ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വരൂപീകരണവും ബുദ്ധ ദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും : തെരഞ്ഞെടുത്ത സാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ മലയാള – കേരളപഠനവിഭാഗത്തിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി
സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

നീതു ഗോപി കെ.

മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

2018

THE FORMATION OF INDIAN SENSIBILITY AND THE INFLUENCE OF BUDDHA ASPECTS: A STUDY BASED ON SELECTED LITERARY WORKS

Thesis submitted to the
Department of Malayalam and Kerala studies
University of Calicut
for the Degree of
DOCTOR OF PHILOSOPHY

NEETHU GOPI K.

Malayalam and Kerala Studies
University of Calicut

2018

സത്യവാചകം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി സമർപ്പിക്കുന്ന ഈ പ്രബന്ധം ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും ബിരുദത്തിനോ ഫെല്ലോഷിപ്പിനോ അതുപോലുള്ള മറ്റേതെങ്കിലും അംഗീകാരത്തിനോ വേണ്ടി എഴുതപ്പെട്ടതല്ല എന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

തിയ്യതി: **നീതു ഗോപി കെ.**

ഡോ. എം. ബി. മനോജ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ
മലയാള കേരള-പഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പി.എച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി നീതു ഗോപി കെ. സമർപ്പിക്കുന്ന **'ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വരൂപീകരണവും ബുദ്ധ ദർശത്തിന്റെ സ്വാധീനവും : തെരഞ്ഞെടുത്ത സാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തി യുള്ള പഠനം'** എന്ന പ്രബന്ധം എന്റെ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവ്വഹിച്ച ഗവേഷണത്തിന്റെ രേഖയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

തിയ്യതി : **ഡോ. എം. ബി. മനോജ്**

കൃതജ്ഞത

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി തയ്യാറാക്കിയ പ്രബന്ധത്തിന്റെ രചനയ്ക്ക് കൃത്യമായ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശം നൽകിയ എന്റെ ഗവേഷണമാർഗ്ഗദർശി ഡോ. എം.ബി. മനോജിനോടുള്ള നന്ദിയും കടപ്പാടും രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. പ്രബന്ധത്തിന്റെ പൂർത്തീകരണത്തിനായി പ്രോത്സാഹനം നൽകിയ വകുപ്പുമേധാവി ഡോ. എൽ.തോമസുകുട്ടി, ഗവേഷണകാലയളവിൽ വകുപ്പദ്ധ്യക്ഷന്മാരായിരുന്ന ഡോ. അനിൽവള്ളത്തോൾ, ഡോ. ഉമർ തറമേൽ എന്നിവർ നൽകിയ നിർദ്ദേശങ്ങൾക്കും സഹായങ്ങൾക്കും നന്ദി. ഗവേഷണത്തിനാവശ്യമായ നിർദ്ദേശങ്ങൾ തന്ന മലയാളവിഭാഗത്തിലെ മറ്റ് അദ്ധ്യാപകരായ ഡോ. സോമനാഥൻ പി. ഡോ. ആർ.വി.എം. ദിവാകരൻ, എന്നിവരോടുള്ള നന്ദിയും സ്നേഹവും അറിയിക്കട്ടെ. ഗവേഷണകാലയളവിൽ ആവശ്യമായ സഹായം നൽകിയ മലയാളവിഭാഗത്തിലെ ഓഫീസ് ജീവനക്കാരോടും ഏറെ നന്ദിയുണ്ട്.

ഗവേഷണത്തിന്റെ പ്രവേശനത്തിനുള്ള സാങ്കേതിക ബുദ്ധിമുട്ടുകൾ നീക്കുകയും പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്ത കെ.എം. അനിൽമാഷോട് ഏറെ നന്ദിയുണ്ട്. ഗവേഷണ കാലയളവിൽ ഏറെ പ്രോത്സാഹനവും സഹായങ്ങളും നൽകിയ എന്റെ അമ്മ, ഭർത്താവ് ലിജോ, മകൻ അമൻ ലിജോ, സഹോദരങ്ങൾ എന്നിവരോടുള്ള നന്ദിയും കടപ്പാടും വാക്കുകൾക്കതീതമാണ്. ഗവേഷണം പൂർത്തിയായാൽ ജോലി കിട്ടും എന്ന പ്രതീക്ഷയോടെയിരിക്കുന്ന എന്റെ ചാച്ചനും അമ്മച്ചിമാരോടും എനിക്ക് ഏറെ നന്ദിയുണ്ട്. പ്രബന്ധരചനയുടെ സമയത്ത് നിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകി സഹായിച്ച സുഹൃത്തുക്കളായ സന്ധ്യ പി.പി, ജിഷി കോട്ടക്കുന്നിന്മേൽ, സൈനബ പെരുങ്ങോടൻ, ലാനിഷ, തുഷാര, പ്രതിഭാ ചന്ദ്രൻ, പ്രിയ എൻ.വി. ശോഭിത്ത് പി.കെ, രാജുകുട്ടൻ പി.ജി, ശ്രീജിത ചേച്ചി, സുമ എം.എം. എന്നിവരോടുള്ള നന്ദി വാക്കുകൾക്കതീതമാണ്.

റഫറൻസിനായി സൗകര്യങ്ങൾ ചെയ്തുതന്ന കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗം ലൈബ്രറി, സി.എച്ച്. മുഹമ്മദ്കോയ ലൈബ്രറി, തൃശ്ശൂർ അപ്പൻ തമ്പുരാൻ ലൈബ്രറി, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, കേരളസർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗം ലൈബ്രറി, പബ്ലിക് ലൈബ്രറി എന്നിവിടങ്ങളിലെ ജീവനക്കാർക്കും റഫറൻസ് പുസ്തകങ്ങൾ കൃത്യസമയത്ത് എത്തിച്ചുനൽകിയ നൗഷാദിക്കയ്ക്കും സമയബന്ധിതമായി ഡി.ടി.പി. ചെയ്തുതന്ന ബിന ഫോട്ടോസ്റ്റാറ്റിലെ ബാലുവേട്ടനും മറ്റു ജീവനക്കാർക്കും അതിയായ നന്ദി സമർപ്പിക്കുന്നു.

നീതു ഗോപി കെ.

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം 1 – 10

അധ്യായം 1 ബുദ്ധദർശനം : ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും 11 – 108

1.1 ദർശനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം

1.1.1 ദർശനങ്ങളുടെ ഉറവിടം

1.1.2 ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം

1.1.3 ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വവിചാരങ്ങൾ

1.1.4 ജ്ഞാനദർശനം

1.1.5 ബോധോദയം

1.2 ബുദ്ധദർശനം

1.2.1 പ്രതീത്യസമുത്പാദം

1.2.1 (a) നിബ്ബാനം

1.2.1 (b) മൈത്രി

1.2.1 (c) മുദിത

1.2.1 (d) കരുണ

1.2.1 (e) സമദർശനം

1.3 ബുദ്ധസാഹിത്യം

1.3.1 ത്രിപിടകങ്ങൾ

1.3.1 (a) വിനയപിടകം

1.3.1 (b) സുത്തപിടകം

1.3.1 (c) അഭിധർമ്മപിടകം

1.3.2 ധമ്മപദം (ധർമ്മപദം)

1.3.2.1 വിവർത്തനവ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ സമന്വയം

1.3.3 സൗന്ദരനന്ദം

1.3.4 മിളിന്ദപ്രശ്നം

1.3.5 ലളിതവിസ്തരം

1.3.6 ബുദ്ധചരിതം

1.4 സ്ത്രീ - ദർശനം ചരിത്രം

1.4.1 ഥേരീഗാഥ

1.5 കഥപറച്ചലിന്റെ വൈവിധ്യവും കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ ആമുഖവും

1.5.1 ഇന്ത്യൻ കഥാഖ്യാനത്തിന് ഒരു ആമുഖം

1.5.2 ജാതകകഥകൾ

1.6 ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും ഭാരതീയ കലാമാതൃകകളും

1.6.1 ബുദ്ധദർശനവും വിദ്യാഭ്യാസവും

1.6.2 ആയുർവേദ ചികിത്സയും ബുദ്ധകാലഘട്ടവും

1.7 ബുദ്ധനും ധാർമ്മികസങ്കല്പവും

1.7.1 'ദൈവം' എന്ന സങ്കല്പം ബുദ്ധനിൽ

1.7.2 അഹിംസ എന്ന വീക്ഷണം

1.7.3 ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരെ

1.8. ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിതക്രമവും ബഹുജന രൂപീകരണവും

1.9 മതമെന്ന നിലയിൽ സാധ്യമാക്കിയ പരിവർത്തനങ്ങൾ

1.9.1 അശോകൻ

1.10 ഭാരതീയ വേദാന്തങ്ങളും വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിതപ്രയോഗവും

1.10.1 ഭഗവദ്ഗീത

1.10.2 ശങ്കരാചാര്യരും വേദാന്ത ചിന്തയുടെ ആധിപത്യവും

അധ്യായം 2 **ബുദ്ധദർശനം ജ്ഞാനാവബോധം സമൂഹനിർമ്മിതി - ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വമണ്ഡലത്തിൽ : ദൃശ്യതയും അദൃശ്യതയും ഒരന്വേഷണം** 109 – 210

2.1 ഭാവുകത്വം

2.1.1 ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വവും സവർണ്ണ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും

2.1.2 സമൂഹരൂപീകരണം/ഗോത്രം

2.1.3 ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിൽ നിന്ന് നാഗരികതയിലേക്ക്

2.1.4 ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരം

2.1.5 സാമൂഹിക സംഘർഷങ്ങൾ

2.1.6 ആര്യൻ സമൂഹവും ജീവിതക്രമങ്ങളും

2.1.7 ഭരണനിർവ്വഹണം

2.1.8 സമൂഹനിർമ്മാണവും വിശ്വാസങ്ങളും

2.2 ദൈവരൂപീകരണവും സാങ്കല്പിക കഥകളും: പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

2.2.1 വർണ്ണവ്യവസ്ഥ

2.2.1.2 ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് വർഗങ്ങളിലേക്ക്

2.2.1.3 മനുസ്മൃതി

2.2.1.3(a) മനുസ്മൃതിയും വർണവ്യവസ്ഥയും

2.2.1.4 അർത്ഥശാസ്ത്രം

2.3 ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്ഭവം

2.3.1 ജാതിയുടെ സ്വാധീനം ഇന്ത്യയിൽ

2.3.2 ജാതിയും തൊഴിൽവിഭജനവും

2.3.3 ജാതിരൂപീകരണവും അനുകരണവും

2.3.4 ജാതിനിർമ്മൂലനം

2.4 കേരളസമൂഹവും സമൂഹരൂപീകരണവും

2.4.1 ആദിമജനതകൾ - ദ്രാവിഡർ

2.4.2 കേരളീയ സമൂഹരൂപീകരണവും വികാസവും

2.4.3 ബ്രാഹ്മണ അധീശത്വവും കേരളസമൂഹവും

2.5 ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം

2.5.1 സൂഫിസം

2.5.2 ബസവേശ്വർ

2.5.3 തിരുവള്ളുവർ

2.5.4 ജ്ഞാനേശ്വർ

2.6 കോളനിവത്ക്കരണം

2.6.1 ആഭ്യന്തര ബാഹ്യ കോളനിവത്ക്കരണം

2.6.2 കൊളോണിയൽ കാലത്തെ മൂലധനരൂപീകരണം

2.7 നവോത്ഥാനം

2.7.1 നവോത്ഥാനനായകന്മാരും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും

2.7.2 രാജാറാം മോഹൻറോയ്

2.7.3 സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ

2.7.4 അയോത്തിദാസ്

2.7.5 ഇ.വി. രാമസ്വാമി നായ്ക്കർ

2.7.6 ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ

2.7.7 അംബ്ദേകർ

2.8 ജാതിസമ്പ്രദായം ക്രമപ്പെടുത്തലും കുതറലും : ഐതിഹ്യത്തിലൂടെ

2.8.1 തെയ്യം
2.8.1.2 പൊട്ടൻതെയ്യം
2.8.2. ഓണപ്പാട്ട് സഹോദരനയ്യപ്പൻ
2.9 കേരളീയ സമൂഹവും ദാർശനികചിന്തകളും
2.9.1 കേരളനവോത്ഥാനവും സമൂഹവും
2.9.2 ബൗദ്ധദർശന പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും
2.9.2.1 അയ്യാവൈകുണ്ഠൻ
2.9.2.2 ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ
2.9.2.3 ആറാട്ടുപ്പുഴ വേലായുധപ്പണിക്കർ
2.9.2.4 അയ്യങ്കാളി
2.9.2.5 ശ്രീനാരായണഗുരു
2.9.2.6 സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ
2.9.2.7 വാഗ്ഭടാനന്ദൻ
2.9.2.8 സി.വി. കുഞ്ഞിരാമൻ
2.9.2.9 മിതവാദി സി. കൃഷ്ണൻ
2.9.2.10 പണ്ഡിറ്റ് കെ. പി. കറുപ്പൻ
2.9.2.11 പാമ്പാടിജോൺ ജോസഫ്
2.9.2.12 പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ
2.10 ഇന്ത്യൻ ജീവിതാവസ്ഥയും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും
അധ്യായം 3 ബുദ്ധദർശനവും സമൂഹവും 211 – 308
3.1 ബുദ്ധധർമ്മവും സംസ്കാരത്തിന്റെ ജനകീയതയും അംബേദ്കർ ചിന്തകളിൽ
3.2 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മ'വും - ഒരു വിലയിരുത്തൽ
3.2.1 ജ്ഞാനാന്വേഷണത്തിൽ നിന്ന് നിർവ്വാണത്തിലേക്ക്
3.2.2 മതപരിവർത്തനശ്രമങ്ങൾ
3.2.3 ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലം
3.2.4 മതത്തെയും ധർമ്മത്തെയും കുറിച്ച്
3.2.5 സംഘം
3.2.6 ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികരും
3.2.7 അവസാനത്തെ യാത്ര
3.2.8 സിദ്ധാർത്ഥ ഗൗതമൻ എന്ന വ്യക്തി
3.3 ബുദ്ധനും അംബേദ്കറും : ഒരു വിശകലനം

3.4 **അംബേദ്കറുടെ മതപരിവർത്തനവും സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയവും**

3.5 **ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണവും കാഞ്ച ഐലയ്യയുടെ ചിന്തകളും**

3.5.1 യൂറോപ്യൻ -ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിലെ ചിന്താപദ്ധതികളും ബുദ്ധനും

3.5.2 തത്ത്വശാസ്ത്രനിർവ്വചനവും കൊളോണിയൽ കാലവും

3.5.3 സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളും ബുദ്ധപൂർവ്വ സമൂഹവും

3.5.4 ബുദ്ധന്റെ ജീവിതപരിണാമവും ദർശനവും

3.5.5 ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്ഭവം

3.5.5.1 ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധസങ്കല്പവും സാമൂഹിക കരാർ സിദ്ധാന്തവും

3.5.6 ജനായത്തത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥകൾ

3.5.6.1 ജനാധിപത്യസങ്കല്പം ബുദ്ധനിൽ

3.5.7 അവകാശങ്ങളും കടമകളും

3.5.7.1 തൊഴിൽവിഭജന കാഴ്ചപ്പാട്

3.5.7.2 സ്വത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാട്

3.5.7.3 മനുഷ്യനും അവകാശങ്ങളും

3.5.8 വർഗ്ഗവും ജാതിയും രൂപീകരണവും

3.5.9 സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥാനം

3.6 **ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയത**

അധ്യായം 4 **ബൗദ്ധസങ്കല്പനങ്ങളും കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക ഭാവുകത്വവും: സാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പര്യാലോചന** 309 – 392

4.1 **കേരളവും ബുദ്ധമതവും**

4.2 **മലയാള കാവ്യലോകവും ബുദ്ധദർശനവും**

4.2.1 ആശാൻ കവിതയിലെ ബുദ്ധപുരാവൃത്തം

4.2.1.1 ശ്രീബുദ്ധചരിതം

4.2.2 ഉള്ളൂർ കവിതകളിലെ ബുദ്ധപരിസരം

4.2.3 വള്ളത്തോൾ കവിതകളും ബൗദ്ധമണ്ഡലവും

4.2.3.1 ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത- വള്ളത്തോൾ

4.2.3.2 വള്ളത്തോളിന്റെ പരിഭാഷ

4.3 ബൗദ്ധഭാവുകത്വം ഇതരകാവ്യകൃതികളിൽ: ഇടശ്ശേരിയും ബൗദ്ധഭാവുകത്വവും

4.3.1 സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളും രാഷ്ട്രീയബുദ്ധനും

4.3.2 അയ്യപ്പന്റെ കവിതകളും ബൗദ്ധസാമീപ്യവും

4.3.3 കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകളും ബുദ്ധചിന്തയും

4.3.4 ഒ.എൻ.വി. കവിതയും ബുദ്ധഭാവുകത്വവും

4.3.5 അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കവിതയിലെ ബൗദ്ധപ്രമേയങ്ങൾ

4.3.6 ആറ്റൂർ രവിവർമ്മയുടെ കവിതയിലെ ബൗദ്ധാന്വേഷണങ്ങൾ

4.3.7 നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരനും ബൗദ്ധഭാവുകത്വവും

4.4 ബൗദ്ധഭാവുകത്വവും തെരഞ്ഞെടുത്ത നോവലുകളും : 'ബോധി'- തോട്ടം രാജശേഖരൻ

4.4.1 'കുശിനാരയിലേക്ക്' കെ. അരവിന്ദാക്ഷൻ

ഉപസംഹാരം 393 – 400

ഗ്രന്ഥസൂചി 401 – 440

ആമുഖം

ഇന്ത്യൻ ദാർശനികമണ്ഡലത്തെ സ്വാധീനിക്കുകയും നിരന്തരം ഇടപെടുകയും ചെയ്യുന്ന നിരവധി ദർശനങ്ങൾ നമ്മുടെ രാജ്യത്ത് രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പൗരസ്ത്യദർശനങ്ങൾ എന്ന് അവയെ വിളിക്കുന്നു. ചാർവാകം, ജൈനം, ബൗദ്ധം, സാംഖ്യം, ലോകായതം, കുറൾ, സിദ്ധചിന്തനൈകൾ, മീമാംസ, ശ്രുതികൾ തുടങ്ങി ഒരുപിടി ദർശനങ്ങൾ നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആത്മീയവും ഭൗതികവുമെന്ന് വേർതിരിച്ചതും ഭൗതികതയുടെ ഭാഗമാണ് ആത്മീയത എന്ന് വിലയിരുത്തുകയും ഭൗതികതയിൽമാത്രം അധിഷ്ഠിതമായതും എന്നിങ്ങനെ വിവിധ ദാർശനികരൂപങ്ങൾ ഇവയിലുണ്ട്. ഭൗതികവാദചിന്താപദ്ധതിയിൽ ഊന്നുന്ന ഇന്ത്യൻ ദർശനം എന്ന നിലയിലാണ് ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രസക്തി. അനാത്മാവാദ ദർശനമെന്ന് ഇതിനെ വിളിക്കുന്നു. ജൈനിസം, കുറൾ, സിദ്ധചിന്തനൈകൾ, മീമാംസ, സാംഖ്യം, ചാർവാകം തുടങ്ങിയ ഒരുപിടി ദർശനങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നു. ശ്രമണധാര എന്ന് പൊതുവേ ഇവ അറിയപ്പെടുന്നു. വൈവിധ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും (ബഹുജനഹിതായ, ബഹുജനസുഖായ) ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും സമൂഹപരിവർത്തനത്തിന് സഹായകമാവുകയും ചെയ്യുന്ന ചിന്താരൂപം എന്ന നിലയിലാണ് ശ്രമണധാര നിലനിന്നുവരുന്നത്.

ഈ ആശയരൂപത്തിനു തന്നെ വിവിധകാലഘട്ടങ്ങളിൽ വിവിധരൂപത്തിലുള്ള പരിവർത്തനങ്ങൾക്കും ഏറ്റിറക്കങ്ങൾക്കും വിധേയമാകേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധിസം അപ്രസക്തമായിത്തോന്നുന്ന ഘട്ടങ്ങൾപോലും അത് അഭിമുഖീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഒരു ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനുവേണ്ടിയും നിലനിൽപ്പിനുവേണ്ടിയും ദൃശ്യതയോടെയും അദൃശ്യതയോടെയും വേറിട്ടും ലയിച്ചുചേർന്നും രൂപപരിണാമത്തിലൂടെയും നാമപരിണാമത്തിലൂടെയും ഇതിന്റെ സ്വാധീനം ഉടനീളം നമുക്കു കാണുവാൻ സാധിക്കുന്നു.

സാഹിത്യം, കല, സംവാദമണ്ഡലം, വൈജ്ഞാനികലോകം, പ്രയോഗങ്ങൾ, വിശ്വാസസ്ഥാപനങ്ങൾ, പൗരാണികത ഇങ്ങനെ ഇന്ത്യയിലെ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ വിവിധ മേഖലകളിൽ ബുദ്ധിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം നിലനിന്നുവന്നിരുന്നു. ആധുനിക ഇന്ത്യയിൽ ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ മുൻകയ്യിൽ അഞ്ചുലക്ഷം ആളു

കൾ നടത്തിയ ബുദ്ധമതസ്വീകരണത്തോടുകൂടിയാണ് ഒരു പുതിയ പാരായണം ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധിസം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തത്. ഈ ദർശനത്തിന് വിവിധമേഖല കളിൽ നിലനിർത്തുവാൻ സാധിച്ചിരുന്ന സ്വാധീനതയെക്കുറിച്ച് തുടർന്ന് കണ്ടെ ത്താൻ സാധിക്കുകയും ചെയ്തു. ഗാന്ധിജി, കുമാരനാശാൻ തുടങ്ങിയവരിൽ നേരിട്ടും നാരായണഗുരു ഉൾപ്പെടെയുള്ളവരിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയും ബുദ്ധിസം നിലനിന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യ-സാംസ്കാരികഭാവു കത്വത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നതിൽ ബുദ്ധദർശനത്തിന് വഹിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞ പങ്കിനെ പരിശോധിക്കുക എന്നത് പ്രസക്തമായ ഒന്നായി വിലയിരുത്തുന്നു. ഏഷ്യൻ-യൂറോപ്യൻ മേഖലകളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുവാൻ സാധിച്ച ദർശനം എന്ന നിലയിൽ ഈ ചിന്താരൂപത്തിന് ഏറെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ജനാധിപത്യം, സ്ത്രീ-പുരുഷതുല്യത, പരിസ്ഥിതിസംരക്ഷണം, ജാതിനിർമ്മൂലനം, സാമ്പത്തിക തുല്യത, ബഹുസ്വരത എന്നിങ്ങനെ പ്രസക്തമായ നിരവധി കാഴ്ചപ്പാടുകൾ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുവാൻ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പു തന്നെ സാധിച്ച ഒരു ദർശനമാണ് ബുദ്ധിസം. ''ഏറ്റവും പഴക്കമേറിയത് എന്നാൽ ഏറ്റവും പുതുമയുള്ളത്'' എന്നാണ് ഈ ദർശനത്തെ അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തിയത്. കേരളസമൂഹത്തിന്റെയും ഇന്ത്യൻ ദേശബോധത്തിന്റെയും അടിത്തറയിൽ അതിന്റെ ഭാവുകത്വത്തെ പരിശോ ധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണിവിടെ.

പഠനലക്ഷ്യം

കാലഹരണപ്പെട്ട മൂല്യങ്ങളുടേയും വ്യവസ്ഥകളുടേയും സമൂഹത്തിന്റേയും നേരെയുള്ള എതിർപ്പ് പുതിയദർശനമായി, പുതിയകാലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടു ക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയിലാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സമകാലിക പ്രാധാന്യം എത്തി നിൽക്കുന്നത്. ഇന്നത്തെ ജീവിതകാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന പലജീവിതമര്യാ ദകളും സാംസ്കാരികമായ ചുറ്റുപാടുകളുമെല്ലാം രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് പലതരത്തി ലുള്ള ദർശനങ്ങളുടെ പരിണിതഫലമാണ്. അതിൽ പ്രത്യേകപരാമർശമർഹി ക്കുന്ന മേഖലയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റേത്. ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ദർശനപദ്ധതിയുടെ തുടർച്ചയാണ് ബുദ്ധനിലൂടെ ലോകം കണ്ടത്. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചരിത്രപര

മായ അംശങ്ങളേയും സാഹിത്യത്തേയും കോർത്തിണക്കിക്കൊണ്ട് തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളെ അപഗ്രഥനം നടത്തുകയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

പഠനമേഖല

പഠനത്തിനാവശ്യമായ ദത്തങ്ങൾ ശേഖരിക്കുന്നതിൽ പ്രഥമാകരമായിട്ടുള്ളത് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികചുറ്റുപാടുകളും ആശയതുടർച്ചകളുമാണ്. വിശദപഠനത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത് തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളായ അംബേദ്കറുടെ 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും' (1957), കാഞ്ചാ ഐലയ്യയുടെ 'ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ' (2006) എന്നീ സാമൂഹികശാസ്ത്രവീക്ഷണം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതികളെയാണ്. പിന്നീട് ദേശീയതയുടെ തുടർച്ചയായി ബുദ്ധദർശനത്തെ കണ്ടെത്തുന്ന ആശയധാരകളുടെ സമഗ്രതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന വള്ളത്തോളിന്റെ 'ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത' (1948) എന്ന വിവർത്തനകൃതിയേയും പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. തുടർന്ന് മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ തോട്ടം രാജശേഖരന്റെ 'ബോധി', (1996), കെ. അരവിന്ദാക്ഷന്റെ 'കുശിനാരയിലേക്ക്' (2004) എന്നീ നോവലുകളെ വിശദപഠനത്തിനായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു.

പൂർവ്വപഠനം

ഭാരതത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലും സാഹിത്യത്തിലുമെല്ലാം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ മേഖലയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റേത്. ബുദ്ധദർശനത്തെ സാമാന്യമായും വിശദമായുംമെല്ലാം വിലയിരുത്തുന്ന പഠനങ്ങൾ ഇന്ന് ധാരാളം ലഭ്യമാണ്. എന്നാൽ സാമൂഹികവും വൈജ്ഞാനികവുമായ അന്വേഷണത്തിന്റെ വക്താവെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധനെ പുനഃപരിശോധിക്കുന്ന, അംബേദ്കർ ചിന്തകളുടെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഗൗരവമായ പഠനങ്ങൾ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല.

സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജനനത്തിന്റെ ഐതിഹ്യകഥയെ ഉൾപ്പെടുത്തി സാമാന്യമായും നിരീക്ഷണകാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലും വിലയിരുത്തുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളും ആനുകാലികങ്ങളും ലഭ്യമാണ്. ഡി.ഡി. കൊസാംബിയുടെ 'ഭഗവാൻ ബുദ്ധൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്തെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിനോടൊപ്പം നിലനിന്ന രാജഭരണ

ത്തിന്റെ നീതിന്യായവ്യവസ്ഥകളെക്കുറിച്ചും വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ജനനം, ജ്ഞാനോദയസങ്കല്പങ്ങൾ ഇവയുടെ തുടർച്ചയായിട്ടുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ് ആ ഗ്രന്ഥത്തിലുള്ളത്. ഭാരതീയ കലാചിന്തകനായ ആനന്ദകുമാരസ്വാമി 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും' എന്ന പഠനത്തിൽ ബുദ്ധമതപ്രബോധനങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തെയും മതമെന്ന രീതിയിൽ സാധ്യമാക്കിയ മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചും പരിശോധിക്കുന്നു. ആനന്ദകുമാരസ്വാമിയും ഐ.ബി. ഹോർണറും ചേർന്നെഴുതിയ 'ഗൗതമബുദ്ധൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതചിന്തകളുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കുകയും ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം, സിദ്ധാന്തങ്ങൾ, സാഹിത്യം തുടങ്ങി ഗൗതമൻ നടത്തുന്ന ജീവിതാന്വേഷണങ്ങളുടെ സാധ്യതയെ വിലയിരുത്തുന്നു. ഡോ. എ. അയ്യപ്പന്റെ 'ആയുധപ്പഴമയും നരോത്പത്തിയും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനക്കാഴ്ചപ്പാടിൽ ശാസ്ത്രത്തെയും യുക്തിചിന്തയെയും പരാമർശിക്കുന്ന ഒട്ടേറെ ലേഖനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ ബുദ്ധമതത്തിന് ഹിന്ദുമതവുമായുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും പരാമർശിക്കുന്നു. ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയ്ക്ക് സംഭാവന ചെയ്ത മൂല്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടാണ് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമായിത്തീർന്നതെന്ന കണ്ടെത്തലിനെയാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത്. തിച്ച്നാത്ഹാന്റെ 'പഴയപാത വെളുത്തമേഘങ്ങൾ' എന്ന ഗ്രന്ഥം മൂന്നുഭാഗങ്ങളായി ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥയെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ബുദ്ധനെ സാധാരണമനുഷ്യനായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സമഗ്രതയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ കൃതിയിൽ ജനനം മുതൽ ബോധോദയം വരെയുള്ള ജീവിതക്രമങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. പെരിയോർ ഇ.വി. രാമസ്വാമിയുടെ 'ബുദ്ധിസം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വസംഹിതകൾ സാമൂഹികക്രമത്തിൽ ഏതെല്ലാം രീതിയിൽ നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു എന്ന് കണ്ടെത്തുന്നു. സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതക്രമം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ദർശനപദ്ധതിയാണ് ബുദ്ധതത്ത്വചിന്ത എന്ന ആശയത്തിന്റെ വിശകലനമാണ് ഇതിൽ എടുത്തുപറയുന്നത്. ദേബിപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യയുടെ 'പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ഭൗതികവാദം', 'ഭാരതീയതത്ത്വചിന്ത', 'ഇന്ത്യൻ നിരീശ്വരവാദം' തുടങ്ങിയ പഠനങ്ങളിൽ ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ വീക്ഷണങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. എഡ്വിൻ ആർനോൾഡിന്റെ 'ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യ'യിൽ ശ്രീബുദ്ധനെ ലോകത്തിന്റെ തന്നെ വെളിച്ചമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കൊസാംബി, റൊമിളഥാപ്പർ തുടങ്ങിയ ചരിത്ര

രചയിതാക്കൾ പ്രാചീന ഇന്ത്യയിലെ സംസ്കാരത്തെ പഠിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി നിരവധി കണ്ടെത്തലുകൾ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജനനത്തെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളെയും ഉൾക്കൊണ്ട് അവതരിപ്പിച്ചു.

മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ തന്നെ ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ നിരവധി കൃതികൾ ലഭ്യമായിട്ടുണ്ട്. ഞരളത്ത് അമ്മാളുഅമ്മയുടെ 'ബുദ്ധചരിതം', ശ്രീബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെ ആസ്പദമാക്കി മലയാളത്തിലുണ്ടായ ആദ്യകൃതിയാണ്. മാത്രവുമല്ല മലയാള ജീവചരിത്രസാഹിത്യത്തിലെ പ്രഥമഗണനീയമായ കൃതിയാണിത്. പിന്നീട് മഞ്ചേരി രാമയ്യരുടെ 'ബുദ്ധധർമ്മം', ശങ്കു അയ്യർ എഴുതിയ 'കേരളവും ബുദ്ധമതവും', ഡോ. പി. അലക്സാണ്ടറുടെ 'ബുദ്ധിസം ഇൻ കേരള', എഡ്വിൻ ആർനോൾഡിന്റെ 'ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യ'യ്ക്ക് നാലപ്പാട്ട് നാരായണമേനോൻ തയ്യാറാക്കിയ വിവർത്തനം (പൗരസ്ത്യദീപം) ആശാന്റെ 'ശ്രീബുദ്ധചരിതം' തുടങ്ങിയ കൃതികളും പ്രാചീനകേരളത്തിന്റെ ബുദ്ധദർശന അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ്.പവനനും സി.പി. രാജേന്ദ്രനും ചേർന്നെഴുതിയ 'ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ബുദ്ധസംബന്ധിയായ വിഷയങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ സ്വാധീനതയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ വിശകലനമാണ് ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഡോ. വി. എസ്. വാര്യർ എഴുതിയ 'ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം' എന്ന ഗ്രന്ഥം ബുദ്ധനെക്കുറിച്ചുള്ള സമ്പൂർണ്ണ ജീവചരിത്രകൃതിയാണ്. ജനനം, ബാല്യം, വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങി മഹാപരിനിർവ്വാണം ഉൾപ്പെടെയുള്ള വിവരണങ്ങളും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സമഗ്രമായ സ്വാധീനതയും സംഭാവനകളും വിശദീകരിക്കുന്നു. കെ. രാജഗോപാലിന്റെ 'ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽ' എന്ന ഗ്രന്ഥം ബൗദ്ധസ്വാധീനം ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിലും ദർശനങ്ങളിലും ജീവിതത്തിലും വരുത്തിയ പരിവർത്തനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. വേദകാലം മുതലുള്ള ചരിത്രസംഭവങ്ങളിൽ ബുദ്ധമതം നൽകിയ വിമോചനാത്മകതലത്തെ കണ്ടെത്താൻ ഇതിൽ ശ്രമിക്കുന്നു. ഡോ. സുഗതൻ എഴുതിയ 'ബുദ്ധമതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതതിരോധാനം ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് നടപ്പിലായതെന്ന് പരിശോധിക്കുന്നു. ജാതിയുടെ തെറ്റായധാരണകൾ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ എപ്രകാരമാണ് ബാധിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ 'ബുദ്ധനും നാരായണഗുരുവും' എന്ന കൃതി

യിൽ ബുദ്ധമത്തിന്റെ വളർച്ച, സൈദ്ധാന്തികതലം, ഗ്രന്ഥങ്ങൾ, ബുദ്ധനും നാരായണഗുരുവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, ഗുരുവിന്റെ മതസങ്കല്പങ്ങൾ എന്നിവയെ വിശദമാക്കുന്നു. കെ. പി. രമേഷിന്റെ 'ഗൗതമബുദ്ധൻ ജ്ഞാനവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും' എന്ന പഠനത്തിൽ ബോധിസത്വന്റെ ജ്ഞാനമാർഗ്ഗങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥനിൽ നിന്ന് ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ തലങ്ങളെ കൃത്യമായി ഈ കൃതിയിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ 'ബുദ്ധപത്മം' എന്ന മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധിസത്തിന്റെ പലരീതിയിലുള്ള പരിവർത്തനങ്ങളെ വിശദമാക്കുന്നു. ഈ പരിവർത്തനം കേവലമായ പ്രായോഗിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായ സെൻബുദ്ധിസത്തിന്റെ തലത്തിലേക്കാണ് എത്തിനിൽക്കുന്നത്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിശകലനമാണ് പിന്നീടുള്ളത്. അജു കെ. നാരായണന്റെ 'കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നടത്തിയ കണ്ടെത്തലുകളുടെ വിശദീകരണമാണ് ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഉത്പത്തിപുരാണങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിൽക്കുന്ന കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യത്തെയും ഇതിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ദീപേഷ് കെ. രവീന്ദ്രനാഥിന്റെ 'ബുദ്ധൻ ദർശനങ്ങളുടെ പുസ്തകം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ബോധോദയത്തിലേക്കുള്ള വഴികളുടെ വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളെ പരിശോധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ധർമ്മതത്ത്വങ്ങൾ, പ്രപഞ്ചവീക്ഷണം എന്നിവയെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ് നടത്തുന്നത്. ഡോ. ശുഭ 'ബുദ്ധന്റെ പ്രഭാവം ആശാൻ കവിതയിൽ എന്ന പഠനത്തിൽ ഭാരതത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ആശയങ്ങളുടെ തുടർച്ച, ബുദ്ധദർശനം വഹിച്ച പങ്ക് എന്നിവയെ പഠിക്കുന്നതിനോടൊപ്പം ആശാൻ കവിതയിലെ ബുദ്ധദർശന സ്വാധീനത്തെ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ശ്രീപ്രതാപിന്റെ 'ബുദ്ധ ജൈന സ്വാധീനം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധ ജൈന ദർശനങ്ങൾ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഏതെല്ലാം രീതിയിൽ ആവിഷ്കൃതമായി എന്നു വിലയിരുത്തുന്നു. സുരേഷ് ശ്രീകണ്ഠത്തിന്റെ 'ബുദ്ധശരണം ഗച്ഛാമി', ശിവദാസൻ 'തെക്കിനിയേടത്തിന്റെ 'ബോധിവൃക്ഷത്തണലിൽ', വി. സുലോചനാ നായരുടെ 'ശ്രീബുദ്ധകഥകൾ' എന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ബുദ്ധന്റെ ജനനത്തിന്റെ ഐതിഹ്യകഥയേയും അതിന്റെ

തുടർച്ചയായുള്ള വികാസത്തെയും വ്യക്തമാക്കുന്നു. കെ. എൽ. മോഹനവർമ്മ യുടെ 'ബുദ്ധൻ പിറന്ന മണ്ണിൽ, ആഷാ മേനോന്റെ 'ബുദ്ധന്റെ ശ്രുതിഭാജനവും നെയ്തലിലെ കടലാമകളും', ടി.വി. വേണുഗോപാലിന്റെ 'ബുദ്ധസരണങ്ങൾ', എസ്. പി. നമ്പൂതിരിയുടെ 'ലങ്കാദർശനം', രവീന്ദ്രന്റെ 'അകലങ്ങളിലെ മനുഷ്യർ' തുടങ്ങിയ യാത്രാവിവരണഗ്രന്ഥങ്ങൾ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജനനസ്ഥലത്തിലേക്ക് നട ത്തിയ അന്വേഷണങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഒരു സംഘം ലേഖകർ ചേർന്നെഴു തിയ 'ബുദ്ധമതം ദർശനവും ചരിത്രവും', ധർമ്മരാജ് അടാട്ടിന്റെ 'ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും', വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരിയുടെ 'കേരള ചരിത്രപഠന ങ്ങൾ', 'ചരിത്രത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ', 'കേരളചരിത്രം' എന്നീ കൃതികളും കേരള ചരിത്രപഠനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ബുദ്ധദർശനത്തെക്കുറി ച്ചുള്ള പൊതുവായ സവിശേഷതകളേയും അതിന്റെ ഐതിഹ്യകഥകളേയും ജീവി തദർശനത്തെയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

ആനുകാലികങ്ങളിലും ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ ലേഖനങ്ങൾ വന്നിട്ടു ണ്ട്. കിളിപ്പാട്ട്സാഹിത്യമാസികയിൽ ബൗദ്ധസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷ ണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന പ്രിയസദ്ഗമയുടെ ലേഖനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടു ത്തിയിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രപരാമർശമുള്ളതും പ്രാചീനകേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ വ്യക്ത മാക്കുന്നതുമായ ഈ ലേഖനങ്ങളിൽ എല്ലാംതന്നെ ബുദ്ധദർശനസൂചനകൾ ലഭ്യ മാണ്. 1975 നവംബർ ലക്കം വിജ്ഞാനകൈരളിയിൽ വി.പി. നാണു എഴുതിയ 'ശാസ്താവും ബുദ്ധനും ഒന്നുതന്നെ' എന്ന ലേഖനം പ്രാചീന കേരളത്തിലെ ബൗദ്ധസൂചനകളെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്നു. 2015 ഒക്ടോബർ ലക്കം സംഘടിത യിൽ ഷർമ്മിള ആർ. എഴുതിയ 'ബുദ്ധമതത്തിലെ ഥേരീ ജീവിതങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനം സ്ത്രീദർശന കാഴ്ചപ്പാടുകളെ വിശദീകരിക്കുന്നു. 2016 ഓഗസ്റ്റ് ലക്കം കിളിപ്പാട്ട് സാഹിത്യമാസികയിൽ 'ശബരിമലയിലെ അയ്യപ്പൻ ബുദ്ധനോ' എന്നുള്ള ലേഖനം പ്രാചീന കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതാവശിഷ്ടങ്ങളുടെ കണ്ടെത്തലുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിലെ ഐതിഹ്യകഥകളെ ഉൾക്കൊ ണ്ടുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലൂടെയും ലേഖനങ്ങളിലൂ ടെയും കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നത്. ബുദ്ധിസത്തെ ഇന്ത്യയിലെ വൈജ്ഞാനികധാ രകളുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശദമാക്കുകയും ഇന്ത്യയുടെ ഭാവുകത്വപരിസരത്തിൽ ബുദ്ധദർശനം അടിസ്ഥാനമായി സ്വീകരിച്ച

തദ്ദേശീയ സങ്കല്പങ്ങളെ പുനരന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള പഠനമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുള്ളത്.

പഠനപ്രസക്തി

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ഐതിഹ്യമുൾക്കൊള്ളുന്ന വിവരണങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടും അവയെ അടിസ്ഥാനമായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് ബുദ്ധപരാമർശമുള്ള മിക്കകൃതികളും രചിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവയിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായി തദ്ദേശീയസങ്കല്പങ്ങളെ ക്രോഡീകരിക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയെന്ന നിലയിലും ബഹുജനശ്രമണധാരകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന തത്ത്വദർശനപദ്ധതിയെന്ന നിലയിലും ബുദ്ധന്റെ ജ്ഞാനോദയസങ്കല്പങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുകയും അതിന്റെ മൂല്യാധിഷ്ഠിതവ്യത്യാസങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നുള്ളതാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി.

രീതിശാസ്ത്രം

സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്കനുസരിച്ച് വിവരണാത്മകരീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലും സാമൂഹികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ദലിത്പക്ഷചിന്തകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള രീതിശാസ്ത്രമാണ് പിൻതുടർന്നിട്ടുള്ളത്. തദ്ദേശസങ്കല്പങ്ങളുടെ തുടർച്ച വ്യക്തമാക്കുന്ന പരിവർത്തനങ്ങളാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറയായി നിലകൊള്ളുന്നതെന്ന് വിലയിരുത്തുന്നു. അംബേദ്കർ ദർശനങ്ങളെയും സാമൂഹികപരിഷ്കരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള പ്രവണതകളെയും മറ്റും അവലംബമാക്കിയുള്ള പഠനരീതിയാണ് ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് നിഗമനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.

പ്രബന്ധസ്വരൂപം

'ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വരൂപീകരണവും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും : തെരഞ്ഞെടുത്തസാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം' എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ ആമുഖം, ഉപസംഹാരം എന്നിവയ്ക്കുപുറമെ നാല് അധ്യായങ്ങളാണുള്ളത്.

'ബുദ്ധദർശനം ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും' എന്ന ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനമേഖലകൾ സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത

തത്ത്വജ്ഞാനപദ്ധതികളെയും കുറിച്ചാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം, ദർശനങ്ങളുടെ രൂപീകരണം എന്ന ആശയ ധാരകളുടെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ട് ബുദ്ധദാർശനികതയുടെ പ്രായോഗിക അംശങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വവിചാരങ്ങൾ, ബോധോദയം, ജ്ഞാനസങ്കല്പങ്ങൾ, ധാർമ്മിക സങ്കല്പങ്ങൾ, ബുദ്ധസാഹിത്യം എന്നിവയുടെ തുടർച്ചയായി ബൗദ്ധചിന്തകൾ എങ്ങനെയാണ് രൂപപ്പെട്ടതെന്ന കണ്ടെത്തലിനെ പഠനവിധേയമാക്കുകയും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രാംശത്തെ നിലനിർത്തുന്ന ബഹുജനരൂപീകരണത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സിദ്ധാർത്ഥനിലുണ്ടായ പരിവർത്തനം എന്നു കണ്ടെത്തുന്നു. തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്തകളിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ സംസ്കാരവും ഭാഷയും ഉൾപ്പെടെയുള്ള സമൂഹനിർമ്മിതികൾ വികാസം നേടിയ ഒരു സമൂഹത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജ്ഞാനോദയസങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിത്തറയായി നിലകൊള്ളുന്നതെന്ന് വിലയിരുത്തുന്നു.

'ബുദ്ധദർശനം ജ്ഞാനവബോധം സമൂഹനിർമ്മിതി ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വമണ്ഡലത്തിൽ : ദൃശ്യതയും അദൃശ്യതയും ഒരന്വേഷണം' എന്ന രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വപരിസരത്തിൽ സംഘടിതമായ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതി സാധ്യമാക്കിയ മേഖലകളെ പരിശോധിക്കുന്നു. ഇതിനു പശ്ചാത്തലമായി ഇന്ത്യയിലെ നവോത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ തുടർച്ച സാധ്യമാക്കിയ ചിന്താധാരകളെ (ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വിവിധധാരകൾ, സിദ്ധപ്രസ്ഥാനം) പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. തുടർന്ന് വർണവ്യവസ്ഥ, ജാതിവ്യവസ്ഥിതി, കോളനിവത്കരണം ഇതിന്റെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിന്റെ പരിവർത്തനദശയെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഗണഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്ന ദ്രാവിഡസങ്കല്പങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനനായകരിലൂടെ നടന്ന ബുദ്ധിസത്തിന്റെ നിശബ്ദമായ ഇടപെടലുകളെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

'ബുദ്ധദർശനവും സമൂഹവും' എന്ന മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമായ ജനകീയതയെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി അംബേദ്കറുടെ 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും' എന്ന കൃതിയേയും കാഞ്ചഐലയ്യയുടെ 'ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ' എന്ന കൃതിയേയും രണ്ടുഭാഗ

മായി പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. സാമൂഹികരൂപീകരണവും ബുദ്ധചിന്തയും രൂപപ്പെട്ട തെങ്ങനെയെന്നുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തിയവരിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടയാളാണ് ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്തെ അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ചിന്താ ശേഷി കൈവരുന്ന രീതിയിൽ തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ വികസിപ്പിക്കാൻ അംബേദ്കറിനു സാധിച്ചു എന്നു വിലയിരുത്തുന്നു. ബുദ്ധന്റെ കാലത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ജാതിവിരുദ്ധഅന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ച സാധ്യമാക്കിയ പരിവർത്തനങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീവത്കരണത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനസാഹചര്യങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. ബുദ്ധൻ ഒരു രാഷ്ട്രീയ ചിന്തകനെന്ന നിലയിൽ വരേണ്യവത്കരണത്തിന്റെ ജീവിതചുറ്റുപാടുകളോട് എപ്രകാരമാണ് പ്രതിരോധിച്ചു നിന്നതെന്ന കണ്ടെത്തലിനെ പരിശോധനാവിധേയ മാക്കുന്നു. അടിസ്ഥാനജനസമൂഹങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് രൂപപ്പെടുത്തിയ നിലപാടുകളെയാണ് ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

‘ബൗദ്ധസങ്കല്പനങ്ങളും കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക ഭാവുകത്വവും സാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പര്യാലോചന’ എന്ന നാലാം അധ്യായത്തിൽ കേരളവും ബുദ്ധമതവുമായുള്ള സാംസ്കാരികബന്ധത്തെ പഠനവിധേയമാക്കുകയും പിന്നീട് സാഹിത്യകൃതികളിലെ ബൗദ്ധചിന്തകളെ വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക സാഹിത്യമണ്ഡലങ്ങളിൽ ബുദ്ധദർശനം വഹിച്ച സ്വാധീനത്തെയാണ് പ്രധാനമായും അന്വേഷിക്കുന്നത്. ബുദ്ധചിന്തയെ ഒരു ഏകശിലാരൂപം എന്ന രീതിയിൽ അല്ല നോക്കിക്കാണേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് സാംസ്കാരികപരമായ ഉണർവ്വാണ് നിലനിർത്തേണ്ടതെന്നുമുള്ള ബോധ്യത്തിലൂടെയാണ്, നൂറ്റാണ്ടുകളായി ബുദ്ധപാരമ്പര്യചിന്തകൾ നിലനിന്നുപോരുന്നത് എന്ന കണ്ടെത്തലിനെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. തുടർന്ന് മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ബൗദ്ധസങ്കല്പങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കന്നതിനായി വള്ളത്തോളിന്റെ ‘ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത’ എന്ന കൃതിയേയും പരിശോധനാവിധേയമാക്കുന്നു. ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങളുടെ സാധ്യതയെ നിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടി ബുദ്ധപരാമർശമുള്ള തോട്ടം രാജശേഖരന്റെ ‘ബോധി’, കെ. അരവിന്ദാക്ഷന്റെ ‘കുശിനാരയിലേക്ക്’ എന്നീ നോവലുകളെ പഠിക്കുന്നു. അറിവിന്റെ തുടർച്ചയുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ബുദ്ധചിത്രങ്ങളുടെ സാധ്യതയെയാണ് ഇവിടെ അന്വേഷണവിധേയമാക്കുന്നത്.

അദ്ധ്യായം ഒന്ന്

ബുദ്ധദർശനം : ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും

നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഭാരതം ആർജ്ജിച്ചുവരുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ ചരിത്രപരവും തത്ത്വശാസ്ത്രപരവുമായ മാറ്റങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുകയും പഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെയാണ് ജനങ്ങൾക്ക് അവരുടെ സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ ധാരണ ലഭിക്കുന്നത്. വിവിധ സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യത്തിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനികചരിത്രം സാധ്യമായിരിക്കുന്നത്. സംസ്കാരത്തിന്റെ ആദിമ ദശയിൽ ജനങ്ങൾ ദാർശനികപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായിരുന്നു. വരമൊഴി അത്ര വ്യാപകമല്ലാത്തതിനാൽ ആശയവിനിമയം വാമൊഴി വഴിയാണ് കൈമാറ്റപ്പെട്ടതും സൂക്ഷിക്കപ്പെട്ടതും. വാമൊഴിയിലൂടെയുള്ള ആശയപ്രകടനത്തിലൂടെ ചിന്താപ്രക്രിയയിൽ ഒരു വലിയവിഭാഗം പങ്കെടുക്കുകയും അതൊരു ധൈഷണികവികാസത്തിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹികശാസ്ത്രപരമായചരിത്രം മനുഷ്യവളർച്ചയുടെ പ്രധാനോപാധിയാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ സമീപിക്കുമ്പോൾമാത്രമേ അതിന്റെ ചരിത്രപ്രാധാന്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ.

ചരിത്രത്തെ മനുഷ്യന്റെ കഥയായി ആവിഷ്കരിക്കണമെങ്കിൽ സാമൂഹിക മനുഷ്യന്റെ അനുക്രമമായ പുരോഗതിയുടെ ചരിത്രമാണ് എടുത്തുപറയേണ്ടത്. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളും സാമൂഹികരൂപീകരണവും അടിമ-ഉടമവ്യവസ്ഥയും സാമൂഹിക അസമത്വവും സംഘട്ടനങ്ങളുടെ ചരിത്രവുമെല്ലാം ഇതിനുപ്രേരകമായി വർത്തിക്കുന്നു. അങ്ങനെ മനുഷ്യരാശിയുടെ സർവ്വതോന്മുഖമായ വളർച്ച മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന വിജ്ഞാനശാഖയായി സംസ്കാരവും ചരിത്രവും ഇവിടെ മാറിത്തീരുന്നു. ചരിത്രത്തെ നിർവ്വചിക്കുക എളുപ്പമല്ല. മനുഷ്യനുണ്ടായ കാലം മുതൽ ചരിത്രവുമുണ്ട്. 'മനുഷ്യന്റെ ആർജ്ജിതാനുഭവങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് ചരിത്രം'.

മനുഷ്യജീവിതം എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും കെട്ടുപിണഞ്ഞുകിടക്കുന്നു. അതിന്റെ വേരുകൾ തേടിപ്പോവുകയെന്നത് ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള കൈകടത്ത

ലാണ്. അത്തരത്തിൽ സംഭവിച്ച കാര്യങ്ങളെ രേഖകളും മറ്റുമായി ഭൂതകാലസംഭവങ്ങളിലൂടെ ചരിത്രം നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കിതരുന്നു.

"ചരിത്രം പ്രധാനമാണ്; സമൂഹത്തിന്റേതായാലും രാഷ്ട്രത്തിന്റേതായാലും. അത് ഉപബോധമനസ്സിലും ബോധമനസ്സിലും തങ്ങിനിൽക്കുന്ന ജീവിതവീക്ഷണത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനു തന്നെ ചരിത്രബോധം അനിവാര്യമാണെന്നർത്ഥം. ഉപബോധമനസ്സിൽ ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ചരിത്രാനുഭവങ്ങളുടെ സ്മൃതികൾ ഐതിഹ്യങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ തലമുറകളായി കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. അവ ജീവിതത്തിന്റെ നൈരന്തര്യം കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്ന സുദൃഢശൃംഖലയാണ്."[1]

ചരിത്രം ഇന്നലെകളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കുന്നതിലൂടെ 'ഭാവി'യെപ്പറ്റി പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നു. ചരിത്രത്തിന് ഒന്നും അന്യമല്ല. സമൂഹവുമായി അത് നിർണ്ണായകമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുന്നു. സമുദായം, സംസ്കാരം, കല, ഭാഷ എന്നിങ്ങനെ എല്ലാം തന്നെ ചരിത്രത്തിന് വിഷയമാകുന്നു. സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ പുരോഗതിയുടെ ചരിത്രത്തെയാണ് അത് കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. "ലോകനാഗരികതയുടെ ചരിത്രമെടുത്തു പരിശോധിക്കുകയാണെങ്കിൽ മതങ്ങൾക്കും സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും മനുഷ്യസംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ നിർണ്ണായകമായ സ്വാധീനമുള്ളതായി കാണാം. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ വികാസപ്രക്രിയ ഈ പങ്കിനെ ഏറെ അടിവരയിട്ടു തെളിയിക്കുന്നു."[2]

ഇന്ത്യയിൽ സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളും ആശയങ്ങളുമെല്ലാം രൂപപ്പെട്ടത് പലതരത്തിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര കാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെയാണ്. ഓരോനാഗരികതയുടെയും ചരിത്രവും സംസ്കാരവുമെല്ലാം രൂപപ്പെടുന്നതും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിവിധചിന്താധാരകൾ രൂപംകൊള്ളുകയും പിന്നീടത് വികാസംപ്രാപിച്ച് ദർശനപദ്ധതിയിലെ അടിസ്ഥാനധാരകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതായത് സമൂഹത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന ജീവിതചിത്രങ്ങൾ പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകളായി രൂപംകൊള്ളുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അത്തരത്തിൽ ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവുമെല്ലാം ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഭാരതത്തിന്റെ ഭൗതികമണ്ഡലത്തിൽ ഉരുവംകൊണ്ട ചിന്താപദ്ധതി

കളാണ് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളവും അതുപോലെ ദർശനങ്ങളിലൂടെയും വളർന്നുവന്നത്.

വിവിധകാലങ്ങളായി രൂപപ്പെട്ട ചിന്താപദ്ധതികളിൽനിന്ന് വികാസം നേടിയ സാംസ്കാരികപഠനങ്ങളും ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവുമെല്ലാം സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് നമുക്ക് സാമൂഹികമണ്ഡലത്തെ നിരീക്ഷിക്കുവാൻ സാധിച്ചുവരുന്നത്. ചരിത്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളെ പഠിക്കുകയും വർത്തമാനകാല ജീവിതപരിസരത്തിന്റെ മാറ്റങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനോടൊപ്പം ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ ജനവിഭാഗത്തിന്റെ സാമൂഹികനിർമ്മിതിയെയും സാംസ്കാരികനിർമ്മിതിയെയും കൂടി ഉൾച്ചേർക്കുകയും പഠനവിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുകയെന്നത് പ്രാധാന്യമുള്ള ഒന്നായിത്തീരുന്നു. അതായത് ഇന്ത്യൻബോധം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത വരേണ്യജീവിതത്തിനപ്പുറത്ത് ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും മാനവികതയുടെയും സാമൂഹ്യനീതിയുടെയും ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെയും ജീവിതചുറ്റുപാടുകൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് എന്ന ചിന്തയിൽനിന്നുകൊണ്ട് ജനാധിപത്യത്തിന്റേതായ ഒരു ആശയധാരയെ പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ഇവിടെ. ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവരേണ്യ അധികാരനിയന്ത്രണങ്ങൾക്കെതിരെ പോരാടിയ ദർശനമെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആവിർഭാവമുൾക്കൊണ്ട സൈദ്ധാന്തിക ദർശനതലത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും പഠനവിധേയമാക്കുകയാണ് ഈ അന്വേഷണം.

1.1 ദർശനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം

ദർശനം എന്ന വാക്കിനെ തത്ത്വചിന്താപരമായി നോക്കുമ്പോൾ അതിന് പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയും ഉള്ള ഉൾക്കാഴ്ച എന്നർത്ഥം സിദ്ധിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റി ഓരോരുത്തരുടേയും കാഴ്ചപ്പാട് വിഭിന്നമാണ്. അതുപോലെ തന്നെയാണ് തത്ത്വചിന്തകരുടേയും കാഴ്ചപ്പാട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദർശനങ്ങൾ ഒരു പരിധിവരെ ആത്മനിഷ്ഠവും വ്യത്യസ്തവുമായിരിക്കും. ''പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും ആന്തരികസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം എന്നർത്ഥത്തിലാണ് പ്രാചീനന്മാർ തത്ത്വജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ദർശനം എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്.''[3]

ആദ്യകാലത്ത് തത്ത്വജ്ഞാനം അഭ്യൂഹങ്ങൾക്കും സങ്കല്പങ്ങൾക്കും മാത്ര മാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നത്. പിന്നീടങ്ങോട്ട് അവ വസ്തുതകളുടെ ആന്ത രികസ്വഭാവത്തെയും അവയുടെ അർത്ഥത്തെയും അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രപഞ്ചം, പ്രകൃതി, മനുഷ്യൻ, ജ്ഞാനം, ചിന്ത, പ്രജ്ഞ, ഇന്ദ്രി യാനുഭൂതി, ജീവിതം, മരണം ഇവയെല്ലാം തന്നെ സൂക്ഷ്മമായ അന്വേഷണ ങ്ങൾക്ക് വിധേയമായി. പ്രപഞ്ചത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഉണ്ടാ ക്കിയ സംഘർഷങ്ങൾ ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് വഴിതെളിയിക്കുകയും ഇതുതന്നെ മനുഷ്യജീവിതത്തിലും പ്രതിഫലനം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരത്തിൽ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്ഥാനമാനങ്ങൾ നിശ്ചയിച്ച് തുടങ്ങിയിടത്തുനിന്നുതന്നെയാണ് ദർശനങ്ങൾ രൂപം കൊണ്ടത്.

‘‘ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വൈവി ധ്യം, വംശം, ഭാഷ, ആചാരം തുടങ്ങിയവയിലെ വൈരുദ്ധ്യം എന്നിവയ്ക്കതീത മായി ഐക്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഒരു ആഗ്രഹം ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിൽ ഉളവാ ക്കിയതിൽ ബൗദ്ധചിന്തപോലുള്ള ഇന്ത്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന് അതിന്റേതായ പങ്കുണ്ട്.’’[4] ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലേക്കും അത് കടന്നുചെല്ലുകയും അടി സ്ഥാനപരമായി വിവിധരൂപത്തിൽ പ്രകടമാക്കിയ വൈവിദ്ധ്യങ്ങളെ അംഗീകരി ക്കാൻ ജനങ്ങളെയത് പ്രാപ്തമാക്കുകയുണ്ടായി.

ഭാരതീയദർശനങ്ങളെ പ്രധാനമായും ഒൻപതായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ന്യായം, വൈശേഷികം, സാംഖ്യം, യോഗം, മീമാംസ, വേദാന്തം, ചാർവാകം, ജൈനം, ബുദ്ധം എന്നിവയാണവ. ആദ്യത്തെ ആറു ദർശനങ്ങൾ വേദങ്ങളെ പ്രമാ ണമായി അംഗീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവയെ ഒരേവിഭാഗത്തിൽപ്പെടുത്തി ‘ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ’ എന്ന പേരിൽ വിളിച്ചുപോന്നു. പിൽക്കാലത്ത് ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം അംഗീകരിച്ചതുകൊണ്ട് അവ ‘ആസ്തികദർശനങ്ങൾ’ എന്ന് അറിയ പ്പെടുന്നു. മറ്റ് ദർശനങ്ങൾ ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തെ അംഗീകരിക്കാത്തതു കൊണ്ട് അവയെ ‘നാസ്തികദർശനങ്ങൾ’ എന്നു പറയുന്നു.

‘‘പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ വലിയൊരു പങ്ക് വഹിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ഈ തത്ത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങളെ ആസ്തികദർശന ങ്ങളെന്നു നാസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും മൊത്തത്തിൽ രണ്ടായി തരംതിരിക്കാറുണ്ട്.

വേദങ്ങളുടെ പ്രാമാണികതയെയും അപൗരുഷേയത്വത്തേയും അംഗീകരിക്കുന്ന ദർശനങ്ങളെ ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും അവയെ വകവയ്ക്കാത്ത ദർശനങ്ങളെ നാസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും വിളിക്കുന്നു. സാംഖ്യം, യോഗം, വേദാന്തം, മീംമാം സ, ന്യായം, വൈശേഷികം എന്നിവ ആസ്തികദർശനങ്ങളാണ്. ലോകായതം, മാധ്യമികം, സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം, ജൈനം മുതലായവയാണ് നാസ്തിക ദർശനങ്ങൾ''[5]

വിവിധ ചിന്തകരുടെ വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണമാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ പരമസത്യ ത്തെയും പരമജ്ഞാനത്തെയും കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കുകയും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പല സങ്കല്പങ്ങളും രൂപംകൊള്ളുകയും ചെയ്തു. ചുരുക്കത്തിൽ ജീവിതത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ തലങ്ങളിൽ മനുഷ്യർക്കുണ്ടാകുന്ന പ്രത്യാഘാതങ്ങളിൽ നിന്നും രക്ഷനേടാൻ സാന്ദർഭികമായി വന്നുചേരുന്ന രക്ഷാമാർഗ്ഗങ്ങളിൽനിന്നാണ് തത്ത്വചിന്ത ഉയിർക്കൊണ്ടതെന്നു പറയാം. ദുരന്തങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ഇത്തരം രക്ഷ നേടൽ മനുഷ്യനെ ഒട്ടേറെ സങ്കീർണ്ണതകളിലേക്ക് കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുകയു ണ്ടായി. പിന്നീട് ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും ലോകത്തേക്ക് മനുഷ്യമനസ്സ് എത്തിപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി വേദമ ന്ത്രങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ നിലവിൽ വരികയും ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വം ഉയർന്നുവരി കയും ചെയ്തു. ഈ തരത്തിലുള്ള മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആത്മീയചിന്തകളും സമൂഹത്തിൽ ഏറിവരുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി അതിനെതിരായി നിരവധി പ്രശ്നങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചു. അവയിൽനിന്നുള്ള മാറ്റത്തിന്റെയും മാറ്റമില്ലായ്മയുടെയും ഫല മായി ഉയർന്നുവന്നവയാണ് ദാർശനികമായ ചിന്താപദ്ധതികളെല്ലാം തന്നെ.

ഭാരതത്തിന്റെ ജീവിതബോധത്തിലും സാമൂഹിക ജീവിതത്തിലും പ്രമാണ ങ്ങളായി നിന്നത് വേദമന്ത്രങ്ങൾ ആയിരുന്നു. ''ധ്യാനത്തിന്റെ ദിവ്യമുഹൂർത്തങ്ങ ളിൽ ഋഷീശ്വരന്മാർക്കുണ്ടായ അനുഭൂതികളുടെ ആവിഷ്കാരമാണ് വേദം. വേദമ ന്ത്രങ്ങളിൽനിന്നും ചിന്താധാരകൾ രൂപപ്പെട്ടു. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്ക ളിലും ഇത് കണ്ടെത്താം. വേദമന്ത്രങ്ങൾക്ക് ചെറിയ വാക്യങ്ങളിൽ ഉണ്ടായ വിശ ദീകരണമാണ് ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ. അനവധി ദൈവങ്ങളേയും അവരെയെല്ലാം തൃപ്തി പ്പെടുത്താനുള്ള ക്രിയാവിധികളേയും വേദത്തിൽനിന്നും ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ വായിച്ചെ ടുത്തു. സ്വർഗ്ഗം കാമിക്കുന്നവർ യജ്ഞങ്ങൾ നടത്തണമെന്ന് അത് ഉദ്ഘോഷിച്ചു. നാടെങ്ങും യജ്ഞശാലകൾ ഉയർന്നു. യാഗങ്ങളിൽ ഹോമിക്കുന്ന പക്ഷികളു

ടെയും മൃഗങ്ങളുടെയും ജലജന്തുക്കളുടെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ കൊണ്ട് ജീവിത ത്തെരുവുകൾ ചീഞ്ഞുനാറി. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്നവണ്ണം ആശ്രമജീവിതവും സന്യാസവൃത്തിയും രൂപപ്പെടുകയും ഒരു സംസ്കാരജീവിതക്രമമായി അതുമാറി ത്തീരുകയും ചെയ്തുവെന്ന് കെ.എം. ചന്ദ്രശർമ്മ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.''[6]

വേദങ്ങളും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉപനിഷത്തുക്കളും ഇന്ത്യൻ തത്ത്വചി ന്തയുടെ പ്രധാനഘടകങ്ങളായി മാറുകയുണ്ടായി. വേദങ്ങളിലൂടെ പുറത്തുവന്ന ആത്മീയചിന്തയ്ക്ക് ഉറപ്പുനൽകുന്നവയായിരുന്നു ഈ ഉപനിഷത്ത്ചിന്തകൾ. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം തുടങ്ങിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നിലവിൽവരു കയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയും നിലനിൽപ്പുമെല്ലാം പിന്നീട് ഇതിനെ കേന്ദ്രീ കരിച്ച് നിലനിന്നുപോരുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ രൂപമെടുത്ത ചിന്താപദ്ധതിക ളിൽനിന്നാണ് വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിതക്രമങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. ക്ഷേത്ര ങ്ങൾ, പൂജകൾ, ബഹുദൈവങ്ങൾ, ബലികർമ്മങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഇതിന്റെ തുടർച്ച യായി സമൂഹത്തിൽ നിലവിൽവന്നു. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ജീവിചുറ്റുപാടു കൾക്കനുസരിച്ച് വന്നുചേർന്ന മാറ്റങ്ങളുമായി ഈ ജീവിതക്രമം മുന്നോട്ടുനീങ്ങുക യുണ്ടായി. അതിന്റെ ഫലമായി ആശ്രമജീവിതവും തുടർന്നുള്ള സന്യാസവൃ ത്തിയും രൂപംകൊള്ളുകയും വ്യത്യസ്തതലത്തിലുള്ള ജീവിതക്രമവുമായി സമൂഹ ത്തിനകത്ത് നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു.

1.1.1. ദർശനങ്ങളുടെ ഉറവിടം

''ഭാരതീയസംസ്കാരം ലോകത്തിന് നൽകിയ സംഭാവനകളിൽ ഒന്നാണ് ദർശനങ്ങൾ. ഈ പദം സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ദർശനങ്ങൾ പലരുടെയും കാഴ്ച പ്പാടുകളാണ്. പ്രപഞ്ചത്തേയും പ്രപഞ്ചകർത്താവിനേയും അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധ ത്തേയും അധികരിച്ചുള്ളവയാണവ. ആധുനികപരീക്ഷണ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ക്കൊണ്ട് സൗകര്യമില്ലായിരുന്ന ചരിത്രാതീതകാലത്ത് ചിന്താശീലരായ മനുഷ്യർ മനസ്സിന്റെ കണ്ണാടിയിലൂടെ നോക്കിക്കണ്ട ചില ദൃശ്യങ്ങളും തത്ത്വങ്ങളുമാണിവ.''[7] ഭാരതീയദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തുടർച്ചയായ ഒട്ടേറെ കാലത്തെ ചിന്താപദ്ധതികൾ ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതെല്ലാം നിരവധി പ്രവർത്തന ങ്ങൾ കാഴ്ചവെക്കുകയും ശ്രദ്ധേയമായ പല വസ്തുതകളും സമാഹരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. തത്ഫലമായി നിരവധി പ്രവർത്തനമണ്ഡലങ്ങളിൽ ഇതിന്റെ

സ്വാധീനം പ്രകടമാവാൻ തുടങ്ങി. ദർശനങ്ങൾക്കൊപ്പം, വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവ സ്ഥയും ഇക്കാലത്തു രൂപപ്പെട്ടുവെന്ന് മുചുകുന്ന് ഭാസ്കരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[8]

ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് ഏഴാംനൂറ്റാണ്ടോടുകൂടിയാണ് വർണ്ണവ്യവസ്ഥ സമൂഹ ത്തിൽ ശക്തിപ്രാപിക്കുന്നത്. ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുമായാണ് അത് നിലനിന്നത്. ഭാരതീയതത്ത്വചിന്തയുടെ രൂപീക രണം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത വേദങ്ങളുടെയും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെയുമെല്ലാം തുടക്കം സാധ്യമായത് ഇതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു.[1]

ഭാരതീയദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ച് അതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ അറിയുക യാണ് ആദ്യമായി ചെയ്യേണ്ടത്. അതായത് പല നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി എത്രയെത്ര വസ്തുതകളാണ് സമാഹരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഈ പഠനം മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്. ഇവയിൽ ചിലതെല്ലാം ഊഹാപോഹങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിലനിന്നു പോരുന്നത്. കൂടാതെ ചിലത് നിരവധി സാഹിത്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി സുദീർഘമായ അന്വേഷണത്തിന്റെ അന്തിമഫലങ്ങളായി നിലകൊള്ളുന്നു. അവയ്ക്കെല്ലാം തന്നെ വ്യക്തമായൊരു ചരിത്രമുണ്ട്. ''പ്രാചീനകാലം തൊട്ടുതുടങ്ങി, ഭാരതീയദർശനം പരമ്പരാഗതമായ അർത്ഥത്തിൽ നവ്യന്യായമെന്നറിയപ്പെടുന്ന പ്രമാണശാസ്ത്രത്തിലെ അങ്ങേയറ്റം തലനാരിഴ കീറിയുള്ള നിർവ്വചനങ്ങളുടെ കാലംവരെ ഇടയ്ക്കിടെ മാത്രമുണ്ടായ ചില തുടർച്ചകളോടുകൂടി തുടരുകയാണ്. ഇതിനെ സാധാരണയായി ഭാരതീയ താർക്കികപാണ്ഡിത്യമെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു.''[9]

പലകാലങ്ങളിലായി രൂപംകൊണ്ട ഭാരതീയസംസ്കാരം ജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയായിത്തീരുകയും അത് പിന്നീട് തത്ത്വചിന്താപരവും ദാർശനികവുമായ ഒട്ടേറെ മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയുമുണ്ടായി. അതിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടവയാണ് ബുദ്ധദർശനം, ജൈനരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ, തത്ത്വചിന്ത മുതലായവ. മുൻകാല ഘട്ടങ്ങളിൽ ചരിത്രപരത നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരി

---

1 വർഗ്ഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അതിന്റെ മൂർദ്ധന്യത്തിലെത്തിയത് ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥിതി യിലായിരുന്നു. ഈ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഭാരതീയ തത്ത്വചിന്തയുടെ രൂപ വൽക്കരണം സംഭവിച്ചത്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും അസ്തിത്വത്തെ അന്വേഷിച്ചുള്ള അപഗ്രഥനപഠനത്തെ പൗരാണിക ഭാരതീയ ജനസമൂഹം വിശേഷി പ്പിച്ച പേരാണ് ദർശനം

കവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ അവലോകനമെന്നു പറയുന്നത് ദാർശനികമായ ചിന്തകളുടെ സ്ഥിതിവിവരണകണക്കുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ''ഭാരതവുമായി പല തരത്തിൽ ബന്ധം പുലർത്തിവന്ന സാഹിത്യങ്ങളും ദാർശനികചിന്തകളുമെല്ലാം ഇതിന്റെ ചരിത്രപരതയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിരുന്നു. ഇതിനെക്കുറിച്ച് കെ. ദാമോദരൻ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന നിഗമനങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമായവയാണ്.''[10] വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപപ്പെടലിനെക്കുറിച്ചും ആത്മീയവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ഉദയത്തെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.''[2]

മാനവസംസ്കാരത്തിൽ ചരിത്രത്തിലുടനീളം മാറ്റങ്ങൾ പ്രകടമാക്കിയ കാലഘട്ടമാണ് ബി.സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ട്. അതൊരു പുതിയ ഉണർവായും ചിന്താപദ്ധതികളുടെ രൂപംകൊള്ളലുകളായും മാറിത്തീർന്നു. കൺഫ്യൂഷസ്, സോളമൻ, ബുദ്ധൻ എന്നീ പ്രണേതാക്കളെ ലോകം ദർശിച്ചത് ഈ നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു കാണാം. വൈദിക കാലഘട്ടത്തിൽനിന്നും പുതിയ കാലത്തിലേക്കുള്ള ഒരു വെളിച്ചം വീശലായി നമുക്കതിനെ കാണാവുന്നതാണ്. അതായത് ശരിയായ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ എടുത്തുയർത്തിക്കൊണ്ട് ജീവിതത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തഭാവങ്ങളെ ആവിഷ്കരിച്ച കുറച്ചധികം മനുഷ്യർ (ഉദാ: സന്യാസികൾ, പരിവ്രാജകന്മാർ) ഈ ഒരു കാലഘട്ടത്തെ പുതിയ രൂപപ്പെടുത്തലിൽ എത്തിക്കുകയായിരുന്നു. ''ക്രി.മു. ഏഴാംനൂറ്റാണ്ടിനും രണ്ടാംനൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുള്ള ഈ കാലഘട്ടം ബൗദ്ധികവും തത്ത്വശാസ്ത്രപരവുമായ വലിയൊരു മുന്നേറ്റത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു. മതവിശ്വാസങ്ങളുടെയും യജ്ഞാദിമതചടങ്ങുകളുടെയും സ്വാധീനശക്തിക്കു വഴങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത പലതരം സ്വതന്ത്രചിന്തകളും ഇന്ത്യയിൽ തഴച്ചുവളരാൻ തുടങ്ങിയത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. ലോകായതം, സാംഖ്യം, യോഗം, മീമാംസ, വേദാന്തം, ബുദ്ധദർശനം ജൈനദർശനം മുതലായ പലതരം

2 ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ വർണ്ണാശ്രമധർമ്മമെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന അടിമത്തസമ്പ്രദായവും അതിന്റെ തുടർച്ചയായുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളും ആരംഭിക്കുന്നത് ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിന് ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനും രണ്ടാംനൂറ്റാണ്ടിനും ഇടക്കാണ്. ഇതിന്റെ ഫലമായി ആത്മീയചിന്തകളുടെയും ഭൗതികവാദങ്ങളുടെയും കാലഘട്ടത്തിൽനിന്ന് ഉയിർക്കൊണ്ട ചിന്താപദ്ധതികളുമായി മുന്നോട്ടുനീങ്ങിയ സമൂഹമായിരുന്നു പിന്നീട് ഉയർന്നുവന്നത്. തുടർന്നുവന്ന സമൂഹങ്ങളിൽ കച്ചവടത്തിന്റെ പ്രാമാണികത അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതരീതികൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവരികയും അത് സമൂഹത്തിൽ നടമാടിയിരുന്ന ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും വളർന്ന് സ്വതന്ത്രചിന്താഗതികൾ രൂപപ്പെടാൻ കാരണമായിത്തീർന്നു.

തത്ത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു എന്ന് കെ. ദാമോദരൻ വിലയിരുത്തുന്നു.''[11] ലൗകികജീവിതത്തിന്റെ ചുറ്റുപാടുകളിൽനിന്ന് മാറിചിന്തിക്കാൻ പ്രേരകമായ ഇത്തരം ചിന്താപദ്ധതികളിൽ മനുഷ്യർ അവനവന്റെ തന്നെ പ്രശ്നങ്ങളെ ശക്തവും സങ്കീർണ്ണവുമായ രീതിയിൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുകയും അതിലൂടെ പുതിയൊരു കാഴ്ചപ്പാടുതന്നെ വളർത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരത്തിൽ ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളിൽ ശക്തമായിത്തീർന്ന ഒരു ശാഖയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റേത്.

''ബുദ്ധമതം, ജൈനമതം, ലോകായതം മുതലായവ അവയുടെ ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ മതങ്ങളായിരുന്നില്ല, മതങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ച തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളായിരുന്നു. മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടേയും വേദങ്ങളുടേയും പ്രാമാണികതയെ അവയംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം മുതലായ ദർശനങ്ങൾ പുറമേയ്ക്ക് അതായത് രൂപത്തിൽ വേദങ്ങളുടെ അധീശത്വത്തേയും പ്രാമാണികതയേയും ചോദ്യം ചെയ്യുകയുണ്ടായില്ലെങ്കിലും ഉള്ളടക്കത്തിൽ ഇവ വൈദികമതത്തോടുള്ള എതിർപ്പിനെയാണ് പ്രകടിപ്പിച്ചത് എന്നാണ് കെ. ദാമോദരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.''[12]

ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിലെ ദാർശനികവസ്തുതകളെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നതിൽ ബുദ്ധദർശനം വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിരിക്കുന്നു. ലോകംമുഴുവനും പ്രചരിച്ച ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രമായി ബുദ്ധദർശനം മാറിയത് സാംസ്കാരികമായും സാമൂഹികമായും ചരിത്രപരമായും ഉള്ള ഒട്ടേറെ പ്രത്യേകതകൾ അതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. ''ലോകം കണ്ടതിൽ വച്ച് ഏറ്റവും ശക്തമായ പ്രസ്ഥാനവും മനുഷ്യസമൂഹത്തിനുമേൽ ആഞ്ഞടിച്ച ശക്തമായ ആത്മീയ തരംഗവുമായിരുന്നു ബുദ്ധദർശനത്തിന്റേത്.''[13] സ്വന്തം ചിന്തയ്ക്കും പ്രവർത്തിക്കും ഉതകുന്ന തരത്തിലുള്ള ജീവിതം നയിക്കുകവഴി അവനവന്റെ തന്നെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണണമെന്നാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ ലോകത്തോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തത്.

മറ്റ് മതസ്ഥാപകരിൽനിന്നു ബുദ്ധൻ വേറിട്ട് നിൽക്കുന്നത് പല കാരണങ്ങൾകൊണ്ടാണ്. ഏറ്റവും പ്രധാനമായി എടുത്തുപറയേണ്ടത് അദ്ദേഹം സാധാരണക്കാരുടെ ഭാഷയിൽ സംസാരിച്ചു എന്നുള്ളതാണ്. സാധാരണക്കാരുടെ ഭാഷയായ പാലിയുൾപ്പെടെയുള്ള ഭാഷകൾ ആയിരുന്നു തെരഞ്ഞെടുത്തിരുന്നത്. മതപ

രമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പലതും പരിഷ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തിയിൽനിന്ന് സമൂഹത്തിലേക്ക് ഒരുപാലം നിർമ്മിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ഡോ. വി.എസ്. വാര്യർ ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു ''പരലോകത്തേക്കാൾ പ്രധാനമാണ് ഇഹലോകം എന്ന് തന്റെ വാക്കുകളിലൂടെയും പ്രവൃത്തികളിലൂടെയും വെളിപ്പെടുത്തി. മൂന്നാമതായി ഇദ്ദേഹം ബ്രാഹ്മണമേധവിത്വത്തിനെതിരെയും ചാതുർവർണ്യത്തിനെതിരെയും ആഞ്ഞടിച്ചു. അധഃകൃതരിൽനിന്ന് ഭക്ഷണം സ്വീകരിച്ചു. നാലാമതായി അദ്ദേഹം സഹജീവികളെ അത്യന്തം സ്നേഹിക്കുകയും സമർത്ഥമായി അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണുകയും ചെയ്തു.''[14]

1.1.2 ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം

ബുദ്ധന്റെ ലൗകികജീവിതത്യാഗത്തിനു പിന്നിൽ ചരിത്രപരമായ സാഹചര്യങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ നടന്നുവന്നിരുന്ന നിരവധി പ്രശ്നങ്ങളെ ബുദ്ധന് നേരിടേണ്ടിവന്നു. സാമൂഹികരംഗത്തും സാംസ്കാരികരംഗത്തും ചിന്തയിലും സംഘർഷം നിറഞ്ഞുനിന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ദർശനങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുവന്നത്. തനിക്കു ചുറ്റുമുള്ള ലോകത്തിന്റെ അവസ്ഥ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിനെ സദാ വേട്ടയാടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. തന്റെ ചുറ്റുപാടും അശാന്തിയുടേതായ ഒരു സമൂഹമുണ്ടെന്നും അതിൽനിന്ന് മുക്തിനേടണമെന്നും ആഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് തന്റെ ചിന്താപദ്ധതികളുമായി മുന്നോട്ടിറങ്ങിയത്. ലോകത്തിന്റെ അവസ്ഥ ദുഃഖം നിറഞ്ഞതാണെന്ന കണ്ടെത്തലിൽ നിന്നാണ് ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ ആരംഭം തന്നെ.

''അദ്ദേഹം അതിമാനുഷനായി സ്ഥാനപ്പെടാൻ ആഗ്രഹിച്ചില്ല. മരിച്ചവരെ തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരാൻ സാധിക്കില്ല എന്നദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. രോഗികളോടൊത്ത് സഹവർത്തിച്ചു. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയാൽ പുറത്താക്കപ്പെട്ട സമൂഹങ്ങൾക്ക് തന്റെ സംഘത്തിൽ സ്ഥാനം നൽകുകമാത്രമല്ല, പുരോഹിതസ്ഥാനത്തേക്ക് അവരെ ഉയർത്തി. സ്ത്രീകൾക്കും വർണബാഹ്യർക്കും കുറ്റവാളികൾക്കും ഇടം കൊടുക്കുന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഘം.''[15] ഇത്തരത്തിലുള്ള വേറിട്ട ഒരു ദാർശനികലോകം അദ്ദേഹം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു. അഥവാ ദാർശനികത ഭൗതികജീവിതമായിരുന്നു.

ഗ്രാമത്തിന്റെമേൽ അധികാരികൾ നടത്തിയ ഭരണവും അതിന്റെ ഉയർച്ചയും താഴ്ചയും മഗധം, കോസലം തുടങ്ങിയ സാമ്രാജ്യത്വശക്തികളുടെ ഉയർച്ചയുമെല്ലാം ഇന്ത്യയിൽ പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹികചുറ്റുപാടുകൾക്ക് രൂപംനൽകുകയുണ്ടായി. ''ആർഷപ്രഭാവത്തെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് മഗധയിൽ സ്ഥാപിതമായ മൗര്യവംശം തന്നെയാണ് ബുദ്ധസംസ്കാരത്തെ ഇന്ത്യയിലും ഏഷ്യയിലും പ്രചരിപ്പിച്ചത്. ഇന്നും രാഷ്ട്രീയ തലങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും കാണാറുള്ള ആദർശസംഘട്ടനങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വൈദിക ബുദ്ധസംസ്കാരങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായ കൂട്ടിമുട്ടലുകളുടെ പ്രതിധ്വനികളാണ്.''[16] വർഗ്ഗീയശക്തികളുടെ ആധിപത്യത്തിനെതിരെ സാമ്രാജ്യത്വ ശക്തികൾ നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങളും അവയുടെ പരിണാമവുമെല്ലാം കൂടി ചേർന്ന് അന്തരീക്ഷത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശത്തോടുകൂടിയാണ് തന്റെ ചിന്താപദ്ധതികളെ ബുദ്ധൻ രൂപകല്പനചെയ്തത്.

വർഗ്ഗരഹിതമായ കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയിലെ സമത്വവും സാഹോദര്യവും വെറും ഓർമകൾ മാത്രമായവശേഷിച്ചു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് വൈദിക മതത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് ഒട്ടനവധി പുതിയ ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. അവയിൽ ബുദ്ധദർശനത്തിനാണ് ഏറ്റവുമധികം ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കുവാനും അങ്ങനെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിൽ സാരമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താനും കഴിഞ്ഞത്. ''ബുദ്ധന്മാരുടെ പ്രാചീനകൃതികളിലൊന്നായ 'അംഗുത്തരനികായ'ത്തിൽ അക്കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന പതിനാറ് ഗോത്രജനപദങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മഗധ -അംഗ-വജ്ജി-മല്ല-കാശി-കോസല-ശാക്യ വംശങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഗോത്ര നാമധേയങ്ങളായിരുന്നു. ഇവയിൽ മഗധവും കോസലവും മറ്റു ഗോത്രങ്ങളേക്കാൾ വികാസം പ്രാപിച്ചവയും രാജാക്കന്മാരുടെ കീഴിൽ അണിനിരന്നവയും ആയിരുന്നു.''[17]

സ്വാഭാവികമായും ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടം സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ ജീവിതരീതിയിൽ വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. പലതരത്തിലുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിലും അതായത് വർണ്ണജാതി വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായും അത് നിലകൊണ്ടു. കാലഘട്ടത്തിന്റെ അനിവാര്യതയെ ഉൾക്കൊണ്ടാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ട് തന്റെ ചിന്താപദ്ധതികളുമായി ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുനീങ്ങിയത്. മർദ്ദിതരുടെയും ചൂഷകരുടെയും സ്ഥാനത്ത് തന്നെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ ചുറ്റുമുള്ളവരുടെ ജീവിതാവസ്ഥയിലേക്ക് ഒരു

ചെറിയ വെളിച്ചത്തെ എത്തിക്കാനുള്ള ശ്രമമായാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ആവിഷ്കരണോപാദികളെ കണ്ടത്.

''ഒരു വലിയ സാമൂഹികാവശ്യം നിറവേറ്റുകയായിരുന്നു ബുദ്ധദർശനം അതിന്റെ തുടക്കത്തിൽ. രാജ്യലോഭവും അധികാരമോഹവും മാത്രമല്ല, ബ്രാഹ്മണ മതത്തിന്റെ അനിഷേധ്യവും അനിരുദ്ധവുമായ വളർച്ചയും ഒരു പുതിയ ജീവിത മാർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കാൻ ബുദ്ധനെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. ഈ ജീവിതത്തിൽ തന്നെ ജനിക്കപ്പെടുന്ന മാനസിക ലഹരികളെ ജയിക്കുന്നതിന് ഞാൻ നിങ്ങളെ ഒരു നൂതനസിദ്ധാന്തം പഠിപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു''[18] എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് പ്രേരകമായത് പ്രധാനമായും കാർഷിക സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ വ്യാപനമായിരുന്നു. ഇരുമ്പിന്റെ ഉപയോഗം കാർഷിക പ്രവർത്തനങ്ങളും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആവാസവ്യവസ്ഥയിലും വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. കാർഷിക സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിൽ കന്നുകാലി വളർത്തൽ, വളർത്തുമൃഗങ്ങളുടെ ഉപയോഗം എന്നിവ കൂടിവരികയും പുതിയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ തന്നെ രൂപപ്പെട്ടുവരികയും ചെയ്തു. ''ആദ്യകാലത്തെ കാർഷികവൃത്തികൾ പൂർണ്ണമായും മനുഷ്യന്റെ കായികശക്തിയെ മാത്രം ആശ്രയിക്കുന്നവയായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ ഗൗതമബുദ്ധന്റെ കാലം മുതലാണ് മൃഗങ്ങൾ കൃഷിയുടെ ഭാഗമാകുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ബാല്യകാലം വരെയും ഗിരിവർഗ്ഗജനതയ്ക്ക് കൃഷി മാറ്റി ചെയ്യാൻ മാത്രമേ അറിയുമായിരുന്നുള്ളൂ. 'പൊഡു'[3] എന്നാണ് ആ പ്രക്രിയ അറിയപ്പെട്ടത്. ഇക്കാലത്തുപോലും പല ആദിവാസി സമൂഹങ്ങളും പ്രത്യേകിച്ച് വടക്കുകിഴക്കൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലും ഒറീസയിലും ഈ രീതി പരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധകാലഘട്ടത്തിൽ ഉഴുന്നതിന് കാളയും കലപ്പയും ഉപയോഗിച്ചു തുടങ്ങിയത് വിപ്ലവകരമായ പ്രക്രിയയായിരുന്നു.''[19]

പിന്നീടുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ കന്നുകാലികളെ ഉപയോഗിച്ചുള്ള കൃഷിയും വികസനത്തെ തടസ്സമാക്കുന്നരീതിയിലുള്ള മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളും ഉടലെടുക്കുകയും മനുഷ്യരും മൃഗങ്ങളും പിന്നീടങ്ങോട്ട് പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതായത് അസമത്വവും അടിമത്തവും മൂലം അവഹേളിക്കപ്പെടുന്ന ജന

3 ഒരിക്കൽ കൃഷിക്കുപയോഗിച്ച ഭൂമി ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് അടുത്ത കൃഷി പുതിയൊരു സ്ഥലത്ത് ആരംഭിക്കുന്ന രീതിയാണിത്.

വർഗ്ഗത്തിന്റെ അവസ്ഥയും യാഗാദികർമ്മങ്ങൾക്കുവേണ്ടി മൃഗങ്ങളെ കൊന്നൊടുക്കുന്ന അവസ്ഥ മറ്റൊരു ഭാഗത്തും ഉടലെടുത്തു. ഇങ്ങനെ സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതവൃത്തി തന്നെയും തകർച്ചയെ നേരിടുന്നൊരു ഘട്ടത്തിലാണ് മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെയും പരസ്പര സ്നേഹത്തിന്റെയും അഹിംസയുടെയും സന്ദേശവുമായി ബുദ്ധൻ കടന്നുവരുന്നത്.

ഭാരതീയദർശനങ്ങളിൽ അസാധാരണമായ സ്വത്വംപ്രകടമാക്കിയ തത്ത്വശാസ്ത്രമാണ് ബുദ്ധന്റേത്. ചരിത്രപുരുഷനായ ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ജീവചരിത്രം ഐതിഹ്യങ്ങളായും ചരിത്രവസ്തുതകളായും അറിവിന്റെ ലോകത്ത് നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ''ബി.സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീകളടക്കം മുഴുവൻ ജനങ്ങൾക്കും തുല്യതയും മാനവികയും അവകാശമായി നിർണയിച്ച ബുദ്ധധർമ്മവും ബുദ്ധനും (566-483 ബി.സി) ആണ് പിൽക്കാലത്ത് ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മൂല്യമായി രൂപപ്പെട്ടത്. അത് ലോകത്തിന്റെ വെളിച്ചമാണ്. ജ്ഞാനം എല്ലാവർക്കും അവകാശപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. നരബലിയും മൃഗബലിയും ധർമ്മമല്ല, അധർമ്മമാണ്. ഹിംസയല്ല അഹിംസയാണ് വേണ്ടത്. ജന്മത്തിലല്ല നന്മയിലാണ് മനുഷ്യമഹത്വമെന്നും ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞു.''[20]

1.1.3 ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വവിചാരങ്ങൾ

തന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജനവിരുദ്ധവും അധികാര അപ്രമാദിത്വങ്ങളും നിറഞ്ഞ മൂല്യങ്ങളോടുള്ള പ്രതിരോധത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ചിന്താധാരയാണ് ശ്രീബുദ്ധന്റെ തത്ത്വസംഹിതയുടെ അടിത്തറയായി നിലകൊള്ളുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികത അഹിംസയിൽ കേന്ദ്രിതമായിരുന്നു. ആ ചിന്തയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്ത്വചിന്തകളുടെ സൈദ്ധാന്തികതലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. ബൃഹസ്പതിയുടെ ചാർവാകദർശനത്തിൽ നിന്ന് പ്രേരണ ഉൾക്കൊണ്ട് അതിന്റെ വിമർശനാത്മക രീതിശാസ്ത്രത്തെ പുനരാനയിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് സാമൂഹികാസ്തിത്വം പുനഃസ്ഥാപിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് ബുദ്ധൻ എത്തിപ്പെട്ടത്. സ്വന്തം അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചും ജീവിതത്തിലെ വിഷമസന്ധികളെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യനുണ്ടാകുന്ന തിരിച്ചറിവിന്റെ സ്വാംശീകരണത്തിലൂടെയും മറ്റുമാണ് ശ്രീബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ തത്ത്വചിന്താപരിസരം രൂപ

പ്പെട്ടത്. ഇത് പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹ്യ പുരോഗതി രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് പ്രേരണയായി വർത്തിച്ചു.

ജീവിതത്തിന്റെ ക്ഷണികതയെക്കുറിച്ചും ആഗ്രഹത്തിന്റെ വ്യർത്ഥതയെക്കുറുച്ചുമെല്ലാം സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ അറിവിന്റെ തലം ദാർശനികമായ പ്രത്യേകതകളെ ഉൾവഹിക്കുന്നു. ജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള തിരിച്ചറിവായി അതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുമെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിലെ അറിവിന്റെ കാഴ്ച കേവലമായൊരു ആത്മീയബോധത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച് ഈശ്വരൻ, പ്രപഞ്ചം, ആത്മാവ് ഇത്തരം സംജ്ഞകളുമായി ബന്ധം പുലർത്താതെയുള്ള ആത്മത്യാഗത്തിന്റെ ഔന്നത്യത്തിലേക്കുള്ള കടന്നുകയറ്റം എല്ലാറ്റിനെയും പരിത്യജിക്കാനാണ് ആവശ്യപ്പെട്ടത്. എല്ലാം ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട മർദ്ദിതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ദുരിതനിവാരണത്തെ മുൻനിർത്തിയായിരുന്നു അത് രൂപപ്പെട്ടത്. ചൂഷകവർഗ്ഗത്തോടുള്ള ഇത്തരം ദാർശനികസമീപനങ്ങളിലൂടെയാണ് ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വസംഹിത മുന്നേറുന്നത്. ഗൃഹപരിത്യാഗത്തിലൂടെയാണ് ആ ദാർശനികസംഹിത ആരംഭിക്കുന്നതെന്നു പറയാം. വരാനിരിക്കുന്ന രാജപദവിയും കുടുംബസ്വത്തുമെല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പ്രയാണം പൗരാണികാനന്തര ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിലെ ധാർമ്മിക നവോത്ഥാന പ്രക്രിയയായിരുന്നു. ''യുഗസ്രഷ്ടാവായ ശ്രീബുദ്ധന്റെ ജീവിതസങ്കൽപ്പം മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. എല്ലാ സ്വാർത്ഥതയും വെടിഞ്ഞ അദ്ദേഹം ദേശീയ മനസ്സ് സ്വീകരിച്ചു. കാരണം മനുഷ്യരിലാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രതീക്ഷയെന്ന് അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. ദുഃഖമാണ് സത്യമെന്നും സന്തോഷം പറവയെപ്പോലെ ചിറകടിച്ച് അകലേക്ക് പറന്നകലുമെന്നും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ലോകത്തിന്റെ ദുഃഖത്തിൽ മനസ്സു തകർന്ന സിദ്ധാർത്ഥൻ ലോകനന്മക്കായി എല്ലാ സുഖങ്ങളും ഉപേക്ഷിച്ച് തപസ്സു ചെയ്യാൻ തീരുമാനിച്ചു.''[21] സമത്വസാമൂഹിക ചുറ്റുപാടുകളെ സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗമായി ഗൃഹപരിത്യാഗത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്. പ്രാചീന ഭാരതത്തിലെ ജീവിത സങ്കൽപ്പത്തിലേക്കുള്ള ബുദ്ധന്റെ പ്രയാണം മാനവികമായ പ്രക്രിയയായിരുന്നു എന്ന് ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

''ബൗദ്ധവും ജൈനവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഭാരതീയവിചാരചരിത്രത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിത്തീർത്തു. എന്തെന്നാൽ അത് സ്വവാദസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ രീതിയെ നിശ്ശേഷം തകർക്കുകയും വിമർശനപരമായ ഒരു വീക്ഷണഗതി സൃഷ്ടി

ക്കുകയും ചെയ്തു എന്നാണ് ഡോ.എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.''[22] എന്തെന്നാൽ ഗോത്രസംസ്കൃതിയിലൂടെ ആരംഭിച്ച് ദ്രാവിഡ ചിന്തയിലൂടെ പരിണാമപ്പെട്ട ദാർശനിക പശ്ചാത്തലത്തമാണ് ഇന്ത്യയ്ക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ അതിന്റെ പരിണാമത്തിനു സംഭവിച്ച ആഘാതങ്ങൾക്ക് ബലം നിർമ്മിക്കുവാൻ ബഹുജനസമൂഹങ്ങൾ ദാർശനിക സമൂഹത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. അഥവാ വൈദികധാര മുന്നോട്ടുവച്ച അമാനുഷിക പദ്ധതികളെ അതിലംഘിച്ചു മുന്നോട്ടുപോകുവാൻ ഈ ശ്രമണധാര സഹായകരമായി മാറി.

1.1.4 ജ്ഞാനദർശനം

ബുദ്ധനെന്ന വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിലേക്ക് പലതരത്തിലുള്ള ആശയങ്ങൾ കടന്നുവരികയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സിദ്ധാർത്ഥൻ എന്ന രാജകുമാരനിൽ നിന്നും ബുദ്ധൻ എന്ന പരമോന്നത പദവിയിലേക്കുള്ള യാത്രയിൽ ഒരുപാട് അവസ്ഥാമാറ്റങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായി. ശൈശവം, ബാല്യം, കൗമാരം, യൗവ്വനം, എന്നിങ്ങനെ ജീവിതത്തിലെ പല ഘട്ടങ്ങളിലൂടെയും കടന്നുവന്ന സിദ്ധാർത്ഥൻ നിരവധി മാനസിക സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തി നേടി ജീവിതമെന്ന പ്രഹേളികയ്ക്ക് ഉത്തരം കണ്ടുപിടിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി എല്ലാ വിധ സുഖഭോഗങ്ങളും ഉപേക്ഷിച്ച് ഇറങ്ങിത്തിരിച്ചവനാണ്. ലോകത്തെക്കുറിച്ച് സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ പലതരം കാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെയാണ് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായ ജ്ഞാനോദയത്തെ വ്യക്തമാക്കേണ്ടത്. മനുഷ്യരെല്ലാവരും സമൻമാരാണെന്ന ചിന്തയിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ജീവിതസന്ദേശങ്ങൾ പിന്നീടങ്ങോട്ട് ദാർശനികമായ പല ചിന്താഗതികളും രൂപപ്പെടുത്തി.

''സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജ്ഞാനചിന്തകൾ തത്ത്വദർശനപരമായ സത്യാന്വേഷണത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. വൈരാഗ്യം, വിരക്തി, നിർവ്വാണം, സാക്ഷാത്കാരം, പരമസാക്ഷാത്കാരം എന്നിങ്ങനെ വിഭിന്ന മാനസിക മേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണത് നിൽക്കുന്നത്.''[23] ബുദ്ധദർശനത്തിന് അതിന്റെ പുരോഗതിയുടെ പ്രാരംഭത്തിൽ തന്നെയുണ്ടായ സത്വരമായ പ്രചാരത്തിന്റെ കാരണം അതിന്റെ തത്ത്വങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട സാഹചര്യങ്ങളിലും അതിന്റെ സ്ഥാപകനു ലഭിച്ച പ്രബലമായ പിന്തുണയിലും മാത്രമാണ് അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്.

1.1.5 ബോധോദയം

സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ പരിവർത്തനങ്ങൾക്ക് നിരവധി വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് ലഭ്യമാവുകയുണ്ടായി. അതിൽ ഏറെ പ്രചാരത്തിലുള്ള ഒന്നാണ് പരിത്യാഗവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യാഖ്യാനം. അതിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി മുചുകുന്ന് ഭാസ്കരന്റെ നിരീക്ഷണം ഇപ്രകാരമാണ് - ''സിദ്ധാർത്ഥ രാജകുമാരനിൽ നിന്നും ശ്രീബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പിന്റെ ഉൾപ്രേരണയായിരുന്നു ബോധോദയം. ഭാര്യയേയും മകനേയും അച്ഛനേയും അമ്മയേയും പരിത്യജിച്ചു. സർവ്വപരിവാരങ്ങളെയും പരിത്യജിച്ചു. അനന്തരം കനകസിംഹാസനവും ചക്രവർത്തിപദവും എല്ലാതരത്തിലുമുള്ള സുഖസൗകര്യങ്ങളും എന്നന്നേക്കുമായി പരിത്യജിച്ചു. ഇത്തരത്തിലുള്ള സമ്പൂർണ്ണ പരിത്യാഗങ്ങളിലൂടെയാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ ജനങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങി വന്നത്. അന്തിമമായി ജനഹൃദയങ്ങളിൽ കൂടുകൂട്ടുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ വിഷാദഭരിതരുടെ അന്തരാത്മാവിലേക്ക് വലയം പ്രാപിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. മഹാപരിത്യാഗമായിരുന്നു ശ്രീബുദ്ധനിൽ പ്രോജ്ജ്വലിച്ച ബോധോദയം.''[24]

സിദ്ധാർത്ഥനിൽ നിന്ന് ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പ് സാമൂഹ്യ അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്നും ദുരന്തപൂർണ്ണമായ മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു. സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ പ്രതിസന്ധികളും ജീവിത ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്ത വിരക്തിയുമെല്ലാം ഒട്ടേറെ ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ എത്തിനിന്നു. സാമൂഹ്യചുറ്റുപാടുകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത ജീവിതാവബോധമാണ് ഇതിന്റെയെല്ലാം പിന്നിൽ നിലനിൽക്കുന്നത്. ബുദ്ധൻ രൂപകല്പന ചെയ്ത സമത്വവിചാരങ്ങളും സാമൂഹ്യവീക്ഷണങ്ങളും എല്ലാം തന്നെ ബോധോദയത്തിൽ നിന്നുണ്ടായ അറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിലനിന്നത്. ത്യാഗപൂർണ്ണമായ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ വീക്ഷണങ്ങളെല്ലാം തന്നെ 'ജീവിത'മെന്ന തത്ത്വമാർഗ്ഗത്തിലേക്കുള്ള ഉത്തരങ്ങളായിരുന്നു.

''സിദ്ധാർത്ഥനിൽ നിന്ന് എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും ഭിന്നവും ഉന്നത വിചാരധാരകളുടെ കേന്ദ്രഘടനയുമാണ് ബോധോദയത്തിലൂടെ അഭിവൃദ്ധി നേടിയ ബുദ്ധന്റെ ഉദാത്ത മാനവീകഅവബോധം. സിദ്ധാർത്ഥനിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരുന്ന സർവ്വസമ്പത്തുകളുടെയും നിരാകരണത്തിലൂടെയുള്ള പ്രയാണമാണ് ബുദ്ധൻ

അപനിർമ്മിച്ചത്. വ്യക്തമായിപ്പറഞ്ഞാൽ സിദ്ധാർത്ഥനിൽ കേന്ദ്രിതവും സുരക്ഷിതവുമായ പദവികളും ഇച്ഛാശക്തിയിൽ അധിഷ്ഠിതവുമായ സ്വാർത്ഥതയും വർജ്ജിക്കപ്പെട്ടു കൊണ്ടുള്ള സിദ്ധാർത്ഥന്റെ തന്നെ ഒരു പുനർജ്ജനി തേടിയുള്ള വ്യക്തിജീവിത നവോത്ഥാനമാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ.''[25]

ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിൽ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന ഉദാത്തമായ മനോഭാവം ബുദ്ധദർശനത്തിലെ പ്രധാനഘടകമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ധർമ്മപ്രചരണാർത്ഥം നടത്തിയ യാത്രകളും നിലനിന്ന ചിന്തകളുമെല്ലാം ബോധോദയത്തിന്റെ അനന്ത സാധ്യതകളിലേക്ക് വ്യാപരിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ അവസ്ഥകളെയാണ് തുറന്നുകാണിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ പരിജ്ഞാനസംബന്ധിയായ ബോധോദയത്തിലൂടെ ബുദ്ധന്റെ മനസ്സും ജീവിതവുമെല്ലാം കർമ്മത്തിനും വിശ്വാസത്തിനും അതീതമായുള്ള തത്വബോധനത്തെയും പ്രബുദ്ധതയേയും രൂപവൽക്കരിച്ചു.

''ബോധോദയം നേടിയവൻ ബുദ്ധൻ എന്ന് ശാക്യമുനിയാണ് പറഞ്ഞത്. സ്വയംഗമിച്ചവൻ തഥാഗതനും. ആരുടെയും സമ്മർദ്ദമില്ലാതെ സ്വന്തം മാർഗ്ഗം തെരഞ്ഞെടുത്ത സിദ്ധാർത്ഥ രാജകുമാരൻ അങ്ങനെ ബുദ്ധനായി. ബുദ്ധനു ലഭിച്ച ഈ ഉൾക്കാഴ്ച യാതൊരുവിധ അമാനുഷിക ശക്തിയുടെയും ഫലമായിട്ടായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് പ്രത്യേകത.''[26] അങ്ങനെ ബോധോദയത്തിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു യാനം ആയിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം. ഇത് ബോധിസത്വ ആദർശമായിരുന്നു എന്ന് ബി. സുലോചന നായർ വിലയിരുത്തുന്നു.[4]

1.2 ബുദ്ധദർശനം

''സഞ്ചാരിയും പ്രഭാഷകനുമായിരുന്ന ഗൗതമൻ എന്ന സന്യാസി, ബോധോദയം സിദ്ധിച്ചവൻ ജ്ഞാനി, പ്രബുദ്ധൻ എന്നൊക്കെ അർത്ഥം കല്പി

---

[4] എല്ലാ ജീവിതവും അനന്തമായ ഒരു മഹാപ്രവാഹമാണെന്നും എല്ലാം പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടു. പ്രകൃതിയിൽ ഒന്നിനും വേറിട്ടൊരു നില നിൽപ്പില്ല. ഇങ്ങനെയുള്ള ഉൾക്കാഴ്ച സിദ്ധാർത്ഥനെ എല്ലാ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്നും വിടുവിച്ചു. വിഖ്യാതമായ ഈ ബോധോദയത്തെ ആനന്ദാനുഭവം എന്നാണ് ബുദ്ധചരിത്രം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ബുദ്ധിവ്യാപാരം കൊണ്ടോ ആരാധനകൊണ്ടോ നേടിയെടുക്കാവുന്നതല്ല ഈ അവസ്ഥ. നിരന്തരമായ പ്രയത്നം കൊണ്ടേ ലക്ഷ്യത്തിലെത്താവൂ. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഒരു തീരുമാനമെടുത്തു. ഇനിയുള്ള കാലം മനുഷ്യർക്കിടയിൽ അവർക്കു കരകയറാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഉപദേശിയായി നില്ക്കാം. യത്നം നീ തന്നെ ചെയ്യേണം, ബുദ്ധൻമാരുപദേശികൾ (ധർമ്മപദം). വെളിച്ചം അന്വേഷിക്കേണ്ടവർക്ക് തുണയാവാനുള്ള അൻപാർന്ന ഈ കാരുണ്യമാണ് പിന്നീട് ബോധിസത്വ ആദർശമായി മാറിയത്.

ക്കാവുന്ന 'ബുദ്ധൻ' എന്ന പേരിലാണ് തന്റെ ശിഷ്യഗണങ്ങൾക്കിയിൽ അറിയപ്പെട്ട ത്.''[27] ഇത് ഒരു തുടർച്ചയായിരുന്നു. ഗൗതമബുദ്ധന് മുമ്പുതന്നെ നിരവധി ബുദ്ധന്മാർ ഉണ്ടായിരുന്നു. ധാർമ്മികജീവിതത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ കണ്ടറിഞ്ഞ് അതിനെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉയർത്തുകയും ജീവിതദർശനത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ അവബോധം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്ത വ്യക്തികളിൽ ഒരാളാണ്, സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ എന്ന ശ്രീബുദ്ധൻ. അതുതന്നെയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതസന്ദേശവും. ''വേദപ്രാമാണ്യനിഷേധം, അനാത്മാവാദം, നിരൂപാധികരമായ കാരുണ്യം, മാനവസമത്വം തുടങ്ങി അദ്ദേഹം ഉയർത്തിക്കാട്ടിയ മൂല്യങ്ങൾ എല്ലാംതന്നെ പാരമ്പര്യനിഷേധത്തിന്റെ പടഹധ്വനികളാണ്. ചെറുപ്പം മുതലേ ജീവിതത്തിന്റെ ക്ഷണികതയെപ്പറ്റി അന്വേഷിച്ചിറങ്ങിയ തഥാഗതന്റെ ജീവിതം വേറിട്ട അന്വേഷണതലങ്ങളിൽ ചെന്നെത്തുകയായിരുന്നു.''[28]

നാസ്തികദർശനത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു ബുദ്ധദർശനം. സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതകാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്ത അഭിപ്രായങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ബി.സി. 567-ൽ കപിലവസ്തുവിലെ ശാക്യവംശത്തിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജനനം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ പേര് സിദ്ധാർത്ഥൻ എന്നായിരുന്നു. ഹിമാലയ താഴ്വാരത്തിലെ കപിലവസ്തു എന്ന രാജകുടുംബത്തിൽ ക്രിസ്തുവിനു മുൻപ് ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ആയിരുന്നു സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജനനം. ശാക്യവംശം ഒരു ഗോത്രവംശമായിരുന്നു എന്ന അഭിപ്രായമാണ് പണ്ഡിതനായ സംഘരക്ഷിതയ്ക്കുള്ളത്. അതേസമയം ശാക്യ, കോളിയ, നിഷാദ, രാക്ഷസ തുടങ്ങിയവംശങ്ങളെ തദ്ദേശസമൂഹങ്ങളായിട്ടാണ് ബഹുജനചിന്തകർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. സാർവ്വലൗകികസുഖങ്ങളെയും മറ്റും അദ്ദേഹം തന്റെ യൗവ്വനദശയിൽ തന്നെ ത്യജിച്ചിരുന്നു. സന്യാസം സ്വീകരിച്ച് അനേകവർഷങ്ങളിലെ തപസ്സിനും ധ്യാനത്തിനുശേഷം ബോധോദയം ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. 'ബോധോദയം ലഭിച്ചവൻ'എന്നർത്ഥത്തിൽ ബുദ്ധനായിത്തീർന്നു. സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ ഈ 'ബോധ'ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് പിന്നീട് അതൊരു തത്ത്വജ്ഞാനമായി വളർന്നു തുടങ്ങിയത്. ''നിരവധി ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങൾ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട്കൂടിയാവാം സിദ്ധാർത്ഥൻ അവയെ തന്റെ ലക്ഷ്യമായി സ്വീകരിച്ചത്. താൻ ജീവിക്കുന്ന സുഖലോലുപതയുടെ ലോകത്തോട് ഒരുതരം അസംതൃപ്തി അദ്ദേഹത്തിൽ വളർന്നുവരികയും ചെയ്തു. സുഖലോലുപതയുടെ

ക്ഷണികവും അനിശ്ചിതവുമായ സ്വഭാവത്തിലും രോഗങ്ങളോടും മരണത്തോടുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ വിധേയത്വത്തിലും വേരൂന്നിക്കൊണ്ടായിരുന്നു ഈ അസംതൃപ്തി അദ്ദേഹത്തിന്റെയുള്ളിൽ നാമ്പിട്ടു തുടങ്ങിയത്.''[29]

ജീവിതത്തിലെ ദുഃഖം അകറ്റാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ലളിതമായി ജനങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കികൊടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ ലക്ഷ്യം. പ്രപഞ്ചത്തിൽ യാതൊന്നും അനശ്വരമല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. ആത്മീയാചാര്യന്മാരുടെ കുത്തകയായിരുന്ന ആത്മജ്ഞാനത്തെ സാധാരണക്കാരുടെ ഇടയിലേക്ക് എത്തിക്കുകയും അങ്ങനെ തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് പുതിയരൂപം നൽകുകയും ചെയ്തു. ''ബുദ്ധപ്രബോധനങ്ങളിൽ വളരെയേറെ പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്ന ഒരു തത്ത്വവിഷയമാണ് ആര്യസത്യങ്ങൾ.[5] 'ചത്വാരി ആര്യസത്യ' എന്ന പേരിലാണ് പാലിഭാഷയിൽ ഇത് അറിയപ്പെടുന്നത്.''[30] ജീവിതത്തിലെ പ്രയാസങ്ങളെ അതിജീവിക്കുവാൻ തന്റെ തത്ത്വങ്ങളിലൂടെ ജനങ്ങൾക്കു കഴിയണമെന്നദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചു. അതിനായി നാല് 'ആര്യസത്യങ്ങൾ' പ്രഖ്യാപിക്കുകയും അവ ബുദ്ധദർശനത്തിലെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങളായി അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധൻ പറയുന്നു- ഞാനൊരു കാര്യം പഠിപ്പിക്കുന്നു. ജനനം ദുഃഖമാകുന്നു, മരണം ദുഃഖമാകുന്നു, രോഗവും ദുഃഖമാകുന്നു, ഇഷ്ടപ്പെടാത്തവരുമായുള്ള ബന്ധവും ദുഃഖകാരിയാണ്, പ്രിയപ്പെട്ടവരുടെ വേർപാട് ദുഃഖമുണ്ടാകുന്നു. ഇതാണ് ആര്യസത്യം. ഇതിന് ദുഃഖസത്യം എന്ന് പറയാം. ക്ലേശങ്ങളുടെ അഥവാ തിന്മയുടെ അസ്തിത്വമാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവിഷയം. ഗൃഹാസ്ഥാശ്രമം ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടതിന്റെ അടയാളങ്ങളായി എന്തായിരിക്കും എന്റെ മകൻ കണ്ടെത്തുക എന്ന ശുദ്ധോധനന്റെ ചോദ്യത്തിന് നാല് അടയാളങ്ങൾ എന്നായിരുന്നു മറുപടി. (വാർദ്ധക്യത്തിൽ അവശനായ ഒരാൾ, ഒരു രോഗി, ഒരു മൃതശരീരം, ഒരു സന്യാസി).

ദുഃഖകാരണമായ തൃഷ്ണയാണ് രണ്ടാമത്തെ ആര്യസത്യം. തൃഷ്ണയുടെ നാശത്തോടെ മാത്രമേ ദുഃഖം നശിക്കുകയുള്ളൂ എന്നതാണ് മൂന്നാമത്തെ ആര്യസത്യം. തൃഷ്ണയെ ചെറുക്കാൻ കഠിനമായ തപശ്ചര്യയ്ക്കോ അതിരുവിട്ട സുഖജീവിതത്തിനോ സാധ്യമല്ല. അവ രണ്ടിനുമിടയിലുള്ള ഒരു 'മധ്യമാർഗ്ഗ'മാണ് ബുദ്ധൻ

---

[5] ദുഃഖം, ദുഃഖകാരണം, ദുഃഖനിരോധം, ദുഃഖനിവാരണത്തിനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ

അനുശാസിച്ചത്. അതാണ് നാലാമത്തെ ആര്യസത്യമായ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം.[6] ''വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രസ്താവനകളല്ലാതെ ഗൗതമൻ മറ്റൊന്നും തന്നെ മുന്നോട്ടു വെച്ചിട്ടില്ല. വൈരുധ്യങ്ങളുടെ സംതുലനം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ജീവിതത്തിൽ സുഖങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളും പരസ്പരപൂരകങ്ങളാണ്. പക്ഷേ ചിന്തിച്ചുനോക്കിയാൽ, സുഖങ്ങളാണ് ദുഃഖങ്ങൾക്കുള്ള കാരണം എന്നു നാം കാണുന്നു. വിഷയാസക്തിക്കു കാരണമായ വസ്തു ഇല്ലാതാകുന്നതോടെ വിഷയസുഖങ്ങളുടെ പ്രളയത്തിൽനിന്നും ദുഃഖം മുളപൊട്ടുന്നു''[31] എന്നാണ് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കിയത്.

അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗങ്ങൾ ഓരോന്നും പ്രായോഗികതയെ മുൻനിർത്തി അനുശാസിക്കപ്പെട്ട മാർഗ്ഗങ്ങളാണ്. അതായത് മാനസികമായ ഉയർച്ചയെ ലക്ഷ്യംവെച്ചുകൊണ്ട് ജീവിതത്തെ അപനിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഇതിലുള്ളത്. അവയെ താഴെപറയുംവിധം വിശദമാക്കാവുന്നതാണ്.

1. ശരിയായ അറിവ്

നന്മതിന്മകളുടെ കാരണങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുകയാണ് ശരിയായ അറിവിലൂടെ ആദ്യം. തിന്മയുടെ മൂലകാരണം ആർത്തിയും കോപവുമാണ്. അവ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കുകയാണ് ബുദ്ധമാർഗ്ഗത്തിന്റെ തുടക്കവും ഒടുക്കവും. വാക്കുകൾക്കും ബോധചിന്തകൾക്കും അപ്പുറമാണിത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്ത്വത്തെ മനസ്സുകൊണ്ട് പരിശീലിക്കുക എന്നതാണ് ശരിയായ അറിവ്.

2. സങ്കല്പം

ചിന്തകൾ പ്രവൃത്തിക്കാധാരമായതുകൊണ്ട്, ചിന്തകളെ നിയന്ത്രിക്കുക, കാമഭോഗങ്ങളിൽ മനസ്സുവെക്കാതിരിക്കുക, സഹജീവികളുടെ ഉയർച്ചയിൽ മനസ്സു വെയ്ക്കുക എന്നിവ ഇതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

6 ശരിയായ അറിവ്, ശരിയായ സങ്കൽപം, ശരിയായ വാക്ക്, ശരിയായ പ്രവൃത്തി, ശരിയായ ജീവിതം, ശരിയായ വ്യായാമം, ശരിയായ ഓർമ്മ, ശരിയായ ധ്യാനം.

3. **വാക്ക്**

നിയന്ത്രണവിധേയവും സത്യസന്ധവുമായ വാക്കുകൾ ഉപയോഗിക്കണമെന്നതാണ് ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതായത് ശരിയായ സമയത്ത് ശരിയായ കാര്യം ശരിയായ ഭാഷയിൽ പറയുക എന്നതാണിതിന്റെ സ്വഭാവം.

4. **പ്രവൃത്തി**

സത്പ്രവൃത്തിയിലാണ് ബുദ്ധചിന്ത ഏറ്റവുമധികം നിഷ്കർഷ പുലർത്തുന്നത്. ഏതൊക്കെ പ്രവൃത്തി പാടില്ല എന്ന് പഞ്ചശീലത്തിൽ[7] പറയുന്നു.

5. **ജീവിതം**

ശുദ്ധവും നിഷ്കപടവുമായ ജീവിതമാണ് ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

6. **വ്യായാമം**

നല്ല ജീവിതത്തിനുവേണ്ടി മനസ്സിനെ സജ്ജമാക്കിയെടുക്കുകയാണ് ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

7. **ഓർമ്മ**

മനസ്സിനെ നിരീക്ഷിക്കുകയും ഇന്ദ്രിയ നിബന്ധനങ്ങളിൽനിന്നുള്ള മോചനത്തെക്കുറിച്ച് ശരിയായി ചിന്തിക്കുകയുമാണിത്.

8. **ധ്യാനം**

സ്വന്തം ശരീരത്തിലോ മൃതശരീരത്തിലോ മൈത്രി, കരുണ തുടങ്ങിയ മനോവൃത്തികളിലോ ഭൂമി, ജലം, തേജസ്സ് മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളിലോ മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കി നിർത്തുകയാണ് ശരിയായ ധ്യാനത്തിലൂടെ.

‘‘അഷ്ടമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ഒന്നാമത്തെ വിഭാഗമായ ശരിയായവിശ്വാസം, ശരിയായകാഴ്ചപ്പാട് എന്നിവയാണ് പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്. ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷം

---

7 അഹിംസ, മോഷ്ടിക്കാതിരിക്കൽ, ബ്രഹ്മചര്യം, സത്യകഥനം, ലഹരി ഉപയോഗിക്കാതിരിക്കൽ ഇവയാണ് പഞ്ചശീലങ്ങൾ. (ഹിംസ, മോഷണം, വിഷയാസക്തി, നുണപറയൽ ലഹരിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഉപയോഗം എന്നിവയിൽ നിന്നൊക്കെ ഒഴിഞ്ഞുനിൽക്കലാണ് ഇതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്).

അഥവാ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം നിർമിക്കപ്പെടുന്നതുതന്നെ ശരിയായ വിശ്വാസം അഥവാ കാഴ്ചപ്പാട് എന്ന അഷ്ടമാർഗ്ഗത്തിലെ ആദ്യഭാഗത്തെ ആശ്ര യിച്ചാണ്.''[32]

അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം മനസമാധാനത്തിനും ഉയർന്ന ജ്ഞാനത്തിനും നിർവ്വാ ണത്തിനും ഉതകുന്ന ഉപാധിയാണ്. ഈ മാർഗ്ഗങ്ങൾ ബുദ്ധൻ ഉപദേശിക്കുക മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. പരീക്ഷിച്ചറിഞ്ഞ് സ്വയം പ്രാവർത്തികമാക്കാനാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ബുദ്ധൻ പറയുന്നു; ഏത് പ്രബോധനവും നിങ്ങൾ സ്വയം തിരിച്ചറിയുക, നിങ്ങൾക്കു ശരിയെന്നു തോന്നുന്നതും പ്രായോഗികമായതും ഞാൻ അനുശാസിക്കുന്നതിനു നേരെ വിപരീതമാണെങ്കിൽ പോലും അതാണ് ധർമ്മം അതാണെന്റെ സന്ദേശവും. ''സൂക്ഷ്മ വിശകലനത്തിൽ സ്ഥായിയായി ഒന്നും അവശേഷിക്കുന്നില്ല എന്നും ഇതിൽ ജഗത്തിനു മാത്രമല്ല ജീവനും ശാശ്വത മായ അസ്തിത്വമില്ല. ക്ഷണികമെങ്കിലും ശോകസങ്കുലമായ ലോകജീവിതത്തിന് ശാന്തി പകർന്നു കൊടുക്കുകയെന്നത് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി. അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗവും അഹിംസയുമെല്ലാം അതിന്റെ ഉപാധികൾമാത്രം.''[33]

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലകളായ അനിത്യ, അനാത്മ, ദുഃഖം എന്നിവയിലൂടെ പണിതുയർത്തിയ തത്ത്വസംഹിതയാണ് ബുദ്ധന്റെ ധമ്മചക്ര പ്രവർത്തനത്തിന്റെ മാർഗ്ഗരേഖയായി പരിണമിച്ചത്. ''അസ്ഥിരത എന്നത് ജീവിത ത്തിന്റെ കഠിനവും അനുകമ്പയില്ലാത്തതുമായ അടിസ്ഥാനനിയമമാണ്. ദൈവ ത്തിനോ മാരനോ ബ്രഹ്മനോ പ്രപഞ്ചത്തിലെ മറ്റേതെങ്കിലും ശക്തിക്കോ മാറ്റിയെ ടുക്കാനാകാത്ത അഞ്ചു കാര്യങ്ങളാണുള്ളത്.

1. വാർധക്യത്തോടുള്ള വിധേയത്വം
2. രോഗങ്ങളോടുള്ള വിധേയത്വം
3. ജീർണനത്തോടുള്ള വിധേയത്വം
4. മരണത്തോടുള്ള വിധേയത്വം
5. പരിവർത്തനങ്ങളോടുള്ള വിധേയത്വം''[34]

യുക്തിക്ക് നിരക്കാത്ത യാതൊന്നും ചെയ്യാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറായിരുന്നില്ല. അധികാരിവർഗ്ഗം അംഗീകരിച്ചുനടപ്പിലാക്കിവന്നിരുന്ന ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയെ എതിർത്തുകൊണ്ട് സവർണ്ണമേധാവികൾ നടത്തിയിരുന്ന പല തിന്മകളെയും ഇല്ലാ

താക്കി. അക്കാലത്ത് എല്ലാവരാലും അവഗണിക്കപ്പെട്ട വർണ്ണ-ബാഹ്യസമൂഹ ങ്ങളെ യുക്തി, ന്യായം, അനുഭവം എന്നീ ചോദനകളാൽ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കു വാനും അവർ അർഹിക്കുന്ന സ്ഥാനമാനങ്ങൾ നൽകി എല്ലാവർക്കും സമത്വം നൽകുവാനും തന്റെ ധർമ്മപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ശ്രമിച്ചു.

''ജനാധിപത്യ ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രാഗ്രൂപത്തിന് ഭരണരംഗത്ത് പ്രാധാന്യം നൽകിയത് ബുദ്ധന്റെ വിശാലവീക്ഷണവും സമസൃഷ്ടി സ്നേഹവുമാ യിരുന്നു. ജാതിമതാതീതമായ ജനശക്തി അധികാരത്തിന്റെ ഏകച്ഛത്രാധിപത്യ ത്തിന് സമസ്കന്ധമായിത്തീരാൻ കാരണം രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞനായിരുന്ന ബുദ്ധന്റെ ദീർഘവീക്ഷണപാടവമാണ്. ആര്യന്മാർക്കെന്നപോലെ അനാര്യന്മാർക്കും വിദ്യാ ഭ്യാസം നൽകേണ്ടത് രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പുരോഗതിക്ക് അത്യന്താപേ ക്ഷിതമാണെന്ന ആശയം പ്രകാശിപ്പിക്കുക മാത്രമല്ല പ്രായോഗികമാക്കിയതും ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളുമായിരുന്നു.''[35] ചുരുക്കിപറഞ്ഞാൽ പഴകി ദ്രവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന സാമൂഹികജീവിതക്രമത്തിന് ഒരു പുതുജീവൻ നല്കുക യാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ ശ്രീബുദ്ധൻ ചെയ്തത്. 'ക്ഷണികജീവിതത്തിലെ ശാശ്വതമായ ദുഃഖമെന്ന പ്രഹേളികയ്ക്ക്' ഉത്തരമരുളുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം.

1.2.1 പ്രതീത്യസമുത്പാദം

''ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ താത്ത്വികമായ അടിത്തറയാണിത്. ധർമ്മത്തിന്റെ മറ്റൊരു പര്യായമാണെന്ന് മധ്യമനികായം. 'ഒന്നിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്ന് ഒന്നിന്റെ ജനനം എന്നാണ് ഈ നിയമത്തിന്റെ പൊരുൾ'. ഒരു വസ്തുവോ, സംഭവമോ ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പുള്ള അടുത്തക്ഷണംവരെ ലുപ്തമായി കാണപ്പെടുന്ന ഒന്നി നെയാണ് ബുദ്ധൻ പ്രത്യയമെന്നു പറയുന്ന ഹേതുവായി കാണുന്നത്. യഥാർത്ഥ ത്തിൽ പ്രതീത്യസമുത്പാദനത്തിന്റെ ലളിതവത്കൃതരൂപമാണ് നാല് ആര്യസത്യ ങ്ങളുടെ വിശദീകരണം.''[36]

ആത്മാവിനെ സംബന്ധിച്ചും ദുഃഖത്തെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള ബുദ്ധന്റെ കണ്ടെത്തലുകളുടെ പിന്നിലെ തത്ത്വം പ്രതീത്യസമുത്പാദമെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ്. ദുഃഖനിവാരണമാർഗ്ഗം മാത്രമല്ല മറിച്ച് ആത്മാവ്, ഈശ്വരൻ എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളെ നിരാകരിക്കുവാനും ഈ സിദ്ധാന്തം ഉപകരിച്ചു. ''ബ്രാഹ്മണരാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെ ട്ടതും അന്ധവിശ്വാസജടിലവും അനാചാരം നിറഞ്ഞതുമായ ദൈവം ആത്മാവ്

തുടങ്ങിയ മിഥ്യാസങ്കല്പങ്ങൾക്കെതിരെയും അതിന്റെ പേരിൽ മനുഷ്യന്റെ ഭാവി ഭാഗധേയം നിർണ്ണയം ചെയ്യുന്ന കൈരേഖാശാസ്ത്രം, ജ്യോതിഷം തുടങ്ങിയവ യ്ക്കെതിരെയും കടന്നാക്രമിക്കുവാൻ ബുദ്ധൻ തൊടുത്തുവിട്ട അസ്ത്രമാണ് പ്രതീത്യസമുത്പാദം. സാങ്കേതികാർത്ഥത്തിൽ പ്രതീത്യസമുത്പാദം എന്ന കാര്യ കാരണസിദ്ധാന്തം.''[37] പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനിത്യതയെ സംബന്ധിക്കുന്ന അനിത്യ താവാദവും (എല്ലാം ക്ഷണികമാണ്; ഒന്നും ശാശ്വതമല്ല) ആത്മാവിന്റെ ഇല്ലാ യ്മയെ സംബന്ധിക്കുന്ന അനാത്മാവാദവും (ശാശ്വതമായി ഒന്നും നിലനിൽക്കു ന്നില്ല) ഈ നിയമത്തിൽ നിന്നുതന്നെയാണ് ഉണ്ടായത്.

''ദുഃഖോത്പത്തിയുടെയും ദുഃഖനിവാരണത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രീയാവിഷ്ക്ക രണമായ പ്രതീത്യസമുത്പാദമാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ താത്ത്വികമായ അടി ത്തറ. ബുദ്ധന് നിർവ്വാണം ലഭിച്ചവേളയിൽ ബോധിവൃക്ഷച്ചുവട്ടിൽ ഏഴുദിവസം തുടർച്ചയായി ധ്യാനമഗ്നനായിരുന്ന് വിമോചനത്തിന്റെ ആനന്ദം ആസ്വദിച്ചപ്പോ ഴാണ് പ്രതീത്യസമുത്പാദ ദർശനം ഉണ്ടായത്.''[38]

1.2.1 (a) നിബ്ബാനം (നിർവ്വാണം)

''ബുദ്ധദർശനങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ് നിബ്ബാനം. ഇതൊരു മാനസികാവസ്ഥയാണ്. സ്വത്വവും സത്യവും തിരിച്ചറിയുന്നതിലാണ് ഒരാളുടെ വിജയം. ആ തിരിച്ചറിവാണ് ഇതിലുള്ളത്. നിർവ്വാണപദത്തിൽ എത്തിയിട്ടുള്ളവ നാണ് ആർഹതൻ[8] അദ്ദേഹം സത്യത്തെക്കുറിച്ച് ബോധവാനായിരിക്കണം, മാർഗ്ഗ ങ്ങളെ തരണം ചെയ്തിരിക്കണം, ബന്ധങ്ങളേയും അനിയന്ത്രിതമായ മാനസിക വിഭ്രാന്തികളേയും നശിപ്പിച്ചിരിക്കണം.''[39] ബോധി എന്ന പരമോന്നത ജ്ഞാനത്തെ പ്രാപിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് നിർവ്വാണം. പൊള്ളയായ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് നിറ വുള്ള ജീവിതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തിന്റെയും അനേകവർഷക്കാലത്തെ ജീവിതത്തിലൂടെയുള്ള സ്വയം തയ്യാറെടുക്കലിന്റെയും പരമമായ അവസ്ഥയാണി ത്. ജീവിക്കുന്ന അവസ്ഥയെ, നമ്മുടെ പൂർണ്ണതയെക്കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രമായ ബോധത്തെ നിബ്ബാനം എന്നു പറയാം.

---

[8] അർഹത ലഭിച്ചവൻ അഥവാ പരിപൂർണ്ണൻ എന്നാണ് ഈ പദത്തിനർത്ഥം.

''നിബ്ബാനം എന്നത് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാ മാർഗ്ഗങ്ങളും ഒത്തുചേരുന്ന പരമമായ ലക്ഷ്യസ്ഥാനമാകുന്നു. ബ്രാഹ്മണന്റെ മോക്ഷം, ചൈനീസ് യോഗിയുടെ താവോ, സൂഫിയുടെ ഫന, ക്രൈസ്തവന്റെ നിത്യജീവൻ എന്നിവപോലെയാണ് ബുദ്ധവിശ്വാസിക്ക് നിബ്ബാനം.''[40]

നിബ്ബാനത്തിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗത്തിൽ ബുദ്ധൻ ഏറെ പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നവയാണ് മൈത്രി, മുദിത, കരുണ, സമദർശനം എന്നിവ.

1.2.1 (b) മൈത്രി

സർവ്വ മതസ്നേഹമാണ് മൈത്രി. 'മിത'മെന്ന പദത്തിൽനിന്നാണതിന്റെ ഉത്പത്തി. സഹജീവികളോടുള്ള സ്നേഹം മാത്രമല്ല ഇത്. ഒരു വലിയ ജീവിത തത്ത്വം കൂടിയാണ്. ശത്രുമിത്രവ്യത്യാസമില്ലാതെ അന്യന്റെ നല്ലതിനുവേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹവും അതനുസരിച്ചുള്ള പ്രവർത്തനവും കൂടി ഇതിൽപ്പെടുന്നു. സാഹോദര്യം, ഉദാരത തുടങ്ങിയവ ഇതിന്റെ സ്വഭാവസവിശേഷതകളാണ്. ഇതിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി 'മൈത്രീഭാവന' എന്ന ഒരു ധ്യാനപദ്ധതിക്കൂടി രൂപപ്പെടുകയുണ്ടായി. മനുഷ്യരുടെ സഹവാസമാണ് മൈത്രി എന്ന ആശയം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ശുദ്ധതയ്ക്കുവേണ്ടി അകൽച്ചപാലിക്കുന്ന ചിന്തയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു ഇത്.

1.2.1 (c) മുദിത

അനുഭവപരമായ ആനന്ദമാണിത്. ഒരുവന് തനിക്കേറ്റവും പ്രിയമുള്ളതും സമ്മതനുമായ ഒരു വ്യക്തിയോടു തോന്നുന്ന മനോഭാവം മറ്റെല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന അവസ്ഥയാണിത്. അന്യന്റെ സന്തോഷം സ്വന്തം സന്തോഷമായി അനുഭവിക്കുകയാണിതിലൂടെ. ഒരാൾക്ക് ലഭ്യമാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെ അന്യന് പകർന്നുനൽകുകയും അതിലൂടെ അയാൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന ആനന്ദവും ഒരു അനുഭവലോകവും മുദിത എന്ന മനോഭാവത്തിൽ കുടിക്കൊള്ളുന്നു. അറിവിനെ പിടിച്ചെടുക്കുകയും അത് മറ്റുള്ളവർക്ക് പകർന്നുനൽകാതിരിക്കുകയും ചെയ്തുവന്ന വർണാശ്രധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ ലോകത്തെ പരാജയപ്പെടുത്തുവാൻ ബുദ്ധന്റെ മുദിത എന്ന ആശയത്തിന് സാധിച്ചു.

1.2.1 (d) കരുണ

ഉദാരമായ സ്നേഹത്തിൽ നിന്നുതന്നെയാണ് കരുണയുടെ ഉത്ഭവം. സഹജീവികളുടെ ദുഃഖങ്ങളിലും ആശങ്കകളിലും മനസ്സു പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന സഹഭാവമാണിത്. വർണബാഹ്യരായി പുറന്തള്ളപ്പെട്ടവരും ചിവിട്ടിമെതിക്കപ്പെടുന്നവരും പ്രതീക്ഷയ്ക്കു വകയില്ലാത്തവരും അങ്ങേയറ്റം തളർന്നവരുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയണം എന്ന് ഇതിൽനിന്നു പഠിക്കുന്നു. സന്മാർഗ്ഗികതയുടെ അടിത്തറയാണിത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യസ്വഭാവമായ സ്നേഹം, അഹിംസ എന്നിവയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായത് കരുണയാണ്.

1.2.1 (e) സമദർശനം

മുദിത, കരുണ, മൈത്രി എന്നിവയുടെ തുടർച്ചയാണിത്. എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഒന്നുപോലെ കാണാനുള്ള അഖിലവ്യാപകമായ ധർമ്മമാണിത്. സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. 'സമത' എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് ലോകത്തിനു നൽകുവാൻ ഇതിലൂടെ ബുദ്ധദർശനത്തിനു സാധിച്ചു.

ബുദ്ധൻ അന്വേഷിച്ചതും അറിഞ്ഞതും പറഞ്ഞതും പ്രവർത്തിച്ചതുമാണ് ബുദ്ധദർശനം. അറിവ്, ബുദ്ധി, ബോധം ഇതാണ് ദർശനത്തിന്റെ കാതലായി വർത്തിക്കുന്നത്. അറിവിനെയും ധമ്മത്തെയും ശരണം പ്രാപിച്ചുകൊണ്ട് ജാതിഭേദങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത, ഉച്ചനീചത്വങ്ങളില്ലാത്ത മനുഷ്യരെയെല്ലാം ഒന്നായി ചിന്തിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു സംഘത്തെ രൂപീകരിക്കാനാണ് ബുദ്ധൻ ജനങ്ങളോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. ബോധം, ധമ്മം, സംഘം ഈ ശരണത്രയങ്ങളാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തമായി വർത്തിക്കുന്നത്.

1.3 ബുദ്ധസാഹിത്യം

പ്രധാന ബുദ്ധസാഹിത്യകൃതികൾ മുഴുവൻ പാലി, ടിബറ്റൻ, സംസ്കൃതം, ചൈനീസ് എന്നീ ഭാഷകളിലാണ് പൊതുവേ കണ്ടുവരുന്നത്. ബുദ്ധസാഹിത്യത്തിലെ പൂർണമായ ഗ്രന്ഥം പാലിഭാഷയിലെ ത്രിപിടികമാണ്. വിനയപിടകം അല്ലെങ്കിൽ നടപടിക്രമം, സുത്തപിടക അഥവാ ചർച്ചകൾ, അഭിധർമ്മപിടകം അഥവാ തത്ത്വശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളാണ് ത്രിപിടകത്തിലുള്ളത്.

''മിലിന്ദപഞ്ഞ (മിലിന്ദപ്രശ്നം), ജാതകമാല, ദീപവംശം, മഹാവംശം, സദ്ധനീതി, രൂപസിദ്ധി, കച്ചായന-മൊഗല്ലാന ഭാഷ്യങ്ങൾ എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രധാനപ്പെട്ടവ യാണ്. ബുദ്ധഘോഷൻ രചിച്ച 'വിശുദ്ധമാർഗ്ഗ'മെന്ന ഗ്രന്ഥം ബുദ്ധദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു വിജ്ഞാനഭണ്ഡാകാരമാണ്. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജീവിതത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി രചിച്ച കൃതികളാണ് ലോകോത്തരവാദികളുടെ പുണ്യഗ്രന്ഥമായ 'മഹാവസ്തു,' സർവാസ്തിവാദികളുടെ മൂലഗ്രന്ഥമായ 'ലളിത വിസ്തരം', അശ്വഘോഷൻ രചിച്ച 'ബുദ്ധചരിതം', പാലിഭാഷയിലെ 'നിദാനകഥ കൾ', ധർമ്മഗുപ്തന്മാരുടെ 'അഭിനിഷ്ാണസൂത്രം' എന്നിവ. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥ കളിൽ പ്രധാനമായത് മഹാബോധിവംശമാണ്. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിലെ പ്രധാന സംഭവങ്ങളെ വിവരിക്കുന്ന 'മഹാവസ്തു'വും ബുദ്ധന്റെ ജീവിതസന്ധികളെ കൂട്ടി യിണക്കുന്ന നിദാനകഥകളും ചരിത്രപരമായ രേഖകളായി കാണാം. ബുദ്ധന്റെ ദർശനവിശകലനം, ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയിൽ 'ധർമ്മപദം' എടുത്തുപ റയേണ്ട രചനയാണ് എന്നും ഏ.ജി. മേനോൻ വിലയിരുത്തുന്നു.''[41]

ബുദ്ധൻ ജീവിച്ച കാലഘട്ടത്തിൽ നൽകിയ പ്രബോധനങ്ങളും തത്ത്വങ്ങളും സംഹിതകളുമെല്ലാം തന്നെ രേഖപ്പെടുത്തി വന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തിനു ശേഷമാണെന്ന് വിവരണങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇതാണ് പിന്നീട് സാഹിത്യമെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത്. രചനാരീതി, ഇതിവൃത്തസ്വഭാവം, രൂപഘടന തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അടിസ്ഥാനമാക്കി ബുദ്ധസാഹിത്യങ്ങളെ പല വിഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിച്ചിരിക്കുന്നു. അവ ഒൻപത് വിഭാഗങ്ങളായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു.[9]

''ഗൗതമന്റെ കാലഘട്ടത്തിനു വളരെ മുൻപുതന്നെ സാഹിത്യസൃഷ്ടികൾ ഏറെയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകളൊഴികെയുള്ള വേദസാഹിത്യസൃഷ്ടികൾ അപ്പോൾതന്നെ പുരാതനങ്ങളായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്ന നിലപാടാണ് ആനന്ദകു മാരസ്വാമിക്കുള്ളത്. മറ്റുപല ഇതിഹാസകാവ്യങ്ങളും വ്യാകരണകാരന്മാരുടെയും നിയമനിർമ്മാതാക്കളുടേയും സമാഹാരങ്ങളുമുണ്ടാകുന്നത് അതിനുശേഷമാണ്. നാടൻപാട്ടുകൾ, പ്രണയകാവ്യങ്ങൾ, കഥകൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ എന്നിങ്ങനെ സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽപ്പോലും പ്രചാരംനേടിയ പദ്യകൃതികളും ഏറെയുണ്ടാ യിരുന്നു.''[42] ബുദ്ധസാഹിത്യസൃഷ്ടിയായ പാലി ജാതകങ്ങളിലും സംസ്കൃതഭാഷ

[9] സുത്തം, ഗേയ്യം, വേയ്യാകാരണം, ഗാഥ, ഉദാനം, ഇതിവുത്തകം, ജാതകം, അബ്ഭുത ധർമ്മം, വേദല്ലം തുടങ്ങിയവയാണ്.

യിൽ രചിക്കപ്പെട്ട പല ബ്രാഹ്മസാഹിത്യരൂപങ്ങളിലും മേല്പറഞ്ഞവയിൽ പലതും പിന്നീട് വ്യാപകമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

1.3.1 ത്രിപിടകങ്ങൾ

ത്രിപിടകങ്ങൾ പ്രാമാണികഗ്രന്ഥങ്ങളാണ്. പാലിഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട മൂന്നു പിടകങ്ങളാണിവ.

1.3.1 (a) വിനയപിടകം

ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതചര്യകൾ ക്രോഡീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. (അനുശാസനങ്ങൾ)[10]

1.3.1 (b) സുത്തപിടകം

ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മോപദേശങ്ങൾ (കഥകൾ) ഇരുനൂറ്റിഅമ്പത്തിഏഴ്.

ബൗദ്ധധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന ആധികാരിക രേഖ യാണ് സുത്തപിടക. ‘‘ചെറുതും വലുതുമായ ധർമതത്ത്വങ്ങളുടെ വിവരണമാണ് ഇതിലുള്ളത്. ബുദ്ധസാഹിത്യത്തിലെ ശ്രദ്ധേയമായ ഭാഗമാണിത്. സുത്തപിടക ത്തിന്റെ ഉപവിഭാഗങ്ങളായി അഞ്ചുനികായകഗ്രന്ഥങ്ങളുണ്ട്. ആദ്യത്തെ അഞ്ചെണ്ണം ബുദ്ധന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളും സംഭാഷണങ്ങളും അടങ്ങിയിട്ടുള്ളവയാ ണ്. ദീർഘനികായം, മധ്യമനികായം, സംയുക്തനികായം, അംഗുത്തരനികായം, ഖുദ്ദകനികായം എന്നിവയാണവ. ആദ്യത്തെ നാലുനികായഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ കാണാത്ത വിഷയവൈവിധ്യമാണ് അഞ്ചാമത്തെ നികായമായ ഖുദ്ദകനികായത്തി ലുള്ളത്.’’[43] ധമ്മപദഗാഥകളും ഥേരിഗാഥയും ജാതകങ്ങളുമെല്ലാം ഇതിലാണ് ഉൾപ്പെടുന്നത്.

---

[10] ഭിക്ഷുക്കളുടെ പെരുമാറ്റങ്ങളും അവർ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട നിയമനിർദ്ദേശങ്ങളും അതിലെ മാറ്റങ്ങളും, വിമർശനങ്ങളുമെല്ലാം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടിതിൽ. വിനയപിടകത്തിന് പ്രധാനമായും 3 വിഭാഗങ്ങൾ 1. സുത്തം2. ഖണ്ഡകം 3. പരി വാരം

1.3.1 (c) അഭിധമ്മപിടകം

സുത്തപിടകത്തിലെ വിഷയങ്ങൾതന്നെ കൂടുതൽ വിവരണാത്മകമായി ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. വിനയപിടകത്തിൽ അച്ചടക്കത്തെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ സുത്തപിടക അഥവാ സൂക്തങ്ങളുടെകൂടെയാണ് ബുദ്ധസുവിശേഷത്തിലെ വാഗ്വാദങ്ങളുടെയും സംവാദങ്ങളുടെയും പ്രഭവകേന്ദ്രം.[11]

''ബി.സി. എൺപതാമാണ്ടിൽ പാലിഭാഷയിലാണ് ബുദ്ധിസ്റ്റ് ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങൾ ആദ്യമായി എഴുതപ്പെട്ടത്. സിലോണിയ വദ്ധഗാമനി രാജാവിന്റെ ഭരണകാലത്തായിരുന്നു ഇത്. സിംഹാളി പുരാവൃത്തങ്ങളിൽ ഈ മഹനീയ സംഭവത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആദ്യകാല ഭിക്ഷുക്കളിൽ വച്ചേറ്റവും ജ്ഞാനികളായവർ അവരുടെ പിൻഗാമികൾക്ക് വാക്കാൽ പകർന്നുകൊടുത്ത അറിവുകളാണ് ത്രിപിടകങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കവും വ്യാഖ്യാനവും. എന്നാൽ, സംഘത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതിക നിലപാടുകളിൽ നിന്ന് ജനങ്ങൾ അകന്നുപോവുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ ഭിക്ഷുക്കൾ ഒത്തുചേരുകയും ഗൗതമന്റെ വചനങ്ങൾ എക്കാലവും സത്യസന്ധതയോടെ നിലനില്ക്കണമെന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ അവയെ ഗ്രന്ഥങ്ങളായി എഴുതിവെക്കുകയും ചെയ്തു.''[44] ഇങ്ങനെ ബുദ്ധസാഹിത്യം അതിന്റെ ചിന്താലോകം വ്യാപിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി.

1.3.2 ധമ്മപദം (ധർമ്മപദം)

ബുദ്ധദർശനത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ത്രിപിടകം എന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധമായ ഗ്രന്ഥസമുച്ചയം. അതിൽ വിനയ പിടകം, സുത്ത പിടകം, അഭിധമ്മപിടകം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഭാഗങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളെക്കുറിച്ച് കിട്ടാവുന്ന ആധികാരിക ഗ്രന്ഥങ്ങളാണിവ. ഇതിൽ സുത്തപിടകത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടതാണ് 'ധമ്മപദം'. ഇരുപത്തിയാറ് വർഗ്ഗങ്ങളായി നാന്നൂറ്റി ഇരുപത്തിമൂന്ന് ഗാഥകൾ ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. ഓരോ ഗാഥയ്ക്കും അടിസ്ഥാനമായി ഓരോ കഥ പറയുന്നുണ്ട്. 'നിയമങ്ങളുടെ വഴി' അഥവാ സദ്ഗു

---

[11] ത്രിപിടകത്തിലെ മൂന്നാമത്തെ ഭാഗമായ അഭിധർമ്മപിടകത്തിൽ സുത്തപിടകം പഠിക്കുന്ന അതേ ധർമ്മം തന്നെയാണുള്ളത്. വിവരണത്തിലും പഠനത്തിലുമെല്ലാം ഒരേ ധർമ്മമാണുള്ളത്. മനഃശാസ്ത്രപരവും യുക്തിപരവുമായ വിവരണരീതിയാണിതിലുള്ളത്. ഇതിന് ഏഴു വിഭാഗങ്ങളുണ്ട്. 1. ധർമ്മസംഹണി, 2. വിഭംഗം, 3. കഥാവസ്തു 4. പുദ്ഗലത 5. ധാതുകഥ 6. യമകം 7. പത്ഥാനം.

ണങ്ങളുടെ ഇരിപ്പിടം എന്നതാണ് ധമ്മപദത്തിന്റെ വിശേഷണം. പാലിയിൽ 'ധമ്മ'ശബ്ദത്തിന് മാർഗ്ഗം, സ്ഥാനം എന്നും അർത്ഥം കല്പിക്കാവുന്നതാണ്. ജീവിതത്തിൽ ഒഴിച്ചു കൂടാനാവാത്ത തത്ത്വസംഹിതകൾ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലുടനീളം നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. അതായത് ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളിൽ പ്രഥമസ്ഥാനം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന നാല് ആര്യസത്യങ്ങളും അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗങ്ങളും ഇതിൽ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു.

''താങ്ങിനിർത്തുക എന്ന അർത്ഥമുള്ള 'ധൃ' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നു വ്യുൽപ്പന്നമായ ഒരു പദമാണ് ധമ്മം. ലോകത്തെ അഥവാ മർത്ത്യജീവിതത്തെ തന്നെ താങ്ങിനിർത്തുന്ന തൂണാണ് ധമ്മമെന്നു പറയാം.''[45] കാലദേശാതിവർത്തിയായ ധമ്മമാണ് ലോകത്തിന്റെ നന്മയ്ക്ക് കാരണമായിത്തീരുന്നത്. നിലവിലിരുന്ന ധർമ്മവ്യവസ്ഥയെ പരിഷ്കരിച്ച് പൂർണ്ണമാക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ ചിന്താപദ്ധതികളായ 'ധമ്മ'ത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ''ജന്തുഹിംസ കൊണ്ടും സ്വർഗ്ഗലാഭേച്ഛകൊണ്ടും മതിമറന്ന് യജ്ഞങ്ങളിലും വിഗ്രഹാരാധനകളിലും മാത്രം മനസ്സൂന്നിയ ഒരു സമൂഹത്തെയാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ മുന്നിൽ കണ്ടത്. ജാതിസ്പർദ്ധയും അടിമത്തവും അനാചാരങ്ങളും കൊണ്ട് മനുഷ്യത്വം നശിച്ചവരെ ക്ഷുദ്രമായ സ്വാർത്ഥചിന്തയിൽ നിന്നും പിൻതിരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ധമ്മത്തെ ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ട് വെച്ചത്.''[46] മറ്റു മതങ്ങൾ ഈശ്വരനും മറ്റ് ആചാരസംഹിതകൾക്കും നൽകുന്ന സ്ഥാനമാണ് ബുദ്ധദർശനം ധമ്മത്തിന് നൽകുന്നത്. ശരണത്രയത്തിൽ ബുദ്ധനും സംഘത്തിനും ഉള്ളതിൽ അധിക സ്ഥാനം ധമ്മത്തിനു നൽകപ്പെടുന്നതും അതുകൊണ്ടാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്കു പ്രവേശിച്ചിട്ടില്ലാത്ത, വർണവ്യവസ്ഥയുടെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ത്രൈവർണികരെയും ശൂദ്രരെയും ഒഴികെയുള്ളവരെ 'വർണബാഹ്യർ' എന്നായിരുന്നു അക്കാലത്ത് വിളിച്ചിരുന്നത്. സാമൂഹ്യമായ മുരടിപ്പും സാമ്പത്തികമായ നിശ്ചലാവസ്ഥയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും നിറഞ്ഞ ലോകമായിരുന്നു അത്. ചാർവാകന്മാരാൽ തുടങ്ങിവെച്ച വിപ്ലവം പൂർത്തീകരിക്കുന്നത് ബുദ്ധൻ ആയിരുന്നു. മറ്റൊരു സാമൂഹിക ജീവനപദ്ധതി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ ഇതിനെ മറികടന്നത്. അതായിരുന്നു 'ബുദ്ധധമ്മം'. അത് വരേണ്യസങ്കൽപ്പനത്തിന്റെ ധർമ്മം ആയിരുന്നില്ല.

“ബുദ്ധസംഘത്തിൽ സമൂഹത്തിലെ വൈവിധ്യം കാണാമായിരുന്നു. സമൂഹത്തെ പിന്നോട്ടടിക്കുന്ന അന്ധതയിലായിരുന്നു ലോകം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പകരംവെക്കേണ്ട ഒരു ജീവനചര്യ അദ്ദേഹം ചർച്ചചെയ്യുകയായിരുന്നു. സമൂഹത്തിലെ പ്രബല അധികാരരൂപങ്ങളോടുള്ള നിശിതമായ വിമർശനവും ഇതിൽ കാണുവാൻ സാധിക്കും. ഒരു പ്രത്യേകസമൂഹത്തെയല്ല മറിച്ച് ഓരോ പ്രത്യേകചിന്തകളും തന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ എന്താണ് എന്നുപറയുകയാണ് ധമ്മപദത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം എന്ന് ഡോ. എം.ബി. മനോജ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.”[47]

ധമ്മപദത്തിന്റെ ഗാഥകൾ ഓരൊന്നും സ്വയം പൂർണ്ണങ്ങളാണ്. ഓരോന്നും ഓരോ തത്ത്വസാരം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. “ശ്രാവസ്തി, ജേതവനം, വേണുവനം, പൂർവ്വാരാമം, വൈശാലി, കപിലവസ്തു, ബോധിവൃക്ഷം, ഇസിപത്തനം, അഞ്ജനവനം, കോസാംബി, കോസലജനപദം, ജീവകന്റെ ആമ്രവനം, ബോധിമണ്ഡപം, വാരാണസി, ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങൾ, ഗൃധ്രകൂടം, കുശിനാര, ഹിമവൽ പ്രദേശം, തുടങ്ങി മുപ്പത്തിനാല് സ്ഥലങ്ങളിലായി ബുദ്ധൻ നല്കിയ ഉപദേശങ്ങളുടെ സംഗ്രഹമാണ് ഇതിൽ കാണുന്നത്. ഇരുനൂറിലധികം ആളുകളോടായി ഓരോ സമയത്ത് പറയുന്ന ധമ്മകഥകൾ ആണ് ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്. പിതാവായ ശുദ്ധോദന മഹരാജാവു മുതൽ ബന്ധുവായ ആനന്ദൻ, മകൻ രാഹുലൻ, ശിഷ്യന്മാർ, രാജാവ് പ്രസേനജിത്ത്, അംഗുലീമാരൻ, ദേവദത്തൻ തുടങ്ങിയവരും, സിരിമ, മല്ലിക, വിശാഖ, ഗൗതമി തുടങ്ങിയ സ്ത്രീകളും ഈ ഉപദേശങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങിയവരാണ്.”[48]

ധമ്മപദം ഒരൊറ്റ സാഹിത്യസൃഷ്ടിയല്ല, മറിച്ച് പലരുടെയും സംഭാവനകളുടെ സമാഹാരമാണ്. യമകം, അപ്രമാദം, ചിത്തം, പുഷ്പം, ബാലം, പണ്ഡിതം, ആർഹതൻ, സഹസ്രം, പാപം, ക്രോധം, മലവർഗ്ഗം, ധർമ്മിഷ്ഠം, മാർഗ്ഗം, പലവക, നാകം, തൃഷ്ണ, ഭിക്ഷു, ബ്രഹ്മണവർഗ്ഗം എന്നിങ്ങനെ 26 വർഗ്ഗങ്ങൾ ഇതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

യമകവഗ്ഗം

ഈ വർഗ്ഗത്തിലെ പ്രമേയം മനുഷ്യർ എല്ലാം അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട സംയമനശീലത്തെക്കുറിച്ചാണ്. സത്യസന്ധമായ ജീവിതത്തിലൂടെ ആഗ്രഹങ്ങളെ ഇല്ലാ

താക്കി ഭിക്ഷുവിനെപ്പോലെ കഴിഞ്ഞാൽ നിർവ്വാണം പ്രാപിക്കുമെന്ന് ബുദ്ധൻ ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

പ്രമാദവഗ്ഗം

ചെയ്യേണ്ടത് ചെയ്യാതിരിക്കലാണ് പ്രമാദം. അതിന്റെ വിപരീതമായ അപ്രമാദത്തിലൂടെ ജീവിക്കാൻ ഇതിൽ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

ചിത്തവഗ്ഗം

ചിത്തമെന്നാൽ മനസ്സ്. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചമെന്നാൽ മനസ്സിന്റെ സൃഷ്ടി. മനസ്സിൽ ഊറിക്കൂടുന്ന സത്യധർമ്മാദിഗുണങ്ങൾ ഏറ്റവും മഹത്തരമായിട്ടാണ് ഇതിൽകാണുന്നത്.

പുഷ്പവഗ്ഗം

മാലകെട്ടുന്നവർ പൂക്കളെ വേർതിരിച്ച് യഥാക്രമം വെക്കുന്നതുപോലെ ബുദ്ധശിക്ഷ്യൻമാർ ഉപദേശങ്ങളെ വേർതിരിച്ചറിയണമെന്നു പറയുന്നു.

ബാലവഗ്ഗം

മൂഢൻമാർക്ക് ജിവിതലക്ഷ്യത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയില്ലെന്ന് ഇതിൽപ്പറയുന്നു.

പണ്ഡിതവഗ്ഗം

പണ്ഡിതന്മാരുടെ ഗുണഗണങ്ങളെപ്പറ്റിയും ലക്ഷണങ്ങളെപ്പറ്റിയും ഇതിൽ പറയുന്നു.

സഹസ്രവഗ്ഗം

കുതിരകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന തേരാളിയെപ്പോലെ മനോനിയന്ത്രണം ഉള്ള ആർഹതന്റെ മാർഗ്ഗത്തെപ്പറ്റി ആയിരം നിരർത്ഥക വാക്കിനേക്കാൾ നല്ലത് ഒരൊറ്റ സാർത്ഥകവാക്കാണ് എന്ന് സഹസ്രവഗ്ഗത്തിൽ.

പാപവഗ്ഗം

പാപകർമ്മത്തിന്റെ പരിണാമം ദുഃഖകരമായിരിക്കും

ക്രോധവഗ്ഗം

കൊല്ലുകയോ കൊല്ലിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നത് ദണ്ഡം

ജരവഗ്ഗം

ശരീരം ക്ഷണികവും മാംസരക്താസ്ഥിനിർമ്മിതവും, ജര, മൃത്യു, അസഹിഷ്ണുത എന്നിവ ചേർന്ന് വാഴുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ആത്മവഗ്ഗം

സ്വയം നിയന്ത്രിച്ചിട്ടേ മറ്റുള്ളവരെ നിയന്ത്രിക്കാൻ പുറപ്പെടാവൂ എന്നുള്ള മാർഗ്ഗത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ലോകവഗ്ഗം

പക്ഷി വയലിൽ നിന്നും വിട്ടു പോകും പോലെ മനുഷ്യൻ സ്വർഗ്ഗയാത്ര ചെയ്യുന്നുവെന്നും പിശുക്കൻ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ പോകാതെ നരകത്തിൽ പോകുമെന്ന് ഇതിൽപ്പറയുന്നു.

ആർഹതവഗ്ഗം

ബുദ്ധനേയും ധർമ്മത്തേയും സംഘത്തേയും ശരണം പ്രാപിക്കുന്നവർ ദുഃഖത്തിൽ നിന്ന് മോചനം പ്രാപിക്കുന്നു. അതായത് ആര്യസത്യങ്ങളും അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗങ്ങളും ജീവിതത്തിൽ പ്രായോഗികമാക്കുക

സുഖവഗ്ഗം

സുഖമായ ശാന്തിക്ക് ശത്രുത വെടിയണം

മലവഗ്ഗം

മനസ്സും വാക്കും ശരീരവും ഒതുക്കുകയാണ് സംയമനം എന്ന് ഇതിൽ പറയുന്നു.

ഭിക്ഷുവഗ്ഗ

രാഗദ്വേഷങ്ങളെ ആലങ്കാരികമായി അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അതിനെ മാലിന്യമുക്തമാകുന്ന രീതി.

ധർമ്മനിഷ്ഠവഗ്ഗം

ഭിക്ഷുവിന്റെ ധർമ്മം ഭിക്ഷാടനം മാത്രമല്ല മറിച്ച് ബ്രഹ്മചര്യത്തോടുകൂടി ജീവിക്കലാണെന്ന് ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

മാർഗ്ഗവഗ്ഗ

വാക്കിലും പ്രവർത്തിയിലും ശ്രദ്ധിച്ച് മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കി തെറ്റുചെയ്യാതെ ജീവിച്ചാൽ മുനിമാർഗ്ഗത്തിൽ എത്തുമെന്ന് ഇതിൽപ്പറയുന്നു.

പലവകവഗ്ഗം

സുഖം, ദുഃഖം, സമ്യക് ദൃഷ്ടി എന്നിവയെപ്പറ്റി പറയുന്നു.

തൃഷ്ണവഗ്ഗം

തൃഷ്ണയെ ഇല്ലാതാക്കാൻ ഒരു ജൻമം കൊണ്ടുതന്നെ സാധിക്കുകയാണെങ്കിൽ പുനർജന്മം വേണ്ടിവരില്ല എന്നും അപ്പോൾത്തന്നെ നിർവാണം പ്രാപിക്കുന്നുവെന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

ബ്രാഹ്മണവഗ്ഗം

ഭിക്ഷു ആരാണെന്ന് ഭിക്ഷുവർഗ്ഗത്തിലും ജട, ഗോത്രം എന്നിവകൊണ്ടല്ല സത്യധർമ്മങ്ങളുടെ ആധാരമായി മനഃശുദ്ധി കൈവരുന്നവനാണ് യഥാർത്ഥ ബ്രാഹ്മണൻ എന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനത്തിന് പ്രേരകമായിത്തീർന്ന ബുദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങൾ മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ വരുത്തിത്തീർക്കുന്ന മാറ്റത്തെ ഏതുരീതിയിലാണ് അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്ന ഗാഥകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് ധമ്മപദം. ജ്ഞാനത്തെ അന്വേഷിച്ചുള്ള യാത്രയിൽ തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം അനുഭവവേദ്യമായ കാര്യങ്ങളെ ധർമ്മോപദേശങ്ങളായി ബുദ്ധൻ

ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. ''ഇതിൽ നാനൂറ്റിഇരുപത്തിമൂന്ന് പദ്യങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഇരുപത്തിനാല് വർഗ്ഗങ്ങളായി ഇവയെ വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇവയുടെ ഉള്ളടക്കം അഥവാ ആശയപരമായ അന്തസ്സത്ത പാലി സാഹിത്യത്തിലെ വിവിധ ഗ്രന്ഥങ്ങ ളിൽ നിന്ന് തെരഞ്ഞെടുത്തു സംഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. പല സ്ഥലത്തുവെച്ച് പല സാഹചര്യങ്ങളിൽ ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങളാണിവ. താത്ത്വിക പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്നതും അതേസമയം ധർമ്മം, സദാചാരം മുതലായവയ്ക്ക് പ്രാമുഖ്യം കൊടുക്കുന്നതുമാണ് ഇതിലെ പ്രതിപാദ്യം.''[49] പാലിഭാഷയിൽ രൂപം കൊണ്ട ഈ ഗ്രന്ഥം ഇന്ത്യയിലുടനീളം ബുദ്ധദർശന ചിന്തകൾക്ക് പ്രേരകമായി വർത്തിച്ചു.

1.3.3 വിവർത്തന വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ സമന്വയം

സാമൂഹികപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിന് അതുല്യമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയ ബുദ്ധതത്ത്വങ്ങളും സംഹിതകളുമെല്ലാം എല്ലാവിഭാഗം ആളുകൾക്കും പ്രയോജനപ്പെടുക എന്ന ചിന്തയിൽ നിന്നാണ് 'ധമ്മപദ'ത്തിന്റെ ആവിർഭാവം.

ഏതാണ്ട് പതിനഞ്ച് നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുമ്പ് ബുദ്ധഘോഷൻ എഴുതിയ ധമ്മ പദവ്യാഖ്യാനത്തിലുൾപ്പെട്ടവയാണ് ഇന്നുള്ള ധമ്മപദകഥകൾ. സിംഹളഭാഷയിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന കഥകൾ പാലിഭാഷയിൽ മാറ്റുകയാണ് ബുദ്ധഘോഷൻ ചെയ്തത്. രണ്ടായിരം വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പുള്ള സാംസ്കാരികജീവിതത്തെ പ്രതി ഫലിപ്പിക്കുന്ന ഈ കഥകളിലൂടെ, സാധാരണക്കാരന്റെ ഉത്കർഷമാത്രം ആഗ്രഹി ച്ചുകൊണ്ട് ബഹുജനധാരയിൽ ജനജീവിതം നിരീക്ഷിച്ചും രാജകീയതയെല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് ലോകത്തിന്റെ ദുഃഖശാന്തിക്കായി മാത്രം തപം ചെയ്ത ബുദ്ധനെന്ന വ്യക്തിത്വത്തെ പുതിയ തലമുറയിലേക്ക് എത്തിക്കുകയാണ്.

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന് മലയാളത്തിൽ അനേകം വ്യാഖ്യാനങ്ങളും വിവർത്തന ങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതിൽ പ്രബലമായ ഒന്നാണ് മാധവൻ അയ്യപ്പത്തിന്റേത്. ഇതിന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ മൂലഗ്രന്ഥത്തിലെ ഗാഥാക്രമമല്ല അനുവർത്തിച്ചു പോന്നത്. മറിച്ച്, ധമ്മപദം ആഴത്തിൽ പഠിച്ച ആചാര്യവിനോബഭാവെ മൂലഗ്രന്ഥ ത്തിലെ ഗാഥകളെ തന്റെ ചിന്തകൾക്കനുസരിച്ച് ആറ് അദ്ധ്യായങ്ങൾ വീതമുള്ള മൂന്ന് ഭാഗങ്ങളാക്കി തിരിച്ച് ധമ്മപദം 'നവസംഹിത' എന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടു ത്തുകയാണുണ്ടായത്. ഇതിലെ ക്രമമാണ് അയ്യപ്പത്തിന്റെ വിവർത്തനത്തിലുള്ളത്. ഗാഥകളിൽ കൂടി പുറത്തുവരുന്ന കഥകൾ പലതരത്തിലുള്ള സന്ദേശങ്ങൾ

ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. തേലപ്പുറത്ത് നാരായണൻ നമ്പിയുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ പാലിമൂലത്തിൽ നിന്ന് സംസ്കൃതവും അതിന്റെ വ്യാഖ്യാനവും ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. സംസ്കൃതത്തിലേക്ക് പദ്യരൂപേണ തർജ്ജമ ചെയ്തതിനു ശേഷമാണ് മലയാളവ്യാഖ്യാനം എന്നു കാണാവുന്നതാണ്.

ലളിതമായ നന്മയാണ് മനുഷ്യജീവിതത്തിന് അവശ്യം വേണ്ടതെന്ന ചിന്തയാണ് ബുദ്ധപ്രബോധനങ്ങളുടെ കാതലായി വർത്തിക്കുന്നത്. ഗ്രന്ഥത്തിലെ പല ഗാഥകളിലും തിളങ്ങുന്ന കാവ്യഭംഗി പ്രത്യേകം എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. നിത്യജീവിതത്തിൽ നിന്നും ഔചിത്യദീക്ഷയോടെ തിരഞ്ഞെടുത്ത ഏറെ ഫലപ്രദമായ ഉപമകൾകൊണ്ട് നിറഞ്ഞതാണ് ധർമ്മപദകഥകൾ

1.3.4 സൗന്ദരനന്ദം

ബുദ്ധദാർശനികനും കവിയും പണ്ഡിതനുമായ അശ്വഘോഷന്റെ കൃതിയാണിത്. ബുദ്ധചിന്തകളുടെ കാവ്യാത്മക രൂപമാണ് ഇതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ബുദ്ധമത പ്രചാരണം ലക്ഷ്യമാക്കി രചിച്ച ഈ കൃതിയിൽ പതിനെട്ട് സർഗ്ഗങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ സഹോദരനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യയും തമ്മിലുള്ള പ്രണയമാണ് ഇതിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. പ്രിയപത്നിയെ പ്രാണനുതുല്യം സ്നേഹിക്കുന്ന നന്ദന്റെ അനിയന്ത്രിതമായ വികാരവിചാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിച്ച് മോക്ഷമാർഗ്ഗത്തിൽ എത്തിക്കുന്നതാണ് കഥാഘടന. സുഖഭോഗങ്ങളുടെ അസ്ഥിരത, ലൗകിക പ്രേമത്തിന്റെ അർത്ഥശൂന്യത, അഹന്തയുടെ അന്തസാരമില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ ബുദ്ധധർമ്മങ്ങളുടെ പ്രധാനഭാഗങ്ങളെ പല രീതിയിൽ ഈ കൃതിയിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു.

1.3.4 (a) മിളിന്ദപ്രശ്നം

പാലിയിലെ പ്രാചീനങ്ങളായ ആധികാരികഗ്രന്ഥങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാൽ പ്രമാണമായി കരുതപ്പെടുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് മിളിന്ദപ്രശ്നം. ബി.സി നൂറ്റിയറുപതു മുതൽ നൂറ്റിയമ്പതുവരെ ഇന്തോഗ്രീക്കു ഭരണാധിപനായിരുന്ന മിനാൻഡർ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഇന്ത്യയുടെ ഭരണസാരഥ്യം വഹിച്ചിരുന്നു. ഗാന്ധാരം, പഞ്ചാബ്, സിൻഡ്, മഥുര മുതലായ പ്രദേശങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കീഴിലായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭരണകൂടത്തിന് ഗ്രീക്ക് സ്വഭാവത്തേക്കാളേറെ ഇന്ത്യൻ സ്വഭാവമാണുണ്ടാ

യിരുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായ അദ്ദേഹം നിരവധി ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുമായി ആശയവിനിമയം നടത്തി. പലരേയും അദ്ദേഹം വാദത്തിൽ തോല്പിച്ചു. ഒടുവിൽ നാഗസേനൻ എന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷുവുമായി വാദത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടു. അതിൽ അദ്ദേഹം പരാജിതനാകുകയും ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. അവർ തമ്മിൽ നടന്ന വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ പുസ്തകരൂപത്തിലാക്കിയതാണ് പിൽക്കാലത്ത് ബുദ്ധമതത്തിലെ സുപ്രധാനഗ്രന്ഥമായിത്തീർന്ന മിളിന്ദപ്രശ്നം. മിളിന്ദനും നാഗസേനനും തമ്മിൽ നടന്ന വാഗ്വാദങ്ങൾ ചോദ്യോത്തരരൂപത്തിൽ ഇതിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു.ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങളെല്ലാം ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത സാമൂഹികമാറ്റത്തെ അനാവരണം ചെയ്തുകൊണ്ട് രചിച്ച കൃതി എന്ന നിലയിലാണ് ഇതിന്റെ പ്രസക്തി.

1.3.4 (b) ലളിതവിസ്തരം

''ബുദ്ധന്റെ ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രമുഖവും സുഘടിതവുമായിട്ടുള്ള കൃതിയാണിത്. ഇതിലെ ധ്വനിപൂർണ്ണങ്ങളായ ഗാഥകൾ ധീരമായ സങ്കൽപ്പനങ്ങൾ കൊണ്ട് നിർഭരമാണ്.''[50] ഗദ്യപദ്യസമ്മിശ്രമായ വിവരണങ്ങളിൽ കൂടി ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെയാണ് ഇത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. എ.ഡി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എഴുതപ്പെട്ട ബുദ്ധപുരാണമാണിത്. ബുദ്ധനെ ദിവ്യനായ ബോധിസത്വന്റെ അവതാരമായി അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ ജീവചരിത്രം അതിവിസ്തൃതമായി ഇതിൽ ആലേഖനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

1.3.4 (c) ബുദ്ധചരിതം

ശുദ്ധമായ സംസ്കൃതത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ട കാവ്യഗുണമുള്ള കൃതിയാണിത്. ഒരു സ്വതന്ത്രകൃതി എന്ന നിലയിൽ മറ്റു ജീവചരിത്രങ്ങളുമായി ഘടനയിൽ സാമ്യം പുലർത്താത്ത ഒരു രചനയാണിതിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. കുശാനവംശത്തിലെ രാജാവായിരുന്ന കനിഷ്കൻ മതപരമായ സൈദ്ധാന്തിക പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യുന്നതിനായി മഹാസമ്മേളനങ്ങൾ നടത്തുക പതിവായിരുന്നു. അങ്ങനെ നടത്തിവന്ന നാലാം ബുദ്ധമതസമ്മേളനത്തിന്റെ ഉപാദ്ധ്യക്ഷൻ ആയിരുന്നു അശ്വഘോഷൻ. ബുദ്ധചരിതവും സൗന്ദരനന്ദവുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യകൃതികൾ. ''ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളുടെയും വചനങ്ങളുടെയും സമാഹാര

ഗ്രന്ഥങ്ങളായ ത്രിപിടകങ്ങൾക്ക് (വിനയം, സുത്തം, അഭിധമ്മം) 'മഹാവി ഭാഷ'എന്ന പേരിൽ വ്യാഖ്യാനം ചമച്ചത് ഈ സമ്മേളനത്തിലായിരുന്നു.''[51]

അപൂർണ്ണമായ മഹാകാവ്യമാണ് ബുദ്ധചരിതം. സംസ്കൃത ഭാഷയിലെ ആദ്യകാല മഹാകാവ്യങ്ങളിൽ ഒരെണ്ണം എന്ന നിലയിൽ ഈ കൃതി പ്രാധാന്യ മർഹിക്കുന്നു. അഞ്ചാംനൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ ബുദ്ധചരിതം ചൈനീസ് ഭാഷയിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. 'ധർമ്മരക്ഷ'യെന്ന പേരിലാണ് ഇതറിയപ്പെടുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ജനനം മുതൽ ബോധോദയം വരെയുള്ള ജീവിതമാണ് ബുദ്ധചരിത ത്തിലെ പതിനാല് സർഗ്ഗങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ജഗത്തിന്റെ വ്യസനം ശമിപ്പി ക്കാൻ ഇറങ്ങിത്തിരിച്ച ബോധിസത്വനെക്കുറിച്ചാണ് ഇതിൽ വിശദീകരിച്ചു പറയു ന്നത്. 'പരിത്യാഗം' എന്ന ആശയത്തിനാണ് ബുദ്ധൻ ഊന്നൽ നല്കിയതെന്നും അതിലൂടെ ഒരു തത്ത്വചിന്തകന്റെയും ദർശനപദ്ധതിയുടെയും രൂപപ്പെടലാണ് സാധ്യമായിത്തീർന്നതെന്നുമാണ് ഈ കൃതിയിൽ അശ്വഘോഷൻ എടുത്തുപറയു ന്നത്. ഉത്തരം തേടിയുള്ള അലച്ചിൽ ബുദ്ധനെ സ്വന്തം ദർശനം കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്ന തിൽ, ഹിന്ദുധർമ്മത്തിൽ നിന്നുള്ള തത്ത്വചിന്താപരമായ വിയോജിപ്പിലും വിട്ടുപോ ക്കിലും എത്തിച്ചു. ഒരു തത്ത്വചിന്തകന്റെയും ദർശനപദ്ധതിയുടെയും രൂപപ്പെട ലായിട്ടാണ് ഇതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്. ''അശ്വഘോഷനെക്കുറിച്ച് റൊമീളാ ഥാപ്പറുടെ നിരീക്ഷണത്തെ രാജശേഖരൻ ഇങ്ങനെ വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ പറ്റിയ ഭാഷയായി സംസ്കൃതത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയായിരുന്നു അശ്വഘോഷൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നാടകങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ മധ്യേഷ്യയിലെ ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളിൽ കണ്ടെത്തി യതിൽ നിന്നു പോലും ബുദ്ധസാഹിത്യത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകിയ പ്രചാരമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്.''[52] ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം കേന്ദ്രീകരിച്ച് പിൽക്കാലത്ത് വിവിധ ഭാഷകളിൽ ഉണ്ടായ കൃതികൾക്കെല്ലാം മാർഗ്ഗദീപമായി മാറാൻ അശ്വഘോഷനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾക്കും കഴിഞ്ഞു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. പാലിഭാഷയിൽ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ച ബുദ്ധന്റെ ആശയലോകത്തെ സംസ്കൃതമെന്ന മാധ്യമ ത്തിലൂടെ ലോകത്തിന്റെ മുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് അശ്വഘോഷൻ.

സംസ്കൃതത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട മഹാകാവ്യങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നവയാണ് 'ബുദ്ധചരിതവും', 'സൗന്ദരാനന്ദവും'. സൗന്ദര്യാത്മകമായ സാഹിത്യസൃഷ്ടികൾ എന്ന നിലയിലും ബുദ്ധന്റെ ജനനത്തെയും ദർശനത്തെയും പ്രചരിപ്പിച്ച ആശയ

സംഹിതകൾ എന്ന നിലയിലും ഈ കൃതികൾ പ്രശസ്തിയാർജ്ജിക്കുന്നു. ''പ്രമുഖ പണ്ഡിതനും നിരൂപകനുമായ ഡോ. സുകുമാർ അഴീക്കോട് 'അശ്വഘോഷൻ ഒരു കവിയും ചിന്തകനും' എന്ന തന്റെ പഠനത്തിൽ അശ്വഘോഷന്റെ കവിതകളുടെ സൗന്ദര്യാത്മകയിലേക്ക് ആഴത്തിൽ ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുകയും അവയുടെ ശിൽപഭംഗിയിലേയ്ക്ക് വെളിച്ചം വീശുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കവിയുടെ ജീവിതകാലവും പശ്ചാത്തലവും അദ്ദേഹം പരിശോധിക്കുന്നു. ബുദ്ധചരിതത്തിന്റെയും സൗന്ദരാനന്ദത്തിന്റെയും ശിൽപ്പഭംഗി മാത്രമല്ല അഴീക്കോടിന്റെ ശ്രദ്ധപിടിച്ചു പറ്റിയത്. ജീവിതത്തോടും മോക്ഷപ്രാപ്തിയോടുമുള്ള അശ്വഘോഷന്റെ സമീപനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകൾക്കാധാരമെന്ന് ഡോ. അഴീക്കോട് സ്ഥാപിക്കുന്നുവെന്ന് പവനനും സി.പി. രാജേന്ദ്രനും നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്.''[53]

1.4 സ്ത്രീ - ദർശനം ചരിത്രം

''പ്രാചീനസംസ്കാരത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ പ്രാചീനസാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനം, സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥ, സ്ത്രീകൾക്ക് മാത്രമായി നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഇടങ്ങൾ എന്നിവയെപ്പറ്റി അറിയണമെങ്കിൽ വേദോപനിഷത്തുകൾ, പുരാണങ്ങൾ, ഇതിഹാസങ്ങൾ, ബുദ്ധജൈനഗ്രന്ഥങ്ങൾ, സാഹിത്യകൃതികൾ എന്നിവ പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.''[54] പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ സ്ത്രീ പുരുഷ സമത്വം നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നും മറിച്ച് സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥ പരിതാപകരമായിരുന്നു എന്നും വിഭിന്ന അഭിപ്രായങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീവാദപരമായ പല കാഴ്ചപ്പാടുകളും രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന ചിന്താധാരയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മഹാഗ്രന്ഥങ്ങളെ പുനർവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കേണ്ട കാലഘട്ടമാണ് ഇന്ന് സംജാതമായിരിക്കുന്നത്.

ആദ്യകാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന മതങ്ങളിൽ നിന്നും അതിന്റെ ദാർശനികമായ ചുറ്റുപാടിൽ നിന്നും അവയെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള മന്ത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്നും കഥാസന്ദർഭങ്ങളിൽ നിന്നുമെല്ലാം അക്കാലത്തെ സാമൂഹികചരിത്രം ലഭ്യമാകുന്നതാണ്. ആദിമഗണഗോത്രവ്യവസ്ഥയിൽ, മാതൃദായ ക്രമത്തിലൂടെ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന അപ്രമാദിത്വത്തിന് പിന്നീട് വന്ന പിതൃദായ വ്യവസ്ഥ തടമിടുകയും സെമറ്റിക് മതങ്ങളുടെ (അറബികൾ, യഹൂദൻമാർ, ക്രിസ്ത്യാനികൾ) ആവിർഭാവത്തോടെ ലൈംഗികാധിഷ്ഠിതമായ വിലക്കുകൾ സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ കൂച്ചുവിലങ്ങി

ടുകയും ചെയ്തു. ഇടയവൃത്തിയിലും കാർഷികവൃത്തിയിലും വ്യാപരിച്ചിരുന്ന ഒരു ജനത വ്യാപാരസംസ്കൃതിയിലേക്കും സ്വകാര്യ സ്വത്തുൽപാദനത്തിലേക്കും വഴിമാറിയതോടെ സ്ത്രീ, പുരുഷന്റെ ചൊൽപ്പടിക്ക് നിൽക്കുന്നവളായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. ഉപനിഷത്ത് കാലഘട്ടത്തിലെ അഗ്രഗണ്യകളായ ബ്രഹ്മവാദിനികൾ പോലും പുരുഷമേൽക്കോയ്മയെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ഗാർഗി, മൈത്രേയി, തുടങ്ങിയവരെ ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്നതാണ്. ഇതിന്റെയെല്ലാം നിഷ്പക്ഷമായ വായനയിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാവുന്നത് ഉപനിഷത്കാലഘട്ടത്തിലെ സ്ത്രീകളേക്കാൾ പ്രാധാന്യം കിട്ടിയിരുന്നവർ ബുദ്ധകാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നാണ്.

വരേണ്യവൽക്കരണം തീർത്ത ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ കുരുങ്ങിപ്പോയ സ്ത്രീകൾക്ക് പലകാര്യങ്ങളിലും വിലക്കേർപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. ഒരു സാഹചര്യത്തിലും സ്ത്രീകൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകരുതെന്നാണ് മനുസ്മൃതിയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മനുസ്മൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിനും ചിന്തകൾക്കും തടയിട്ടുകൊണ്ടാണുള്ളത്. വേദാധ്യായനം, വിധവാ വിവാഹം ഇതെല്ലാം നിഷിദ്ധമായിരുന്ന കാലത്ത് സ്ത്രീകളെ അടിമകൾക്ക് തുല്യരായി പരിഗണിക്കുകയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ ബുദ്ധൻ സ്ത്രീകൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകി. സ്വത്തവകാശവും പഠിക്കാനുള്ള അവകാശവും ഭിക്ഷുണിയാവാനുള്ള അവകാശവും നൽകി. പച്ചയായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി പൊരുതി ജീവിതത്തിൽ മുന്നേറിയ സ്ത്രീകളുടെ ചരിത്രമാണ് ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിലേതെന്ന് കാണാം.

ബുദ്ധൻ ഒരു സ്ത്രീസമത്വവാദിയും സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസവിചക്ഷണനും ആയിരുന്നു എന്നുള്ള അനുമാനത്തിന് വളരെയധികം പ്രാധാന്യമുണ്ട്. സ്ത്രീകളെ സംഘത്തിൽ ചേർക്കാനുള്ള തീരുമാനം അദ്ദേഹം കൈകൊണ്ടത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വളർത്തമ്മയായ മഹാപ്രജാപതിഗൗതമിക്ക് സംഘത്തിൽ ചേരാൻ അവസരം നൽകിക്കൊണ്ടാണ്. വരേണ്യജീവിതത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനകത്ത് നിന്നുകൊണ്ട് അനുഭവിച്ച മാനസികപീഢനങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമായിട്ടാണ് സംഘത്തിലേക്കുള്ള സ്ത്രീകളുടെ പ്രവേശനത്തെ കാണുന്നത്. ''മനുവിന്റെയും കൗടില്യന്റെയും വാത്സ്യായന്റെയും കാലമൊക്കെ സ്ത്രീകളുടെ പാരതന്ത്ര്യ

ത്തിന്റെ കാലവുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ബുദ്ധൻ ആ ചട്ടക്കൂട് തകർക്കുകയും പുതിയൊരു വ്യവസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുകയും ചെയ്തു.''[55]

1.4.1 ഥേരീഗാഥ

ക്രിസ്തുവിന് അറനൂറുവർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ബുദ്ധഭിക്ഷുണികൾ എഴുതിയ ആദ്യ കാവ്യസമാഹാരമാണിത്. ബുദ്ധമതസ്ഥരായ സ്ത്രീകൾ അവരുടെ മതപരമായ നേട്ടങ്ങൾ കാരണം വഹിച്ച പദവിയാണിതെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

ബുദ്ധമതമാണ് ഗോത്രങ്ങളെ ഏകീകരിച്ച ആദ്യത്തെ സംഘടിതമതമെന്നും അതിലുൾച്ചേർന്ന ഗോത്രങ്ങളിലെ സ്ത്രീ പ്രാമാണ്യം ബുദ്ധദർശനത്തെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും കാണാം. സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്ന ഗണഗോത്രങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന പൊതുസാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ പലതും ഇല്ലാതാവുകയുണ്ടായി. ജന്മിത്തരാജഭരണങ്ങൾ തൊഴിൽ സാമൂഹ്യമേഖലകളിലെ സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യത്തെയും പ്രാമുഖ്യത്തെയും ഒഴിവാക്കിത്തുടങ്ങി. എന്നാൽ സാമൂഹികമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ രൂപം കൊണ്ട ഇത്തരം വിവേചനങ്ങളിൽ നിന്ന് മാറി ചിന്തിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പലതിനെയും മാറ്റിത്തീർക്കാൻ ബുദ്ധചിന്തകൾക്ക് സാധിച്ചു. ''ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥകളിലും അതിനു പുറമെയുള്ള കീഴ്ജാതിക്കാരിലും നിലനിന്നിരുന്ന വ്യത്യസ്തതകളെയും അനീതികളെയും കാറ്റിൽപ്പറത്തി ബുദ്ധദർശനം തീർത്ത കൂടാരത്തിലേക്ക് ഗണികകളും രാജകുമാരിമാരും സുന്ദരികളും വിരൂപകളും ഒന്നിച്ചെത്തിയത് യാദൃശ്ചികമല്ല.''[56] ആദ്ധ്യാത്മികജീവിതം പുരുഷനുമാത്രമായിട്ടുള്ളതല്ലെന്ന് ബുദ്ധൻ അംഗീകരിച്ചു. ''ജ്ഞാനവൃദ്ധൻമാരായ ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ ഥേരൻമാർ എന്നറിയപ്പെട്ടു. ഇതിന്റെ സ്ത്രീപദമാകാം ഥേരികൾ എന്ന് എം ലീലാവതിയുടെ അഭിപ്രായത്തെ ഷർമ്മിള രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.''[57]

ത്രിപിഠകങ്ങളിലെ സുത്തപിടകത്തിലാണ് ഥേരിഗാഥകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. ജ്ഞാനിയായ മുതിർന്ന ഭിക്ഷുണി എന്നാണ് 'ഥേരി' എന്ന വാക്കിന്റെ വിവക്ഷ. ''എഴുപത്തിമൂന്ന് ഥേരികൾ രചിച്ച അഞ്ഞൂറ്റി അൻപത്തിരണ്ട് ഗാഥകൾ അടങ്ങിയതാണ് ഥേരീഗാഥ''[58] പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹ്യനിലയെക്കുറിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ്.

ഥേരീഗാഥയിൽ ഏറ്റവും നീണ്ടകൃതി സുമേധയുടെതാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. എഴുപത്തിയഞ്ച് ഗാനങ്ങളാണ് ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. സുമേധ, ഋഷിദാസി, ശുഭ തുടങ്ങിയ സ്ത്രീകൾ ഥേരീഗാഥയുടെ രചനയിൽ എടുത്തു പറയേണ്ടവരാണ്. സൗന്ദര്യം, വാക്ചാതുര്യം, വിദ്യാഭ്യാസം, സമ്പത്ത് എന്നിവകൊണ്ടെല്ലാം അനുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട ഇവർ ശരീരമെന്ന സ്വത്വത്തിൽ നിന്ന് വിമുക്തിനേടി ഭിക്ഷുണികളായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്. ജീവിതദുഃഖത്തിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെടാൻ വേണ്ടി മാത്രമല്ല മറിച്ച് ബുദ്ധദർശനങ്ങളിലും സൂക്തങ്ങളിലുമുള്ള അറിവിൽ ആകൃഷ്ടരായി ആത്മീയതലങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേർന്നവരെയും ഇവിടെ കാണാവുന്നതാണ്. വിധവകളും ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീകളും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് വീർപ്പുമുട്ടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന പതിതകളും ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളോടും ചിന്തകളോടും അടുത്തു ചേരുകയായിരുന്നു. ബുദ്ധസംഘത്തിൽ ചേർന്ന ഇഷിദാസിയെന്ന സ്ത്രീ പലതരത്തിനുള്ള പീഢനത്തിനിരയാവുകയും അവസാനം സംഘത്തിൽ ചേരുകയുമാണുണ്ടായത്. ബുദ്ധകുണ്ഡലകേശിയെന്ന സ്ത്രീയും ബുദ്ധസംഘത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുകയായിരുന്നു. അതാതു കാലങ്ങളിലെ സാമൂഹ്യചുറ്റുപാടുകളിലെ ദുരിതമായ ജീവിതത്തിൽ നിന്നും കരകേറാൻ വേണ്ടി അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന വിലക്കുകളെയും ചൂഷണങ്ങളെയും മറികടന്നുകൊണ്ട് കലുഷിതമായ ജീവിതസാഹചര്യത്തെ മറികടക്കാൻ വേണ്ടിയും സ്ത്രീകൾ ബുദ്ധസൂക്തങ്ങളിൽ അഭയം പ്രാപിച്ചു.

'ഥേരീഗാഥ'യിൽ ഭിക്ഷുണികളുടെ പല രചനകളും ആത്മീയ ഔന്നിത്യമുള്ളതും സാമൂഹിക പ്രതിഫലനങ്ങൾ ഉള്ളവയുമാണ്. സ്ത്രീകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യവും നിർവ്വാണത്തിലേക്കുമുള്ള അവരുടെ യാത്രകളും നിർവ്വാണ പ്രാപ്തിക്കു ശേഷമുള്ള അവരുടെ വ്യക്തിത്വവും മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഈ കൃതികൾ സഹായകരമാണ്. സ്ത്രീ-പുരുഷ അധികാരസങ്കൽപ്പനങ്ങളുടെ ചോദ്യങ്ങൾ പലതും തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായി സ്വന്തം കാഴ്ചപ്പാടുകൾ കൊണ്ട് മറികടക്കാനും വിവേചനങ്ങളെ അതിജീവിക്കാനും കഴിഞ്ഞ സ്ത്രീകളെയാണ് ഥേരീഗാഥയിൽ കാണുന്നത്.

''ബുദ്ധൻ തന്റെ സംഘത്തിൽ കലയ്ക്കും സാഹിത്യത്തിനും പ്രോത്സാഹനം കൊടുത്തിരുന്നു. അതിന്റെ തെളിവാണ് ഥേരീഗാഥയിൽ സംഘത്തിലെ ഭിക്ഷുണികൾ അനുഭവിക്കുന്ന സന്തോഷത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും പ്രകീർത്തിച്ചുള്ള ഗാഥകൾ. ഇതിൽനിന്നെല്ലാം വ്യക്തമാകുന്നത് ബുദ്ധൻ സ്ത്രീകൾക്കോ

ലൈംഗികതയ്ക്കോ എതിരല്ലെന്നും എന്നാൽ സ്ത്രീകൾ കുടുംബവും ഗാർഹിക ജീവിതവുമായി മാത്രം പൊരുത്തപ്പെട്ടു പോകുന്നതിനോട് എതിരാണെന്നാണ്.''[59] കുടുംബത്തിൽ മാത്രമായി ഒരുവൾ കഴിയുമ്പോൾ അവിടെ സ്വാർത്ഥത വർദ്ധിക്കുകയും സ്വാതന്ത്രപ്രാപ്തി കുറയുകയും ചെയ്യുമെന്ന് ബുദ്ധൻ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. അതിനാൽ സംഘത്തിലെ നിയമനിഷ്കർഷതയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തന്നെ ജാതിമതവർഗ്ഗഭേദമെന്യേ ലിംഗപരിഗണനയില്ലാതെ എല്ലാവർക്കും തുല്യമായ ആദരവും സമത്വവും ബുദ്ധൻ പ്രദാനം ചെയ്തു. കഥാസാഹിത്യം പോലുള്ള സാഹിത്യരചനയിലേക്ക് ബുദ്ധസംസ്കാരം പരിവർത്തനപ്പെട്ടതിനെക്കുറിച്ചാണ് ഇനി പരിശോധിക്കുന്നത്.

1.5 കഥപറച്ചിലിന്റെ വൈവിധ്യവും കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ ആമുഖവും

മനുഷ്യസംസ്കാരം ആരംഭിച്ച കാലം മുതലേ ലോകത്തിന്റെ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളിലും പലതരത്തിലും സ്വഭാവത്തിലുമുള്ള കഥകൾ പ്രചരിച്ചിരുന്നു. ഓരോ നാടിനും അതിന്റെ സാംസ്കാരികവും പൈതൃകവുമായ ചുറ്റുപാടുകൾക്കനുസരിച്ച് രൂപംകൊണ്ട നിരവധി കഥാഘടനകൾ നിലവിലുണ്ട്. അങ്ങനെ ഓരോ നാടിന്റെയും സ്വന്തമെന്നവകാശപ്പെടാവുന്ന ഇത്തരം നാടോടിക്കഥകളിലൂടെ അന്നത്തെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ മഹിമയും തനിമയാർന്ന ജീവിതവീക്ഷണങ്ങളും നന്മതിന്മകളുമെല്ലാം ആവിഷ്കരണവിധേയമായി.

സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽ എല്ലാകാലവും നിലനിന്നവയാണ് നാടോടിക്കഥകൾ. അവ ഒരാളിൽനിന്ന് മറ്റൊരാളിലേക്ക് എന്ന രീതിയിൽ കൈമാറ്റപ്പെടുന്നു. സങ്കുചിതമായ ജാതിചിന്തകളോ പണ്ഡിതപാമരവ്യത്യാസമോ ഒന്നുമില്ലാതെ രൂപംകൊണ്ടവയാണ് ഇത്തരം കഥകൾ. ലോകത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിൽ രൂപം കൊണ്ടവയെങ്കിലും സാധാരണക്കാരുടെ കഥകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പാരമ്പര്യമാണ് ഇവ പിൻതുടരുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികളിൽ ഉണ്ടായ പലമാറ്റങ്ങളേയും ഉൾക്കൊണ്ട് ചില നാടോടിക്കഥകൾ രാജ്യാതിർത്തികൾ കടന്ന് ലോകത്തെ ആസ്വാദകമനസ്സുകളെയെല്ലാം കീഴടക്കുകയുണ്ടായി. സിൻഡ്രല്ലയുടെ കഥ ഉദാഹരണമായി എടുക്കാവുന്നതാണ്.

1.5.1 ഇന്ത്യൻ കഥാഖ്യാനത്തിന് ഒരു ആമുഖം

വിവിധതരത്തിലുള്ള കഥാമാതൃകകളാൽ സമ്പന്നമായ നാടാണ് ഭാരതം. സംഹിതകളിലൂടെയും ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലൂടെയും ഉപനിഷത്തുക്കളിലൂടെയുമെല്ലാം അത് നിലനിൽക്കുന്നു. കഥാസരിത്സാഗരം, ജാതകകഥകൾ, തെന്നാലിരാമൻ കഥകൾ, നീതികഥകൾ, പഞ്ചതന്ത്രം, ഇതിഹാസങ്ങൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയ പലതും ഭാരതീയ കഥാഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തെ സമ്പുഷ്ടമാക്കി.

ഗുണപാഠമുള്ള കഥകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ആത്മീയതത്ത്വങ്ങളെ നിവേദിപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയാണ് ബൈബിളിൽ കഥകൾ നൽകിയിരിക്കുന്നത്. പുരോഹിതന്മാർ പാഠങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കാനും പറഞ്ഞുകൊടുക്കാനും വേണ്ടിയാണ് അർത്ഥമുള്ള കഥകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരുന്നത്. ഈ വിധത്തിൽ പ്രാചീനങ്ങളായ കഥകൾ ഇന്ത്യയിലുമുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന് മികച്ച ഉദാഹരണമാണ് ജാതകകഥകൾ. 'നീതിപാഠമരുളുക' എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ പക്ഷിമൃഗാദികളെക്കൊണ്ട് കഥപറയിപ്പിക്കുന്ന രീതിയാണിതിൽ. ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിശിഷ്ഠത പഞ്ചതന്ത്രം കഥകൾ നമുക്ക് കാണിച്ചുതരുന്നു. ഉപനിഷദ് കഥകളിലും ജാതകകഥകളിലും ധർമ്മോപദേശമാണ് ലക്ഷ്യം. പഞ്ചതന്ത്രത്തിൽ ബോധിസത്വൻ ധർമ്മോപദേശവേളകളിൽ പൂർവ്വകാല അവതാരകഥകൾ വഹിക്കുന്ന രൂപത്തിലാണ് ജാതകകഥകളുടെ രചന. ഒരു ധാർമ്മിക പ്രശ്നത്തെയോ, ജീവിതതത്ത്വത്തെയോ പരാമർശിച്ചുള്ള ചർച്ച, തുടർന്നൊരു കഥ ഇങ്ങനെയാണിതിന്റെ വിവരണം. ഈ ജാതകകഥകളിൽ പലതും പിൽക്കാലത്ത് ഈസോപ്പുകഥകളിലും മറ്റും നേരിയതോതിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ കഥാപാരമ്പര്യം ബുദ്ധദർശനത്തിലെ ജാതകകഥകളുടെ തുടക്കം മുതലേ പ്രശസ്തിയാർജ്ജിക്കുന്നവയാണ്.

''ഏ.ഡി നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്നതായി പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്ന ഗുണാഢ്യന്റെ ബൃഹദ്കഥാപരമ്പരയിൽ വിക്രമാദിത്യനോട് വേതാളം പറയുന്ന കഥകളും വിക്രമാദിത്യ മാഹാത്മ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കി പറയുന്ന മുപ്പത്തിരണ്ടു കഥകളുടെ സമാഹാരമായ വിക്രമാദിത്യചരിത്രവും ശ്രദ്ധേയമായ ഭാരതീയ സൃഷ്ടികളാണ്.''[60]

കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമാണ് ഓരോ കാലത്തെയും കഥകൾ ഉൾവഹിക്കുന്നത്. അവിടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭൂതകാലസൃഷ്ടി പുനരവതരിപ്പിക്കപ്പെടു

കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതിലൂടെ വർത്തമാനകാലജീവിതപരിസരവുമായി അത് അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ ജീവിതരീതിയുടെ ചരിത്രം തുടങ്ങുമ്പോൾതന്നെ കഥകളുടെ ചരിത്രവും ആരംഭിക്കുന്നു. ഓർക്കാനും പറയാനും തുടങ്ങിയ കാലം മുതൽ അത് കൈമാറിവന്നുക്കൊണ്ടിരുന്നു. പ്രാചീനഭാരതം കഥാസാഹിത്യത്തിന് അമൂല്യമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. ഭാരതത്തിലെ ഇതിഹാസങ്ങളും പുരാണങ്ങളും ബുദ്ധ-ജൈനമതഗ്രന്ഥങ്ങളുമെല്ലാം കഥയുടെ വിശാലമായ ഒരു ലോകമാണ് സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നത്.

1.5.2 ജാതകകഥകൾ

ശ്രീബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജന്മങ്ങളിലെ കഥകളാണ് 'ജാതകങ്ങൾ' എന്നറിയപ്പെടുന്നവ. 'ജാതകം' എന്ന വാക്കിന് 'ജന്മം' എന്നർത്ഥം. ജന്മാന്തരങ്ങളിലെ അനുഭവങ്ങൾ ശ്രീബുദ്ധൻ കഥാരൂപത്തിൽ തന്റെ ശിഷ്യന്മാർക്കു പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നവയാണ് ഈ കഥകൾ. പൂർവ്വജന്മങ്ങളിൽ ശ്രീബുദ്ധൻ 'ബോധിസത്വൻ' എന്നാണറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. കർമ്മഫലമനുസരിച്ച് ഓരോ ജന്മത്തിലും ദേവനോ രാജാവോ മന്ത്രിയോ കച്ചവടക്കാരനോ ജന്തുക്കളോ ആയി ബോധിസത്വൻ ജീവിതം നയിച്ചുവെന്നാണ് വിശ്വാസം. പാരമ്പര്യവിശ്വാസമനുസരിച്ച് അഞ്ഞൂറ്റിഅമ്പത് ജാതകകഥകൾ ഉണ്ട്. മിക്കവാറും കഥകൾ ഗദ്യപദ്യസമ്മിശ്രമാണ്.

''ബുദ്ധൻ എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത് ആർഹതമാരിൽവെച്ചേറ്റവും ജ്ഞാനിയായവൻ എന്നാണ്. കാലക്രമേണ അതിനൊരു സവിശേഷമായ അസ്തിത്വം കൈവരികയായിരുന്നു. എന്നാൽ, നിർവാണത്തിനു തൊട്ടുമുൻപുള്ള ഗൗതമന്റെ അവസ്ഥയെ വിശേഷിപ്പിക്കാനായി ആദ്യമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട 'ബോധിസത്ത'(ബോധസ്വരൂപൻ) എന്ന വിശേഷണം കൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്, 'ബുദ്ധനാവാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടയാൾ' എന്നാണ്. അത് ഈ ജന്മത്തിലോ അടുത്ത ജന്മത്തിലോ ആവാം. ബോധിസത്തനെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ സിദ്ധാന്തം, മനുഷ്യനും മൃഗവും യക്ഷമുമൊക്കെയായിട്ടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൂർവ്വകാല ജന്മങ്ങളെ മഹത്ത്വവത്കരിക്കുന്ന അഞ്ഞൂറ്റിഅമ്പത് ജാതകകഥകളിലേക്ക് വിപുലമായി വികാസം പ്രാപിക്കുന്നു.''[61]

നീതികഥാപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ട കഥകളാണ് ജാതകങ്ങളിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. ബി.സി. ആറ്-അഞ്ച് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ രൂപംകൊണ്ട കഥകളിൽ ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ആത്മകഥാപരമായ അംശങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. തന്റെ ആശയങ്ങൾ സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനായി നീതികഥകൾ അദ്ദേഹം ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ബുദ്ധശിഷ്യന്മാരാണ് ഇവ പാലിഭാഷയിൽ രേഖപ്പെടുത്തി പ്രചരിപ്പിച്ചത്. അവയിൽ തന്നെ പ്രബോധനകഥകൾ, ഉപദേശകഥകൾ വീരകഥകൾ, ജന്തുകഥകൾ തുടങ്ങി വ്യത്യസ്ത സ്വഭാവമുള്ള കഥകളും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ലളിതമായ ഗദ്യത്തിൽ ആണ് അവ എഴുതപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. പാലിഭാഷയിൽ 'സുത്തപിടകം' എന്ന പേരിലാണ് ജാതകകഥകൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. ത്രിപിടകങ്ങളിലൊന്നായ സുത്തപിടകത്തിലെ 'ഖുദ്ദകനികായ'ത്തിന്റെ പത്താമത്തെ വിഭാഗത്തിലാണ് അവയെ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് വളരെയേറെ സഹായകമായിട്ടുള്ളവയാണ് ഈ കഥകൾ. ''ഭാരതത്തിൽ വളരെക്കാലം മുൻപുതന്നെ നാടൻകലകൾ പ്രചരിച്ചിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവാണ് ജാതകകഥകൾ. ഇത്തരത്തിലുള്ള ജാതകകഥകൾ ജാതകമാലയെന്ന പേരിൽ ബി.സി. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ആര്യശൂരൻ എന്ന കവി ആദ്യമായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. ഈ ജാതകഗാഥകളുടെ വിസ്തൃതവ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് ജാതകകഥകളായി ഇന്ന് അറിയപ്പെടുന്നത്.''[62]

ജാതകകഥകളുടെ രചനോദ്ദേശ്യം ബുദ്ധന്റെ ജീവിതദർശനത്തോടുള്ള താത്പര്യം വളർത്തുക എന്നതാണ്. ഗൗതമന്റെ പുനർജന്മങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി വിവരിക്കുന്ന കഥകളെന്ന നിലയിലാണ് ജാതകകഥകൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ, മൃഗം, പറവകൾ, സസ്യജാലങ്ങൾ ഇവയ്ക്കിടയിലെ വകഭേദത്തെ ഒഴിവാക്കുവാനും മനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നുവെന്ന് കാണിച്ചുതരുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് ജാതകകഥകൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന പ്രത്യേകത. ഓരോ കാലത്തിനും ജനിച്ച ബുദ്ധൻ എന്നത്, പ്രകൃതിയാകുന്നു. ബുദ്ധത്വം എന്ന ആശയം പങ്കുവെക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു കഥപറച്ചിൽ രീതിയുടേതായിരുന്നു. അതിന് മുജ്ജന്മം, പുനർജ്ജന്മം ഇത്യാദി വിശ്വാസങ്ങളുമായി യാതൊരുബന്ധവുമില്ല. ''ആദ്യകാല ജാതകങ്ങൾ ശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമുള്ളവയായിരുന്നു. ഗദ്യവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പിന്നീട് എഴുതിച്ചേർക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ഇവയെ അഭിലഷണീയമായ രൂപത്തിൽ സംയോജിപ്പിച്ചെടുത്ത് രൂപപ്പെടുത്തിയതാണ് നിലവിലുള്ള കൃതി പാലിഭാ

ഷയിൽ 'ജാതകവർണ' എന്ന് ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു. ഇന്ന് നാം കാണുന്ന കഥ യുടെ രൂപം കൈവരുന്നത് എ.ഡി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം മാത്രമാണ്. അജ ന്തയിലെ കലാശില്പങ്ങളുടെ പ്രേരകശക്തി ഈ കഥകളാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. അതിപുരാതനമായ ബറൂത്തു ശില്പങ്ങളിൽ പലയിടത്തും ജാതകകഥകൾ ചിത്രീ കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഓരോ ശില്പത്തിനടിയിലും ഒരു കഥയുടെ പേര് അടയാളപ്പെ ടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഒരിടത്ത് ഒരു ശ്ലോകത്തിന്റെ പാതിഭാഗം കൊത്തിവെച്ചിട്ടുമുണ്ട് എന്നാണ് തത്ത്വചിന്തകനായ ആനന്ദകുമാരസ്വാമി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്.''[63] നാടോടിക്കഥകളും സാരോപദേശകഥകളുമെന്നപോലെ, ശില്പകലയും ആദ്യ കാല ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ അതിന്റെ മതനിരപേക്ഷസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രചരണത്തിനായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നാണ് ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാവു ന്നത്. ബുദ്ധന്റെ കാലത്തെ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തിവുമായ പരിതഃസ്ഥിതികൾ മനസ്സിലാക്കാൻ ഇവ സഹായകമായിവർത്തിക്കുന്നു. ബോധിസത്വന്റെ പൂർവ്വജന്മ കഥകൾ വിവരിക്കുന്ന ഈ കഥകളിൽ ഒരു ധാർമ്മികപ്രശ്നത്തെയോ ജീവിതത ത്ത്വത്തെയോ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ള ചർച്ച, കഥ എന്നിങ്ങനെയാണ് ഘടന. മൈത്രി, കരുണ ഇവയെക്കുറിച്ചും ഈ കഥകളിൽ പരാമർശമുണ്ട്.

ജാതകകഥകളെല്ലാം തന്നെ മാനവജീവിതത്തെ ഉദാത്തവൽക്കരിക്കുന്നവ യാണ്. സത്യം, സ്നേഹം, കരുണ, ധൈര്യം തുടങ്ങിയവ അനുവാചകർക്ക് പകർന്നുകൊടുക്കുകയാണ് ഈ കഥകളുടെ ലക്ഷ്യം. അതിശയോക്തികളും അവി ശ്വാസസംഭവങ്ങളും ഇവയിൽ കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും പാരായണക്ഷമതയുള്ളവ യാണ് ഈ കഥകൾ. ''ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടമായ ബി.സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നാട്ടി ലുടനീളം നടമാടിയ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വവും ഹിംസാത്മകമായ യാഗകർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കാനുള്ള പ്രവണതയും സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ ശാപമായിരുന്ന ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ ആയാസശൃംഖലയിൽപ്പെട്ടു കഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്ന നിരാ ലംബരായ താഴ്ന്നജാതിക്കാരുടെ ആത്മനൊമ്പരങ്ങളും എല്ലാം ജാതകകഥകളിലെ പ്രതിപാദ്യത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളാണ്.''[64]

കഥപറയുന്ന രീതിയിലും വിഷയത്തിലും സാഹിത്യത്തിലുമെല്ലാം വ്യത്യ സ്തത പുലർത്തുന്നവയാണ് ഓരോ ജാതകകഥകളും. ചിലത് അസാധാരണമായ കഥകളും മറ്റുള്ളവ വിരസമായതുമാണ്. മറ്റുചിലത് കേവലം സാമാന്യജ്ഞാന ത്തിന്റെ ഗുണപാഠങ്ങളാണ്. ഇനിയും ചിലത്, പൂർവ്വകാലബുദ്ധന്മാരുടെ വ്യവ

സ്ഥാപിതസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും മഹത്തായ പത്തു ഗുണങ്ങളിലൂടെ ബോധിസത്വന്റെ സ്വഭാവത്തെ വിവരിക്കുന്നവയുമാണ്. മാനുഷികവികാരങ്ങളെ അതീവ നാടകീയ ഭാവങ്ങളിൽ വികാരതീവ്രതയോടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഉത്കൃഷ്ടകലാരൂപങ്ങളാണ് ചിലത്. പ്രഭുത്വത്തിന്റെ നിറങ്ങളുള്ള ഇതിഹാസകാവ്യങ്ങളുടെ ചിന്തകളാണ് ചില തെങ്കിൽ, സ്ത്രീവിരോധികളുടെ ഭാവനാവിലാസങ്ങളും നാടൻവീരഗാഥകളും ബാലസാഹിത്യത്തിൽനിന്നും അല്പം മാത്രം മുകളിൽ നില്ക്കുന്ന കഥകളുമൊ ക്കെയാണ് ശേഷിക്കുന്നവയിലുള്ളത്. ബുദ്ധസംഘത്തിലുള്ളവർ ജീവിതത്തിന്റെ ഏതൊക്കെ തുറകളിൽനിന്നു വന്നവരാണെന്നും അവരുടെ തൊഴിൽ മേഖല ഏതൊക്കെയായിരുന്നുവെന്നും വിശദീകരിക്കാൻ പ്രാപ്തമാണ് ഈ സമാഹാര ത്തിലെ കഥകളിൽ പലതും. ഇതിൽ ഏറ്റവും ലളിതമായ കഥകൾ ലോകമാകെ പ്രചരിച്ചിട്ടുള്ളവയാണ്. സിംഹത്തോലിട്ട കഴുതയുടെ കഥയും നന്ദിയുള്ള മനുഷ്യ രുടെയും മൃഗങ്ങളുടെയുമെല്ലാം കഥകൾ ഇതിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

ജാതകകഥകളിൽ പലതും ബുദ്ധൻ തന്നെ നിർമ്മിച്ചവയാണെന്ന് പറയപ്പെ ടുന്നു. സമൂഹത്തിൽ പല ആളുകളും ബുദ്ധചിന്തയുമായി സമരസപ്പെടുന്നത് അദ്ദേഹവുമായുള്ള സംവാദങ്ങളിലൂടെയാണെന്നാണ് ചരിത്രം തെളിവുനൽകുന്ന ത്. അത്തരം സംവാദങ്ങളിൽ ഉദാഹരണമായി ചെറിയ സംഭവങ്ങളെയും ഐതി ഹ്യങ്ങളെയും കഥകളെയുമൊക്കെ സ്വീകരിക്കുക പതിവായിരുന്നു. ''അന്നു പ്രചാ രത്തിലുണ്ടായിരുന്ന നാടോടിക്കഥകൾ, യക്ഷിക്കഥകൾ, മന്ത്രവാദക്കഥകൾ തുട ങ്ങിയവയെല്ലാം ജാതകകഥകളായി രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജാതിമതചിന്തക ളൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു നൂതന സമുദായം കെട്ടിപ്പൊക്കുന്നതിന് ജനങ്ങളുടെ അന്ധ വിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളും ദൂരികരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതിനുള്ള തുടക്കമെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധൻ തന്റെ സംവാദങ്ങളിൽ ഇത്തരം കഥകളെ കൂട്ടിച്ചേർത്തു. അങ്ങനെ അതിലൂടെ പ്രചാരത്തിൽവന്നവയാണ് ജാതകങ്ങൾ.''[65]

ഒരു കാര്യത്തിന്റെ എല്ലാവശവും കാണാതെ തീരുമാനങ്ങളിൽ എത്തരു തെന്ന ഗുണപാഠമാണ് ആനയെ കണ്ട കുരുടന്മാരുടെയും പ്ലാശുമരം കണ്ട രാജാ ക്കാന്മാരുടെയും കഥകൾ. വെറുമൊരു കഥ പറയുക എന്ന രീതിയിലല്ല, മറിച്ച് സത്യം എന്ന ആശയത്തെ പ്രശ്നവത്കരിച്ചുകൊണ്ട് കഥ പറയുന്ന രീതിയാണ് ഈ രചനയിൽ കാണുന്നത്. പ്രത്യക്ഷമാണോ സത്യം പരോക്ഷമാണോ, സത്യം എന്നതുണ്ടോ, അത് എങ്ങനെയാണ് സ്വായത്തമാക്കുന്നത്, അനുഭവനിഷ്ഠമായ

സത്യത്തിന്റെ വാസ്തവികതയെന്ത് തുടങ്ങിയ തത്ത്വചിന്താപരമായ ഒട്ടേറെ ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർത്തുന്നവയാണ് 'ജാതക'ങ്ങളിലെ ഓരോ കഥയും. ''പ്രാചീനഭാരതീയ കഥാസാഹിത്യത്തിലെ രത്നങ്ങളാണ് ഈ ബുദ്ധസാഹിത്യസൃഷ്ടികൾ. വാമൊഴിയായി കൈമാറിവന്ന അവ ഇന്ത്യയിൽനിന്നു പലയിടങ്ങളിലേക്കും സഞ്ചരിക്കുകയും പലനാടുകളിലേയും കഥാസമ്പത്തിൽ കുടിയേറുകയും ചെയ്തു.''[66]

''ജാതകകഥകൾ പ്രാചീന ഭാരതീയരുടെ ജീവിതരീതികളിലേക്കും ആചാരമര്യാദകളിലേക്കും വെളിച്ചം വീശുന്നു. ഇതാണ് ഇവയുടെ ചരിത്രപ്രാധാന്യം. നിദാനകഥ, ജാതകമാല (ബോധിസത്ത്വാപദാനമാല) എന്നിവയാണ് ഇന്നറിയപ്പെടുന്ന മുഖ്യകഥാഗ്രന്ഥങ്ങൾ. ധർമ്മതത്ത്വങ്ങളെ സാമാന്യജനങ്ങൾക്കു ഉപദേശിക്കുന്ന ജാതകകഥകൾക്ക് മാനവസംസ്കാരചരിത്രത്തിലെന്നും മാന്യസ്ഥാനമുണ്ടായിരിക്കും.''[67]

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രപരതയിൽ വേരിട്ട് നിൽക്കുന്ന സ്വാധീനത്തെയാണ് ജാതകങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഏതു കഥയ്ക്കും വരും തലമുറയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടാൻ കഴിയുക എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അത്തരത്തിൽ കഥകളിലെ ഗുണപാഠം, ഇതിവൃത്തഘടന എന്നിവയിലൂടെയും വരും തലമുറയുടെ ധാർമ്മിക മൂല്യത്തിലേക്ക് അതുല്യസംഭാവനയായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരേണ്ട ഒന്നാണ് ജാതകകഥകൾ.

1.6 ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും ഭാരതീയ കലാമാതൃകകളും

ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക പുരോഗതിയിൽ ഏറെ പ്രാധാന്യമുള്ളൊരു വിഭാഗമാണ് കലകൾ. പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ പ്രകടനമാണ് കല ഉൾക്കൊള്ളുന്നതെന്നാണ് പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മോഹൻജെദാരയിലേയും ഹാരപ്പയിലേയും ലഭ്യമായ രേഖകൾ ഇതിനു തെളിവു നല്കുന്നവയാണ്. ''ആര്യൻമാരും പിന്നീട് മൗര്യൻമാർക്ക് മുമ്പും ക്രിസ്ത്വാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിനു ശേഷമുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെത്തിയ ഗ്രീക്കുകാർ, കുശാനൻമാർ, ഹൂണന്മാർ എന്നിവരും നടത്തിയ തുടർച്ചയായ ആക്രമണങ്ങളെയും പുനരാക്രമണങ്ങളെയും അതിജീവിച്ച് വിവരണകലാരൂപങ്ങൾ തുടർന്നു കൊണ്ടു പോകുന്നതിൽ ഇന്ത്യയിലെ ആദിമ നവശിലായുഗ നിവാ

സികളായ ദ്രാവിഡർ വഹിച്ച പങ്കിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യൻ കലാപാരമ്പര്യത്തുടർച്ച പരിപോഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടതെന്ന് പ്രാചീനഭാരതീയ കലയുടെ ചരിത്രത്തിൽ അന്വേഷ ണങ്ങൾ നടത്തിയ ആനന്ദകുമാരസ്വാമി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.''[68]

ഭാരതീയകലകൾക്ക് ഒരു സാർവ്വജനീയമാനം കൈവന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ട്ടാണ് അതുവരെയുള്ള കലാസൃഷ്ടികൾ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടുപോന്നത്. അതായത് വളരെ മുൻപേ തന്നെ തടിയിലും ദന്തത്തിലും കലാരൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത് ഇതിന് നിദാനമായി വർത്തിക്കുന്നു. ഭാരതീയ കലകളുടെ തുടക്കം ഇത്തരം കലാ രൂപങ്ങളിലൂടെയാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. പലതരത്തിലുള്ള ചിഹ്നങ്ങളും ആദ്യകാ ലത്ത് നിലനിന്നിരുന്നു. ജീവിതവൃക്ഷം, അഗ്നിരൂപം, പത്മചക്രം, സിംഹാസനം, തുടങ്ങിയ രൂപങ്ങൾ അതിനു തെളിവായി നിലനിൽക്കുന്നു.

ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധമതകലയുടെ ആന്തരിക പാരമ്പര്യത്തെ പുനരാനയിക്കുന്നവ യാണ് സാഞ്ചിയിലും ബാർഹട്ടിലും മറ്റുമുള്ള ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളിൽ നിന്നും കണ്ടെ ടുക്കപ്പെട്ട രൂപങ്ങൾ. പ്രാചീനങ്ങളായ എല്ലാ സംസ്കാരങ്ങളെയും ഉൾവഹിച്ചു കൊണ്ട് നിലനിന്നിരുന്ന ഇത്തരം കലാരൂപങ്ങൾ സൈന്ധവകാലഘട്ടത്തിലെ മൺരൂപങ്ങളിലും അതുപോലെ കുശാനന്മാരുടെ ദേവതാരൂപങ്ങളിലും കണ്ടുവരു ന്നുണ്ട്. സൈന്ധവനാഗരികത സൃഷ്ടിച്ച ജീവിതചര്യകളിലൂടെ ഇന്ത്യൻ ശില്പക ലയുടെ വികാസം ക്രമേണ മുന്നോട്ട് എത്തിനിൽക്കുന്നതിന് തെളിവുകളായി ഇത് അവശേഷിക്കുന്നു.

സൈന്ധവനാഗരികത പടുത്തുയർത്തിയ ജീവിതാവസ്ഥകൾക്കു മേൽ നഗ രാസൂത്രണം കൂടിച്ചേരുമ്പോൾ കലയുടെ പാരമ്പര്യം മാറിമറിയുന്നു. തടിയിലും ദന്തത്തിലും തീർത്ത കൊത്തുപണികൾ ആദ്യകാല കലാരൂപങ്ങൾക്ക് മാതൃകയാ ണെങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതകലയുടെ ആന്തരികപാരമ്പര്യം വികസിതങ്ങളായ ഒരു പറ്റം സിംബലുകളോടെ പുനർനവീകരിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇന്ത്യയിലെ തദ്ദേശീയരാൽ നിർമ്മിതമായതായിരുന്നു ഇവിടെ വികാസം നേടിയ കലകളും ചിത്ര, ശിൽപ്പരൂപങ്ങളും. അവയുടെ നിർമാണരീതികളിലും സാങ്കേതികവിദ്യയിലും ഇതുദർശിക്കാവുന്നതാണ്. ഗോത്രങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക സംഭാവനയായിരുന്നു പിൽക്കാലത്ത് വികാസംനേടിയ ഇന്ത്യൻ കലകൾ. ''ബാർഹട്ടിൽ നിന്നുലഭിച്ച യക്ഷികളുടെയും യക്ഷൻമാരുടെയും രൂപങ്ങൾ തനി

ദ്രാവിഡരീതിയിലാണ് കാണപ്പെടുന്നതെങ്കിലും ബുദ്ധമതവിശ്വാസവുമായുള്ള സംയോജനത്താൽ മനുഷ്യവത്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. പിന്നീട് അവ യെല്ലാം മനുഷ്യരൂപങ്ങളിലേക്ക് മാറ്റിത്തീർക്കുകയായിരുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതവു മായി ബന്ധപ്പെട്ട ജാതകകഥ ഇതിനു തെളിവു നൽകുന്നുണ്ട്.''[69]

''ബുദ്ധന്റെ കാലത്തിനു മുൻപുതന്നെ ഇന്ത്യയുടെ പലഭാഗത്തുള്ള കലാപാ രമ്പര്യങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതിനു മൗര്യതുംഗരാജാക്കൻമാരുടെ കൊട്ടാ രങ്ങളിൽ തീർത്ത ശില്പങ്ങൾ സാക്ഷ്യംവഹിക്കുന്നു. ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും രൂപപ്പെട്ടവയാണ് റിലീഫുകളായും കൊത്തുപണികളായും നിറങ്ങളും ചായക്കൂട്ടു കളായും വികസിച്ചതെന്ന് ആനന്ദകുമാരസ്വാമി വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്.''[70] ചുമരുക ളിൽ തൂക്കിയിടുന്ന റിലീഫുകൾ, പ്രകൃതിയിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്ന വസ്തുക്ക ളിൽനിന്നും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത നിറങ്ങൾ, ശംഖുകളും കക്കകളും അവയിൽനിന്നും വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത ഉപകരണങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ചും ശംഖിൽനിന്നും ശബ്ദം കേൾക്കും എന്ന കാര്യം കണ്ടുപിടിച്ചതും വികസിപ്പിച്ചെടുത്തതും ചായങ്ങ ളിൽമുക്കി വർണങ്ങളാൽത്തീർത്ത ചുമർചിത്രങ്ങൾ, കൊത്തുചിത്രങ്ങൾ ഇങ്ങനെ വികസിതമായ കലാ-സാംസ്കാരികലോകം നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ ഗോത്രസമൂഹ ങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചു. ഈ സമൂഹത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു ദ്രാവിഡസമൂഹം. ആര്യൻ അധിനിവേശത്തിനുമുമ്പ് ഉയർന്ന ഒരു സാംസ്കാരിക സമൂഹം നിർമ്മി ക്കാൻ ദ്രാവിഡതദ്ദേശീയർക്ക് സാധിച്ചിരുന്നു.

ക്രിസ്തുവിന് ശേഷമുള്ള കാലത്ത് വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗത്ത് രൂപപ്പെ ടുന്ന ഗാന്ധാരകല പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒരു വിഭാഗമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഗ്രീക്ക് റോമൻ പൗരാണികകലയിൽ നിന്ന് ആശയങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുകയും തദ്ദേ ശീയ പാരമ്പര്യവുമായി ബന്ധം പുലർത്തുകയും ചെയ്ത് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ഒരു കലാപാരമ്പര്യമാണ് ഗാന്ധാരകലകൾക്കുള്ളത്. പുതിയ ആശയങ്ങളും ശൈലിയും ഭാരതീയകലയിലേക്ക് സംക്രമിപ്പിച്ചു എന്നത് ഗാന്ധാരകലയുടെ മികച്ച നേട്ടമാണ്. ഇന്ത്യൻ കലകൾക്ക് ഇതരകലകളുമായുള്ള അടുപ്പവും കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളും സാധിച്ചിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവായിരുന്നു ഗാന്ധാരകലകൾ. ദ്രാവിഡസങ്കൽപ്പ ങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായിട്ടുള്ള പ്രതീകമായിട്ടുവേണം ധ്യാനസ്ഥനായിരിക്കുന്ന ബുദ്ധനെ ദർശിക്കുവാൻ. ''സന്ന്യാസിവേഷത്തിൽ യോഗാസനസ്ഥനായ ബുദ്ധന്റെ പ്രതിമാസങ്കലനം ഇതിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നിട്ടുള്ളതാണ്. ഗാന്ധാരകല

യുടെ മികച്ച നേട്ടമായി ഇതിനെ കാണാവുന്നതാണ്. പത്മാസനത്തിലിരിക്കുന്ന പാതിയടഞ്ഞ മിഴികളോടെ ധ്യാനനിമഗ്നനായി സദാ പുഞ്ചിരി പൊഴിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ബുദ്ധരൂപം മറ്റു ബൗദ്ധകലകൾക്ക് മാതൃകയായിത്തീർന്നു.''[71] ഭാരതീയ ശൈലിയിൽനിന്നുള്ള വ്യതിയാനം എന്ന നിലയിലല്ല മറിച്ച് കഥാശിൽപ്പങ്ങളിൽ നിത്യജീവിതരംഗങ്ങൾ സത്യസന്ധമായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന ശിൽപ്പങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ഗാന്ധാരശിൽപ്പങ്ങൾ അത്യന്തം പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്നു. ബുദ്ധഭഗവാന്റെ ജീവിതത്തിലെ പ്രധാന സംഭവങ്ങളും ജാതകകഥകളിലെ രംഗങ്ങളും ഇതിവൃത്തമാക്കിക്കൊണ്ട് പ്രതിമകളും കഥാശിൽപ്പങ്ങളും ധാരാളം പ്രചാരത്തിലായി. ''നീലച്ചാരനിറം പൂണ്ട ഒരുതരം കല്ല്, കളിമണ്ണ്, വെങ്കളി എന്നിവയായിരുന്നു ഗാന്ധാര ശിൽപ്പികൾ ഉപയോഗിച്ച നിർമ്മാണ വസ്തുക്കൾ. അവയുടെ ഉപയോഗവും പിന്നെ പ്രസിദ്ധമായ യവന-റോമൻ ശൈലിയും കൊണ്ട് ഗാന്ധാരശിൽപ്പങ്ങൾ എളുപ്പം തിരിച്ചറിയാറായി.''[72]

ഗയ, സാരാനാഥ്, സാഞ്ചി, മധുരം, അന്ധേരി തുടങ്ങിയ പഴയ കലാകേന്ദ്രങ്ങൾക്കു പുറമേ അമരാവതി, കാൻഹേരി എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്ഥലങ്ങളിലും കലകൾ രൂപംകൊള്ളാൻ തുടങ്ങി. വ്യാപാരികളും വർത്തകപ്രമാണിമാരും പ്രഭുക്കൻമാരും രാജാക്കൻമാരും എല്ലാംതന്നെ ഈ കലാശിൽപ്പങ്ങൾക്ക് സംഭാവനകൾ നൽകുകയുണ്ടായി. ശില്പങ്ങളുടെ എണ്ണത്തിനനുസരിച്ച് അവയുടെ പ്രചാരം വർദ്ധിക്കുകയും അതിന്റെ ഫലമായി തെക്കുപടിഞ്ഞാറ് ഗാന്ധാരം, യമുനാതീരത്തിലെ മധുര, തെക്ക് അമരാവതി എന്നിവിടങ്ങളിൽ ശില്പകലാശൈലികൾ വളർന്നുവരികയും അവ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെ അനാവരണംചെയ്യാൻ കഴിവുള്ളതായി മാറുകയുമുണ്ടായി. ഇന്ത്യൻ ശില്പകലയെ സമ്പന്നമാക്കിയ വികാസമായിരുന്നു ഇതിനുള്ളത്.

ബുദ്ധബോധിസത്വന്മാരുടെ ഭാവചിത്രണത്തെ ഉൾക്കൊണ്ടുള്ളതാണ് മധുരയിലെ ശില്പകലകൾ. പഴയ ബൗദ്ധകലകളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നവയാണ് ഇവിടുത്തെ ശില്പങ്ങൾ. പൗരാണിക കാലംമുതൽക്കു തന്നെ തനി ഭാരതീയമെന്നു പറയാവുന്ന കലാശൈലികൊണ്ട് പ്രസിദ്ധമായ സ്ഥലമാണ് മധുര. പഴയ ബുദ്ധമത കലയിലെ രൂപങ്ങളാണ് (ബോധിസത്വന്മാർ, വൃക്ഷങ്ങൾ, നാഗങ്ങൾ) ഉള്ളടക്കമായി ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ബോധിസത്വന്മാരുടെയും മറ്റും രൂപം കൊത്തിവെച്ച സിംഹാസനത്തിൽ ഇരിക്കുന്നമട്ടിലാണ് മധുരയിലെ ബുദ്ധനെ

ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. തികച്ചും ലൗകികവും ചൈതന്യപൂർണവുമായ രൂപങ്ങളിൽകൂടെയാണ് ഭാവചിത്രണം വ്യക്തമാവുന്നത്.

എ.ഡി നാലാം നൂറ്റാണ്ട് ഗുപ്തൻമാരുടെ ഭരണകാലമായിരുന്നു. പ്രാചീന ഭാരതത്തിലെ ക്ലാസിക് കലയുടെ ചരിത്രത്തെയാണ് ഈ കാലഘട്ടം ഉൾവഹിക്കുന്നത്. ബുദ്ധന്റെയും ബോധിസത്വൻമാരുടെയും രൂപങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഇത്തരം ശില്പകലകൾ മുന്നേറിയിരുന്നതെന്ന് അജന്തയിലേയും എല്ലോറയിലേയും ശില്പമാതൃകകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഏ.ഡി ആറ്, ഏഴ് നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതെന്ന് വിശ്വസിച്ചുപോരുന്ന ചുവർചിത്രങ്ങളിൽ പ്രാമുഖ്യം അർഹിക്കുന്ന ഒരു പ്രദേശമാണ് അജന്ത. ഇന്ത്യൻ കലാനിർമ്മിതിയുടെ കാതലായ ഭാവത്തെ (പ്രകൃതിദൃശ്യങ്ങളോട് ഇണങ്ങിനിന്നു കൊണ്ട്) ഉൾവഹിക്കുന്ന ചിത്രങ്ങളാണ് അജന്തയിലേതെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അജന്തയിലെ ചിത്രങ്ങൾ നീതിസാരകഥകൾ വാചാലതയോടെ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഇവയുടെ മുഖത്ത് തുടിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തെയാണ് നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. വിഷയങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി രചിക്കുന്ന ചിത്രശിൽപ്പകലകളായിരുന്നു ഇവ. ജനസമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്ന ബുദ്ധനെയും ജനസമൂഹത്തെയും ബോധിസത്വന്മാരെയും സ്ത്രീകളെയും ഒക്കെയും ചിത്രീകരിക്കുന്ന ഈ ശില്പകലാരൂപങ്ങൾ ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ ചലനാത്മകമായ ലോകം പങ്കുവെക്കുന്നു. അമരാവതിയിലെ സ്തൂപം, സാഞ്ചിയിലെ മഹാസ്തൂപം, സാരനാഥിലെ സ്മാരകങ്ങൾ മുതലായവയിൽ ബുദ്ധ പ്രതിമകൾ അശോകന്റെ കാലത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നും ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെ ചിത്രരൂപേണ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടന്നും ചരിത്രകാരന്മാരുടെ സഞ്ചാരകൃതികളിൽ വ്യക്തമാവുന്നുണ്ട്.

1.6.1 ബുദ്ധദർശനവും വിദ്യാഭ്യാസവും

പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായങ്ങളിൽ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഘാംഗങ്ങളും നൽകിയ സ്വാധീനം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളും മറ്റും വിദ്യാലയകേന്ദ്രങ്ങളായി പ്രവർത്തിച്ചു വന്നിരുന്നു. ''വിഹാരങ്ങളിൽ വരുന്ന ജനങ്ങളോട് കഥകൾ പറയുകയും എഴുത്തുകൃതികൾ വായിച്ചു കേൾപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഒരു പ്രത്യേകരീതിയിലുള്ള

അധ്യയനം തന്നെ അവർ സാധ്യമാക്കിയിരുന്നു. ഇത് പിന്നീട് പൊതു മതപാരമ്പ ര്യമായി മാറുകയാണുണ്ടായത്.''[73] ബുദ്ധന്റെ കാലത്തുതന്നെ ജനങ്ങൾക്ക് വിദ്യാ ഭ്യാസം നൽകേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി രാജാക്കന്മാരോട് ഉപദേശിച്ചിരുന്ന തായി ബുദ്ധചരിതങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് നിലനിന്നിരുന്ന വർണാശ്രമ ധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ സങ്കൽപ്പനത്തിന് നേർവിപരീതമായ ആശയമായിരുന്നു. ബഹുജനങ്ങൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയെന്ന സങ്കൽപ്പം ലോകത്ത് ആദ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചത് ബുദ്ധന്റെ സംഘത്തിലായിരുന്നു. വിവിധതുറകളിലെ മനുഷ്യരെ ബഹുജനങ്ങൾ എന്നായിരുന്നു ബുദ്ധൻ അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നത്. ഈ ബഹുജനങ്ങളുടെ ക്ഷേമം ആകുന്നു ഒരു ഭരണാധികാരിയുടെ ലക്ഷ്യമെന്ന് ബുദ്ധൻ പ്രബോധനങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കി. അശോകനും തന്റെ കാലത്ത് വിദ്യാ ഭ്യാസത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകിവന്നിരുന്നു. പിന്നീട് സർവ്വവിജ്ഞാനകേന്ദ്രങ്ങ ളായി അറിയപ്പെടുന്ന നളന്ദ, തക്ഷശില തുടങ്ങിയ സർവ്വകലാശാലകൾ രൂപംകൊ ണ്ടത് ഇക്കാലത്തായിരുന്നു. ''രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ഭാര തത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ കലാകേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ട ബൗദ്ധ സർവ്വകലാശാലയാണ് നളന്ദ. ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് ഇവിടം വൈദികമതഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചിരുന്ന ഒരു ചെറിയ സ്ഥാപനം മാത്രമായിരുന്നു. പിന്നീടാണ് ഇവിടം ബുദ്ധമതതത്ത്വങ്ങളും മതഗ്രന്ഥങ്ങളും പഠിപ്പിക്കുന്ന കേന്ദ്രമായത്. കനിഷ്കൻ, ഹർഷവർദ്ധനൻ, ബംഗാളിലെ പാലവംശരാജാക്കന്മാർ തുടങ്ങിയ രാജാക്കന്മാർ നളന്ദയുടെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയവരാണ്.''[74]

വരേണ്യരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിലനിന്നിരുന്ന വേദാധ്യായന ത്തോടും തുടർന്നുവരുന്ന വൈദികരീതികളോടും താൽപ്പര്യം കാണിക്കാത്ത വ്യക്തി എന്ന നിലയിലുള്ള ബുദ്ധന്റെ സമീപനമാണ് വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തും പ്രകട മായത്. കേരളത്തിലും അതിന്റെ സ്വാധീനം ചുവടുറപ്പിക്കുയുണ്ടായി. ബുദ്ധമതവി ദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രത്യേകത വേദപഠനത്തെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന മായി സ്വീകരിച്ചില്ല എന്നുള്ളതാണ്. യാഥാസ്ഥിതിക വിഭാഗങ്ങൾ വളച്ചൊടിച്ച വേദഭാഗങ്ങൾ പഠനവിഷയമാക്കാൻ ആരും കൂട്ടാക്കിയിരുന്നില്ല. എല്ലാ ജാതിക്കാ രെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി സ്വാഗതം ചെയ്തു. അറിവുനേടാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം എല്ലാവർക്കും നൽകുകയും പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ അടിത്തറയായി ബുദ്ധ കേന്ദ്രങ്ങൾ അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ''പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ അടിത്തറ

നിലനിന്നിരുന്ന കേന്ദ്രങ്ങൾ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് 'സിദ്ധം' എന്ന പേരിലായിരുന്നു. ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളിൽ ഭിക്ഷുക്കൾക്ക് എന്നപോലെ ഭിക്ഷുണികൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പ്രവേശനം ഉണ്ടായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസ പ്രചാരണത്തിൽ ബുദ്ധന്മാർ ശ്രദ്ധാലുക്കളായിരുന്നു.''[75] അന്നാരംഭിച്ച വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തിന്റെ തുടർച്ച അടുത്ത കാലംവരെ കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. നവീനരീതിയിലുള്ള വിദ്യാലയങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിന് മുമ്പ് കേരളത്തിലുള്ള കുടിപള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ അഭ്യസിച്ചിരുന്ന അക്ഷരമാലയാണ് 'നാനം മോനം' എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്.[12] ബുദ്ധമത കാലത്ത് കേരളത്തിലെ വിദ്യാലയങ്ങളെ 'പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ' എന്നും 'എഴുത്തുപള്ളി'[13] എന്നും വിളിച്ചിരുന്നു.

ജാതിഭേദം കൂടാതെ എല്ലാവർക്കും വിദ്യ അഭ്യസിക്കുന്നതിനുള്ള സൗകര്യങ്ങൾ പള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. സൗജന്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിലേക്ക് നയിച്ച പ്രധാന ഘടകമായിരുന്നു ഇത്. ബുദ്ധവിഹാരങ്ങൾക്കും പഗോഡകൾക്കും അനുബന്ധിച്ച് നടത്തിവന്നിരുന്ന മതപാഠശാലകളും പൊതുവിദ്യാഭ്യാസ പരിശീലന പള്ളിക്കൂടങ്ങളും ഇതരമതങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുകയും സ്വാംശീകരിക്കുകയുമായിരുന്നു.

ബുദ്ധദർശനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു വളർന്നു വികസിപ്പിച്ച തത്ത്വശാസ്ത്രസംഹിതകൾക്കൊപ്പം ഇതരവിജ്ഞാനശാഖകളും പഠിക്കുന്നതിനും പഠിപ്പിക്കുന്നതിനും ഇക്കാലത്തു സാധിച്ചു. നളന്ദ, തക്ഷശില തുടങ്ങിയ വിദ്യാകേന്ദ്രങ്ങളിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള എല്ലാം ശാഖകളേയും പഠനവിധേയമാക്കുകയും ഗണിതത്തിലും

---

12 നവീനരീതിയിലുള്ള വിദ്യാലയങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിനുമുമ്പ് കേരളത്തിലുള്ള കുടിപള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ അഭ്യസിച്ചിരുന്ന അക്ഷരമാലയ്ക്ക് 'നാനംമോനം' എന്നു പറഞ്ഞിരുന്നു. കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന എഴുത്തിൽ നാനംമോനം അക്ഷരവിദ്യ ആരംഭിക്കുമ്പോൾ ചെയ്തിരുന്ന 'നമോസ്തു ചിനതം' എന്നത് 'നമോസ്തു ജിനതേ' എന്ന സംസ്കൃതവാക്യത്തിന്റെ പാലീരൂപമായിരുന്നു. 'ഹരിശ്രീഗണപതയേ നമഃ' എന്ന മംഗളാചരണത്തിന്റെ സ്ഥാനമായിരുന്നു പണ്ട് കേരളത്തിൽ 'നാനം മോനം' വാക്യം നിലനിർത്തിയിരുന്നത്. ഇത് കേരളത്തിലെ ജനങ്ങൾക്ക് അക്ഷരവിദ്യ നൽകുന്നതിന് ബുദ്ധർ വഹിച്ചപങ്കിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്.

13 അന്ന് ദേവാലയങ്ങളായ പള്ളികളോടനുബന്ധിച്ച് വിദ്യാലയങ്ങൾ നടത്തിവന്നിരുന്നു. അങ്ങനെയാണ് പള്ളിക്കൂടമെന്നും എഴുത്തുപള്ളിയെന്നും നാമമുണ്ടായത്. വഞ്ചിനഗരവും അതിനോടടുത്ത തൃക്കണാമതിലകവും വലിയ വിദ്യാഭ്യാസ കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. പുറംനാടുകളിൽ നിന്നും കുട്ടികൾ ഇവിടെ വന്ന് വിദ്യ അഭ്യസിക്കുകയും പണ്ഡിതന്മാരുടെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ ശ്രവിക്കുകയും ചെയ്തു. വ്യത്യസ്ത ദർശനങ്ങളും ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങളും ഈ വിദ്യാപീഠങ്ങളിൽ അഭ്യസിപ്പിച്ചിരുന്നു.

ജ്യോതിശാസ്ത്രത്തിലുമെല്ലാം പഠനങ്ങൾനടത്തിവരുകയും ചെയ്തു. ലോകത്തെ ല്ലായിടത്തുനിന്നും വിദ്യാർത്ഥികൾ വിജ്ഞാനസമ്പാദനം നടത്തിവരികയും ചെയ്തിരുന്നു. ഒരുപക്ഷേ പിൽക്കാലത്ത് ബൈബിളിനും മറ്റും ബൗദ്ധസ്വാധീനം ലഭിക്കുന്നതിന് അവസരമൊരുങ്ങുന്നത് യൂറോപ്പിലേക്ക് പടർന്നുപന്തലിച്ച ബൗദ്ധ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടായിരുന്നു. ''തിബത്ത്, ചൈന, ജാവ, മലയ, സിലോൺ തുടങ്ങിയ വിദേശരാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം വിദ്യാർത്ഥികൾ നളന്ദയി ലെത്തി പഠിച്ചിരുന്നതായി ഹുയാൻസാങ് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. വിദ്യാർത്ഥികൾ പഠിച്ചു യർന്നാൽ അവരവർ അർഹിക്കുന്ന പദവികൾ അവിടെ നിന്നുതന്നെ ലഭിക്കുമായി രുന്നു. കഴിവുള്ളവർക്ക് അവിടെ അധ്യാപകരുമാവാം. ഹുയാൻസാങിന് ശേഷം ഇന്ത്യയിലേക്ക് വന്ന സഞ്ചാരിയായി ഇത്സിംഗ് പത്തുകൊല്ലം നളന്ദയിൽ താമ സിച്ച് ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കുകയും പകർത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.''[76]

1.6.2 ആയുർവേദ ചികിത്സയും ബുദ്ധകാലഘട്ടവും

ഇന്ത്യയിലെ തദ്ദേശദ്രാവിഡസമൂഹം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ഒരു ചികിത്സാപദ്ധ തിയാണ് ആയുർവേദം. പച്ചമരുന്നുചികിത്സയും അസ്ഥിയുടെയും എല്ലുകളു ടെയും ചികിത്സയും ഇതിൽപ്പെടുന്നു. ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും വികാസംനേടി യതും അവരുടെ സംഭാവനയുമാണ് ചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങൾ പലതുമെന്ന് കാഞ്ച ഐലയ്യ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിന്റെ നവീകരണമായിരുന്നു ബൗദ്ധസംസ്കാര ത്തിലൂടെ സംഭവിച്ചത്. ചരകനും സുശ്രുതനും ഉൾപ്പെടയുള്ളവരും ബൗദ്ധസം സ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു പിന്തുടർന്നത്. ബൗദ്ധന്മാരിൽ നിന്നും ലഭിച്ച അറിവിൽനിന്നാണ് അഷ്ടവൈദ്യപാരമ്പര്യം വികാസം നേടിയത്. അശോകന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെത്തിയപ്പോൾ മൃഗങ്ങൾക്കുകൂടി ചികിത്സനൽകുവാൻ സാധിച്ചു. സമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ വികസിച്ച ഒരു മാതൃകയായിരുന്നു ഇക്കാലത്തെ ഇന്ത്യ. ''അശോകനാൽ നിയമിക്കപ്പെട്ട മിഷണറിമാരിൽ ചിലർ ബുദ്ധധർമ്മപ്രചര ണാർത്ഥം ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെത്തിയതായി വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ ആയുർവേദം പ്രചരിപ്പിച്ചവരിൽ പ്രമുഖർ ബുദ്ധമതക്കാരാണ്. ശാരീരികവും മാന സികവുമായ അനവധി ചികിത്സാരീതികൾ ആയുർവ്വേദ ഭിഷഗ്വരന്മാരാണ് കേരള ത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചത്.''[77] ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊ ണ്ടുള്ള ജീവിതവ്യവസ്ഥയിൽ ആയുർവ്വേദത്തിന് പ്രത്യേകസ്ഥാനം തന്നെ കൽപ്പി

ക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടമായ ബി.സി. ആറാംനൂറ്റാണ്ടിൽ മഗധ ഭരിച്ചിരുന്ന ബിംബിസാരന്റെ കൊട്ടാരം വൈദ്യനായിരുന്ന ജീവകൻ, തക്ഷശിലാ വിദ്യാപീഠത്തിൽ നിന്നാണ് ആയുർവേദം അഭ്യസിച്ചത് എന്നും ബുദ്ധന്റെ ഉത്തമസുഹൃത്തും ഒടുവിൽ ബുദ്ധഭിക്ഷുവുമായിത്തീർന്ന ജീവകന്റെ കാലത്തു തന്നെ ഉത്തരേന്ത്യയിലെങ്ങും ആയുർവ്വേദ ചികിത്സയ്ക്ക് അത്യുന്നത സ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധസാഹിത്യത്തിൽ ആയുർവ്വേദവിഷയങ്ങൾ ധാരാളമായി കടന്നുവരുന്നുണ്ട്.[14] ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ ജനങ്ങൾക്ക് പ്രിയപ്പെട്ടവരായി മാറിയത് അവരുടെ ഈരംഗത്തുള്ള സേവനം കൊണ്ടുകൂടിയാണ്. ആയുർവ്വേദം അന്യനാടുകളിലേക്ക് ഏറ്റവും അധികം പ്രചരിച്ചതും ഇക്കാലത്തു തന്നെയാണ്. ഇതിന്റെയെല്ലാം തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലാണ് കേരളത്തിലും ആയുർവ്വേദ ചികിത്സാപാരമ്പര്യം കണ്ടുതുടങ്ങിയത്. ആയുർവ്വേദഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പ്രഥമസ്ഥാനമുള്ള അഷ്ടാംഗഹൃദയം ഇതിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''കേരളത്തിന്റെ വൈദ്യപാരമ്പര്യത്തിൽ ബുദ്ധാനുയായികളും ജൈന്മാരും വളരെയധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തി വന്നിരുന്നു. ഇവയെ മുൻനിർത്തി ബ്രാഹ്മണന്മാർപോലും ഇവരെ ബഹുമാനിച്ചിരുന്നതായി പറയുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂർ കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാന്റെ 'കേരളചരിത്ര'ത്തിലെ അഭിപ്രായത്തെ ശ്രീ പ്രതാപ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.''[78]

1.7 ബുദ്ധനും ധാർമ്മികസങ്കല്പവും

വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ മതം നിഷ്കർഷിച്ച ജാതിശ്രേണികളെ തകർത്തുകൊണ്ടായിരുന്നു ബുദ്ധൻ തന്റെ ആശയസംഹിതകളുമായി മുന്നോട്ടു നീങ്ങിയത്. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിനു പകരം മനുഷ്യർ പരസ്പരം പാലിക്കേണ്ട ധാർമ്മികതയുടെ ഉയർന്ന മൂല്യങ്ങൾ തന്റെ ജീവിതകാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെ സമൂഹത്തിലേക്ക് കടത്തിവിടുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. മനുസ്മൃതി രൂപപ്പെടുത്തിയ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയിൽ 'ബ്രാഹ്മണർ' ദൈവത്തിന്റെ പ്രതിരൂപങ്ങളായി മാറുകയും സ്വാർത്ഥലാഭങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ജനങ്ങളുടെ മേൽ പലതരത്തിലുള്ള ദുരാചാര

---

[14] മിളിന്ദ പ്രശ്നം, മഹാവർഗ്ഗം എന്നീ കൃതികളിൽ ആയുർവേദത്തിന് സമുന്നതസ്ഥാനം കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ചൈനീസ് ത്രിപിടകം, മഹാവർഗ്ഗം, ബുദ്ധജാതകം, തിബ്ബതീയ ഗാഥകൾ എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ജീവകന്റെ സേവനങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രകീർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവകൻ തക്ഷശിലയിൽ ആത്രേയന്റെ ശിഷ്യത്വം വരിച്ച് ചികിത്സയിലും കായചികിത്സയിലും വൈദഗ്ധ്യം നേടി പലതരം ശസ്ത്രക്രിയകൾ ചെയ്തു വന്നതായി പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്.

ങ്ങൾ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുകയുമുണ്ടായി. ഇതിനെതിരായി സമത്വത്തിന്റെ ആശയസംഹിതകളായിരുന്നു ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. അതിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹം ആവിഷ്കരിച്ച സങ്കല്പങ്ങളാകട്ടെ ശരിയായ ജീവിതചര്യകളായിരുന്നു. ഇവയെ ബൗദ്ധ ധാർമ്മികതകൾ എന്നു വിളിക്കാവുന്നതാണ്. സദാചാരബോധത്തോടെ സമൂഹത്തിലെ ആളുകൾ മുന്നോട്ട് പോവേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. രാജാക്കന്മാരും സാധാരണജനങ്ങളുമെല്ലാം തന്നെ ഈ ആശയവലയത്തിനുള്ളിൽ അഭയം തേടുകയാണുണ്ടായത്. മഹാനായ അശോകനും അതിനുശേഷമുള്ള കനിഷ്കനും, ചന്ദ്രഗുപ്തനും എല്ലാം തന്നെ ബുദ്ധന്റെ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ സഞ്ചരിച്ചിരുന്നവരാണ്.

ഭരണത്തെക്കുറിച്ചും നീതി നടപ്പിൽ വരുത്തേണ്ടതിനെക്കുറിച്ചും, ജാതിപരമായ കുറ്റകൃത്യങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയേക്കാൾ പുരോഗമനപരമായ കാഴ്ചപ്പാടായിരുന്നു ബുദ്ധനുണ്ടായിരുന്നത്. ''മനുവിന്റെ വേദഹിതചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അയുക്തമായ, നീതിരഹിതമായ വ്യവസ്ഥക്കെതിരെ സ്വാതന്ത്ര്യം, തുല്യത, യുക്തി തുടങ്ങിയ ഉന്നതമൂല്യങ്ങളിൽ ഊന്നൽ നല്കിക്കൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ കടമകൾ നിറവേറ്റിയിരുന്നത്.''[79] അഷ്ടാംഗമാർഗങ്ങളിലൂടെ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ചര്യകൾ മതാചാരബദ്ധമല്ലാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ, മനുഷ്യരെ പരസ്പരം അകറ്റിനിർത്താനും അതിനിണങ്ങുന്ന പ്രായോഗികപദ്ധതികൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ഈ പ്രായോഗികപദ്ധതിയുടെ പേരായിരുന്നു ബുദ്ധധർമ്മം. ബുദ്ധധർമ്മം ഒരു അനുഷ്ഠാനമായിരുന്നില്ല. പകരം ഒരു ചര്യയായിരുന്നു. 'ശീലാചരണം' എന്നുവിളിക്കുന്ന ഈ ചര്യ സാഹചര്യസമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കും നിരന്തരജീവിതത്തിനും ഇണങ്ങിയതുമായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് മാംസം വർജ്ജിക്കുന്നത് ഒരു മൂല്യബോധത്തിന്റെ അന്ധവിശ്വാസത്തിലോ ശുദ്ധിബോധത്തിനുവേണ്ടിയോ അല്ല എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിച്ചു. പകരം അഹിംസ എന്ന ആശയത്തെ പുലർത്താൻവേണ്ടിയായിരുന്നു. ശാഠ്യങ്ങളോ കടുപിടുത്തങ്ങളോ മാറ്റാനാവാത്ത മൂല്യവിചാരമോ അല്ലായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രപഞ്ചവീക്ഷണം. ''ബുദ്ധൻ ധാർമ്മികതയ്ക്ക് കൊടുത്ത സ്ഥാനം വളരെ ഉയർന്നതാണ്. ബ്രാഹ്മണികസമ്പ്രദായത്തിന് സ്ഥാനം ഒട്ടും ഇല്ലാത്തതാണ് ധാർമ്മികത. അവരുടെ ധാർമ്മികത ജാതി ധാർമ്മികതയാണ്. ആ ധർമ്മം വർണാശ്രമചാരികളിലാണ്. മാനവികതയെ മുറുകെപിടിച്ച ബുദ്ധന്റേതായ ചര്യകളിൽ ധാർമ്മികത

സാർവ്വത്രികമായി കാണാം.''[80] മതാചരണവും ശീലാചരണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഇവിടെ ദൃശ്യമാണ്. മതാചരണം ഒരു പ്രത്യേകനിഷ്ഠയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വിശ്വാസമാണ്. അതേസമയം ശീലാചരണം സന്ദർഭങ്ങളുടെയും സാഹചര്യങ്ങളുടെയും അവസ്ഥയ്ക്കനുസരിച്ച് പരിവർത്തനപ്പെടുന്നതാണ്. മനുഷ്യനന്മയാണ് അതിന്റെ കേന്ദ്രഅംശം. അതേസമയം യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തിനു നിരക്കുന്നതുമായിരിക്കും എന്ന പ്രത്യേകതയും അതിനുണ്ടായിരുന്നു.

ജീവിതത്തിന്റെ കൃത്യതയും വിശുദ്ധിയും കൊണ്ട് മാതൃകാപരമായ ജീവിതം നയിച്ച ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം ധാർമ്മികതയുടെ ഉന്നതമൂല്യങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനും അതു വച്ചുപുലർത്തിയിരുന്ന അധികാരകുത്തകയ്ക്കും എതിരെ പോരാടി. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരും പൊതുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നടത്തിയ ജ്ഞാനോപദേശങ്ങൾ പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നു. ബുദ്ധധർമ്മങ്ങളും അവയുടെ പ്രയോഗങ്ങളുമാണ് ഇതിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടത്. അത് ഒരു ജീവിതമാർഗമാണ്. മറിച്ച് ഒരു വിശ്വാസപദ്ധതിയല്ല. പാലിച്ചില്ല എങ്കിൽ പിടികൂടുന്ന ഭയത്തിൽനിന്നല്ല അത് രൂപപ്പെടുന്നത്. പകരം തുല്യതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മനോനിലയായിട്ടാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ''ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികത ഒരു പ്രാരംഭവ്യവസ്ഥയും ഒരു മാർഗ്ഗവും ആയി നിലനിൽക്കുന്നു. അതൊരവസാനമല്ല. ധാർമ്മികതയ്ക്കപ്പുറം മനുഷ്യന്റെ വിവേചനശക്തിയുണ്ട്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ അടിത്തറ എന്നത് ധാർമ്മികതയും ഈ വിവേചനശക്തിയും തുല്യമായ അളവിൽ കൂടിച്ചേർന്നതാണ്. ലോഭകൗടില്യമോഹങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും തിന്മയാണ് എന്ന് ബുദ്ധൻ ഉപദേശിക്കുന്നു.''[81]

ബുദ്ധൻ അന്വേഷിച്ചതും അറിഞ്ഞതും പറഞ്ഞതും പ്രവർത്തിച്ചതുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയുടെ അന്തഃസത്ത. അറിവ്, ബുദ്ധി, ബോധം ഇത് കൂടിച്ചേർന്ന് ഉണ്ടാവുന്ന ധർമ്മത്തിനാണ് അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. അറിവിനെയും ധമ്മത്തെയും കൂട്ടുപിടിക്കുകയും വർണവ്യവസ്ഥാഭേദങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത, മനുഷ്യരെല്ലാം സമന്മാരായി കഴിയുന്ന ഒരു കാലത്തെയാണ് നാം കരുപിടിപ്പിക്കേണ്ടതെന്നും അതിനായി ഒരു സമൂഹത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം. ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികതയുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ശരണത്രയത്തിൽ (ബോധം, ധമ്മം, സംഘം) അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. ഈ ശരണത്രയങ്ങളാണ് ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ദർശനമായി പിന്നീട് പരിണമിച്ചത്.

1.7.1 ദൈവം എന്ന സങ്കൽപ്പം - ബുദ്ധനിൽ

സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അന്ധമായ ആചാരങ്ങൾക്കും പാരമ്പര്യവിശ്വാസങ്ങൾക്കുമെതിരെ ശക്തമായരീതിയിൽ ഇടപെടുകയും തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ അതിനെല്ലാം എതിരെ വാദമുഖങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ. ഈശ്വരവിശ്വാസം എന്ന ധാരണയെ തന്നെ തിരുത്തിയെഴുതിയതിന് പ്രാപ്തമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം. ബുദ്ധൻ ഒരു ദൈവത്തിലും വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ല. യാഗം, കർമ്മം, പ്രാർത്ഥന, ഈശ്വരപൂജ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം തന്നെ നിഷ്ഫലങ്ങളാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ. ദൈവത്തെ ആധാരമാക്കിയുള്ള ജീവിതം വ്യക്തികളെയും സമൂഹത്തെതന്നെയും മടിയൻമാരും നിരുത്തരവാദികളും ആക്കിത്തീർക്കുമെന്നായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ വിശ്വാസം. നന്മയിൽ നിന്നും നന്മയും തിന്മയിൽ നിന്ന് തിന്മയും ഉണ്ടാകുന്നു. അല്ലാതെ യാതൊന്നും ദൈവനിശ്ചയമല്ല. അതുകൊണ്ട് തന്നെ കാര്യസാധ്യത്തിനു വേണ്ടി ദേവതകളെ ആരാധിക്കുന്നതും പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതും യാഗകർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതും നിരർത്ഥകമാണ്. ബുദ്ധൻ പറയുന്നു. ''ഹേ വസിഷ്ഠാ, ഇന്ദ്രൻ, ഈശാനൻ, പ്രജാപതി, ബ്രഹ്മാവ് മുതലായ ദേവന്മാരെ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു ഫലവുമില്ല. ഒരു പുഴ കടക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരാൾ ഇക്കരെ നിന്നുകൊണ്ട് മറുകരയോട് 'അല്ലയോ അക്കരെ, ഇക്കരയ്ക്ക് ഒന്നു കടന്നു വരിക' എന്ന് ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നതുപോലെ നിഷ്പ്രയോജനമാണത്.''[82]

സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ആധിപത്യങ്ങളെ തന്റെ യുക്തിചിന്തയിലൂടെ നോക്കിക്കാണാനാണ് ബുദ്ധൻ ശ്രമിച്ചത്. ദുഃഖമകറ്റാനും ശാശ്വതമായ സമാധാനത്തിനുമാണ് പലരും ദൈവത്തിനെ ആരാധിക്കുന്നത്. ബുദ്ധദർശനവും ഇതുതന്നെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ജനനവും വാർദ്ധക്യവും രോഗവും മരണവും ആഗ്രഹങ്ങൾ സാധിക്കാതിരിക്കുന്നതും എല്ലാം ദുഃഖകാരണമായിത്തീരുന്നു. ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതിലൂടെ 'ദൈവ'മെന്ന അസ്തിത്വത്തെ തന്നെ ഇല്ലാതാകുന്നു. ദൈവത്തിലുള്ള വിശ്വാസത്തെക്കുറിച്ച് ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് ഇപ്രകാരമാണ്. ''അങ്ങേയറ്റം ആപൽക്കരമായ ഒന്നാണ് ഈശ്വരനിലുള്ള വിശ്വാസം. പുരോഹിതന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു കാരണമാകുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും സമസൃഷ്ടിയുടെ വ്യാപനത്തെ

തടയുന്നതും പുരോഹിതനെന്ന ദുഷ്ടബുദ്ധിയാണ്. ഒരു മിഥ്യാസങ്കൽപ്പത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടാവാണ് ദൈവമെന്ന വിശ്വാസം ധർമ്മാനുസൃതമല്ല കാപട്യമാണ്.''[83]

ബുദ്ധൻ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ ദർശനതലത്തെ വ്യക്തമായി അവതരിപ്പിച്ചു. ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ചും ദുഃഖകാരണത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചിന്തയിൽ നിറഞ്ഞുനിന്ന മന സ്സിന്റെ അവസ്ഥയെക്കുറിച്ചും അതിനെ ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളിലുമായി ആ ദർശനങ്ങൾ കുടുങ്ങിക്കിടന്നു. ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകളുടെ ഉറവിടങ്ങൾ ഈ ദുഃഖനി വാരണത്തിൽ നിന്നാണ് ഉടലെടുക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിലെ മൗലിക യാഥാർത്ഥ്യ മായി ദുഃഖത്തെയാണ് അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചത്. ''ദുരിതങ്ങളിൽ നിന്ന് മനു ഷ്യന്റെ മോചനത്തിനു വേണ്ടി ഒരു പ്രായോഗികപദ്ധതി രൂപീകരിക്കുന്നതിൽ ബുദ്ധൻ തൽപരനായിരുന്നതിനാൽ അദ്ദേഹത്തിനു മറ്റു പല ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രശ്ന ത്തെയും പോലെ ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അഥവാ അഭാവത്തിന്റെ പ്രശ്നവും അത്ര പ്രധാനമായിരുന്നില്ല.''[84] ആര്യസത്യങ്ങളും അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗവു മെല്ലാം ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ നിതാന്തരേഖകളായി നിലനിൽക്കുന്നു.

''ആത്മീയത എന്നത് മതാന്ധതയല്ല എന്ന നിലപാടായിരുന്നു ബുദ്ധന്റേത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതം എന്നത് ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിൽ നിന്നും ഉരു ത്തിരിയുന്ന പരസ്പരബന്ധമാണ് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുകയുണ്ടായിയെന്ന് ഡോ. എം. ബി. മനോജ് വിലയിരുത്തുന്നു.''[85] പിൽക്കാലത്ത് ഹെബർമാസിനെ പോലുള്ളവർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ദാർശനിക പരിസരവുമായി ഇതിനുബന്ധമുണ്ട് എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിലയിരുത്തൽ. ''അധ്വാനം മാത്രമല്ല സമൂഹത്തെ രൂപ പ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നത്. പകരം അതിലേക്കു നയിക്കുന്ന ആശയമണ്ഡലവും പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. ഇത്തരത്തിലുള്ള ആശയബന്ധത്തിനുതകുന്ന മനുഷ്യനെ പര സ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെയും തിരിച്ചറിവുകളുടെയും ആകെത്തു കയാണ് ബുദ്ധനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആത്മീയത. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബുദ്ധൻ അന്ധവിശ്വാസജടിലമല്ലാത്തതും മനുഷ്യരുടെ നിർമ്മിതിമണ്ഡലത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്നതുമായ ഉയർച്ചയെയും ഉയർന്ന നിലയെയുമാണ് ആത്മീയതയായി വിലയിരുത്തിയത് എന്ന് ഡോ. എം. ബി. മനോജ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.''[86] ''ജീവിത ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രമായ ജ്ഞാനമാണ് വേണ്ടതെന്നും മോക്ഷം മറ്റൊരാളുടെ

സഹായത്തോടെ നേടാവുന്നതാണെന്നും അത് ഓരോരുത്തരുടെയും പ്രയത്നഫ ലമാണെന്നും ബുദ്ധൻ സമർത്ഥിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്ഥിരതാവാദം ശാസ്ത്രയു ക്തിക്ക് നിരക്കുന്നതാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ അഭയം തേടാതെ മനുഷ്യമനസ്സിന് അറിയുവാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ലാത്തതും ഭാവനാസൃഷ്ടവുമായ 'ഈശ്വര'നിൽ അഭയം പ്രാപിക്കാതെ ലോകഗതിയെ അപഗ്രഥനാതൃഷ്ണയോടെ നോക്കിക്കണ്ട വ്യക്തിയാണ് ബുദ്ധൻ.''[87]

ബുദ്ധന്റെ പ്രപഞ്ചസങ്കൽപ്പത്തിലെ ക്ഷണികതാവാദവുമായിട്ടാണ് ഈശ്വര ചിന്തയെ കോർത്തിണക്കുന്നത്. ഏകകാരണസംഭവമല്ലാത്ത ഒരുപാട് കാര്യങ്ങൾ പ്രപഞ്ചത്തിലുണ്ടാവുന്നതുപോലെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകചിന്തയോട് ചേർത്തുവെച്ച് മിഥ്യാസങ്കലപ്ത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. വൈരുദ്ധ്യാത്മക ചിന്താധാരയുടെ തുടക്ക ക്കാരിൽ ശ്രദ്ധേയമായ ബുദ്ധദർശനത്തെ ആ അർത്ഥത്തിൽ തിരിച്ചറിയുന്നതിന് പിൽക്കാല വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ചിന്തകൾക്ക് കഴിയാതെപ്പോയി.

ഈശ്വരവാദികൾ പ്രപഞ്ചകാരണമായി ഈശ്വരനെ കാണുന്നു. പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന് അടിസ്ഥാനമായി കരുതുന്ന സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങൾ ഈശ്വരചിന്തയിൽ അർപ്പിച്ച് അവർ അഭയസ്ഥാനം കണ്ടെത്തുന്നു. എന്നാൽ ബുദ്ധൻ പ്രപഞ്ചസ്രഷ്ടാവായ ഈശ്വരന് സ്ഥാനം നൽകുകയുണ്ടായില്ല. അതു കൊണ്ടുതന്നെ ഈശ്വരനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥനയും അതിന്റെ ആചാരനുഷ്ഠാന ങ്ങളുടെ ഭാഗമായുള്ള യജ്ഞയാഗാദിചടങ്ങുകളും നിഷ്ഫലമാണെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഡി.ഡി. കൊസാംബിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇത്തരം കർമ്മാ നുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ വേദങ്ങളെയും ഉപനിഷത്തുക്കളെയും കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊ ണ്ടുള്ള ക്രിയകളുടെ ഫലമായി ബ്രാഹ്മണർക്കും ക്ഷത്രിയ രാജാക്കന്മാർക്കും ദക്ഷി ണയും നികുതിയും കിട്ടാനും ജനങ്ങളെ തങ്ങളുടെ വഴിക്ക് കൊണ്ടുവരാനുമുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗമായാണ് സമൂഹത്തിൽ ഇത്യാദി ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരു ത്തിയത്. ''സ്ഥിരമെന്ന് തോന്നിക്കുന്നവ താൽക്കാലികങ്ങളാണെന്നും അവ കാലാ കാലങ്ങളിൽ കടന്നുപോവുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് പുതിയത് സ്ഥാനം ഉറപ്പിക്കു കയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ് ബുദ്ധചിന്തയുടെ പ്രധാനസത്ത.''[88] പ്രപ ഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടാവ് ആര് എന്ന ചോദ്യത്തിന് പദാർത്ഥം എന്നആശയം ഉത്തര മായി നല്കുവാൻ ബുദ്ധനു സാധിച്ചിരുന്നു. ഇത് വിരാട് പുരുഷന്മാരാണ്, അല്ലെ ങ്കിൽ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരം നടത്തുന്ന അദൃശ്യരൂപികൾ തുടങ്ങിയ ഇന്ദ്രിയ

അന്വേഷണങ്ങൾക്കു പുറത്തുള്ള സങ്കല്പനങ്ങളെ ഒഴിവാക്കി നിർത്തുവാൻ സഹായിച്ചു. ഭൗതികജ്ഞാനപാഠങ്ങൾക്ക് തുടക്കമിടുവാൻ ഇതിലൂടെ കഴിഞ്ഞു. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഒന്നിനേയും സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിച്ചു. ചില വിശ്വാസങ്ങളല്ല മറിച്ച് മനുഷ്യനും മനുഷ്യനന്മയ്ക്കുവേണ്ടിയും സ്വീകരിക്കേണ്ട പെരുമാറ്റശീലങ്ങളാണ് ഉണ്ടാകേണ്ടത് എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട്. അത് ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തവുമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പൗരോഹിത്യത്തിനു ജന്മം നൽകും. ഇത് പൗരോഹിത്യ അധികാരത്തിനു വഴിവക്കുകയും മനുഷ്യനെ മാനസിക അടിമയാക്കുന്നതിന് കാരണമാകുമെന്നും ബുദ്ധൻ നിരീക്ഷിച്ചു. മതപരമായ ആചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ചടങ്ങുകളും ബുദ്ധമാർഗ്ഗമല്ലെന്നും ഇതൊക്കെയാണ് പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് കാരണമെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. ''പുരോഹിതവർഗ്ഗം ഇതുവഴി അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചൂഷണത്തിന് കളമൊരുക്കുകയും സമത്വബോധത്തെ തകർക്കുകയും ചെയ്യും. ഈശ്വരനിലും ആരാധനയിലും പ്രാർത്ഥനയിലുമുള്ള വിശ്വാസം പുരോഹിതന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് കാരണമാവുമെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. ബുദ്ധദർശനം ഒരിക്കലും ഈശ്വരനിലേക്കുള്ള എത്തിനോട്ടമായിരുന്നില്ല, മറിച്ച് മനുഷ്യനിലേക്കായിരുന്നു.''[89]

''തിന്മയോടും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളോടും സന്ധിയില്ലാത്ത സമരമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റേത്. ബുദ്ധനെ പിന്നീട് വിഷ്ണുവെന്ന അവതാരപുരുഷനായി ചിത്രീകരിക്കുകയും വിഷ്ണുവിനെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ നിറം ചാർത്തുകയും ചെയ്തതോടെ അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം തിരോഭവിക്കുകയാണുണ്ടായത് ഡി.ഡി കൊസാംബിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ മതങ്ങളുടെയും അതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റി നിന്ന വിശ്വാസാധിഷ്ഠിത ജീവിതത്തിന്റെയും സ്വാധീനശക്തിയിൽ ബുദ്ധമതം മാറിപ്പോയെങ്കിലും അതിന്റെ പ്രമുഖ്യം നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല എന്നും മേന്മയുള്ള ചിന്താരീതി ചിന്തിക്കുന്നയാളിന്റെ വ്യക്തിഗതമായ മാനസികാഭിമുഖ്യത്തോടു വിധേയത്വം പുലർത്തുന്നതാണെന്നു പറയുന്നു.''[90]

''ബുദ്ധന്റെ ഉത്തമജീവിതമെന്ന ശരിയായ സങ്കൽപ്പത്തിന് ഈശ്വരചിന്ത ഒരു മുഖ്യ പ്രതിസന്ധിയായിരുന്നു. ദൈവസങ്കല്പങ്ങൾ, നിഷ്ക്രിയത്വം, നിരുത്തരവാദിത്വം എന്നിവയ്ക്ക് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുകയാണുണ്ടായത്. അതുകൊ

ണ്ടുതന്നെ തന്റെ ശരിയായ ജീവിതത്തിൽ എന്നും പ്രതിരോധം സൃഷ്ടിച്ചത് ഈശ്വരചിന്തയും ദൈവാരാധനയുമായിരുന്നുവെന്നും അനാഥപിണ്ഡികനോട് ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞു. അനാഥപിണ്ഡികനോട് ബുദ്ധൻ നടത്തിയ ധർമ്മഭാഷണങ്ങളിൽ ഈശ്വരസങ്കൽപ്പത്തിലെ വിഗ്രഹവൽക്കരണത്തെ നിർദാക്ഷിണ്യം വിമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. അശ്വഘോഷന്റെ ബുദ്ധചരിതത്തിലും ഇത്തരം നിലപാടുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ദേബി പ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.''[91] ഉത്തമജീവിതം നയിക്കാൻ ഈശ്വരചിന്തയുടെ അനിവാര്യതയെ സംബന്ധിച്ച് നിലനിന്നിരുന്ന ധാരണകൾക്കെതിരെ ബുദ്ധൻ ദൈവനിരപേക്ഷമായ തന്റെ ജീവിതം കൊണ്ട് മറുപടി നൽകി.

മുമ്പുചൂണ്ടികാട്ടിയിട്ടുള്ളതുപോലെ ചാതുർവർണ്യധർമ്മവ്യവസ്ഥ തീക്ഷണമായി അധികാരം കയ്യാളിയ കാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നു ബുദ്ധൻ തന്റെ ചിന്തകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അതാകട്ടെ സമൂഹനിർമ്മിതിയെ ലക്ഷ്യംവെക്കുന്നതും ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളെ സഹായിക്കുന്നതും ആയിരുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിന് പ്രധാനമായും ആവശ്യമുള്ളത് മാറ്റം എന്ന സങ്കൽപ്പമായിരുന്നു. 'അനിത്യം' എന്നാണ് ബുദ്ധൻ അതിനെ വിളിച്ചത്. വിവിധസമൂഹങ്ങൾ ഐക്യപ്പെടുന്നത് അക്കാലത്ത് ഒരു വലിയമാറ്റം ആയിരുന്നു. പൊതുസമൂഹനിർമ്മിതിയായിരുന്നു അത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പരസ്പരം മനുഷ്യർ ആശ്രയിക്കുക, ലളിതജീവിതത്തിലൂടെ പ്രകൃതിയെ സംരക്ഷിക്കുക മറ്റൊരു ശക്തിയിലല്ല പകരം ഉണ്ടാകേണ്ട വിശ്വാസത്തിലാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നുന്നത്. ഈശ്വരൻ എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനുപകരം അദ്ദേഹം ഊന്നിയത് മനുഷ്യരുടെ പരസ്പരവിശ്വാസത്തെയായിരുന്നു. അമാനുഷികരിലുള്ള വിശ്വാസത്തിൽനിന്നും മനുഷ്യമനസിനെ മോചിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ''ദൈവത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതം വ്യക്തികളെയും സമൂഹത്തെയും മടിയൻമാരും നിരുത്തരവാദികളും ആക്കിത്തീർക്കുമെന്നായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ പക്ഷം.''[92] നന്മയിൽ നിന്നു നൻമയും തിന്മയിൽ നിന്നു തിന്മയും ഉണ്ടാകുന്നു. അല്ലാതെ യാതൊന്നും ദൈവനിശ്ചയമല്ല. അതുകൊണ്ട് തന്നെ കാര്യസാദ്ധ്യത്തിനായി ദൈവങ്ങളെ ആരാധിക്കുന്നതും കർമ്മാദികൾ ചെയ്യുന്നതും നിരർത്ഥകമാണെന്നു അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. നേട്ടത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള കുറുക്കുവഴിയായിട്ടാണ് ഈശ്വരനെ മാധ്യമങ്ങൾ കാണുന്നത്.

1.7.2 അഹിംസ എന്ന വീക്ഷണം

ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികതയുടെ അടിസ്ഥാന സിദ്ധാന്തത്തിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ് അഹിംസ. ''അഹിംസയെന്നാൽ ഹിംസിക്കാതിരിക്കുക എന്ന നിഷേധരൂപത്തിലുള്ള അർത്ഥം മാത്രമല്ല, സ്നേഹിക്കുക എന്ന ക്രിയാത്മകമായ അർത്ഥവും ഉൾകൊള്ളുന്നു.''[93] ബുദ്ധദർശനത്തിലാണ് അഹിംസയെക്കുറിച്ച് ലോകത്താദ്യമായിത്തന്നെ പ്രതിപാദനങ്ങളുള്ളത്. രാജാധികാരങ്ങളും ക്ഷത്രിയനീതിയും ശക്തമായി ദൃഢപ്പെട്ട കാലംകൂടിയായിരുന്നു അത്. ക്ഷത്രിയലക്ഷണമായി കണ്ടിരുന്നത് യുദ്ധവും പിടിച്ചെടുക്കലും ആയിരുന്നു. ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്നും പരിണാമപ്പെട്ടതിനാലാവാം ശാക്യവംശജനും ക്ഷത്രിയനായി പരിണമിക്കപ്പെട്ടത്. ഇതുകൊണ്ടാവാം സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ ഹിംസാമാർഗ്ഗത്തെ തള്ളിക്കളഞ്ഞ് അഹിംസയെ മാതൃകയായി സ്വീകരിച്ചത്. അഹിംസാത്മകമായ ജീവിതരീതിയുടെ ഭാഗമായിതീരുകയാണ് നാം ഓരോരുത്തരുമെന്ന് ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികതയിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നതാണ്. ബുദ്ധമതത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ധർമ്മമാണിത്. ഇവിടെ അഹിംസ എന്നു പറഞ്ഞാൽ കൊല്ലാതിരിക്കുക എന്ന അർത്ഥം മാത്രമല്ല ഉള്ളത്. അന്യരെ ശാരീരികമായും മാനസികമായും പരിക്കേൽപ്പിക്കാതിരിക്കുക എന്നതാണിതിന്റെയർത്ഥം. അഹിംസയാണ് പരമധർമ്മമെന്ന് പറഞ്ഞപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിച്ചത് മറ്റുള്ളവരെ ദ്രോഹിക്കാതിരിക്കുക എന്നതാണ്. മനസ്സുകൊണ്ടോ വചസ്സുകൊണ്ടോ കർമ്മം കൊണ്ടോ അന്യർക്ക് യാതൊരുവിധത്തിലുള്ള ഉപദ്രവവും ഉണ്ടാക്കാതിരിക്കുകയാണ് അംഹിസ. ''ബുദ്ധന്റേത് മധ്യമമാർഗ്ഗമാണ്. കരുണ, മൈത്രി ഇവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് ബുദ്ധന്റെ അഹിംസ. ബുദ്ധസന്ദേശത്തിന്റെ അതിപ്രധാനമായ ഒരു ആശയമായിരുന്നു ഇത്. യാതൊന്നിനെയും കൊല്ലണമെന്ന് നിങ്ങൾക്ക് തോന്നാത്തവണ്ണം എല്ലാറ്റിനെയും സ്നേഹിക്കുക എന്നാണ് ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞത്.''[94] ഭിക്ഷയുടെ ഭാഗമായി മാംസം ഭക്ഷിക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹത്തിന് വിരോധമുണ്ടായിരുന്നില്ല.കൊല്ലുന്നത്, പീഡിപ്പിക്കുന്നത്, മർദ്ദിക്കുന്നത്, മോഷണം വഞ്ചന, കള്ളം, ചതി, വ്യഭിചാരം ഇവയൊക്കെയാണ് നികൃഷ്ടം. ഭിക്ഷുക്കളോടു പോലും നിർണായകസന്ദർഭങ്ങളിൽ മാംസം കഴിക്കേണ്ടിവന്നാൽ അതാവാം എന്നാണ് ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞത്. അഹിംസയെ ഒരു ശീലമായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം കണ്ടത്. മൃഗബലി അവസാനിപ്പിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടത് ദുരാചാരത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ കാർഷികവികാസത്തിന്

മൃഗങ്ങളുടെ സേവനം ഉറപ്പാക്കുന്നത് ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് അധിഷ്ഠിതമായ ശീലാചരണത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. മൃഗങ്ങളെ സംരക്ഷിച്ചുകൊണ്ടും കർഷകർക്കും അധ്വാനിക്കുന്നവർക്കും ആരോഗ്യത്തിന് ആവശ്യമാം വിധം മാംസഭക്ഷണം വിലക്കാതെയുമായിരുന്നു ഈ സംസ്കാരത്തിൽ അദ്ദേഹം ഊന്നിയത്. ചില മൃഗങ്ങൾ വിശിഷ്ടവും ചിലത് നികൃഷ്ടവുമായിക്കാണുന്ന രീതിക്കും പ്രാധാന്യം കൽപിച്ചിരുന്നില്ല. ആയിരക്കണക്കിന് മൃഗങ്ങളെ ബലികൊടുത്തിരുന്ന ആചാരസമ്പ്രദായത്തിൽനിന്നുള്ള ഒരു ശക്തമായ പരിവർത്തനം കൂടിയായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രതിഫലനം. കൂടാതെ മനുഷ്യരെ ബലികൊടുക്കുകയും മനുഷ്യരെ ഹിംസിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽനിന്ന് മനുഷ്യനെ മോചിപ്പിക്കുവാൻ ഈ ദർശനത്തിനു സാധിച്ചു. അന്യനെ ആക്രമിക്കരുത് എന്ന ആശയവും 'അപരപ്രിയത്വം' എന്ന നാരായണഗുരുവിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളും രൂപപ്പെടുന്നത് ഈ ചിന്താധാരയിൽനിന്നാണ് എന്നുകാണാം.

1.7.3 ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരെ

ഇന്ത്യയിലെ അടിസ്ഥാന ജനതയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്ര ദർശനങ്ങൾ പ്രകൃതിയുടെയും മനുഷ്യന്റെയും സദ്ധർമ്മത്തിൽ അടിയുറച്ചതായിരുന്നു. എന്നാൽ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ രൂഢമൂലമായപ്പോൾ ജനാധിപത്യത്തെ അത് അട്ടിമറിക്കുകയും ഇന്ത്യയിൽ ജനാധിപത്യം അപ്രത്യക്ഷമാവുകയും ചെയ്തു. തുടർന്ന് വരേണ്യമതാധിഷ്ഠിത അധികാരരൂപങ്ങൾ സ്ഥാനം പിടിക്കുകയുമായിരുന്നു.

ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തിയത് ഗൗതമബുദ്ധനാണ്. സാധാരണക്കാരന്റെ ജീവിതാവസ്ഥയിലേക്ക് അധികാരമുറപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യം ഈ ഘട്ടത്തിൽ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. ധർമ്മപദത്തിൽ ഈ വിമർശനം വായിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയും. ''തല മുണ്ഡനം ചെയ്തതുകൊണ്ടോ പൂണൂൽ ധരിച്ചതുകൊണ്ടോ ഒരാൾ ബ്രാഹ്മണനാവില്ല. ഒരുവന്റെ സദ്കർമ്മങ്ങളാണ് അവനെ ബ്രാഹ്മണനാക്കുന്നത്''[95] എന്നാണ് ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞത്. ആചാരങ്ങളിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും പുലർത്തിപോന്ന കാർക്കശ്യത്തിൽനിന്ന് മനുഷ്യരെ സംരക്ഷിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയാണ് ബുദ്ധദർശനം രൂപം കൊണ്ടത്. ബഹുജനം എന്ന ആശയമായിരുന്നു അദ്ദേഹം ലക്ഷ്യംവെച്ചത്. അഥവാ വൈവിധ്യങ്ങളുടെ സഹവർത്തിത്വം അദ്ദേഹം ദർശന

മായി സ്വീകരിച്ചു. ജാതകരാമായണത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നത് ഒരു പൊതുസമൂഹത്തെയാണ്. 'ബഹുജന' എന്നാണ് അദ്ദേഹം ഈ പൊതുസമൂഹത്തെ വിളിക്കുന്നത്. അടഞ്ഞതും ചലനരഹിതവുമായ അന്ധവിശ്വാസാധിഷ്ഠിത ലോകത്തെ, വൈവിധ്യാധിഷ്ഠിത പൊതുസമൂഹമാക്കി പരിവർത്തനപ്പെടുത്തകയായിരുന്നു ഇവിടെ അദ്ദേഹവും തന്റെ തത്ത്വസംഹിതയും.

ശാക്യഗോത്രത്തിൽ പിറന്ന സിദ്ധാർത്ഥരാജകുമാരൻ സന്യാസിയാവുകയും വളരെ വർഷങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തെ അന്വേഷിച്ചു നടക്കുകയും അവസാനം ബോധോദയം ലഭിക്കുകയും ജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് ഉത്തരം കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്തു. ലോകം യാതനകൾ കൊണ്ടുനിറഞ്ഞതാണെന്നും ആഗ്രഹം നിമിത്തമാണ് ഇതുണ്ടാകുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. ധാർമ്മിക ജീവിതവൃത്തിയിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്ന ചിന്തയും പ്രവൃത്തികളും മോഹങ്ങളിൽനിന്നും ലൗകിക ജീവിത ചിന്തയിൽനിന്നും അകന്നു നിൽക്കാൻ മനുഷ്യനെ സഹായിക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തി. സ്വയം സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാനുള്ള മാർഗ്ഗമെന്ന നിലയിൽ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തെ ഉപദേശിക്കുകയും ചെയ്തു. തുല്യമായ ജീവിതം എന്നാണ് അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം കൊണ്ട് അദ്ദേഹം വിവരിച്ചത്. അതിലൂടെ മനസ്സിന്റെ തന്നെ ശുദ്ധീകരണം സുസാധ്യമാക്കിത്തീർക്കണമെന്നും അങ്ങനെ നല്ല ജീവിതം നയിക്കുന്നതിലൂടെ പുനർജന്മങ്ങളിൽനിന്ന് രക്ഷനേടാനാവുമെന്നും ബുദ്ധൻ തന്റെ ദർശനത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥിതിയെ പൂർണമായി അട്ടിമറിക്കാൻ കഴിയുംവിധം ഒരു സമൂഹസൃഷ്ടിയായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ ലക്ഷ്യം. അതിനായി അക്കാലത്തെ രാജാക്കന്മാരോടും പണ്ഡിതന്മാരോടും നിരന്തരം സംവാദത്തിലേർപ്പെട്ടു. എന്നാൽ വരേണ്യാധികാരരൂപങ്ങൾ പ്രബലമായിരുന്നതിനാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമങ്ങൾ ബഹുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ തുടരുകയും ഏഷ്യൻ സമൂഹരൂപീകരണത്തെ അത് ശക്തിയാംവിധം സ്വാധീനിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത് ചെറുതല്ലാത്തവിധം ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ ഉലയ്ക്കുകയുണ്ടായി. വർണ്ണവ്യത്യാസമില്ലാതെ എല്ലാവരും തുല്യരാവണമെന്നും എല്ലാവർക്കും വിദ്യാഭ്യാസം നൽകണമെന്നും ധാർമ്മിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും പഠിക്കാനുള്ള അവകാശവും സ്വാതന്ത്ര്യവും നൽകണമെന്നും ബുദ്ധദർശനം അനുശാസിക്കുന്നു. തിച്ച്നാത്ത്ഹാന്റെ കൃതിയായ 'പഴയ പാത വെളുത്ത മേഘങ്ങൾ' ഈ അന്വേഷണത്തിൽ ഊന്നുന്ന കൃതിയാണ്.

''അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽനിന്നും അനാചാരങ്ങളിൽനിന്നും സാധാരണക്കാർക്ക് മോചനം ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയും എല്ലാ ജനങ്ങളേയും സമഭാവനയോടെ അംഗീകരിക്കുന്ന പൗരോഹിത്യമാണ് നാട്ടിൽ നടപ്പിൽ വരേണ്ടതെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. 'സ്വസ്തി' എന്നുപേരുള്ള ചണ്ഡാലനായ ബാലന് ബുദ്ധസംഘത്തിൽ അംഗത്വവും ഗൗതമപുത്രൻ രാഹുലനോടൊപ്പം പൗരോഹിത്യ പ്രവർത്തകനായി വളർന്നതിനെക്കുറിച്ചും തിച്ച്നാത്ത്ഹാൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.''[96]

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയാൽ താഴ്ത്തപ്പെട്ട സ്വസ്തി ചണ്ഡാളനായിരുന്നു. എന്നാൽ ബുദ്ധസംഘം അവരെ ചേർക്കുകയും സ്വസ്തി എന്ന ബാലൻ ഭിക്ഷുവായിത്തീരുകയുമുണ്ടായി. ഇതിനു സമാനമായി നിരവധിഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ ബുദ്ധസംഘത്തിന്റെ നേതൃനിരയിലെത്തിക്കുവാൻ സാധിച്ചു. ''ഇന്ത്യ-ചൈന കിഴക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിരവധിഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ ബുദ്ധമതക്കാരാണ് എന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്, എന്ന് രവീന്ദ്രൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'അകലങ്ങളിലെ മനുഷ്യർ' എന്ന കൃതിയിൽ പറയുന്നു.''[97] ബ്രാഹ്മണ്യത്തിൽ നിന്നും ബഹുജനസമൂഹത്തിലേക്കുള്ള വളർച്ചയായിരുന്നു ബുദ്ധസംഘം അതിന്റെ പ്രായോഗികപദ്ധതി കൊണ്ടു മുന്നോട്ടുവച്ചത്.

1.8 ബ്രാഹ്മണാധിഷ്ഠിതക്രമവും ബഹുജനസമൂഹ രൂപീകരണവും

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത് ക്രി.മു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശ്രീബുദ്ധന്റെ ജനനത്തിനുശേഷമാണ്. ഇന്ന് നിലവിലുള്ളതിൽ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ദാർശനികപദ്ധതികളിൽ ഒന്നാണിത്. പിൽക്കാലത്ത് ബുദ്ധമതം എന്ന് ഇതിനെ വിളിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യയിൽ രൂപംകൊണ്ട ബുദ്ധചിന്തകൾ പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്തുതന്നെ രാജ്യങ്ങളിലേക്കും സംസ്കാരങ്ങളിലേക്കും പടർന്നു പന്തലിക്കുകയാണുണ്ടായത്. തന്മൂലം ഇന്ത്യയുടെ സംസ്കാരത്തിനു പുറമേ മദ്ധ്യേഷ്യ കിഴക്കനേഷ്യ, തെക്കു കിഴക്കനേഷ്യൻ രാജ്യങ്ങൾ എന്നിവിടങ്ങളിലെ സംസ്കാരങ്ങൾ ഈ ദർശനത്തെയും അതിന്റെ ഉറവിടങ്ങളെയും സ്വാധീനിക്കുകയാണുണ്ടായത്.

സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളും അതേ തുടർന്നുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയ ബൗദ്ധിക മാറ്റങ്ങളുമെല്ലാം പുതിയൊരു കാഴ്ചപ്പാടിനെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും അതൊരു ദർശനമായി വികാസം പ്രാപിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തതെന്ന് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തി

ലുടനീളമുള്ള സംഭവങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കിതരുന്നു. രാഷ്ട്രീയ ബൗദ്ധിക മണ്ഡലങ്ങളിൽ ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങൾ ഉളവാക്കിയ ഒരു ദർശനം എന്ന നിലയിലാണ് ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനപരിസരം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത മേഖലകളെയും കൊസാംബിയെപ്പോലുള്ള ചരിത്രപണ്ഡിതന്മാർ വിലയിരുത്തുന്നത്. അതായത് ബുദ്ധസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രഭവമേഖലകൾ ഇന്നത്തെ ഉത്തർപ്രദേശും ബീഹാറും ഉൾപ്പെട്ട പ്രദേശങ്ങളായിരുന്നുഎന്നും ബുദ്ധന്റെകാലത്ത് അവ മഗധം, കോസലം, അംഗം, കാശി എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടുപോരുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ''പല വിഭാഗത്തിലുള്ള ഗോത്രവംശജർ (മല്ലർ, ശാക്യർ) ജീവിച്ചുപോന്ന പ്രദേശമായിരുന്നു ഇതെല്ലാം തന്നെ. മഗധ, കോസലം തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്ന കാലത്തു തന്നെ അവയുടെ അയൽപ്രദേശങ്ങളിൽ മല്ലർ, വജ്ജികൾ, ശാക്യന്മാർ തുടങ്ങിയ ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ സ്വതന്ത്രരായി കഴിഞ്ഞിരുന്നു. സൈനികാക്രമണങ്ങൾകൊണ്ട് ഈ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ നശിപ്പിക്കുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. പഞ്ചാബിൽ അലക്സാണ്ടർ നടത്തിയ ആക്രമണങ്ങൾ ഇതിന് തെളിവാണ്. അദ്ദേഹത്തിന് ഏറ്റവും എതിർപ്പുകളെ നേരിടേണ്ടി വന്നത് ഇത്തരം ഗോത്രസംഘങ്ങളിൽ നിന്നാണെന്ന് കൊസാംബി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.''[98]

ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ സമൂഹത്തിലെ സ്ഥിതിഗതികളെക്കുറിച്ച് മനസ്സിലാക്കുന്നതിനായി ഗോത്രജനജീവിതത്തിലെ വ്യത്യസ്തതകളെയാണ് കൊസാംബിയെപ്പോലുള്ളവർ വ്യക്തമാക്കുന്നത്; അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ശാക്യന്മാർ തങ്ങളുടെ രാജാവിനെ പ്രധാന കുടുംബങ്ങളിൽനിന്ന് തെരഞ്ഞെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. ഗോത്രവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കൂട്ടായ മനോഭാവമാണ് ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ഉൾത്തുടിപ്പായി വർത്തിച്ചുപോന്നതെന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു. എന്നാൽ രാജാധിപത്യത്തിന്റെ വളർച്ചയോടെ സമൂഹത്തിലെ ഈ കൂട്ടായ്മകളെ നിലനിർത്തുന്ന ഗോത്രസംവിധാനം തകിടം മറിയുകയും അതുവഴി രാജഭരണകൂടത്തിന്റെ അന്തരീക്ഷം ഉടലെടുക്കുകയുമുണ്ടായി. ഗോത്രസാമൂഹ്യനീതിയുടെ തകിടം മറിച്ചിലിലൂടെ രാജാക്കന്മാർ രംഗപ്രവേശനം നടത്തുകയും സമൂഹത്തെയാകെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ അത് കാരണമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ഭരണകൂടത്തിന്റെ വളർച്ചക്ക് ഇത് തുടക്കമിടുകയുണ്ടായി. ഭരണകൂടം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ജീവിതമാറ്റങ്ങൾ ഗോത്രങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പിനെ തന്നെ ഇല്ലാതാക്കുകയാണുണ്ടായത്.

ആര്യാധിനിവേശം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന, വർണവ്യവസ്ഥാസങ്കൽപ്പങ്ങൾ പ്രധാനമായും ത്രൈവർണികവിഭാഗങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന മൂല്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർ അഥവാ ക്ഷത്രിയന്മാർ എന്ന മൂല്യവ്യവസ്ഥി തിയിൽ രൂപപ്പെട്ട വർണവ്യവസ്ഥയുടെ രണ്ടാം തട്ടുസമൂഹം ഇതരഗോത്രങ്ങളെ ചിതറിക്കുകയോ പരാജയപ്പെടുത്തുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ടായിരുന്നു. മഹാഭാരതവും രാമായണവും ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഇതിഹാസങ്ങൾ പറയുന്ന കഥകളിൽ ഇതിന്റെ സൂചനകൾ ലഭ്യമാണ്. വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു ആര്യ മൂല്യസങ്കൽപങ്ങൾ ഒരുവശത്തും ജനാധിപത്യസങ്കല്പങ്ങൾ പിന്തുടരുന്ന ഗണ-ഗോത്ര ഭരണസംവിധാനങ്ങൾ മറുവശത്തുമായി നിലകൊള്ളുന്നത് ഇതിന്റെ ഒന്നാംഘട്ടത്തോടെയാണ്.

ജനാധിപത്യക്രമത്തിന്റെ മാതൃകകളായിരുന്ന ഗോത്രവ്യവസ്ഥയെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലൂടെ വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുടെ രാജഭരണകൂടത്തിന്റെ വളർച്ച വേഗത്തിലാവുമെന്നും അതിലൂടെ ഇതരസമൂഹങ്ങളിലേക്കുള്ള കടന്നുകയറ്റവും വെട്ടിപ്പിടിക്കലും എളുപ്പമാണെന്ന് കരുതുകയും ചെയ്ത വിഭാഗമാണ് അധീശവർഗ്ഗം. അധീശവർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കപ്പെടുകയും പൊതുജനങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പിനെ അത് പരിക്കേൽപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ഭരണകൂടവും പൊതുജനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം രൂക്ഷമാവുകയും എല്ലാറ്റിനെയും ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്ന പുതിയൊരു ഭരണക്രമത്തിലേക്ക് സമൂഹം എത്തിച്ചേരുകയുമാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ട്. നികുതി, പലിശ തുടങ്ങിയ ലാഭമേറിയ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതനിലയെ മന്ദഗതിയിൽ ആക്കുകയാണ്.

ഇരുമ്പിന്റെ കണ്ടുപിടുത്തത്തിനുശേഷമുള്ള കാലഘട്ടം കൂടിയായിരുന്നു ഇത് എന്നുവ്യക്തമാണ്. ആര്യൻ സങ്കൽപങ്ങൾ ഇരുമ്പിനെ യുദ്ധത്തിനും അതിക്രമത്തിനും ഉപയോഗിച്ചപ്പോൾ, തദ്ദേശഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ ഇരുമ്പിനെ വേട്ടക്കും കൃഷിക്കും വേണ്ടിയായിരുന്നു ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. സമാനസ്വഭാവമുള്ളതും കൊടുക്കൽ വാങ്ങൽ മര്യാദ പാലിക്കുന്നതും പരഗോത്രവൈവാഹികബന്ധം നിലനിൽക്കുന്നവരുമായിരുന്നു തദ്ദേശസമൂഹങ്ങൾ. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെയും ഭാര്യ യശോധരയുടെയും വിവാഹം തന്നെ ഇതിന് നല്ല ഉദാഹരണമാണ്. ശാക്യ, കോളിയ ഗോത്രങ്ങളുടെ പരഗോത്രവൈവാഹികബന്ധത്തിന് തെളിവാണ് ഇത്. ഇത്തരം സമാനഗോത്രങ്ങൾ സ്ഥലപരമായോ സമൂഹപരമായോ വ്യത്യാസം നില

നിർത്തിയിരുന്നുവെങ്കിലും അത് വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ശുദ്ധിബോധത്തിന്റെ അകൽച്ചയായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ഇവർക്കുമേൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കാൻ സാധിച്ച വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് പടിപടിയായി പരസ്പരം വെള്ളം കയ റാത്ത അറകളായി ഭിന്നിപ്പിച്ച് അകലം പാലിക്കുംവിധം വിഭിന്നധ്രുവങ്ങളിലേക്ക് ഈ സമൂഹങ്ങളെ എത്തിക്കുവാൻ സാധിച്ചു.

ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ തകിടംമറിച്ചിലിൽനിന്നുണ്ടായ സമൂഹം പിന്നീട ങ്ങോട്ട് പല തലങ്ങളിൽ എത്തിനിൽക്കുകയാണുണ്ടായത്. നാളിതുവരെ നിലനി ന്നിരുന്ന ജീവിതക്രമങ്ങൾക്കും സമുദായങ്ങൾക്കും പിടിച്ചുനിൽക്കാൻ കഴിയാതെ വരികയും ഉല്പാദനത്തിന്റെയും വിതരണത്തിന്റെയും അതുവരെയുള്ള നില നിൽപ്പ് പല തട്ടുകളിലേക്കായി കേന്ദ്രീകരിക്കുകയുമുണ്ടായി. ഇതിന്റെ ഫലമായി എല്ലാത്തിലും വിധേയത്വമനോഭാവം കടന്നുവരികയും അതോടുകൂടി മാനസികാടി മത്തത്തിനുവിധേയമായ ഒരു സമൂഹത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ ത്രൈവർണികർക്കു സാധിക്കുകയും ചെയ്തു. അടിമകൾ ഉടമകൾ, ബ്രാഹ്മണർ ക്ഷത്രിയർ എന്നി ങ്ങനെ പല തട്ടുകളിലായി സമൂഹത്തെയത് മാറ്റിതീർത്തു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ചെറുകിടകർഷകർ, കൈവേലക്കാർ, അടിമകൾ ഇവരെല്ലാംതന്നെ താഴേതട്ടിലുള്ള വരായി പരിണമിച്ചു. ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾക്കുമേൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനു സാധിച്ച വിജയം ക്ഷത്രിയരിലൂടെ നിലനിർത്തിപ്പോരുവാൻ ഇക്കാലത്ത് സാധിച്ചു. നിരവധി ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ അടിമകളാക്കി നഗരനിർമ്മിതിക്കും കാർഷികവൃത്തിക്കും ഉപ യോഗിക്കാൻ ഇക്കാലത്ത് സാധിച്ചു. അങ്ങനെ ഗോത്രത്ത്വത്തിൽനിന്നും അടർത്തി മാറ്റപ്പെട്ട സമൂഹങ്ങളാണ് പിൽക്കാലത്ത് അയിത്തവിഭാഗങ്ങളായി മാറിത്തീർന്ന തദ്ദേശസമൂഹങ്ങൾ. ഇവർക്കുമേൽ അടിമത്തവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും ജന്മിസമ്പ്രദാ യവും അടിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ ത്രൈവർണികർക്കുസാധിച്ചു.

ബുദ്ധന്റെ ജനനം രൂപപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹിക ചുറ്റുപാടുകൾ പുതിയൊരു തലത്തിലേക്കാണ് സമൂഹത്തെ കൊണ്ടെത്തിച്ചത്. കാലഘട്ടത്തിന്റെ യാഥാർ ത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കികൊണ്ടുള്ള ജീവിതം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ജനാധിപത്യപരമായ നീതി നടപ്പിൽ വരു ത്തുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ.

''ചാതുർവർണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യക്രമം, ധാർമികമൂല്യങ്ങൾക്കോ മുന്നോട്ടുള്ള വളർച്ചക്കോ സാധ്യതയില്ലാത്ത ഒന്നാണ്. അതനുസരിച്ച് ഒരു വ്യക്തിയുടെ പദവി ജനനം കൊണ്ട് നിർണിയിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞു. എത്ര ഹീനകർമ്മം ചെയ്താലും സാമൂഹ്യക്രമത്തിൽ ജന്മം കൊണ്ടുയർന്നവൻ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാത്തവൻ. അസമത്വമായിരുന്നു ഈ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ കാതൽ.''[99] ആര്യ ത്രൈവർണിക ക്ഷത്രിയവ്യവസ്ഥയായിരുന്നില്ല ഗണഗോത്രസമൂഹങ്ങളുടേത്. എന്നാൽ അവർക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സമൂഹവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും രൂപപ്പെട്ട വലിയ സംഭാവനകളാൽ ഉദയംചെയ്ത സംസ്കാരം സിന്ധുനദീതടം മുതൽ ഇന്ത്യയിൽ ഉടനീളവും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവരെ പിൽക്കാലചരിത്രകാരന്മാർ ദ്രാവിഡർ എന്നുവിളിച്ചു എങ്കിലും തദ്ദേശസമൂഹങ്ങളായിരുന്നു ഇവർ. ഇവർ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സംസ്കാരങ്ങളും ഭാഷയും നിർമ്മിതികളും പലയളവിലും ത്രൈവർണികർക്ക് ചിന്തിക്കാനാവാത്തതിലും വിപുലവും വിസ്തൃതവും ആയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ക്ഷത്രിയമൂല്യം നൽകിക്കൊണ്ട് രൂപപ്പെട്ട ഹിംസാവാഹകരാൽ, ഇത്തരം തദ്ദേശനിർമ്മിതികൾ തകർക്കുകയും പിടിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തുവന്നു. ഇവക്ക് എതിരെയുള്ള നിലനിൽപുകൾ രൂപപ്പെട്ടുവരികയും ചെയ്തു. പാണ്ഡവർക്കുമുന്നിലെ ഏകലവ്യനായും രാമനു മുന്നിലെ രാവണനായും ഇതിന്റെ അംശങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ പൂർണമായി തകർത്തെറിയുവാൻ ത്രൈവർണികർക്കു സാധിച്ചില്ല. ''പലപ്പോഴും തദ്ദേശഗോത്രങ്ങളുടെ സേവനവും സഹായവും നിരന്തരം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ത്രൈവർണികർ അധികാരം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ഇത്തരം അധികാരരൂപങ്ങളും ബ്രാഹ്മണ്യമൂല്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ പ്രവർജ്ജനസ്വഭാവവും ഇവിടെയും തുടർന്നും പ്രവർത്തിക്കുകയും അങ്ങനെ, സ്വീകരിക്കപ്പെട്ട തദ്ദേശീയരിൽനിന്നും ക്ഷത്രിയരും വൈശ്യരും മാത്രമല്ല, ശൂദ്രസമൂഹവും രൂപപ്പെടുകയുണ്ടായി. പിൽക്കാലത്ത് ശൂദ്രരായി മാറിയവർ മുൻകാലത്ത് ക്ഷത്രിയരായിരുന്നുവെന്ന് ഡോ. അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്.''[100]

ഈ കാലഘട്ടം സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ നിരവധി സംഘർഷങ്ങൾ നിറഞ്ഞതായിരുന്നു. ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിൽതന്നെയും ചിന്താപരമായ പലമാറ്റങ്ങളും പരിഷ്കാരങ്ങളും രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരാളായി സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ എന്ന ഗോത്രയുവരാജാവ് മാറിത്തീരുകയായിരുന്നു. പലതര

ത്തിലുള്ള അന്വേഷണങ്ങളും ചിന്തകളും സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുത്തു. പഴയ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾ എല്ലാംതന്നെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയും വർണ്ണത്തിലധിഷ്ഠിതമായ, സിദ്ധാന്തങ്ങളും കർമ്മപുനഃർജന്മ വിശ്വാസങ്ങളുമെല്ലാം മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാണെന്നും ജനാധിപത്യപ്രക്രിയ നടപ്പിൽ വരുത്തേണ്ടത് അത്യാവശ്യമാണെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. ''ബുദ്ധൻ വിഭാവനചെയ്ത് രൂപപ്പെടുത്തിയ ബുദ്ധസംഘങ്ങൾ പൂർണ്ണമായും ഗോത്രവർഗ്ഗ വിശ്വാസങ്ങളോടും ആചാരങ്ങളോടും നീതി പുലർത്തുന്നവയായിരുന്നു. സംഘത്തിലേയ്ക്ക് പുതിയ അംഗങ്ങളെ ചേർത്തിരുന്നത് ഗോത്രസമുദായത്തിലേക്ക് പുതിയ അംഗങ്ങളെ ദത്തെടുക്കുമ്പോൾ ചെയ്തിരുന്ന ആചാരചടങ്ങുകൾക്കു സമാനമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളോടുകൂടിയായിരുന്നു. സംഘങ്ങളിൽ തീരുമാനമെടുക്കുന്നതിന് ബുദ്ധൻ അവലംബിച്ച രീതി പഴയ ഗോത്രവർഗ്ഗങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കൂട്ടായ്മയുടെ ജനാധിപത്യക്രമമായിരുന്നു.''[101]

വൈദികകാലഘട്ടത്തിന്റെ അവസാനത്തിൽ സാമൂഹ്യ പുരോഗതിക്ക് വിലങ്ങുതടിയായിത്തീർന്ന വരേണ്യവത്കരണത്തെ, സമൂഹത്തിൽനിന്ന് മാറ്റിതീർക്കണമെന്നും അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടതിൽനിന്നാണ് സമൂഹത്തിന്റെ പുതിയ വളർച്ച സാധ്യമാകൂ എന്നുള്ള ചിന്തയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ ചിന്താഗതികളുമായി മുന്നോട്ട് നീങ്ങിയത്. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരെ ദാർശനികമായ ഉണർവാണ് വേണ്ടതെന്ന ബുദ്ധന്റെ നിലപാട് ചരിത്രപ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന സാമൂഹ്യനിലപാടുകളിലാണ് എത്തിനിൽക്കുന്നത്.

''ബുദ്ധദർശനം അതിന്റെ മൗലികമായ പ്രതീത്യസമുത്പാദം അല്ലെങ്കിൽ ക്ഷണികവാദം എന്ന നിലയ്ക്ക് അത്യന്തം വിപ്ലവാത്മകമായിരുന്നു. ജഗത്ത്, സമുദായം, മനുഷ്യൻ എന്നിങ്ങനെ സകലതും നിമിഷം പ്രതി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണെന്ന് അത് വ്യക്തമാക്കി.''[102] ഇത് ഇന്ത്യയിൽ വികാസം നേടിയ ശാസ്ത്രീയ യുക്തിചിന്തകളുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. ചാർവാകം, സാംഖ്യം ഉൾപ്പെടെയുള്ള ചിന്തകളും അഗസ്ത്യർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള സന്യാസസമൂഹവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ദർശനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു ഇത്. ബുദ്ധനുമുമ്പുതന്നെ ഇരുപത്തിയൊന്ന് ബുദ്ധന്മാർ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നുപറയുന്നതുതന്നെ ജ്ഞാന അന്വേഷണത്തിൽ മുൻനിരയെ വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു. ഇവർ ഓരോരുത്തരും സമൂഹത്തിലെ വ്യത്യ

സ്തവിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും വളർച്ചനേടിയവരും ജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ച് ബുദ്ധത്വം നേടിയവരും ആയിരുന്നു. വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയാൽ അധഃപതിക്കുന്ന ഏഷ്യൻ സമൂഹത്തെ പരിവർത്തനത്തിലേക്കു നയിക്കുവാനുള്ള ബൃഹദ്പദ്ധതിയായിരുന്നു സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അധികാരരൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച വലക്കണ്ണികളെ ഭേദിച്ചു മുന്നോട്ടുപോകുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു എന്നിടത്താണ് ഇന്ത്യൻസമൂഹം പരിവർത്തനത്തിന്റെ പാതയിൽ എത്തിച്ചേർന്നത്.

1.9 മതമെന്ന നിലയിൽ സാധ്യമാക്കിയ പരിവർത്തനങ്ങൾ

സാമൂഹ്യജീർണ്ണതകളും അതു രൂപപ്പെടുത്തിയ പ്രതിസന്ധികളും നിലനിൽക്കുന്ന കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധന്റെ ജനനം. ഗോത്രദർശനങ്ങൾക്കുമേൽ പിടിമുറുക്കിയ ആര്യചിന്തയെ നവമായ ഒരുദർശനം കൊണ്ട് നേരിടുവാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകളെ തകിടം മറിച്ചുകൊണ്ടാണ് പുതിയ ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങൾ അദ്ദേഹം പുനഃസൃഷ്ടിച്ചത്. ഇത് സമൂഹത്തിലെ ജനജീവിതങ്ങളോട് നീതി പുലർത്തിക്കൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഇത്രയേറെ സ്വീകാര്യത ബുദ്ധന് സമൂഹത്തിൽ വന്നുചേർന്നത്. അങ്ങനെ ഭാരതീയ ദർശങ്ങളിൽ പ്രമുഖസ്ഥാനം അർഹിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളും ജീവിതം തന്നെയും മുൻപന്തിയിൽ എത്തിനിൽക്കുന്ന സാഹചര്യമുണ്ടായി.

ബുദ്ധന്റെ ദർശനം സാധ്യമാക്കിയ ജീവിത ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് പ്രേരണ ഉൾക്കൊണ്ട് സമൂഹത്തിൽ നിരവധി പരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായി. ഈ പരിഷ്കരണങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ബുദ്ധനെന്ന വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിലെയും സന്ദേശത്തിലെയും ധാർമ്മികതയുടെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു. കാലക്രമത്തിൽ നിരവധിമാറ്റങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുത്തു. ബുദ്ധന്റെ മരണത്തിനുശേഷവും സമൂഹത്തെയത് ക്രമപ്പെടുത്തി. പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളും ഉപദേശങ്ങളുമെല്ലാം ക്രോഡീകരിക്കുകയും കൃതികളായി രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണശേഷം ശിഷ്യസംഘങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലങ്ങോളം സഞ്ചരിക്കുകയും ധർമ്മതത്ത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. മതപ്രചരണം എന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽ ആയിരുന്നില്ല ആദ്യകാലത്തെ സംഘാംഗങ്ങളുടെ

പ്രവർത്തനങ്ങൾ. എന്നാൽ ഈ പ്രവർത്തനം ലളിതമായി നടത്തുവാനുള്ള സാഹചര്യം അന്ന് നിലനിന്നിരുന്നില്ല. ബ്രാഹ്മണാധികാരം ശക്തമായി സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ കാലഘട്ടംകൂടിയായിരുന്നു അത്. ക്ഷത്രിയാധികാരം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ശൂദ്ര, അടിമ, ജാതി, പഞ്ചമ അധികാരരൂപങ്ങളോടു മല്ലടിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ ബുദ്ധദർശനത്തിനു പ്രവർത്തിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഒട്ടുംതന്നെ എളുപ്പമുള്ളതോ സ്വതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കാവുന്നതോ ആയ കാലഘട്ടമായിരുന്നില്ല അത്. നിരവധി ബുദ്ധസന്യാസിമാർ വധിക്കപ്പെടുകയും നാടുകടത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധന്റെ സംഘങ്ങളിൽ കടന്നുകൂടിയ ബ്രാഹ്മണികസമൂഹം പ്രസ്തുത ദർശനത്തെ വളച്ചൊടിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതിലൂടെ ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായിരുന്നു അതിന്റെ തുടർച്ച.

മതാധിഷ്ഠിതമായ നിഷ്ഠകളിലേക്കും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലേക്കും മതമെന്ന രീതിയിലുള്ള വളച്ചൊടിക്കലുകൾക്കിടയിൽ ബുദ്ധിസത്തെ കൊണ്ടെത്തിക്കാനായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണികവാദികളുടെ താൽപര്യം. മാത്രവുമല്ല ഹിന്ദുമതം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന അവതാരങ്ങളിൽ ഒന്നാക്കിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധനെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലായിരുന്നു. ശൈവദർശനത്തെ മെരുക്കിയെടുത്തതുപോലുള്ള സമീപനമായിരുന്നു ബുദ്ധദർശനത്തിനുമേലും സംഭവിച്ചതെന്ന് ഇതിൽനിന്ന് വ്യക്തമാണ്. സംഘാംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ പലരീതിയിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. ജീവിതചര്യകളെക്കുറിച്ചും പാലിച്ചുവന്നിരുന്ന നിയമങ്ങളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം അഭിപ്രായഭിന്നതകൾ ഉണ്ടാവുകയും സംഘത്തിന്റെ സുഗമവും ഫലപ്രദവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നഷ്ടമാവുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധന്റെ മരണത്തെ തുടർന്നുവന്ന രാഷ്ട്രീയാന്തരീക്ഷത്തിൽ പിടിച്ചു നിൽക്കാൻ സംഘാംഗങ്ങൾക്ക് കഴിയാതെ വന്നു. ബുദ്ധമതസമ്മേളനങ്ങൾ പലതും നടക്കുകയും പലതരത്തിലുള്ള അഭിപ്രായഭിന്നതകൾ ഓരോ സമ്മേളനങ്ങളിലും രൂപംകൊള്ളുകയുമുണ്ടായി. ബി.സി. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ നിലനിന്നുപോന്ന അഭിപ്രായഭിന്നതകൾക്ക് പരിഹാരമെന്ന നിലയിൽ അശോകചക്രവർത്തി മൂന്നാം ബുദ്ധമതസമ്മേളനം വിളിച്ചുകൂട്ടുകയുണ്ടായി. ബി.സി. ഇരുന്നൂറ്റിഅമ്പത്തിയൊമ്പതിൽ മോഗല്ലിപുത്തനിസ്സൻ എന്ന ബുദ്ധമതാചാര്യന്റെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ ബുദ്ധസമ്മേളനം നടന്നു. ഇവിടെവച്ചാണ് ഭിക്ഷുക്കളെ രണ്ടുചേരിയായി തിരിക്കുന്നതിൽ ബ്രാഹ്മണ്യം വിജയിച്ചത്. ബുദ്ധന്റെ ജനാധിപത്യധാരയെ പിൻപറ്റുന്നവരെ ഹീനയാനക്കാർ എന്നാണ് ഇക്കാലത്ത്

വിളിച്ചത്. ബ്രാഹ്മണ്യമൂലസങ്കൽപങ്ങളോട് ഒരുപരിധിവരെ കീഴ്പ്പെടുത്തിയ മറ്റൊരുവിഭാഗത്തെ മഹായാനക്കാർ എന്നാണ് ബ്രാഹ്മണ്യം വിളിച്ചത്. ഫലത്തിൽ ബുദ്ധിസം പിളർന്നുപോവുകയായിരുന്നു. ഹീനയാനബുദ്ധിസത്തെ ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും തുരത്തുന്നതിനും മഹായാനബുദ്ധിസത്തിന് ചിലപരിമിത അവസരങ്ങൾ നൽകുന്നതിനും അശോകനുശേഷം വന്ന ക്ഷത്രിയരാജാക്കന്മാർ ശ്രമിച്ചു. പടിപടിയായി ബുദ്ധിസത്തെ പുറന്തള്ളിക്കൊണ്ട് അതിനെ ഭരണമേഖലകളിൽ നിന്നും അപ്രത്യക്ഷമാക്കുന്നതിൽ ബ്രാഹ്മണ്യം വിജയിക്കുകയായിരുന്നു. ബഹുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ രൂഢമൂലമായിക്കിടന്ന നിശബ്ദദർശനമായി തുടരുകയായിരുന്നു ഇതേത്തുടർന്ന് ബുദ്ധിസത്തിന്റെ സാരാംശങ്ങൾ.

''ഭാരതത്തിന്റെ വൈജ്ഞാനിക മണ്ഡലത്തെ കൂടുതൽ ചലനാത്മകമാക്കിയ ഉൾപിരിവുകളിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു ഹീനയാന-മഹായാനദർശനങ്ങൾ. ബുദ്ധമതത്തിലെ വ്യത്യസ്ത ശാഖകൾ പലതരത്തിലുള്ള ദാർശനിക ചർച്ചകളിലും വിമർശനങ്ങളിലും ഏർപ്പെട്ടപ്പോഴും ബുദ്ധനെ ആത്മാർത്ഥമായി വിശ്വസിച്ച സാധാരണ ജനങ്ങളെ ഈ വാദഗതികളൊന്നും തന്നെ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നില്ല. ഏതൊരു സാധാരണ മനുഷ്യനും മനസ്സിലാവുന്ന ഭാഷയിൽ ബുദ്ധൻ നൽകിയ ഉപദേശങ്ങളിൽ അവർ പൂർണ്ണമായി വിശ്വസിച്ചുപോന്നു. സാധാരണക്കാരുടെ സങ്കീർണ്ണമായ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണാനും ക്ലേശകരമായ ജീവിതപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് മുന്നോടിയായിത്തീരാനും ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും കഴിഞ്ഞു എന്നത് ബുദ്ധദർശനത്തിനുള്ള സ്വീകാര്യതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്.''[103]

ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ ഭിന്നതയ്ക്കുശേഷം ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചത് മഹായാനബുദ്ധമതമായിരുന്നു. മന്ത്രങ്ങൾക്കും അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും ആരാധനയ്ക്കുമെല്ലാം എതിരായി ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവച്ച സാമൂഹ്യരൂപത്തെ പടിപടിയായി ബുദ്ധമതത്തിനുള്ളിൽ കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ മഹായാനബുദ്ധിസം വിജയിച്ചുവെങ്കിലും മഹായാനബുദ്ധിസം മുന്നോട്ടുവെച്ച ബോധിസത്വസങ്കൽപം മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ബ്രാഹ്മണിസത്തിന് പൂർണമായി കീഴടങ്ങാത്ത മറ്റൊരു തുടർച്ചയെ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം ശ്രീലങ്ക ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ ഹീനയാനം നിലനിന്നപ്പോൾ ടിബറ്റ് ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ മഹായാനബുദ്ധിസമാണ് നിലനിന്നത്. ഇത് വലിയ ഒരളവോളം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പലമൂല്യ

വിചാരങ്ങളേയും പിൻപറ്റുന്നതായിരുന്നു. എങ്കിലും ഒരു ജനകീയമതമെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനവും ഒൻപതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന് 'ഭാരതീയദർശനം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. മതവിശ്വാസത്തെ എതിർക്കുകയും നിലനിന്നുപോന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മുക്തിയും ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളിൽ ഇക്കാലത്തും നിലനിന്നിരുന്നു എന്നത് എടുത്തുപറയേണ്ട ഒന്നാണ്. പലഗോത്രങ്ങൾക്കുള്ളിലും ബ്രട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിലും പരിമിതരൂപത്തിലെങ്കിലും ബുദ്ധിസം നിലനിന്നു. എന്നാൽ പൊതുഇടങ്ങളിൽനിന്നും പരിപൂർണമായും ബുദ്ധിസം തുടച്ചുനീക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. തുടർന്നുള്ള കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ഇതിന്റെ സ്ഥാനം ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളിലെ ദർശനമായും കൂടിക്കലർന്ന സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളായും നിലനിന്നു. 1956-ൽ അഞ്ചുലക്ഷം അനുയായികളെയുംകൊണ്ട് ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുന്നതുവരെ, വിഹാരങ്ങളിൽ മാത്രമായി ഒതുങ്ങിപ്പോയ ഒരു മതമായിരുന്നു ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതം.

യുക്തിഭദ്രവും പുരോഗമനപരവും സമത്വപൂർണ്ണവുമായ ജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കാനുള്ള ബുദ്ധന്റെ പരിശ്രമമാണ് മതത്തിന്റെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയത്. പ്രായോഗിക ജീവിതാവബോധം മനുഷ്യൻ കൈവരിക്കേണ്ടിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും ആത്മാഭിമാനത്തിന് പ്രാഥമികമായ സ്ഥാനം നൽകേണ്ടതിനെകുറിച്ചും സമൂഹത്തിലെ ജനങ്ങളെ ബോധവൽക്കരിച്ചു. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങൾക്കുമുള്ള പൊതുസ്വീകാര്യതയാണ് മതത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകൾക്കപ്പുറത്തുനിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധദർശനം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്തത്.

1.9.1 അശോകൻ (ബി.സി. 272-232)

പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ പ്രശസ്തനായ ഭരണാധികാരിയായിരുന്നു അശോകൻ. മൗര്യചക്രവർത്തിയായിരുന്ന അദ്ദേഹം കലിംഗയുദ്ധത്തിനുശേഷം അക്രമണോത്സുകമായ ജീവിതചര്യകൾ ഒഴിവാക്കുകയും ഹിംസവെടിഞ്ഞ് സ്നേഹത്തിന്റെയും കരുണയുടെയും സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ മുന്നോട്ടുവരികയും ചെയ്തു. ബുദ്ധമതാനുയായി എന്ന നിലയിൽ ദുഃഖത്തിൽനിന്നും കഷ്ടപാടുകളിൽനിന്നുമുള്ള മോചനമാണ് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചത്. "അശോകചക്രവർത്തിമാത്രമാണ് സാമ്രാജ്യത്വം നിർമ്മിച്ച ഇന്ത്യയിലെ ഒരേയൊരു രാജാവ് എന്നാണ് റൊമീലാഥാപ്പ

റുടെ അഭിപ്രായം.''[104] ഇന്ത്യയെ വിസ്തൃതമായി കൂട്ടിയിണക്കുന്നതിനും അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. ബുദ്ധദർശനങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനായ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയിലുട നീളം പ്രസ്തുതദർശനത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനു മുൻകൈ എടുക്കുകയുണ്ടായി.

മൗര്യസാമ്രാജ്യം അശോകന്റെ ഭരണകാലത്ത് ഏറ്റവുമധികം വിസ്തൃതി നേടുകയുണ്ടായി. മതപ്രചരണമാണ് ലക്ഷ്യമെങ്കിലും മതത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളില്ലാതെ ഭരണകാര്യങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടു നീങ്ങിയ വ്യക്തിയാണദ്ദേഹം. വർണാശ്രമ ധർമ്മവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അനുസൃതമായ ക്ഷത്രിയാധികാരത്തിന്റെ ഭരണസംവിധാനങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു അക്കാലത്തെ ഇന്ത്യയുടെ പല അധികാരരൂപങ്ങളും. അതേസമയം ദർശനപരമായി ബുദ്ധിസത്തിന് ശക്തമായ സ്വാധീനം പൊതുസമൂഹത്തിൽ നിലനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണരുടെ ഹിംസാധിഷ്ഠിത ക്ഷത്രിയഭരണമായിരുന്നു പലനാട്ടുരാജാക്കന്മാരും പിൻപറ്റിയിരുന്നത്. ഇതാകട്ടെ ജനങ്ങൾക്ക് വലിയഭാരം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നതുമായിരുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിലായിരുന്നു കലിംഗയുദ്ധത്തിലൂടെ അശോകൻ തന്റെ ഭരണം പിടിച്ചെടുത്തത്. കലിംഗയുദ്ധം വരുത്തിയ ഹിംസയും അതിന്റെ ഭീതിതമായ അവസ്ഥയും അദ്ദേഹത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതിൽ ബുദ്ധദർശനം വിജയിച്ചു. ഒരു ക്ഷത്രിയരാജാവിനെപ്പോലെ, ഹിംസയെ ന്യായീകരിക്കുന്ന ഭഗവദ്ഗീതാദർശനത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉറച്ചുനിന്നിരുന്നുവെങ്കിൽ അഹിംസയെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധത്തിലേക്ക് അശോകൻ പരിവർത്തനപ്പെടുകയില്ലായിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽ നാം കണ്ടത് യുദ്ധത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന വചനങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനിൽ നാം കണ്ടത് അഹിംസയെ പിന്തുണയ്ക്കുന്ന ആലോചനകളായിരുന്നു. ഇതേ ദർശനമാണ് അശോകനെ പുനർവിചിന്തനത്തിന് വിധേയമാക്കിയത്. ക്ഷത്രിയഹിംസയിൽ നിന്നും വിടുതൽനേടിയ, ഉത്തമരാജാവിലേക്കുള്ള പ്രയാണമായിരുന്നു അഹിംസാസ്വീകരണത്തിലൂടെ അശോകനിൽ സംഭവിച്ചത്. വിവിധരാജാക്കന്മാരുമായി അഹിംസാദർശനം കൈമാറിക്കൊണ്ടാണ് അശോകൻ തന്റെ സാമ്രാജ്യത്വം വികസിപ്പിച്ചത്. ഇതിലൂടെ മനസ്സിലാവുന്ന ഘടകം ഏഷ്യയിൽ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ചലനം അശോകനുമുമ്പുതന്നെ വ്യാപിച്ചിരുന്നു എന്നാണ്. അവയെ കൂട്ടിയിണക്കുകയായിരുന്നു അശോകൻ. മാത്രമല്ല ബുദ്ധിസം മുന്നോട്ടുവെച്ച സാമൂഹ്യ വിപ്ലവലോകത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കുവാനും അശോകനു സാധിച്ചു.

അശോകന്റെ ധർമ്മശാസനകൾ ബുദ്ധമതപ്രചരണത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കിയാണ് സ്ഥാപിതമായത്. ബുദ്ധമതപ്രചരണത്തിന്റെ പലമേഖലകളെയും വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്ന രീതിയിൽ ഉള്ളവയായിരുന്നു ഈ ശാസനങ്ങൾ. അക്കാലത്തെ ശിലകളും സ്തൂപങ്ങളും ഗുഹകളുമെല്ലാം ഇതിന് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ''അശോകൻ നിർമ്മിച്ച സ്തൂപങ്ങളും സ്തംഭങ്ങളും വിഹാരങ്ങളുമെല്ലാം മൗര്യവാസ്തുശില്പകലയുടെ ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. ബരാബറിലേയും നാഗാർജ്ജുനയിലേയും ഗുഹാചിത്രങ്ങൾ മൗര്യകലയുടെ വൈശിഷ്ട്യത്തിന് സാക്ഷ്യംവഹിക്കുന്നു. അനേകശാസനങ്ങൾ കൊത്തിവച്ച സ്തംഭങ്ങളെല്ലാം ഒറ്റക്കല്ലിൽ വാർത്തെടുത്തവയാണ്. അശോകസ്തംഭങ്ങളുടെ തലപ്പത്ത് നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ള സിംഹം, ആന, കാള മുതലയാവയുടെ പ്രതിമകൾ കലാപരമായി വളരെ മേന്മയുള്ളവയാണ്. ഇത്തരം സ്തംഭങ്ങളിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും പ്രധാന്യമർഹിക്കുന്നതാണ് സാരനാഥിലേത്. ബുദ്ധൻ തന്റെ ഒന്നാമത്തെ ധർമ്മപ്രഭാഷണം നടത്തിയ സ്ഥലമാണിത്. അതിന്റെ മുകളിൽ കൊത്തിവെച്ച സിംഹങ്ങളുടെയും ധർമ്മചക്രത്തിന്റെയും ശില്പമാണ് സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയചിഹ്നമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത്.''[105] അശോകന്റെ ധർമ്മനയങ്ങൾ മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട ഭക്തിയെയല്ല മറിച്ച് സാമൂഹികമായ ചില ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളും പെരുമാറ്റരീതികളുമാണ് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾക്കുള്ള പരസ്പരവിനിമയവും പരിഗണനയുമാണ് അതിൽ പ്രധാന്യമർഹിക്കുന്നത്. സമൂഹജീവിതത്തിലെ പലതലങ്ങളിലേക്കാണ് ഇവ കടന്നുചെല്ലുന്നത്. ശാസനങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും നിലനിൽക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ ജീവിതത്തിന്റെ ഈ പ്രായോഗികതയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നതെന്നു കാണാം. ''അശോകന്റെ ഭരണകാലം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനമായ ഒരു ദശയാണ്. ഭാരതഖണ്ഡത്തിന്റെ ഒട്ടുമുക്കാലും ഭാഗങ്ങൾ ഒരൊറ്റക്കുടക്കീഴിൽ വരുന്നത് അക്കാലത്താണ്. ആ സാമ്രാജ്യത്തിലുടനീളം ഒരു ഭരണരീതിയും ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളും നടപ്പിലാവുന്നതിന് ഇത് കാരണമായി. തെക്കും വടക്കും കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും ഈ സംസ്കാരവ്യാപനത്തിന് പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിയതും അശോകന്റെ കാലത്തെ രാഷ്ട്രീയ സംഭവങ്ങളാണ്.''[106]

1.10 ഭാരതീയ വേദാന്തങ്ങളും വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിത പ്രയോഗവും

സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക വികാസത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ എടുത്തു പറയേണ്ട ഒന്നാണ് മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള

ബന്ധം. ശാസ്ത്രവും ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവുമെല്ലാം അതിന്റെ ആവിഷ്കാരത്തിന്റെയും അന്വേഷണത്തിന്റെയും തലങ്ങളിലാണ് ചരിത്രവികാസത്തെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നത്. സിന്ധുനദീതടസംസ്കാരം മുതൽ ഇങ്ങോട്ടുള്ള ജീവിതം ആദ്യകാലസമൂഹത്തിന്റെ ചിത്രത്തെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും വൈദിക സംസ്കാരത്തിന്റെയും അതിന്റെ ഫലമായി മുതലെടുത്ത ബ്രാഹ്മണിസത്തിന്റെയും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ സംസ്കാരത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങളെ ഏകപക്ഷീയമാക്കി ത്തീർത്തു. വേദകാലജീവിതം സൃഷ്ടിച്ച ജീവിതമര്യാദകൾക്കും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും അകത്ത് നിർമ്മിതമായവയാണ് വരേണ്യജനതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിർമ്മിതികൾ. ചാർവാകം, സാഖ്യം, ഗോത്രദർശനങ്ങൾ, തദ്ദേശദർശനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ രൂപപ്പെടുകയും അത് തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. തിരുക്കുറൾ തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങൾ തദ്ദേശീയചിന്താധാരയുടെ അടിത്തറയായിരുന്നു. ഇതിൽനിന്നും വേറിട്ടതും അടഞ്ഞ സമൂഹവ്യവസ്ഥയാൽ രൂപപ്പെട്ടതുമായ വേദസാഹിത്യമായിരുന്നു മറ്റൊന്ന്. ഋക്‌വേദം, യജുർവേദം, സാമവേദം, അഥർവ്വവേദം എന്നിങ്ങനെ ഇവ വിഭജിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇവയിലൊക്കെയും തദ്ദേശസമൂഹങ്ങളുടെ ചിന്തയെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും കടമെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുകാണാം. തദ്ദേശ ഗണഗോത്രങ്ങളുടെ നിരവധി നേതൃത്വങ്ങളെ ആര്യന്മാർ സ്വീകരിക്കുകയും ഉൾപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ശിവൻ, നന്ദി, ഗണപതി, മുരുകൻ, മലമകളായ പാർവ്വതി തുടങ്ങിയപലതും പിൽക്കാലത്ത് ആര്യസമൂഹം കൂട്ടിച്ചേർത്തവരിൽപ്പെടുന്നു. ആദ്യകാലത്തെ വേദമന്ത്രങ്ങളിൽ ശിവമന്ത്രങ്ങൾ ഇല്ലായിരുന്നു. ശിവമന്ത്രങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് രൂപപ്പെടുത്തി കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ ശൈവദർശനത്തെ കൂട്ടിച്ചേർത്തതോടെ തദ്ദേശീയരായ വലിയ ഒരു സമൂഹത്തെ കൂടെച്ചേർക്കുവാൻ ആര്യചിന്തകൾക്കുസാധിച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തദ്ദേശസങ്കൽപ്പങ്ങളും വർണവ്യവസ്ഥയുടെതായ ശുദ്ധിവാദ സങ്കൽപ്പവും പലയിടത്തും ഇടർച്ചയും പതർച്ചയും ഉണ്ടാക്കുന്നതാണ് തുടർന്നു കാണുന്നത്.

വേദജ്ഞാനത്തിനും അപ്പുറത്ത് സമൂഹത്തിൽ മറ്റൊന്നിനും സ്ഥാനമില്ലാ എന്നതായിത്തീർന്നു ഇതിനുശേഷമുള്ള കാലം. ബ്രാഹ്മണപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. അതായത് വേദവും സ്മൃതിയും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളും പുരാണങ്ങളുമെല്ലാം സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ സ്വാധീനം

ചെലുത്തുകയും അത് പടിപടിയായ തദ്ദേശദർശനങ്ങളെ തമസ്കരിക്കാൻ വഴി യൊരുക്കുകയും ചെയ്തു. വേദത്തിന് ആധികാരികത നൽകുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അതിനെ ചുറ്റിപറ്റി ഉടലെടുത്ത ഉപനിഷദ് തത്ത്വചിന്തകളും ജ്ഞാനസമ്പ ദ്ശാസ്ത്രവുമെല്ലാം വളരുകയും ആധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിയിലേക്ക് സമൂഹം കീഴ്പ്പെടുകയുമായിരുന്നു. വർണ്ണ-ജാതി-വർഗ്ഗമേധാവിത്വം മുഖ്യമായും ഈ ആധി പത്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ സംഭാവനയായിരുന്നു.

''സാമൂഹ്യഘടനയിൽ ബ്രാഹ്മണ-ക്ഷത്രിയവൈരം സന്ധിചെയ്യപ്പെട്ടു. രാജാക്കന്മാരിൽ നിന്ന് ദാനംകിട്ടുന്ന ധനാംശംകൊണ്ട് തൃപ്തിപ്പെട്ട് വിശ്രമസൗക ര്യങ്ങളുള്ള വർഗ്ഗം എന്ന നിലയ്ക്ക് ആത്മാവിന് പ്രാമുഖ്യം നൽകി ദാർശനിക സാഹിത്യത്തിന്റെ ജ്ഞാനാധിപതികളായി ബ്രാഹ്മണൻ മാറി. ഉല്പാദനശക്തി കളെ കീഴ്ജാതികളാക്കുകയും അവരെ മർദ്ദനസംസ്കാരത്തിന്റെ പണിയായുധങ്ങ ളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്തു. ഇതായിരുന്നു ഏകത്വബ്രാഹ്മണത്തിന്റെ ഉപനിഷത്കാ ലം. കർമ്മഫലസിദ്ധാന്തവും പുനർജ്ജന്മചിന്തയും മോക്ഷവും മർദ്ദനസംവിധാന ത്തിന്റെ മൗലികവാദചിന്തകളായി മർദ്ദിത-വർണ്ണ-ജാതി വിഭാഗങ്ങളെ രൂപപ്പെടു ത്തുകയായിരുന്നു.''[107]

വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിതം തത്ത്വാധിഷ്ഠിതമായിരുന്നില്ല. കാരണം അതിൽ മനുഷ്യനുമേൽ ആഞ്ഞുതറയ്ക്കുന്ന രീതിയിലുള്ള മനുഷ്യവിരുദ്ധവും പ്രകൃതിനശീകരണത്തിൽ അടിയുറച്ചതുമായ നിയമവ്യവസ്ഥകളാൽ സങ്കീർണ്ണ മായ ചട്ടക്കൂട് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. വേദങ്ങളും സ്മൃതികളും വ്യക്തമാക്കുന്ന സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ വ്യവസ്ഥകളാലത് നിലനിന്നുപോരുകയാണു ണ്ടായത്. എല്ലാ ജനങ്ങൾക്കും ബാധകമായ നീതി നടപ്പിൽ വരുത്താൻ വരേണ്യജ നതയുടെ നിയമാവലിക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ''എല്ലാ ജനങ്ങൾക്കും ബാധകമായ ആത്മീയതത്ത്വങ്ങൾ വരേണ്യജനതയുടെ മതമെന്നറിയപ്പെടുന്ന ബ്രാഹ്മണിസ ത്തിന് കാഴ്ചവെക്കാനാവില്ല. ഉണ്ടെങ്കിൽതന്നെ 'ഹിന്ദു'വരേണ്യജീവിതത്തെ നിയ ന്ത്രിക്കാനത് പര്യാപ്തവുമല്ല. ഇപ്രകാരം അനുശാസനങ്ങളിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങ ളിലും ബന്ധിതമായിരിക്കുന്ന വരേണ്യവ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെ കാലാതിവർത്തിയാ കുന്നത്, രാഷ്ട്രീയാധീശത്വത്താൽ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന നിയമമാണ്. അതായത് ഹിന്ദുമതം എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത് പുരാതനവും പ്രചാരല ബ്ധവുമായ നിയമമാണ്. ഇത്തരം നിയമങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം സമൂഹത്തെ മാറ്റുക

എന്നതിനപ്പുറം ചില വംശങ്ങളുടെയും ജാതികളുടെയും നിലനിൽപ്പിനാധാരമായ മൂല്യങ്ങളുടേയും ഘടനാക്രമത്തിന്റെയും സംരക്ഷണമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് രാമായണത്തിലെ രാമൻ ശൂദ്രനായ ശംബുകന്റെ തലയറുത്തതും ഭഗവത്ഗീതയിലൂടെ കൃഷ്ണൻ രക്തബന്ധങ്ങൾ കണക്കിലെടുക്കാതെ അനേകായിരങ്ങളെ കൊന്നെടുക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തതും.''[108]

വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ നിലവിലിരുന്ന പുരാണകഥകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തികൊണ്ടാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. ഹിന്ദുമതം ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തമായിരുന്നില്ല എന്ന് അതിന്റെ തത്ത്വാധിഷ്ഠിതമായ വിവരണങ്ങളിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. മാത്രവുമല്ല ഒരു വരേണ്യസമൂഹസൃഷ്ടി മാത്രമായിരുന്നു അതിന്റെ എക്കാലത്തേയും ലക്ഷ്യം. ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതർ മുന്നോട്ടുവച്ച ജീവിതവ്യവസ്ഥകളെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന വേദങ്ങളും മോക്ഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളുമെല്ലാം ഇതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'പാദജന്മാർ'എന്നും 'കൃമികീടങ്ങൾ' എന്നുമൊക്കെയായിരുന്നു ബഹുജനസമൂഹങ്ങളെ അവർ വിളിച്ചുവന്നിരുന്നത്.

1.10.1 ഭഗവദ്ഗീത

പൗരാണിക ഭാരതീയതത്ത്വദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതിയാണ് ഭഗവദ്ഗീത. വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണഗതികൾ നിലനിൽക്കുന്ന ഈ കൃതിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളും പുനർവ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വർഗ്ഗവൈരുധ്യങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട വ്യവസ്ഥകൾക്ക് തുടക്കമിടുന്ന സംഭവബഹുലമായ ജീവിതചിത്രത്തെ അനാവരണം ചെയ്യുന്ന പശ്ചാത്തലമാണ് ഇതിലുള്ളത്. ''പ്രാചീന ഇന്ത്യയിലെ ആര്യന്മാരുടെ കുടുംബവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വർഗ്ഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട രക്തപങ്കിലമായ രൂക്ഷയുദ്ധമാണ് മഹാഭാരത ഇതിഹാസകഥയുടെ ഉൾത്തലം. രക്തരൂക്ഷിത യുദ്ധത്തെ നീതിബോധത്തിന്റെയും ധാർമ്മികതയുടെയും പേരിൽ ന്യായീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഉപദേശങ്ങളുടെ പുനരാവർത്തനമാണ് ഭഗവത്ഗീതയുടെ പൊതുസ്വഭാവവും പ്രത്യേകതയും.''[109]

സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥിതിയും സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി രൂപംകൊണ്ട ആശയങ്ങളാൽ നിറഞ്ഞു നിന്ന

ഒരു കൂട്ടം മനുഷ്യരുടെയിടയിലേക്കാണ് വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ 'ധർമ്മ'മെന്ന ആശയത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ട് ഭഗവദ്ഗീത രൂപം കൊള്ളുന്നത്. വേദകാലചിന്തകളും ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ തത്ത്വചിന്തകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നിർമ്മിതമായ കാലഘട്ടത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സൃഷ്ടി എന്ന് അതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്. മോക്ഷത്തെക്കുറിച്ചും കർമ്മബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചും ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഗീത വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടവതരിപ്പിക്കുന്നു. "അന്യോന്യം വിരുദ്ധങ്ങളായ സാംഖ്യം, യോഗം, ഭക്തി, കർമ്മം മുതലായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇതിൽ വിളക്കിച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു. ഗീത ഒരു ഏകതത്ത്വചിന്താപദ്ധതിയല്ല. വൈരുധ്യാത്മക സംഘർഷത്തെ തുടർച്ചയുടെ വിരാമത്തിൽ യോഗാത്മകമായി മരവിപ്പിക്കുന്ന സന്യാസയോഗവും മോക്ഷത്തിന്റെയും പുനർജന്മത്തിന്റെയും അശാസ്ത്രീയചിന്തയിൽ അടിമപ്പെടുത്തുന്ന താർക്കികതയും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ ഏകത്വബ്രഹ്മത്തിൽ സർവ്വതിനെയും സമന്വയിപ്പിക്കുന്നു. വർണവ്യവസ്ഥാധിഷ്ഠിത കർമ്മജ്ഞാനം കൊണ്ടുതന്നെയാണ് മോക്ഷം എന്നാണ് ഗീതാശാസ്ത്രത്തിന്റെ സകല ഉപനിഷത്തുക്കളുടെയും നിശ്ചിതാർത്ഥം. എല്ലാ വേദങ്ങളുടെയും സാരമാകുന്നു ഗീതാശാസ്ത്രം എന്ന് അതുപറയുന്നു. വേദകാലത്തെ ഇടി, മിന്നൽ, വരുണൻ, സൂര്യൻ, ഉഷസ്സ് എന്നീ പ്രകൃതിശക്തികളെ പ്രകൃതിജീവിതത്തിൽ നിന്നും തിരിച്ചറിഞ്ഞ് വേദാന്ത-ഗീതാസംസ്കാരം ജ്ഞാനം ബ്രഹ്മമാണെന്നും അന്തിമ ലക്ഷ്യം മോക്ഷമാണെന്നും അതിന് 'സ്വധർമ്മം' അനുഷ്ഠിക്കാൻ പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഏകത്വബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനാധിപത്യം മുഴുവൻ സമൂഹത്തിനും മേലും ബലാൽക്കരേണ പ്രയോഗിക്കുന്ന ഹിന്ദുത്വമൗലികവാദചിന്തയാണ് ഗീത നൽകുന്നത്."[110]

പരസ്പരവിരുദ്ധമായ നിലപാടുകളെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ധർമ്മത്തെ ആയുധമാക്കി ശ്രീകൃഷ്ണൻ നടത്തിയ ഉപദേശങ്ങളാണ് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ കാതലായി നിലനിൽക്കുന്നത്. സ്വന്തം കുലത്തിലുള്ളവരെ കൊല്ലാനുള്ള യുദ്ധത്തിൽ പങ്കെടുക്കാതെ മാനസിക ബുദ്ധിമുട്ടനുഭവിച്ച അർജ്ജുനന് പിന്നീടുണ്ടായ എല്ലാ പ്രതിസന്ധികളെയും തരണം ചെയ്ത് മുന്നോട്ടുപോകാനുള്ള ധർമ്മോപദേശമാണ് ഇതിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് നിൽക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമതം ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയാണ് ഈ ധർമ്മോപദേശങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. വർഗ്ഗ

സംഘർഷങ്ങൾ ഉരുവം കൊള്ളുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി രൂപമെടുത്ത സാമൂഹ്യവിരുദ്ധതയെയാണ് ഗീതയിൽ മുന്നിട്ട് നിൽക്കുന്നത്. ''കൂട്ടക്കുരുതിയിലൂടെ മുന്നേറുന്ന യുദ്ധം ക്ഷത്രിയരെ സംബന്ധിച്ച് ധർമ്മയുദ്ധമാണെന്ന് അർജ്ജുനനെ ഭഗവത്ഗീതോപദേശത്തിലൂടെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കുകയും നിരായുധരായ പാണ്ഡവരെ സായുധവൽക്കരിച്ച് ഗീതോപദേശത്തിലൂടെ അവർക്ക് യുദ്ധം ചെയ്യാനുള്ള കരുത്ത് പകരുകയുമായിരുന്നു ശ്രീകൃഷ്ണൻ.''[111] കുലധർമ്മത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു സംവാദം നടത്തുവാൻ ഈ കൃതിക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായി ഓരോ കുലവും നടത്തേണ്ടുന്ന കർമ്മങ്ങളിലേക്കാണ് ഈ ചർച്ച കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് ബഹുജനകേന്ദ്രിതമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല. കർമ്മങ്ങൾ കുലങ്ങൾക്കും കുലനിയമങ്ങൾക്കും പ്രത്യേകമായി രൂപപ്പെടുത്തിയിരുന്ന ഒരുകാലഘട്ടത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന ഈ ദർശനം ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ വിഭജനത്തെ പിന്തുടരുകയും ക്ഷത്രിയ അധികാരത്തിന് അപ്രമാധിത്വം കൽപിച്ചു നൽകുകയുമായിരുന്നു. ഇതേത്തുടർന്ന് മാനസികമായും അടിമകളാക്കപ്പെട്ട ഒരു സമൂഹത്തെ നിർമ്മിക്കുവാൻ പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിനു സാധിച്ചു. സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക, വിഭവഅധികാരത്തെ ക്ഷത്രിയരിലേക്കും വൈശ്യരിലേക്കും ഉറപ്പിച്ചു കൊടുക്കുന്ന ഒരുസംവിധാനമായി ഇത് സാമൂഹികമായ ഭിന്നതയ്ക്ക് ഇടയാക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ഇത്തരം സാമൂഹികദുരന്തത്തെ കൺതുറന്നുകാണുവാനുള്ള ശേഷി തടസപ്പെടുത്തുവാൻ വിശ്വാസാചാരങ്ങൾക്കു സാധിച്ചു. മനുഷ്യർ പലതട്ടിൽ ആവുകമാത്രമല്ല അവരെ അത്തരം അകലങ്ങളിൽ തളച്ചിടുന്നതിന് വിശ്വാസത്തിനും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും സാധിക്കുകയും ചെയ്തു. ബഹുജനങ്ങളുടെ വൈവിധ്യം തകർക്കപ്പെടുകയും ചാതുർവർണ്യക്രമത്തിൽ ശൂദ്രരെ, പഞ്ചമരാക്കി സാധാരണമനുഷ്യർ അധഃപതിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിനെ സാധൂകരിക്കാൻ ഭഗവദ്ഗീതയ്ക്കു സാധിച്ചു. ''തൊഴിൽവിഭജനത്തിലൂടെ സമൂഹം വിപുലമാക്കിയ മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനമണ്ഡലങ്ങളെ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളിലൂടെ സാമ്പത്തികാധിപത്യം നേടിയ അധികാരി വിഭാഗം നിയന്ത്രിച്ചു തുടങ്ങുന്നതോടെയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥകൾ വരുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വസമൂഹത്തെയാണ് ഗീത പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്.''[112] ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ യുക്തിക്കുമേൽ പടിപടിയായി വിജയംനേടിയ ഭഗവദ്ഗീത, ചിലസന്ദർഭങ്ങളിൽ ബുദ്ധദർശനങ്ങളെക്കൂടി കടമെടുക്കുകയുണ്ടായി.

''കൃഷ്ണന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ ബുദ്ധദർശനം സ്വീകരിച്ച് കൂട്ടിച്ചേർത്തത് കാണാമെന്ന് ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറും ഡി.ഡി. കൊസാംബിയും നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്.''[113] ഭയത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഒരു സമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കു സാധിച്ചു. ക്ഷത്രിയ രാജാക്കന്മാർ നിർമ്മിച്ച അധികാരവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഭയവും തുടർന്ന്, ദൈവങ്ങൾക്കുമേലുള്ള ഭയവുമായിട്ട് ഇത് വളർച്ചപൂണ്ടു. നാവില്ലാത്ത മനുഷ്യരായി ജനസമൂഹം കീഴടങ്ങിപ്പോയി. ''ദേവന്മാരുടെ വീരകഥകൾ പാടി പ്രസിദ്ധമാക്കുകയാണ് ഭക്തിയുടെ എളുപ്പ മാർഗ്ഗം. രാമായണം, മഹാഭാരതം തുടങ്ങിയവ ഇത്തരം ആവശ്യങ്ങളെ വളരെയധികം സഹായകരമാക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണർക്കാവശ്യമായിരുന്ന ഭക്തി പഠിപ്പിക്കുവാൻ മഹാഭാരതം ശക്തമായൊരു മാധ്യമമായിനിലനിൽക്കുന്നു. ഗീതയുടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതി ലക്ഷ്യമാക്കിയതും ഇതു തന്നെയായിരുന്നു.''[114]

1.10.2 ശങ്കരാചാര്യരും വേദാന്തചിന്തയുടെ ആധിപത്യവും

ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തിന് ആശയപരമായ മുൻവിധികളാൽ സ്വീകാര്യത നൽകുന്നൊരു വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒരാളാണ് ശങ്കാരാചാര്യർ. പൗരാണിക ഭാരതീയസമൂഹത്തിലെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് തത്ത്വദർശനപരമായ നിർദ്ദേശങ്ങളാണ് വേദാന്തങ്ങൾ നൽകുന്നതെന്ന് ശങ്കാരാചാര്യർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളെയും പ്രാചീനവേദാന്തത്തെയും ഭഗവദ്ഗീതയെയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ദർശനങ്ങൾക്ക് രൂപം നൽകിയത്. വേദോപനിഷത്തുക്കളുടെ അധികാരികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയും മറ്റുള്ള (ജൈനം, ബുദ്ധം, ലോകായതം) വയെ നിഷേധിക്കുകയുമാണ് ശങ്കരന്റെ ദർശനങ്ങൾ.

''ജ്ഞാനത്തിന് വേദോപനിഷത്തുക്കളിൽ നിന്നും ഉപരിയായ യാതൊരു പ്രമാണവുമില്ലെന്നും ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികൾക്കു പൊരുത്തപ്പെടാത്ത യാതൊരു സത്യവും സത്യമല്ലെന്നും ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ശങ്കരൻ തന്റെ അദ്വൈത സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്നത്. താനുന്നയിക്കുന്ന തത്ത്വങ്ങളാണ് ശരിയെന്നും മറ്റുള്ളതെല്ലാം തെറ്റാണെന്നും തെളിയിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം മുഖ്യമായി ആശ്രയിക്കുന്നത് വേദോപനിഷത്തുക്കളെയാണ്. സാംഖ്യദർശനത്തേയും വൈശേഷികദർശനത്തേയും ബുദ്ധദർശനത്തേയും അതുപോലെ തന്റെ കാലത്ത് നിലനി

ന്നിരുന്ന മറ്റു ദർശനങ്ങളെയും എതിർത്തു ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് സർവജ്ഞനും സർവ്വശക്തനും സർവ്വേശ്വരനുമായ പരബ്രഹ്മമാണ് ജഗത്തിലെ മൂലകാരണമെന്നും ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നു.''[115]

''പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആദിമൂലം ബ്രഹ്മമാണെന്നും ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും ഉള്ള തന്റെ കണ്ടെത്തലിന്റെ അടിത്തറയിന്മേലാണ് ആചാര്യൻ തന്റെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തം കെട്ടിയുയർത്തിയിരിക്കുന്നത്. ആ കണ്ടെത്തൽ അന്തിമമാണെന്നും അതിനപ്പുറം ഇനിയൊന്നുമില്ലെന്നും അദ്ദേഹം ആത്മാർത്ഥമായി വിശ്വസിച്ചു. അങ്ങനെ തന്റെ ശിഷ്ടജീവിതം തീർത്തും അദ്വൈത പ്രമാണത്തിന്റെ പ്രചരണത്തിനായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം ചെലവഴിച്ചത്. എഴുതിയും തർക്കിച്ചും സഞ്ചരിച്ചും തന്റെ അദ്വൈതദർശനത്തെ ഒരേ സമയം പരിപോഷിപ്പിക്കുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു ശങ്കരൻ.''[116]

ആദിശങ്കരന്റെ ജഗത്മിഥ്യയും അതിനെത്തുടർന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയ ആത്മീയചിന്തകളുമെല്ലാം തന്നെ ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ മൂല്യബോധത്തോടുള്ള ബിംബവൽക്കരണത്തെയാണ് സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. ''വേദസാഹിത്യത്തിലെ മതപൂർവ്വചിന്തയ്ക്കും ഉപനിഷത്തിലെ കാർഷിക-ഭൗതികവാദ ചിന്തയ്ക്കും പ്രകൃതിബദ്ധ ആത്മീയതയ്ക്കും എതിരായിരുന്നു ശങ്കരന്റെ ചിന്ത. ഫ്യൂഡൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ ഏകത്വ ഇന്ത്യയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ശങ്കരവാദം ദേശീയരാഷ്ട്രമായി ഇന്ത്യയെ വടക്കും തെക്കും കൂട്ടിച്ചേർത്തു. മൈസൂരിലെ ശൃംഗേരിമഠം, ഒറീസയിലെ പുരിമഠം, കത്തിയവാറിലെ ദ്വാരകമഠം, ഹിമാലയത്തിലെ ബദരീനാഥമഠം തുടങ്ങിയ ഹൈന്ദവ-ജന്മിത്ത ബ്രാഹ്മണാധിപത്യകേന്ദ്രങ്ങളുടെ സ്ഥാപനവൽക്കരണം ഏകത്വബ്രഹ്മത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രഖ്യാപനമായിരുന്നു. അതാണ് ശങ്കരദിഗ്‌വിജയം. ഹിന്ദുത്വ ഏകത്വത്തിന്റെ സ്ഥാപനവൽക്കരണത്തെ പരമമായ ജ്ഞാനയോഗത്തിന്റെയും കർമ്മത്തിന്റെയും ക്ഷേത്രമായി നിലനിർത്തപ്പെടുന്നു.''[117]

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദവും അതിനെത്തുടർന്ന് നിലനിർത്തിവന്ന ചിന്താഗതികളുമെല്ലാം തന്നെ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ സത്യസന്ധമായ അവരോഹണം എന്ന നിലയിലാണ് നിലനിർത്തപ്പെട്ടുപോന്നത്. അത് നാനാവിധത്തിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ ജീവിതനിഷേധത്തെയും ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തേയുമാണ് സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. അങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണികവാദത്തിന്റെയും ഹിന്ദുത്വരാഷ്ട്രീയ

ആധിപത്യത്തിന്റെയും ഭാഗമായി അവരോധിക്കപ്പെടുകയാണ് ശ്രീശങ്കരനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദാർശനികചിന്തയിലൂടെ ഉരുത്തിരിയുന്ന തത്ത്വചിന്താപദ്ധതിയും.

1.11 ബുദ്ധചിന്തകളുടെ സമഗ്രത

സാമൂഹിക പരിതസ്ഥിതിയിൽനിന്നുള്ള ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പാണ് ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ വേരോടിയതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അന്വേഷണതലമാണ് ജ്ഞാനദോയസങ്കൽപ്പം. ബുദ്ധചിന്തയുടെ വ്യാപനത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ഊറിക്കൂടിയ നവോത്ഥാനചിന്തകളിലൂടെയാണ് സമൂഹത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതികമായ ഉണർവ്വ് സാധ്യമായത്. ജനജീവിതത്തിലെ എല്ലാ അവസ്ഥകളിലേക്കും കടന്നുചെന്ന ബുദ്ധചിന്തകൾ വസ്തുനിഷ്ഠമായ കാരണങ്ങളിലേക്ക് അന്വേഷണമണ്ഡലത്തെ വ്യാപിപ്പിക്കുകയും പുതിയൊരു ജീവിതരീതി പിന്തുടരാൻ ജനങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. മതങ്ങളിലും തത്ത്വശാസ്ത്രസംഹിതകളിലും അടിയുറച്ചുനിന്ന പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നു മാറിചിന്തിക്കാൻ ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ച ബുദ്ധചിന്തകൾ ജ്ഞാനശാസ്ത്രമായി നിലനിന്നു. ഇതിലൂടെയെല്ലാം ബുദ്ധചിന്തകളുടെ വ്യാപനവും ദാർശനികവുമായ മാറ്റവുമാണ് സാധ്യമാകുന്നത്. ബുദ്ധൻ സമൂഹത്തിൽ പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ രൂപപ്പെടുത്തുകമാത്രമല്ല ചെയ്തത്, മറിച്ച് പഴയതിനെ തന്റെ അറിവിലൂടെ പുതിയതായി രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ കാഴ്ചപ്പാട് സമൂഹത്തിലാകെ പലരീതിയിൽ പ്രതിഫലിക്കുകയുണ്ടായി. ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമേഖലകളെയും ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള മാറ്റം മനുഷ്യനെ മൂല്യാധിഷ്ഠിത ജീവിതക്രമത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനപ്പെടുത്താൻ സഹായകരമായി മാറി. അതായത് ജനനത്തെക്കുറിച്ചും നിലവിലിരുന്ന സുഖ-ദുഃഖ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കകത്ത് പുതിയ ധാരണകളുമായി അത് കടന്നുചെന്നു. തന്റെ ജീവിതപരിണാമത്തിലൂടെ അർത്ഥതലത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നത് മറ്റുള്ളവരുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിയിരുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയാണ് എന്ന കണ്ടെത്തലാണ് ബുദ്ധനെ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തനാക്കിയത്.

ജീവിതസങ്കൽപ്പങ്ങളിൽ അനശ്വരമായ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചും നശ്വരമായ ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള ചിന്തകൾ ഒട്ടേറെ കണ്ടെത്തലുകൾക്ക് കാരണമായിത്തീർന്നു. ഇതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ് വൈദികചിന്തകളുടെ ജീവിതചര്യകളു

മായി നിലനിന്ന ആചാരാനനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ കടന്നുവന്നത്. അത്തരം ചിന്തകളിൽ നിന്നാണ് 'പ്രപഞ്ചസ്രഷ്ടാവ്' എന്ന ബോധം രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ഈ പ്രപഞ്ചബോധം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ജീവിതഘടനയിൽ ഈശ്വരചിന്തയ്ക്ക് അമിത പ്രാധാന്യം നൽകിവന്നു. ഈശ്വരചിന്തയും അങ്ങനെയൊരു സ്രഷ്ടാവിന്റെ ആവശ്യമില്ലായെന്നുവാദിക്കുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രസംഹിതകളും പരസ്പരം തങ്ങളുടെ ചിന്താധാരകളുമായി മുന്നോട്ടുപോവുകയും ഏറ്റുമുട്ടുകയും ഉണ്ടായി. ഇത്തരം ഒരു സാഹചര്യത്തിലാണ് ബുദ്ധചിന്തകൾ സമൂഹത്തിൽ വേരോടുന്നത്. അവനവന്റെ തന്നെ ദുഃഖത്തെ ഇല്ലായ്മചെയ്യുന്നതിലൂടെ മോക്ഷമാർഗ്ഗത്തെ കണ്ടെത്താമെന്നും അതിലൂടെ പുതിയ അറിവിന്റെ തലത്തെ എത്തിപ്പിടിക്കാമെന്നുമുള്ള ആലോചനകളുടെ പരിസമാപ്തിയിലായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തിക ചിന്തകൾ നിലനിന്നത്.

തദ്ദേശസമൂഹങ്ങളിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെട്ട ഗണഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരുവിഭാഗവും വൈദികസമൂഹവും തമ്മിലുള്ള സാംസ്കാരികമായ തുടർച്ചയിലാണ് ബുദ്ധചിന്തകളുടെ ദാർശനികത കണ്ടെത്തുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ഗണഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ സാംസ്കാരികമായ വികാസം നേടിയവയായിരുന്നു. ഭാഷ, എഴുത്തുരൂപങ്ങൾ, കാർഷികവും കായികവുമായ മറ്റ് വികാസമണ്ഡലങ്ങൾ എന്നിവയുടെ തുടർച്ച ഇതിന് തെളിവ് നൽകുന്നവയാണ്. ഈ വൈജ്ഞാനികമണ്ഡലങ്ങൾ (ഗണഗോത്രങ്ങളും വൈദികസമൂഹങ്ങളും) അതിന്റെ നിലനിൽപ്പുമായി രണ്ടുരീതിയിൽ തുടർന്നുപോരുകയുണ്ടായി. ഒന്ന് ഗണഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായൊരു ചിന്താമണ്ഡലത്തെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട്, പ്രത്യേകിച്ചും മതാചാരാനുഷ്ഠാനസവിശേഷതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന അധികാരരൂപങ്ങളെ അത് നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. ഈ രണ്ട് ധാരയും തമ്മിൽ വിവിധതരത്തിലുള്ള അഭിപ്രായഭിന്നതകൾ ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. ദശാവതാരകഥകളും ദേവാസുരയുദ്ധവുമെല്ലാം ഇതിന് തെളിവ് നൽകുന്നു. ഈ അഭിപ്രായഭിന്നതകളുടെ ചില തുടർച്ചകളിലൂടെ വികസിച്ചുവന്ന ചിന്താപദ്ധതിയായിട്ടാണ് ബുദ്ധിസത്തെ ഇവിടെ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.

വ്യത്യസ്ത സമൂഹത്തിൽനിന്നും രൂപപ്പെട്ട ചിന്തകളുടെ വികാസഘട്ടത്തിലാണ് പുതിയചിന്തകൾ സമൂഹത്തിൽ രൂഢമൂലമാകുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ സമൂഹങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രനിർമ്മാണഘട്ടത്തെയാണ് സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമ

നെപ്പോലുള്ളവർ മാറ്റിമറിക്കുന്നതും അതിന്റെ തുടർചലനങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും. ഇത്തരത്തിൽ ചിന്താപരമായും വിജ്ഞാനപരവുമായ രാഷ്ട്രസങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കകത്ത് നിന്നുകൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ് ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്.

ബുദ്ധചിന്തകൾ അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന ചിന്താപദ്ധതികളെയാകെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ പര്യാപ്തമായ ജ്ഞാനബോധത്തെ ആർജ്ജിച്ചെടുത്തവയായിരുന്നു. ഈ ജ്ഞാനബോധത്തിൽനിന്നാണ് ബുദ്ധചിന്തകളുടെ വൈജ്ഞാനികാന്വേഷണങ്ങളുടെ ആരംഭം. ഈശ്വരസങ്കൽപ്പങ്ങളിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായി നിലനിന്ന ചിന്തകളുടെ വികാസമാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള സമൂഹത്തിൽ കാണുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ദൈവികതയെ അംഗീകരിച്ച ബ്രാഹ്മണികസമൂഹത്തിൻ നേരെയുള്ള പുതിയ കണ്ടെത്തലുകളാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ജ്ഞാനവബോധത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്. അതുതന്നെയാണ് സമൂഹനിർമ്മിതിലേക്കും പുതിയ ഭാവുകത്വ അന്വേഷണങ്ങളിലേക്കും എത്തിപ്പെടുന്നത്. സമ്പൂർണ്ണമായ ജീവിതമാറ്റത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയ ബുദ്ധചിന്തകൾ ജാതിവ്യത്യാസമില്ലാത്ത സാമൂഹികന്മയാണ് ലക്ഷ്യമിട്ടത്. ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും കരുണയുടെയും സങ്കല്പങ്ങൾക്കകത്തു നിന്നുകൊണ്ട് രൂപപ്പെടുത്തിയ ജ്ഞാനചിന്തകളിന്മേലാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള സാമൂഹിക നിർമ്മിതി സാധ്യമാകുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ നിരന്തരമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാഴ്ചപ്പാടുകൾക്കെതിരായ ചലനങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ പലതരത്തിൽ രൂപം കൊണ്ടു. സാംസ്കാരികമായ മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ രൂപംകൊണ്ട ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടും നിരാകരിച്ചുമാണ് ഭാരതീയ ദർശനങ്ങൾ പൊതുവെ നിലനിന്നത്. ഇവയിൽ വൈദികവും വൈദികേതരവുമായ സംഘർഷങ്ങളും സമന്വയങ്ങളും ഉൾച്ചേരുകയും അതുവഴിയുള്ള വികസനം സാധ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുകയുണ്ടായി. ബ്രാഹ്മണസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ആശയങ്ങൾക്കെതിരെയും (ആത്മാവ്, പുനർജ്ജന്മം, സ്വർഗ്ഗം, നരകം) ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികപരിസരത്തിനെതിരെയും പ്രതിരോധം സൃഷ്ടിക്കാൻ ആവശ്യമായ പ്രായോഗികതത്ത്വചിന്താപദ്ധതിയാണ് ബുദ്ധദർശനകാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ സാധ്യമായത്. ബുദ്ധന്റെ ജനാധിപത്യ ആശയങ്ങൾക്കകത്ത് നിലനിന്ന പ്രവർത്തനതലമാണ് ഇതിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് കാരണമായത്. പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ഇല്ലായ്മയിലൂടെ ബഹുജനജീവിതപരിഷ്കരണം രൂപപ്പെടുത്താൻവേണ്ടി ബുദ്ധൻ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം,

സാഹോദര്യം എന്നീ അടിസ്ഥാനമൂല്യങ്ങൾക്കകത്ത് കെട്ടിപ്പടുത്തതായിരുന്നു. ഇത്തരം മൂല്യാധിഷ്ഠിത സങ്കൽപ്പങ്ങൾ അതുവരെ ജനാധിപത്യഘടനയ്ക്ക് എതിരായി നിലകൊണ്ട സാമൂഹ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ സഹായകരമായിത്തീർന്നു. സാഹിത്യം, കല തുടങ്ങി മനുഷ്യന്റെ നൈസർഗ്ഗികമായ കഴിവുകളിലെല്ലാം തന്നെയുള്ള വികാസമായിരുന്നു ഇതിലൂടെ ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്.

ഗോത്രനിർമ്മിതിയും സമൂഹരൂപീകരണവും സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത സാമൂഹികചുറ്റുപാടുകളെ പിൻതുടരുന്ന ബുദ്ധന്റെ ജീവിതക്രമം ധാർമ്മികമായ അന്വേഷണതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിനോടൊപ്പം സമൂഹത്തെയാകെ പ്രബുദ്ധതയിലേക്ക് നയിക്കാൻ ആവശ്യമായ സവിശേഷതകളെക്കൂടി ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്നു. ഈ മുന്നേറ്റത്തിലൂടെ രൂപംകൊള്ളുന്ന കണ്ടെത്തലുകളാണ് നവോത്ഥാനാശയങ്ങളിലൂടെയും തുടർന്നുള്ള സാമൂഹികവികസന പ്രക്രിയയിലൂടെയും പ്രായോഗികമായിത്തീരുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ജ്ഞാനവബോധത്തിൽ നിന്നും ഉരുവംകൊണ്ട ചിന്തകൾ സമൂഹനിർമ്മിതിക്ക് എപ്രകാരമാണ് സഹായകരമായതെന്ന കണ്ടെത്തലിലൂടെയാണ് ഭാവുകത്വപരിസരത്തിൽ വരുത്തിത്തീർത്ത മാറ്റങ്ങളെ നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ.

കുറിപ്പുകൾ

1. പരമേശ്വരൻ, പി. *സ്വതന്ത്രഭാരതം ഗതിയും നിയതിയും,* ഭാരതീയവിചാര കേന്ദ്രം, തിരുവനന്തപുരം, 2010, പുറം 237.
2. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 34.
3. ദാമോദരൻ, കെ. *ഭാരതീയചിന്ത,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1998, പുറം 104.
4. ജോസ്, എൻ.കെ. *സാംസ്കാരിക ഇന്ത്യ,* ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്, കോട്ടയം, 1962, പുറം 179.
5. ദാമോദരൻ, കെ. *ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1987, പുറം 58.
6. ചന്ദ്രശർമ്മ, കെ.എം. (വിവ.) *ബുദ്ധമതം മാർക്സിസ്റ്റു സമീപനം,* പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2004, പുറം 4.
7. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 80.
8. ഭാസ്കരൻ, മുചുകുന്ന്. *ബുദ്ധദർശനം,* ഹരിതം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016, പുറം 53.
9. ഉണിത്തിരി, എൻ.വി.പി. *ശാസ്ത്രവും ദർശനവും പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ,* ചിന്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1990, പുറം 8.
10. ദാമോദരൻ, കെ. *ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1987, പുറം 55.
11. അതേ പുസ്തകം, പുറം 57.
12. അതേ പുസ്തകം, പുറം 57.
13. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 19.
14. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 11.
15. മനോജ്, എം. ബി. (എഡി.) *മലയാളവിമർശം,* കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2018, പുറം 6.

16. കരീം, സി.കെ. *ചരിത്രപഠനങ്ങൾ,* ചരിത്രം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1984, പുറം 179.

17. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 67.

18. ദേബീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായ. (വിവ.) പി.ദാമോദരൻപിള്ള. *ഭാരതീയതത്ത്വചിന്ത,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1971, പുറം 219.

19. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പ്രശാന്ത് മിത്രൻ. *തിരിയുന്ന കലവും ഉഴുതിട്ട നിലവും,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009, പുറം 11.

20. ദാസ്, കെ. കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 4.

21. സുലോചനാനായർ, ബി. *ശ്രീബുദ്ധകഥകൾ,* ചിന്താപബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2015, പുറം 32.

22. രാധാകൃഷ്ണൻ, എസ്. (വി.വി.) പി. നാരായണ നമ്പീശൻ. *ഭാരതീയ ദർശനം വാള്യം 2,* മാതൃഭൂമി പ്രിന്റിംഗ് ആന്റ് പബ്ലിഷിംഗ്, കോഴിക്കോട്, 1991, പുറം 220.

23. ഭാസ്കരൻ, മുചുകുന്ന്. *ബുദ്ധദർശനം,* ഹരിതം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016, പുറം 15.

24. അതേ പുസ്തകം, പുറം 172.

25. അതേ പുസ്തകം, പുറം 22.

26. സുലോചനാനായർ, ബി. *ശ്രീബുദ്ധകഥകൾ,* ചിന്താപബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2015, പുറം 41.

27. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 11.

28. വേലായുധൻ നായർ, കെ. *തത്ത്വചിന്ത,* ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1985, പുറം, 149.

29. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 12.

30. രാമവർമ്മ, എം. കെ. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിലെ ധ്യാനം,* പൂർണപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2012, പുറം, 23.

31. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 91.

32. അതേ പുസ്തകം, പുറം 90.

33. അതേ പുസ്തകം, പുറം 90.

34. അതേ പുസ്തകം, പുറം 92.

35. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 18.

36. ഒരു സംഘം ലേഖകർ. *ബുദ്ധമതം ദർശനവും ചരിത്രവും,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1973, പുറം 18.

37. രാമവർമ്മ, എം. കെ. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിലെ ധ്യാനം,* പൂർണപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2012, പുറം, 17.

38. ശുഭ. *ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രഭാവം ആശാൻ കവിതയിൽ,* ജീവൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പുറം 31.

39. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 48.

40. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 113.

41. മേനോൻ, ഏ. ജി. *ഭാരതചരിത്രം* (ഒന്നാംഭാഗം), കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1994, പുറം 93-94.

42. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 252.

43. നാരായണൻ, വി. *ബുദ്ധദർശനം,* ശ്രേയസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1993, പുറം 117.

44. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 254.

45. വാസുദേവ ഭട്ടതിരി, സി.വി. *ഭാരതീയദർശനങ്ങൾ,* നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 1986, പുറം 643.

46. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 643.

47. മനോജ്, എം. ബി. പ്രഭാഷണം: *ബൗദ്ധദർശനം സമകാലിക പ്രസക്തി,* ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഓഫ് റഷ്യൻ ആന്റ് കമ്പാരറ്റീവ് സ്റ്റഡീസ്, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2014.

48. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 376.

49. നാരായണൻ, വി. *ബുദ്ധദർശനം,* ശ്രേയസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1993, പുറം 120.

50. അതേ പുസ്തകം, പുറം 130.

51. രാജശേഖരൻ, പി.കെ. (എഡി.) *വിശ്വസാഹിത്യതാരാവലി, വാല്യം 1,* ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2010, പുറം 111.

52. അതേ പുസ്തകം, പുറം 117.

53. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ, *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 38.

54. ഷർമ്മിള, ആർ. *ബുദ്ധമതത്തിലെ ഥേരീ ജീവിതങ്ങൾ,* സംഘടിത മാസിക, ഒക്ടോബർ 2015, പുറം 14.

55. രാമവർമ്മ, എം. കെ. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിലെ ധ്യാനം,* പൂർണപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2012, പുറം, 36.

56. ഷർമ്മിള, ആർ. *ബുദ്ധമതത്തിലെ ഥേരീ ജീവിതങ്ങൾ,* സംഘടിത മാസിക, ഒക്ടോബർ 2015, പുറം 17.

57. അതേ പുസ്തകം, പുറം 15.

58. നാരായണൻ, വി. *ബുദ്ധദർശനം,* ശ്രേയസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1993, പുറം 115.

59. രാമവർമ്മ, എം. കെ. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിലെ ധ്യാനം,* പൂർണപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2012, പുറം, 37.

60. അച്യുതൻ, എം. *ചെറുകഥ ഇന്നലെ ഇന്ന്,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2007, പുറം 28.

61. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 218.

62. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 380.

63. ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.ബി. ജയപ്രകാശ്. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017, പുറം 279.

64. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 380.

65. അതേ പുസ്തകം, പുറം 381.

66. ടി. പു.

67. രാജശേഖരൻ, പി.കെ. (എഡി.) *വിശ്വസാഹിത്യതാരാവലി, വാള്യം 1,* ഡി. സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2010, പുറം 749.

68. ചന്ദ്രശർമ്മ, കെ.എം. (വിവ.) *ബുദ്ധമതം മാർക്സിസ്റ്റു സമീപനം,* പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2004, പുറം 104.

69. അതേ പുസ്തകം, പുറം 107.

70. അതേ പുസ്തകം, പുറം 109.

71. രാഘവവാരിയർ, എം. ആർ. *ചരിത്രത്തിലെ ഇന്ത്യ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2014, പുറം 123.

72. അതേ പുസ്തകം, പുറം 123.

73. അജു കെ. നാരായണൻ. *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ,* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2012, പുറം 34.

74. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 396.

75. പ്രിയസദ്ഗമയ. *ബൗദ്ധസംസ്കാരം ഒരുപഠനം,* കിളിപ്പാട്ട് സാഹിത്യമാസിക, ഒക്ടോബർ 2016, പുറം 38.

76. വാരിയർ, വി.എസ്. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം മതം,* സാഹിതി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2011, പുറം 396.

77. അജു കെ. നാരായണൻ. *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ,* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2012, പുറം 35.

78. ശ്രീപ്രതാപ്. *ബുദ്ധജൈനസ്വാധീനം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2015, പുറം 34.

79. രാമവർമ്മ, എം. കെ. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിലെ ധ്യാനം,* പൂർണപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2012, പുറം 33.

80. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ, *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 113.

81. രാജഗോപാലൻ, കെ. *ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽ,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2014, പുറം 107.

82. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 32.

83. അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (വിവ.) എം.പി. സദാശിവൻ. *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ വാല്യം 22, ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000, പുറം 222.

84. ദേബീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായ. (വിവ.)പി.ആർ. വർമ്മ, *ഇന്ത്യൻ നിരീശ്വരവാദം,* ചിന്താപബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2013, പുറം 90.

85. മനോജ്, എം. ബി. പ്രഭാഷണം: *ബൗദ്ധദർശനം സമകാലിക പ്രസക്തി,* ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഓഫ് റഷ്യൻ ആന്റ് കമ്പാരറ്റീവ് സ്റ്റഡീസ്, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2014.

86. അതേ പ്രഭാഷണം.

87. മേനോൻ, എ. ജി. *ഭാരതചരിത്രം* (ഒന്നാംഭാഗം), കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1994, പുറം 104.

88. പ്രിയസദ്ഗമയ. *ബൗദ്ധസംസ്കാരം ഒരുപഠനം,* കിളിപ്പാട്ട് സാഹിത്യമാസിക, ഒക്ടോബർ 2016, പുറം 41.

89. അതേ മാസിക, പുറം 41.

90. ഡി.ഡി. കൊസാംബി. (പരി.) ആർ. ഭാസുരേന്ദ്രബാബു, *രോഷജനകമായ പ്രബന്ധങ്ങൾ,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2007, പുറം 90.

91. ദേബീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായ. (വിവ.)പി.ആർ. വർമ്മ, *ഇന്ത്യൻ നിരീശ്വരവാദം,* ചിന്താപബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2013, പുറം 93.

92. നാരായണൻ, വി. *ബുദ്ധദർശനം,* ശ്രേയസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1993, പുറം 114.

93. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 86.

94. സുഗതൻ, കെ. *ബുദ്ധനും നാണുഗുരുവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2013, പുറം 32.

95. മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത്. (വിവ.) *ധർമ്മപദം,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2007, പുറം 136.

96. തിച്ച്നാത്ത്ഹാൻ. (വിവ.) കെ. അരവിന്ദാക്ഷൻ, *പഴയപാത വെളുത്തമേഘങ്ങൾ* (പുസ്തകം 3), കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2016, പുറം 172.

97. രവീന്ദ്രൻ. *അകലങ്ങളിലെ മനുഷ്യർ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2007. ആമുഖം.

98. കൊസാംബി, ഡി.ഡി. (വിവ.)ശേഷാദ്രി അയ്യർ. *ഭഗവാൻ ബുദ്ധൻ,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2009, പുറം 64.

99. പ്രിയസദ്ഗമയ. *ബൗദ്ധസംസ്കാരം ഒരുപഠനം,* കിളിപ്പാട്ട് സാഹിത്യമാസിക, ഒക്ടോബർ 2016, പുറം 25.

100. അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (വിവ.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാട്, *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 13. ശൂദ്രർ ആരായിരുന്നു,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം 2000, പുറം 131.

101. ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും,* മൈത്രിബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1991, പുറം 69.

102. അതേ പുസ്തകം, പുറം 72.

103. രാജഗോപാലൻ, കെ. *ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽ,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2014, പുറം 130.

104. റൊമിലാഥാപ്പർ (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്. *ആദിമ ഇന്ത്യാചരിത്രം,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009, പുറം 282.

105. രാഘവവാരിയർ, എം. ആർ. *ചരിത്രത്തിലെ ഇന്ത്യ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2014, പുറം 88.

106. അതേ പുസ്തകം, പുറം 87.

107. ദാസ്, കെ. കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 44.

108. കൊച്ച്, കെ.കെ. *പുരാണങ്ങളിലെ ഹിന്ദുമതം തത്ത്വവും പ്രയോഗവും,* ഓറ മാസിക, സെപ്തംബർ 2017, പുറം 6.

109. ഭാസ്കരൻ, മുചുകുന്ന്. *ബുദ്ധദർശനം,* ഹരിതം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016, പുറം 112.

110. ദാസ്, കെ. കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 63.

111. ഭാസ്കരൻ, മുചുകുന്ന്. *ബുദ്ധദർശനം,* ഹരിതം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016, പുറം 113.

112. രാജൻ ഗുരുക്കൾ, *മിത്ത് ചരിത്രം സമൂഹം,* നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2013, പുറം 34.

113. അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (വിവ.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാട്, *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 7. വിപ്ലവവും പ്രതിവിപ്ലവവും പ്രാചീന ഭാരതത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1999, പുറം 273.

114. രാജൻ ഗുരുക്കൾ, *മിത്ത് ചരിത്രം സമൂഹം,* നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2013, പുറം 34.

115. ദാമോദരൻ, കെ. *ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1987, പുറം 149.

116. രാജഗോപാലൻ, കെ. *ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽ,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2014, പുറം 199.

117. ദാസ്, കെ. കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 73.

അധ്യായം 2

ബുദ്ധദർശനം ജ്ഞാനാവബോധം സമൂഹനിർമ്മിതി – ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വമണ്ഡലത്തിൽ: ദൃശ്യ തയും അദൃശ്യതയും ഒരന്വേഷണം

2.1 ഭാവുകത്വം

ലോകത്തെ പുതിയ രീതിയിൽ അനുഭവവേദ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ചിന്തയാണ് ഭാവുകത്വത്തിന്റേത്. 'അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടുന്നത്' എന്ന് ലളിതമായി പറയാം. ഓരോരുത്തരും കാണുന്ന കാര്യങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കുന്ന അറിവിന്റെയും വൈവിധ്യമാണ് ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. അതായത് സ്വാംശീകരിക്കുന്ന അറിവിലെ മാറ്റത്തെയാണ് 'ഭാവുകത്വം' എന്ന വാക്ക് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. 'സംവേദനശേഷി' (Sensibility) എന്ന ലളിതമായ അർത്ഥത്തിലാണ് ഭാവുകത്വം എന്ന പദം സാഹിത്യ വിമർശനത്തിൽ സാധാരണ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.[1]

18-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബ്രിട്ടനിൽ ഉയർന്നുവന്ന ഒരു സങ്കല്പനമാണ് ഭാവുകത്വം. ധാർമ്മികവും വൈകാരികവുമായ തത്ത്വശാസ്ത്രവുമായി ഇത് ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കൊണ്ടാണ് ഭാവുകത്വം എന്ന പദം നിലനിൽക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തായ അറിവിനെ മനുഷ്യൻ സ്വാധീനിക്കുന്നത് ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഈ അനുഭവങ്ങളിലെ വ്യത്യസ്തകളാണ് പ്രധാനം. അതായത് ആധുനികവും ആധുനികാനന്തരവുമായ അനുഭവപരിസരത്തിൽ അത് വിവിധരീതിയിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന രീതിക്കനുസരിച്ചത് വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃതവും സമൂഹകേന്ദ്രിതവുമായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലൂടെയും സംഭവിച്ച ഇത്തരം ഭാവുകത്വരൂപീകരണം സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയുമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

കാലത്തിന്റെ പുതിയ വിമർശനപദ്ധതികളുമായി ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയെയാണ് സംസ്കാരം എന്ന് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. "ഒരു നിശ്ചിതസമുദായം, അതിന്റെ സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളിലെ ഒറ്റപ്പെട്ട അംഗങ്ങളുടെ സ്വാഭാവിക വാസന, വികാരങ്ങൾ, മനോഭാവങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ എന്നിവയിലും അവർ സവിശേഷമായി രൂപം കൊടുക്കുന്ന ഭൗതിക വസ്തുക്കളിലും അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ളതായി വെളിവാകുന്ന പരമമായ മൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള അവബോധമാണ് സംസ്കാരം" എന്ന ആബിദ് ഹുസൈന്റെ നിരീക്ഷണം സംസ്കാരത്തെ സംബന്ധിച്ച നിരീക്ഷണം പങ്കുവയ്ക്കുന്നു.[2] അതേ സമയം ചരിത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവുമെല്ലാം സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന വായനകളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സമൂഹത്തിന്റെ നേർചിത്രത്തെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നിടത്താണ് സാംസ്കാരികപഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി.

സാമൂഹ്യമായ ഉയർച്ചതാഴ്ചകളും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മാമൂലുകളും പിൻപറ്റുന്ന ജീവിതസാഹചര്യത്തിൽ നിന്ന് മാറി നിന്നുകൊണ്ട് ചിന്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്ന സാഹചര്യമാണ് തുടർന്ന് സംജാതമായത്. ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വത്തിൽ ബുദ്ധനെന്ന വ്യക്തി വരുത്തിത്തീർത്ത മാറ്റങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിനോടൊപ്പം കാലഘട്ടത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ നവപ്രസ്ഥാനങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ. കാർഷികസംസ്കൃതി, പരിസ്ഥിതിചിന്താപരമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ, സ്ത്രീ-ദലിത്ചിന്തകൾ തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരികമായ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ ചിന്താധാരകൾ അറുപതുകളോടെയും എൺപതുകൾക്കുശേഷവും രൂപപ്പെടുകയുണ്ടായി. ആ ചിന്തകൾക്ക് പ്രേരണയാകുവാൻ ബുദ്ധദർശനം വഹിച്ച പങ്ക് ശ്രദ്ധേയമായ ഒന്നാണ്. പല തരത്തിലുള്ള അസമത്വങ്ങളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ അനിവാര്യതയെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കും സാധിച്ചു.

കാലഹരണപ്പെട്ട മൂല്യങ്ങളുടെയും വ്യവസ്ഥകളുടെയും നേരെയുള്ള എതിർപ്പ് പുതിയ ദർശനമായി, പുതിയ കാലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതികളിൽ ഒന്നായി ബുദ്ധദർശനത്തിനു മാറിത്തീരുവാൻ സാധിച്ചു. ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്ന പല ജീവിതമര്യാദകളും സാംസ്കാരികമായ ചുറ്റുപാടുകളുമെല്ലാം രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് പലതരത്തിലുള്ള ദർശനങ്ങളുടെ പരിണിതഫലമാണ്. സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ ആശയങ്ങളെയും സാമൂഹിക പരിണാമങ്ങ

ളെയും സാഹിത്യത്തെയും വിവിധ ഭാവുകത്വങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കുകയാണിവിടെ.

2.1.1 ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വവും സവർണ്ണപ്രത്യയശാസ്ത്രവും

ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വം എന്നത് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഏകരൂപാത്മകമായി നില നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല. വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജീവിതപരിസരങ്ങളിലൂടെ വാർന്നുവീണ ഒട്ടേറെ ജീവിതപരിസരത്തെയാണ് അത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ആധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നുതുടങ്ങുന്ന മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രം പലകാലങ്ങളിലൂടെ ഉരുകിയൊലിച്ച് പ്രാദേശികമായ ചലനങ്ങൾ ഉൾവഹിക്കുന്ന മൊത്ത ഭൂമികയായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. സിന്ധുനദീതടസംസ്കാരം തൊട്ട് അല്ലെങ്കിൽ അതിനുമുൻപുള്ള മനുഷ്യന്റെ പെറുക്കിത്തീനി (Food Gathering) സംസ്കാരം മുതൽ ഇരുമ്പിന്റെ കണ്ടുപിടിത്തിലൂടെയും ചരിത്രവസ്തുതകളിലൂടെയും ലാവണ്യപരമായ ഭൂമിശാസ്ത്രപരിസരങ്ങളിലൂടെയും അവ പലകാലങ്ങളിലായി മുന്നേറി. പല സാമൂഹിക പുരോഗതിയും ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ജീവിതചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്നാണ് ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക മുന്നേറ്റം രൂപം കൊള്ളുന്നത്. അതായത് മനുഷ്യൻ സ്വന്തമായി സംസ്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ജനവിഭാഗമായി മാറിയ കാലം മുതലുള്ള മാറ്റങ്ങൾ എടുത്തുപറയേണ്ടവയാണ്. പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള ജീവിതാവസ്ഥകളിൽ അധിനിവേശകാലഘട്ടവും അതിന്റെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട കോളനിവൽക്കരണവും അതേതുടർന്നുണ്ടായ ദേശീയ പ്രക്ഷോഭവുമെല്ലാം നമുക്കു കാണുവാൻ സാധിക്കുന്നു. ഇവയുടെയൊക്കെ ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട സാംസ്കാരികമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്നും രൂപപ്പെടുന്ന അനുഭവങ്ങളിലൂടെയാണ് ഓരോ ഭാവുകത്വവും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത്.

പ്രാദേശികതയുടെയും വിവിധതരത്തിലുള്ള ജീവിതചുറ്റുപാടുകളിലൂടെയും ആർജ്ജിച്ചെടുത്ത ജ്ഞനോത്പാദനപരമായ സാധ്യതയിലേക്കാണ് ഭാവുകത്വം നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നത്. അതായത് ലോകത്തെ നമ്മൾ പുതിയരീതിയിൽ അനുഭവവേദ്യമാക്കി മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിന്റെ തുടക്കമാണ് ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ തീരദേശവാസത്തിലൂടെ പ്രാപ്യമായ കൃഷിയും കച്ചവടവും കന്നുകാലിവളർത്തലുമെല്ലാം ഈ മാറ്റത്തെ വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നവയാണ്. ''സൈന്ധവനാഗരികതയുടെ ഭൗതികതയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്നതാണ് യഥാർത്ഥ

ത്തിൽ കീഴാളചരിത്രം.''[3] ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ പ്രധാന്യത്തെ ഉൾക്കൊണ്ട ഒരു ജനതയ്ക്കുമേൽ സാമൂഹ്യശ്രേണീരൂപീകരണങ്ങളുടെയും ആധിപത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും അടിച്ചേൽപ്പിക്കലിന്റെ ഫലമായി സവർണസൗന്ദര്യശാസ്ത്രഭാവുകത്വം സ്വാധീനിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതേത്തുടർന്ന് ഉൽപ്പാദകരുടെയും മറ്റും പ്രപഞ്ചബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവ് പടിപടിയായി ഇല്ലാതായി. പ്രപഞ്ചബോധത്തെയും അതിന്റെ സാംസ്കാരിമായ വളർച്ചയെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ജീവിതസംസ്കാരമായിരുന്നു ആദിമജനതയുടേത്. ഈ ആദിമജനതയെ ആദിയർ, തദ്ദേശീയർ, ആദിവാസികൾ, ബഹുജനങ്ങൾ, ദലിതർ എന്നീ പേരുകളിലെല്ലാം ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ വിളിക്കുന്നുണ്ട്.

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രവും സംസ്കാരവും ആരംഭിക്കുന്നത് അവിടുത്തെ ആദിമവർഗ്ഗക്കാരായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതക്രമങ്ങളിലൂടെയും അവർ ആർജ്ജിച്ചുവരുന്ന ഉല്പാദകക്രമത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലായിരിക്കും. ആദിമവർഗ്ഗക്കാർ അഥവാ പ്രാക്തനവിഭാഗം കാടുകളിൽ ജീവിതം നയിക്കുകയും ഫലമൂലാദികൾ ഭക്ഷിച്ച് ജീവിതം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോവുകയും ചെയ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളാണ്. 'അപരിഷ്കൃതർ' എന്ന് സംസ്കൃതസമൂഹം കരുതിപ്പോരുന്ന ഈ ആദിമവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിതവൃത്തിയിൽ നിന്നാണ് ഉപജീവനത്തിന്റെ അഥവാ കണ്ടെത്തലുകളുടെ സംസ്കാരം നാം സ്വായത്തമാക്കുന്നത്. ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരായ ഇത്തരം ആളുകളുടെ ഇടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഈ 'ഉപജീവനവൃത്തി'യാണ് പിന്നീട് കാർഷിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ഊന്നലായി പരിണമിച്ചതെന്നു പറയാം. ''ഭൂമിയിലെ പരമ്പരാഗതമായ ഈ ജനസമൂഹങ്ങൾ ആധുനികകാലത്തിനുശേഷം കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ എന്ന് അറിയപ്പെട്ടുത്തുടങ്ങി.''[4]

കാർഷികസംസ്കാരത്തിലൂടെ ജീവിതസമ്പ്രദായങ്ങളിൽ വന്ന മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന തരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യചുറ്റുപാടുകളിലേയ്ക്കു വികസിച്ച ഗോത്രവർഗ്ഗം തനതായ തങ്ങളുടെ ജീവിതചുറ്റുപാടുകളും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും ഉല്പാദനസമ്പ്രദായങ്ങളും വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു.

കൂട്ടായ ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട കുടുംബഘടനയാണ് 'ഗോത്രം' അല്ലെങ്കിൽ 'കുലം' എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇവരുടെ ജീവിതത്തിലെ പ്രധാനകാര്യങ്ങളെല്ലാം

തന്നെ നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നത്. ജനങ്ങളുടെ പൊതുവായ കാര്യങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ ഒരു 'മുതിർന്ന വ്യക്തി'യെ തിരഞ്ഞെടുക്കുകയും 'മൂപ്പൻ' എന്ന സ്ഥാനം നൽകിവരികയും ചെയ്തു. ജനങ്ങൾക്കിടയിലെ പ്രശ്നങ്ങളെ സാധൂകരിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയും പൊതുക്ഷേമത്തിനുമാണ് ഇവർ മുൻതൂക്കം നൽകിയത്. അന്നുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യഘടനയിൽ കുലത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ ഗോത്രത്തിന്റെ ഐക്യം നിലനിർത്തുകയും അതിനാവശ്യമായ ദൈനംദിന പ്രവർത്തികളിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് ജീവിതത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുകയായിരുന്നു ആദിമജനത.

2.1.2 സമൂഹരൂപീകരണം/ഗോത്രം

ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിന്റെ സമൂഹരൂപീകരണത്തിൽ ഏറ്റവും മികച്ച ഉല്പാദകവ്യവസ്ഥയായി കാർഷികവൃത്തി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയുണ്ടായി. കന്നുകാലി വളർത്തൽ, കൈത്തൊഴിലുകൾ എന്നിങ്ങനെ പല മേഖലകളിൽ അടിസ്ഥാന ജനവിഭാഗം തങ്ങളുടെ കഴിവ് നേടിയെടുത്തു. ''കാലിവളർത്തുന്ന ജനവിഭാഗം മൃഗങ്ങളെ ഇണക്കി വളർത്തി അതിലൂടെ നമുക്കു മാംസവും തുകലും കമ്പിളിയും പാലും മറ്റു പാലുല്പന്നങ്ങളും നൽകി അതോടൊപ്പം തന്നെ എരുമ, കാള തുടങ്ങിയ വളർത്തുമൃഗങ്ങളെ നിലമുഴന്നതിനും വണ്ടി വലിക്കുന്നതിനുമൊക്കെ പരിശീലിപ്പിച്ചു.''[5] ഗോത്രസമൂഹങ്ങളിൽ പിന്നീട് കർഷക സമൂഹരൂപീകരണ സാധ്യമാവുകയും സമുദായത്തിനുള്ളിൽ തന്നെ പല 'തൊഴിൽമേഖലകൾ' രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. മുക്കുവർ, വിശ്വകർമ്മർ മുതലായവരാണ് ഇതിൽപ്പെടുന്നവർ. സമൂഹനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിൽ വന്ന മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊണ്ട് അവർ പുതിയൊരു ജീവിതക്രമം പടുത്തുയർത്തി. ക്രമേണ സമൂഹത്തിന്റെ ഉല്പാദന പ്രക്രിയയിലെ പുനരുജ്ജീവനം സാധ്യമാവുകയും അതൊരു പുതിയ സാമൂഹിക രൂപീകരണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് രൂപം നൽകുകയുമുണ്ടായി.

സമൂഹഘടനയിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാർ തയ്യാറായതോടെ അവരുടെ ജീവിതക്രമത്തിൽ മുന്നേറ്റങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളാൻ തുടങ്ങി. അതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടത് ലോഹങ്ങളുടെ യുഗത്തിലേക്കുള്ള കടന്നുവരവായിരുന്നു. ശിലായുഗകാലഘട്ടം ഇവരുടെ ജീവിതത്തിൽ ഒട്ടേറെമാറ്റങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തു.

2.1.3 ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിൽ നിന്ന് നാഗരികതയിലേക്ക്

നവീനശിലായുഗത്തിൽ വേട്ടയാടി വന്യജീവിതം നയിച്ചിരുന്ന ജനങ്ങൾ ക്രമേണയായി കാർഷികവൃത്തിയിലേക്കും മൺപാത്രനിർമ്മാണത്തിലേക്കും വീടു നിർമ്മാണത്തിലേക്കും കടക്കുന്നത് ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ കാലത്തായിരുന്നു എന്നത് നൂറ്റാണ്ടുകൾ പഴക്കമുള്ള ചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നു. നദീതടങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് ഈ സംസ്കാരം രൂപം കൊണ്ടത്. ജലസേചന സൗകര്യമാണ് ഇതിന് പ്രേരകഘടകമായി വർത്തിച്ചത്. ഡി. ഡി. കൊസാംബിയുടെ ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ഇതിന് വ്യക്തത നൽകുന്നുണ്ട്. ''മെഹ്ഗാർഹ് സംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയോ വ്യാപനമോ ആയി കരുതപ്പെടുന്ന ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരം താമ്രയുഗത്തിലേതായിരുന്നു. ചെമ്പിന്റെ സാങ്കേതിക വിദ്യയിലൂടെ നദീതടങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് ഇത് രൂപം കൊണ്ടത്. ഇതിന് ചെമ്പായുധങ്ങൾ അപര്യാപ്തമായതാണ്. തന്മൂലം നദീതടങ്ങളിലെ ചതുപ്പുനിലങ്ങളും സ്വാഭാവികമോ നിർമിതമോ ആയ ജലസേചന സൗകര്യങ്ങളും ആദിമ അധിവാസത്തിന്റെ പ്രേരകഘടമായിത്തീർന്നു.''[6]

2.1.4 ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരം

ഹാരപ്പൻ ജനതയുടെ മുഖ്യ ഉപജീവനമാർഗ്ഗം കൃഷിയായിരുന്നു. ഗോതമ്പ്, ബാർലി, എള്ള്, പയർ എന്നിവയായിരുന്നു മുഖ്യമായും കൃഷി ചെയ്തിരുന്നത്. പശു, ആട്, കോഴി, നായ തുടങ്ങിയവയെ ഇണക്കിവളർത്തിയിരുന്ന ഇവർ പരുത്തിനൂൽകൊണ്ടുള്ള വസ്ത്രങ്ങളും വെള്ളിയിലും സ്വർണ്ണത്തിലും ഉള്ള ആഭരണങ്ങളും ധരിച്ചിരുന്നു. ചക്രത്തിൽ നിർമ്മിച്ച മൺപാത്രങ്ങൾ, കുന്തം, കോടാലി, അരിവാൾ എന്നിവ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. മെസപ്പൊട്ടേമിയയിലെ തുറമുഖം വഴിയുള്ള വ്യാപാരമാണ് ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത്. ചെമ്പും തകരവും ഇറക്കുമതി ചെയ്തുവന്നപ്പോൾ കുരങ്ങ്, മുത്തുകൾ, ആനക്കൊമ്പ് എന്നിവ കയറ്റി അയച്ചിരുന്നു. ഇങ്ങനെ കയറ്റുമതിയും ഇറക്കുമതിയുംമൂലം നാവികപാരമ്പര്യത്തിലെ ചരിത്രത്തിലേക്ക് വ്യാപാരബന്ധങ്ങൾ എത്തിപ്പെടുന്നു. ജീവിതരീതിയുടെ സുഗമമായ നടത്തിപ്പിലേക്കാണ് ഇതുവഴി ജനത എത്തിപ്പെട്ടതെന്നു കാണാം.

ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ നാഗരിക സ്വഭാവവും ഉല്പന്നവൈവിധ്യവും ആഭരണങ്ങൾ, കളിപ്പാട്ടങ്ങൾ എന്നിവയുടെ നിർമ്മാണവും വിപുലമായൊരു

തൊഴിൽ ശ്രേണിയുടെ സാന്നിധ്യത്തെയാണ് വിളിച്ചോതുന്നത്. മോഹൻജദാരോ യിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുത്തതും വെങ്കലത്തിൽ നിർമ്മിതവുമായ നൃത്തരൂപത്തിലുള്ള സ്ത്രീരൂപം അന്നത്തെ സമ്പന്നജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി കരുതാം എന്ന് ചരിത്ര കാരന്മാർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഹാരപ്പൻ ജനജീവിതത്തിലെ സാമൂഹ്യവിഭജനത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന തെളി വുകളെ തന്നെ ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് ലഭിച്ചിട്ടില്ല. എങ്കിലും ഗോത്രാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് ഭിന്നമല്ലാത്ത ജീവിതാവസ്ഥയായിരിക്കും നിലനിന്നുപോന്നത് എന്ന് കരുതാവുന്ന താണ്. കാർഷികോല്പാദനത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഹാരപ്പാ, മോഹൻജദാരോ സംസ്കാരങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്നത് എന്ന് ചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

2.1.5 സാമൂഹികസംഘർഷങ്ങൾ

''ഹാരപ്പൻ സാമ്രാജ്യത്തിലെ ഭരണനിർവ്വഹണം സുശക്തമായൊരു മതചട്ട ക്കൂടിനകത്തായിരുന്നുവെന്ന ഡി. ഡി. കൊസാംബിയുടെ വിലയിരുത്തലിനുള്ള കാരണം, പ്രായേണ കുറഞ്ഞതോതിലുള്ളതും ദുർബലമായ ആയുധങ്ങളും മതചി ഹ്നങ്ങളെന്നു കരുതപ്പെടുന്നവയുടെ ധാരാളിത്തവുമാണ്. ഹാരപ്പയിലെ വിശാല മായ സ്നാനഘട്ടവും സ്ത്രീരൂപങ്ങളുള്ള ടെറാകോട്ടസീലുകളും ഉർവ്വരതാനുഷ്ഠാ നക്കാരും വിഗ്രഹാരാധാനക്കാരുമായ ഒരു ജനസഞ്ചയത്തിന്റെ വിവരങ്ങളുമെല്ലാം ഇതിന് തെളിവുനൽകുന്നവയാണ്. സമകാലീന വൈദേശിക നഗരസംസ്കാരങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ സുശക്തമായൊരു മതചട്ടക്കൂടിനകത്ത് കെട്ടിപ്പടുത്തവയായിരുന്നു തിനാൽ ഹാരപ്പയും അതിൽനിന്ന് വേറിട്ട് നിൽക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു സംസ്കാര മായിരുന്നു പടുത്തുയർത്തിയതെന്നു കാണാം.''[7]

ഹാരപ്പൻസാമ്രാജ്യമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ഭൂവിഭാഗങ്ങൾ ചേർന്നൊരു രാജവാഴ്ചയല്ല അവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത്. നഗരങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ഭരണ ത്തോടൊപ്പം തന്നെ ഗോത്രഭരണവും അവ തമ്മിലുള്ള ചെറിയ കലഹങ്ങളും കൂടി ഉൾപ്പെടുന്ന ഭരണവർഗ്ഗമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. കാരണം ഉൽപ്പാദന സമ്പ്രദായ ത്തിൽവന്ന മാറ്റവും ആഭ്യന്തരകലഹങ്ങളും വൈദേശികാക്രമണങ്ങളുമെല്ലാം കൂടി ക്കുഴഞ്ഞ ചുറ്റുപാടായിരുന്നു അക്കാലത്തേത്. ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ട മാറ്റങ്ങൾ ഭരണ വർഗ്ഗത്തിന്റെ ഇടയിൽ ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും അത് ഹാരപ്പൻനാഗരികത യുടെ പുനഃസ്ഥാപനം അസാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു. പിന്നീടങ്ങോട്ട്

അധിനിവേശസംസ്കാരത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റമാണ് ഉണ്ടായത്. കാലാവസ്ഥാ വ്യതിയാനത്തിൽ ഉണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ (വെള്ളപ്പൊക്കം, വരൾച്ച) അധിനിവേശ ത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റങ്ങൾ മുതലായവമൂലം ഈ സമൂഹംതന്നെ മാറ്റപ്പെടുകയാ ണുണ്ടായത്. ചുരുക്കത്തിൽ കാലാവസ്ഥാവ്യതിയാനങ്ങൾ ഹാരപ്പൻനാഗരിക തയ്ക്ക് ആഘാതമേൽപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതോടൊപ്പം ആര്യന്മാരുടെ വരവും ഇതിന് കാരണമായിത്തീർന്നു.

2.1.6 ആര്യൻ സമൂഹവും ജീവിതക്രമങ്ങളും

''വേദങ്ങൾ വിശുദ്ധമാണെന്നംഗീകരിച്ചിരുന്നവരും സംസ്കൃതഭാഷ ഉപ യോഗിച്ചിരുന്നവരും ഇന്ദ്രനെ ആരാധിച്ചിരുന്നവരുമായ ജനവിഭാഗങ്ങൾ 'ആര്യ ന്മാർ' എന്നാണ് സ്വയം വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നത്.''[8] ആര്യന്മാർ ബി. സി. 4-ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽക്കേ ഇന്ത്യയിൽ പ്രവേശിച്ചുക്കൊണ്ടിരുന്നവരാണ്. അഞ്ചാംനൂറ്റാ ണ്ടാവുമ്പോഴേക്കും വൻതോതിലുള്ള പ്രചരണമാണുണ്ടായത്. ഉല്പാദനശക്തിക ളുടെ വളർച്ചയുടെ സാധ്യതകളെ തടഞ്ഞുകൊണ്ടായിരുന്നു സമൂഹത്തിലുണ്ടായ ഗതിവിഗതികളിൽ ഇവർ ഇടപെട്ടത്. ഇതിലൂടെ വിഭജനത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ജീവിതാവസ്ഥ തന്നെ രൂപപ്പെടുകയുണ്ടായി.

ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരായ ആദിമനിവാസികളിൽ നിന്ന് രൂപമെടുത്ത ജീവിതചു റ്റുപാടുകളിൽ നിന്നാണ് ആര്യഗോത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനമേഖകൾ വികസിച്ചുവന്ന തെന്നു പറയാം. പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നല്കിക്കൊണ്ട് അവയെ സ്വായത്തമാ ക്കിയെടുക്കുകയായിരുന്നു. ആര്യന്മാർ കുടിയേറി വന്നവരാണ് എന്നു വിലയിരു ത്തുന്ന പണ്ഡിതന്മാരെ നമുക്കു കാണാം. സൈന്ധവജനതയുടെ ജീവിതചുറ്റുപാടു കളിൽ നിന്ന് വളർന്നുവന്ന സാഹചര്യങ്ങളെ ആര്യന്മാർ പ്രബലപ്പെടുത്തുകയായി രുന്നു. നഗരനിർമ്മാണം, ജലവിതരണപദ്ധതികൾ, കുളിമുറികൾ, കെട്ടിടനിർമ്മാ ണം തുടങ്ങിയവ ഇതിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടവയാണ്.

''ലോഹയുഗത്തിൽ നിന്ന് ആര്യൻ സംസ്കൃതിയിലേക്കെത്തുന്ന ഈ ആധിപത്യമണ്ഡലം തികച്ചും സങ്കീർണവും നിരവധി സംഘർഷങ്ങളാലും സംഭവി ച്ചതായിരുന്നു. ജനപഥങ്ങൾ എന്ന രൂപത്തിൽ ആര്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു തുടർച്ച രൂപപ്പെടുന്നതുതന്നെയും രണ്ടാംഘട്ടത്തിൽ ആയിരുന്നു. തദ്ദേശീയരെ നിരന്തരം കൊള്ളയടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആര്യന്മാർ സമ്പന്നരായത് എന്ന് ഡി.ഡി.

കൊസാംബി വിലയിരുത്തുന്നു.''[9] 'സൈന്ധവനാഗരികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര' ങ്ങളെ ആര്യന്മാർ കൈയടക്കിയെന്നു പറയാവുന്നതാണ്. ആര്യന്മാരുടെ ഈ കട ന്നുകയറ്റത്തെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ, റൊമീലഥാപ്പർ തുടങ്ങി പല വ്യക്തികളും അഭിപ്രായങ്ങൾ നിരത്തിയിട്ടുണ്ട്.

സൈന്ധവനാഗരികതയെ കൈയ്യടക്കി പുതിയ സമൂഹഘടന രൂപപ്പെടുത്തി യെടുക്കുന്നതിനിടയിൽ സംഭവിച്ച പ്രതിരോധങ്ങളെയും സംഘട്ടനങ്ങളെയും കുറി ച്ചുള്ള വിവരണങ്ങൾ വേദങ്ങളിൽ കാണാം. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആരംഭകാലം മുതൽ അക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ''ഭൗതികജീവിതത്തിന് അങ്ങേയറ്റം പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്ന സൈന്ധവഗോത്രങ്ങൾക്കുമേൽ ആര്യഗോത്രാധിനിവേശവും ആശ യസമന്വയവും നടക്കുന്നതിന്റെ കാവ്യാവിഷ്കാരമാണ് വാസ്തവത്തിൽ ഋഗ്വേദം''[10] ഋഗ്വേദത്തിൽ വിവരിക്കുന്ന കോട്ടകൾ, പട്ടണങ്ങൾ, അണക്കെട്ടുകൾ എന്നിവ കവി ഭാവനകളേക്കാൾ ഹാരപ്പൻസംസ്കാരത്തിന്റെ അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങ ളാണെന്ന് കാണാം. ആര്യന്മാർ തങ്ങൾക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന നാഗരികരും പരി ഷ്കൃതരുമായ ഒരു ജനതയുടെ വംശീയപാരമ്പര്യത്തെ എടുത്തുപയോഗിക്കുകയാ യിരുന്നു. ഉല്പാദകരുടെ പ്രപഞ്ചബോധം അപ്രസക്തമായി തീരുന്നത് ഇവിടെ കാണാം. ഗണഗോത്രങ്ങളായിട്ടായിരുന്നു തദ്ദേശീയരുടെ സാമൂഹികജീവിതം. രാക്ഷസ (രാവണൻ), നിഷാദ (ഏകലവ്യൻ), വാനര (ബാലി), ശാക്യ (ബുദ്ധൻ), കോളിയ (യശോധര), വാല്മീകി (വാല്മീകി) ഹിഡുംബി (കാട്ടാള) ആസുരർ, തക്ഷകർ (മയൻ) എന്നു തുടങ്ങിയ നൂറുകണക്കിന് തദ്ദേശീയഗോത്രസമൂഹ ങ്ങൾക്കുമേലുള്ള വിജയമായിരുന്നു ആര്യന്മാർ ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളിലൂടെ പ്രചരിപ്പിച്ചത്. ഇതിന്റെ മറുവശത്ത് പരാജിതരായ തദ്ദേശീയരെ കാണാം എന്ന താണ് ചരിത്രത്തിന്റെ വിരോധാഭാസം.

''ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികൾ ദാസന്മാരെന്നും ദസ്യൂക്കൾ എന്നും അറിയപ്പെടുന്നവരായിരുന്നു. ആര്യന്മാരുടെ ആക്രമണത്തിന് വിധേയരായിട്ടാണ് ഇവർ നിഷ്ക്രിയരായെന്ന വാദത്തെ അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഋഗ്വേദത്തിലെ പ്രസ്താവനകൾ വച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അനാര്യവംശങ്ങളായ ദാസ ന്മാരെയും ദസ്യൂക്കളെയും ആര്യന്മാർ സൈനികാക്രമണത്തിലൂടെ കീഴടക്കിയെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന് വ്യക്തമായും നിൽക്കക്കള്ളിയില്ല.''[11] പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ കടന്നു കയറ്റങ്ങളിലൂടെ ഗോത്രങ്ങളെ ഛിന്നഭിന്നമാക്കുന്ന ഒരു രീതിയാണ് പുലർത്തിയത്

എന്നാണ് അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നത്. ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും എന്ന സമൂഹംപോലും രൂപപ്പെടുന്നത് ഇതിനുശേഷമാണെന്നും പരശുരാമനെപ്പോലുള്ള വർ, ക്ഷത്രിയരെ വധിക്കുന്നുണ്ടെന്നും കാണാം. ഇതിന്റെ ഫലമായി ചാതുർവർണ്യസങ്കല്പം ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തെ വിഭജിക്കുകയാണ് ഉണ്ടായത്. ആര്യ ദ്രാവിഡർക്കെതിരെ കേവലയുദ്ധം നടത്തി എന്നല്ല മറിച്ച് ഉള്ളടക്കിയും ആചാര പ്പെടുത്തിയും വിഭജിക്കുന്ന മറ്റൊരു രീതിയാണ് സ്വീകരിച്ചത് എന്ന് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും തമ്മിലുള്ള ഈ സംഘട്ടനം വംശീ യമെന്നതിലുപരി മതങ്ങളിലും വിശ്വാസത്തിലും വന്ന അഭിപ്രായഭിന്നതകളിൽ നിന്ന് ഉളവായതാണെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഏറ്റുമുട്ടലിന്റെ ചരിത്രത്തിലൂടെയാണ് ആര്യന്മാരുടെ കുടിയേറിപ്പാർപ്പുകൾ എന്നത് ചരിത്രകാരന്മാർ അടിവരയിട്ടു പറയുന്നുണ്ട്. പുറമേ നിന്ന് കൂട്ടംകൂട്ടമായി വന്ന ഈ കുടിയേറിപ്പാർപ്പുകൾ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഇന്ത്യയിലെ ആദിവാസികളു മായി യുദ്ധം വെട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത് ആര്യന്മാർ എന്ന പേർ സ്വയം സ്വീകരി ക്കുയാണുണ്ടായതെന്ന് ചില ചരിത്രപണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സിന്ധു താഴ്വരയിലെ ജനങ്ങളേക്കാൾ കുലീന്മാരും ഉന്നതന്മാരുമാണ് തങ്ങൾ എന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്നതു കൊണ്ടാണ് അവർ തങ്ങളെത്തന്നെ ആര്യന്മാർ എന്നു വിശേ ഷിപ്പിച്ചത്. ''ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്ന ആദിമവാസികളെ അവർ ദാസന്മാരെന്നും ദസ്യൂക്കളെന്നും അസരുന്മാരെന്നും രാക്ഷസന്മാരെന്നും മറ്റും വിളിച്ചു. ദാസൻ, ദസ്യു എന്നീ പദങ്ങൾക്ക് ആരംഭത്തിൽ 'ശത്രു' എന്നായിരുന്നു അർഥം. 'ഭൃത്യൻ' എന്നോ 'അടിമ' എന്നോ ഉള്ള അർത്ഥം വന്നത് ആര്യന്മാർ അവരെ കീഴടക്കയ തിനു ശേഷമാണ്.''[12]

ആര്യന്മാരുടെ ജീവിതം സമൂഹനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിൽ പങ്കുപറ്റിയ ആദിമ സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതവുമായി ചുറ്റപ്പെട്ടുകിടക്കുകയായിരുന്നു. ആദിമജനത യാഗ ങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും വിശ്വസിക്കാത്ത വിഭാഗമായിരുന്നു. ഭൗതികജീവി തത്തിന് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ട് ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു ജനവിഭാഗത്തിനുമേൽ ആര്യസമൂഹം തങ്ങളുടെ ആത്മീയ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുകയും ഇതിന്റെ ഫല മായി പ്രാചീനജനത ആത്മീയചിന്തകൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുവരുകയുണ്ടാ യി. കായികമായതും നിർമാണാത്മകമായ അധ്വാനത്തിൽനിന്നും പുറംതിരിഞ്ഞു നിന്ന ആര്യന്മാർ ഗോത്രജനങ്ങളിലെ കൃഷിക്കാർ, മരപ്പണിക്കാർ, കൽപ്പണിക്കാർ,

വ്യാപാരികൾ എന്നിവരിൽനിന്നും ഒരുസമൂഹത്തെ പ്രത്യേകമായി വേർതിരിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു. വിവിധതൊഴിലുകൾ ചെയ്യുന്ന പൊതുസമൂഹം രൂപപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരുഘടനയിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, തൊഴിൽസമൂഹങ്ങളെ ചട്ടക്കൂടും ക്രമവും എന്ന വിധത്തിലേക്കു ചുരുക്കുകയായിരുന്നു ഇതിന്റെ ഫലം. ഋഗ്വേദത്തിൽ വണിക്കുകളെന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്ന വ്യാപാരികൾ ആര്യസമൂഹത്തിന്റെ രൂപീകരണ പ്രക്രിയ വഴി രൂപം കൊള്ളുകയും ഇവർ പിന്നീട് 'വൈശ്യ' വിഭാഗമെന്ന് അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

2.1.7 ഭരണനിർവ്വഹണം

ആര്യന്മാരുടെ ജീവിതത്തിൽ ഋഗ്വേദകാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അധികാരരൂപങ്ങൾ വൈദികകാലം എത്തുന്നതോടുകൂടി മറ്റൊന്നാവുകയും അതിലൂടെ 'രാജാവിന്' അധികാരം നൽകുകയും ചെയ്തുപോന്നു. സഭ, സമിതി തുടങ്ങിയവയുടെ കാര്യക്കാരൻ രാജാവായിത്തീർന്നു. ധനികരും പ്രമാണിമാരുമായ ബ്രാഹ്മണരും പ്രഭുക്കന്മാരുമാണ് ഇതിന്റെ ഭരണം നടത്തിവന്നത്. രാജാവും ഭരണസമിതിയിലെ അംഗങ്ങളുമെല്ലാം ചേർന്ന് ഭരണം നടത്തുകയും യാഗം, ബലി തുടങ്ങിയ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ വർദ്ധിച്ചുവരികയും ചെയ്തു. ഈ അനുഷ്ഠാനകർമ്മങ്ങൾ ഭരണത്തിന്റെ ശേഷിപ്പിന് മാറ്റുകൂട്ടുമെന്നും അതിനാൽ ജനങ്ങൾ രാജാവിന്റെ ഐശ്വര്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് നിലനിൽക്കേണ്ടതെന്നുമുള്ള ചിന്തയാണ് ഇതിലൂടെ ഉയർന്നുവന്നത്. ഈ ഘട്ടത്തോടെയാണ് ഗണഗോത്രങ്ങൾ പടിപടിയായി അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നതും ജനപഥങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നതും. എങ്കിലും പരിപൂർണമായി ഗണഗോത്രങ്ങളെ തുടച്ചുനീക്കാൻ ഇവർക്കായില്ല.

സാമൂഹികജീവിതം ക്രമീകൃതമായതോടു കൂടി ആര്യന്മാരുടെ രാഷ്ട്രീയ ജീവിതവും പുരോഗമിക്കുകയുണ്ടായി. രാജ്യകാര്യങ്ങളിൽ രാജാവിനെ സഹായിച്ചിരുന്നത് പുരോഹിതൻ ആയിരുന്നു. രാജാവും പുരോഹിതനും മറ്റും അടങ്ങുന്ന കൂട്ടായ്മയാണ് രാജ്യകാര്യങ്ങൾ നടത്തിവന്നിരുന്നത്. രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക രംഗങ്ങളിൽ ഉണ്ടായ ആചാരബദ്ധമായ മാറ്റങ്ങൾ അധികാരഘടനയിലും അടിസ്ഥാനപരമായ മാറ്റങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തി. ഇതുമൂലം ഭരണവ്യവസ്ഥയിലെ ജനാധിപത്യവശങ്ങൾ ഇല്ലാതാവുകയും സാധാരണക്കാരായ ആളുകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം നിഷേധിക്കപ്പെടുകയുമാണുണ്ടായത്.

സ്വത്തുക്കൾ ത്രൈവർണികകേന്ദ്രിതമായി വർദ്ധിക്കുകയും അതിനെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്ന ഉല്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും ചെയ്തതോടെ പഴയ സാമൂഹ്യഘടനയിൽ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി. കൈവേലകൾ, ലോഹപ്പണികൾ എന്നിവ ഭരണസംവിധാനങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പരുവപ്പെട്ടു. ഉല്പാദനോപകരണങ്ങൾ പ്രബലന്മാരുടെ കൈകളിൽ കേന്ദ്രീകൃതമായി. ഉല്പാദനത്തിന്റെ വർദ്ധനവിനെ തടഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് സമൂഹത്തിൽ പലതരത്തിലുള്ള വിഭജനങ്ങളും ഉയർന്നുവന്നത്. വർണവ്യവസ്ഥാധിഷ്ഠിത പുരോഹിതർ ജനങ്ങളുടെ രക്ഷക്ക് ആവശ്യമായ വിഭാഗമെന്ന നിലയിൽ സാംസ്കാരികഅധീശത്വം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും 'സാമൂഹ്യമായ നേതൃത്വം' കൈപ്പിടിയിലൊതുക്കുകയും ചെയ്തു.

ആര്യന്മാരുടെ രാഷ്ട്രീയമായ വളർച്ചയോടുകൂടി തൊഴിലുകളിലെ ബഹുജനസ്വഭാവം നഷ്ടപ്പെടുകയും പുതിയ അന്വേഷണങ്ങൾ തടയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കൈത്തൊഴിലുകാർക്ക് സമുദായരൂപീകരണത്തിലേക്ക് എത്തേണ്ടിവന്നത് ഇതോടുകൂടിയാണ്. ത്രൈവർണികകേന്ദ്രീകൃതമായ ഗതാഗതമാർഗ്ഗങ്ങളും വ്യാപാരബന്ധങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടു. പുതിയ നഗരജീവിതം ഉടലെടുത്തതിലൂടെ കാർഷിക വ്യവസ്ഥയിലും മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി. കൃഷിയും, കന്നുകാലിവളർത്തലും തുടർന്നുവരുന്നതിലൂടെ പുതിയ തരം കാർഷികാധ്വാനസമൂഹങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. ഇരുമ്പ്, വെള്ളി എന്നീ ലോഹങ്ങൾക്ക് വളരെയധികം പ്രചാരം ലഭിച്ചു. ശില്പികൾ, നാവികർ, വ്യാപാരികൾ, മരപ്പണിക്കാർ എന്നിങ്ങനെ പല വിഭാഗങ്ങളിലായി ആളുകൾ തൊഴിൽപരമായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു.

ജനങ്ങളുടെ വിശ്വാസത്തിലും ധാരാളം മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. ബലികളും പൂജാകർമ്മങ്ങളും കൂടുതൽ വിപുലവും സങ്കീർണ്ണവുമായിത്തീർന്നു. ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം, ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, ധർമ്മം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ ഉടലെടുക്കുകയും ഹിന്ദുമതത്തിലെ തത്ത്വസംഹിതകൾ രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. അതുവരെ നിലവിലിരുന്ന പ്രകൃതി ദൈവങ്ങൾക്കു പകരം പുതിയ ഏകദൈവ വിശ്വാസം രൂപപ്പെടുകയും അത് പുതിയൊരു വിശ്വാസക്രമത്തിന് വഴിയൊരുക്കുകയും ചെയ്തു.

2.1.8 സമൂഹനിർമ്മാണവും വിശ്വാസങ്ങളും

ആര്യന്മാരുടെ സമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ ആധിപത്യഫലമായി ഉടലെടുത്ത ജീവിത ചുറ്റുപാടുകളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് ആരാധനാപരമായ ജീവിതക്രമങ്ങൾ. പ്രകൃതി ശക്തികളെ ആരാധിക്കുകയും അഗ്നിപൂജയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നവരായിരുന്നു ഇവർ. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ദൈനംദിന ജീവിതത്തോട് പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയുണ്ടായി. ''ഋഗ്വേദത്തിലെ ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി, സൂര്യൻ, ദ്യോവ്, മിത്രൻ, പർജന്യൻ, മരുത്തുക്കൾ, വായു തുടങ്ങിയ ദേവന്മാരും പൃഥ്വി, സരസ്വതി, ഭാരതി, അദിതി തുടങ്ങിയ ദേവിമാരും ഈ മാനവീകരണ പ്രക്രിയയുടെ ഫലങ്ങളാണ്.''[13]

പ്രാർത്ഥനകളും പൂജകളുമായി ആര്യന്മാർ ജീവനില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെ ജീവനുള്ളതാക്കിത്തീർക്കുകയും അങ്ങനെ പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങളെയെല്ലാം തന്നെ മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മാനുഷികമാവുകയും 'ദൈവരൂപീകരണ പ്രക്രിയ' ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരത്തിലുള്ള പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെ ആരാധിക്കുന്നതിലൂടെ അവർ അവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയാണ് കണ്ടെത്തിയത്. പ്രകൃതിയെ അതിനുവേണ്ടി തെരഞ്ഞെടുക്കുകയും മാറ്റിത്തീർക്കുകയുമുണ്ടായി. യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് അപ്രാപ്യമായതിനെ നേടാനുള്ള വെമ്പലാണ് ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഭൗതിക ജീവിതത്തിന്റെ സുഖങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അവർ ഈശ്വരന്മാരെ കൂട്ടുപിടിച്ചു. ഋഗ്വേദത്തിൽ നിന്ന് ഇതിന് നിരവധി തെളിവുകൾ ലഭിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രാചീനആര്യന്മാരുടെ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളേയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളേയും സാംസ്കാരിക നിലവാരത്തെയും വ്യക്തമായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഋഗ്വേദത്തിൽ മതവിശ്വാസങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങൾ എന്നിവ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്.

സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവുമായ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് വളർന്നുവന്ന ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ജനജീവിതങ്ങൾക്കിടയിൽ പലതരത്തിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായി. കൂട്ടായ്മയുടെ ശിഥിലീകരണത്തിലൂടെ സമൂഹത്തിന്റെ ഐക്യബോധം തകരുകയും സമ്പത്തിനെയും ഐശ്വര്യ

ത്തിനെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ആരാധനാസമ്പ്രദായത്തിനു തുടക്കമിടുകയും ത്രൈവർണിക ആചാരാധിഷ്ഠിതസമൂഹമായി ജനപഥങ്ങൾ ചുരുങ്ങിപ്പോവുകയും ചെയ്തു.

തദ്ദേശ സമൂഹങ്ങളായ ഉല്പാദകസമൂഹവും അവർ നിർമ്മിച്ച സമൂഹരൂപീകരണവും ഉണ്ടാക്കിയെടുത്ത മാറ്റങ്ങളിൽ നിന്ന് വൈദികജനതയിലേക്കെത്തുമ്പോൾ ആചാരസവിശേഷതകളെ ഉൾക്കൊണ്ടുള്ളതായ പൊതുസമൂഹജീവിതം നിർജ്ജീവമായിത്തീർന്നു. 'ദൈവ'രൂപീകരണത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായി എല്ലാ ദൈവങ്ങളുടെയും ശക്തി ഒന്നിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഋഗ്വേദത്തിൽ നിന്ന് അതിന് സൂചന ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. ''പലയിടത്തും കത്തുന്ന അഗ്നി ഒന്നാണ്. എല്ലായിടത്തും പ്രകാശിക്കുന്ന സൂര്യൻ ഒന്നാണ്; ഇതിനെയെല്ലാം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന ഉഷസ്സ് ഒന്നാണ് ആ ഒന്നാണ് ഇതെല്ലാം.''[14]

ദൈവങ്ങളുടെ ആരാധനാസ്തുതികൾ സ്തോത്രങ്ങളായി മാറുകയും ഈ സ്തോത്രങ്ങൾ പല കാലഘട്ടങ്ങളിൽ രൂപപ്പെടുകയും പിന്നീട് ദൈവാരാധനയുടെ നിലനിൽപ്പിനെ വിളിച്ചോതുന്ന വേദങ്ങളിലേക്ക് എത്തിനിൽക്കുകയുമുണ്ടായി. ''യജ്ഞങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ പ്രചാരത്തിൽവന്നത് ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തോടെയായിരുന്നു. യജ്ഞങ്ങൾക്ക് തടസ്സമുണ്ടാക്കുന്ന ദസ്യുക്കൾ, രാക്ഷസന്മാർ, പിശാചുക്കൾ എന്നിവരെ സംബന്ധിച്ച പരാമർശങ്ങൾ വേദങ്ങളിലും പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലും ഉടനീളമുണ്ട്. ആര്യന്മാരുടെ ആദ്യകാലങ്ങളിൽ അവർക്ക് അതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളുമായി ഏറ്റുമുട്ടേണ്ടി വന്നു.''[15] വൈദികസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രാരംഭദിശയിലുള്ള ചേരിതിരിവിനെയാണ് ഈ സാഹചര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ദസ്യുക്കൾ, രാക്ഷസർ, പിശാചുക്കൾ (പൈശാചികഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവർ) അസുരർ (സുരപാനം ചെയ്യാത്തവർ) എന്നിങ്ങനെ ഭൗതിക ജീവിതത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക ഭൗതികമേഖലയെ വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തെ പരിപൂർണമായി തകർത്തെറിയുന്നതിന്റെ നിരവധിസൂചനകളിലൂടെയാണ് വൈദികകാലസാഹിത്യം വിവരിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ കേവലം എതിർപക്ഷം മാത്രമല്ലെന്നും പകരം സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും ഭാഷയും നിർമ്മിച്ച ഒരു വലിയസമൂഹം തന്നെയാണ് പ്രാകൃത്, പൈശാചി, ദ്രാവിഡഭാഷകൾ കൈകാര്യം ചെയ്ത ഈ സമൂഹങ്ങൾ എന്ന് തിരിച്ചറിയേണ്ടതായിട്ടുണ്ട്. അവരുടെ ആത്മീയധാരയാണ് 'ശ്രമണധാര'യായി ഈ

വൈദികസാഹിത്യത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് കാലത്തെ അതിജീവിച്ചത് എന്ന് ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാവുന്നു.

2.2 ദൈവരൂപീകരണവും സാങ്കല്പിക കഥകളും : പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും പ്രകൃതിയുടെയും നിലനിൽപ്പ് എന്തിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് എന്നും ലോകത്തിലെ സ്ഥിതിവിശേഷണങ്ങൾ മനുഷ്യനെ എപ്രകാരമൊക്കെയാണ് സ്വാധീനിക്കുന്നത് എന്നു തുടങ്ങി അനേകം ചോദ്യങ്ങൾ മനുഷ്യർക്കു മുന്നിൽ ഉയർന്നുവന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിരവധി അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് ഇത് കാരണമായി. പ്രപഞ്ചോല്പത്തിയെ സംബന്ധിച്ച കാഴ്ചപ്പാടുകളിലേയ്ക്ക് ഇത് വ്യാപരിച്ചു. 'ഭൂമിയുടെ നിലനിൽപ്പ്' എന്തിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന ചോദ്യത്തിൽ നിന്നാണ് ഉല്പത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ രൂപമെടുക്കുന്നത്.

ഋഗ്വേദത്തിൽ പ്രപഞ്ചഉല്പത്തിയെക്കുറിച്ച് പല സങ്കല്പങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. വിശ്വകർമ്മാവും ഹിരണ്യഗർഭനുമെല്ലാം ഇതിൽ കഥാപാത്രങ്ങളായി വരുന്നുണ്ട്. 'പുരുഷസൂക്ത'ത്തിലാണ് ഇത് പരാമർശവിധേയമായിട്ടുള്ളത് എന്നു കാണാം. 'പ്രപഞ്ചോല്പത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തമാണ് പുരുഷസൂക്തം' എന്നാണ് ഋഗ്വേദം പറയുന്നത്.

വിരാട് പുരുഷനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കഥയാണ് അതിലൊന്ന്. ''വിരാട് പുരുഷന് ആയിരം കണ്ണുകളും ആയിരം കാലുകളുമുണ്ട്. സഹസ്രശീർഷനും സഹസ്രാക്ഷനും സഹസ്രപാദനുമായ ആ കേവലമനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചത്തേക്കാൾ വലുതാണ്. ലോകം അവന്റെ നാലിലൊരു ഭാഗം മാത്രമാണ്. ബാക്കിയുള്ള മുക്കാൽ ഭാഗം സ്വർഗത്തിലാണ്. നിലനിൽക്കുന്നതെല്ലാം ആ വിരാട് പുരുഷൻ മാത്രമാണ്. ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ എന്തായിരുന്നവോ, എന്താകാൻ പോകുന്നുവോ എല്ലാം വിരാട് പുരുഷനല്ലാതെ മാറ്റൊന്നുമല്ല. അന്നംകൊണ്ട് അവൻ വളർന്നുവളർന്ന് അമൃതത്വം പ്രാപിക്കുന്നു.''[16]

മനുഷ്യസമൂഹത്തിലെ വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെയെല്ലാം മൂലകാരണം വിരാട് പുരുഷനിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന ചിന്താധാരകളാണ്. അതായത് വിരാട്

പുരുഷന്റെ വായിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും ബാഹുക്കളിൽ നിന്ന് ക്ഷത്രിയനും തുടകളിൽ നിന്ന് വൈശ്യനും പാദങ്ങളിൽ നിന്ന് ശൂദ്രനും ആവിർഭവിച്ചു. ഇതിന്റെ യെല്ലാം പ്രതിപാദനത്തിലൂടെ വർണവ്യവസ്ഥയുടെ സൂചനയാണ് അടങ്ങിയിരിക്കു ന്നതെന്നാണ് ഋഗ്വേദം വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

2.2.1 വർണ്ണവ്യവസ്ഥ

പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥാക്രമങ്ങളായിരുന്ന ഗണഗോത്രവ്യവസ്ഥകളെയും ശ്രമണധാരകളെയും തകർത്തെറിഞ്ഞുകൊണ്ടു രൂപപ്പെട്ട മറ്റൊരു ദർശനമാണ് വർണാശ്രമധർമവ്യവസ്ഥ. 'ധമ്മം' എന്ന ആശയമാ യിരുന്നു ശ്രമണർ മുന്നോട്ടുവച്ചത് എങ്കിൽ 'വർണാശ്രമധർമ്മം' എന്ന മറ്റൊരു മൂല്യവ്യവസ്ഥിതിയാണ് വൈദികധാര മുന്നോട്ടുവച്ചത്. വിവിധ തദ്ദേശഗോത്രസമൂ ഹങ്ങളിൽ നിന്നും ഒരു ചെറുസമൂഹത്തെ വർണാശ്രമധർമവ്യവസ്ഥയുടെ അടരുക ളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതു കാണാം. ഗുഹൻ, സുഗ്രീവൻ, ഹനുമാൻ, ശബരി തുടങ്ങിയ ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളോ, വ്യക്തിയോ സമൂഹമോ ഇത്തരത്തിൽ വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അടരുകളിൽ ഉൾച്ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്നു വ്യക്തമാകുന്നു. പുരോഹിതർക്കും ഭരണാധികാരികൾക്കും കച്ചവടക്കാർക്കും അധ്വാനസമൂഹ ത്തിനും നിശ്ചിതമായ ആചാരാധിഷ്ഠിതനിയമം നടത്തിക്കൊണ്ടാണ് വർണവ്യവ സ്ഥാസങ്കല്പം പ്രവർത്തിച്ചുവന്നത്.

'വൃ' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നാണ് വർണ്ണമെന്ന പദം രൂപപ്പെട്ടത്. 'വൃ' എന്ന ധാതുവിന് 'തെരഞ്ഞെടുക്കുക' എന്നാണർത്ഥം. വിരാട്പുരുഷൻ നടത്തിയ തെര ഞ്ഞെടുപ്പ് എന്ന നിലയിൽ നാലുതരം മനുഷ്യരെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയായി രുന്നു ഇവിടെ എന്നു വ്യക്തമാണ്. വർണം എന്ന സംസ്കൃതപദത്തിന് നിറം, രൂപം, തരം, ജാതി, വർഗം, സ്വഭാവം എന്നിങ്ങനെ പല അർത്ഥങ്ങളുണ്ട്. വർണവ്യ വസ്ഥയുടെ രൂപീകരണത്തിന് തൊഴിൽ, നിറം, സ്വഭാവം, വർഗം തുടങ്ങിയ ഒറ്റ യൊറ്റ ഘടകങ്ങൾക്ക് മാത്രമായി സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്ന താണ് ഇതുവരെയുള്ള പഠനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നത്. അഥവാ നിറം, രൂപം, തരം എന്നിവയെ ശ്രമപ്പെടുത്തുന്നത് മൂല്യമണ്ഡലങ്ങളാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് കറുത്ത തോ, ഇരുണ്ടതോ നിറമുള്ള ഒരു ബ്രാഹ്മണന് മൂല്യപരമായി പൗരോഹിത്യം

നിഷേധിക്കുന്നില്ല. അഥവാ ശരീരത്തിന്റെ നിറമല്ല മറിച്ച് മൂല്യവ്യവസ്ഥയാണ്, ബ്രാഹ്മണ്യാചാരനിയമസംഹിതകളാണ് വർണവ്യവസ്ഥ എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥ മാക്കുന്നത്. മനുഷ്യരെ നാലുവർണങ്ങളായി വിഭജിക്കുന്നു. ചാതുർവർണ്യം എന്ന് ഇതിനെ വിളിക്കുന്നു. നാലുതരം നിറം എന്നല്ല, നാലുതരം സമൂഹം എന്നാണ് ഇതിന്റെ വിവക്ഷ. ''നിയമദാതാക്കളായവർ (വസ്തുക്കൾക്കാധാരമായ സാർവ്വ ത്രിക കാരണം ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയുന്നവർ) തൊഴിലാളികളും വ്യാപാരികളും ആയ വർ (വിശപ്പിന് പ്രാമാണ്യം കൽപ്പിക്കുന്നവർ) പ്രതിരോധവിഭാഗങ്ങൾ (ധീരതയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം കൽപ്പിക്കുന്നവർ) ആയി തിരിക്കുന്നു. പ്ലാറ്റോണിയൻ വിഭജനസിദ്ധാന്ത ത്തോട് വർണസിദ്ധാന്തം സാദൃശ്യപ്പെടുന്നു എന്ന് പറയുന്നു. എന്നാൽ മനു ഷ്യനെ ജനനാടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്ഥിരമായി വിഭജിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന പുരുഷ സൂക്ത സിദ്ധാന്തം ഉപരിപ്ലവവും സാമൂഹ്യചാലകതയ്ക്ക് നിരക്കാത്തതുമാണെന്ന് കാണാൻ വിഷമമില്ല. വർണങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ ആയിരക്ക ണക്കായ ജാതി ഉപജാതികളിലേക്ക് വർണസമൂഹം ശിഥിലീകരിക്കപ്പെട്ടുവെന്നതു തന്നെ ഈ വിഭജനരീതിയുടെ ആദർശാത്മകതയെ സംശയഗ്രസ്തമാക്കുന്നുണ്ട്.''[17]

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലത്താണ് വർണവിഭജനം നിലവിൽവന്നത്. എന്നാൽ ഇത് ഇന്ത്യൻ തദ്ദേശീയർക്ക് ബാധകമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല. അവരുടെ സാഹിത്യ കൃതികളിൽ വർണവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിക്കുന്ന പ്രയോഗങ്ങളോ, വാക്കുകളോ കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല, മാത്രവുമല്ല, വിവിധ ഗണഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിൽ വൈവാഹികബന്ധം തന്നെയും നിലനിന്നിരുന്നു. വർണവ്യവസ്ഥാഘട്ടത്തിൽ കൂടിയും ഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിൽ പരസ്പരവിവാഹബന്ധങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നു. തദ്ദേശ ഗണ-ഗോത്രങ്ങളുടെ പൂർണമായ തകർച്ചക്കുശേഷമാണ് വർണവ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിൽ ശക്തമായിത്തീരുന്നത്. ''ഋഗ്വേദം പത്താംമണ്ഡലത്തിലെ 90-ാം സൂക്ത മായ പുരുഷസൂക്തം നിർദ്ദേശിക്കുന്ന സമൂഹഘടനയാണ് ചാതുർവർണ്യം. ഇതിൽ ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ, ശൂദ്രർ എന്നീ 4 വിഭാഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണൻ ആദിപുരുഷന്റെ വായിൽനിന്നും ക്ഷത്രിയർ തോളിൽനിന്നും വൈശ്യർ തുടകളിൽ നിന്നും ശൂദ്രർ കാലുകളിൽ നിന്നും ജനിച്ചു എന്ന വിശദീകരണവും ഇതിന് നൽകികാണുന്നു.''[18] ചില തദ്ദേശഗോത്രങ്ങളെ

ങ്കിലും ശൂദ്രർ ആയോ, ഇതരവർണങ്ങളിലോ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കാം. എന്നാൽ ശക്ത മായ വിയോജിപ്പു പ്രകടിപ്പിച്ച തദ്ദേശീയരും ആദിജനതകളും വർണവ്യവ സ്ഥയ്ക്കു പുറത്ത്, വർണബാഹ്യർ എന്ന നിലയിലാണ് അറിയപ്പെട്ടത്. അതുകൊ ണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യയെ സമ്പൂർണമായി വർണവ്യവസ്ഥയിൽ മുക്കിത്താഴ്ത്താൻ ചാതുർവർണ്യ ആശയങ്ങൾക്കുസാധിച്ചില്ല.

എന്നാൽ പടിപടിയായി ചാതുർവർണ്യം രൂപപ്പെടുത്തിയ തൊഴിൽ വിഭ ജനം വർണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജനങ്ങളെ വിവിധ തട്ടുകളിലായി തരംതിരി ച്ചു. മതപരമായ കാര്യങ്ങൾ അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണർ പ്രത്യേക അധികാ രവും അവകാശങ്ങളും നേടിയെടുത്തു. തദ്ദേശ പുരോഹിതരെ വധിച്ചുകൊണ്ടായി രുന്നു അവർ ഇങ്ങനെയൊരവകാശം സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത്. ക്ഷത്രിയർ ഭരണകർത്താ വായി, വൈശ്യൻ കച്ചവടത്തിലേർപ്പെട്ടു. ശൂദ്രർ ഉയർന്ന ഈ മൂന്നു വർഗ്ഗക്കാരു ടെയും സേവകനായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്. ''ജാതിഹിന്ദുക്കളായ നാലുവർണ്ണ ങ്ങൾ അഥവാ സവർണ്ണർക്കുമാത്രമാണ് ബ്രഹ്മപുരുഷൻ പുരുഷസൂക്തപ്രകാരം വായിൽ നിന്നും കയ്യിൽ നിന്നും തുടയിൽനിന്നും കാലടികളിൽനിന്നും ജന്മം കൊടുത്തത്.''[19] തദ്ദേശീയ സമൂഹങ്ങളെ അടിമകളാക്കിക്കൊണ്ടും നിരന്തരയുദ്ധ ത്തിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടും ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യവും ശ്രമണസമൂഹങ്ങളും ആശയ പരമായും ആയുധപരമായും പരസ്പരം ഏറ്റുമുട്ടി. ദശാവതാരകഥകളിൽ കാണു ന്നത് ഇത്തരം ഏറ്റുമുട്ടലുകളുടെയും പിടിച്ചെടുക്കലുകളുടെയും രൂപങ്ങളാണ്. നാഗന്മാരായ തദ്ദേശീയർ, മുമ്പുചൂണ്ടിക്കാണിച്ച രാക്ഷസർ, നിഷാദർ, വേടർ, പൈശാചർ, ദ്രാവിഡർ ഇങ്ങനെ നിരവധി തദ്ദേശീയർ എതിർക്കുകയും ചെറുക്കു കയും പ്രതിരോധിക്കുകയും പരാജയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ സൂചനകൾകൂടി ഈ ഘട്ടത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്.

ചാതുർവർണ്യം രൂപപ്പെടുത്തിയ ജീവിതഘടനയിൽ ബ്രാഹ്മണനും ക്ഷത്രി യനും വൈശ്യനും മുകളിലായി നിലകൊള്ളുന്നു. ശൂദ്രർ വൈശ്യന്റെ ദാസന്മാരാ യിരിക്കണം. അങ്ങനെ ശൂദ്രൻ എന്നത് സമൂഹത്തിന്റെ താഴെതട്ടിലുള്ള ഒരു ജനവി ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ മുന്നോട്ടുപോവുകയും ചെയ്തു. ഓരോ വർണത്തിനും

ഓരോ തരത്തിലുള്ള ആചാരമൂല്യമണ്ഡലമാണ് വിധിച്ചത്. അതിലൂടെ വ്യക്തിക്കല്ല മറിച്ച് വർണത്തിന് പ്രാധാന്യം കൈവന്നത്.

2.2.1.2 ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് വർഗങ്ങളിലേക്ക്

വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച മാർക്സിയൻ നിരീക്ഷണങ്ങളും ബഹുജന നിരീക്ഷണങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇവ തമ്മിൽ പ്രകടമായ വ്യത്യാസം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്നും വർഗങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള വ്യതിയാന മാണ് വർണവ്യവസ്ഥ സംജാതമാക്കിയത്. വർഗവിശകലനം നിരീക്ഷിക്കുമ്പോൾ സമാനസമൂഹങ്ങളെ പരസ്പരം ഭിന്നിപ്പിക്കുകയും വെള്ളം കയറാത്ത അറക ളാക്കി തരംതിരിക്കുകയുമായിരുന്നു വർണാശ്രമധർമവ്യവസ്ഥ എന്ന് ബഹുജനചി ന്തകരും വിലയിരുത്തുന്നു. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ തുടക്കത്തിൽ അതുവരെ നിലനി ന്നിരുന്ന ഗോത്രവ്യവസ്ഥ തകരുകയും തൊഴിൽസംസ്കാരത്തിൽ നിലവിലിരുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയാകെ തകിടം മറിയുകയുമാണുണ്ടായത്. മേലാളർ കീഴാളർ എന്ന വ്യവസ്ഥിതിയുടെ തുടക്കമാണ് ഇതിൽ നിന്നു രൂപമെടുത്ത പ്രധാന ആശ യം. ഗോത്രജീവിതത്തിൽ അവരുടെ കൂട്ടായ്മയെ നിലനിർത്താനുള്ള ചടങ്ങുകൾ ആവിഷ്കരിച്ചുവെങ്കിൽ വൈദിക കാലത്ത് പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തി നുവേണ്ടി പുതിയ വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും രൂപമെടുക്കുകയായിരുന്നു. വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽനിലനിന്ന പുതിയ സാമൂഹ്യഘടന യുടെ ഐക്യത്തിലൂടെ പുതിയവിശ്വാസങ്ങളും യാഗചിന്തകളും ഉടലെടുക്കുകയു ണ്ടായി. ഇങ്ങനെയാണ് ''ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ലളിതമായ വൈദികമതത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് വർഗവ്യത്യാസ ങ്ങൾക്ക് ദിവ്യത്വം കല്പിച്ചു കൊടുത്ത സങ്കീർണ്ണമായ ബ്രാഹ്മണമതം ഉയർന്നുവ ന്നത് വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആത്മീയാടിത്തറയായിരുന്നു അത്. വർണവ്യവസ്ഥ ശക്തിപ്പെടുന്തോറും ബ്രാഹ്മണമതവും ശക്തിപ്പെടുകയുണ്ടായി.''[20]

തൊഴിൽവിഭജനത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കൂട്ടം നിയമങ്ങൾ വർണവ്യ വസ്ഥിതിയുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊള്ളുകയും നാലു വർണങ്ങളെയും ഒരേ സമയം വേർതിരിക്കുകയും ബന്ധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു (ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ,

വൈശ്യർ, ശൂദ്രർ). ബ്രാഹ്മണർക്ക് ഉയർന്ന പദവി ലഭിക്കുകയും 'വേദങ്ങൾ' വിശുദ്ധമാണെന്ന ചിന്തയിൽ ഇവരെ അധികാരികളായി നിലനിർത്തുകയും ചെയ്തു.

ഒരു വിഭാഗം ആളുകളെ അധികാരികളാക്കി ഉയർത്തിയതോടുകൂടി സമൂഹത്തിൽ ആളുകൾ പലതായി തരംതിരിക്കപ്പെടുകയും അത് പുതിയ സമൂഹവിഭാഗങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളാൻ കാരണമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണർ എന്നാൽ 'ശുദ്ധി' നിലനിർത്തേണ്ടവരാണെന്നും 'അശുദ്ധ'ർ താഴെതട്ടിലുള്ളവരാണെന്നുമുള്ള ചിന്ത പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതായിരുന്നു ഈ ശുദ്ധിവാദ നിലപാട്. ബ്രാഹ്മണരെ ഉയർന്നവരാക്കി കാണിക്കുന്നതിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ സ്ഥാനം ഇക്കൂട്ടർ നേടി. ക്ഷത്രിയരെ ശക്തിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടും അവർക്ക് ഭരണാധികാരങ്ങൾ നൽകിക്കൊണ്ടുമാണ് ബ്രാഹ്മണർ അവരുടെ പൗരോഹിത്യം ഉറപ്പിച്ചെടുത്തത്. വൈശ്യരും ശൂദ്രരുമെല്ലാം വേദോപനിഷത്തിൽ നിന്നും അറിവിൽ നിന്നുമെല്ലാം അകറ്റിനിർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വിവിധസമൂഹങ്ങളിലായി വ്യാപിച്ചുകിടന്നിരുന്ന തൊഴിൽമേഖലകൾ ചുരുങ്ങുകയും ചെറുസമൂഹത്തിലേയ്ക്ക് തൊഴിലുകൾ പരിമിതപ്പെടുകയും ചെയ്തു. സാമ്പത്തികമായി അടഞ്ഞ സമൂഹങ്ങളായി മാറിത്തീരുവാൻ ഇതു കാരണമായി. ശൂദ്രരാകട്ടെ ദാസന്മാരായി തുടരുകയാണുണ്ടായത്. ഇവിടെയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അസമത്വം തലയുയർത്താൻ തുടങ്ങിയത്. ശുദ്ധിയുടെയും തീണ്ടലിന്റെയും പേരിൽ ശൂദ്രരെ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലേക്ക് മാറ്റിനിർത്തുന്നതിന് ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞു. ആന്തരികമായ നിയമനിർമ്മാണ (മനുസ്മൃതി) വ്യവസ്ഥതിയിലൂടെയും ബാഹ്യമായ സാമ്പത്തിക അധികാരത്തിലൂടെയും വർണവ്യവസ്ഥയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ സാമൂഹികസമത്വമെന്ന ചിന്താഗതിയെ പാടെ നിരാകരിക്കുകയുമായിരുന്നു ഇതിലൂടെ അധീശജനത. അതേസമയം തദ്ദേശ ഗണഗോത്രവിഭാഗങ്ങളിൽ വലിയ ഒരു സമൂഹം വർണബാഹ്യർ ആയിക്കൊണ്ട് ജനപഥങ്ങൾക്കു പുറത്തും ഗ്രാമങ്ങൾക്കുപുറത്തും അതിവിദൂരവനപ്രദേശങ്ങളിലുമായി ചിതറിപ്പോവുകയായിരുന്നു. ഇവരെ പഞ്ചമർ എന്നാണ് വിളിച്ചു വന്നത്. അഞ്ചാം വർണത്തിൽപ്പെട്ടവർ എന്നോ വർണബാഹ്യർ എന്നോ ആയിരുന്നു ഇതിന് അർത്ഥം.

സമൂഹത്തിന്റെ തുല്യമായ വിനിമയസമ്പ്രദായങ്ങളും കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളും തടസ്സപ്പെടുകയായിരുന്നു ഇതിന്റെ ഫലം. സമ്പത്ത് കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ഉപരിവർഗസമൂഹം ഇതിലൂടെ രൂപപ്പെട്ടു. ഗോത്രസമൂഹ രൂപീകരണത്തിൽ നിന്ന് ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ് സമൂഹത്തിൽ പിന്നീട് സംഭവിച്ചത്. ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളും ജീവിതരീതികളുമെല്ലാം മാറിമറിയുകയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണം സാധ്യമാവുകയും ചെയ്തു. ആചാരാധിഷ്ഠിതമായ സമൂഹങ്ങളുടെ വർണവിഭജിതരൂപങ്ങൾ ദീർഘകാലം പരസ്പരം പങ്കുവയ്ക്കാത്ത സമൂഹങ്ങളായി തുടരുകയും ഇതിന്റെ ഫലമായി വെള്ളം കറയാത്ത അറകളായി നിശ്ചലമായിത്തീർന്ന സമൂഹങ്ങളിൽ നിന്നും പടിപടിയായി ജാതിസമ്പ്രദായം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

വർണവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള ഈ പരിവർത്തനത്തിനുവേണ്ടി ക്ഷത്രിയരാജാക്കന്മാർ കഠിനമായ പീഡനങ്ങൾ അഴിച്ചുവിട്ടുകൊണ്ട് രംഗത്തുവരികയുണ്ടായി. ഇതിന്റെ ഫലമായി തദ്ദേശീയസമൂഹങ്ങൾ നിർബന്ധിതമായി ജാതിവ്യവസ്ഥശീലിക്കുന്നതിലേക്ക് തള്ളിവിടുകയായിരുന്നു. പരസ്പരം സഹകരിച്ചിരുന്ന സമാനസമൂഹങ്ങൾക്ക് അകലേണ്ടിവന്നത് ക്ഷത്രിയരുടെ ശ്രമകരമായ ഇടപെടലുകളുടെ ഫലമായിട്ടായിരുന്നു. ഈയൊരവസ്ഥയെ അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ‘‘ആയിരക്കണക്കിന് ബൗദ്ധ-ജൈന, തദ്ദേശപുരോഹിതന്മാർ വധിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. വർണബാഹ്യരായവരെ അടിമകളും നിരാലംബരുമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ചാതുർവർണ്യം സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത്. അതിന്റെ തുടർച്ചയും രണ്ടാംഘട്ടവുമായിരുന്നു ജാതിവ്യവസ്ഥാരൂപീകരണകാലം. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഒരു ഉല്പാദകക്രമത്തിന്റെ ഉപകരണമായി പിന്നീട് ജാതിക്ക് രൂപമാറ്റം സംഭവിച്ചു.’’[21] ‘‘തികച്ചും ശ്രേണീകൃതമായ സാമൂഹ്യ ഉച്ചനീചത്വമാണ് വർണജാതി വ്യവസ്ഥ. ഇരട്ട ഉച്ചനീചത്വമാണത്. ജാതിയുടെയും ലിംഗത്തിന്റെയും ശ്രേണികൾ അതിലുണ്ട്. അപരത്തെ മാനവികമായും തുല്യമായും അംഗീകരിക്കാത്ത സാമൂഹ്യവിഭജന വ്യവഹാരമാണത്. സമഭാവനയെയും തുല്യതയെയും തുരങ്കംവെക്കുന്ന ലോകത്തെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ പൗരോഹിത്യ ആൺകോയ്മയും സംസ്കാരവരേണ്യതുമാണ് ജാതിയും ബ്രാഹ്മണ്യവും സനാതനവും വൈദികവുമായ വർണാ

ശ്രമധർമ്മവും. വിജ്ഞാനം, അക്ഷരം, എഴുത്ത്, ജ്ഞാശാസ്ത്രം എന്നിവയെ കുത്തകവൽക്കരിക്കുകയും നിയമപാലനം ചെയ്യുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് അറിവധികാരകുത്തകകൾ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് വർണാശ്രമധർമ്മവും ജാതിവ്യവസ്ഥയുമെല്ലാം സംസ്ഥാപനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.''[22]

പുരുഷസൂക്തം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ചാതുർവർണ്യം വിശുദ്ധസങ്കല്പമായി മാറുകയും പിന്നീടത് ഒരു സമൂഹസംവിധാനമായി രൂപം കൊള്ളുകയുമുണ്ടായി. അതായത് പുനർജന്മത്തിലുള്ള വിശ്വാസം രൂപംകൊണ്ടു. ഇതിലൂടെ മുൻജന്മത്തിലെ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ഓരോ വ്യക്തിയും വ്യത്യസ്തമായ വിഭാഗങ്ങളിൽ ജനിക്കുന്നതെന്നുള്ള വിശ്വാസം സമൂഹത്തിൽ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. അതിലൂടെ സമൂഹവിഭജനത്തെ നാലുവർണ്ണങ്ങളായി വിഭജിക്കുവാനും അതേസമയം വിശാലാർത്ഥത്തിൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക അധീശത്വം നടപ്പിലാക്കുവാനും സാധിച്ചു. എന്നാൽ ചാതുർവർണ്യത്തിന് പുറത്തുനിന്നവരും നേരിട്ടും പരോക്ഷമായും ഈ സങ്കല്പനങ്ങളെ വിമർശിക്കുന്നവരുമായ വർണബാഹ്യരെ നിശ്ബദമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ചാതുർവർണ്യം അതിന്റെ സാംസ്കാരികാധിപത്യം ഭാരതീയപൈതൃകമായി പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ ജനനം പദവിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ഈ പൈതൃകസംസ്കാരത്തിലൂടെ വർണവ്യവസ്ഥ കൂടുതൽ ദുസ്സഹമായിത്തീരുകയും പിന്നീടത് ജാതിയുടെ ഉത്ഭവത്തിന് കാരണമാവുകയും ചെയ്തു. ''ജാതിവ്യവസ്ഥയെ അരക്കെട്ടുറപ്പിക്കുന്നത് ചാതുർവർണ്ണ്യമാണ്. ചാതുർവർണ്യം സമൂഹത്തെ നിശ്ചലമാക്കി ഒരു പരിധിയോളം നിർവ്വികാരവും.''[23]

2.2.1.3 മനുസ്മൃതി

എ.ഡി രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനോടടുത്ത കാലത്ത് രചിക്കപ്പെടുന്നതെന്ന് കരുതുന്ന ഒരു കൃതിയാണ് 'മനുസ്മൃതി'. ആദിമമനുഷ്യൻ എന്ന് വരേണ്യജനത കരുതുന്ന മനുവിന്റെ പേരിലാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്. ബി.സി. ഏഴാംനൂറ്റാണ്ടിലാണ് ഗൗതമബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടം. തദ്ദേശ ഗണഗോത്രങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച 'സമത' എന്ന ആശയത്തെയും ഭൗതികചിന്തകളെയും വിസ്മൃതിയിലാക്കുന്നതിനും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം അതിന്റെ ആചാരനിയമസംഹിതയായി സൂക്ഷിച്ചുവരികയും ചെയ്ത

പ്രയോഗരൂപങ്ങളായിരുന്നു മനുസ്മൃതിയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. ഇതിലെ നീതിനിയമങ്ങളും ധർമ്മങ്ങളുമാണ് ആര്യസമൂഹം അവരുടെ കർമ്മപദ്ധതികളായി കണ്ടിരുന്നത്. വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിതനിയമങ്ങൾ മനുസ്മൃതിയുടെ ചുവടുപിടിച്ചാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്ന് ചുരുക്കം. നാല്‌വർണ്ണങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആചാരങ്ങളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഈ കൃതിയിൽ പന്ത്രണ്ട് അദ്ധ്യായങ്ങളിലായി 2,684 ശ്ലോകങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മങ്ങൾ, വ്യക്തി, സമുദായം എന്നിവ തമ്മിലും അവരുടെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങൾ, രാജഭരണം, ആദ്ധ്യാത്മികമായ ഉപദേശങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം തന്നെ മനുസ്മൃതി കൈയടക്കിവച്ചിരിക്കുകയായിരുന്നു. ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാകുന്ന ഒരുകാര്യം ഇത് ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തെ ഒന്നടങ്കം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒന്നല്ല എന്നതാണ്. വരേണ്യമായ ഒരുകാഴ്ചപ്പാടിൽ രൂപപ്പെട്ട നീതിനിയമം എന്ന നിലയിൽ, പരിമിതപ്പെട്ടതും വൈവിധ്യമില്ലാത്തതുമായ ഒരു ചെറുലോകക്രമത്തെ മാത്രമാണ് മനുസ്മൃതി ലക്ഷ്യംവെക്കുന്നുള്ളൂ. ഇന്ത്യയിൽ ബഹുഭൂരിപക്ഷം ബഹുജനങ്ങളും വർണബാഹ്യരായിരുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം തിരിച്ചറിയുന്നിടത്താണ് മനുസ്മൃതിയുടെ പരിമിതിയും വ്യക്തമാകുന്നത്.

''പരിശുദ്ധനിയമങ്ങളുടെ അനശ്വരാവതാരമായാണ് ബ്രാഹ്മണന്റെ ഉൽപത്തിയെ മനു വിവരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ലോകത്തിൽ എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം ബ്രാഹ്മണന്റെ സ്വത്താണ്. 'നാലു'വർണ്ണങ്ങളിലോരോന്നും നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള അനാദികാലം മുതലുള്ള നടപടിക്രമങ്ങൾ എല്ലാവർണ്ണങ്ങളും പാലിക്കണമെന്ന് മനുസ്മൃതി അനുശാസിക്കുന്നു. വിവാഹം, വിവാഹസമ്പ്രദായങ്ങൾ, ആഹരിക്കാവുന്നതും വിലക്കപ്പെട്ടതുമായ ഭക്ഷണം, സ്ത്രീകൾ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട കടമകൾ, രാജാവിന്റെ കടമകൾ, വൈശ്യൻമാരുടെയും ശൂദ്രൻമാരുടെയും പെരുമാറ്റം, എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ് നാലുവർണ്ണങ്ങൾക്കും അനുശാസിക്കപ്പെട്ട നിയമങ്ങൾ.''[24] വർണ്ണസങ്കരത്തിനു വഴിവെക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള നിയമങ്ങളുടെ ലംഘനവും കടന്നുകയറ്റവും ഈ നിയമം വിലക്കുന്നു. വർണവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്കു ഇന്ത്യൻജനതയെ തരംതാഴ്ത്തുന്നതിന് മനുസ്മൃതി മുഖ്യപങ്കുവഹിക്കുകയുണ്ടായി.

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളായ തത്ത്വശാസ്ത്രസംഹിതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതികളിൽ എടുത്തുപറയേണ്ട ഒന്നാണ് സ്മൃതികൾ. ഇതിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നീതി നിയമങ്ങളും ധർമ്മാചാരങ്ങളുമാണ് ആര്യസമൂഹം അവരുടെ അധിനിവേശ കാലത്തെത്തുടർന്ന് ഹിന്ദുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനങ്ങളുടെ നിയമവാഴ്ചയുടെ ആധാരമായി പ്രചരിപ്പിച്ചത്. കേരളത്തിലും ആര്യാധിനിവേശത്തിനു ശേഷവും മനുസ്മൃതി പിൻതുടർന്നു വന്നിരുന്നു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതദർശനത്തിന്റെ കാലം വരെയും മനുസ്മൃതിയ്ക്ക് സമൂഹത്തിൽ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു. ''ചാതുർവർണ്യപരിധിയിൽ വരുന്നവരും ചാതുർവർണ്യത്തിന് പുറത്തു നിൽക്കുന്നവരും തമ്മിലുള്ള വിഭജനം ആധികാരികമായി മുദ്രകുത്തി അധികാരം നൽകിയത് മനുവാണ്.''[25]

ഇന്ത്യയിൽ വിഭജനങ്ങളെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും നിർമ്മിക്കുവാനും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും പ്രചരിപ്പിക്കുവാനും മുൻകയ്യെടുത്ത വിവേചനം നിറഞ്ഞതും ഹീനവുമായ സാഹിത്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആധിപത്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആയുധമായിരുന്നു മനുസ്മൃതി. ശാസ്ത്രകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവനും പുത്രശിഷ്യാദികളെ അനുശാസിക്കുന്നവനും പ്രായിശ്ചിതാദിധർമ്മങ്ങളുടെ വക്താവും എല്ലാവർക്കും മിത്രവുമാണ് ബ്രാഹ്മണൻ എന്നും ശാസ്ത്രം പറയുന്നു.[1] അങ്ങനെയുള്ള ബ്രാഹ്മണനോട് എതിരുപറയുകയോ ശകാരിക്കുകയോ ചെയ്യരുതെന്നും മനു പറയുന്നു. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മേലുള്ള കടന്നുകയറ്റത്തെയാണ് ഈ സാഹിത്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. ചൂഷണത്തിന്റെയും ആക്രമണത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയദർശനത്തെ ഉൾവഹിക്കുന്ന മനുസ്മൃതിക്കെതിരെ നിരവധി പോരാട്ടങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. അംബേദ്ക്കർ ഇതിനെതിരെ ശക്തമായി പോരാടുകയും ജനതകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ജനാധിപത്യമുന്നേറ്റത്തിനും എതിരായ കൃതിയാണിതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുസ്മൃതി കത്തിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ എതിർപ്പിനെ തുറന്നു കാട്ടിയത്. ''മനുസ്മൃതി എന്ന പാറപ്പുറത്താണ്

1 'വിധിതാ ശാസിതാ വക്താ മൈത്രോ ബ്രാഹ്മണ ഉച്യതേ
തസ്മൈ നാകുശലം ബ്രൂയാന്ന ശുഷ്കാം ഗിരമീരയേത്' (മനുസ്മൃതി 11-ാം അധ്യായം, പുറം 436).

ഹൈന്ദവസാമൂഹികക്രമം പടുത്തുയർത്തിയിട്ടുള്ളത് എന്ന് കെ. കെ. എസ്. ദാസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.''[26]

2.2.1.3 (a) മനുസ്മൃതിയും വർണവ്യവസ്ഥയും

വർണവ്യവസ്ഥ അനുശാസിക്കുന്ന ജീവിതങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ പല അടരുകളെ രൂപപ്പെടുത്തി. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയനുസരിച്ചുള്ള തരംതിരിവ് സാധാരണജനജീവിതങ്ങളെ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലേക്ക് എത്തിക്കുകയും ജാതിയുടെ വിധിയനുസരിച്ചുള്ള ധർമ്മം കാത്തുസൂക്ഷിക്കാൻ, സമ്മർദ്ദത്തിനു വിധേയമായവർ ഉയർന്നവർഗ്ഗത്തിന്റെ അടിമകളായി തീരുകയാണുണ്ടായത്. മനുസ്മൃതിയിലെ അദ്ധ്യായങ്ങളിൽ പലതും വർണവ്യവസ്ഥയുടെ നിയമങ്ങളെയാണ് സ്ഥാപിച്ചത്. അനുലോമജാതി, പ്രതിലോമജാതി, അന്തരാളജാതി എന്നിങ്ങനെ ഓരോ വിഭാഗങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജാതിസങ്കല്പങ്ങളാണ് ഇക്കാലത്ത് തുടർന്നുപോന്നത്. ഇപ്രകാരം വർണസങ്കരം മനുഷ്യന്റെ ജീവിതതലങ്ങളെ നിലനിർത്തിയ കാഴ്ചയാണ് പിന്നീടങ്ങളോട്ടുള്ള ജീവിതരീതികളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. 'ബ്രാഹ്മണന് വൈശ്യകന്യകയിൽ ജനിക്കുന്ന പുത്രന് 'അംബഷ്ഠൻ' എന്നുപേർ. ശൂദ്രകന്യകയിൽ ജനിക്കുന്നവന് 'നിഷാദൻ' എന്നും 'പാരശവൻ' എന്നും പറഞ്ഞുപോന്നു.'[2] ബ്രാഹ്മണന് മൂന്ന് വർണങ്ങളിലും (ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ) ക്ഷത്രിയന് രണ്ടുവർണങ്ങളിലും (വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ) വൈശ്യന് ശൂദ്രവർണത്തിലും ജനിക്കുന്ന ആറുവിധം പുത്രന്മാരും സവർണപുത്രാപേക്ഷയാ നികൃഷ്ടരായിത്തീരുന്നു.[3] ത്രൈവർണികർ ആയവർക്കുമാത്രമേ വേദാധ്യയനം നടത്താവൂ എന്നുള്ള നിഷ്ഠകളെക്കുറിച്ചാണ് മനുസ്മൃതിയുടെ പത്താം അധ്യായത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്ത് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യർ ഈ മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളും ദ്വിജാതികളാണ്. അതായത് ഉപനയനസംസ്കാരത്തെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ

---

2 'ബ്രാഹ്മണാദ്വൈശ്യകന്യായാമം ബഷ്ഠോനാമ ജായതേ
നിഷാദഃ ശൂദ്രകന്യകയാം യഃ പാരശവ ഉച്യതേ' (മനുസ്മൃതി, 10-ാം അനുലോമജാതി, പുറം 433).

3 വിപ്രസ്യ ത്രിഷ്ഠവർണേഷു നൃപതേർവർണ്ണയോർദ്വയോഃ
വൈശ്യസ്യ വർണ്ണേ ചൈകസ്മിൻ ഷഡതേƒപസദാഃ സ്മൃതാഃ (മനുസ്മൃതി 10-ാം അധ്യായം, അനുലോമജാതി, പുറം 433).

വർ ജന്മത്തെ കണക്കാക്കുന്നത്. ഉപനയനം എന്നത് രണ്ടാമത്തെ ജന്മമാണെന്ന് ഇവിടെ പറയുന്നു. നാലാമത്തെ വർണമായ ശൂദ്രന് ഉപനയനമില്ലാത്തതിനാൽ ഏകജാതിയാണെന്നും പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു. അഞ്ചാമത്തേത് സങ്കരജാതിയായ ത്കൊണ്ട് വർണമല്ലെന്നും പറയുന്നു. മനുവിന്റെ നിയമങ്ങൾ അനുശാസിക്കപ്പെട്ട ജീവിതക്രമത്തിന്റെ മുഖമാണ് ഇതിലൂടെ, ഈ വിവരണങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്ന ത്.[4] സ്വർഗത്തിനുവേണ്ടിയോ സ്വർഗത്തിനും ജീവിതത്തിനുവേണ്ടിയോ ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണനെ ആരാധിക്കണമെന്നും 'ഇവൻ ബ്രാഹ്മണാശ്രിതനാണ്' എന്നുപറയു ന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ശൂദ്രന് കൃതകൃത്യതയുണ്ടാകുന്നു എന്നാണ് പറഞ്ഞുവക്കു ന്നത്.[5] തുടർന്ന് ബ്രാഹ്മണനെ പരിചരിക്കുന്നതിലൂടെ ശൂദ്രൻ വിശിഷ്ടമായ കർമ്മ ശാസ്ത്രത്തിൽ എത്തിപ്പെടുമെന്നും അതൊഴികെ അവൻ ചെയ്യുന്ന കർമ്മമെല്ലാം നിഷ്ഫലമായിത്തീരുമെന്നും പറയുന്നു.[6] മനുസ്മൃതിയിലെ വർണവ്യവസ്ഥയെ ഉദാഹരിക്കുന്ന ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളാണ് പത്താംഅധ്യായത്തിന്റെ വിവരണത്തി ലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. നാലുവർണങ്ങളും ഇതിൽ അനുശാസിക്കുന്ന നിയമങ്ങ ളുടെ തുടർച്ചയായി ജീവിച്ചാൽ മാത്രമാണ് അവരുടെ ജീവിതഗതി നിയന്ത്രണാധീ തമായി തീരുകയുള്ളൂ എന്ന കണ്ടെത്തലിലാണ് മനുവിന്റെ നിയമങ്ങൾ എത്തിപ്പെ ടുന്നത്. അതനുസരിച്ച് ഒരു ശൂദ്രപുരുഷന് ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയിൽ ജനിക്കുന്ന കുട്ടി കൾ ചണ്ഡാലർ ആണെന്നും ഒരു ബ്രാഹ്മണന് ശൂദ്രസ്ത്രീയിൽ ജനിക്കുന്ന കുട്ടി കൾ അധഃസ്ഥിതരായ മുക്കുവരാണെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു. താഴ്ന്നജാതിക്കാ രെന്നും തൊട്ടുകൂടാത്തവരെന്നും വിളിച്ചുപോരുന്ന അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവി തത്തിനുമേലുള്ള അധികാരഘടനയാണ് മനുവിന്റെ നിയമങ്ങൾ അനുശാസിക്കു ന്നത്. അഥവാ വിവിധ ഗണഗോത്രങ്ങളും തദ്ദേശീയരും നടത്തിവന്നിരുന്ന കൊടു

---

4 'ബ്രാഹ്മണഃ ക്ഷത്രിയോ വൈശ്യസ്ത്രയോ വർണ്ണാ ദ്വിജാതയഃ
ചതുർത്ഥ ഏകജാതിസ്തു ശൂദ്രോനാസ്തി തു പഞ്ചമഃ' (മനുസ്മൃതി 10-ാം അധ്യായം, ത്രൈവർണികരും വേദാധ്യയനവും, പുറം 432).

5 'സ്വർഗ്ഗാർത്ഥ മുഭയാർത്ഥ വാ വിപ്രാനാരാധനയേത്തു സഃ
ജാത ബ്രാഹ്മണശബ്ദസ്യ സാ ഹ്യസ്യകൃത കൃത്യതാ' (മനുസ്മൃതി 10-ാം അധ്യായം ക്ഷത്രിയന്റെ അപധർമ്മങ്ങൾ, പുറം 455).

6 'വിപ്രസേബൈവ ശൂദ്രസ്യവിശിഷ്ഠം കർമ്മകീർത്ത്യതേ
യദതോ/ന്യദ്ധി കുരുതേതൽഭവത്യസ്യ നിഷ്ഫലം' (മനുസ്മൃതി 10-ാം അധ്യായം ക്ഷത്രിയന്റെ അപധർമ്മങ്ങൾ, പുറം 455).

ക്കൽ വാങ്ങലുകളും വൈവാഹികബന്ധങ്ങളും തകർത്തെറിയുന്നതിന് ക്ഷത്രിയരെ സജ്ജമാക്കുകയും അതോടൊപ്പം കലർപ്പുകളില്ലാത്ത, ശുദ്ധവർണസമൂഹങ്ങൾ എന്ന തങ്ങളുടെ പദ്ധതി ആവിഷ്കരിക്കുകയുമായിരുന്നു ഇതിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഇതേത്തുടർന്നാണ് അടിത്തട്ടുസമൂഹങ്ങൾക്കിടയിൽ ജാതിവിവേചനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടത് എന്നുവ്യക്തമാകുന്നു.

''ആര്യൻ ദേശീയതയുടെ ജാതിധർമ്മങ്ങൾ പാലിക്കപ്പെടാതെയുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ജനിക്കുന്നവർ ഉൾപ്പെടുന്നത് മൃഗങ്ങളുടെ തോലും മാംസവും ഉപയോഗിക്കുന്ന ചക്കിലിയർമാരുടെയും, മരിച്ചവരുടെ വസ്ത്രങ്ങൾ ധരിക്കുകയും എച്ചിൽ ഭക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പറയരുടെയും വിഭാഗത്തിലാണ് എന്ന് മനുസ്മൃതിയിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. നീചജാതികളെന്നാണ് അവരെ വിളിച്ചു പോന്നത്.''[27]

ശൂദ്രസമൂഹത്തെ പാദജരാക്കി നിർത്തുകയായിരുന്നു മനുസ്മൃതി നിയമങ്ങൾ, അതേസമയം തദ്ദേശീയരെ അവർണർ, അശുദ്ധക്കാർ എന്നിങ്ങനെ വിളിച്ചതു തന്നെയും അവരുടെ വർണബാഹ്യവും കലർപ്പുള്ളതുമായ സംസ്കാരത്തെ എതിർക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു. അടിമത്തവും അതിക്രമങ്ങളും രൂക്ഷമായിത്തീർന്നതോടുകൂടി തദ്ദേശീയർ കീഴടങ്ങുകയും നിർബന്ധിത വിഭജനങ്ങൾക്ക് ഇരകളായിത്തീരുകയുമായിരുന്നു.

2.2.1.4 അർത്ഥശാസ്ത്രം

ചാണക്യൻ അഥവാ കൗടില്യൻ ബി.സി നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എഴുതിയ ഗ്രന്ഥമാണ് അർത്ഥശാസ്ത്രം. ഭരണനയങ്ങൾ, ഭരണസമ്പ്രദായങ്ങൾ, സമൂഹനിയമങ്ങൾ, സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം എന്നിവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം പ്രതിപാദിക്കുന്ന കൃതിയാണിത്. ഇതിൽ 150 അദ്ധ്യായങ്ങളും 180 പ്രകരണങ്ങളും 6000 ശ്ലോകങ്ങളും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മനുസ്മൃതി കൈകാര്യം ചെയ്ത വിഷയങ്ങളിൽ ചിലതിന്റെ കൂടുതൽ ഉയർന്നതും വിശദവുമായ ആവിഷ്കരണമാണ് അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ കണ്ടുവരുന്നത്. വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് ഇതിന്റെയും കാഴ്ചപ്പാടുകൾ. രാഷ്ട്രീയമായ ഉണർവ്വിനെയല്ല മറിച്ച് മതപരമായ ആചാരങ്ങൾ രാജാധികാരത്തെ ബലപ്പെടുത്തുവാൻ ശക്തിയുള്ളതാണ് എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് അർത്ഥശാസ്ത്രം ഊന്നിപ്പറയുന്നത്.

ജനങ്ങൾതൻ സ്വധർമ്മത്തെ
നൃപൻ തെറ്റാതെ നോക്കണം
സ്വധർമ്മം കാക്കുകിൽ സൗഖ്യ-
മുണ്ടാമിഹപരങ്ങളിൽ
നന്മര്യാദയുറപ്പിച്ചും
കാത്തും വർണാശ്രമങ്ങളെ
ത്രയിയാൽ പാലിതംലോകം
തെളിയും, ക്ഷയമാർന്നിടാ

(മൂന്നാം അധികരണം, മൂന്നാം അധ്യായം)

സ്വധർമ്മം സ്വർഗ്ഗത്തിനും നിത്യസുഖത്തിനും കാരണമായിത്തീരുമെന്നും അതിനെ അതിക്രമിച്ചു നടന്നാൽ ലോകം സങ്കരം വന്നു നശിച്ചുപോകുമെന്നാണ് പറയുന്നത്.

ചതുർവർണാശ്രമം ലോകം
നൃപൻ ദണ്ഡേന കാക്കുകിൽ
സ്വധർമ്മ കർമ്മരതമായ്
നിജസ്ഥാനത്തിരുന്നീടും

ഇതിലൂടെ രാഷ്ട്രീയമായ ഉണർവ്വിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

'ഏവമിശ്ശാസ്ത്രമിച്ചൊന്ന തന്ത്രയുക്തികളൊന്നന്നായ്
ചൊല്ലീടിനേനിഹപരയോഗ ക്ഷേമാർത്ഥമായി ഞാൻ
ധർമ്മാർത്ഥകാമങ്ങളെയീശാസ്ത്രം കാത്തുനടത്തിടും
അധർമ്മാനർത്ഥവിദ്വേഷങ്ങളെയോ നിഹനിച്ചിടും
ആർ ശാസ്ത്രം, ശാസ്ത്രമവ്വണ്ണം നന്ദരാജഗഭൂമിയും
അമർഷത്താലുദ്ധരിച്ചിതദ്ദേഹം തീർത്തതാണിത്'

(അധികരണം എന്ന ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ തന്ത്രയുക്തി എന്ന പതിനഞ്ചാം അധികരണം)

എന്നുപറഞ്ഞവസാനിക്കുന്ന അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ ധർമ്മസ്ഥന്മാരുടെ അനുശയത്തെ കൽപ്പിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്ന മട്ടിലുള്ള രചനാസമ്പ്രദായമാണ് തുടർന്നു പോരുന്നത്.

'ദേശം ജാതിയിവറ്റിനും സംഘം, ഗ്രാമമിവറ്റിനും
യാതൊന്നുചിതമാം ധർമ്മമതിനാൽ ദായധർമ്മമാം'

അവർണസമൂഹങ്ങളായി കരുതിവന്നിരുന്നവരുടെ നിയമങ്ങളെല്ലാം ഒരു പോലെയാണെന്ന് ഇതിൽപ്പറയുന്നു.

ഉല്പാദകസമൂഹങ്ങളായിരുന്ന അടിസ്ഥാനജനതയുടെ അറിവിനെയാണ് സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികചലനമാക്കി മാറ്റിത്തീർക്കുവാൻ ത്രൈവർണികർ ഉപയോഗിച്ചുവന്നിരുന്നത്. ദരിദ്രഗ്രാമങ്ങൾക്കും ജനപഥങ്ങൾക്കും വെളിയിലാക്കപ്പെട്ട സമൂഹങ്ങളായിരുന്നു കാർഷികവും നിർമാണാത്മകവുമായ പ്രവർത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്. അവർക്കുമേൽ വിവേചനങ്ങളുടെ തുടർച്ച അടിച്ചേൽപ്പിക്കുകയും ഒപ്പം ത്രൈവർണികരുടെ വളർച്ചയും ലക്ഷ്യമിടുന്ന നിയമക്രമങ്ങളായിരുന്നു അർത്ഥശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ''കൗടില്യൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആഭ്യന്തരനയം ബ്രാഹ്മണീയ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയും ബ്രാഹ്മണീയ മതസമ്പ്രദായങ്ങളും നിലനിർത്തുന്ന ഒന്നാണ്. വൈദികമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വികസിച്ച ബ്രാഹ്മണമതമാണ് അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിൽ വിവരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനശിലയെന്നു പറയാം.''[28] ഹിന്ദുവർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിനനുസൃതമായി ആധികാരികരേഖകൾ വ്യക്തമാക്കുന്ന കൃതിയെന്ന നിലയിൽ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന് പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നുണ്ട്. ത്രൈവർണികർക്ക് അനുയോജ്യമായ ഒരു സംവിധാനത്തിന്റെ നിർമ്മാണം എന്ന നിലയിൽ ഭാരതീയ പൈതൃകത്തിന്റെ പ്രധാന അടിത്തറയായിത്തീരുവാൻ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിനു സാധിച്ചു. അതേസമയം ശൂദ്രാദി അവർണസമൂഹങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പുതന്നെയും അപകടാവസ്ഥയിലാക്കുന്നതായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രയോഗസംവിധാനങ്ങൾ. ഭാരതം ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ഒരു പ്രദേശമായി പരിണാമപ്പെടുന്നത് അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിയമസംഹിതകൾ പ്രായോഗികമായിത്തീർന്നതിനു ശേഷമാണെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

2.3 ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്ഭവം

ഋഗ്വേദം അനുശാസിക്കുന്ന പുരുഷസൂക്തം വിവിധ വർണങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഉൽപ്പത്തിയെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നടത്തുകയുണ്ടായി. ബ്രാഹ്മണികമായ താൽപര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ പ്രവൃത്തിയായിരുന്നു ഇതെല്ലാം തന്നെ. ''ഹിന്ദു പൗരോഹിത്യ ആൺകോയ്മയായ ബ്രാഹ്മണസ്വത്വത്തെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന അധീശവ്യവഹാരമാണ് ബ്രഹ്മണിസം എന്നാണ് ചരിത്രകാരനായ ഡി.ഡി കൊസാംബി ബ്രാഹ്മണമതത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. 'ആദ്യകാല ബ്രാഹ്മണരും ബ്രാഹ്മണിസവും' എന്ന പഠനത്തിലാണ് ബ്രാഹ്ണമതത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളെക്കുറിച്ച് കൊസാംബി വിവരിക്കുന്നത്.''[29] പരബ്രഹ്മം മനുഷ്യരൂപം പൂണ്ടവരാണ് തങ്ങളെന്ന വിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ബ്രാഹ്മണർ മുന്നോട്ടു നീങ്ങിയത്. ഇതിന്റെ ഫലമായിട്ടുള്ള ജീവിതവൃത്തി രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള ദൈവസങ്കല്പങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയും അതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള ജീവിതഘടനകൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. ഉദാഹരണമായി വിഷ്ണുവിന്റെ പത്തവതാരകഥകളെ വ്യക്തമാക്കാം. യാതൊരുതരത്തിലുള്ള നീതിനിഷ്ഠയില്ലാത്ത ജീവിതക്രമങ്ങളുമായി പൗരോഹിത്യവ്യവസ്ഥിതി സമൂഹത്തിൽ ഏറെക്കാലം നിലനിന്നു. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലാണ് ബ്രാഹ്മണാധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുഖ്യപ്രയോഗപദ്ധതിയായിരുന്ന, ജനതകളെ വിഭജിച്ച് ഭരിക്കാനുള്ള കൗടില്യതന്ത്രമായ വർണാശ്രമധർമവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വന്നത്.

വരേണ്യത അടിച്ചേൽപ്പിച്ച സാമൂഹികക്രമത്തിൽ സാധാരണ മനുഷ്യനെ തരംതാഴ്ത്തപ്പെട്ട അവസ്ഥയിൽ തളച്ചിടുകയും ശരീരത്തെക്കുറിച്ചും ലിംഗത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വളർത്തിയെടുക്കാനുമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയിലൂടെ സമൂഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. അതായത് ജാതി വരേണ്യജനതയുടെ കുത്തകയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വിഭജന ഭരണം കാഴ്ചവെക്കുകയാണുണ്ടായത്. അധിനിവേശത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെയാണ് വരേണ്യജനത സ്വാഗതം ചെയ്തത്. ഇതിലൂടെ ജാതിക്കും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനും അനുകൂലമായ സമൂഹത്തെ വളർത്തിയെടുക്കുകയായിരുന്നു. കാരണം ജാതിയില്ലാതെ പൗരോഹിത്യത്തിന് നിലനിൽപ്പില്ലായിരുന്നു. പൗരോഹിത്യ ആൺകോയ്മ ഉറപ്പുവരുത്തുന്ന ജാതിഘടനയാണ് പല വരേ

ണ്യപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും കാരണമായിത്തീർന്നത്. ''ശുദ്ധാശുദ്ധങ്ങളുടെയും മേൽകീഴ്വ്യവസ്ഥകളുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് ജാതി ഉൾവഹിക്കുന്നത്. ഔപചാരികമായ ആധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി സാമൂഹിക വിഭജനത്തെ അത് അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സമൂഹത്തിൽ ആധിപത്യമുള്ളവർക്കും അതില്ലാത്തവർക്കുമിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ചൂഷണാധിഷ്ഠിത ബന്ധങ്ങളെ അത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. വളരെ വിപുലമായ ഘടനയോടുകൂടിയ ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മർദ്ദിതരും മർദ്ദകരുമെല്ലാം പല വിഭാഗങ്ങളായി നിലകൊള്ളുന്നു.''[30]

2.3.1 ജാതിയുടെ സ്വാധീനം ഇന്ത്യയിൽ

ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ഭൂമിക്കും മണ്ണിനും ഉടമകളായിരുന്ന സമൂഹങ്ങളെ ആജീവനാന്ത അടിമകൾ എന്ന നിലയിലേക്കും ജന്മംകൊണ്ട് അസ്പൃശ്യരാക്കുന്ന അവസ്ഥയിലേക്കും ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തുകയായിരുന്നു ജാതിവ്യവസ്ഥ. അധഃകൃത രുടെ സാമൂഹ്യമായ ഉച്ചനീചത്വത്തിനും സാംസ്കാരികമായ പ്രാകൃതവൽക്കരണ ത്തിനും സാമ്പത്തികമായ അടിയാളത്വത്തിനും കാരണമായിത്തീർന്ന ഒന്നാണ് ജാതിസമ്പ്രദായം. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റി പല അഭിപ്രായങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ തന്നെ ഉത്ഭവിച്ച് 'ഭിന്നിപ്പിച്ച് ഭരിക്കുക' എന്ന സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ ഹീനമായ നയത്തെ പിൻതുടർന്നു വന്ന പ്രവർത്തന സമ്പ്രദായമായാണ് ഇത് നിലനിൽക്കുന്നത്.

''അധ്വാനത്തിന്റെ സാമൂഹികവിഭജനം ഇന്ത്യയിൽ വർണാശ്രമധർമ്മങ്ങ ളോടും ഹൈന്ദവസംസ്കാരത്തോടും ബന്ധപ്പെട്ട് സമ്പദ്ഘടനയിലെ ഉൽപ്പാദന ബന്ധങ്ങളിൽ ആധിപത്യമായും ഉൽപ്പാദന ശക്തികളുടെ അവകാശനിഷേധമായും ഉൽപ്പാദനഘടനയിൽ തൊഴിൽവിഭജനമായും ഉൽപ്പാദനശക്തികളിൽ തൊഴിലാളി കളുടെ വിഭജനമായും ചരിത്രപരമായി വ്യവസ്ഥാപിതമായ ദേശീയ സവിശേഷത യാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ.''[31] ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ വലിയ പ്രശ്നമായാണ് ഈ ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നു പോരുന്നത്.

സമൂഹത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയമായും ചരിത്രപരവു മായ ഉണർവുകളിലെല്ലാം തന്നെ 'ജാതി' എന്ന അധികാരസ്ഥാപനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ വമ്പിച്ച ഇടിവുകൾ സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായി. ജാതികളുടെ ഉത്ഭ വത്തെപ്പറ്റി പല കാഴ്ചപ്പാടുകളും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ''ഹിന്ദുത്വവീക്ഷണപ്ര

കാരം മനുസ്മൃതിയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ആധികാരിക രേഖ. ഹിന്ദുത്വവാദികളുടെ വിശ്വാസപ്രകാരം ജാതിവ്യവസ്ഥ ദൈവംതന്നെ തുടങ്ങിവെച്ചതാണ്. ഋഗ്വേദത്തിൽ ഇതിനെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട്.''[32] ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നാണ് ജാതികളുടെ ഉത്ഭവമെന്നു കാണാം. വർണവ്യവസ്ഥിതിയും ജാതിചിന്തയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള ചിന്താപദ്ധതികളുമാണ് ജാതിരൂപീകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിച്ചത്. ഓരോ ജനവിഭാഗവും ചെയ്ത് പോന്നിരുന്ന തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെട്ടു വന്നത്. സാമൂഹികമായ അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഒരു വിഭാഗം ജനങ്ങളുടെ അവകാശസംരക്ഷണത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ജാതീയത നിലനിൽക്കുന്നത്. അതായത് ജാതിയുടെ പേരിൽ മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരിൽ അധികവും കർഷകതൊഴിലാളികളായിരുന്നു. സാമൂഹ്യമായ ഉയർച്ചതാഴ്ചകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയായിരുന്നു സമൂഹത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രധാന അടിത്തറ. ചാതുർവർണ്യ സിദ്ധാന്തമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയായി മാറിയത്. വേദപഠനവും ത്രൈവർണ സംരക്ഷണത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഉപദേശങ്ങൾ നൽകലുമായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണരുടെ ജോലി. ഇതരവൈജ്ഞാനികമേഖലകൾക്കുമേൽ നേടിയെടുത്ത കൃത്രിമമായ സാംസ്കാരികവിജയം സമൂഹത്തിൽ ഉന്നതരും പണ്ഡിതരുമാണ് ഇവർ എന്ന തോന്നലിന് ഇടയാക്കുകയുണ്ടായി. ദൈവങ്ങളുടെ പ്രതിപുരുഷന്മാരാണ് എന്ന പ്രഖ്യാപനമായിരുന്നു മറ്റൊന്ന്. എന്നാൽ ഇടുങ്ങിയതും അടഞ്ഞതുമായ ഈ വീക്ഷണം നിലനിർത്തിക്കൊടുത്തത് ക്ഷത്രിയഭരണാധികാരികൾ ആയിരുന്നു. ക്ഷത്രിയരാജാക്കന്മാർ ഭൂമിയുടെയും സമ്പത്തിന്റെയും അധിപന്മാരായിമാറിത്തീർന്നു. കൃഷി, വ്യവസായം, കരകൗശലവിദ്യ എന്നിവയായിരുന്നു വൈശ്യരുടെ തൊഴിൽ. ഉയർന്നജാതികളിൽപ്പെട്ടവരെ സേവിക്കുകയായിരുന്നു ശൂദ്രൻമാർ ചെയ്യേണ്ടിയിരുന്നത്. താഴെയുള്ള മൂന്ന് ജാതികളിലുംപെട്ടവർ ബ്രാഹ്മണരെയും ക്ഷത്രിയരെയും സേവിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നുത്തീർന്നു. ''സാമൂഹ്യമായ അസമത്വങ്ങൾ അനുഭവിച്ച് ഏതുതരം തൊഴിലും ചെയ്യാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരൻ ജീവിതാന്ത്യം വരെയും സവർണ്ണനെ സേവിക്കണം എന്നാണ് നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. അവർക്ക് മരണാനന്തരം പുനർജന്മത്തിലൂടെ മാത്രമേ മോചനം ലഭിക്കാൻ അർഹതയുള്ളൂ. ജാതിനിയമങ്ങൾ അനുസരിക്കാൻ അവർ മനുഷ്യരായി ജനിക്കാൻ അർഹരല്ല എന്നു പറയപ്പെട്ടിരുന്നു.''[33]

ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ വളർച്ചയോടെയാണ് ജാതിനിയമങ്ങൾ കർക്കശവും സുസ്ഥാപിതവുമായിത്തീർന്നത്. മനുസ്മൃതിയിൽ ശുദ്ധാശുദ്ധബോധത്തെ സംബ ന്ധിച്ച വിവരണങ്ങൾ ധാരാളമായി കാണാൻ സാധിക്കും. ഈ ബോധമാണ് ജാതി വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് പരിവർത്തനപ്പെട്ടത്. ''രാജാവിനെ വധിക്കാൻ ആയുധമെടു ക്കാൻ ബ്രാഹ്മണന് അവകാശം ഉറപ്പാക്കുന്ന മനുസ്മൃതി ഇന്ത്യയിലെ ജാതിബദ്ധ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ നിയമവും രാഷ്ട്രീയവുമാണ്. അത് മത-രാഷ്ട്രീയ മർദ്ദനവ്യ വസ്ഥയുടെ നീതി ശാസ്ത്രമാണ്.''[34] ജാതിവ്യവസ്ഥയിലൂടെ ഇനം തിരിക്കപ്പെട്ട അസമത്വത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥയാണ് വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നത്. മനുസ്മൃതി തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അതിന് കൂടുതൽ തെളിവു നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. അനുഷ്ഠാനപദ വികളുടെ ആധിപത്യവും സമൂഹവേർതിരിവും രൂപം കൊള്ളുന്നതിലൂടെ ജാതിക ളുടെ ഒരു ശൃംഖലതന്നെ രൂപപ്പെടുകയും ജാതിയും വർഗ്ഗവും തമ്മിലുള്ള, സാമൂ ഹികവിഭജനത്തിലെ വ്യത്യസ്തധാരകളെ വർഗ്ഗീകരിക്കുവാൻ വർണാശ്രമധർമ്മ വ്യവസ്ഥയുടെ തുടർച്ചകൾക്കു സാധിക്കുകയും ചെയ്തു.

''ജാതിയും വർഗ്ഗവും തമ്മിലുള്ള വിഭജനകാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെ സമൂഹ ത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന സാമൂഹികമാറ്റങ്ങളെ ശ്രേണീവത്കൃതമായ മാറ്റങ്ങളായി വില യിരുത്താവുന്നതാണ്. 'ജാതിയും വർഗ്ഗവും' എന്ത് എന്നതിനെപ്പറ്റി ഗെയിൽ ഓംവെദ് വളരെ കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.''[35] ഭൗതികാടിത്തറയുള്ള ഒരു ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ജാതി. അതൊരു രൂപം മാത്രമല്ല മൂർത്തമായൊരു ഭൗതിക ഉള്ളടക്കമാണത്. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറകളെ ചരിത്രപരമായി രൂപപ്പെടുത്തിയതും ജാതിയാണ്. ഇന്നും പ്രധാനപ്പെട്ട സാമ്പത്തിക സംശ്ലേഷണ ങ്ങൾ പുലർത്തി അത് നിലകൊള്ളുന്നു. ജാതിയും വർഗ്ഗവും ചരിത്രത്തിലെ രണ്ട് പ്രധാനസംഭവങ്ങളെത്തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മനുവിന്റെ കാലഘട്ടത്തിനു മുമ്പുള്ള സാമൂഹികരൂപീകരണ പ്രക്രിയകളിലുണ്ടായ മാറ്റത്തെയാണ് ആദ്യത്തെ നീക്കങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിൽ ഇതിന്റെ ചരിത്രപരമായ മാറ്റത്തെ വ്യക്തമായി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രാചീനഭൂതകാലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയാണ് ഇതിന്റെ തുടർച്ചയായി സാധ്യമാകുന്നത്.

മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥിതികൾ പല പുതിയ തരം പ്രശ്നങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിന് കാരണമായിത്തീർന്നു. സാമൂഹ്യമായ ഉച്ച

നീചത്വങ്ങളും വിവേചനങ്ങളും സമൂഹത്തിൽ രൂഢമൂലമായതിന്റെ ഫലമായി ജാതിവ്യവസ്ഥ ദുഃസ്സഹവും കർശനവുമായി മാറി. ബഹുഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങൾക്കും ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ചൂഷണസാഹചര്യത്തെ നേരിടേണ്ടി വന്നു. ഈ സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതിക്ക് ഒരു പരിവർത്തനം വരുത്തുകയെന്നത് ചരിത്രത്തിന്റെ തന്നെ ആവശ്യമായിമാറുകയായിരുന്നു പിന്നീടങ്ങോട്ട്. ''സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ അടിമത്തമായിരുന്നു ജാതിവ്യവസ്ഥിതി. ഇരകൾക്കു ചോദ്യംചെയ്യാനാവാത്തവിധത്തിലുള്ള സാംസ്കാരികാധീശത്വം അത് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. മതത്തിന്റെയും വേദഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും ഒരു അധീശതലംകൂടി ജാതി അടിമത്തത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു.''[36]

പിന്നോക്കവിഭാഗക്കാരുടെ ജാതികൃതമായ ശ്രേണി അവരുടെ സേവന മേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. സാമൂഹ്യപരമായും സാമ്പത്തികപരമായും വിവിധ തട്ടുകളിലാണ് അവർ ജീവിച്ചു വന്നിരുന്നത്. സാമൂഹ്യശ്രേണീവൽക്കരണത്തിന്റെ തലങ്ങളിൽ മാറ്റമുണ്ടായാൽ മാത്രമേ പട്ടിണിയും നിരക്ഷരതയും തൊഴിലില്ലായ്മയുമെല്ലാം സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് ഇല്ലാതായിത്തീരുകയുള്ളൂവെന്നും ഈ ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിനു വേണ്ടി സമൂഹത്തിലെ മുഴുവൻ ജനങ്ങളും സംഘടിതരാകേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റിയും ബോധവൻമാരായാൽ മാത്രമേ ജാതിയുടെ വ്യവസ്ഥാപിത നിലനിൽപ്പിനെതിരെ സാധാരണ ജനതയ്ക്ക് പിടിച്ചു നിൽക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്ന ചിന്തയാണ് സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുക്കേണ്ടത്. ''ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനും ദുഷിച്ചുനാറിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിക്കുമെതിരായ പ്രക്ഷോഭം ഒരു പുതിയ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തോടുകൂടിയ ബഹുജനപ്രസ്ഥാനമായി മാറി. അതോടുകൂടി വൈദികമതത്തെയും പൗരോഹിത്യത്തെയും പാടെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലും സമത്വത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുതിയ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥിതിയുടെ കാഹളം മുഴങ്ങി. അധഃകൃതരും അടിമകളും പണക്കാരായ കച്ചവടക്കാരുമെല്ലാം ഈ പുതിയ പ്രസ്ഥാനത്തെ ആവേശപൂർവ്വം സ്വാഗതം ചെയ്തു.''[37] സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സാമൂഹിക പ്രയോഗത്തിലൂടെയുള്ള വ്യവസ്ഥയുടെ മൂല്യസംസ്കാരത്തിലേക്കുള്ള പ്രയോഗവൽക്കരണമാണ് ജനതകളുടെ വിമോചനം സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. അങ്ങനെ വിമോചനപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ബോധപൂർവ്വമായ സമരവും മുന്നേറ്റവുമായിത്തീരുന്നു ജാതിനശീകരണം.

2.3.2 ജാതിയും തൊഴിൽ വിഭജനവും

''ജാതിവ്യവസ്ഥ തൊഴിൽ വിഭജനം മാത്രമല്ല തൊഴിലാളികളുടെ വിഭജനം കൂടിയാണ് എന്ന അംബേദ്കറിന്റെ നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. തൊഴിലാളി വർഗ്ഗത്തെ ഒന്നിനുമുകളിൽ മറ്റൊന്ന് എന്ന ക്രമത്തിൽ വിഭജിക്കുകയാണിത്.''[38] ഈ തൊഴിൽ വിഭജനം സ്വതന്ത്രമായി സംഭവിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. സ്വന്തം ജീവിത വൃത്തി തെരഞ്ഞെടുക്കാനുള്ള വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം ജാതിവ്യവസ്ഥയാൽ ലംഘിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അത് വ്യക്തികളുടെ മേൽ മുൻകൂറായി തന്നെ ഏൽപ്പി ച്ചുകൊടുക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നായി നിലനിൽക്കുന്നു. അതായത് മാതാപിതാക്കളുടെ സാമൂഹിക പദവിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തരംതിരിവാണ് നടപ്പിൽ വരുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായുണ്ടായ തൊഴിൽവിഭജനം സമൂഹത്തെ ഹീനമായി ബാധിക്കുകയും നിരന്തരമായ മാറ്റങ്ങൾക്ക് കാരണമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. വ്യവ സായ സമൂഹത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് സ്വന്തം തൊഴിലിലും മാറ്റം വരുത്താ നുള്ള വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടാൽ അയാളുടെ ഉപജീവനവൃ ത്തിയെതന്നെ കാര്യമായി അത് ബാധിക്കുമെന്നും ഉപജീവനം അസാധ്യമായിത്തീ രുമെന്നും അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തൊഴിലുകളല്ലാതെ മറ്റൊന്ന് സ്വീകരിക്കാൻ ജാതിവ്യവസ്ഥ വരേണ്യവിഭാഗത്തെ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ഇത്തരത്തിലുള്ള വിഭജനരീതിയിലൂടെ തൊഴിലിന്റെ പുനഃ ക്രമീകരണം അസാധ്യമായിത്തീരുകയും അതുവഴി തൊഴിലില്ലായ്മ രൂപപ്പെടുക യുമുണ്ടായി. തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ജാതിവ്യത്യാസ ത്തിൽ ഓരോ തൊഴിലിനേയും ഉൽകൃഷ്ടമെന്നും മറ്റുള്ളവ അധമമെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർ നിലനിർത്തിപ്പോരുകയും കാലക്രമത്തിൽ അവയ്ക്ക് കർശനനിയമങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തുകയുമുണ്ടായി. ഓരോ ജാതിയും മറ്റൊ ന്നുമായി ബന്ധമില്ലാത്തവിധം പുതിയവിഭാഗങ്ങളായി രൂപംപ്രാപിക്കുകയായിരു ന്നു. അതിലൂടെ സമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ ഉപജാതികൾ രൂപംകൊള്ളുകയുണ്ടാ യി. സമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ സാമൂഹികജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കാമെന്ന ചിന്ത യിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ വർണവ്യവസ്ഥയാണ് പിന്നീട് കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ വളർന്ന് സമൂഹത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചത്.

2.3.3 ജാതിരൂപീകരണവും അനുകരണവും

''ചില ജാതികൾ രൂപപ്പെട്ടത് അനുകരണത്തിലൂടെയാണെന്ന് അംബേദ്കറുടെ വാദമാണ് പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നത്. ജനങ്ങൾ ഒരു പരിധിവരെ മറ്റുള്ളവരെ അനുകരിക്കുന്നതിൽ തൽപരരാണ്. സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നു നിൽക്കുന്ന സ്ഥാനമാനങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാനും അത് പ്രവർത്തികമാക്കാനും ശ്രമിക്കുകയെന്നത് ജീവിതവൃത്തിയുടെ ഭാഗമായി കാണുന്നു.''[39] വരേണ്യവിഭാഗത്തിന് സമൂഹം നൽകുന്ന സ്ഥാനം ഉയർന്നതാണ്. അനുഗ്രഹങ്ങളുടെയും നന്മകളുടെയും സ്രോതസ്സായ അവയുടെ അന്തസ്സ് ഉയർന്നുനിൽക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന ബോധ്യം സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. അതായത് വരേണ്യവിഭാഗം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടലിന് വിധേയമല്ലെന്നർത്ഥം. എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളാലും ആദരിക്കപ്പെടുകയും അനുകരിക്കപ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. വരേണ്യവൽകൃത ജീവിത മാതൃക പിൻതുടർന്ന ഒരുവിഭാഗം ആളുകൾ മറ്റുള്ള വർഗ്ഗക്കാരെ താഴ്ന്ന വർഗ്ഗമായി മുദ്രകുത്തുകയും സ്വയം സൃഷ്ടിക്കുന്ന വരേണ്യത മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് ഒരു കൂട്ടം നിയമങ്ങൾ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള സ്ഥാനമായി കണക്കാക്കിവരുകയും ചെയ്യുന്നു. വരേണ്യരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി പിന്തുടരുന്ന പലതരം ആചാരങ്ങളും ഇതിന്റെയെല്ലാം തുടർച്ചയും അനുകരണാത്മക ജീവിതവൃത്തിയായി പരിണമിക്കുകയാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ട്. ജാതിയുടെ പദവി, സതി, വൈധവ്യം, ബാലികാ വിവാഹം തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള നിലനിൽപ്പിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപം കൊള്ളുകയും പിന്നീടതൊരു തുടർച്ചയായി മറ്റുള്ളവരിലേക്കുകൂടി പകർന്നു കൊടുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തുവന്നു.

2.3.4 ജാതിനിർമ്മൂലനം

''അംബേദ്കറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ജാതിചിന്തയ്ക്കെതിരെ പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള ഏറ്റവും വലിയ ഉപാധിയായി കാണുന്നത് മിശ്രവിവാഹത്തെയാണ്.[37] ഉറ്റവരെന്ന ബോധം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ സമൂഹത്തിലെ വേർതിരിവ് അവസാനിക്കുകയുള്ളുവെന്നും അതുകൊണ്ട് മിശ്രവിവാഹത്തെ കാര്യക്ഷമമാകുന്ന കർമ്മപരിപാടികൾക്ക് തുടക്കമിടുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നു.''[40] മിശ്രവിവാഹവും മിശ്രഭോജനവും വഴി സമൂഹത്തിലെ ജാതിയുടെ പ്രയോഗക്ഷമതയ്ക്ക് അറുതിവരുത്തുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് നിലനിൽക്കപ്പെ

ടുന്നത്. വരേണ്യരുടെ ജീവിതസങ്കൽപ്പത്തിന് എതിരായി നിൽക്കുന്ന തത്ത്വങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് അത് മാറ്റി നിർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ജാതി എന്നത് ഭൗതികവസ്തുവല്ല അതൊരു സങ്കൽപ്പമാണ്, മാനസികാവസ്ഥയാണ്. അതിനാൽ ജാതിനശീകരണം കൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത് ജാതിയുടെ സങ്കല്പത്തിന്റെ മാറ്റമാകുന്നു. വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഇടയിൽ മതപരമായ ചടങ്ങുകളായിട്ടാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിനാൽ ജാതി നശീകരണമെന്നത് ശാസ്ത്രങ്ങളിലും മറ്റുമുള്ള വിശുദ്ധിയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് അവയിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്ന പ്രവർത്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ദൈവികമായ പരിവേഷത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ജാതിയിൽ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ള പവിത്രതയെയും മറ്റും ഇല്ലാതാക്കിയാൽ മാത്രമേ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മാറ്റത്തെ സാധ്യമാക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന അംബേദ്കറിന്റെ അഭിപ്രായം അർത്ഥവത്തായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതായത് യുക്തിചിന്തക്കും സന്മാർഗ്ഗബോധത്തിനും പ്രാധാന്യം നൽകാത്ത ഒരു കൂട്ടം വ്യക്തികളുടെ ജീവിതരീതികളുടെ മേലുള്ള നിയന്ത്രണം എന്നു പറയുന്നത് അവരുടെ വിശ്വാസങ്ങളുടെ തകർച്ചയിലൂടെ മാത്രമേ സാധ്യമായിതീരൂ എന്നാണ് അംബേദ്കർ എടുത്തു പറയുന്നത്.

ജാതിനശീകരണം എന്നത് സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സാമൂഹിക പ്രയോഗമാണ്. ജാതിബദ്ധസമ്പദ്ഘടനയും അതിന്റെ സംസ്കാരവും ജനതകളുടെ തുല്യതയും അവസരസമത്വവും സ്ത്രീ പുരുഷലിംഗസമത്വവും ഇല്ലാതാക്കും. ഗ്രാമവും പട്ടണവും തമ്മിലുള്ള അന്തരവും ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളും ഉല്പാദനശക്തികളും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഉൽപ്പാദനവും വിതരണവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഇല്ലാതാകുന്നതോടെ മാത്രമേ ജാതിവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക നിലനിൽപ്പും തകർക്കപ്പെടുകയുള്ളൂ. ''വർഗരഹിതവും ജാതിരഹിതവുമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ മൂല്യസംസ്കാരത്തിലേക്ക് ജനതകളെ വിമോചിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ബോധപൂർവ്വമായ സമരവും മുന്നേറ്റവുമാണ് ജാതിനശീകരണം. ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നാശമാണതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതിന്റെ മാനവവിരുദ്ധവ്യവസ്ഥയും ഘടകങ്ങളും നിലനിർത്തപ്പെടുന്ന മൂല്യങ്ങളുടെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും ഉന്മൂലനം പുത്തൻവ്യവസ്ഥിതിയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റേയും സാമൂഹിക സൃഷ്ടിയുമാണ്. ഭാഗികമായ മാറ്റമോ പരിഷ്കരണമോ

അല്ല. ഒന്ന് മറ്റൊന്നിൽനിന്നുള്ള അടിസ്ഥാനപരവും വിപ്ലവകരവുമായ വിഛേദന മാണ്.''[41] ജാതിവ്യവസ്ഥ എന്നത് നശിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ട യാഥാർത്ഥ്യമായി നില നിൽക്കുന്നു. ജാതിയുടെ ക്രൂരതയ്ക്കും കിരാതവാഴ്ചയ്ക്കും എതിരെ സാമൂഹി കവും രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ ഉണർവ്വാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ നടപ്പിൽ വരേണ്ടത്. എന്നാൽ മാത്രമേ അതിന്റെ ഉന്മൂലനം സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ. ജാതി യുടെ അധീശത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനം സകലമേഖലകളെയും ത്വരിതപ്പെടു ത്തേണ്ട അവശ്യഘടകങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നായി നിലനിൽക്കുന്നു.

2.4 കേരളസമൂഹവും സമൂഹരൂപീകരണവും

കേരളം ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ ദ്രാവിഡദേശം എന്നായിരുന്നു അറി യപ്പെട്ടിരുന്നത്. പുരാതന കേരളത്തിന്റെ ജീവിതരീതികളെക്കുറിച്ച് തെളിവുനൽകു ന്നവയാണ് ഇരുമ്പുയുഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മഹാശിലാസം സ്കാരങ്ങൾ. ജനസംഖ്യാവർദ്ധനവും ജീവിതക്രമത്തിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുമെല്ലാം ഇതിനെ അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്നു. ഇരുമ്പിന്റെ ഉപയോഗവും തുടർന്നുള്ള ജീവിത മാറ്റങ്ങളുമെല്ലാം ഇതിന് തെളിവായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇവിടെ കണ്ടു വരുന്ന കല്ല റകൾ, നന്നങ്ങാടികൾ (വലിയ മൺപാത്രഭരണികൾ), ഗുഹകൾ, തൊപ്പിക്കല്ലുകൾ, കുടക്കല്ലുകൾ എന്നിവ ഇതിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. വേട്ടയാടൽ, പുനംകൃഷി, ലോഹപ്പണികൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഈ സംസ്കാരത്തിന്റെ ജീവിതത്തെ രൂപ പ്പെടുത്തിയെടുത്തു.

ഇരുമ്പിന്റെ ഉപയോഗവും തുടർന്നു വന്ന ജീവിതരീതികളുമെല്ലാം തന്നെ കേരളീയസമൂഹത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി. പിന്നീട് കച്ചവടത്തിന്റെയും ആധിപ ത്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെയും കാലമായിരുന്നു. പല തുറമുഖങ്ങളും ഇതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റി ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. മുസിരിസ്, നെൽക്കിണ്ട മുതലായ വിദേശവ്യാപാര കേന്ദ്ര ങ്ങൾ വികസിച്ചു വന്നതും ഇതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു.

2.4.1 ആദിമജനതകൾ-ദ്രാവിഡർ

കാർഷിക ജീവിതത്തിന്റെ ആരംഭദശയെയാണ് നവീനശിലായുഗം അടയാ ളപ്പെടുത്തുന്നത്. അക്കാലത്തെ കേരളത്തെക്കുറിച്ചും സാമൂഹികസ്ഥിതിഗതിക ളെപ്പറ്റിയും കൃത്യമായ തെളിവുകൾ ലഭിക്കുകയുണ്ടായില്ല. നാടോടിയായ മനു

ഷ്യന്റെ ജീവിതരീതികളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കൂട്ടായ മനോഭാവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ത്തിൽ അവർ കൃഷിചെയ്ത് വരികയും അതിനെചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള ജീവിതാവസ്ഥ കളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു വന്നു. ''പണിയായുധങ്ങളിൽ വന്ന മാറ്റം മാത്രമല്ല സ്ഥിരമായി ഒരു സ്ഥലത്ത് താമസിക്കുന്നതിനും കൃഷിയാരംഭിക്കുന്ന തിനും ഗോത്രങ്ങളായി മാറുന്നതിനും ചക്രങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് അധ്വാനത്തെ ലഘൂ കരിക്കുന്നതിനും ഇവർക്ക് സാധിച്ചു.''[42] ചുറ്റിലുമുള്ള പ്രകൃതിക്കനുസരിച്ചുള്ള ജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിന് ഇവർ ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിച്ചു. ആഹാരസമ്പാദനത്തി നും ഉപകരണനിർമ്മാണത്തിനുമെല്ലാം പ്രകൃതിയുമായി ഇണങ്ങിച്ചേർന്നുള്ള ജീവിതരീതിയാണ് സ്വീകരിച്ചുപോന്നത്. ഗോത്രജീവിതവും കൃഷിയുടെ വളർച്ച യുമെല്ലാം തന്നെ കേരളീയജീവിതത്തിന്റെ തുടർച്ചയ്ക്ക് അടിത്തറപാകി.

പഴന്തമിഴ്പാട്ടുകളിൽ നിന്നാണ് എ.ഡി അമ്പതാം ശതകംവരെ തമിഴക ത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നത്. ''പ്രാചീനതമിഴകത്തെ ജനങ്ങൾക്ക് അവരുടേതായ ഭൂപരിചയവും അതിനെ ആധാ രമാക്കിയുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു. അതാണ് പഴന്തമിഴ് പാട്ടുപാരമ്പര്യ ത്തിലുള്ള തിണകളെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പം.''[43] തിണകളെ അഞ്ചായി തരംതിരിച്ചി രിക്കുന്നു. കുറിഞ്ചി, മുല്ലൈ, പാലൈ, മരുതം, നെയ്തൽ എന്നിങ്ങനെ. തിണ കളെ ഇങ്ങനെ വിഭജിച്ചതിലൂടെ പ്രാഥമികമായ തൊഴിൽവിഭജനം മാത്രമാണ് അന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നതെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. ഈ തൊഴിൽ വിഭജനം അവരുടെ ജീവിത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടനയിൽ യാതൊരു മാറ്റവും വരു ത്തിയിരുന്നില്ല. അങ്ങനെ കാർഷികവും കാർഷികേതരവുമായ തൊഴിലുകൾ തിണകളുടെ പരസ്പരബന്ധത്തോടെ വളർന്നുവരികയുണ്ടായി. തൊഴിലിന്റെ ഘടനയിൽ മാത്രമാണിവിടെ മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അറിവിന്റെ മേഖല യിൽ വിഭജനം സാധ്യമായിത്തീർന്നു. ബൗദ്ധരും ജൈനരും പുതിയ ജ്ഞാനരൂപ ങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടു വന്നു. പത്താംനൂറ്റാണ്ടോടെയാണ് ബ്രാഹ്മണർക്ക് നിർണായ കമായ സ്വാധീനം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുവാൻ സാധിച്ചത്.

2.4.2 കേരളീയസമൂഹരൂപീകരണവും വികാസവും

തദ്ദേശജനസമൂഹങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സമൂഹരൂപീകരണവും ഭാഷ, സംസ്കാരം, നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെ രൂപീകരണവും ദ്രാവി

ഡദേശത്തിലും ഒരുസമൂഹത്തെ വളർത്തിയെടുക്കുകയുണ്ടായി. തമിഴ്ഭാഷയുടെയും ഇതരദ്രാവിഡഭാഷകളുടെ ഉദയവും തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്തകളിൽനിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ സംസ്കാരവും ഭാഷയും ഉൾപ്പടെയുള്ള സമൂഹനിർമ്മിതികളും വികാസംനേടിയ ഒരു സമൂഹത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു.

സംഘം സാഹിത്യം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന സമൂഹനാമങ്ങൾ ഇതിന്റെ വിപുലമായ തെളിവുകളായി നിലനിൽക്കുന്നു. പാണരും പറയരും കവികളും സാംസ്കാരികപ്രവർത്തകരായിരുന്നു. ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളെ പിന്തുണച്ച ഈ സമൂഹങ്ങൾ കാർഷികവും വാണിജ്യപരവുമായ ഉയർച്ച സമ്പാദിക്കുകയും ചെയ്തു. സംഘം സാഹിത്യത്തിലും തിരുക്കുറൾ തുടങ്ങിയ ആത്മീയരചനകളിലും ബുദ്ധ-ജൈന തദ്ദേശസമൂഹത്തിന്റെ ചിന്താപരമായ ഉയർച്ചയെ ദർശിക്കാൻ സാധിക്കും. ഭൗതികവാദചിന്തയിൽ അധിഷ്ഠിതമായതും യുക്തിചിന്തയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതുമായിരുന്നു ഇക്കാലത്തെ സാഹിത്യം. ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ട സമൂഹത്തിനുമേൽ വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെയും ജാതിസമ്പ്രദായത്തിന്റെയും വിഭജനം അടിച്ചേൽപ്പിച്ചത് എട്ടാംനൂറ്റാണ്ടിനും പത്താംനൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലാണെന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു.

2.4.3 ബ്രാഹ്മണ അധീശത്വവും കേരളസമൂഹവും

ചേര-ചോളയുദ്ധത്തെ ആധാരമാക്കി ഉടലെടുത്ത കേരളീയസമൂഹത്തിലേക്കാണ് ജാതിസമ്പ്രദായവും അതിനെത്തുടർന്നു വന്ന ജന്മിത്വവും മരുമക്കത്തായ സമ്പ്രദായവും അധികാരനിർമ്മിതി സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത്. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും പത്താംനൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞ അധികാരരൂപങ്ങൾക്ക് ഉത്തരേന്ത്യയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ സാധിച്ചു. വർണവ്യവസ്ഥയിലേക്കു പ്രവേശിക്കാത്തതായിരുന്നു കേരളത്തിലെ സാമൂഹികവിഭജനം. ഉദാഹരണത്തിന് ക്ഷത്രിയസമൂഹം കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടില്ല. അതുപോലെ വൈശ്യസമൂഹം എന്നത് മുസ്ലീങ്ങളോ ക്രിസ്ത്യാനികളോ ആയിരുന്നു. നായർസമൂഹത്തെ ദീർഘകാലം ശൂദ്രർ എന്നുവിളിച്ചുവന്നു. വിശ്വകർമ്മ, ഈഴവ, ദലിത്ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ വർണബാഹ്യരായാണ് അറിയപ്പെട്ടത്. ഇതിനർത്ഥം വളരെ വൈകിയാണ് കേരളത്തിൽ സാമൂഹികവിഭജനം സാധ്യമായതെന്നാണ്. തദ്ദേശീയരിൽനിന്നും പിടിച്ചെടുത്തതായിരുന്നു പലവിഹാരങ്ങളും

ക്ഷേത്രങ്ങളുമെന്ന് ചരിത്രപഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''ക്ഷേത്രകേന്ദ്രീകൃതമായ ജീവിതാവസ്ഥകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ ബ്രാഹ്മണർ അവരുടെ ആശയസംഹിതകളുമായി മുന്നോട്ട് പോവുകയും ജാതിയെ ചിഹ്നങ്ങളായും രീതികളായും സമൂഹത്തിൽ നിലനിർത്തുന്നതിനും വേണ്ട സാഹചര്യത്തെ രൂപീകരിച്ചെടുക്കുകയുമായിരുന്നു എന്ന് ചരിത്രകാരനായ രാജൻ ഗുരുക്കൾ അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി.''[44]

ആദിമവ്യവസ്ഥയിൽ രൂപംകൊണ്ട സ്വത്തുടമാസമ്പ്രദായത്തിൽ വിഭവങ്ങളുടെയും ഉൽപാദനവിതരണരൂപങ്ങളുടെയും മേലുള്ള കൂട്ടായഅവകാശങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ അവസ്ഥയ്ക്ക് മാറ്റങ്ങൾ വരികയും സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും വളർച്ചയിലത് എത്തി നിൽക്കുകയും ചെയ്തു. തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന്റെ ഫലമായി നിലവിലിരുന്ന ഗോത്രവ്യവസ്ഥകൾ തകരുകയും പുതിയ കുടുംബരൂപീകരണപ്രക്രിയയിലേക്ക് അത് എത്തിപ്പെടുകയുമുണ്ടായി എന്നും മാർക്സിയൻ ചരിത്രകാരന്മാർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

മുമ്പുചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതുപോലെ ബ്രാഹ്മണാധീശത്വവും അതിന്റെ പ്രതിഫലനമായി രൂപപ്പെട്ട അടിമത്തം, ജന്മിസമ്പ്രദായം, ആശയസംബന്ധമായ വിയോജിപ്പുകൾ ഇവയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഉല്പാദകസമൂഹങ്ങളെ ഏകപക്ഷീയമായവിധത്തിൽ അന്യമാക്കുകയായിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ബോധപൂർവ്വം നടത്തിയ അടഞ്ഞ അവസ്ഥകളുടെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു ഇതേത്തുടർന്ന് രൂപപ്പെട്ട ജാതിസമ്പ്രദായങ്ങൾ. പുലയർ, പറയർ, കുറവർ ഉൾപ്പെടുന്ന സമൂഹങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്ന സമതാബോധം വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് അവർ ജാതിരഹിത സമാനജനതകളായിരുന്നു എന്നാണ്. അതിനാലാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയെ പ്രതിരോധിക്കാൻ അവർക്കുസാധിച്ചത് എന്നുമാണ് ബഹുജനപഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. തൊഴിൽസമ്പ്രദായത്തിൽനിന്നും ജാതിവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെട്ടുവെന്ന് മാർക്സിയൻ നിരീക്ഷണം വിലയിരുത്തിയപ്പോൾ, നികൃഷ്ടമായ ഒരു മൂല്യവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെട്ടത് എന്ന് ബഹുജനചിന്തകർ വിലയിരുത്തുകയുണ്ടായി. ബ്രാഹ്മണാധിനിവേശത്തോടെ ഗോത്രജനതകളെല്ലാം ജാതികളായി പരിണമിക്കുവാൻ നിർബന്ധിതരായി. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയ്ക്കനുകൂലമായ സാഹചര്യം രൂപപ്പെടുത്തിയ ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗം തങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തി മുഴുവനാളുകളിൽ പ്രയോഗിക്കുകയും അല്ലാത്തവരെ ചണ്ഡാലൻമാരാക്കി സമൂഹത്തിൽ താഴെത്തട്ടിൽ എത്തിക്കുകയുമുണ്ടായി. ''പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടായപ്പോൾ ഈ

'അയിത്ത'ജാതിക്കാരുടെ എണ്ണം വർദ്ധിക്കുകയും അവർ ബ്രാഹ്മണരുടെ ചൊൽപ്പടിക്ക് നിൽക്കുന്ന വിഭാഗമായിത്തീരുകയുമുണ്ടായി. ഈ ഉൽപ്പാദകവർഗ്ഗങ്ങളുടെ സ്ഥാനം സമൂഹത്തിലെ കീഴ്വഴക്കങ്ങൾ അനുസരിച്ച് ഉറപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഏറ്റവും വലിയ നേട്ടമായി കാണുന്നത്.''[45]

ആര്യവൽക്കരണവും തുടർന്നുവന്ന ജൻമിത്വസമ്പ്രദായങ്ങളുമെല്ലാംതന്നെ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയിലുള്ള ഹൈന്ദവഘടനയെ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിന് കാരണമായിത്തീർന്നു. ''ഗോത്രസമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ ഒരു ഘട്ടത്തിലെ സവിശേഷതയോട് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വവും ചാതുർവർണ്യവും ചേർന്നപ്പോൾ രൂപംകൊണ്ട ഒരു സാമൂഹ്യസമ്പ്രദായമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ.''[46] ജാതിസമ്പ്രദായങ്ങൾ ഫ്യൂഡലിസത്തിലും പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായിരുന്ന ഒന്നാണെന്ന് കാണാം.

മനുഷ്യത്വമെന്ന ഗുണത്തെ ഒട്ടും മാനിക്കാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയിലാണ് ജാതിചിന്തയുടെ ക്രൂരത ഏറ്റവുമധികം നടപ്പിൽവന്നത്. അന്യന്റെ അദ്ധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ട് സുഖലോലുപതയിൽ ജീവിച്ച വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിനെതിരെ സാമൂഹ്യനീതി എന്ന അടിസ്ഥാനധാരയിൽ പിടിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നേറാൻ ഒരു വിഭാഗം ആളുകൾ നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങളിലേക്കാണ് ജാതിസമൂഹം നമ്മെകൊണ്ടെത്തിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനെ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്ന ജീവിതസാഹചര്യത്തെ മാറ്റാതെ പുരോഗതി അസാദ്ധ്യമാണെന്ന കണ്ടെത്തലിൽ നിന്നാണ് കീഴാളവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസവും അതിലൂടെ ആർജ്ജിക്കുന്ന അറിവുമാണ് ഇവരുടെ മുന്നോട്ടുള്ള ജീവിതത്തെ മാറ്റിമറിക്കുന്നത്.

2.5 ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം

ജാതിവ്യവസ്ഥ അനുശാസിക്കുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ മാറ്റിതീർക്കാനും അതിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ ചോദ്യം ചെയ്യാനുമുള്ള ചുറ്റുപാടുകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിനും അബ്രാഹ്മണജനതയുടെ സാമൂഹ്യമായ സമത്വത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതിനും വേണ്ടി ഓരോ മതങ്ങൾക്കുള്ളിലെയും പൗരോഹിത്യ അധികാരത്തിനെതിരെ രൂപംകൊണ്ട പ്രസ്ഥാനമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. ദൈവത്തിനു മുന്നിൽ എല്ലാവരും സമൻമാരാണെന്ന ബോധത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സി

നെയും സാഹോദര്യത്തെയും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചരൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ഇതൊരു സാധ്യതയായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്.

''അബ്രാഹ്മണ-അവർണജനതയുടെ സാമൂഹ്യമായ സമത്വം എന്ന ആവശ്യത്തെ നിശ്ചയമായും ബലപ്പെടുത്തുന്നതായിരുന്നു ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. ദൈവത്തിന് മുന്നിലുള്ള സമത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തത്ത്വശാസ്ത്രപരവും ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ സമൂഹമെന്ന ജാതിനിരപേക്ഷമായ പൊതുവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യവഹാരം സാധ്യമാക്കി. പൗരോഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളിലെ വർണ്ണപരമായ ഘടനയോടുകൂടിയ ഭക്തിയെ ഏകശിലാരൂപമായ ഭക്തിയിലേക്ക് അതു പരിവർത്തിപ്പിച്ചു. ശൈവം, വൈഷ്ണവം എന്നീ പ്രധാനമായ രണ്ട് ധാരകൾ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ കാണാം. വാസ്തവത്തിൽ ബ്രഹ്മവാദത്തിന്റെ ഭൗതികമായ ഒരു സാമൂഹ്യപ്രയോഗമായിരുന്നു എല്ലാ ജാതിയിലും ഒരേ ചൈതന്യം വിളയാടുന്നു എന്ന വാദം. അതിനാൽ സിദ്ധാന്തപരമായി ബ്രാഹ്മണവിഭാഗത്തിന് ഈ പ്രസ്താവനകളെ എതിർക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല.അവർണ്ണജാതിയുടെ മുൻകൈയിലാണ് ഇത്തരമൊരു പ്രസ്ഥാനം വ്യാപകമായത്.''[47]

പ്രത്യേകിച്ചും അദ്വൈതം എന്ന സങ്കല്പം ചർച്ചചെയ്ത പൗരോഹിത്യം അതേസമയം അതിന്റെ നേർവിപരീതമായ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിലേക്ക് ചുരുങ്ങിയപ്പോൾ, ബഹുജനസ്വഭാവമുള്ള മതപുരോഹിതർ വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത ഒരുസംവാദമണ്ഡലവും ഒരു ജീവിതവീക്ഷണവുമായിരുന്നു ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. വിവിധ മതവിഭാഗങ്ങളുടെ കലർപ്പുകൂടിയായിരുന്നു ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. പുരോഹിതമേധാവിത്വത്തെയും ജാതിവിഭജനത്തെയും എതിർത്തുകൊണ്ട് അനാചാരങ്ങളിലും പ്രാദേശികമായ നിയമവ്യവസ്ഥയിലും കുടുങ്ങികിടന്ന സമൂഹത്തെ ഏകീകരിച്ചുകൊണ്ട് പ്രാദേശിക ജീവിതങ്ങളെയും ഗ്രാമജീവിതത്തെ തന്നെയും മാറ്റിതീർക്കുകയും പുതിയ ജീവിതവീക്ഷണമായി മാറിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ഹിന്ദുക്കളെന്നോ മുസ്ലിംങ്ങളെന്നോ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ലാതെ ജനങ്ങളെ ഒന്നാകെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും ഫ്യൂഡൽ ചൂഷണങ്ങളിൽ നിന്ന് സാധാരണജനങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു പോന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികമാനങ്ങളെ നിറവേറ്റാൻ വേണ്ടിയാണ് പലതരത്തിലുള്ള ജനകീയപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. അത് പിന്നീട് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. ''വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളായി കരുതപ്പെട്ട ശ്രീരാമൻ, ശ്രീകൃഷ്ണൻ

എന്നിവരോടുള്ള ഭക്തിയാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാതലായി വർത്തിച്ചത്. പക്ഷേ, വെറുമൊരു മതപ്രസ്ഥാനം എന്ന നിലയിലായിരുന്നില്ല ഇതിന്റെ നില നിൽപ്പ്. വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആത്യന്തികവിശകലനത്തിൽ, ആ കാലഘട്ട ത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ ആത്മീയപ്രകടനങ്ങളായിരു ന്നു.''[48] എന്നാൽ സാംസ്കാരികരംഗത്ത് അതൊരു ദേശീയനവോത്ഥാനത്തെ യാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചതെങ്കിലും സാമൂഹ്യമായ ഉള്ളടക്കത്തിൽ ജാതിമേധാവിത്വ ത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അനീതികൾക്കും എതിരായ കലാപത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്തത്. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യയിൽ വിവിധ ദേശീയ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വളർച്ചയും ദേശീയഭാഷകളുടെയും ദേശീയസാഹിത്യ ങ്ങളുടെയും വികാസവും ഉടലെടുക്കുകയും അത് ഒരു പുതിയ ഉണർവ്വിന് കാരണ മാവുകയും ചെയ്തു. ഈ ഉണർവ്വാണ് നാടുവാഴിത്ത മർദ്ദനങ്ങൾക്കെതിരായി ഉറച്ചു നിൽക്കാൻ കച്ചവടക്കാർക്കും കൈവേലക്കാർക്കും മറ്റു പാവപ്പെട്ട ജനവിഭാ ഗങ്ങൾക്കും ധൈര്യം നൽകിയത്. ഉയർന്ന ജാതിയിൽ ജനിച്ചവരായാലും ശരി താണജാതിയിൽ ജനിച്ചവരായാലും ശരി, ദൈവത്തിന്റെ മുന്നിൽ എല്ലാമനുഷ്യരും സമൻമാരാണെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാതൽ. പൗരോഹിത്യ ത്തിനും ജാതിമർദ്ദനത്തിനും എതിരായി പോരാടുന്നതിന് ജനങ്ങളെ ആവേശം കൊള്ളിച്ച് അണിനിരത്തിയ ഒരു സിദ്ധാന്തമായി പിന്നീടിത്. ''മധ്യയുഗത്തിലെ വ്യത്യസ്തഭാഷകളോടും വ്യത്യസ്തജാതികളോടും വ്യത്യസ്തമതങ്ങളോടും കൂടിയ വിവിധജനവിഭാഗങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചണിനിരത്തിയ മഹത്തായ ഈ പ്രസ്ഥാനം ഒരു സംസ്കാരസങ്കരത്തിന്റെ വികാസത്തെ സഹായിക്കുകയും നാടു വാഴിത്തമർദ്ദനത്തിനെതിരായ യോജിച്ച സമരങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്തു.''[49]

ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരായുള്ള പ്രതിരോധത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ഭക്തിപ്ര സ്ഥാനം നിലവിൽവന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥ അനുശാസിക്കുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധ ങ്ങളെ വേറിട്ടൊരു കാഴ്ചപ്പാടോടുകൂടി അവതരിപ്പിച്ചുക്കൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ സ്വീകാര്യത ആവശ്യമാണെന്ന ചിന്തയിൽ നിന്നാണ് പല പ്രവർത്തന ങ്ങളുടെയും രൂപീകരണം സാധ്യമായത്.

എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ദൈവവുമായി കൂടിച്ചേരാനും അതിലൂടെ ശാശ്വത മായ ആനന്ദം നേടിയെടുക്കാമെന്നുമുള്ള ചിന്തയിൽ നിന്നാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാന

ത്തിന്റെ ആരംഭം. എല്ലാ മേഖലകളിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നവർ കൂടിച്ചേർന്ന് ബലപ്പെടുത്തിയ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളേയും ജീവിതമര്യാദകളെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഭൗതികവും പ്രായോഗികവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ സാധ്യതയെ തുറന്നുകാണിക്കാൻ അന്നത്തെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കൾ ശ്രമിച്ചു പോന്നിരുന്നു. ''ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെയുള്ള ബദൽ പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയിലാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ഇസ്ലാമിലെ ജാതിരഹിതവ്യവസ്ഥ, വിഗ്രഹാരാധനയില്ലായ്മ, ഏകദൈവവിശ്വാസം ഇതൊക്കെ ജാതിവ്യവസ്ഥകൊണ്ട് ബുദ്ധിമുട്ടനുഭവിച്ചുവരുന്ന ജനതയ്ക്ക് ഒരു സാധ്യതയാണ് കാണിച്ചുകൊടുത്തത്.''[50] ജാതിമേധാവിത്വം വഹിച്ചിരുന്ന ബ്രാഹ്മണർക്കാകട്ടെ ഹിന്ദു രാജവാഴ്ചയുടെ തകർച്ച ദുർബലാവസ്ഥയുണ്ടാക്കുകയും അതിന്റെ ഭാഗമായുള്ള പശ്ചാത്തലത്തിൽ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരായി ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം വളർന്നു തുടങ്ങുകയുമുണ്ടായി. ''വടക്കൻ കർണ്ണാടകത്തിലെ ബസവണ്ണ സ്ഥാപിച്ച ലിംഗായത്ത് പ്രസ്ഥാനമാണിതിന് തുടക്കം കുറിച്ചത്. അദ്ദേഹം ജൻമംകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണൻ തന്നെയായിരുന്നു. എന്നിട്ടും അദ്ദേഹം പൗരോഹിത്യ ആചാരങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചു. ഒരു ബ്രാഹ്മണപുത്രിയെ ദളിതന്റെ മകന് വിവാഹം കഴിച്ചുകൊടുക്കാൻ വരെ തയ്യാറായി. പക്ഷേ, അതൊരു ജനകീയ ലഹളയ്ക്ക് കാരണമാവുകയും ലിംഗായത്തുകളെ ഒറ്റപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും പൂജാദികർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാനുള്ള അർഹതയുണ്ട്. ക്ഷേത്രങ്ങൾ ആവശ്യമില്ല; വിഗ്രഹാരാധന തെറ്റാണ്;ദൈവം ഒന്നേയുള്ളൂ തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളാണ് ലിംഗായത്തുകൾ പ്രചരിപ്പിച്ചത്.''[51] ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ജാതിവ്യവസ്ഥയെ തള്ളിക്കളയാനും ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ യുക്തിരാഹിത്യത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യാനും സമൂഹത്തിൽ നിരവധി ആളുകൾ രംഗത്തുവരികയും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചുവട് പിടിച്ച് മുന്നോട്ടു പോവുകയും ചെയ്തു.

രാമാനുജന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദന്റെയും വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പുതിയ രീതിയിലുള്ള മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനം രൂപീകൃതമായത് എന്ന കണ്ടെത്തലിന്റെ തുടർച്ചയാണ് പിന്നീടുള്ള സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നതെന്ന് കെ. ദാമോദരൻ വിലയിരുത്തുന്നു. ''ഫ്യൂഡൽ സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങൾക്കും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ആത്മീയമായ ഒരു ന്യായീകരണം നൽകിയ ശങ്കരാചാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായി രാമാനുജൻ പോരാടുകയും പ്രപഞ്ച

ത്തെക്കുറിച്ചും ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചും അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന മിഥ്യാധാരണകളെ മാറ്റിയെഴുതുകയുമുണ്ടായി. രാമാനുജന്റെ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദനും പുതിയ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് അടിത്തറപാകി. ദൈവത്തെ പൂജിക്കുന്നവർ ദൈവത്തിനോട് ചേർന്നു നിൽക്കുന്നവനാണ് എന്നതായിരുന്നു രാമാനന്ദന്റെ സിദ്ധാന്തം. അദ്ദേഹ ത്തിന് 12 ശിഷ്യഗണങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ചെരുപ്പുകുത്തിയായിരുന്ന രവിദാസ്, ധര ണൻ എന്ന അയിത്തജാതിക്കാരൻ, ക്ഷുരകനായിരുന്ന സേനൻ, താണജാതി യിൽപ്പെട്ട നെയ്ത്തുകാരനായ കബീർ, ഇറച്ചിവെട്ടുകാരനായിരുന്ന സദനൻ, തുന്നൽക്കാരനായിരുന്ന നാമദേവൻ തുടങ്ങി ചെറുകിട കച്ചവടക്കാരോ, കൈവേല ക്കാരോ ആയ പലരും ഇതിന്റെ പ്രവർത്തകരായിരുന്നു. അടിസ്ഥാനപരമായി മനു ഷ്യന്റെ നിലനിൽപ്പ്, സമത്വം, വ്യക്തിക്ക് സമൂഹം നൽകുന്ന ബന്ധം, ദൈവവുമാ യുള്ള അടുപ്പം ഇതെല്ലാം കൂടിച്ചേർന്നാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് പ്രേരകമായിത്തീർന്നതെന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു.''[52]

ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ സ്ഥിതിഗതികളിൽ നിന്ന് കരുത്താർജ്ജിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ, ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയും അതുവഴി സാമൂ ഹ്യപരമായ ഉണർവ്വിനുവേണ്ടി പോരാടുകയും ചെയ്ത ഒട്ടേറെ ആളുകളാണ് പ്രവർത്തിച്ചുവന്നിരുന്നത്. കബീർ, ബസവേശ്വരൻ തുടങ്ങിയവർ എടുത്തുപറയേ ണ്ടവരാണ്. ''ബ്രാഹ്മണ്യവ്യവസ്ഥയോട് കലഹിക്കുകയും ബിംബാരാധന, തീർത്ഥാടനം, അയിത്തം തുടങ്ങിയ മതാചാരങ്ങളെ കബീർ നിർദ്ദയമായി എതിർക്കുകയുണ്ടായി. ഉദാഹരണത്തിന്, പവിത്രങ്ങളായ സ്നാനസ്ഥലങ്ങളിൽ വെള്ളമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. എനിക്കറിയാം അവ ഉപയോഗശൂന്യങ്ങളാണെന്ന്, ഞാനവയിൽ കുളിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബിംബങ്ങൾ നിർജ്ജീവങ്ങളാണ്, അവയ്ക്ക് മിണ്ടാൻ കഴിയില്ല. പുരാണങ്ങൾ, കർമം എല്ലാം വെറും വാക്കുകൾ.''[53] അനുഭവത്തിന്റെ തലത്തിൽനിന്നുള്ള ഈ വാക്കുകൾ എല്ലാറ്റിനെയും മാറ്റിതീർക്കാൻ സഹായകമാ യിത്തീർന്നു. ''വടക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ബ്രാഹ്മണരുടെ കേന്ദ്രമായ കാശ്മീരിലാണ് കബീർ ജീവിച്ചതും തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയതും. ഒരു പരിഷ്കർത്താവ് എന്ന നിലയ്ക്ക് കബീർ യാഥാസ്ഥിതിക ബ്രാഹ്മണമതത്തെയും ഇസ്ലാംമതത്തെയും തിരസ്കരിക്കുയാണുണ്ടായത്. സാമൂഹ്യഅസമത്വത്തെയും അനീതിയെയും അയിത്തത്തെയും എതിർത്ത അദ്ദേഹം അരൂപിയായ ഏകദൈവ ത്തിൽ വിശ്വസിക്കാനാണ് തന്റെ അനുയായികളോട് ആവശ്യപ്പെട്ടത്. സത്യം,

അഹിംസ, സഹിഷ്ണുത, സ്നേഹം, ദയ, ഐക്യം എന്നിവ പുലർത്താൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തതിലൂടെ തന്റെ പ്രബോധനങ്ങൾക്ക് ഉത്തരേന്ത്യ മുഴുവൻ അംഗീകാരം ലഭിച്ചു. കബീറിന്റെ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനം സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ തലങ്ങളിലുമുള്ള ആളുകളെയും ആകർഷിക്കുകയും വ്യത്യസ്തജീവിത ചിന്തകളു മായി മുന്നോട്ടുനീങ്ങുകയുമുണ്ടായി.''[54]

കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ പ്രകടന ത്തിന്റെ ആകെത്തുകയാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം എന്നു പറയാം. ജാതിമേധാവിത്വ ത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥകളുടെ അനീതിക്കുമെതിരെ പോരാടാൻ ജനങ്ങളെ പ്രാപ്തരാക്കാൻ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് കഴിഞ്ഞു. ''ചുരുക്കത്തിൽ അങ്ങേയറ്റം മാനവികവും ജാതിവിരുദ്ധവുമായിരുന്നു ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ദൈവത്തിനുമുന്നിൽ സർവ്വരും സമൻമാരാണെന്ന ഉദാത്തമാനവികാദർശനം മുന്നോട്ട് വച്ചതുവഴി വിവിധജാതികളെയും മനുഷ്യരെയും ഒന്നിപ്പിക്കുന്നു ഒരു സാമൂഹികാതീത ശക്തിയായി ദൈവം നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് ഉടലെ ടുക്കുകയുണ്ടായി.''[55]

2.5.1 സൂഫിസം

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയൊപ്പം കൈപിടിച്ചു വികാസം നേടിയ ചിന്താധാര യായിരുന്നു സൂഫിസം. ഇന്ത്യൻ-ഇസ്ലാംമതങ്ങളുടെ കലർപ്പും ഉയർന്ന മനുഷ്യസ ങ്കല്പവും ഈ ദർശനത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ മാത്രമല്ല മുസ്ലിം ങ്ങൾക്കിടയിലും പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായി ജനങ്ങൾ മുന്നോട്ട് നീങ്ങുക യുണ്ടായി. കേവല ആത്മീയവാദികളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു നേരെയുണ്ടായ ആക്ര മണത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് സൂഫിസം ഉടലെടുത്തത്. കൃഷിക്കാരുടെ അസം തൃപ്തി വർദ്ധിച്ചു തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് സൂഫിയുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രചാരമുണ്ടായത്. ദൈവത്തിൽ ലയിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നോട്ട് പോവുക എന്ന ആലോ ചനയിൽ നിന്നാണ് ഇതിന്റെ തുടക്കം. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തോട് ഏറെ സാമ്യം വഹി ക്കുന്ന ഒന്നാണിത്. ഖുറാനും, മതഗ്രന്ഥങ്ങളും പഠിച്ചാൽ മാത്രമേ ജ്ഞാനം ലഭി ക്കുകയുള്ളൂവെന്നും, ഈ ജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നാണ് ദൈവത്തെ അറിയുകയുള്ളൂ വെന്നും ഉള്ള ഏകാത്മക മതാധിഷ്ഠിതതത്ത്വത്തിന് ഘടകവിരുദ്ധമായി ഹൃദയ ത്തിന്റെ ശുദ്ധിയാണ് ആവശ്യമെന്നും സൂഫികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ലോകത്തുള്ള

വിവിധമതങ്ങൾ ദൈവത്തെ അറിയാനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമാണെന്നും അവർ വ്യക്തമാക്കി.

കബീറിനെപ്പോലുള്ള വ്യക്തികളിലൂടെ ജാതിവിമർശനവും പൗരോഹിത്യ വിമർശനവും ഇതിൽ നിലനിൽക്കുകയുണ്ടായി. ''ഹിന്ദുമതത്തിലേയും ഇസ്ലാമി ലെയും, പൗരോഹിത്യത്തെയും വരേണ്യതയെയും ജാതിമതവെറികളെയും വെല്ലു വിളിച്ചു കൊണ്ട് സൂഫിസത്തിന്റെ മതാതീതമായ മാനവദർശനത്തെ മുന്നോട്ട് വെയ്ക്കുകയാണ് കബീർ ചെയ്തത്.''[56]

സൂഫിചിന്തകൾ മതപരമായ ലക്ഷ്യത്തിനപ്പുറത്ത് പ്രായോഗികമായ ജീവി തചര്യകൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന ബോധ്യത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതി ലൂടെ സാംസ്കാരികപരമായ ഉയർച്ചയെ നിലനിർത്തുന്നതിനും പ്രയോഗിക്കുന്ന തിനും അതിന്റെ ആശയധാരകൾക്കു സാധിച്ചുവന്നു. ''തദ്ദേശീയമായ സംസ്കാര ങ്ങളുമായി ഉൾച്ചേർന്നുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടുപോയ ചിന്താഗതിയെന്ന നിലയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന സൂഫിസം ഒരുമതമല്ല മതാത്മകതയാണ് എന്നുപറയാം.''[57] നിലവിലിരുന്ന ഇസ്ലാം ജീവിതരീതികളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി സംഗീതവും നൃത്തവുമുൾപ്പടെയുള്ള കലകളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ആരാധനാരീതിയി ലൂടെ വ്യത്യസ്തമായ ചിന്താപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിക്കാൻ അതിനുസാധിച്ചു.[7] ഇതിലൂടെ അധിനിവേശസാംസ്കാരികതയ്ക്കും രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവുമായ എല്ലാ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കെതിരെയും പോരാടാനുള്ള ആശയ ധാരകളുമായി സൂഫിസം മുന്നോട്ടുനീങ്ങി.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയ ബഹുജന-ശ്രമണധാരകളിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന മഹത്വ്യക്തികളെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണിവിടെ.

2.5.2 ബസവേശ്വർ

കവി, സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താവ്, മതസ്ഥാപകൻ, ജനസേവകൻ എന്നി ങ്ങനെ വിവിധ തലങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിച്ച് ഭാരതീയസംസ്കാരത്തെ സമ്പന്നമാക്കിയ ഒരു മഹാത്മാവാണ് ബസവേശ്വരൻ. 12-ാം ശതകത്തിൽ കർണാടകയിൽ ജീവിച്ച

7 'ഹദ്റാ' എന്ന സ്തോത്രസദസ്സുകളിൽ നടത്തിവന്നിരുന്ന വശങ്ങളിലേക്കും മുൻപിൻ ഭാഗങ്ങളിലേക്കും ആടിയും വട്ടത്തിൽ ചുറ്റിക്കറങ്ങിയും മറ്റുമുള്ള നൃത്തങ്ങൾ. ദഫു പോലുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള സംഗീതാലാപനങ്ങൾ.

ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യവിമർശനത്തിനു പിന്നിൽ സർഗാത്മകവും സചേതനവുമായ ഒരു ജീവിതദർശനം ഉണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളിലൂടെയും മൊഴികളിലൂടെയും അത് വ്യക്തമാകുന്നതാണ്. കന്നഡസാഹിത്യത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ ബസവേശ്വറിന്റെ വചനങ്ങൾ വളരെയേറെ പരിപോഷിപ്പിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. സാധാരണ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ബോധതലത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന രീതിയിലുള്ളതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യരചനാരീതി.

സാമൂഹികപരിഷ്കരണമെന്ന ആശയത്തെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് മനുഷ്യരെ പരസ്പരം വേർതിരിക്കുന്ന ജാതി-മത-ലിംഗഭേദങ്ങൾക്കെതിരെ പോരാടിയ വ്യക്തിയാണ് ബസവേശ്വരൻ. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം തുടങ്ങിയ മൂല്യാധിഷ്ഠിത ആശയങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ട് ഒരുപുതിയ സാമൂഹികസംഹിതയ്ക്ക് രൂപംകൊടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചിരുന്നു. പൗരോഹിത്യപ്രാധാന്യത്തിന്റെ പ്രോത്സാഹനത്തെ ഇല്ലാതാക്കിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരാധാനസമ്പ്രദായങ്ങളിൽനിന്നും രൂപംകൊണ്ട പ്രസ്ഥാനമാണ് 'വീരശൈവ അഥവാ ലിംഗായത്ത്'.

സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സമകാലികപ്രശ്നങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളിച്ച് രൂപംകൊണ്ട ചിന്താപദ്ധതിയാണ് ബസവേശ്വരന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ പുറത്തുവന്നത്. നിലവിലിരിക്കുന്ന യാഥാസ്ഥിതികനിയന്ത്രണങ്ങളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് ജാതി-മതഭേദമന്യേ ഉച്ചനീചത്വം കൂടാതെ എല്ലാവരോടും ഇടപെടുന്നതിലൂടെ സാമൂഹികമായ ഉണർവ്വിനെ നിലനിർത്തിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവൃത്തികൾ ശൂദ്രരെയും ചണ്ഡാളന്മാരെയുമെല്ലാം ഉണർത്തുകയുണ്ടായി. അങ്ങനെ പ്രക്ഷോഭകരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കാഴ്ചവെച്ച അദ്ദേഹം സ്വതന്ത്രചിന്താഗതിയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ച സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവാണ്. സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന തൊട്ടുകൂടായ്മക്കെതിരെ തൂലികചലിപ്പിക്കുകയും അതിലൂടെ ഒരു ജാതിരഹിതസമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ ഉദ്യമിക്കുകയും ചെയ്തുവന്നു. 'കായകവെ കൈലാസം' എന്നതാണ് ബസവേശ്വരന്റെ ഏറ്റവും പ്രസക്തമായ വചനങ്ങളിലൊന്ന്. തൊഴിൽതന്നെയാണ് ഈശ്വരാരാധന എന്നാണ് ഇതിന്റെയർത്ഥം. തൊഴിലിന് നീചമെന്നോ ശ്രേഷ്ഠമെന്നോ വേർതിരിവുകൾ ഇല്ലായെന്നും അവരവർക്കുള്ള ആഹാരത്തിനുള്ള വക സ്വയം കണ്ടെത്തണമെന്നും അദ്ദേഹം പഠിപ്പിച്ചു. ഇതിലൂടെ നിലനിൽക്കുന്ന വരേണ്യജനജീവിതത്തിന്റെ ചിന്തയേയും പ്രയോഗത്തേയും നിരന്തരം ചോദ്യംചെയ്തുവന്നു.

“ബസവേശ്വറിന്റെ കാവ്യശകലങ്ങളെ തത്ത്വചിന്തകളും അന്നത്തെപ്പോലെ ഇന്നും സവിശേഷപ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹജീവി സ്നേഹം, സത്യസന്ധത, കാരുണ്യം, സ്ഥിതിസമത്വാവബോധം, സാഹോദര്യവീക്ഷണം, മാനവീയത എന്നീ ഗുണങ്ങളെല്ലാം തന്നെ എന്നെന്നും അറിയപ്പെടേണ്ടവയാണ്.”[58] അതിവിദൂരഭൂതകാലത്തു ജീവിക്കുകയും ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിനു മഹത്തായ സംഭാവന നൽകുകയും ചെയ്ത സാഹിത്യകാരനെന്ന നിലയിലും ഭക്തിപ്രസ്ഥാന പ്രവാചകനെന്ന നിലയിലും അദ്വിതീയസ്ഥാനം കരസ്ഥമാക്കിയ ബസവേശ്വരൻ ഭാരതീയ ഗതകാലസംസ്കാരത്തിന്റെ നിർണായകഘടകമായി വർത്തിക്കുന്നു. ഭരണതലത്തിലും ഭക്തിമണ്ഡലത്തിലും സ്വന്തം പ്രഭാവത്തെ സമർപ്പണമനോഭാവത്തോടെ പ്രസരിപ്പിച്ച ഒരു മഹാത്മാവായിരുന്നു ബസവേശ്വർ.

2.5.3 തിരുവള്ളുവർ

തമിഴ്സാഹിത്യവും സംസ്കാരവും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പങ്കുവഹിച്ച വ്യക്തിയാണ് തിരുവള്ളുവർ. തമിഴ്ജനതയ്ക്ക് മാത്രമായല്ല അദ്ദേഹം കാവ്യരചനയിൽ ഏർപ്പെട്ടത്. മാനവരാശിയുടെ മുഴുവൻ ഉന്നമനമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. അതിപ്രശസ്തമായ ‘തിരുക്കുറളി’ന്റെ കർത്താവാണ് അദ്ദേഹം. തമിഴ് ഭാഷയിൽ ഇന്നോളമുണ്ടായിട്ടുള്ളതിൽ വച്ച് ഏറ്റവും മഹത്തായതും അതിപ്രശസ്തവുമായ ഗ്രന്ഥമാണ് തിരുക്കുറൽ. തമിഴ്വേദം, ദിവ്യഗ്രന്ഥം എന്നീ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഈ കൃതിയിൽ നൂറ്റിമുപ്പത്തിമൂന്ന് അധ്യായങ്ങളിലായി ആയിരത്തിമുന്നൂറ്റിമുപ്പത് ഈരടികൾ (കുറളുകൾ) അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തെയും ലോകബന്ധങ്ങളെയും മറ്റും പരിഗണിക്കുന്ന കൃതിയിൽ ധർമ്മമാർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ചും വിശാലമായ മനുഷ്യജീവിതമണ്ഡലത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാമുള്ള വിവിധ ചിന്തകളെയാണ് ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്. ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാമം, മോക്ഷം എന്ന ഭാരതീയചിന്തയിലെ പുരുഷാർത്ഥസങ്കല്പങ്ങളെ അറം, പൊരുൾ, ഇമ്പം, വീട് എന്ന് അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ദ്രാവിഡസാഹിത്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് തിരിക്കുറലിൽ കാണുന്നത്. ധർമ്മമാർഗ്ഗം (അറുത്തുപ്പാൽ), അർത്ഥമാർഗ്ഗം (പൊരുട്പ്പാൽ), കാമമാർഗ്ഗം (കാമത്തുപ്പാൽ) എന്നീ മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളായിട്ടാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രചന നടത്തിയിരിക്കുന്നത്.

''അകര മുതല എഴുത്തല്ലാം ആതി
പകവൻ മുതറ്റേ ഉലകു'' (അധികാരം 1)

എന്നിങ്ങനെ ആരംഭിക്കുന്ന കൃതിയിൽ മാനുഷികജീവിതത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങ ളെയാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.

''ചിത്തത്തിൻ വിഭ്രമം താൻ മനുജനിലുളവാ-
മിമ്പതുമ്പങ്ങളെല്ലാം
നിത്യാനന്ദത്തിലാത്മാവൊരുപൊഴുതറിയു-
ന്നില്ലയിച്ചിത്തവൃത്തി
ഇത്ഥം തന്നാത്മരൂപം പകരുമൊരുപമ-
ഹീനനാമീശകോശം
മിത്തത്തിൽ ചേർന്നിടാതിബ്ടവഭയമണുവും
തന്നെ വിട്ടെന്നതില്ലേ'' (അധികാരം 7)

മനസ്സിന്റെ സർവ്വചലനങ്ങളും ജ്ഞാനത്തിലേക്ക് തെളിഞ്ഞുവരുന്നതുവഴി ദുഃഖ ത്തിന്റെയും ഭയത്തിന്റെയും ഇല്ലായ്മയാണ് സാധ്യമാകുന്നതെന്നും അങ്ങനെ ജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള യാത്ര എല്ലാ ജീവിതകെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്നും മുക്തിനേടി സമ്പൂർണ്ണമായി ഭവിക്കുമെന്നും

''ഇല്ലതന്നി, ലപരന്റെ വൃദ്ധിയിൽ
തെല്ലസൂയ ഹൃദയത്തിലെന്നു താൻ
കൊള്ളണം മഹിയിലാരുമേ തന്നി
ക്കുള്ള ജീവിതമതിന്റെ മർമ്മമായ്'' (അധികാരം 17)

അവനവന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളെയും നല്ലതായി ഉൾക്കൊള്ളുകയും അതുപോലെ തന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ നന്മയിൽ സന്തോഷം കാണുകയും ചെയ്യുന്നിട ത്താണ് ധർമ്മചിന്തകൾ ഉടലെടുക്കുകയുള്ളൂവെന്നും

''ധർമ്മത്തെ നല്ലോണ മുണർന്നവിദ്വാൻ
ചെമ്മേ പരസ്വത്തു കൊതിക്കയില്ല
നിർമ്മോഹിയായോരിവനുള്ളിടം പോയ്
പ്പൂമാതു തൻ പൂജകൾ ചെയ്തു നിൽക്കും'' (അധികാരം 18)

അങ്ങനെ ധർമ്മത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ചും

> ''സത്തയറ്റു പുലരും ജഗത്തിനെ-
> സത്യമെന്നു പുണരും മതിഭ്രമം
> മിഥ്യയാകുമിരുളിന്നുഹേതുവാം
> ചിത്തമായ് ജനനദുഃഖമേകിടും'' (അധികാരം 36)

ജനനത്തെയും ദുഃഖത്തെയും സംബന്ധിച്ച് നിലനിൽക്കുന്ന ചിന്തകളെ വ്യക്തമായി ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

മാനവജീവിതം, ലോകബന്ധങ്ങൾ, ആചാരമര്യദകൾ മുതലായവയെ നിഷ്കൃഷ്ടമാക്കി ഈ കൃതിയിൽ പരിചിന്തനം ചെയ്ത് വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ മനുഷ്യചിന്തയുടെ മഹത്തരവും പരിശുദ്ധവുമായ ആവിഷ്ക്കാരം എന്ന നിലയിൽ തിരുക്കുറൽ പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നു. അതിബൃഹത്തും മഹത്തും വിശാലവുമായ സംസ്കാരത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ദ്രാവിഡരുടെ താത്ത്വികചിന്തകളാണ് ഇതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. സാമൂഹികമായി നിലനിൽക്കുന്ന ജീവിതാവബോധത്തിലൂടെ കെട്ടിപ്പടുത്ത സമഗ്രമായ അറിവിൽനിന്നും ഊറിക്കുടിയ അംശങ്ങളെ സ്വാംശീകരിച്ചെടുത്തതാണ് ദ്രാവിഡരുടെ കലാസൃഷ്ടികൾ. ദ്രാവിഡദേശജനത രൂപപ്പെടുത്തിയ സമൂഹവത്കരണത്തിന്റെ കൃത്യമായ തെളിവു നൽകുന്ന കുറൾ, സ്വയം സദാചാരനിഷ്ഠകളനുസരിച്ച് പരോപകാരം ചെയ്തു കൊണ്ട് മനുഷ്യജന്മം സഫലമാക്കാനാണ് അനുശാസിക്കുന്നത്.

അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ സംഘർഷമുണ്ടായിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ ജീവിച്ച വ്യക്തിയാണ് തിരുവള്ളുവർ. അദ്ദേഹം എല്ലാ മതങ്ങളെയും ഏകോപിപ്പിക്കുകയും യോജിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മൂല്യങ്ങൾ കണ്ടറിഞ്ഞു ചിന്താപരമായ സ്വാതന്ത്ര്യം നേടി. ''അസത്തിൽ നിന്നും സത്തിനെയും നശ്വരതയിൽ നിന്ന് അനശ്വരതയേയും അപൂർണ്ണതയിൽ നിന്ന് പൂർണ്ണതയെയും കണ്ടെത്താനുള്ള ജ്ഞാനവും ഉൾക്കാഴ്ചയും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. അജയ്യമായ തീവ്രതയോടുകൂടി അദ്ദേഹം തന്റെ കവിതയിലൂടെ അന്നു നിലനിന്നിരുന്ന ശക്തിമത്തായ അനാചാരങ്ങളെ വെല്ലുവിളിക്കുകയുണ്ടായി.''[59] എല്ലാ മനുഷ്യരും ജന്മംകൊണ്ട് തുല്യരാണ്, പക്ഷേ കർമ്മം കൊണ്ട് ഭിന്നരായിത്തീരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി.

ജാതിഭേദമില്ലാതെ മനുഷ്യരാശിക്കു മുഴുവൻ ആദരണീയവും വിജ്ഞാനപ്രദവുമായ അറിവുനൽകുന്ന തിരുക്കുറളിൽ ചാതുർവർണ്യത്തിനു മുമ്പുള്ള സങ്കര സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപരമായ നിലനിൽപ്പിനെ കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. സാമൂഹികപരമായ ചരിത്രവീക്ഷണത്തിന്റെ വികാസമാണ് ഈ കൃതിയുടെ രചന സാധ്യമായിരിക്കുന്നത്. തദ്ദേശീയജനതയുടെ വ്യവസ്ഥാപിതക്രമത്തിന്റെയും ജീവിതചുറ്റുപാടുകളുടെ ഘടനയെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന 'കുറൾ' ദാർശനികമായ സങ്കൽപ്പനങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

2.5.4 ജ്ഞാനേശ്വർ

മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ തുടങ്ങിയ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന വ്യക്തിയാണ് ജ്ഞാനേശ്വർ. ഇദ്ദേഹം ജാതിയിൽ നിന്ന് ഭ്രഷ്ടനാക്കപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണൻ എന്നാണ് സമൂഹത്തിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ജാതിയല്ല നമ്മുടെ പ്രശ്നമെന്നും ജീവിതമാണ് എന്നും ജീവിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗം കണ്ടെത്തുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോട് പറയുകയുണ്ടായി. 'ജാതിഗോത്രവർഗ്ഗാന്ധകാര'ത്തിൽ നിന്നും ജനങ്ങളെ മോചിപ്പിക്കാനും അതുവഴി 'ഭക്തി'മാർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ചാൽ സത്യജ്ഞാനം നേടാമെന്നും ജ്ഞാനേശ്വർ ഉപദേശിച്ചു. ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ അരക്കെട്ടുറപ്പിക്കാൻ ബ്രാഹ്മണർ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളോട് തന്റെ എഴുത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം പ്രതികരിച്ചു. മറാട്ടിഭാഷയിലെ അപൂർവ്വവും അതിശ്രേഷ്ഠവുമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണ് 'ജ്ഞാനേശ്വരി'. ബ്രാഹ്മണപണ്ഡിതന്മാരുടെ രചനയെയും അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും വിമർശനവിധേയമാക്കി. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഏകദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുകയും വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിത്തിലെ മാലിന്യങ്ങൾ നീക്കം ചെയ്ത് അതിനെ ശുദ്ധീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. എല്ലാ മനുഷ്യരും സമൂഹത്തിൽ തുല്യരാണെന്നും തുല്യതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ജീവിതമാണ് അവശ്യം വേണ്ടതെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചും ആ പദവി നിലനിർത്തുന്ന ബോധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള കണ്ടെത്തലുകൾ മതങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുകയും അത് സമത്വത്തെക്കുറിച്ചും ഏകത്വത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാമുള്ള വാദങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുപോവുകയും ചെയ്തു. പ്രവർത്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് മനുഷ്യന്റെ മഹത്വത്തെ കാണേണ്ടതെന്നും അല്ലാതെ ജനനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ലെന്നും ഇതിലൂടെ അവർ വ്യക്തമാക്കി.

അതിരുകടന്ന അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും മതത്തിന്റെ സാമ്പ്രദായികരീതികൾക്കും പൗരോഹിത്യമേധാവിത്വത്തിനുമെതിരെയുള്ള പ്രതിഷേധസ്വരമാണ് പിന്നീട് സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നുകേട്ടത്. ഓരോരുത്തരുടെയും മോക്ഷത്തിനുള്ള മാർഗ്ഗം അകൃത്രിമമായ ഭക്തിയും വിശ്വാസവുമാണെന്ന് ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു കൊണ്ട് മുന്നോട്ടു പോയ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയുടെ ഫലമാണ് സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുത്ത പുതിയചിന്താധാരകളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്.

2.6 കോളനിവത്ക്കരണം

പതിനെട്ടും പത്തൊൻപതും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഉണ്ടായ വ്യാവസായിക വിപ്ലവവും അതേ തുടർന്നുണ്ടായ സാമ്പത്തിക നേട്ടങ്ങളുമെല്ലാം യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് കാരണമായി. ഇതിന്റെ ഫലമായി രൂപമെടുത്ത ചിന്താപദ്ധതിയാണ് കോളനിവൽക്കരണത്തിന്റേത്. ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തെ വളർത്തിയെടുക്കുക എന്ന പുതിയ സാംസ്കാരികമുന്നേറ്റത്തിലൂടെ കമ്പോളവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ആരംഭമാണ് സാധ്യമായിത്തീർന്നത്. ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായ ഈ വളർച്ചയിൽ നിന്നാണ് സാമ്പത്തികമായ ശക്തിയുള്ളവരായി യൂറോപ്യൻ ജനത മാറിയത്. ചരക്കുകൾ വിറ്റഴിക്കുന്നതിനുള്ള കമ്പോളം തേടി യൂറോപ്യൻമാർ മുതലാളിത്തപൂർവ്വ ഉൽപാദനബന്ധങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്ന സമൂഹങ്ങളിൽ എത്തിയതോടെയാണ് കോളനിവത്ക്കരണം ആരംഭിക്കുന്നത്. ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി ചൂഷണ ചൂഷകവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉദയത്തിനത് കാരണമായിത്തീരുകയും സമുദായത്തെയാകെ അടക്കിഭരിക്കാനുള്ള ശക്തി ഇതിലൂടെ അവർ കൈവരികയുമുണ്ടായി. അവരുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് നിയമവ്യവസ്ഥകൾ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടു. ചൂഷണത്തിനെതിരെ പോരാടുന്നവരെ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് മാറ്റി നിർത്തുകയും കുറ്റവാളികളായി മുദ്രകുത്തുകയും ചെയ്തു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും അനാചാരങ്ങളുടെയും കാലഘട്ടത്തിൽ ആണ് ഭാരതത്തിൽ കോളനികൾ രൂപംകൊള്ളാനിടയായത്. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹ്യവിരുദ്ധമായ ചൂഷണബന്ധവും രൂപംകൊള്ളുകയുണ്ടായി.

''ആഭ്യന്തരം, ബാഹ്യം എന്നിങ്ങനെ കോളനിവത്ക്കരണത്തിന് രണ്ടു തലങ്ങളുണ്ട്. പതിനേഴ്, പതിനെട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് കോളനിവത്ക്കരണം പുതിയ രൂപഭാവങ്ങളോടെ ഭാരതത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്.''[60] ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ

തായ്‌വേരുകളായി നിലനിന്നുപോരുകയും അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ജാതി, ജന്മി വ്യവസ്ഥകളുടെ ക്രൂരതകളും കച്ചവടാവശ്യത്തിന്റെ മുഖംമൂടിയിൽ സാമ്രാജ്യത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന വൈദേശീയരുടെ നിരന്തരമായ ഇടപെടലുകളും കക്ഷിചേർന്നാണ് കോളനിവത്ക്കരണത്തിനും അതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ വിപ്ലവങ്ങൾക്കും അടിത്തറ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിനുമേലുള്ള കടന്നുകയറ്റവുമാണ് ആഭ്യന്തരമായി കോളനിവത്കരണത്തിന്റെ കാരണങ്ങളിൽ എടുത്തു പറയേണ്ടത്.

2.6.1 ആഭ്യന്തര ബാഹ്യകോളനിവത്ക്കരണം

പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ ചരിത്രസാംസ്കാരിക വിനിമയം ആദ്യം മുതൽ തന്നെ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വേദകാലം മുതലിങ്ങോട്ടുള്ള ചരിത്രം അതിന് തെളിവു നൽകുന്നവയാണ്. ആര്യസംസ്കാരവും തുടർന്നു വരുന്ന ഗോത്രജനജീവിതവുമെല്ലാം അതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലുടനീളമുള്ള ഗോത്രസമൂഹഘടനകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായി നിലകൊള്ളുകയും ഗോത്രഘടനകൾ വർഗ്ഗവ്യവസ്ഥയിലേക്കും അതിലൂടെ ജാതിവർണ്ണ അധീശത്വത്തിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണമതവും വർണജാതി വ്യവസ്ഥയും ഗോത്രവർഗ്ഗ ജനതകൾക്ക് ഒരു കാലത്തും ബാധകമായിരുന്നില്ല. അവർ സവിശേഷ ഭാഷകളും, മതാചാരങ്ങളും, സംസ്കാരവും പുലർത്തിയ ജനതയാണ്. ഭരണവർഗ്ഗ വരേണ്യവൽക്കരണം ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് ഈ ജനതകളെ പിന്നീട് കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയുണ്ടായി.

''വേദാന്താനന്തര മീമാംസകാലം പൗരോഹിത്യ നാടുവാഴിത്ത സാമ്പത്തിക -സാമൂഹിക ഘടനയുടെ വികാസകാലമായിരുന്നു. അധികാരം ക്ഷത്രിയനെങ്കിലും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന് സർവ്വാധിപത്യം ലഭിച്ചു. വർണാശ്രമധർമ രാജനീതികളുടെ ആര്യാധിപത്യസംസ്കാരം കാർഷിക കൈവേലപരമായ ഗ്രാമ്യസാമ്പത്തിക ഘടനയുടെ വളർച്ചയെ തളർത്തി. വർണവ്യവസ്ഥ ജാതിവ്യവസ്ഥയായി വികസിച്ചു.''[61] ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുത്തിയ വരേണ്യവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി പുതിയ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥിതി നിലവിൽ വരികയും പിന്നീടത് ജാതിബോധമായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയുണ്ടായി.

ഈ ജാതിബോധത്തിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന അപകർഷതയും അധീശത്വവും മൂലം പല ആചാരങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുകയും യുക്തിരഹിതവും ക്രൂരവു

മായ ജീവിതഗതിയിലേക്ക് ഇത് എത്തിപ്പെടുകയുണ്ടായി. ''അനുഷ്ഠാനപദവികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ക്രമപ്പെടുത്തിയ, ആധിപത്യമോ പദവിയോ ഉള്ള പരമ്പരാഗത സമുദായങ്ങളുടെ അഥവാ ജാതികളുടെ ഒരു ശൃംഖലയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ.''[62] ഇത്തരത്തിൽ ജാതികളെ പല തട്ടുകളായി നിലനിർത്തുന്നത് ഉൽപ്പാദന വിഭവങ്ങളുടെയും ജ്ഞാനലബ്ധിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തരം തിരിവുകൾക്കും ജാതികൾ തമ്മിലുള്ള അസമത്വത്തിനും കാരണമായിത്തീർന്നു.

ചൂഷണത്തിന്റെയും മർദ്ദനത്തിന്റേയും ആയുധമായുപയോഗിക്കപ്പെട്ട ജാതിവ്യവസ്ഥ വളർന്നു പന്തലിക്കാനുള്ള സാഹചര്യം ഭാരതത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ കർശനമായ ജീവിതസാഹചര്യം പലതലങ്ങളിൽ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ വളരാൻ തുടങ്ങി. ഉദാഹരണമായി അയിത്തംപോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾ ''അയിത്താചാരം ജാതികൾ പാലിക്കേണ്ട അകലത്തിന്റെ നിയമം മാത്രമല്ല, ദേശീയ സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ ഘടനയിലെ അവകാശ നിഷേധമാണ്. ദേശബന്ധങ്ങളുടെ അന്യവൽക്കരണവും സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ ബന്ധങ്ങളുടെ നിഷേധവും പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ബഹിഷ്കരണവും ഉൾച്ചേരുന്നതാണ് അയിത്താചാരം.''[63]

അയിത്തം ഉടലെടുത്തതിന്റെ ഭാഗമായി സമൂഹത്തിൽ പരസ്പരമുള്ള കലഹങ്ങൾ വർദ്ധിക്കുകയും ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതിയിൽ ഗണ്യമായ മാറ്റങ്ങൾക്കത് കാരണമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരത്തിൽ ബാഹ്യമായും ആഭ്യന്തരവുമായുള്ള പല കാരണങ്ങളും ഭാരതത്തിൽ ആദ്യകാലം മുതൽക്കുതന്നെ രൂപപ്പെടുകയും അതിന്റെ ഭാഗമായി യൂറോപ്യൻ ജനതയുടെ ജീവിതസ്വാധീനം കടന്നുവരുകയുമുണ്ടായി. അതായത് കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള ആധിപത്യശ്രമങ്ങളായിരുന്നു പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള സമൂഹത്തിൽ കാണുന്നത്.

പതിനഞ്ചാം ശതകത്തിന്റെ അവസാനകാലഘട്ടത്തിലാണ് പാശ്ചാത്യശക്തികൾ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യശ്രമവുമായി ഭാരതത്തിൽ എത്തിയത്. ഭാരതവുമായുള്ള വാണിജ്യബന്ധങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുത്തുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ ഉദ്ദേശ്യം. അതിന്റെ ഭാഗമായി പുതിയ സഞ്ചാരമാർഗ്ഗങ്ങൾ കണ്ടുപിടിയ്ക്കുകയും കടൽമാർഗ്ഗം 1498 ൽ ഗാമ കോഴിക്കോട് വന്നു കപ്പലിറങ്ങുകയും ചെയ്തു. സാമ്രാ

ജ്യത്വവിപുലീകരണത്തിന്റെയും വാണിജ്യത്തിന്റേയും ഭാഗമായി പിന്നീടങ്ങോട്ട് പല യൂറോപ്യൻ ശക്തികളും ഭാരതത്തിൽ എത്തിപ്പെടുകയുണ്ടായി.

ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ രൂപീകരണവും തുടർന്നുള്ള അധികാരശ്രേണികളും ഉപയോഗിച്ച് കോളനികൾ സ്ഥാപിക്കുകയും പാശ്ചാത്യവ്യാപാരങ്ങളെയും ജീവിതരീതികളെയും ഭാരതത്തിലുടനീളം പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭാരത്തിൽ ഈ ഉണർവ്വ് പ്രകടമായത് കച്ചവടത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിത വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയായിരുന്നു.

2.6.2 കൊളോണിയൽ കാലത്തെ മൂലധനരൂപീകരണം

ഇന്ത്യയിലെ അടിസ്ഥാനജനതയുടെ ജീവിതമുന്നേറ്റങ്ങൾ പ്രധാനമായും ഭൂമിയെയും അതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള ജീവിതക്രമങ്ങളിലൂടെയുമാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്. കാർഷികഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ വികാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിത രീതികളെയാണ് അത് ക്രമപ്പെടുത്തുന്നത്. അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹികാധികാരത്തെ മാറ്റിമറിക്കാൻ പോന്ന തരത്തിലുള്ള ചിന്തകൾ പിന്നീടങ്ങോട്ട് ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. പാശ്ചാത്യധിനിവേശത്തിന്റെ ഭാഗമായി നികുതികളെക്കുറിച്ചും കൈവശാവകാശത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള നിയമങ്ങൾ അതിൽ പ്രധാനമാവുകയും അടിസ്ഥാന ജനതയുടെ ജീവിതക്രമത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ ഈ നിയമങ്ങൾ കാരണമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

''ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തെ തുടർന്ന് ഇന്ത്യയിൽ പൊതുവെ ഭൂമിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷകൾ അഥവാ ഭൂമിയിൽ ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന മൂല്യസങ്കൽപ്പം മാറുന്നതായി കാണാം. കേരളത്തിലും ഈ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നത് കോളനിവത്ക്കരണത്തിന് ശേഷമാണ്.''[64] ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ഭൂമിയെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ അവകാശത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള ചിന്തയിൽ നിന്ന് 'ഭൂസ്വത്ത്' കേന്ദ്രീകരിച്ചുക്കൊണ്ടുള്ള ഭേദഗതികൾ കടന്നുവരികയും അത് ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ നിലവിലുള്ള സ്ഥിതിയെ വിവിധ രീതിയിൽ ഇളക്കംതട്ടിക്കുകയുമുണ്ടായി. ''കോളനിവത്ക്കരണത്തോടെ ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അധികാരവകാശങ്ങളുടെ കൃത്യമായ നിർവ്വചനം നടക്കുന്നതായി കാണാം. 1793 മുതൽ ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലായി കാർഷിക ജനവിഭാഗങ്ങളെ കൃത്യമായ രീതിയിൽ നിർവ്വചിച്ച് ഭൂമിയുടെ മേൽ അധികാരവകാശങ്ങൾ നടപ്പാക്കുന്ന രീതി നിലവിൽ

വന്നു.''[65] ഇതിന്റെ ഭാഗമായി കൃഷിയുടെ വളർച്ചയും ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകളുമെല്ലാം മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമായി.

കൊളോണിയൽ മുതലാളിത്ത ക്രമത്തിൽ ഭൂമിയുടെ മേൽ പുതിയരീതിയിൽ മൂല്യം ആരോപിക്കപ്പെടുകയും അതു മാറ്റത്തിന് വിധേയമാവുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ തന്നെ അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യക്രമത്തിലെ ഉൽപാദന ബന്ധങ്ങൾ, ജാതി ഘടനയുൾപ്പെടെ പുതിയ ക്രമത്തിലേക്ക് മാറുകയും ഇവ പുതിയ കാർഷികവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി തുടർന്നുപോരുകയും ചെയ്തു.

ഇന്ത്യയുടെ പരമ്പരാഗത ഗ്രാമീണ കാർഷികസമൂഹങ്ങളിൽ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ചില അടിസ്ഥാന പരിവർത്തനങ്ങളുമായി കൂടിചേർന്നാണ്, കൊളോണിയൽ കാലത്താരംഭിക്കുന്ന ജാതിയുടെ പുതിയഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നത്. കൊളോണിയലിസം ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ പ്രചരിപ്പിച്ച മുതലാളിത്ത വിപണിബന്ധങ്ങളും തൽഫലമായും അല്ലാതെയും രൂപപ്പെട്ട മുതലാളിത്ത പരിവർത്തനങ്ങളും വിദ്യാഭ്യാസപരിഷ്കരണങ്ങളും കൊളോണിയൽ ഭരണരാഷ്ട്രീയപരിഷ്കരണങ്ങളും തന്ത്രങ്ങളുമെല്ലാമായി ചേർന്നാണ് ഇതിനുള്ള അടിസ്ഥാന പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിയത്. ''സമൂഹത്തിൽ മൂലധന ഉടമയും കൂലി അടിമത്തവുമെന്ന നിലയിൽ പുതിയ വർഗ്ഗധ്രുവീകരണം ശക്തിപ്പെട്ടു തുടങ്ങുകയും ജനാധിപത്യ ബന്ധങ്ങളിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനമാരംഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.''[66]

യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ മൂലധനരൂപീകരണ പശ്ചാത്തലം ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിൽ തന്നെ ജാതി അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾക്കാണ് പ്രാധാന്യവും സമൂഹത്തിൽ നിർണ്ണായകമായ സ്വാധീനവുമുള്ളതെന്ന് കാണാൻസാധിക്കും. അങ്ങനെ ജാതിയുടെയും അതിൽനിന്നുണ്ടായ സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെ വളരെ ശക്തമായ സ്വാധീനം സാമ്പത്തികമേഖലയിലും കാണാൻ കഴിയുന്നു.

ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാകമ്പനിയും അവർ തുടർന്നുപോന്ന നിയമങ്ങളുമാണ് (ഭൂമിയിലെ നികുതികൾ, ജൈവവകാശങ്ങൾ) ജാതികേന്ദ്രിതമായ ഗ്രാമീണ ജീവിതാവസ്ഥകളെ ചെറിയ രീതിയില്ലെങ്കിലും മാറ്റിത്തീർക്കുന്നത്. ഭൂമിയിൽ മേലുള്ള അവകാശവും തുടർന്നുപോന്ന വസ്തുതകളുമെല്ലാം തന്നെ ജാതിസമ്പ്രദായത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാടിത്തറയിൽമേൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി.

ഇതിന്റെ ഫലമായി ആധിപത്യത്തിന്റെ ഘടനയിലും നിയമപരിഷ്കരണത്തിലും വന്ന മാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ സമൂഹം ശ്രദ്ധചെലുത്തിതുടങ്ങി. ''1843-ൽ അടിമത്വവും അടിമവ്യാപാരവും നിർത്തൽ ചെയ്തു. 1847-ൽ നരബലി നിർത്തലാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള നിയമം വരികയും 1856 ൽ വിധവാവിവാഹവും 1829-ൽ സതി എന്ന ദുരാചാരം നിർത്തലാക്കിക്കൊണ്ടും നിയമം നിലവിൽ വന്നു. ഈ നിയമങ്ങൾ അധഃസ്ഥിതന് ഗുണമെന്നു മാത്രമല്ല വർണനിയമങ്ങൾക്കുമേലുള്ള പൊതുനിയമമെന്ന പുതിയ വ്യവസ്ഥയെ നടപ്പിൽവരുത്തിയെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.''[67]

ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിയും തുടർന്നുവന്ന ചൂഷണമനോഭാവവും വരുത്തിത്തീർത്ത ജീവിതചുറ്റുപാടുകളിലേക്കാണ് കൊളോണിയൽ ആധിപത്യം തങ്ങളുടെ തുടർച്ച സാധ്യമാക്കിയത്. ഇതിന്റെ ഫലമായി മതപരിവർത്തനവും തുടർന്നുവന്ന നിയമങ്ങളും 'വർണവ്യവസ്ഥ'എന്ന രൂഢമൂലമായ ആധിപത്യസിദ്ധാന്തത്തെ ഇല്ലാതാക്കാൻ സഹായകമായി. നിലവിലുള്ള ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളിലും വ്യവസ്ഥയിലും മാറ്റങ്ങൾ കൊണ്ടുവരികയും അതിലൂടെ സാമൂഹികസാമ്പത്തിക ഘടനയെ സംരക്ഷിക്കുകയുമാണ് കൊളോണിയൽ ചിന്തകൾ. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി പുതിയ ഉണർവ്വ് രൂപപ്പെടുകയും ഇംഗ്ലീഷ്വിദ്യാഭ്യാസം, റയിൽവേഗതാഗതം, കമ്പിത്തപാൽ, ഏകീകൃതനിയമവ്യവസ്ഥ, അധികാരഘടനകൾ തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരിക ഉല്പന്നങ്ങളുടെ ഉണർവ്വ് സമൂഹത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുകയും ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ജനതയ്ക്ക് മേൽ പുതിയജീവിതമാർഗ്ഗങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്തു.

2.7 നവോത്ഥാനം

സമൂഹത്തെ നിലനിർത്തുന്ന അനേകം ചിന്താപദ്ധതികളിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നിട്ടുള്ള ആശയങ്ങളും ദർശനസംഹിതകളുമെല്ലാം തന്നെ പുതിയൊരു ഉണർവ്വിനെ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ആശയസംഹിതകൾ സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനധാരകളായി നിലനിൽക്കുകയുണ്ടായി. ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധ-ജൈന മുന്നേറ്റങ്ങളും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവുമെല്ലാം ഇതിനെ അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്ന മനുഷ്യജീവിതങ്ങൾക്കുമേൽ ഉല്പാദന വിതരണ വിനിമയ ബന്ധങ്ങൾ വരുത്തിയ മാറ്റവും സമൂഹഘടനയുടെ നിലവിലുള്ള സ്ഥിതിയും കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് നിരവധി മാറ്റ

ങ്ങൾ ഉണ്ടായി. അതിന്റെ ഭാഗമായി ഉടലെടുത്ത ചിന്താഗതികളിൽ പ്രബലമായ ഒന്നാണ് നവോത്ഥാനചിന്ത. ‘‘ഉല്പാദന-വിതരണ-വിനിമയ ബന്ധങ്ങളുടെ വളർച്ച യുടെ ഫലമായി സമൂഹത്തിന്റെ അധികാരഘടനയിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളെ നെഞ്ചേറ്റുവാൻ പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളുടെ പ്രവർ ത്തനഫലമായുണ്ടായ സാംസ്കാരികവും സാമ്പത്തികവുമായ മനുഷ്യകേന്ദ്രിത ഉണർവ്വിനെ നവോത്ഥാനമെന്നു പറയാം.’’[68]

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ ബംഗാളിൽ പ്രകടമാവുകയും ഇന്ത്യയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുകയും ചെയ്ത സാംസ്കാരിക പ്രസ്ഥാനം എന്ന നിലയിൽ നവോത്ഥാനചിന്ത പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്നു. മനു ഷ്യകേന്ദ്രിതമായ പുതിയ ഉണർവ്വുകളിലേക്കാണ് നവോത്ഥാനചിന്ത സമൂഹത്തെ എത്തിക്കുന്നത്. ഭൂമിയെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ കാല ഘട്ടമാണ് ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹികസാഹചര്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. അടിമ ഉടമ വ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിന്ന പകരംവയ്ക്കലുകളും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉട ലെടുത്ത സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക മാറ്റങ്ങളും എല്ലാം കൂടിച്ചേർന്ന സംവിധാനത്തെ യാണ് ഫ്യൂഡലിസം ഉൾവഹിക്കുന്നത്. ഫ്യൂഡൽ പ്രഭുവിന് ഭൂമിയുടെ മേലും ഭൂമിയിൽ ഉല്പാദനം നടത്തുന്ന കർഷകരുടെ മേലും ഉള്ള ഉടമസ്ഥതയിലാണ് ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അടിത്തറ നിലനിന്നുപോന്നത്. അടിയാള കർഷകരുടെ മേലുള്ള ചൂഷണോപാധി എന്ന നിലയിലാണ് ഫ്യൂഡലിസം വളർന്നു വികസിക്കു ന്നത്. എന്നാൽ വ്യാവസായികവിപ്ലവത്തിന്റെ ഫലമായി നിലവിലുള്ള സ്ഥിതിഗതി കൾ മാറുകയും ഉല്പാദന വിനിമയ വിതരണരംഗങ്ങളിൽ മാറ്റങ്ങൾ വന്നുചേരുക യുമുണ്ടായി. ഭൂമിയുടെ സ്ഥാനത്ത് വലുതും ചെറുതുമായ വ്യവസായകേന്ദ്രങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുകയും അദ്ധ്വാനശക്തിയെ അവകാശമാക്കി മാറ്റാനുള്ള തൊഴിലാളി സംഘങ്ങൾ നിലവിൽവരികയുമുണ്ടായി. സാമൂഹ്യഘടനയിലും സാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളിലും വിപ്ലവകരമായ മാറ്റങ്ങൾക്ക് ഈ കാലഘട്ടം സാക്ഷ്യം വഹിക്കു കയുണ്ടായി. പ്രകൃതിയെയും ഈശ്വരനെയും ആരാധിച്ചു വന്നിരുന്ന മനുഷ്യർ ഈശ്വരകേന്ദ്രിതമായ ഉണർവ്വിന്റെ തലത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യകേന്ദ്രീതമായ ഉണർവ്വിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയും സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിനനുസരിച്ച് പ്രബലഘടനയിൽ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താൻ ശേഷിയുള്ളവരായി മാറുകയുമുണ്ടായി. അതായത് സാമൂ

ഹികമാറ്റപ്രക്രിയയിൽ മനുഷ്യന്റെ നിരന്തരമാറ്റങ്ങൾ പുതിയ യുഗത്തിന്റെ പിറവിക്ക് കാരണമായിത്തീർന്നു.

ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും അതിന്റെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട ജാതിചിന്തയുമെല്ലാം തന്നെ ഉണ്ടാക്കിയ സംഘർഷസാഹചര്യത്തിൽ ഭാരതീയ സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന്റെ ഘടനയിലേക്ക് മാറ്റങ്ങളുമായി കോളനിവത്ക്കരണം രംഗപ്രവേശം ചെയ്തു. അടിസ്ഥാനപരമായി പല മാറ്റങ്ങൾക്കും ഇത് കാരണമായിത്തീർന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി സാമൂഹിക-സാംസ്കാരികമണ്ഡലങ്ങളിൽ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ പ്രകടമാവാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ഭാരതീയ സമൂഹഘടനയിൽ നിലവിലിരുന്ന സാമൂഹ്യമൂല്യങ്ങൾക്കും കാലാനുസൃതമായി വന്നു ചേർന്ന നവീനമൂല്യങ്ങൾക്കും നവോത്ഥാന ആശയങ്ങളെ സ്വീകരിക്കേണ്ടിവന്നു. ചൂഷണമായിരുന്നു കോളനിവത്ക്കരണത്തിന്റെ പ്രധാനലക്ഷ്യമെങ്കിലും വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും നിയമനടപടിക്രമങ്ങളിലും സുപ്രധാനമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ അവർ കാഴ്ചവെച്ചു. ഗതാഗതപരിഷ്കരണം, വൻകിടവ്യവസായങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം, ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവ്യാപനം തുടങ്ങിയ പുതിയസംരംഭങ്ങൾ നിലവിൽ ഇരുന്ന ജാതി അധികാരഘടനയേയും അതിന്റെ ഭാഗമായുള്ള ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയുടെയും നിലനിൽപ്പിന് ഇളക്കംതട്ടിക്കുകയും അതിന്റെ തുടർച്ചയെ ഇല്ലാതാക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. പുതിയവ്യവസായങ്ങളുടെ ആരംഭം ഇന്ത്യയുടെ സമ്പദ്ഘടനയെ തന്നെ മാറ്റിമറിച്ചു. തദ്ദേശീയമായ ദാർശനികധാരണകളുടെ പ്രേരണ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറിയ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ പുതിയസാഹചര്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും അതുപിന്നീട് ഇംഗ്ലീഷ്വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ വളർച്ചയോടെ കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെടുകയുണ്ടായി. അങ്ങനെ സാംസ്കാരത്തിലും സാമൂഹികമാറ്റങ്ങളിലും മതപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും സകലമേഖലകളിലും അവർ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചു.

ജാതി-മത-വർഗ്ഗബോധങ്ങളുടെ അതിർവരമ്പുകളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലൂടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയും അത്, സമത്വവും യുക്തിഭദ്രവുമായ ഘട്ടത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമദശയെ അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മുന്നേറി. ഇങ്ങനെ ഉടലെടുത്തമാറ്റങ്ങൾ ദൈവസങ്കൽപ്പത്തിന് എതിരാവുകയും മനുഷ്യനന്മയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ട ചിന്താപദ്ധതികളായി മാറുകയും ചെയ്തു. ഇപ്രകാരം മാനുഷികസ്വത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മുന്നോട്ടുപോയ നവോത്ഥാനപ്ര

സ്ഥാനങ്ങൾ ലോകത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിക്കുകയും കലാ-സാഹിത്യം തുടങ്ങിയ മനുഷ്യനുമായിബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ മേഖലകളെയും സ്പർശിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു.

പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ വ്യത്യസ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്കനുസരിച്ച് പ്രാചീനസംസ്കാരത്തിന്റെയും പുതിയ ചിന്താഗതികളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ അതിന്റെ മഹത്വത്തെ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ഭാരതീയ നവോത്ഥാനം മുഖ്യധാരയിലേക്ക് വരുന്നത്. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ട് സാധാരണ ജനജീവിതങ്ങൾ നവോത്ഥാനത്തിൽ കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുകയും പുതിയ ഉണർവ്വോടെ ഇതിന്റെ ഭാഗമാവുകയും ചെയ്തു. ഭൂമിയുടെ വ്യാപാരവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് സമ്പദ്വ്യവസ്ഥകടന്നുവരികയും അത് ജനങ്ങൾക്കുമേൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുമുണ്ടായി. ''ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി ഇത്തരത്തിലുള്ള മാറ്റം കാണപ്പെട്ടത് ബംഗാളിലാണ്. കാരണം മറ്റു പ്രദേശങ്ങളേക്കാൾ അരനൂറ്റാണ്ടുകാലം ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണം കൂടുതൽ നടന്നു വന്നത് ബംഗാളിലാണ്. ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തിന്റെ കേന്ദ്രം മാത്രമല്ല, ആദ്യമായി ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഭാരതീയ പ്രവർത്തനകേന്ദ്രവും കൂടിയായിരുന്നു ബംഗാൾ.''[69] ശാസ്ത്രത്തിലും സാങ്കേതികവിദ്യയിലും ഭൗതികതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ പാശ്ചാത്യചിന്തകൾ ആദർശാത്മകവും ആത്മീയവും സദാചാരബോധം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമായ ഭാരതീയചിന്തകളുമായി ചേർന്നുനിന്നുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടുപോയതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് ഭാരതത്തിൽ നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

ഭാരതത്തിലെ നവോത്ഥാനചിന്തകൾ പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ ചുവടുപിടിച്ച് മുന്നേറുകയുണ്ടായി. എങ്കിലും നവോത്ഥാനദർശനങ്ങളിലെ സ്വത്വവളർച്ചയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും രൂപംകൊള്ളുന്നതിൽ വ്യക്തമായ രണ്ടു ധാരകൾ രൂപം കൊള്ളുകയുണ്ടായി എന്ന് ഡോ.പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ''പാശ്ചാത്യനവോത്ഥാന ആധുനികധാര രണ്ടുതരത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ സജീവമായി എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ഒന്നാമത്തേത് രാജാറാം മോഹൻറോയിയിലൂടെയും പിന്നീട് ഹിന്ദുയിസമെന്നോ ഹിന്ദുകൊളോണിയലിസമെന്നോ ആയി രൂപപ്പെട്ട സവർണ്ണർ മുൻകൈയ്യെടുത്ത മതപുനഃരുത്ഥാനധാരകളും രണ്ടാമത്തേത് അബ്രാഹ്മണമായതും സാമൂഹ്യനീതിയിലധിഷ്ഠിതവുമായ ഫൂലെയുടെയും പെരിയോറിന്റെയും

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റേയും എല്ലാം അവർണ്ണനവോത്ഥാനധാരയും. ഇവ തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായല്ല പരസ്പരം കലർന്നാണ് വളർന്നത്.''[70]

2.7.1 നവോത്ഥാനനായകൻമാരും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും

സാമൂഹികവും മതപരവുമായ ഉണർവ്വിന്റെ കാലഘട്ടമായ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് നവഭാരതത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ നിർണ്ണായകമായ പങ്കുവഹിക്കുകയുണ്ടായി. പാശ്ചാത്യവൽക്കരത്തിന്റെ സ്വാധീനതയുടെ ഭാഗമായി ഏർപ്പെട്ടുപോന്ന എല്ലാ പരിഷ്കാരങ്ങളെയും സാധാരണജനങ്ങളുടെ ജീവിതചിന്താഗതിയുമായി കോർത്തിണക്കിക്കൊണ്ടാണ് പുതിയ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടത്. ''ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്തഗ്രാമങ്ങളിൽ നിന്ന് ധാരാളം പേർ നഗരങ്ങളിലേക്ക് പലായനം ചെയ്തുതുടങ്ങി. തൊഴിൽ, സാമൂഹ്യസംഘടനാ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ഇവയെല്ലാം ഈ പുതിയ കൂട്ടായ്മയ്ക്ക് കാരണമായി. ഇങ്ങനെ ഗ്രാമാതിർത്തികളെ ഭേദിച്ചുപോയ പുതിയ തലമുറയ്ക്ക് പൊതുവായി അവകാശപ്പെടാനുള്ള അതിർത്തി എന്ന നിലയിലാണ് 'ഇന്ത്യ'രൂപപ്പെടുന്നത്.''[71] നഗരങ്ങളെ ചുറ്റിപറ്റി ഉടലെടുത്ത വിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ രൂപംകൊണ്ട നവോത്ഥാനചിന്തകൾ പലസ്ഥലങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയായിട്ടാണ് അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ എണ്ണം വർദ്ധിക്കുന്നതും സമൂഹത്തിന്റെ ഉണർവ്വ് സാധ്യമായിത്തീരുന്നതും. ഇത്തരത്തിൽ ആധുനികഇന്ത്യയുടെ വികാസത്തിനുകാരണമായിത്തീർന്ന ചിന്തകൾ പഴയകാല പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലെ ഭാരതത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അത് ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ചത് പാശ്ചാത്യജനാധിപത്യ ആശയങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിലാണ്.

2.7.2 രാജാറാം മോഹൻറോയ് (1772-1833)

ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ പ്രമുഖനേതാവായിരുന്നു റോയ്. ആര്യസമാജം അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനസംഘടനയാണ്. ഹിന്ദുമതത്തെയും സമുദായത്തെയും പാശ്ചാത്യരീതിയിൽ പരിഷ്കരിച്ചെടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരമോന്നതലക്ഷ്യം. ബൈബിളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളും ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ഉയർന്ന തത്ത്വചിന്തകളെയും അദ്ദേഹം സമന്വയിപ്പിച്ചു. ഹിന്ദുക്കളുടെ ബിംബാരാധനയെ എതിർത്തുകൊണ്ട് 'സതി' എന്ന അനാചാരം നിർത്തുന്നതിനുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം

നൽകി. എന്നാൽ ഹിന്ദുവരേണ്യതയുടെ പ്രാചീനഗ്രന്ഥങ്ങളെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടും വേദങ്ങളുടെ സത്തയായ ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ടുമാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ വാദഗതികളുമായി മുന്നോട്ടു നീങ്ങിയത്. 1828-ൽ രൂപീകരിച്ച ബ്രഹ്മസമാജം വിഭിന്നമതക്കാർ തമ്മിൽ ഐക്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിന് ഇടയാക്കി. ഹിന്ദുമതത്തെ ശുദ്ധീകരിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തി ഏകദൈവവിശ്വാസം പ്രചരിപ്പിക്കുക, ബിംബാരാധനയെ എതിർക്കുക, അനാചാരങ്ങളെ എതിർക്കുക, മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സ് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുക തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രധാന പ്രവർത്തനങ്ങൾ. വിധവാപുനർവിവാഹം, ബാലവിവാഹനിരോധനം എന്നിവയ്ക്കുവേണ്ടി പോരാടുകയും ചെയ്തു. റാംമോഹൻ റോയിയെ പിൻതുടർന്ന് കേശവ്ചന്ദ്രസെന്നും, ടാഗോറും ഈ സംഘടനയ്ക്ക് നേതൃത്വം നൽകി.

2.7.3 സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ (1863-1902)

ശ്രീരാമകൃഷ്ണ പരമഹംസന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്ന സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ. ഹിന്ദു സമുദായത്തെ ദുർബലപ്പെടുത്തുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരെ ശക്തമായി പ്രതിഷേധിച്ച വ്യക്തിയാണ് അദ്ദേഹം. ഭാരതത്തിന്റെ പ്രാചീന സംസ്കാരത്തിലും മതത്തിലും അഭിമാനം കൊള്ളാൻ അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആത്മീയപിതാവായി വിവേകാനന്ദനെ സുഭാഷ് ചന്ദ്രബോസ് വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ''ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയെ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിന്റെ കാലത്ത് ഗുണാത്മകമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് ആത്മീയതയുടെ ആധുനിക രൂപമായ വിവേകാനന്ദൻ ചെയ്തത്. ആത്മാവിനെ രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന നിങ്ങൾ എന്തുകൊണ്ടാണ് അവരുടെ ശരീരങ്ങളെ പട്ടിണിയിൽ നിന്നു രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കാത്തത് എന്ന് വിവേകാനന്ദൻ ചോദിച്ചു.''[72]

കീഴാളസമൂഹത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്ന വരേണ്യജനതയുടെ വ്യവസ്ഥാവിരുദ്ധ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള സമീപനമായിരുന്നില്ല വിവേകാനന്ദന്റെ ജീവിതവും പ്രബോധനങ്ങളും. അവ ദാർശനികതലത്തിൽ ആത്മീയ ആശയവാദത്തെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചത്.

സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പലതരത്തിലുള്ള അസമത്വങ്ങൾക്കെതിരെ ഹിന്ദുധർമ്മത്തോട് അടുപ്പമുണ്ടായിരുന്ന ധിഷണാശാലികളായ വ്യക്തികൾ നട

ത്തിയ വിമർശനങ്ങളാണ് രാജാറാം മോഹൻ റോയിയിലും, വിവേകാനന്ദനിലും പ്രതിഫലിച്ചത്. അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും ദാരിദ്ര്യവും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ വേദനകളും എല്ലാം ഇതിന് കാരണമായിത്തീർന്നു. മതത്തെ നവീകരിക്കുക വഴി മതകീയ സമൂഹങ്ങളെ പുനഃസംഘടിപ്പിക്കാനുള്ള യത്നങ്ങളാണ് ഇവിടെ നടപ്പിലായത്.

ഇന്ത്യയിൽ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിൽ ഒറ്റതിരിഞ്ഞാണെങ്കിൽ പോലും ജന്മമെടുത്ത നവോത്ഥാന സംരംഭങ്ങളെല്ലാം ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ എണ്ണമറ്റ ദുരാചാരങ്ങളെയും ജാതീയവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ച അസമത്വങ്ങളെയും പൗരോഹിത്യചൂഷണങ്ങളെയും തള്ളിക്കളഞ്ഞവരും അവയെ നിശിതവിമർശനത്തിന് വിധേയമാക്കിയവരുമാണ്. ''ബാബാദയാൽദാസ് (1783-1855) തുടക്കമിട്ട 'നിരങ്കാരി' പ്രസ്ഥാനം സിക്കുമതക്കാർക്കിടയിൽ ജന്മംകൊണ്ട ഒരു മതനവീകരണപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു.''[73] സിക്കുമതം ജീർണ്ണപ്പെട്ടുവെന്നും അതിൽ അബദ്ധജടിലമായ തത്വങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും കടന്ന് കൂടിയിരിക്കുന്നുവെന്നും വിശ്വസിച്ച ദയാൽദാസ്, അരൂപനായ (നിരങ്കാരി) ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുവാനും ബിംബാരാധനയേയും അതിനോട് ചേർന്നുണ്ടായ മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും അവ നടത്തുന്ന ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതരെയും വേണ്ടെന്ന് വയ്ക്കാനും സിക്കുകാരോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തു.

2.7.4 അയോത്തിദാസ് (1745-1914)

തമിഴ്നാട്ടിൽ പ്രത്യേകമായ രിതിയിൽ ദ്രാവിഡരാഷ്ട്രീയം മുന്നോട്ടുവെച്ച വ്യക്തിയാണ് അയോത്തിദാസ്. ദലിത് കുടുംബത്തിൽ പിറന്ന ഇദ്ദേഹം സിദ്ധവൈദ്യനും പണ്ഡിതനുമായ വ്യക്തിയായിരുന്നു. തമിഴ്സാഹിത്യത്തിലും വൈദ്യത്തിലുമെല്ലാം മികവ് നേടിയ ഇദ്ദേഹത്തിന് പാലി, സംസ്കൃതം തുടങ്ങിയ ഭാഷകളിൽ അവഗാഹം ഉണ്ടായിരുന്നു. 1882-ൽ 'ദ്രാവിഡകഴകം' എന്ന പ്രസ്ഥാനമാരംഭിക്കുകയും 'ഒരു പൈസതമിഴൻ' എന്ന മാസികയിലൂടെ ജാതിക്കെതിരെയുള്ള വിപ്ലവകരമായ ആശയങ്ങൾ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. അയിത്ത ജാതിക്കാർ ഹിന്ദുക്കളല്ല എന്ന് വാദിച്ച അദ്ദേഹം 1891-ലെ സെൻസസിൽ ജാതിയില്ലാത്ത ദ്രാവിഡരാണ് താൻ ഉൾപ്പെടുന്ന വർഗ്ഗം എന്നാണ് സ്വയം വിശേഷിപ്പിച്ചത്. 1898 -ൽ ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുകയും ബുദ്ധിസ്റ്റ് സൊസൈറ്റി എന്ന സ്ഥാപനം ആരംഭിക്കുകയുണ്ടായി. ദ്രാവിഡർ ബുദ്ധമതാനുകൂലികളായവരാണെന്നും ബ്രാഹ്മണർ

പുറമെനിന്ന് വന്ന് അവർക്കുമേലെ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ചെയ്തതെന്നും അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണരെ എതിർത്തവരെ തൊട്ടുകൂടാത്തവരാക്കുകയും ഇവർ ബ്രാഹ്മണസിദ്ധാന്തങ്ങളെ പൂർണ്ണമായി നിരാകരിക്കാൻ വേണ്ടി ബുദ്ധനിലേക്ക് അഭയം പ്രാപിക്കുകയാണ് ചെയ്യേണ്ടതെന്നും ഇദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. സിദ്ധവൈദ്യത്തിന്റെ ആധുനികശില്പി എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഇദ്ദേഹം ജാതിവിരുദ്ധപ്രവണതക്കെതിരെ ബുദ്ധന്റെ നിലപാടുകളുമായി മുന്നോട്ടിറങ്ങിയ വ്യക്തിയാണ്.

2.7.5 ഇ.വി രാമസ്വാമി നായ്ക്കർ (പെരിയോർ) (1879-1973)

തമിഴ് ജനതയുടെ പ്രിയങ്കരനായ നേതാവായിരുന്നു പെരിയോർ ഇ.വി രാമസ്വാമിനായ്ക്കർ. സത്തയുള്ള സാമൂഹ്യവിപ്ലവകാരിയും കരുത്തനായ യുക്തിവാദിയും ചിന്തകനും മനുഷ്യസ്നേഹിയുമായ വ്യക്തിയായിരുന്നു ഇദ്ദേഹം. ജാതിവ്യവസ്ഥയും ഹിന്ദുമതവും ഒന്നാണെന്നും ജാതി നശിക്കണമെങ്കിൽ ഹിന്ദുമതം നശിക്കണമെന്നും ആയിരുന്നു പെരിയോറിന്റെ നിലപാടുകൾ. 1925-ൽ സ്വാഭിമാന പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചു. ഇതൊരു സാംസ്കാരിക പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു. അഭിമാനമുള്ള മനുഷ്യർ തന്റെ വിചാരധാരകളിലൂടെ മുന്നോട്ട് പോകണമെന്നും ദൈവങ്ങളെയും പുരോഹിതൻമാരെയും ആശ്രയിക്കരുതെന്നും പെരിയോർ ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കി. ഏത് മതമായാലും അത് മനുഷ്യനെ അടിമയാക്കി മാറ്റുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്നും മതത്തെ ഇല്ലാതാക്കിയാൽ മാത്രമേ മാനവികപരിശ്രമങ്ങളിൽ വിജയം കണ്ടെത്താനാവൂ എന്നും അദ്ദേഹം ജനങ്ങളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തു. അതിനായി സ്വയം മതമുപേക്ഷിക്കുകയും യാഥാസ്ഥിതിക ജീവിതകേന്ദ്രങ്ങളെ ചുറ്റിപ്പറ്റി നിലനിന്ന ജീവിതപരിസരങ്ങളോടു പടപൊരുതുകയുമുണ്ടായി. പുനർജ്ജന്മത്തെക്കുറിച്ചും ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചും നിലനിന്ന വാദങ്ങൾ തെറ്റാണെന്നും അതിനെ വിശ്വസിക്കരുതെന്നും പുരാണങ്ങൾ, സ്മൃതികൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, ശാസ്ത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയ എല്ലാത്തിനെയും എതിർത്തുകൊണ്ട് സമൂഹത്തിലെ ദുഷ്പ്രഭുത്വത്തിനെതിരെ പോരാടി. അർത്ഥശൂന്യങ്ങളായ മതഗ്രന്ഥങ്ങൾ നശിപ്പിച്ച് കളഞ്ഞാൽ മാത്രമാണ് ജനങ്ങൾക്ക് നല്ല ജീവിതം തുടരാനാവുകയുള്ളൂ എന്നും അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി. ''ബ്രാഹ്മണകേന്ദ്രിത ദൈവരൂപങ്ങളെ നിഷ്കരുണം വിമർശനവിധേയമാക്കിയ അദ്ദേഹം ദേവന്മാരുടെയും

ദേവിമാരുടെയും പടങ്ങളും ശില്പങ്ങളും രൂപങ്ങളും ബ്രാഹ്മണന്റെ ഭാവനാസൃഷ്ടികൾ മാത്രമാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.''[74]

സ്വാഭിമാന പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ചയെത്തുടർന്ന് അണ്ണാദുരെയുടെ സഹായത്തോടെ 1942-ൽ ദ്രാവിഡകഴകം എന്ന പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിക്കുകയും കീഴാളജനതയുടെ നേരെയുള്ള അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കെതിരെ പോരാടിവരികയും ചെയ്തു. വരേണ്യജനതയുടെ ജീവിതക്രമത്തിൽ ദുരിതമനുഭവിക്കുന്ന സാധാരണജനങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും അവർക്കു ലഭിക്കേണ്ട സാമൂഹ്യനീതിയെക്കുറിച്ചുമാണ് പെരിയോർ ചിന്തിച്ചത്. ജാതിപരിഗണനയില്ലാത്ത ഭാവിക്കായി പ്രയത്നിക്കാം എന്ന് ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിച്ചു പെരിയോർ ഒരു നവയുഗത്തിനായി പോരാടി.

2.7.6 ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ (1827-90)

മഹാരാഷ്ട്രയിലെ നവോത്ഥാനനായകരിൽ അദ്വിതീയസ്ഥാനം അലങ്കരിച്ചുവന്ന വ്യക്തിയായിരുന്നു മഹാത്മ ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ. ജാതീയമായ അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കെതിരെ ശക്തമായി പോരാടുകയും അതിനെ ഇല്ലാതാക്കാൻ വേണ്ടി പുരോഗമനപരമായ ഉണർവ്വാണ് വേണ്ടതെന്ന് ചിന്തിക്കുകയും അതിനായി സംഘടന രൂപീകരിച്ച് ശക്തമായ പ്രവർത്തനം കാഴ്ചവെക്കുകയും ചെയ്ത സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവായിരുന്നു ഫൂലെ. താഴെതട്ടിൽ ദുരിതമനുഭവിക്കുന്നവരെ സഹായിക്കുകയും കർഷകരുടെയും മറ്റും അവകാശസമരങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകി വരികയും ചെയ്തു വന്നു.

ശൂദ്രരെയും ദലിതരെയും ബ്രാഹ്മണരുടെ ചൂഷണത്തിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കാൻ 'സത്യശോധക് സമാജം' എന്ന സംഘടന (1873 സെപ്റ്റംബർ 24 ന്) ആരംഭിക്കുകയുണ്ടായി. എല്ലാ മനുഷ്യരും ദൈവത്തിന്റെ മക്കളാണെന്നും അതുകൊണ്ടവർ സഹോദരങ്ങളാണ് എന്നും എല്ലാവർക്കും തന്റെ ജീവിതാവശ്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടെന്നും പരസ്പരമുള്ള സഹായത്തിലൂടെയും മറ്റും സമൂഹത്തിൽ ഉണർവ്വ് നേടിയെടുക്കാനാവുമെന്നും ഫൂലെ വ്യക്തമാക്കി. നമ്മുടെ അറിവുകൾ മറ്റുള്ളവർക്കായി പകർന്നുകൊടുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെകുറിച്ചും അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. എല്ലാ മനുഷ്യരെയും വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കാനുള്ള ചുമതല വിദ്യഅഭ്യസിച്ചവർക്കുണ്ട് എന്നാണ് സത്യ

ശോധക് സമാജം സമൂഹത്തിന് മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിച്ച ലക്ഷ്യം. ഈ ലക്ഷ്യ ത്തിൽ എത്തിച്ചേരണമെങ്കിൽ ബ്രാഹ്മണബഹിഷ്കരണം, നിർബന്ധിത വിദ്യാ ഭ്യാസം, മദ്യം ഒഴിവാക്കൽ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും മറ്റും നിരാകരിക്കരിക്കൽ എന്നീ മാർഗ്ഗങ്ങളെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും സംഘടനയിലൂടെ അദ്ദേഹം പറ ഞ്ഞുവെച്ചു. അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പിന്റെ ചരിത്രത്തെ വ്യക്ത മാക്കുന്ന ആദ്യത്തെ സംഘടിതപ്രസ്ഥാനം എന്ന് ഫൂലെയുടെ ഈ പ്രവർത്ത നത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്നതാണ്. സ്ത്രീകളുടെയും ദരിദ്രരുടെയും കീഴാളജന തയുടെയും പുരോഗതിയും ഉയർച്ചയും സാധ്യമാവണമെങ്കിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തി ലൂടെ മാത്രമേ കഴിയുകയുള്ളൂവെന്നും ജാതിവ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെയുള്ള വെല്ലു വിളി എന്ന നിലയിലും പുരോഗതി ആവശ്യമായ ജനസമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ച എന്ന നിലയിലുള്ള മാറ്റങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ നടപ്പിൽ വരുത്തേണ്ടത് അത്യാവശ്യമാ ണെന്നും ഫൂലെ വിശ്വസിച്ചു.

''ദലിതർക്കുവേണ്ടിയും ദലിത് പെൺകുട്ടികൾക്ക് വേണ്ടിയും ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി ഓരോ സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിച്ചത് ഫൂലെയാണ്, 1848-ൽ പൂണെയിൽ. 1848 മുതൽ 1852 വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ പൂണെയിലും പരിസരങ്ങളിലുമായി 18 സ്കൂളുകൾ അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു.''[75] പാവപ്പെട്ടവരുടെ ഉന്നമനത്തിനു വേണ്ടി അദ്ദേഹത്തോടൊപ്പം പത്നി സാവിത്രിദേവിയും പ്രവർത്തിച്ചുവന്നു. ചരിത്രപര മായ ഉണർവ്വിന്റെയും സാമൂഹികമായ മുന്നേറ്റത്തിന്റെയും ചുവടുവെപ്പായിരുന്നു ഇതിലൂടെ സാധ്യമായത്.

സാമൂഹികരംഗത്തെപ്പോലെ എഴുത്തിന്റെ രംഗത്തും മഹത്തായ സംഭാവന കാഴ്ചവെച്ചയാളാണ് ഫൂലെ. 'അടിമത്തം' എന്ന പ്രശസ്തകൃതി അതിന് തെളി വുനൽകുന്നു. ബ്രാഹ്മണരുടെ വികലമായ ജീവിതരീതികളെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളെ യുമാണ് അടിമത്തം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്തത്. നീഗ്രോ കളുടെ അടിമത്തത്തിനെതിരായി പോരാടിയ അമേരിക്കയിലെ ജനങ്ങൾക്കാണ് ഫൂലെ ഈ കൃതി സമർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

അടിമത്തം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മുഖവുരയിൽ ഫൂലെ ഇപ്രകാരം പറയു ന്നു. ''നൂറ്റാണ്ടുകളായി ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭരണത്തിൻ കീഴിൽ ശൂദ്രരും ദലിതരും തീവ്രമായ കഷ്ടപ്പാടുകൾ സഹിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അടയാ

ഉൾപ്പെടുത്തുകയാണ് ഈ ലഘുഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ബ്രാഹ്മണാടിമത്തത്തിൽ നിന്നും അനീതിയിൽ നിന്നും മോചിതരാവാൻ വേണ്ടി അധഃസ്ഥിതരെ ബോധവൽക്കരിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെയാണ് ഈ ലഘുഗ്രന്ഥം രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. മൂവായിരത്തിലേറെ വർഷങ്ങളായി ബ്രാഹ്മണർ ഈ രാജ്യം ഭരിക്കുകയാണെന്നുള്ള വസ്തുത വെളിപ്പെടുത്തേണ്ടതും ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഉദ്ദേശമാണ്. ബ്രാഹ്മണർക്കെതിരെയുള്ള രൂക്ഷവിമർശനം എന്ന നിലയിൽ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന് വളരെയധികം പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണർക്കെതിരെയുള്ള പ്രചാരണം ശക്തമാക്കാൻ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യമായി നമുക്കീകൃതിയെ വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്.''[76] ജാതിമതവർണ്ണ വംശവ്യത്യാസങ്ങളില്ലാതെ സന്മമാരായി ജീവിക്കുന്നതിന് എതിരായി നിൽക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണ്യത്തെയും അതു തുറന്നുവെയ്ക്കുന്ന സാമ്രാജ്യത്യഭീകരതയെയും അവസാനിപ്പിക്കേണ്ട സാഹചര്യമാണ് വന്നു ചേർന്നിരിക്കുന്നതെന്നും അതിനായി നിരന്തരമായ പോരാട്ടങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്നും ഫൂലെ വ്യക്തമാക്കി. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ നവോത്ഥാനപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കമിട്ട അദ്ദേഹം ജീവിതാവസാനംവരെ ശൂദ്രർക്കും ദലിതർക്കും വേണ്ടി പോരാടുകയാണുണ്ടായത്.

സാമൂഹികപ്രവർത്തനരംഗത്തും സാഹിത്യത്തിലും വിപ്ലവകരമായ മാറ്റങ്ങൾ സാധ്യമാക്കിയ വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ അംബേദ്കർ 'മഹാത്മാവ്' എന്ന് ഫൂലയെ വിശേഷിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ജാതിക്കെതിരെ തുടർച്ചയായി സമരം ചെയ്തുകൊണ്ടും ജാതിവിരുദ്ധചിന്തകൾക്ക് തുടക്കമിടുകയും ചെയ്ത ഫൂലെ പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തികൾക്കെതിരെ സന്ധിയില്ലാസമരം നടത്തിയ വ്യക്തിയാണ്.

2.7.7 അംബേദ്കർ (1891-1956)

അംബേദ്കറെക്കുറിച്ച് തുടർ അധ്യായത്തിൽ വിശദപഠനം ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻ പ്രബുദ്ധതയുടെയും ആധുനികതയുടെയും വക്താവായ അംബേദ്കർ 'ഭരണഘടനയുടെ വാസ്തുശില്പി' എന്നറിയപ്പെടുന്നു. 'പഠിക്കുക സംഘടിക്കുക പോരാടുക' എന്ന മുദ്രാവാക്യത്തിലൂടെ ഇന്ത്യയിലെ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിന് ഉണർവ്വ് നൽകിയ അനിഷേധ്യനേതാവാണിദ്ദേഹം. ജാതി ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ അടിമകളായിത്തീർന്ന ഒരു ജനതയുടെ അതിജീവനത്തിനുവേണ്ടി പോരാടിയ

വിമോചനനായകനാണ് അംബേദ്കർ. മഹർജാതിയിൽ ജനിച്ചതുമൂലം അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന ദുരനുഭവങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യയുടെ മുഴുവൻ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങളുടെ വക്താവായി മാറാൻ കഴിഞ്ഞ വ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ എടുത്തു പറയേണ്ട വ്യക്തിത്വത്തിനുടയാണ് ഇദ്ദേഹം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും സമത്വത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതസങ്കൽപ്പത്തിനാണ് അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ഹിന്ദുവരേണ്യതയുടെ ജാതീയ അയിത്തചിന്തകൾക്കെതിരായി മുന്നോട്ടുവച്ച ആശയങ്ങളിലൂടെ മതേതരത്വത്തെക്കുറിച്ചും ജനാധിപത്യചിന്തകളെക്കുറിച്ചും പുതിയ ഉണർവ്വ് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകൾക്ക് സാധിച്ചു.

''ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ വിമർശിക്കുന്നതിൽ പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയുടെ ലിബറൽആശയങ്ങൾ ധാരാളമായി അംബേദ്കർ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സന്യാസിയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന ഗാന്ധിയുടെ വേഷത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി സ്വയം ഒരു പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ ചിഹ്നമായി ഇന്ത്യൻ അധഃസ്ഥിതർക്കു മുമ്പിൽ അംബേദ്കർ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു.''[77] സവർണർ കൊണ്ടുവന്ന അധികാര പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനെതിരെ നേട്ടത്തിന്റെ പ്രതിരൂപം തീർക്കുകയായിരുന്നു അംബേദ്കർ തന്റെ വേഷവിധാനത്തിലൂടെ. ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനവ്യക്തിയായി മാറിയ അംബേദ്കറിന്റെ ചിന്തകളിൽ ബുദ്ധന്റെയും കബീറിന്റെയും ഫൂലെയുടെയും സ്വാധീനം കണ്ടെത്താവുന്നതാണ്.

ജാതിസമ്പ്രദായവും അതുമുന്നോട്ടുവെച്ച വിവേചനങ്ങളും കേരളത്തിൽ രൂഢമൂലമാകുന്നത് എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും പത്താംനൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലാണ് എന്നു കാണാം. അതേസമയം ത്രൈവർണികകേന്ദ്രിതമായ മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തോടൊപ്പം തന്നെ, സമൂഹവിവേചനങ്ങളെ തുറന്നെതിർക്കുന്ന രചനകളും വാമൊഴിസാഹിത്യവും രൂപപ്പെട്ടു എന്നുള്ളതാണ് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന മറ്റൊരുസംഗതി. വാമൊഴിസാഹിത്യത്തിലൂടെ വിപുലമായ ഒരുപ്രതിരോധസാഹിത്യം കേരളത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുവാൻ തദ്ദേശ-അടിസ്ഥാനസമൂഹങ്ങൾക്കു സാധിച്ചു. 'പറയിപ്പെറ്റ പന്തിരുകുലം' എന്ന ഐതിഹ്യം, തെയ്യങ്ങൾ, നവോത്ഥാന കവിതകൾവരെ ഇതുവ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്നതുകാണാം.

2.8 ജാതിസമ്പ്രദായം ക്രമപ്പെടുത്തലും കുതറലും : ഐതിഹ്യത്തിലൂടെ

ബ്രാഹ്മണനായ വരരുചിക്ക് പറയസ്ത്രീയിൽ ഉണ്ടായ പന്ത്രണ്ടുപേരാണ് മേഴത്തോൾ അഗ്നിഹോത്രി, രജകൻ, ഉളിയന്നൂർ പെരുന്തച്ചൻ, വള്ളോൻ, വടുതല നായർ, കാരയ്ക്കലമ്മ, ഉപ്പുകൂറ്റൻ, തിരവരങ്കത്തെ പാണനാർ, നാറാണത്തു ഭ്രാന്തൻ, അകവൂർ ചാത്തൻ, പാക്കനാർ, വായില്ലാക്കുന്നിലപ്പൻ എന്നിവർ. സമൂഹത്തിലെ വിവിധജാതിമതസ്ഥർ എടുത്തു വളർത്തിയ പന്ത്രണ്ട് കുട്ടികൾ ജീവിതത്തിൽ അതിവൈദഗ്ദ്യമുള്ളവരായി മാറിയെന്നാണ് ഐതിഹ്യകഥ. പറയിയായിരുന്നു എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട് ഒരു പെൺകുട്ടിയെ വിവാഹം കഴിച്ച വരരുചി എന്ന ബ്രാഹ്മണപണ്ഡിതൻ തുടർന്ന് അനുഭവിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധികളാണ് ഇതിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. വംശീയമായ കലർപ്പിൽനിന്നുള്ള രക്ഷപ്പെടലായിരുന്നു അയാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തുടർന്നുള്ള ജീവിതം. തദ്ദേശസമൂഹങ്ങളുമായി ബ്രാഹ്മണർ പുലർത്തിയിരുന്ന വൈവാഹികബന്ധങ്ങളുടെ ഉദാഹരണങ്ങളിലേക്കും അതുപോലെത്തന്നെ വൈദികർക്ക് മേൽക്കൈ നേടിയ ഒരുസമൂഹത്തിൽ അവർ പുലർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥാശുദ്ധിയെ സംബന്ധിച്ച പ്രതിസന്ധികളിലേക്കുമാണ് ഈ ഐതിഹ്യം വിരൽച്ചൂണ്ടുന്നത്.

കേരളത്തിലെ സകലദേശങ്ങളിലും സകലജാതിമത ഗോത്രങ്ങളിലും ചെന്നു പിറവിയെടുത്ത പന്തിരുകുലം നിലവിലുള്ള സവർണ്ണബോധങ്ങളുടെ പ്രതാപങ്ങളെ കടപുഴക്കി എറിയാൻ പ്രാപ്തിയുള്ള മനുഷ്യരുടെ കഥയായിരുന്നു. കേരളീയരുടെ 'ആദി'മാതാവെന്ന സങ്കൽപ്പം പറയിക്ക് ഇണങ്ങുന്ന തരത്തിലാണ് ഈ ഐതിഹ്യത്തിന് കാലാകാലങ്ങളായി കിട്ടിയ സ്ഥാനത്തെ വ്യക്തമാകുന്നത്. വിവിധ ജാതിമതസമൂഹങ്ങളിൽ വളർന്ന പന്തിരുകുലം കേരളദേശത്തിലെ ആദിമതമൈത്രി സഹവാസത്തിന്റെ പ്രതിപുരുഷന്മാരായി അറിയപ്പെടുന്നവരാണ്.

താഴെക്കിടയിലുള്ളവർക്ക് സമൂഹം നൽകുന്ന സ്ഥാനവും അവരനുഭവിച്ചു വരുന്ന ദുരിതങ്ങളുമെല്ലാം തന്നെ ഈ കഥ വളരെ അർത്ഥത്തോടെ ഉൾവഹിക്കുന്നു. സവർണചരിത്രബോധം നീതിനിഷ്ഠയില്ലാത്ത സമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണെന്ന ബോധ്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് 'വരരുചി' എന്ന വരേണ്യസമുദായത്തിന്റെ ശക്തിമത്തായ പ്രതിനിധിയായ വ്യക്തിയുടെ ജീവിതാവബോധത്തിൽനിന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന കഥ, സമത്വമെന്ന മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ ജീവിതചിത്രത്തെ

വ്യക്തമാക്കുന്ന ഐതിഹ്യത്തിന്റെ തിരുശേഷിപ്പുകളെ ഉൾക്കൊണ്ട് ഇന്നും നിലനിന്നുപോരുന്നു. അഗ്നിഹോത്രി ഇല്ലവും നാറാണത്തുഭ്രാന്തൻ വസിച്ച രായിരനെല്ലൂർ മലയും പാക്കനാർ ക്ഷേത്രവും ഇതിന്റെ തെളിവുകളായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

2.8.1 തെയ്യം

നൂറ്റാണ്ടുകളായി വടക്കൻ കേരളത്തിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള അനുഷ്ഠാനകലകളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ് തെയ്യം. വടക്കേമലബാറിന്റെ തനതുകലാരൂപമാണിത്. വൈദികേതരമായ അനുഷ്ഠാന ചര്യകളോടെ ദൈവപ്രീതിക്കുവേണ്ടി അധഃസ്ഥിതസമുദായക്കാർ നടത്തുന്ന നൃത്തമാണ് തെയ്യം. അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങളുടെ ആത്മപ്രകാശനത്തിന്റെ ഉപാധികളായി തെയ്യം ഉൾപ്പെടെയുള്ള അനുഷ്ഠാനകലാരൂപങ്ങൾ മാറിത്തീരുന്നു.

2.8.1.2 പൊട്ടൻതെയ്യം

വടക്കൻ കേരളത്തിൽ കെട്ടിയാടുന്ന ഒരു തെയ്യക്കോലമാണിത്. ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ വളരെ ശക്തമായിരുന്ന കാലത്ത് മനുഷ്യരെല്ലാം സമന്മാരാണെന്ന് വിളിച്ചു പറയാൻ ധൈര്യംകാട്ടിയ ഒരു കീഴ്ജാതിക്കാരന്റെ ഐതിഹ്യമാണ് ഇതിനു പുറകിലുള്ളത്. മേലാളനും കീഴാളനും ഒരു പോലെ ഇതിനെ ആരാധിച്ചു പോരുന്നു. ''ഭൗതികജീവിതത്തിലെ ദുരാചാരമായി മാറിയ ജാതിഭേദത്തിന്റെ അന്തഃസാരശൂന്യത പൊട്ടനായി പകർന്നാടുന്ന കീഴാളൻ തോറ്റം പാട്ടിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ്. ജാതിയുടെ ചട്ടക്കൂടിൽ നിന്ന് കൊണ്ട് വർഗ്ഗവൽക്കരണത്തെ ചോദ്യം ചെയ്ത്, ജാത്യാതീതമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിലേക്ക് മേലാളരെയും കീഴാളരെയും നയിക്കുകയാണിവിടെ.''[78]

പ്രത്യക്ഷമായ ജാതി ആചാരങ്ങളുടെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ വശങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്ന പൊട്ടൻതെയ്യത്തിൽ മനുഷ്യരെല്ലാവരും ഒന്നാണെന്ന ബോധ്യമാണ് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ തകിടംമറിച്ചിലാണ് പൊട്ടൻതെയ്യത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും ചുരുക്കം. അങ്ങനെ ജാതിയുടെ അർത്ഥശൂന്യതയേയും നിരർത്ഥകതയേയും സമൂഹത്തിനുമുന്നിൽ

അനാവരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിലൂടെ തെയ്യത്തിന്റെ സാമൂഹികപ്രസക്തിയാണ് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്.

നിങ്ങളെ കൊത്ത്യാലും ചേരേല്ലെ
ചൊവ്വറെ, നാങ്കളെ കൊത്ത്യാലും
ചോക്കേല്ല ചൊവ്വറ, പിനെന്ത്
ചൊവ്വറും കുലം പിശക്ന്ന്,
തീണ്ടിക്കൊണ്ടല്ലേ കുലം പിശ്ക്ന്ന്

എന്ന വരികൾ ജാതിചിന്തയുടെ ക്രൂരമായമുഖത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

'നാങ്കളെ കുപ്പയിൽ നട്ടൊരു വാഴ-
പഴമല്ലേ നിങ്കളെ തേവന് പൂജ?
നാങ്കളെ കുപ്പയിൽ നട്ടൊരു തൃത്താ-
പോവല്ലോ നിങ്കടെ തേവന്ന് മാല
പൂക്കൊണ്ട് മാലതൊടുക്കോല്ലോനുങ്കള്
പൊൽകൊണ്ട് മാൽ തൊടുക്ക്വല്ലോ'

എന്നും സമൂഹത്തിലെ വ്യവച്ഛേദങ്ങൾക്കുള്ള ശക്തമായ ചോദ്യചെയ്യലുകളായി മാറുന്ന ഈ സങ്കൽപ്പങ്ങൾ സമൂഹജീവിതത്ത സമർത്ഥമായി പ്രതിഫലിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടു പോകുന്നു. ദാർശനികമൂല്യമുള്ള ഇത്തരം പാട്ടുകളിലൂടെ പൊട്ടൻ തെയ്യത്തിന്റെ സാമൂഹിക സാഹചര്യമാണ് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്.

തെയ്യത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ദേവതാരൂപമാണ് പൊട്ടൻതെയ്യത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശൈവ പുരാണമാണിതിന് പശ്ചാത്തലമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. സർവ്വവിദ്യകളും അഭ്യസിച്ച് സർവ്വജ്ഞപീഠം കയറുവാൻ പോകുന്ന ശ്രീശങ്കരനെ കാശിവിശ്വനാഥനായ ശ്രീപരമേശ്വരൻ ചണ്ഡാലന്റെ വേഷത്തിലെത്തി പരീക്ഷിക്കുന്നതാണ് ഇതിനു പിന്നിലുള്ള പുരാവൃത്തം. പൊട്ടൻതെയ്യത്തിന് പാടുന്ന തോറ്റം പാട്ടുകളിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത് ഈ പുരാവൃത്തമാണ്. മലയൻ, പുലയൻ, ചിറവൻ, പാണൻ തുടങ്ങിയ പലസമുദായങ്ങളും പൊട്ടൻതെയ്യം കെട്ടിവരുന്നുണ്ട്. തെയ്യത്തെ പ്രാർത്ഥിച്ച്

ഉണർത്തുന്ന പാട്ടാണിത്. പ്രത്യേകകാലങ്ങളിൽ സമൂഹജീവിതത്തെ സമർത്ഥമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന സാഹിത്യരൂപം കൂടിയാണ് തോറ്റംപാട്ടുകൾ.

ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആദിസങ്കൽപ്പങ്ങളെ ഇന്നും അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ വർണചലനങ്ങളാൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന തെയ്യങ്ങൾ ജാതിസമൂഹങ്ങളുടെ നിരർത്ഥകതയേയാണ് കെട്ടിയാടുന്നതിലൂടെ കാണികൾക്ക് മുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ചാതുർവർണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കല എന്നർത്ഥത്തിൽ ഇതിന് വളരെയധികം പ്രാധാന്യം നിലനിൽക്കുന്നു. ‘‘സംഘകാലം മുതൽ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ തിണകളിലൂടെയും അവയോട് ചേർന്ന് മനുഷ്യൻ ജീവസന്ധാരണത്തിനായി സ്വീകരിച്ച തൊഴിലുകളിലൂടെയും വളർന്നു വന്ന്, വൈദികപ്രഭാവഘട്ടത്തിലെ സവർണാവർണഭേദത്തിലും ഉച്ചനീചവിചാരത്തിലും ഊന്നിയ അനുശാസനങ്ങളിൽ പതറിവീഴാതെ ആസ്തിക്യബോധത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിച്ച ഒരു സാംസ്കാരിക മഹിമയെ വിളംബരം ചെയ്യുന്ന ശ്രദ്ധേയമായ കലയായി തെയ്യം നിലനിൽക്കുന്നു.’’[79]

2.8.2 ഓണപ്പാട്ട് - സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ എഴുതിയ പ്രസിദ്ധമായ ഓണപ്പാട്ടിന്റെ പൂർണരൂപമാണ് ‘മാവേലിനാടുവാണീടും കാലം മാനുഷ്യരെല്ലാം ഒന്നുപോലെ’ എന്നുതുടങ്ങുന്നത്. അടിമത്തത്തെ അനുഗ്രഹമായി കണക്കാക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഹിന്ദുമതഘടനയുടെ മാമൂലുകൾക്കെതിരെയും ആചാരവിശ്വാസങ്ങൾക്കെതിരെയുമുള്ള പ്രതിരോധവും രോഷവുമെല്ലാം വ്യക്തമാക്കുന്നു ഈ രചനയിലൂടെ അദ്ദേഹം. ‘മാവേലി’ എന്ന ചരിത്രപുരുഷൻ ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഭരണക്രമം കാഴ്ചവെച്ചതിന്റെ തുടർച്ചയും മാനുഷികവും സദാചാരപരവുമായ മൂല്യങ്ങളെ സേവിച്ചതിന്റെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളും വ്യക്തമാക്കുന്ന രചനാസമ്പ്രദായമാണ് ഈ പാട്ടിന്റെ പൂർണതലം. ഇതിലെ ഓരോ വരിയും കേരളത്തിന്റെ പൈതൃകത്തെയും സമത്വസുന്ദരസ്വപ്നങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അയ്യപ്പന്റെ വിപ്ലവചിന്തകൾ ഈ പാട്ടിനെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി.

‘സാധുധനികവിഭാഗമില്ല
മൂലധനത്തിൽ ഞെരുക്കലില്ല

ആവതവരവർ ചെയ്തുനാട്ടിൽ
ഭൂതിവളർത്താൻ ജനം ശ്രമിച്ചു
വിദ്യപഠിക്കാൻ വഴിയേവർക്കും
സിദ്ധിച്ചുമാബലി വാഴുംകാലം
സ്ത്രീക്കും പുരുഷനും തുല്യമായി
വാച്ചുസ്വതന്ത്രയെന്തുഭാഗ്യം
കാലിക്കുകൂടി ചികിത്സചെയ്യാൻ
ആലയം സ്ഥാപിച്ചിതന്നു മർത്ത്യർ'[80]

സമകാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ തീക്ഷ്ണഭാവനയോടെ വിമർശനവിധേയമാക്കിയിരിക്കുന്ന ഈ രചനയിൽ അന്നത്തെ ജനങ്ങളുടെ അറിവിലേക്കായുള്ള വിമർശന ചിന്തയെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

'ദാനം കൊടുത്ത സുമതിതന്റെ
ശീർഷം ചവിട്ടിയാ യാചകനും
അന്നുതൊട്ടിന്ത്യയധഃപതിച്ചു
മന്നിലധർമ്മം സ്ഥലംപിടിച്ചു
ദല്ലാൽമതങ്ങൾ നിറഞ്ഞുകഷ്ടം
കൊല്ലുന്ന ക്രൂരമതവുമെത്തി
വർണ്ണവിഭാഗവ്യവസ്ഥവന്നു
മന്നിടംതന്നെ നരകമാക്കി
മർത്ത്യനെ മർത്ത്യനശുദ്ധനാക്കു-
മയ്ത്തപ്പിശാചും കടന്നുകൂടി
തന്നിലശക്തന്റെ മേലിൽകേറി
തന്നിൽ ബലിഷ്ഠന്റെ കാലുതാങ്ങും
സ്നേഹവും നാണവും കെട്ടരീതി
മാനവർക്കേകാം ധർമ്മമായി'[81]

പുതിയതും പഴയുമായ ഒരു തലമുറയുടെ മുഴുവൻ ജീവിതവും സമൂഹത്തിനു മുമ്പിൽ തുറന്നുകാട്ടാൻ നടത്തിയ രചനയുടെ വർത്തമാനകാലപ്രസക്തിയെയാണ് ഈ പാട്ടിന്റെ പുനർവായന സാധ്യമാക്കുന്നത്.

'എത്രനൂറ്റാണ്ടുകൾ നമ്മളേവം
ബുദ്ധിമുട്ടുന്നു സഹോദരരെ
നമ്മെയുയർത്തുവാൻ നമ്മളെല്ലാ-
മൊന്നിച്ചുണരണം കേൾക്ക നിങ്ങൾ
ബ്രാഹ്മണോപജ്ഞമാം കെട്ടമതം
സേവിപ്പവരെ ചവിട്ടും മതം
നമ്മളെ തമ്മിലകറ്റും മതം
നമ്മൾ വെടിയണം നന്മ വരാൻ'[82]

വൈദികമേധാവിത്വത്തിനെതിരെയുള്ള വാദമുഖങ്ങൾ അധഃസ്ഥിതവിഭാഗത്തിന്റെ വെല്ലുവിളികളിലൂടെ രൂപത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി നിലനിൽക്കണമെന്നാണ് കവി ഇവിടെ എടുത്തുപറയുന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്ന ജാതിചിന്തകൾ എത്രമാത്രം ഹീനപ്രവൃത്തിയാണെന്നും അത് മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തെതന്നെ ഇല്ലാതാക്കുന്നുവെന്നും ഡോ.ബി.ആർ.അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലെയും അയിത്തചിന്തകൾ അടിമത്തത്തെക്കാൾ ദുഷ്കരമാണെന്നും നാടുവാഴിത്തവും തുടർന്നുവന്ന മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുമെല്ലാം തന്നെ ഇന്ത്യയിലേതുപോലെ കേരളത്തിലും നടമാടുകയുണ്ടായി. സമകാലിക ഇന്ത്യയിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ രൂപത്തിലാണ് ജാതി കടന്നുവന്നതെങ്കിൽ കേരളത്തിലും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും അതിന്റെ തുടർച്ചയായ വിദ്യാഭ്യാസ അവകാശമേഖലകളിലുമെല്ലാം ജാതിയുടെ സ്വാധീനം കണ്ടെത്താം. താഴെക്കിടയിലുള്ളവർ അനുഭവിച്ചുപോരുന്ന ഈ ജാതീയത ഇന്നും രൂപമാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാവാതെ പലഭാഗങ്ങളിലും നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതിനെ പ്രതിരോധിക്കാൻ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗം മുന്നോട്ടുവരുന്നിടത്തുനിന്നാണ് അവരുടെ ജീവിതപോരാട്ടങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്.

2.9 കേരളീയസമൂഹവും ദാർശനിക ചിന്തകളും

ഭാരതത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ദാർശനിക ചിന്താപരമ്പരകൾ കേരളത്തിൽ പലതരത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയുണ്ടായി. കേരളത്തിലെ ബൃഹത്തായ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളും നാട്ടുവഴക്കത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തിയ പാരമ്പര്യഘടകങ്ങളും കൂടിച്ചേർന്നൊരു സംസ്കാരമായിരുന്നു നിലനിന്നിരുന്നത്. ഭാഷ, ലിപി, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എല്ലാംതന്നെ ഇതിന് തെളിവ് നൽകുന്നവയാണ്.

കേരളീയ ദർശനങ്ങളെന്നറിയപ്പെട്ട പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ ഒരുകാലത്ത് ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങൾക്കും അപ്രാപ്യമായിരുന്നു. വേദഭാഷയെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട സംസ്കൃത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നിരുന്ന ദർശനങ്ങളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളും ആയിരുന്നു മിക്കവയും. ഇത്തരത്തിലുള്ള ദർശനങ്ങളെ ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങൾക്കും ആവശ്യമായി മാറ്റിത്തീർക്കേണ്ട അവസ്ഥ സംജാതമായ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ദാർശനികമായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികപിന്തുണ ലഭിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്.

ഭൂവുടമസ്ഥതയിലധിഷ്ഠിതമായ സമ്പത്ത്ഘടനയുടെ ചരിത്രമാണ് കേരളീയദർശനങ്ങളിൽ പ്രാമുഖ്യം വഹിക്കുന്നത്. ഭൂവുടമസ്ഥത, ശ്രേണീബന്ധമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ഭരണവ്യവസ്ഥയായ നാടുവാഴിത്തം, ആരാധനാസംബന്ധമായ ക്ഷേത്രാചാരങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം നിയന്ത്രിക്കുന്ന ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളായിരുന്നു അവ (ശ്രുതികൾ, സ്മൃതികൾ, സൂത്രങ്ങൾ). സാമൂഹികവും ആരാധനാപരവുമായ ദർശനങ്ങളെന്ന നിലയിലാണ് ഇവ നിലനിന്നുപോന്നത്. തുടർന്നുവന്ന സാമൂഹിക ജീവിതത്തിലെ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ജാത്യാചാരങ്ങളെ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹികദർശനമെന്ന നിലയിൽ പ്രാധാന്യം നേടിയപ്പോൾ ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങൾ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇതിൽനിന്നാണ് നിരന്തരസമരങ്ങളുടെയും ചോദ്യം ചെയ്യലുകളുടെയും ആവശ്യകത ഉയർന്നുവന്നത്. സാമൂഹികസമത്വത്തിലൂടെ വിപ്ലവകരമായ പരിവർത്തനം സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുന്നത് ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ്.

2.9.1 കേരള നവോത്ഥാനവും സമൂഹവും

പത്തൊൻപതും ഇരുപതും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ കേരളസമൂഹം തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങളിലൂടെയാണ് കടന്നുപോയത്. സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ നിരവധി മാറ്റങ്ങൾ ഈ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങൾക്ക് കാരണമായിത്തീർന്നു. പാശ്ചാത്യകാലഘട്ടത്തിന്റെ സ്വാധീനം വളരെ വൈകിയാണെങ്കിൽകൂടി ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ കേരളീയസമൂഹത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ സഹായകമായി. ഇന്ത്യയിൽ നവോത്ഥാനം ഫ്യൂഡൽ ജാതി അധികാര ഘടനയുടെയും സാമൂഹ്യമായ അടിച്ചമർത്തലുകളുടെയും മറ്റും ഇടയിൽനിന്ന് ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റതുപോലെ കേരളത്തിന്റെയും സ്ഥിതിഗതികൾ നിഴലി

ക്കുന്നത് ഇത്തരത്തിലുള്ള വിമോചനത്തിന്റെ ഉയർച്ചകളെയാണ്. കൊളോണിയൽ ഭരണപരിഷ്ക്കാരങ്ങൾ സമൂഹത്തിലും മറ്റും ഉണ്ടാക്കിയ ഉണർവ്വും കോളനിവിരുദ്ധസമരങ്ങളും എല്ലാംതന്നെ നവോത്ഥാനപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ശക്തി പകരുകയുണ്ടായി. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും തുടർന്നുള്ള മാറ്റങ്ങളുമെല്ലാംതന്നെ ഇതിന്റെ പ്രവർത്തനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ സഹായകമായി. മതത്തിലും വിശ്വാസത്തിലും ആചാരങ്ങളിലും എല്ലാംതന്നെ ചലനങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയും അത് നിലവിലിരുന്ന സാമൂഹ്യക്രമങ്ങളെ മാറ്റിതീർക്കാൻ കാരണമാവുകയും ചെയ്തു.

സാമൂഹികമായ ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളിൽ മതങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. ചാതുർവർണ്യസിദ്ധാന്തത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഹിന്ദുസമൂഹഘടനയാണ് അതിൽ പ്രധാനം. ജാതിജന്മിസമ്പ്രദായവും അതുമായി ചുറ്റപ്പെട്ട ജീവിതരീതികളും എല്ലാംതന്നെ ഇതിന്റെ അന്തർധാരയായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും ആധിപത്യം പുലർത്തിവന്നിരുന്നത്. ഇതിനെതിരായിട്ടാണ് സമൂഹത്തിൽ മാറ്റം വരേണ്ടതെന്ന ചിന്തയിൽനിന്നാണ് നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ തുടക്കം. അതായത് മറ്റൊരിടത്തും കാണാത്തരീതിയിലുള്ള സാമൂഹികമർദ്ദനങ്ങളും വിവേചനങ്ങളും കൊണ്ട് കേരളീയജീവിതം ദുഃസ്സഹമാക്കിയത് ജാതിവ്യവസ്ഥയാണ്. ഇത്തരത്തിലുള്ള ക്രൂരതകൾക്കും ആധിപത്യങ്ങൾക്കുമെതിരായിട്ടാണ് കേരളത്തിൽ നവോത്ഥാനപ്രവർത്തനങ്ങൾ പിറവിയെടുക്കുന്നത്.

സാമൂഹികസമത്വം എന്ന ആശയത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു കേരളീയ നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുനീങ്ങിയത്. അതിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ഉടലെടുത്ത പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ കേരളത്തിലെ പല ആളുകളും പങ്കാളികളാവുകയും തങ്ങളുടേതായ സമരമുറകളുമായി മുന്നോട്ടുപോവുകയും ചെയ്തു. ജന്മിത്വത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും തീണ്ടൽ, തൊടീൽ പോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരായുള്ള സമരങ്ങളാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനത്തെയും ആശയരൂപങ്ങളെയും നിലനിർത്താൻ കാരണമായിത്തീർന്നത്. ഇങ്ങനെ സാമൂഹികമായ ചലനങ്ങളും ഇടർച്ചകളും എല്ലാംകൊണ്ട് കലുഷിതമായ ചുറ്റുപാടിലേക്കാണ് സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെ പരസ്പരം കോർത്തെടുത്തുകൊണ്ട് നവോത്ഥാനചിന്ത കടന്നുവന്നത്.

2.9.2 ബൗദ്ധദർശന പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലത്താണ് ബുദ്ധസന്ദേശങ്ങളും ദർശനങ്ങളും കേരളീയരുടെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിൽ തെളിഞ്ഞു കാണാൻ തുടങ്ങിയത്. ഇത്തരത്തിൽ രൂപം കൊണ്ട ചിന്തകൾ കേരളീയ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായി. കേരളീയജീവിതത്തെ മതപരമായ ചിന്താപദ്ധതികളിൽനിന്നും ജാതീയമായ തരംതിരുവുകളിൽ നിന്നുമെല്ലാം മോചിപ്പിച്ച് പുതിയൊരുണർവ്വ് സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുകയായിരുന്നു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. അയിത്തോച്ചാടനം, ക്ഷേത്രപ്രവേശനം, മിശ്രവിവാഹം, പന്തിഭോജനം തുടങ്ങി പലതരം അനാചാരങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കാൻ തുടങ്ങിയ പരിഷ്കൃത ആശയങ്ങൾക്ക് രൂപം കൊടുക്കുന്നതിലൂടെയാണ് സാമൂഹികപരിഷ്കരണം കേരളത്തിൽ നടപ്പിലായത്.

ചാതുർവർണ്യമെന്ന ബ്രാഹ്മണയുക്തിക്ക് നേരെയും ആദ്ധ്യാത്മികമായി നിലനിന്നുപോന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരെയും പട പൊരുതാൻ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദിമദശയിൽ തന്നെ സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താക്കൾ കേരളത്തിൽ അണിനിരക്കുകയുണ്ടായി. ഒട്ടേറെ പേർ നാനാഭാഗത്തുനിന്നും സംഘടിക്കുകയും നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുകയും ചെയ്തു.

ആധുനികകേരള സമൂഹസൃഷ്ടിയുണ്ടാകുന്നത് സാമൂഹിക നവോത്ഥാനത്തിലൂടെയാണ്. സാമൂഹികമായ തിന്മകൾക്കെതിരെ ജനശക്തിയെ ഉണർത്തി സ്വയം പരിവർത്തനം ചെയ്ത് സമൂഹത്തെ പുരോഗതിയിലേക്കെത്തിക്കാനുള്ള കർമ്മപദ്ധതിയാണ് സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താക്കൾ ജനങ്ങളുടെ മുന്നിൽ വെച്ചത്. പലകാലങ്ങളായി തുടർന്നുപോന്ന ഈ സാമൂഹികപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ അടിഞ്ഞുകൂടിയ പലതരം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ചാലകശക്തിയായി വർത്തിച്ചു.

കേരളത്തിൽ ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ ആരംഭിച്ചു. കാലാകാലങ്ങളിൽ ഈ ദർശനം കേരളത്തിലെ മനുഷ്യരെ എല്ലാവരെയും സ്വാധീനിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. കേരളത്തിലെ യഥാസ്ഥിതിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു തുടക്കം കുറിച്ച മഹത്വ്യക്തികളും പുരോഗമ

നവാദികളുമായിരുന്നവർ ബുദ്ധദർശനത്തോട് പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും ബന്ധം പുലർത്തിവന്നിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതിരെയും ജാതിചിന്ത കളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെയെല്ലാം ബുദ്ധദർശനങ്ങളിലെ ആശയതത്ത്വ മാണ് ഇവർ പിന്തുടർന്നുപോന്നത്. ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, ശ്രീനാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാ ളി, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ, സി.വി. കുഞ്ഞിരാമൻ തുടങ്ങിയവർ നവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിൽ നേതൃത്വം കൊടുത്തവരിൽ പ്രധാനികളാണ്.

2.9.2.1 അയ്യാവൈകുണ്ഠൻ (1809-1851)

''തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിലെ അധഃസ്ഥിത ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ അവകാശ ങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടങ്ങൾക്ക് ചുക്കാൻപിടിച്ച ആദ്യത്തെ ജനനേതാവാ യിരുന്നു വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ.''[83] മേൽമുണ്ടു സമരം, പന്തിഭോജനം, അടിമവേല ക്കെതിരെയുള്ള പോരാട്ടങ്ങൾ, പൊതുകിണർസ്ഥാപിക്കൽ തുടങ്ങി സവർണ്ണ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയോട് നിരന്തരം പോരാടുകയും ദക്ഷിണേന്ത്യയിലാദ്യമായി കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ (1851) നടത്തുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് സ്വാമികൾ. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭദശയിൽ വളർന്നുവന്ന ഇത്തരം പോരാട്ടങ്ങളിലൂടെ നവോ ത്ഥാന ചരിത്രത്തിൽ സുപ്രധാനമായ മാറ്റങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുകയുണ്ടായി. 'ഒന്റേ ജാതി, ഒന്റേമതം, ഒന്റേദൈവം, ഒന്റേ, ഉലകം, ഉന്റേ നീതി' എന്ന ആശയത്തിലൂടെ യാണ് സ്വാമികൾ തന്റെ ദർശനത്തെ വ്യക്തമാക്കിയത്. എല്ലാ മനുഷ്യരും ദൈവ ത്തിന്റെ മുന്നിൽ തുല്യരാണെന്നും അതുകൊണ്ട് സവർണവിഭാഗം അനുഭവിച്ചു പോരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾക്കും കൂടി ആവശ്യമാ ണെന്ന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ചാന്നാർ സ്ത്രീകളോട് മാറുമറയ്ക്കാൻ ആവശ്യപ്പെ ടുകയും പുരുഷന്മാർ തലക്കെട്ടോടുകൂടി ആരാധനാലയങ്ങളിൽ പ്രവേശിക്കു കയും വേണമെന്ന് വ്യക്തമാക്കി.

''കീഴാളജനതയ്ക്ക് അരയ്ക്കുമുകളിൽ വസ്ത്രധാരണം സാധ്യമല്ലെന്നു വിധിച്ച ഒരു സാമൂഹികസംവിധാനത്തിനകത്തുനിന്നാണ് സ്വാമികൾ പോരാട്ടം നട ത്തിയത്. അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച ആശ്രമകേന്ദ്രങ്ങളായ പതികളിൽ പറയർ, പുലയർ, കോനനാർ, നാടാർ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ സാമുദായികാന്തരീക്ഷത്തിനകത്തുനിന്ന് വരുന്നവർ ഒന്നിച്ച് കുടുംബസമേതം ജീവിക്കുന്ന അന്തരീക്ഷം രൂപപ്പെടുത്തി.''[84] കാലഹരണപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും തള്ളിക്കളഞ്ഞ

അദ്ദേഹം 'സമത്വസമാജം' (1836) എന്ന സംഘടനക്ക് രൂപംനൽകുകയുണ്ടായി. സാമൂഹികജീവിതത്തിലും വ്യക്തിജീവിതത്തിലും സ്നേഹത്തിനും അനുകമ്പക്കും പ്രാധാന്യം നൽകിയ സ്വാമികൾ ജാതിഹിന്ദുത്വത്തിനും വരേണ്യ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ങ്ങൾക്കുമെതിരെ പോരാടികൊണ്ട് സാധാരണക്കാരുടെ ജീവിതസാഹചര്യ ങ്ങൾക്കെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തുകയും, പരിവർത്തനം സാധ്യമാകുകയും ചെയ്തു. അഖിലത്തിരുട്ട് അമ്മാനെ, അരുൾനൂൽ എന്നിവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ.

2.9.2.2 ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ (1853-1924)

കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക നവോത്ഥാനത്തിൽ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിച്ച ആത്മീയാചാര്യനായിരുന്നു ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ. സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണാധിപത്യങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് പൊതുരംഗത്ത് ശ്രദ്ധേയനായ അദ്ദേഹം സ്ത്രീപുരുഷസമത്വത്തെക്കുറിച്ചും, എല്ലാവർക്കും വിദ്യാഭ്യാസം നൽകേ ണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും ചർച്ച ചെയ്യുകയുണ്ടായി. ''നായർ-ബ്രാഹ്മണ വൈരുദ്ധ്യവും നായന്മാരിലെ ആഭ്യന്തരമായ മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥയും നായർ കീഴാള വൈരുദ്ധ്യവും ചേർന്ന കുടുംബ-സാമൂഹ്യ പശ്ചാത്തലമാണ് ചട്ടമ്പിസ്വാമി യുടെ സാമൂഹ്യനവോത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് കാരണമായത്.''[85] തികച്ചും മതേ തരവും സമത്വപൂർണ്ണവുമായ ഒരാധുനിക വീക്ഷണം രൂപപ്പെടുത്തിയ സ്വാമിക ളുടെ ജീവിതം സാംസ്കാരികമായ ബഹുസ്വരതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. പ്രാചീനമലയാളം, വേദാധികാര നിരൂപണം, ആദിഭാഷ, ക്രിസ്തുമത ഛേദനം, അദ്വൈത ചിന്താപദ്ധതി തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രധാന കൃതികൾ.

2.9.2.3 ആറാട്ടുപുഴ വേലായുധപണിക്കർ (1826-1874)

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ആറാട്ടുപുഴ വേലായുധപണിക്കരുടെ യഥാർത്ഥപേര് കല്ലിശേരിൽ വേലായുധ ചേകവർ എന്നായിരുന്നു. ''നാണുഗുരുവി നുമുമ്പ് പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ അവർണർക്കായി അമ്പലവും രാപ്പള്ളിക്കൂടവും വായനശാലയും കളരിയും കളിയോഗവും സ്ഥാപിക്കുകയും സാമൂഹ്യവിപ്ലവകാരിയും ക്രാന്തദർശിയും സാംസ്കാരിക ധീരനുമായ വ്യക്തിയാ യിരുന്നു വേലായുധപണിക്കർ.''[86] എല്ലാ അവർണസമുദായക്കാരെയും പ്രത്യേ കിച്ചും താഴെക്കിടയിലുള്ളവരുടെ ജീവിതമുന്നേറ്റങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പോരാടിയ ഇദ്ദേഹം സംഘബോധത്തിലൂടെ ജനങ്ങളെ ഒന്നിച്ച് നിർത്തികൊണ്ട് പ്രാദേശിക

സംഘം രൂപീകരിക്കുകയും സാമൂഹ്യചൂഷണങ്ങൾക്കും അതിക്രമങ്ങൾക്കുമെ തിരെ വ്യക്തമായ നിലപാടുകളോടെ മുന്നോട്ടുപോവുകയും ചെയ്തു. ക്ഷേത്രപ്ര വേശനം താഴെക്കിടയിലുള്ളവരുടെ കൂടി അവകാശമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കി ക്കൊണ്ട് എല്ലാ ജാതിമതസ്ഥർക്കും വേണ്ടി 1852-ൽ ശിവപ്രതിഷ്ഠ നടത്തുകയു ണ്ടായി. ''മുട്ടിറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന അച്ചിപ്പുടവകൾ എന്ന നേർത്ത പുടവകൾ മേൽജാ തിസ്ത്രീകൾക്കും മാത്രമേ ധരിക്കാൻ പാടുള്ളൂ എന്നു വിധിച്ച സവർണ്ണ സമൂഹ ത്തിൽ അവരെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട്, അവർണ്ണസ്ത്രീകളെ അച്ചിപ്പുടവയുടുപ്പിച്ച്, സ്വർണ്ണമൂക്കുത്തിയിട്ട് മാറുമറച്ച് നടത്താനും അദ്ദേഹം പ്രേരിപ്പിച്ചു.''[87] വേലായുധ പ്പണിക്കരുടെ വിമോചനപോരാട്ടങ്ങൾ സജീവമായ സാംസ്കാരികമായ ഇടപെടലു കളിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ടുള്ളവയായിരുന്നു.

2.9.2.4 അയ്യങ്കാളി (1863-1941)

കേരളീയ സമുദായത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം ദുരിതവും അവശതയും അനുഭ വിച്ചുവന്ന പുലയസമുദായത്തിന്റെ ഉന്നമനത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ച മഹാത്മാ വാണ് അയ്യങ്കാളി. 1863-ൽ പുലയസമുദായത്തിൽ ജനിച്ച അദ്ദേഹം തന്റെ സമൂഹ ത്തിന്റെ ഉന്നമനത്തിനുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുകയും സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽ അധഃസ്ഥിതർ അനുഭവിച്ചിരുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പ്രതിരോധപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽക്കുകയും ചെയ്തു. അധഃസ്ഥിതരുടെ ഉന്നമനത്തിനുവേണ്ടി 1905 -ൽ വെങ്ങാനൂരിൽ അദ്ദേഹം കുടിപ്പള്ളിക്കൂടം സ്ഥാപിക്കുകയും അധഃകൃതരുടെ ആദ്യത്തെ വിദ്യാലയമെന്ന സ്ഥാനം ചരിത്രത്തിൽ ഇത് നേടുകയുമുണ്ടായി. എന്നാൽ വരേണ്യജനത പലതരത്തിലുള്ള ആക്രമണങ്ങളും കൊണ്ട് അതിനെ ഇല്ലാതാക്കുകയും അയ്യങ്കാളി നിരന്തരമായ കഠിനപരിശ്രമത്തിലൂടെ പള്ളിക്കൂട മെന്ന ആശയത്തെ പുനഃസ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു.

എല്ലാ അധഃകൃതവർഗ്ഗങ്ങളുടെയും അവകാശ സംരക്ഷണത്തിനും അവ രുടെ എല്ലാവിധ സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾക്കും വേണ്ടിപോരാടാൻ 1907-ൽ സാധുജന പരി പാലനയോഗം രൂപീകരിച്ചു. ജാതീയമായ അടിമത്തത്തിൽനിന്ന് മനുഷ്യനെ മോചി പ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി സാമൂഹികമായ ദിശാബോധം വളർത്തിയെടുക്കാൻ യോഗത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ആധുനിക ജനാധിപത്യ ആശ യങ്ങൾ വികസിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പോരാടുകയും സന്മാർഗ്ഗനിഷ്ഠയിലൂടെയുള്ള

ജീവിതവും വിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തനങ്ങളും അധഃകൃതരുടെ ഉന്നമനത്തിനായി നടപ്പിൽവരുത്തുവാനും തന്റെ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ അയ്യങ്കാളിക്കു സാധിച്ചു. ശ്രീമൂലം തിരുനാളിന്റെ നിയമനിർമ്മാണസഭയിലേക്ക് തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ആദ്യ അധഃകൃത വിഭാഗത്തിൽനിന്നുള്ള വ്യക്തിയായിരുന്നു അയ്യങ്കാളി. പ്രജാസഭയിൽ അംഗമായ (1911 ഡിസംബറിൽ) തോടുകൂടി തന്റെ സമൂഹത്തിന്റെ ഉന്നമനത്തിനും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും വേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയുണ്ടായി. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും മേഖലയിലൂടെ മാത്രമേ അവശത അനുഭവിക്കുന്ന പുലയസമുദായത്തിന് കരുത്താർജ്ജിക്കാനും പ്രതിസന്ധികളെ അതിജീവിച്ച് മുന്നേറാനും കഴിയുകയുള്ളുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കുകയും അതിനുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കാൻ ജനങ്ങളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി.

ജാതിയുടെ അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കെതിരെ സമൂഹത്തിലെ ജനങ്ങളെ പ്രാപ്തരാക്കുക എന്നതായിരുന്നു അയ്യങ്കാളിയുടെ മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടത്. ''സ്വയം വില്ലുവണ്ടിയിൽ സഞ്ചരിച്ച് (1893) അധഃസ്ഥിത ജാതികൾക്ക് പൊതുവഴിയിൽ സഞ്ചരിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം സ്വത്വാഭിമാനപ്രശ്നമാണെന്ന് അയ്യങ്കാളി സ്ഥാപിച്ചു. സാമൂഹികാടിമത്വത്തിന്റെ ചിഹ്നമായ കല്ലയും മാലയും പൊട്ടിച്ച് കളഞ്ഞ് (1915) സ്വന്തം ശാരീരിക സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ പുലയസ്ത്രീകളെ പ്രാപ്തരാക്കി.''[88]

അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തിനുവേണ്ടി അയ്യങ്കാളി നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ, പുതിയ സമൂഹരൂപീകരണം തുടങ്ങിയ എല്ലാ ജീവിതാവസ്ഥകളെക്കുറിച്ചും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ അറിവ് ലഭിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമരങ്ങളും സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങളും എല്ലാംതന്നെ സമൂഹത്തെ ഉന്നതിയിൽ എത്തിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും വൈജ്ഞാനികമായ മറ്റ് മേഖലകളിലൂടെയും കരുത്ത്നേടുകയും അതിലൂടെ പ്രതിസന്ധികളെ അതിജീവിച്ച് തന്റെ വർഗ്ഗക്കാരുടെ സമുന്നതനായ നേതാവായിത്തീരുകയും ചെയ്ത അയ്യങ്കാളി 'പുലയരാജാവ്' എന്നാണ് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അറിയപ്പെട്ടത്.

2.9.2.5 ശ്രീനാരായണഗുരു (1856-1928)

കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ ശ്രീനാരായണഗുരു തുടങ്ങിവെച്ച നിശ്ശബ്ദവിപ്ലവത്തിലൂടെയാണ് ആധുനികകേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികപരിഷ്കരണം സാധ്യമാകുന്നത്. സമൂഹത്തിൽ പരമ്പരാഗതമായി നിലനിന്ന ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കെതിരെയും വിശ്വാസസംഹിതകൾക്കെതിരെയും നിലകൊണ്ട പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ആദ്യകാലത്ത് ശ്രീനാരായണപ്രസ്ഥാനം. 1888 -ലെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠമുതൽ എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗത്തിന്റെ രൂപീകരണം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത സംഘടനാശക്തിവരെയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയത് മുന്നേറി. തിരണ്ടുകുളി, താലിക്കെട്ട്, കല്ല്യാണം, പുലകുടി, ആഡംബരങ്ങൾ തുടങ്ങി എല്ലാ അനാചാരങ്ങളെയും നിശിതമായി വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിന്ന ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് സമൂഹത്തിലെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ പുരോഗതി ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹികപരിഷ്കരണ ശക്തിയുടെ സ്വാധീനതയാണ് ശ്രീനാരായണപ്രസ്ഥാനം സമൂഹത്തിൽ വിവിധരീതിയിൽ സാധ്യമാക്കിയത്.

ബ്രാഹ്മണികമായ ആശയധാരകളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് കീഴാളമായ മതേതര ആത്മീയത രൂപപ്പെടുത്തിയ ശ്രീനാരായണഗുരു കേരളനവോത്ഥാനസംസ്കാരത്തിന് വിപ്ലവകരമായ ആശയങ്ങൾ പ്രധാനം ചെയ്തു. സാമൂഹികവും മതപരവുമായ പ്രവർത്തനമേഖലകളാൽ ചുറ്റപ്പെട്ട നവീകരണപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹികസൃഷ്ടി സാധ്യമാക്കിയ ഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മനുഷ്യസമുദായത്തെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊണ്ട ആശയരൂപീകരണത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. 'മതമേതായാലും മനുഷ്യൻ നന്നാൽ മതി' എന്ന വാക്യം ഇതിനു തെളിവുനൽകുന്നു.

സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗതി അടിസ്ഥാനജനവിഭാഗത്തിന്റെ തുടർച്ചയിലൂടെയാണ് സാധ്യമാകുന്നതെന്ന കണ്ടെത്തലിൽ നിന്നാണ് ഗുരുവിന്റെ മാനവികാധിഷ്ഠിധമായ സാമൂഹികബോധം നിലനിൽക്കുന്നത്. ജാതിയ്ക്കും മതത്തിനും എതിരായി നിലകൊണ്ട ബുദ്ധചിന്തകൾ എപ്രകാരമാണ് സമൂഹത്തിൽ മാറ്റത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയതെന്ന കണ്ടെത്തലിന്റെ തുടർച്ചയായി ശ്രീനാരായണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനമേഖലകളെ വിലയിരുത്താം. ഈ പ്രവർത്തനമേഖലകളിലൂടെയാണ്

ആധുനികകേരളത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമായത്. ബ്രാഹ്മണികമായ ആശയധാരകളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് കീഴാളമായ മതേതര ആത്മീയത രൂപപ്പെടുത്തിയ ഇദ്ദേഹം കേരളനവോത്ഥാന സംസ്കാരത്തിന്റെ വിപ്ലവകരമായ ആശയങ്ങൾ പ്രധാനം ചെയ്തു.

''ഋഗ്വേദത്തിലും പുരുഷസൂക്തത്തിലും ഗീതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ വൈദിക വർണജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ ഹിംസചരിത്രത്തിന്റെ ഇരകളുടെ കൂടെനിന്ന, നീതിബോധമുള്ള ഒരു തികഞ്ഞ ജൈവബുദ്ധിജീവിയും, സാമൂഹ്യനീതിയുടെയും മനുഷ്യതുല്യതയുടെയും ദാർശനികനുമായാണ് വർത്തമാന ലോകം ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ നോക്കിക്കാണുന്നത്.''[89]

2.9.2.6 സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ (1889-1968)

കേരളത്തിലെ സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താക്കളിൽ പ്രധാന വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ. 'സഹോദരസംഘം' എന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ ആരംഭത്തോടെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരെ അയ്യപ്പൻ നാരായണദർശനങ്ങളുടെ ഉയർന്ന സൈദ്ധാന്തികതലത്തെയാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. മിശ്രഭോജനം, മിശ്രവിവാഹം, ആചാരനിരാകരണം, മതനിഷേധം ഉൾപ്പടെയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ പലതരത്തിലുള്ള ആദർശങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്തി. 'ഒരു ജാതി ഒരുമതം ഒരു ദൈവം' എന്ന ശ്രീനാരായണ വാക്യത്തെ 'ജാതി വേണ്ട മതംവേണ്ട ദൈവം വേണ്ട മനുഷ്യന്' എന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയും ജാതിനശീകരണ സംരംഭത്തിന് നേതൃത്വം കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു.

നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന് നേതൃത്വംവഹിച്ചതുപോലെ സാഹിത്യത്തിലും അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധപതിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധദർശനങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനായ അദ്ദേഹം അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കവിതകൾ എഴുതുകയുണ്ടായി. തന്റെ ആദ്യകവിതാസമാഹാരത്തിലെ ആദ്യകവിതയായ 'ധർമ്മഗാനം' ബുദ്ധന്റെ സ്നേഹത്തിന്റെയും കർമ്മത്തിന്റെയും സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന ആശയങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായിരുന്നു. സാമൂഹികനവോത്ഥാനത്തെയും പരിവർത്തനത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയിൽനിന്നും ഉൾക്കൊണ്ട ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ച അയ്യപ്പൻ ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ തന്റെ വളർച്ചയെ സ്വാധീനിച്ച ചിന്തകരിൽ പ്രധാ

നിയാണെന്നു കാണാം. ഈ ദിശയിലുള്ള നവോത്ഥാനയത്നങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിലാണ് മിശ്രഭോജനം ആസൂത്രണം ചെയ്തതും നടപ്പിൽ വരുത്തിയതും. ജാതിക്കും മതത്തിനുമെതിരായി മനുഷ്യൻ ഒന്നിക്കണമെന്നും ഇടപെടണമെന്നുമുള്ള സാഹചര്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു മിശ്രഭോജനം. സവർണ്ണമേധാവിത്വത്തിനെതിരെയുള്ള കലാപമായിരുന്നു ഇതിലൂടെ തുടർന്നുവന്നത്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി പുലയൻ അയ്യപ്പൻ എന്ന് വരേണ്യജനത അയ്യപ്പനെ വിളിച്ചുപോന്നു. ദൈവത്തെ പിൻപറ്റികൊണ്ടുള്ള പുരോഹിതന്മാരുടെയും നാടുവാഴി അധികാരികളുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യുകയും ജനങ്ങളുടെ ജീവിതാവകാശങ്ങളെയും ആത്മീയാന്വേഷണങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുകയും നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ നിരന്തരമായി പോരാടുകയും ചെയ്തു.

2.9.2.7 വാഗ്ഭടാനന്ദൻ (1885-1939)

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനനായകരിൽ സവിശേഷ സ്ഥാനത്തിന് അർഹനായ വ്യക്തിയാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ‘ആത്മവിദ്യാസംഘം’. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ദുഷിച്ചുനാറിയ വ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെയുള്ള ഒരു പ്രതിഷേധമായിരുന്നു ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടക്കത്തിലൂടെ ഉദ്ദേശിച്ചത്. അനാചാരങ്ങളെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും എതിർത്തുകൊണ്ട് രാഷ്ട്രീയവും സാമുദായികവുമായ അസമത്വങ്ങളേയും അനീതികളെയും ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനാണ് സംഘംവഴി അദ്ദേഹവും അനുയായികളും ശ്രമിച്ചത്. മതത്തിന്റെ പേരിലുള്ള ദുരാചാരങ്ങളും പൗരോഹിത്യം ഊട്ടിവളർത്തിയ ജാതിചിന്തകളെയും നേരിട്ടുകൊണ്ട് മിശ്രവിവാഹത്തെയും മിശ്രഭോജനത്തെയും സംഘം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. വിവാഹം, ഭക്ഷണം തുടങ്ങിയവയിൽ നിലനിന്ന ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യക്തിയെയും സമൂഹത്തെയും മോചിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഇതിലൂടെ.

ആചാരപരിഷ്കാരങ്ങളെയും മതനവീകരണത്തെയും ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന രാഷ്ട്രീയ ലക്ഷ്യത്തെയും സമന്വയിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു എന്നതാണ് വാഗ്ഭടാനന്ദഗുരുദേവന്റെ മഹത്വം. പുലയർ, പറയർ തുടങ്ങിയ അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങ

ളുടെ ഉന്നമനത്തിനും വേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ച ഗുരുവും സംഘവും നവോത്ഥാനചിന്തകൾ സാധാരണക്കാരിൽ എത്തിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചതായി കാണാം.

2.9.2.8 സി.വി.കുഞ്ഞിരാമൻ (1871-1949)

സമുദായനേതാവും കവിയും അദ്ധ്യാപകനുമായിരുന്ന കുഞ്ഞിരാമൻ സാമുദായിക അസമത്വങ്ങൾക്കെതിരായി തൂലിക ചലിപ്പിച്ച സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താവായിരുന്നു. ബുദ്ധദർശനാശയങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ട് അതിനുവേണ്ടി വിറോടെ വാദിച്ച വ്യക്തിത്വമാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റേത്. ജാതിമത മത്സരങ്ങളിൽ നിന്നും അനാചാരങ്ങളിൽനിന്നും ജനങ്ങൾക്ക് മോചനമുണ്ടാകാൻ വേണ്ടിയാണ് ബുദ്ധൻ രംഗപ്രവേശനം ചെയ്തതെന്നും എല്ലാദർശനങ്ങളേക്കാളും മഹത്വം അതിന് കല്പിക്കാം എന്നു പറഞ്ഞ വ്യക്തിത്വമാണ് കുഞ്ഞിരാമന്റേത്.

1911 ൽ സി.വി.കുഞ്ഞിരാമൻ 'കേരളകൗമുദി പത്രം' ആരംഭിക്കുകയുണ്ടായി. സാഹിത്യത്തിലെ തന്റെ വിവിധ ആശയങ്ങൾ ഇതിലൂടെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു. മതകലഹങ്ങൾക്കും മതപരിവർത്തനങ്ങൾക്കമെല്ലാം എതിരായി തന്റെ നിലപാടുകളുമായി മുന്നോട്ടു പോവുകയും അസാധാരണമായ വ്യക്തിത്വം കാഴ്ചവെച്ച നവോത്ഥാനനായകൻ എന്ന നിലയിൽ തന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ മാറ്റിതീർക്കുകയും ചെയ്തു. സാഹിത്യകാരൻ, നിരൂപകൻ, യുക്തിവാദിയായ ചിന്തകൻ, പത്രപ്രവർത്തകൻ, അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ പടവെട്ടിയ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവ് എന്നീ നിലകളിൽ ആധുനികകേരളചരിത്രത്തിൽ ഇടം നേടിയ വ്യക്തിയാണ് ഇദ്ദേഹം.

2.9.2.9 മിതവാദി സി.കൃഷ്ണൻ (1867-1938)

യുക്തിവാദി മാസികയുടെ സ്ഥാപകരിൽ ഒരാളായ മിതവാദി സി.കൃഷ്ണൻ യുക്തിവാദചിന്തകൾക്കും അപ്പുറത്തുനിന്നുകൊണ്ട് ജാതികൃതവും സാമൂഹ്യവുമായ അനീതികൾക്കെതിരെ പടപൊരുതിയ വ്യക്തിയാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലത്ത് നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന് പ്രേരകമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ആധുനിക മുതലാളിത്ത വ്യാപാര ആശയസമ്പ്രദായങ്ങളിൽനിന്ന് ആശയങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്ത, കേരളീയജനതയ്ക്ക് തന്റെ ആശയങ്ങളിലൂ

ടെയും ചിന്താപദ്ധതികളിലൂടെയും ഊർജ്ജം നൽകിയ വ്യക്തിത്വമാണ് അദ്ദേഹ ത്തിന്റേത്.

അവശസമുദായങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബോധവാനായ അദ്ദേഹം 'മിതവാദി' എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണം ആരംഭിക്കുകയും കേരളത്തിലെ ഭരണപരമായ കാര്യങ്ങളിൽ എതിർപ്പു രേഖപ്പെടുത്തികൊണ്ട് പിന്നോക്ക വിഭാഗങ്ങളുടെ താല്പ ര്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയുമായിരുന്നു തന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിലൂടെ. അങ്ങനെ പൊതുജീവിതത്തിൽ അദ്ദേഹം വഹിച്ച പങ്ക് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വിവിധ ആദർശങ്ങളുടേയും സിദ്ധാന്തങ്ങളുടേയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും നിറഞ്ഞു നിന്ന വ്യക്തിത്വത്തിനുടമ എന്ന നിലയിൽ കേരളനവോത്ഥാനചരിത്രത്തിൽ സ്മരിക്കപ്പെ ടേണ്ട വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു സി.കൃഷ്ണന്റേത്.

2.9.2.10 പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി.കറുപ്പൻ (1888-1938)

അരയസമുദായത്തിന്റെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ മാറ്റിത്തീർത്ത നേതാവായി രുന്നു പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ. കൊച്ചിയിലെ കീഴാളജനതക്കിടയിൽ സംഘടനാപ്ര വർത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കംകുറിച്ചുകൊണ്ട് സാമൂഹികപദവികളിൽ സമാനരായ അരയ, വാല സമുദായത്തെയും പുലയരെയും എല്ലാംതന്നെ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുവ രികയും അതിനുവേണ്ടി തന്റെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും ഉപയോ ഗിക്കുകയും ചെയ്തു. 'ജാതികുമ്മി', 'ബാലകലേശം' എന്നീ സാഹിത്യകൃതികളി ലൂടെ സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിന്റെ ഗതിയെ സമൂഹത്തിനുമുന്നിൽ തുറന്നുകാട്ടിയ വ്യക്തിയാണ് പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ. 1909-ൽ 'കല്ല്യാണദായിനിസഭ'യും പിന്നീട് ജ്ഞാനോദയംസഭ, വാലസേവാസമിതി, സമുദായസേവിനി, അരയാവംശോദ്ധാ രണിസഭ തുടങ്ങിയ സംഘടനകൾ അരയവംശത്തിന്റെ സമുദായവൽക്കരണത്തി നുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുകയുണ്ടായി.

''പ്രത്യക്ഷസമരമുഖങ്ങളിൽ നിന്നല്ല പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ തന്റെ ഇടപെടലു കൾ നടത്തിയത്. തന്റെ എഴുത്തും നിവേദനങ്ങളും നിയമസഭാപ്രസംഗങ്ങളും സാമൂഹിക ഇടപെടലുകളാക്കി മാറ്റിത്തീർക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. പുലയസ ഭാംഗങ്ങൾക്ക് കരയിൽവച്ച് യോഗം നടത്താൻ കഴിയാതെ വന്നപ്പോൾ കായലിൽ വള്ളങ്ങൾ കൂട്ടിക്കെട്ടി വേദിയുണ്ടാക്കി 1913-ൽ കായൽസമ്മേളനം നടത്തുകയും ദലിത് ചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നായത് മാറുകയും ചെയ്തു.''[90]

2.9.2.11 പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫ് (1887-1940)

കേരള നവോത്ഥാന നായകരിൽ അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്കു വേണ്ടി പോരാടിയ പ്രബലവ്യക്തിത്വത്തിനുടമയാണ് പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫ്. ദലിത് ക്രൈസ്തവർ അനുഭവിച്ചുവരുന്ന പീഡനങ്ങൾക്കെതിരെ പോരാടിയ ഇദ്ദേഹം ജാതീയമായ വിവേചനങ്ങൾക്കെതിരെ നിരന്തരമായി പോരാടുകയുണ്ടായി. ജാതീയതയ്ക്കെതിരെ ശക്തമായ വിമർശനങ്ങളുമായി 1935-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റിലേക്ക് നിവേദനമയക്കുകയും ക്രിസ്തുമതത്തിലെ ജാതീയതയെ തുറന്നുകാട്ടുകയുണ്ടായി. ക്രൈസ്തവസഭയിൽനിന്ന് പുറത്താക്കപ്പെട്ട ജനജീവിതങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിനുവേണ്ടി തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടു പോവുകയും അടിസ്ഥാനജനതയുടെ പരിശ്രമങ്ങളെ നടപ്പിലാക്കാൻ മുന്നോട്ടുവരികയും ചെയ്തു. ചേരമർ മഹാസഭയുടെ രൂപീകരണം ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നടന്നത്. സാമൂഹ്യ വിശകലനങ്ങളിലൂടെ ക്രൈസ്തവ സവർണതയ്ക്കുനേരെ തുറന്നപോരാട്ടം കാഴ്ചവെച്ച പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫ് ചരിത്രപരമായ അടിത്തറ തന്റെ സമുദായത്തിന് ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നിരന്തരമായി പോരാടിയ വ്യക്തിയാണ്.

2.9.2.12 പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ (1878-1938)

''പറയസമുദായത്തിൽപ്പിറന്ന കുമാരൻ, പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനായി പിന്നെ കുമാരഗുരുദേവനാവുന്നതിന്റെ ചരിത്രം ഒരേസമയം ഹിന്ദുസമുദായത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും ക്രിസ്ത്യൻ മതപൗരോഹിത്യത്തിന് മതപരിവർത്തന സമൂഹത്തോടുള്ള സമീപനത്തിന്റെയും ഭാഗമാണ്''[91] കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ വേറിട്ട മുഖമാണ് പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനിലൂടെ സമൂഹം ദർശിക്കുന്നത്. സവർണ്ണഹിന്ദുത്വത്തിനെതിരെ നിലകൊണ്ട പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് അദ്ദേഹം നടത്തിയത്. സവർണജാതിയുടെ ക്രൂരതയിൽനിന്ന് രക്ഷപ്രാപിക്കാൻ വേണ്ടി ക്രിസ്തീയസഭകളിൽ ഇടംനേടിയ ദലിതർ അവിടെയും ജാതിയുടെ ക്രൂരതകൾ അനുഭവിക്കേണ്ടതായി വന്നു. ഈ പ്രശ്നത്തിന് പരിഹാരം കാണുക എന്നതായിരുന്നു പ്രധാന പ്രശ്നം. തന്റെ പാട്ടുകളിലൂടെ ജാതിക്കെതിരെയുള്ള ആശയങ്ങളെയും ഇടപെടലുകളെയും കുറിച്ച് അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതി അധീശത്വത്തിനെതിരെയുള്ള വിമോചനസമരങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാണ് ഈ പാട്ടുക

ളിലൂടെ പുറത്തുവരുന്നത്. ഈ പാട്ടുകൾ ഏറിയകൂറും ക്രിസ്തീയ സവർണ്ണ ബോധത്തിനെതിരെ നിലകൊണ്ടവയാണ്. അതിന്റെഭാഗമായി ക്രിസ്തീയസഭ യുടെ സവർണ്ണചട്ടക്കൂടുകളെ ഇല്ലാതാക്കികൊണ്ട് 1909-ൽ 'പ്രത്യക്ഷ രക്ഷാസഭ' സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതിലൂടെ അവശത അനുഭവിക്കുന്ന അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തെ പരിഗണിക്കാത്ത മതവും മതചട്ടക്കൂടുകളും ഇല്ലാതാകണമെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചു. അടിമവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി തന്റെ സമുദായപ്ര വർത്തനങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകുകയും അതിലൂടെ ജാതി-സ്വത്വ നവീകരണം സാധ്യമാക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകത്തോടെ ആരംഭിച്ച പ്രവർത്തന ങ്ങളിലൂടെയാണ് കേരളത്തിൽ നവോത്ഥാനപരമായ ഉണർവ്വുകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ത്. ജാതിമതയാഥാസ്ഥിതികത്വം മനുഷ്യജീവിതബന്ധങ്ങളിൽ തീർത്ത മാറ്റ ത്തെയും പലതരത്തിലുള്ള അസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന കാലത്തെ യാണ് നവോത്ഥാനം തുറന്നുകാട്ടിയത്. ഫ്യൂഡൽ ജീവിതബന്ധത്തിന്റെ ജീർണത കളെ ഇല്ലാതാക്കുന്ന വ്യവസ്ഥാപിതമായ നീതിബോധവും അധഃസ്ഥിത പക്ഷപാത ത്തിലും ഉണർന്ന മനസ്സുകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുമാണ് നവോത്ഥാനനായകരെ സൃഷ്ടിച്ചതും അവരുടെ മുന്നോട്ടുള്ള ഗതിയെ നിയന്ത്രിച്ചതും.

2.10 ഇന്ത്യൻ ജീവിതാവസ്ഥയും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും

സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമണ്ഡലങ്ങളിലും മാറ്റത്തിന്റെ ചലനങ്ങൾ രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ കാലഘട്ടമാണ് പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ അതുവരെയു ണ്ടായിരുന്ന മാറ്റങ്ങൾ പുതിയൊരു ഉണർവ്വിലേക്കാണ് ജനതയെ എത്തിച്ചത്. നില നിൽക്കുന്ന ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യാനുള്ള പുതിയൊരു സാംസ്കാ രികതലത്തിലേക്ക് മനുഷ്യമനസ്സ് എത്തിനിൽക്കുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് പിന്നീട ങ്ങോട്ടുള്ളത്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും അധിനിവേശ സംസ്കാരത്തി ന്റെയും ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട ചിന്താഗതികളാണ് ഈ മാറ്റത്തിനു പിന്നിലു ള്ളത്.

നവീനവിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഒരു പുതിയ ജീവിതവീക്ഷണത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുക എന്നത് കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യമായിരുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായി

ഒരു വിഭാഗം ആളുകൾ മുൻനിരയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും വികസിതമായ ചിന്താപദ്ധതികളുമായി മുന്നോട്ടുനീങ്ങുകയും ചെയ്തു. ഭാരതത്തിൽ അതുവരെയുണ്ടായ ജീവിതവീക്ഷണങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്തമാനം കൈവരുകയാണ് ഈ അധിനിവേശസംസ്കാരത്തിലൂടെ. വ്യത്യസ്തമായ രണ്ട് ജീവിതപദ്ധതികളുടെ പുനരാവിഷ്ക്കരണമായിരുന്നു പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള ജീവിതം. ഒരു വിഭാഗം ജനങ്ങൾ വർത്തമാനകാല ജീവിത പരിസരങ്ങളുടെ അംശങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുകയും മറ്റൊന്ന് ഭൂതകാല സംസ്കാരത്തിന്റെ പിടിയിലകപ്പെട്ട് സകലജീവജാലങ്ങളോടും ആരാധനാപരമായും വിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായും ജീവിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഒരു തലമുറയെ രൂപപ്പെടുത്തുകയുമുണ്ടായി. ഇതിനിടയിൽ ഒരു വിഭാഗം ജനത അവഗണിക്കപ്പെട്ട് കിടക്കുകയാണുണ്ടായത്. പാശ്ചാത്യാധിനിവേശത്തിനു ശേഷവും അതിനുമുമ്പും ഇന്ത്യയിലെ ഒരു വിഭാഗം പല മേഖലകളിലും അവഗണിക്കപ്പെട്ടവർ തന്നെയായി നിലകൊണ്ടു. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കർ മനുസ്മൃതി കത്തിച്ചുകളഞ്ഞുകൊണ്ട് ജാതിവ്യവസ്ഥയെ വെല്ലുവിളിച്ചത്.

പാശ്ചാത്യ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഫലമായി പിന്നീടങ്ങോട്ട് പലതരത്തിലുള്ള ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടു. ഇന്ത്യയിലെ സവർണ്ണ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ടാണ് പാശ്ചാത്യചിന്തകൾ അധികവും ഇവിടെ നിലനിന്നത്. ഇതിന്റെ ഫലമായി സാമൂഹിക ചുറ്റുപാടുകളെല്ലാം തന്നെ ആധിപത്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പിടിയിൽ അമരുകയുണ്ടായി. വർണ്ണത്തിന്റെയും ജാതിയുടെയും ഫലമായുള്ള തരംതിരിവുകൾ ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. സവർണ്ണ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഊട്ടിയുറപ്പിച്ച ദൈവാരാധനയിൽ വിഷ്ണു, ബ്രഹ്മാവ് തുടങ്ങിയ ദൈവരൂപങ്ങൾ നിലവിൽ വന്നതോടെ ബ്രാഹ്മണവൽക്കരണത്തിന്റേതായ വേർതിരിവും സമൂഹത്തിൽ രൂപംകൊള്ളാനിടയായി. പാരമ്പര്യ ഘടകങ്ങളുടെ പേരിൽ ദൈവത്തിന്റെ പ്രതിലോമഘടകങ്ങളെന്ന ഭാവത്തിൽ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാർ മേൽത്തട്ടിൽ വരികയും മറിച്ച് അധീശവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിതഗതി താഴേതട്ടിൽ ആവുകയും ചെയ്തു. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളിലെ ചങ്ങലക്കെട്ടുകൾ തകർത്താലേ അധഃസ്ഥിതവിഭാഗത്തിന്റെ ജീവിതമുന്നേറ്റം സാധ്യമായിത്തീരുകയുള്ളൂ എന്ന ചിന്ത ഉടലെടുത്തതിന്റെ ഭാഗമായാണ് പുതിയൊരു സമൂഹമെന്ന ചിന്ത ഉടലെടുത്തതും, അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുന്നതും.

''പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിലാണ് ഇന്ത്യ വീണ്ടും ബുദ്ധ ദർശനത്തെ കണ്ടെത്തുന്നത്. ചരിത്രത്തിലും പുരാവസ്തു വിജ്ഞാനീയത്തിലും നടന്ന അന്വേഷണങ്ങളാണ് ഇതിനു തുടക്കം കുറിച്ചത്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാന ത്തിന്റെ ഈറ്റില്ലമായ ബംഗാളിലാണ് ബുദ്ധദർശനസംബദ്ധമായ അന്വേഷണങ്ങൾ ആദ്യം ആരംഭിച്ചത്. രാജേന്ദ്രലാൽ മിത്ര, ഹരിപ്രസാദ്ശാസ്ത്രി, ശരത്ചന്ദ്രപ്രസാദ് എന്നിവരുടെ ബുദ്ധമതസംബന്ധമായ രചനകൾ ഈ അന്വേഷണത്തിൽ പ്രാധാ ന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ്. കൽക്കത്ത സർവ്വകലാശാലയും ബോംബെ സർവ്വകലാ ശാലയുമാണ് പാലിഭാഷയും സാഹിത്യവും ഒരു പ്രധാന അധ്യയനവിഷയമാക്കി അംഗീകരിച്ചത്.''[92]

ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിൽ ചലനാത്മ കമായ പല ചുറ്റുപാടുകളും രൂപംകൊള്ളേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയാണ് അന്നത്തെ സമൂഹജീവിതം നമുക്ക് വ്യക്തമാക്കിതരുന്നത്. നിലവിലുള്ള സാമൂഹി കസംവിധാനത്തെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് സമൂഹത്തെ പുനഃക്രമീകരിക്കാനും ജന ങ്ങളുടെ മനോഭാവത്തിലും പെരുമാറ്റത്തിലും മാറ്റംവരുത്തുവാനും ശ്രമിച്ചു. ഇതി ലൂടെ പുതിയൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം ആവിഷ്ക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ വികസ്വര സാമൂഹിക ഘടനയുടെയും ഭാഗമായിത്തീർന്നു. പരിഷ്കരണവും പരിവർത്ത നവും ലക്ഷ്യം വച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും സ്ഥാപനങ്ങൾക്കും അവയെ പിൻപറ്റി ഉടലെടുക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമൂല്യങ്ങൾക്കും എതിരായ ജന ങ്ങളുടെ പോരാട്ടങ്ങളും, പുതിയ കണ്ടെത്തലുകൾ സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ശ്രമ ങ്ങളെയും പിൻപറ്റിയാണ് പിൽക്കാല ജീവിതചിത്രണം സാധ്യമാകുന്നത്.

സാമൂഹികവും മതപരവുമായ പരിഷ്ക്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് ദീർഘമായ ഒരു ചരിത്രം അവകാശപ്പെടാൻ പര്യാപ്തമായ ഒന്നാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹഘടന. പ്രാചീനചരിത്രത്തിലെ തന്നെ ഏറ്റവും വലിയ നവോത്ഥാന ദർശനത്തെ ഉൾക്കൊ ള്ളുകയും പ്രവർത്തനമണ്ഡലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്ത ദർശനമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റേത്. വൈദികവിരുദ്ധമായ രാഷ്ട്രീയ വിപ്ലവമാണ് ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവച്ച ത്. വരേണ്യ അധികാരങ്ങളുടെയും വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെയും സ്വാധീ നതയിൽ സാമൂഹികമായ ഉയർച്ച വേണമെന്ന ചിന്ത ഉടലെടുക്കുകയും അതിനെ ത്തുടർന്നുള്ള ആശയലോകവുമായി ബുദ്ധദർശനം മുന്നോട്ടു നീങ്ങുകയുമുണ്ടാ യി. ''ലോകായതത്തിനുശേഷം ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തെ അടിമുടി സ്വാധീനിച്ച വൈദി

കവിരുദ്ധമായ രാഷ്ട്രീയ വിപ്ലവത്തിൽനിന്നാണ് ബുദ്ധന്റെ നവോത്ഥാന സങ്കല്പങ്ങൾ രൂപമെടുക്കുന്നത്. വൈദിക അധികാരസ്ഥാപനത്തിനെതിരെ, ബ്രാഹ്മണാധികാരശക്തിക്കെതിരെ ക്ഷത്രിയരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ അവർണ്ണ ജനവിഭാഗവും ശൂദ്രരും നടത്തിയ രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവത്തിൽനിന്നാണ് ബൗദ്ധനവോത്ഥാനം ഉണ്ടാകുന്നത്.''[93]

വർണ്ണമേധാവിത്വം സമൂഹജീവിതത്തെ ദുഷ്ക്കരമാക്കിത്തീർത്തപ്പോഴാണ് തന്റെ ആശയവാദങ്ങളുമായി ബുദ്ധൻ കടന്നുവന്നത്. തുടർന്ന് സമൂഹത്തിലെ കഷ്ടത അനുഭവിക്കുന്ന ആളുകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണാനായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. വർണാശ്രമധർമങ്ങൾ ദിവ്യങ്ങളായി കണക്കാക്കിയിരുന്ന അക്കാലത്ത് ഇത്തരത്തിലുള്ള മേധാവിത്വസങ്കല്പങ്ങൾക്കെതിരെ യുക്തിക്ക് നിരക്കാത്തതൊന്നും വിശ്വസിക്കരുതെന്നും തന്റെ സ്വന്തം ഉപദേശങ്ങൾക്കും അഭിപ്രായങ്ങൾക്കും ഇതു ബാധകമാണെന്നും പ്രസ്താവിച്ചുകൊണ്ട് ബുദ്ധൻ ജനങ്ങളുമായി സംവദിച്ചു.

ബുദ്ധദർശനം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത് ധാർമികവും ജനാധിപത്യപരവും പൗരോഹിത്യവിരുദ്ധവുമായ ആശയങ്ങളയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജനകീയ പരിഷ്ക്കരണമെന്ന ആശയത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രസ്ഥാനമായത് വികസിച്ചുവന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും നിയമങ്ങളെയും എതിർത്തുകൊണ്ട് ബുദ്ധദർശനം ഇന്ത്യയിൽ ഏറെക്കാലം നിലനിൽക്കുകയുണ്ടായി. ഈ ദർശനം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ജീവിതശൈലി പിൻതുടരുന്നവരായിരുന്നു കിഴക്കനേഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലുള്ളവർ. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണത്തോടുകൂടി ബുദ്ധദർശനം എന്ന ചിന്ത സാഹിത്യത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധമതം ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്താപദ്ധതിയെന്ന നിലയിൽ ആവിർഭവിക്കുന്നതും നിലനിൽക്കുന്നതും പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്ന സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയഅവസ്ഥകളോട് പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടാണ്.

പരിവർത്തനോന്മുഖവും യാഥാസ്ഥിതിക മനോഭാവത്തിനും എതിരായി നിലനിന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥക്ക് ഇളക്കംതട്ടുകയും അതുവഴി സമൂഹത്തിൽ ചലനാത്മകത രൂപപ്പെടുത്താനും ബുദ്ധന്റെ ആശയവാദങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. ബ്രാഹ്മണന്റെ

ഏകാധിപത്യത്തിനേറ്റ ചലനങ്ങളിലൂടെ ക്ഷത്രിയരും വൈശ്യരും മേധാവിത്വവർഗ്ഗങ്ങൾ എന്ന നിലയിലേക്ക് കരുത്തുനേടുകയുണ്ടായി.

സന്മാർഗ്ഗികവും മതപരവുമായ സംസ്കാരങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ ബുദ്ധദർശനം തീർത്ത ദർശനമേഖലകളിലേക്കാണ് പുതിയ സമൂഹം എന്ന ആശയവുമായി ഒരു കൂട്ടം ആളുകൾ എത്തിച്ചേർന്നത്. ജനജീവിതങ്ങളുടെ മേലുള്ള മതവിശ്വാസങ്ങളെയും പുരോഹിതപ്രഭാവത്തെയും എതിർക്കാനുള്ള കരുത്ത് നിലനിർത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ മുൻനിർത്തിയായിരുന്നു ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സാമൂഹികപരിഷ്ക്കരണം ആരംഭിക്കുന്നത്. ''പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളുടെ മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ ആകെത്തുകയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവച്ച സാമൂഹ്യരൂപം. ഇത് അരികുകളിലും വിളുമ്പിലും അടരുകളിലും പുറമ്പോക്കിലും അസമയങ്ങളിലും കെട്ടുകാഴ്ചകളിലും മനുഷ്യരുണ്ടെന്നും അവരെ ബ്രാഹ്മണീയതയിൽ നിന്ന് രക്ഷിക്കേണ്ടതാണെന്നും തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള പ്രവർത്തനമാണ് കാഴ്ചവച്ചത്.''[94] അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിനുനേരെ ഹൈന്ദവവരേണ്യത കൊണ്ടുവന്ന മനുഷ്യത്വമില്ലായ്മയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ കലാപവുമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നടന്നുവന്നത്.

നൂറ്റാണ്ടുകളായി വർണജാതിപ്രത്യയശാസ്ത്രവും പൗരോഹിത്യ ആൺകോയ്മയും കോളനിവത്ക്കരിച്ച ഒരു പരമ്പരാഗത സമൂഹത്തിൽ ഒരാധുനിക ജനായത്തസങ്കല്പം രൂപപ്പെടുത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയാണ് നൂറ്റാണ്ടുകളോളം നിലനിന്ന ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതായത് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതസംഘർഷങ്ങളിൽനിന്ന് ഊറിക്കൂടിയ അംശങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ആധുനിക സമൂഹത്തിന്റെ പുനഃസൃഷ്ടി സാധ്യമാകുന്നത്. മതജീർണ്ണതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളിൽ മനംമടുത്ത ഒരു ഘട്ടത്തിലാണ് മനുഷ്യസ്നേഹാധിഷ്ഠിതമായ സമത്വസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി ബുദ്ധൻ കടന്നുവന്നത്. ബുദ്ധനെയും അത് സാധ്യമാക്കിത്തീർന്ന ദർശനമേഖലകളെയും പഠനവിധേയമാക്കുക എന്നത് സമകാലിക ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിച്ഛായയെ തകർത്തെറിയുന്ന പ്രക്രിയയായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

ജാതീയമായ അവബോധം അനുഭവമാക്കി മാറ്റിയ ചിന്തകരിലൂടെയാണ് അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യചിന്തകൾ സമൂഹത്തിൽ വേരോടുന്നത്. ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ ക്രൂരതകൾ അനുഭവിച്ചറിയുകയും അതിൽ നിന്ന് തന്റെ ചിന്തകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്ത നവോത്ഥാനശില്പിയായ അംബേദ്കറുടെയും ദലിത് ബഹുജനപഠനങ്ങളിലൂടെ ദാർശനികമായ അടിത്തറ നിർമ്മിച്ച കാഞ്ച ഐെല്ലയ്യയുടെയും പഠനങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യരീതിയെയും ബുദ്ധൻ തുടങ്ങിവെച്ച സാമൂഹ്യരൂപങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്താണ് പുതിയ കാലത്തിന്റെ ഭാവുകത്വപരിസരത്തിൽ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയും വഹിച്ച പങ്ക് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. താഴെക്കിടയിലുള്ളവർ അനുഭവിച്ചുപോരുന്ന ജാതീയത ഇന്നും രൂപമാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാകാത്ത ഇന്ത്യയിൽ പലഭാഗത്തും നിലനിൽക്കുന്നു. ജാതിയെ പ്രതിരോധിക്കാനായി അധഃകൃതവർഗ്ഗം മുന്നോട്ട്വരികയും അവരുടെ ജീവിതപോരാട്ടങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതിലൂടെ ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹികവിപ്ലവങ്ങൾക്ക് പുതിയ മാനം കൈവരുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. രവീന്ദ്രൻ, പി.പി. *എതിരെഴുത്തുകൾ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രം,* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ,കോട്ടയം: 2013, പുറം 7.
2. അബിദ് ഹുസൈൻ. *ഭാരതത്തിന്റെ ദേശീയസംസ്കാരം,* (വിവ.). പി. ശശി, നാഷണൽ ബുക്സ് ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1989, പുറം 14.
3. പ്രദീപൻ, പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം: 2011, പുറം 13.
4. സലിംകുമാർ, *നെഗ്രിറ്റ്യൂഡ്,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം: 2011, പുറം 13.
5. കാഞ്ച ഐലയ്യ. (വിവ.) പ്രശാന്ത് മിത്രൻ. *തിരിയുന്ന കലവും ഉഴുതിട്ട നിലവും,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009, പുറം 10.
6. കൊച്ച്, കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 12.
7. അതേ പുസ്തകം, പുറം 15.
8. അതേ പുസ്തകം, പുറം 16.
9. കൊസാംബി, ഡി.ഡി. (വിവ.) കാർത്തികേയൻ നായർ. *ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിനൊരു മുഖവുര,* മൈത്രീ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പുറം 28.
10. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം: 2011, പുറം 13.
11. ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ (വിവ.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ, *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: വാല്യം 13,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000, പുറം 69.
12. ദാമോദരൻ, കെ. *ഭാരതീയചിന്ത,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 19.
13. അതേ പുസ്തകം, പുറം 42.
14. അതേ പുസ്തകം, പുറം 53.
15. ലോഹിതാക്ഷൻ, കെ.കെ. *ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഋഗ്വേദം മുതൽ ഭരണഘടന വരെ,* കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം: 2006, പുറം 12.
16. അതേ പുസ്തകം, പുറം 54.

17. പ്രദീപൻ, എം. കെ, 'കേരളസംസ്കാരം ഒരു ദലിത് സമീപനം സാഹിത്യ കൃതികൾ മുഖ്യാവലംബമാക്കിയുള്ള പഠനം', (ഗവേഷണപ്രബന്ധം) കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാല, 2004, പുറം 13.

18. ഗെയിൻ ഓംവെദ്, *ദളിത് ചിന്തകൾ മർദ്ദിത ജനതയുടെ ചരിത്രം, സംസ്കാരം, വർത്തമാനം*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2010, പുറം 8,9.

19. അജു കെ. നാരായണൻ. (എഡി.) *താക്കോൽ വാക്കുകൾ: വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ,* ഭൂമി മലയാളം, വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരക ഗവേഷണകേന്ദ്രം, മലയാള വിഭാഗം, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2017, പുറം 215.

20. ദാമോദരൻ, കെ. *ഭാരതീയചിന്ത,* കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 62.

21. ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ (വിവ.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ, *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: വാല്യം 7*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000, പുറം 102.

22. അജു കെ. നാരായണൻ. (എഡി.) *താക്കോൽ വാക്കുകൾ: വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ,* ഭൂമി മലയാളം, വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരക ഗവേഷണകേന്ദ്രം, മലയാളവിഭാഗം, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2017, പുറം 216.

23. പോൾ ചിറക്കോട്. *അംബേദ്കർ ബൗദ്ധികവിക്ഷോഭത്തിന്റെ അഗ്നിജ്വാല,* സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം, 2008, പുറം 43.,

24. ഉമ ചക്രവർത്തി (വിവ.) പി.എസ് മനോജ് കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2008, പുറം 65.

25. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *മാർക്സിസവും അംബേദ്കർ ചിന്തയും*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2011, പുറം 67.

26. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം: ചരിത്രം, സാഹിത്യം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 60.

27. പെരിയോർ, ഇ.വി. രാമസ്വാമി (വിവ.) കൈനകരി വിക്രമൻ, *മനുസ്മൃതിയും വർണവ്യവസ്ഥയും*, മൈത്രീ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പുറം 57.

28. ശർമ്മ, ആർ.എസ്. (വിവ.) പി.വി. വേലായുധൻപിള്ള. *രാഷ്ട്രീയസങ്കല്പനങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രാചീന ഭാരതത്തിൽ,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009, പുറം 199.

29. അജു കെ. നാരായണൻ. (എഡി.) *താക്കോൽ വാക്കുകൾ: വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ,* ഭൂമിമലയാളം വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരക ഗവേഷണകേന്ദ്രം, മലയാള വിഭാഗം, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2017, പുറം 215.

30. ഉമ ചക്രവർത്തി (വിവ.) പി.എസ് മനോജ് കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2008, പുറം 28.

31. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം: ചരിത്രം, സാഹിത്യം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 20.

32. തങ്കയ്യ, വി. *ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും ഇന്ത്യൻ സമൂഹവും ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനം,* ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2000, പുറം 28.

33. അതേ പുസ്തകം, പുറം 52.

34. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം: ചരിത്രം, സാഹിത്യം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 5.

35. ഉമചക്രവർത്തി. (വിവ.) പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2008, പുറം. 24.

36. അജയ് ശേഖർ. *ഡോ.ബി.ആർ. അംബേദ്കർ*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം, 2015, പുറം 56.

37. കുഞ്ഞിപക്കി, കെ. മുഹമ്മദലി, പി.കെ. *ഇന്ത്യാചരിത്രം (ഒന്നാംഭാഗം),* കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1970, പുറം 29.

38. അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (വിവ.) ആർ.കെ. ബിജുരാജ്. *ജാതി ഉന്മൂലനം,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2015, പുറം 225.

39. അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (പരി.) പറക്കോട് എൻ. ആർ. കുറുപ്പ്. *സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ* (വാല്യം 1) *ഇന്ത്യയിലെ ജാതികൾ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1996, പുറം 22.

40. അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (വിവ.) ആർ.കെ. ബിജുരാജ്. *ജാതി ഉന്മൂലനം,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2015, പുറം 261.

41. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം: ചരിത്രം, സാഹിത്യം, സൗന്ദ ര്യശാസ്ത്രം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 82.

42. ശിവദാസൻ, പി. *കേരളചരിത്രം സംഭവങ്ങളിലൂടെ*, ചിന്താ പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനനന്തപുരം, 2007, പുറം 10.

43. രാജൻഗുരുക്കൾ, രാഘവവാരിയർ. *കേരളചരിത്രം*, കറന്റ് ബുക്സ്, 1991, പുറം 68.

44. അതേ പുസ്തകം, പുറം 68.

45. ശിവദാസൻ, പി. *കേരളചരിത്രം സംഭവങ്ങളിലൂടെ*, ചിന്താ പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനനന്തപുരം, 2007, പുറം 49.

46. ചെന്താരശ്ശേരി, ടി.എച്ച്.പി. *കേരളചരിത്രത്തിന് ഒരു മുഖവുര,* മൈത്രീബു ക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2015, പുറം 38.

47. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദലിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007, പുറം 29.

48. ദാമോദരൻ, കെ. *ഭാരതീയചിന്ത,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപു രം, 2011, പുറം 429.

49. അതേ പുസ്തകം, പുറം 430.

50. വേണുഗോപാലൻ, കെ.എ. *മുതലാളിത്തവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും*, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2018, പുറം 33.

51 അതേ പുസ്തകം, പുറം 33.

52. ദാമോദരൻ, കെ. *ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1987, പുറം 178.

53. അതേ പുസ്തകം, പുറം 182.

54. പുരുഷോത്തമൻ, കെ.സി. *ദളിത് സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം,* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 2008, പുറം 28.

55. മനോജ് എം.ബി. (എഡി.) *സമ്യക് (ദലിത് സാഹിത്യം/ സംസ്കാരം/സമീ പനം)* വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, പുറം 38.

56. അജു കെ. നാരായണൻ. (എഡി.) *താക്കോൽ വാക്കുകൾ: വിചാരമാതൃക കൾ, കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ,* ഭൂമിമലയാളം, വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരക

ഗവേഷണകേന്ദ്രം, മലയാളവിഭാഗം, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2017, പുറം 222.

57. അബ്ദുൾ ഗഫൂർ, പി. *സൂഫിസം വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിന്റെ കൃതികളിൽ,* കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാല, 2013, പുറം 8.

58. ജവഹരകുറുപ്പ്, *മഹച്ചരിതമാല 127 പി,* കൈരളി ചിൽഡ്രൻസ്, കോട്ടയം: 1984, പുറം 98.

59. മഹാരാജൻ, എസ്. (വിവ.) ദക്ഷിണാമൂർത്തി. *തിരുവള്ളുവർ,* സാഹിത്യ അക്കാദമി, ന്യൂഡൽഹി: 2002, പുറം 14.

60. അനഘ, ബി.കെ. *കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അന്തർധാരകൾ: സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഇടപെടലുകൾ,* ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2015, പുറം 16.

61. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം: ചരിത്രം, സാഹിത്യം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 163.

62. ഉമചക്രവർത്തി. (വിവ.) പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2008, പുറം. 21.

63. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം: ചരിത്രം, സാഹിത്യം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2011, പുറം 163.

64. രാജേഷ്, ചിറപ്പാട്. (എഡി.) *ദലിത് വർത്തമാനം,* മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2015, പുറം 53.

65. അതേ പുസ്തകം, പുറം 53.

66. ബോബി തോമസ്. (എഡി.) *ദളിതപാതകൾ: ദളിതവാദത്തെപ്പറ്റി ഒരു സംവാദം,* സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പുറം 185.

67. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം: 2007, പുറം 26.

68. ബിനീഷ്, പുതുപ്പണം. (എഡി.). *കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ,* വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011, പുറം 29.

69. അനഘ, ബി.കെ. *കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അന്തർധാരകൾ: സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഇടപെടലുകൾ,* ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2015, പുറം 20.

70. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം: 2007, പുറം 28.

71. ബിനീഷ് പുതുപ്പണം. (എഡി.). *കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ*, വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011, പുറം 50.

72. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം: 2007, പുറം 28.

73. ബശീർസഫലി, പൂളപ്പൊയിൽ. *കേരളമുസ്ലിം നവോത്ഥാനം*, അഹ്ലുസ്സുന്ന ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്: 2014, പുറം 51.

74. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം: 2007, പുറം 31.

75. പുരുഷോത്തമൻ, കെ.സി. *ദലിത് സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം*, സാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2008, പുറം 33.

76. മഹാത്മാ ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ. (പരി.) കെ.ആർ. മായ. *അടിമത്തം*, മൈത്രീബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 28.

77. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം: 2007, പുറം 32.

78. സഞ്ജീവൻ അഴീക്കോട്. *തെയ്യത്തിലെ ജാതിവഴക്കം*, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2007, പുറം 34.

79. അതേ പുസ്തകം, പുറം 14.

80. അയ്യപ്പൻ കെ. (സംശോധനം) പൂയ്യപ്പിള്ളി തങ്കപ്പൻ. *സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ പദ്യകൃതികൾ*, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2001, പുറം 144.

81. അതേ പുസ്തകം, പുറം 144-145.

82. അതേ പുസ്തകം, പുറം 145.

83. അജയ് ശേഖർ, ചന്ദ്രമോഹൻ, എസ്.ആർ. (എഡിറ്റേഴ്സ്), *കേരളനവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ*, റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017, പുറം 38.

84. അനിൽകുമാർ, ടി.കെ. *ദലിത് സാഹിത്യം ചരിത്രവും വർത്തമാനവും*, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2018, പുറം 13.

85. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, പുറം 52.

86. അജയ് ശേഖർ, ചന്ദ്രമോഹൻ, എസ്.ആർ. (എഡിറ്റേഴ്സ്), *കേരളനവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ*, റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017, പുറം 62.

87. അനിൽകുമാർ, ടി.കെ. *ദലിത് സാഹിത്യം ചരിത്രവും വർത്തമാനവും*, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2018, പുറം 14.

88. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, പുറം 55.

89. അജയ് ശേഖർ, ചന്ദ്രമോഹൻ, എസ്.ആർ. (എഡിറ്റേഴ്സ്). *കേരളനവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ*, റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017, പുറം 93.

90. അനിൽകുമാർ, ടി.കെ. *ദലിത് സാഹിത്യം ചരിത്രവും വർത്തമാനവും*, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2018, പുറം 20.

91. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദളിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, പുറം 57.

92. ശുഭ. *ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രഭാവം ആശാൻ കവിതയിൽ*, ജീവൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പുറം 14.

93. പുരുഷോത്തമൻ,കെ.സി. *ദലിത് സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം*, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2008, പുറം 23.

94. മനോജ്, എം.ബി. 'ക്രമം, വ്യവഹാരം, നിർമ്മിതി: ദളിത് എഴുത്ത് സൗന്ദര്യം രാഷ്ട്രീയം ; മലയാളത്തിലെ പ്രാരംഭചുവടുകളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പഠനം', മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാല, 2008, പുറം 56.

അദ്ധ്യായം 3

ബുദ്ധദർശനവും സമൂഹവും

നിലവിലുള്ള സാംസ്കാരികപരമായ മുന്നേറ്റങ്ങളുടെ പിൻബലത്താൽ ദാർശനികമായ മണ്ഡലങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ മനുഷ്യർ ആദ്യകാലം മുതലേ ശ്രമിച്ചുപോന്നിരുന്നു. കാലത്തിന്റെ മാറ്റം അനുസരിച്ച് ഇത്തരം ദർശന ങ്ങളുടെ നവീകരണവും സാധ്യമായിത്തീർന്നു. ചുറ്റുപാടിൽനിന്നും അനുഭവ ത്തിൽനിന്നും വികാസം നേടിയതായിരുന്നു മനുഷ്യർ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത കാഴ്ചപ്പാടുകൾ. സൈദ്ധാന്തികവും പ്രായോഗികവുമായ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളും വിശകലനങ്ങളും ശാസ്ത്രീയ അവബോധവും നിർമ്മിക്കാൻ മനുഷ്യർക്ക് സാധി ച്ചു. സാമൂഹികശാസ്ത്രരൂപീകരണം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത കാലഘട്ടങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധദർശനകാഴ്ചപ്പാടുകളെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗ മായി അംബേദ്കറുടെയും ഐലയ്യയുടെയും കൃതികളെ രണ്ട് ഭാഗമായിട്ടാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ പഠിക്കുന്നത്.

3.1 ബുദ്ധധർമ്മവും സംസ്കാരത്തിന്റെ ജനകീയതയും അംബേദ്കർ ചിന്ത കളിൽ

സാമൂഹികരൂപീകരണവും ബുദ്ധചിന്തയും രൂപപ്പെട്ടതെങ്ങനെയെന്നുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തിയവരിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടയാളാണ് ഡോ. ബി.ആർ. അംബേ ദ്കർ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തെയും വിശകലനത്തെയും നിരീക്ഷണങ്ങ ളെയും പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ. അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുന്നണിപ്പോരാളിയും ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയുടെ ശില്പിയുമായ ഡോ. ഭീം റാവു അംബേദ്കറുടെ ബുദ്ധദർശനങ്ങളെയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നടത്തിയ പഠനങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളിച്ച് തയ്യാറാക്കിയ ആധികാരികഗ്രന്ഥമാണ് 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും'. യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത് രാജ്യത്തിലെ മുഴുവനാ ളുകളുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുകയും അധഃസ്ഥിതരുടെ ഉന്നമ നത്തിനുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കറുടെ നിലപാടുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധനെന്ന 'ജനാധിപത്യവക്താവി'നെ പഠനവി ധേയമാക്കുന്നു.

സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവ്, മതചിന്തകൻ, നിയമജ്ഞൻ, മനുഷ്യാവകാശങ്ങളുടെ കാവൽഭടൻ, രാഷ്ട്രീയചിന്തകൻ, ധനതത്ത്വശാസ്ത്രജ്ഞൻ, ഭരണഘടനാ വിദഗ്ദ്ധൻ എന്നിങ്ങനെ നിരവധി മേഖലകളിൽ വ്യാപരിച്ച ചിന്തകനായിരുന്നു ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ.

സ്ത്രീകളും പാർശ്വവത്കൃതരും അനുഭവിച്ചുവരുന്ന അസ്വാതന്ത്ര്യം, ആശ്രിതത്വം, മനുഷ്യാവകാശങ്ങളുടെ അഭാവം, സമ്പത്തില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണുവാൻ സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ ദർശനങ്ങളെ വിമർശിക്കുകയും നവീകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് നിരവധി അന്വേഷണങ്ങൾ അംബേദ്കർ രൂപപ്പെടുത്തി. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തേക്കാൾ വിലപ്പെട്ടത് സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് പാർശ്വവത്കൃതസമൂഹങ്ങളുടെ ഉന്നതിക്കുവേണ്ടി സൈദ്ധാന്തികതലം തന്നെ ചിട്ടപ്പെടുത്തി. ഈ സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും വർണവ്യവസ്ഥയെയും മനുഷ്യവിരുദ്ധ അധികാര സങ്കല്പങ്ങളെയും അദ്ദേഹം പുനഃപരിശോധിച്ചു. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ശൂദ്രരും അതിശൂദ്രരും ബ്രാഹ്മണരും ഇതരമതസ്ഥരുമെല്ലാം അടങ്ങുന്ന ജനസഞ്ചയത്തെ ഒരു പുതിയ മാനവീയസംസ്കാരത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചു.

സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും അധികാരാധിഷ്ഠിതവുമായ തിന്മയ്ക്കെതിരെ പോരാടിയ അദ്ദേഹത്തിന് ആത്മീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുള്ള ദാർശനിക അന്വേഷണമായിരുന്നു ബുദ്ധമതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ.

''വേദങ്ങൾ അതിവിശുദ്ധവും ചിരന്തനവും മാറ്റത്തിന് വഴങ്ങാത്തതും പരമപവിത്രവുമാണെന്ന് ഉദ്ഘോഷിക്കുന്ന ആര്യപാരമ്പര്യത്തിനു മേലാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹം തങ്ങളുടെ നൈതികമായ അടിത്തറ കെട്ടിപ്പൊക്കിയിരിക്കുന്നത്.''[1] പുരുഷസൂക്തംപോലുള്ള ദൈവികകല്പന ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രപഞ്ചസങ്കൽപ്പത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സമൂഹരൂപീകരണം സാധ്യമാക്കിയ ഇത്തരം വ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെ ആണ് ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകൾ വിപ്ലവപരമായി രൂപപ്പെട്ടത്. മതത്തിന്റെ മായികപരിവേഷത്തെയാണ് ചാതുർവർണ്യം എന്ന അസമത്വചിന്തയിലൂടെ വരേണ്യജനത വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ബുദ്ധനാണ് ഇതിന്റെ ആധികാരിക ഘടനയെ പൊളിച്ചെഴുതിയത്. ബ്രാഹ്മണികതാൽപര്യങ്ങൾ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന നൈതികതയ്ക്കെ

തിരെ പ്രവർത്തിച്ച പ്രമുഖവ്യക്തിയും പ്രസ്ഥാനവുമാണ് ബുദ്ധനും അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ ദർശനമേഖലകളും.

ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഭാരതത്തിൽ ജന്മമെടുത്ത ബുദ്ധ ദർശനത്തിന് ആധാരമായി വർത്തിക്കുന്നത് ഗൗതമബുദ്ധൻ എന്ന വ്യക്തിയുടെ ധർമ്മചിന്തകളാണ്. ആ ദർശനത്തെ 'ധമ്മം' എന്നായിരുന്നു വിളിച്ചുവന്നിരുന്നത്. സമൂഹത്തിലെ അസമത്വങ്ങളേയും ചൂഷണങ്ങളേയും ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലൂടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവർക്ക് പുതിയ സാന്നിദ്ധ്യമായി നിലകൊള്ളണമെന്നാഗ്രഹിച്ച് തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം വ്യക്തമായൊരു ദർശനപദ്ധതി ആവിഷ്ക്കരിച്ച വ്യക്തിയാണ് 'ഗൗതമബുദ്ധൻ'. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനായി സമൂഹത്തെ മനുഷ്യത്വപരമായി പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി മുന്നിട്ടിറ ങ്ങിയ അംബേദ്കർ ജനാധിപത്യപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗം എന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുകയും വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുവരെ നില നിന്നിരുന്ന ബുദ്ധരചനകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി വേറിട്ട വിശകലനവും നിരീ ക്ഷണവും മാത്രമല്ല, ആഖ്യാനശൈലിയും സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കർ ഈ കൃതി രചിച്ചിട്ടുള്ളത്.

"ഡോ. അംബേദ്കറുടെ മാസ്റ്റർപീസ് എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന കൃതി യാണ് ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും"[2] ആധുനിക ശാസ്ത്രാവബോധത്തിന്റെയും യുക്തിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബുദ്ധനെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് അംബേദ്കർ ചെയ്യുന്നത്. സാമൂഹികപരിവർത്തനത്തിൽ സൈദ്ധാന്തികതല ത്തിൽ കണ്ടുവരുന്ന ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധനെ സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവെന്ന നിലയിൽ കാണുകയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയ ങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ബ്രാഹ്മണരുടെ നയങ്ങൾക്കെതിരേയും ചാതുർവർണ്യത്തിനെതിരേയും ശക്തമായി നിലകൊള്ളുകയും ദാർശനികമായി അതിനെ നേരിടുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് ഗൗതമബുദ്ധൻ. സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങൾ ജനങ്ങളുടെമേൽ അധികാരരൂപത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുകയല്ല വേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് എല്ലാവർക്കും സുഖത്തിനായി വർത്തിക്കുകയുമാണ് വേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. അതി നുള്ള ചിന്താപദ്ധതികളാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ അന്വേഷിച്ചത്. മനുഷ്യദുഃഖ

ങ്ങൾക്ക് അറുതിവരുത്തുക എന്ന പ്രശ്നത്തിൽ നിന്ന് വ്യതിചലിക്കാതെ തന്റെ ചിന്തകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞു. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ചോദ്യംചെയ്തുകൊണ്ട് വേദം, ആത്മാവ് തുടങ്ങിയവയെ നിരസിക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ.

ഈശ്വരനിലും ആരാധനയിലും പ്രാർത്ഥനയിലും ഉള്ള വിശ്വാസത്തെ എതിർത്ത ബുദ്ധൻ, അന്ധവിശ്വാസങ്ങളാണ് സമൂഹത്തിൽ മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിനും ജനങ്ങളുടെ ജീവിതഗതികൾക്കും എതിരായി നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് അതിനെതിരായി പ്രവർത്തിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചു. അതിന്റെ ഭാഗമായി മനുഷ്യരുടെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നും യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ഇല്ലാതാവണമെന്നും ദുഃഖനിവാരണമാണ് സാധ്യമാവേണ്ടതെന്നും വ്യക്തമാക്കി. ''മനുഷ്യന്റെ കൈകൾ മിണ്ടാപ്രാണികളെ കൊല്ലാനുള്ളതല്ലെന്നും അത് വേദനിപ്പിക്കുന്നവന്റെ കണ്ണീരൊപ്പാനുള്ളതാണെന്നും എല്ലാവരേയും ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു''[3] കൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ മുന്നേറുകയുണ്ടായി.

ജീവിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയാണ് മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിനടിസ്ഥാനമെന്നും അതിലൂടെ മാത്രമേ ദുഃഖനിവാരണം സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ എന്നും ബുദ്ധൻ അനുശാസിക്കുന്നു. സന്മാർഗ്ഗത്തെ സംബന്ധിച്ച് കഠിനമായ നിഷ്ഠകൾ വച്ചുപുലർത്തുന്നു. ഈശ്വരന്റെ കൃപ എന്നൊന്നില്ല എന്നും മനുഷ്യരുടെ പ്രയത്നം കൊണ്ടും അഭ്യാസം കൊണ്ടുമാണ് എല്ലാ ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും അവർ മുക്തനാകുന്നത് ഇങ്ങനെ മാത്രമേ അർത്ഥപൂർണ്ണമായ ജീവിതം സാധ്യമാകൂ എന്നതാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത്.

ജാതീയമായ അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കെതിരായി നിലകൊണ്ട ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും രൂപപ്പെടുത്തിയ സൈദ്ധാന്തികതലത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നിടത്ത് അംബേദ്കറുടെ ചിന്ത പ്രസക്തമാകുന്നു. ജാതീയമായ വേർതിരിവിനെയും അസമത്വങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കിയാലേ പുതിയൊരു സമൂഹനിർമ്മിതി രൂപംകൊള്ളുകയുള്ളൂ എന്ന ചിന്തയിൽ നിന്നാണ് അംബേദ്കർ തന്റെ ബുദ്ധധർമ്മ ആശയങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നത്.

അധിനിവേശ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിൽ വരുത്തിത്തീർത്ത മാറ്റങ്ങളിൽ മനംമടുത്ത് അത്തരത്തിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കി സമൂഹത്തിൽ പുതിയൊരു സംസ്കാരധാരതന്നെ രൂപപ്പെടുത്തിയ വ്യക്തിയാണ് അംബേദ്കർ. ബുദ്ധദർശനം മുന്നോട്ടുവെച്ച സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ ആശയങ്ങളെയാണ് അംബേദ്കറും പ്രാധാന്യത്തോടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. സാമൂഹികജനാധിപത്യാന്വേഷണങ്ങളിൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളെ സമുദ്ധരിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നിടത്താണ് അദ്ദേഹം ഇതര സാമൂഹിക ചിന്തകൻമാരിൽ നിന്നും വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നത്. ലോകത്തിന്റെ പുനർനിർമ്മിതിക്കുവേണ്ടി രൂപപ്പെടുത്തുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ആണ് സാംസ്കാരികമായ പുരോഗതി നടപ്പിലാക്കേണ്ടതെന്ന് വിശ്വസിച്ച സാമൂഹികചിന്തകനെയാണ് അംബേദ്കറിലൂടെ ലോകം ദർശിച്ചത്.

ഇന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരായും ജാതിക്കെതിരായും തത്ത്വചിന്താപരമായ ആശയങ്ങളിലൂടെ വെല്ലുവിളിച്ച ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങളെ സമകാലികസാഹചര്യത്തിൽ വീണ്ടെടുത്തുകൊണ്ട്, 'സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായ ഘടനകളിലൂടെ പൊളിച്ചെഴുത്തും നവനിർമ്മിതി'യും ജീവിതത്തിൽ പ്രായോഗികമാക്കിയ വ്യക്തിത്വത്തിനുടമയാണ് അംബേദ്കർ. തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം മതത്തിന്റേയും സമുദായത്തിന്റേയും നിർണ്ണായകത്വത്തെ ഇന്ത്യൻ സമൂഹചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾക്കു ചേർന്ന രീതിയിൽ വിശകലനം ചെയ്യുകയും വിമോചനത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കർ മാനവസംസ്കാരത്തെ പരിവർത്തനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചു.

ജനാധിപത്യലോകത്ത് സാമൂഹികമായ എല്ലാ തുടർച്ചകളേയും ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുപോകുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് അംബേദ്കർ ചിന്തകൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നത്. 'ജനാധിപത്യവൽക്കരണം' എന്ന ആശയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതരീതിയെയും ചിന്താധാരകളെയും വിലയിരുത്തുന്നതിലൂടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളെ സമുദ്ധരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തുടങ്ങിവെക്കുകയായിരുന്നു അംബേദ്കർ. സാമൂഹികജീവിതക്രമത്തിൽ ഒരു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മാതൃകനിർമ്മിച്ച ബുദ്ധദർശന

ങ്ങളെ വിലയിരുത്തുകയും ദൈവകേന്ദ്രീകൃതമല്ലാത്ത ഒരു സാമൂഹികക്രമത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ 'ബുദ്ധനെ' വായിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നുള്ള താണ് 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവു'മെന്ന കൃതിയുടെ പ്രാധാന്യം.

മനുഷ്യർക്കിടയിൽ പരസ്പര സഹവർത്തിത്വവും നന്മയും സമത്വവുമാണ് ഉണ്ടാകേണ്ടതെന്നും അതിലൂടെ മാത്രമേ ധാർമ്മികമായ ജീവിതക്രമം രൂപീകരിക്കാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എന്നും മനസ്സിലാക്കിയ ബുദ്ധൻ തന്റെ ജീവിതചുറ്റുപാടുകളിലൂടെ ധർമ്മചിന്തകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയായിരുന്നു.

ദേശകാലങ്ങൾക്കനുസൃതമായി ജീവിക്കാനുള്ള ഗോത്രകുലജനതയുടെ മാറ്റത്തെയാണ് ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കർ 'ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വക്താവെന്ന' വിശേഷണം ബുദ്ധനു നൽകുന്നത്. ബുദ്ധധർമ്മത്തിൽനിന്നും സംഘത്തിൽനിന്നും രൂപംകൊണ്ട ആശയങ്ങളുടെ വികാസമാണ് ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന അംബേദ്കറുടെ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം ബുദ്ധന്റെ നൈതിക ജീവിതത്തിന്റെ അടിത്തറയെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതായത് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ചിന്താശേഷി കൈവരുന്ന രീതിയിൽ തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ വികസിപ്പിക്കാൻ അംബേദ്കറിന് സാധിച്ചിരിക്കുന്നു.

3.2 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും'- ഒരു വിലയിരുത്തൽ

ബുദ്ധതത്ത്വങ്ങളുടെ സമാഹരണം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമല്ല 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും' എന്ന കൃതി അറിയപ്പെടുന്നത്. മറിച്ച് പൗരോഹിത്യത്തിനെതിരെയുള്ള വെല്ലുവിളി എന്ന നിലയിലും നിലനിന്നിരുന്ന ബൗദ്ധവിശകലന സമ്പ്രദായങ്ങളെയും കാഴ്ചപ്പാടുകളെയും പുനർപരിശോധിച്ചുകൊണ്ടും നവീകരിച്ചുകൊണ്ടും നടത്തിയ അന്വേഷണങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു. പ്രധാനമായും എട്ട് പുസ്തകങ്ങളായിട്ടാണ് ഇതിന്റെ രചന അംബേദ്കർ നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവ;

1. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ-ബോധിസത്വൻ ബുദ്ധനായത് എങ്ങനെ?
2. മതപരിവർത്തന ശ്രമങ്ങൾ.

3. ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തിക തലം.

4. മതത്തെയും ധർമ്മത്തെയും കുറിച്ച്.

5. സംഘം.

6. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികരും

7. അവസാന യാത്ര.

8. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ എന്ന വ്യക്തി

പിന്നീട് ഈ എട്ട് ഭാഗങ്ങളെ വീണ്ടും അദ്ധ്യായങ്ങളായും ഭാഗങ്ങളായുമെല്ലാം തരംതിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇവയിൽ എല്ലാം തന്നെ യുക്തിചിന്തക്കും ദാർശനികചിന്തകൾക്കും പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന വിവരങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. മതത്തെയും ധർമ്മത്തേയും തന്റെ ജീവിതത്തിലുടനീളം പ്രായോഗികമാക്കിയ ദർശനങ്ങളുടെ വിവരണമാണ് ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ഈ കൃതിയിലെ ആദ്യഭാഗം സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനിൽ നിന്നാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ ബുദ്ധനായിത്തീർന്ന കാലഘട്ടത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കികൊണ്ട് ബുദ്ധൻ തന്റെ പൂർവ്വികദർശനങ്ങളോട് കൈക്കൊണ്ട നിലപാടുകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''ബുദ്ധൻ വൈദികഋഷികളെ ആദരിച്ചു. പക്ഷേ വേദമന്ത്രങ്ങളിൽ ധാർമ്മികമായി ഔന്നത്യമുള്ള എന്തെങ്കിലും ഉണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതിയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കടം കൊള്ളേണ്ടതായി എന്തെങ്കിലും വേദങ്ങളിലുള്ളതായി അദ്ദേഹത്തിന് തോന്നിയില്ല.''[4] ഇതുപോലെതന്നെയാണ് വൈദികകാല ഋഷികളുടെ ദർശനത്തെയും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യമൂല്യങ്ങൾ സംഭാവനചെയ്യാൻ ആ ദർശനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല എന്നും, അതുകൊണ്ട് ഉപയോഗശൂന്യമെന്ന നിലയിൽ അവയെ തള്ളിക്കളയുകയുമാണ് വേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. യുക്തിയുടെയും വസ്തുതകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളെയും ഉദ്ബോധനങ്ങളെയും കാഴ്ചവെച്ച പൂർവ്വദാർശനികനായ കപിലന്റെ സാംഖ്യദർശനത്തോട് ബുദ്ധൻ അടുപ്പം കാണിച്ചു. എന്നാൽ പൂർണ്ണമായി അതിനെയും അദ്ദേഹം ഉൾക്കൊണ്ടില്ല.

ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപം, കർമ്മസിദ്ധാന്തം എന്നിവയെ പാടേ നിരാകരിച്ച ബുദ്ധൻ തന്റെ ധർമ്മസങ്കൽപ്പത്തിലൂടെയുള്ള തുടർച്ചയെയാണ് സാധ്യമാക്കിയതെന്ന കണ്ടെത്തലിലാണ് അംബേ

ദ്കർ 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും' എന്ന കൃതി നിലനിർത്തിയിട്ടുള്ളത്. ബുദ്ധമതത്തെപ്പറ്റി പൗരാണിക പണ്ഡിതൻമാർ പറഞ്ഞുവെച്ച കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായാണ് അംബേദ്കർ പറയുന്നത്. സാമൂഹികപരിവർത്തനത്തിൽ സൈദ്ധാന്തികമായ കാഴ്ചപ്പാട് രൂപപ്പെടുത്തിയ ജനാധിപത്യവൽക്കരണത്തിന്റെ വക്താവെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധനെ അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുകയാണിവിടെ. ഇതുവരെ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന ബുദ്ധന്റെ ജനനകഥകളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി രചന നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്ന കൃതിയാണ് 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമവും'.

ക്രിസ്തുവിന് മുൻപ് ആറാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ഉത്തരേന്ത്യ ഒരു പരമാധികാര രാഷ്ട്രമായിരുന്നില്ല. വലുതും ചെറുതുമായ അനേകം രാജ്യങ്ങളായി നിലനിന്നിരുന്ന രാഷ്ട്രത്തിൽ രാജവാഴ്ചയും അതില്ലാത്ത രാജ്യങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ''രാജഭരണം നിലനിന്നിരുന്ന നാടുകൾ ജനപഥങ്ങളെന്നും അല്ലാത്തവ സംഘങ്ങൾ അഥവാ ഗണങ്ങളെന്നും അറിയപ്പെട്ടുപോന്നു.''[5] നിലനിൽപ്പിനും അതിജീവനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളിലൂടെയാണ് ഗോത്രസമൂഹത്തിന്റെ വികാസം സാധ്യമായത്. മഗധ, കോസലം എന്നീ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്ന ഘട്ടത്തിൽ തന്നെ അയൽപ്രദേശത്ത് മല്ലന്മാർ, ശാക്യൻമാർ, വാജികർ, കോളിയർ, ലിച്ചാവികൾ തുടങ്ങിയ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളും ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു പുറത്തെ അനാര്യഭാഷാഗോത്രസമൂഹങ്ങളായി നിലനിന്നിരുന്ന ഈ ഗോത്രങ്ങളിൽപ്പെട്ട ശാക്യവംശത്തിലെ ശുദ്ധോദനന്റെ മകനായിട്ടായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ (സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ) ജനനം. സ്വതന്ത്രരാജ്യമായിരുന്ന ശാക്യരാജത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന്റെ ഇടങ്ങളാണ് സിദ്ധാർത്ഥനിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്.

സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജനനത്തിനു പിന്നിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഐതിഹ്യത്തിൽ സുമേധൻ എന്നു പേരായ ബോധിസത്വന്റെ അവസാന ജന്മമാണ് ബുദ്ധനെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന സ്വപ്നദർശനമാണ് മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ ഫലമായി ''ഭൂമിയിൽ എന്റെ അവസാനത്തെ ജന്മത്തിനു സമയമായി. നിങ്ങൾക്ക് എന്റെ മാതാവാകാൻ സമ്മതമാണോ എന്നും സമ്മതം എന്നുള്ള മഹാമായയുടെ ഉത്തരവും ഹിതമായി വർത്തിക്കുന്നു.''[6] ഇതിൻ പ്രകാരം മഹാമായ ഒരു കുഞ്ഞിന് ജന്മം നൽകുകയും കുഞ്ഞ് ജനിച്ചയുടനെ അസിത മഹർഷി കൊട്ടാരത്തിലെത്തുകയും ഈ കുട്ടി ബോധോദയം ഉണ്ടായി ബുദ്ധനായിത്തീരുമെന്നും ഈ ലോകത്തിൽ ഇന്നുവരെ മറ്റൊരാൾക്കും കഴിയാത്ത വിധത്തിൽ ധർമ്മത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം

അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുമെന്നും ധർമ്മചക്രത്തിലൂടെ ലോകത്തിന് സന്തോഷം പകരുന്ന ബുദ്ധനായിത്തീരുമെന്ന് പ്രവചനം നടത്തി. ഈ കുഞ്ഞാണ് സിദ്ധാർത്ഥ ഗൗതമൻ എന്ന് അറിയപ്പെട്ടു വന്നത്. (സിദ്ധാർത്ഥൻ എന്ന പേരിട്ട കുഞ്ഞിന്റെ വംശനാമം ഗൗതമനെന്നായിരുന്നു).

വിദ്യ അഭ്യസിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി അക്കാലത്തെ തത്ത്വചിന്തകളിലെല്ലാം തന്നെ സിദ്ധാർത്ഥൻ അവഗാഹം നേടുകയുണ്ടായി. ക്ഷത്രിയനായി ജനിച്ച അദ്ദേഹം അസ്ത്രവിദ്യയും ആയുധമുറകളും അഭ്യസിച്ചിരുന്നു എങ്കിലും ആരേയും ഉപദ്രവിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ഈ മനോഭാവത്തിൽ അച്ഛനമ്മമാർ ദുഃഖിതരായിത്തീർന്നു. ''മകൻ ധ്യാനത്തിലും മറ്റും അളവറ്റ പ്രതിപത്തി കാണിക്കുന്നത് അച്ഛനമ്മമാർക്ക് ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ല.''[7] ക്ഷത്രിയന്റെ ജീവിതരീതികളോട് യോജിക്കാത്ത ചിന്തകളാണ് ധ്യാനമുറകളിലൂടെ സിദ്ധാർത്ഥൻ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതെന്ന ബോധ്യത്തിലൂടെയാണ് അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നിലനിന്നത്. എന്നാൽ സമൂഹത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന ഭേദചിന്തകൾ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലൂടെ പ്രായോഗികജീവിതത്തിന്റെ പരിമിതികളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ ധ്യാനത്തിലൂടെ കഴിയുമെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ സിദ്ധാർത്ഥൻ യുക്തിയോടെ കാര്യങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കി.

സിദ്ധാർത്ഥന്റെ പതിനാറാമത്തെ വയസ്സിൽ സ്വയംവരത്തിലൂടെ യശോധരയെ ഭാര്യയാക്കുകയും അവർക്ക് രാഹുലൻ എന്ന കുഞ്ഞ് ജനിക്കുകയും ഉണ്ടായി. പുത്രൻ വിവാഹം കഴിഞ്ഞ് കുടുംബജീവിതം ആരംഭിച്ചതുകണ്ട് രാജാവായ ശുദ്ധോദനൻ സന്തോഷിച്ചെങ്കിലും അസിതമഹർഷിയുടെ പ്രവചനം മനസ്സിനെ എപ്പോഴും അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി പുത്രനെ രക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി പിതാവായ ശുദ്ധോദനൻ പല പദ്ധതികൾ ആസൂത്രണം ചെയ്യുകയും ലൗകികസുഖങ്ങളിലേക്ക് സിദ്ധാർത്ഥനെ ആകർഷിക്കാൻ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തുകയും ചെയ്തു. കൊട്ടാരത്തിലെ സകല സുഖസൗകര്യങ്ങളും ഏർപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ജീവിതക്രമങ്ങളിൽ സിദ്ധാർത്ഥനെ ഉൾപ്പെടുത്താൻ പിതാവും ശ്രദ്ധിച്ചുപോന്നു. അതായത് സുഖലോലുപമായ ജീവിതം നയിക്കുന്നതിനാവശ്യമായ സജ്ജീകരണങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തി. എന്നാൽ സിദ്ധാർത്ഥൻ ലൗകികസുഖങ്ങളിലേക്ക് അഭിരമിക്കുന്നത് ബുദ്ധിയുള്ളവർക്ക് ചേർന്ന പ്രവൃത്തി അല്ല എന്ന് പിതാവിനോട് പറയുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം സുഖലോലുപതയിൽ നിന്നു അകന്നുമാറുകയായിരുന്നു.

ശാക്യൻമാരുടെ ജീവിതരീതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിലനിന്നിരുന്ന സംഘത്തിൽ ഇരുപതുവയസ്സായ എല്ലാ ശാക്യയുവാക്കളും അംഗമാകണമെന്നായിരുന്നു നിയമം. ഈ നടപടിക്രമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സിദ്ധാർത്ഥൻ സംഘത്തിൽ അംഗമാവുകയുണ്ടായി. സിദ്ധാർത്ഥൻ ശാക്യസംഘത്തിൽ അംഗമായി ചേർന്നിട്ട് എട്ടു വർഷം കഴിഞ്ഞിരുന്നു. സ്വന്തം കാര്യത്തിലെന്നപോലെ സംഘത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും സിദ്ധാർത്ഥൻ ആത്മാർത്ഥത പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. ശാക്യവംശത്തിന്റെ പ്രധാന ഉപജീവനമാർഗ്ഗം കൃഷിയായിരുന്നു. ''ശാക്യന്മാരും കോളിയരും കൃഷിക്കായി രോഹിണീനദിയിലെ ജലം ഉപയോഗിച്ചു. ആരാണ് നദീജലം ആദ്യം ഉപയോഗിക്കേണ്ടത് എന്നും, എത്രമാത്രം ജലം ഉപയോഗിക്കാമെന്നുമുള്ള തർക്കം എല്ലാക്കൊല്ലവും പതിവായിരുന്നു.''[8] ഇരുസമുദായങ്ങളുടെയും കാർഷികവൃത്തിയ്ക്ക് ആശ്രയം ഈ നദിയായിരുന്നു. ഒടുവിൽ തർക്കം സംഘർഷഭരിതമാവുകയും ചിലർക്ക് പരുക്കേൽക്കുകയും ചെയ്തു. അതോടെ യുദ്ധം ചെയ്ത് രണ്ടിലൊന്ന് തീരുമാനിക്കണമെന്ന് ഇരുപക്ഷവും വാദിച്ചു. കോളിയരുടെ നേർക്കുള്ള യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ആലോചിക്കാനുള്ള യോഗത്തിൽ സിദ്ധാർത്ഥനും തന്റെ അഭിപ്രായം വ്യക്തമാക്കി. ഈ നിർദ്ദേശത്തെ താനെതിർക്കുന്നുവെന്നും യുദ്ധം ഒരു പ്രശ്നത്തിനും പരിഹാരമല്ല എന്നും യുദ്ധം ചെയ്തതുകൊണ്ട് ലക്ഷ്യം നേടാനാവില്ലെന്നും അത് മറ്റൊരു യുദ്ധത്തിലേക്ക് നയിക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. ''ഒരു കൊലപാതകി മറ്റൊരു കൊലപാതകിക്ക് ജന്മം നൽകും ആക്രമണകാരിയെ കീഴടക്കാൻ മറ്റൊരാക്രമണകാരിയുണ്ടാകും അപഹരിക്കുന്നവൻ അപഹരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യും''[9] എന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. എന്നാൽ ഭൂരിപക്ഷാഭിപ്രായം മറ്റൊന്നായിരുന്നു. കോളിയരും ശാക്യന്മാരും അടുത്ത ബന്ധുക്കളാണെന്നും അവർ പരസ്പരം നശിക്കുന്നത് നല്ലതല്ല എന്നുമുള്ള സിദ്ധാർത്ഥന്റെ വാദത്തെ ആരും മാനിക്കുകയുണ്ടായില്ല. യുദ്ധം ഒന്നിനും പരിഹാരമല്ല എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാടും അതോടൊപ്പം ക്ഷത്രിയന്മാർ യുദ്ധം നടത്തണം എന്ന നിലപാടും അംബേദ്കർ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കോളിയന്മാരും ശാക്യരും ബന്ധുക്കളായ ഗോത്രങ്ങൾ ആയിരുന്നു. അവർ തമ്മിൽ ഇതിനുമുമ്പും നദീജലതർക്കം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അത് പരിഹരിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. ഗോത്രത്തിൽനിന്നും വർണവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തിന്റെ സൂചനയാണ്, ക്ഷത്രിയപദവിയെ സംബന്ധിച്ച തൊഴിൽവിഭജനം കൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കു

ന്നത്. ഈ അവസ്ഥയെ ചോദ്യംചെയ്യുകയാണ് ബുദ്ധൻ. അഥവാ, ഗോത്രസമൂഹ ങ്ങളുടെ ബന്ധുത്വത്തിൽനിന്നുള്ള മുറിഞ്ഞുപോകലും വിഭജനവും അതോടൊപ്പം ത്രൈവർണികവിഭജനങ്ങളുടെ കടന്നുകയറ്റവും ആയിരുന്നു അത്. ഇതിന്റെ സമ്മർദ്ദമാണ് പ്രധാനമായും സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനിൽ പുതിയ ഒരു ചിന്തയ്ക്ക് കാര ണമായിത്തീർന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ജ്ഞാനാത്മകമായ മറ്റൊരുനിരീക്ഷണമാണ് അംബേദ്കർ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നത്.

മറ്റൊരു നിരീക്ഷണം എന്തെന്നാൽ, സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ ചെറുപ്പത്തിൽ കണ്ടിരുന്ന കാഴ്ചകളെയല്ല, അംബേദ്കർ കേന്ദ്രമാക്കുന്നത് എന്നതാണ്. വൃദ്ധ നായ ഒരാൾ, രോഗി, ശവശരീരം ഇവ കണ്ടതിനാൽ മനംനൊന്ത് നടത്തിയ അന്വേ ഷണം എന്നതിലേക്ക് ഡോ. അംബേദ്കർ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നില്ല. പകരം, സാമൂഹി കവും രാഷ്ട്രീയവുമായ മറ്റൊരുകേന്ദ്രത്തിലേക്ക് നിരീക്ഷണത്തെ കൊണ്ടുപോവു കയാണ് അംബേദ്കർ.

''യാഗം നടത്തുകയെന്നതാണ് ബ്രാഹ്മണന്റെ ജോലി. യുദ്ധം ചെയ്യേണ്ടത് ക്ഷത്രിയന്റെയും കച്ചവടം വൈശ്യന്റെയും ഭൃത്യവേല ശൂദ്രന്റെയും കടമയാണ്. കർത്തവ്യം അനുഷ്ഠിക്കാൻ ഒരോരുത്തരും ബാധ്യസ്ഥരാണ്. അങ്ങനെയാണ് ശാസ്ത്രം വിധിച്ചിട്ടുള്ളത്.''[10] എന്ന അനുയായികളുടെ വാദഗതിയുടെ അടിസ്ഥാന ത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് യുദ്ധത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ശബ്ദം ഉറക്കെ കേൾപ്പിക്കുകയാ യിരുന്നു ശാക്യജനത. ഭൂരിപക്ഷാഭിപ്രായത്തെ മാനിച്ച് ശാക്യസംഘമെന്ന നില യിൽ കുറ്റം ചെയ്തയാളെ വധശിക്ഷയ്ക്കോ, നാടുകടത്തലിനോ വിധിക്കാം. 'താൻ ചെയ്ത കുറ്റത്തിന് ദയവുചെയ്ത് തന്റെ കുടുംബത്തെ ശിക്ഷിക്കരുത്. ഭ്രഷ്ടു കല്പിച്ചു അവരെ ദുരിതത്തിൽ ആഴ്ത്തരുത്. അവർ നിരപരാധികളാണ് എന്നും എന്റെ തെറ്റിനുള്ള ശിക്ഷ ഞാൻ മാത്രമായി അനുഭവിച്ചോളാം. എന്നെ നാടുകടത്താനോ തൂക്കിക്കൊല്ലാനോ വിധിച്ചോളൂ' എന്ന് സിദ്ധാർത്ഥൻ സംഘത്തെ അറിയിക്കുകയുണ്ടായി.

ഈ തീരുമാനത്തിനെതിരെയുള്ള നടപടിക്രമങ്ങളിലെ ബുദ്ധിമുട്ട് കാരണം 'ഞാനൊരു പരിവ്രാജകനായി നാടുവിട്ടു പോയ്കൊള്ളാം' എന്ന് സിദ്ധാർത്ഥൻ തന്നെ പോംവഴി കണ്ടെത്തുകയായിരുന്നു. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ഗുരുതരമായ വിപത്തുകൾ വരുത്തിവയ്ക്കുന്ന യുദ്ധം തൽക്കാലത്തേക്ക് ഒഴി

വായി. സിദ്ധാർത്ഥൻ പറയുന്നു, ''സത്യത്തിന്റെയും നീതിയുടെയും പാതവിട്ടു ചരിക്കാൻ ഞാൻ തയ്യാറല്ല. സത്യത്തിനും നീതിക്കും വേണ്ടി നിലകൊണ്ടതിന്റെ പേരിൽ ഏതുശിക്ഷയുണ്ടെങ്കിലും അത് വ്യക്തിപരമായി അനുഭവിക്കാൻ ഞാൻ തയ്യാറാണ്.''[11] സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന ചരിത്രാവസ്ഥകളെ ബുദ്ധധർമ്മം എങ്ങനെയാണ് പ്രതിരോധിച്ച് നിലനിന്നതെന്നും ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികബലത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യ അനിവാര്യതയുടെയും കരുത്തുമായി മുന്നേറിയതെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നവയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ഈ നിലപാടുകൾ.

3.2.1 ജ്ഞാനാന്വേഷണത്തിൽ നിന്ന് നിർവ്വാണത്തിലേക്ക്

ശാക്യകുലത്തിൽ ജനിച്ചുവളർന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നും മനുഷ്യരാശിക്കുമേൽ മാനസികമായ ജ്ഞാനം നേടാനുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ നിന്നുമാണ് ജ്ഞാനോദയസങ്കല്പം ഉടലെടുക്കുന്നത്. അതായത് തന്റെ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് രൂപംകൊണ്ട വസ്തുതകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട വ്യത്യസ്തചിന്തകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം അന്വേഷണം ആരംഭിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ തന്റെ ജനനത്തിലൂടെ, മനുഷ്യരാശിയുടെ ശരിയായ ഉണർവ്വിനെ കണ്ടെത്തുകയാണ് സിദ്ധാർത്ഥൻ. കൊട്ടാരത്തിലെ ജീവിതത്തിൽ നിന്നും മാറിനിന്നുകൊണ്ട് താപസവൃത്തിയിൽ ഏർപ്പെടുമ്പോഴും വ്യക്തമായ ജീവിതദർശനങ്ങളെ മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ട് ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള അന്വേഷണം എത്തിനിൽക്കുന്നത് മനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ജീവിതചുറ്റുപാടുകളിൽ വരുത്തിതീർക്കുന്ന മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചാണ്.

കോളിയരും ശാക്യരും തമ്മിലുള്ള സാമാധാനചർച്ചയുടെ വിവരണം കേട്ട സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിൽ പലരീതിയിലുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയുണ്ടായി. എന്തിനുവേണ്ടിയാണ് താൻ സ്വന്തം ജനങ്ങളെ ഉപേക്ഷിച്ചതെന്നും പരിവ്രാജകനായി തുടരുന്നതിനുള്ള കാരണം എന്തെന്നുമുള്ള ചിന്തകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിനെ അസ്വസ്ഥമാക്കി. ''രാജ്യങ്ങൾ തമ്മിൽ വല്ലപ്പോഴും മാത്രമേ സംഘർഷമുണ്ടാകാറുള്ളൂ. പക്ഷേ, വർഗ്ഗങ്ങൾ തമ്മിൽ നിരന്തരം സ്ഥിരമായി സംഘർഷങ്ങളുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇതാണ് ഈ ലോകത്തിലെ എല്ലാ ക്ലേശങ്ങൾക്കും കാരണം''[12] എന്നും ''യുദ്ധം കാരണമാണ് ഞാൻ വീടുവിട്ടുപോയതെന്നതു ശരി തന്നെ. പക്ഷേ, ശാക്യന്മാരും കോളിയരും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധം അവസാനിച്ചെന്നു

കരുതി എനിക്കു മടങ്ങിപ്പോകാനാവില്ല. എന്റെ പ്രശ്നം ഇപ്പോൾ കുറേക്കൂടി വിപുലമായിരിക്കുന്നു. സാമൂഹികമായ സംഘർഷങ്ങൾക്കു ഒരു പരിഹാരം കണ്ടെത്തേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.''[13] എന്ന ചിന്തയിലൂടെയാണ് പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിന്റെയും ശരീരത്തിന്റെയും ചലനങ്ങൾ സാധ്യമാകുന്നത്. എല്ലാം നേരിട്ട് പരിശോധിച്ചറിഞ്ഞതിനുശേഷമേ സ്വീകരിക്കുകയുള്ളൂ എന്ന തീരുമാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള യാത്രകൾ. നിലനിന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ ഒരു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് നടത്തിയ അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിലാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കുള്ള ആലോചനകൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. പലതലങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇത്തരം യാത്രകളുടെ അർത്ഥതലങ്ങൾ വികസിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്നുള്ള വിടുതി അന്വേഷിച്ചുള്ള സിദ്ധാർത്ഥന്റെ യാത്രയിൽ ആദ്യം സന്ദർശിച്ചത് ആളാരകലാമൻ എന്ന മുനിയെയാണ്. ''മോചനമാർഗ്ഗം തേടിയെത്തിയ ബുദ്ധിമാനായ സിദ്ധാർത്ഥൻ മോക്ഷംതേടി വിശുദ്ധജീവിതം നയിക്കുന്ന ആശ്രമവാസികളെ പരിചയപ്പെട്ടു. അവരുടെ വിചിത്രമായ തപോനിഷ്ഠകളെ നേരിട്ടുകണ്ടറിഞ്ഞു. വിശുദ്ധമായ ആ പുണ്യഭൂമിയിൽ തപസ്വികൾ ശീലിക്കുന്ന വിവിധരീതിയിലുള്ള അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ ആദ്യമായാണു ശാന്തശീലനായ ബുദ്ധൻ കാണുന്നത്.''[14] തപോവൃത്തിയുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങൾ സിദ്ധാർത്ഥനിൽ കൗതുകമുണർത്തി. വ്യത്യസ്ത സങ്കേതങ്ങളിൽ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ ബ്രാഹ്മണനായ ഭൃഗു തപസ്സിന്റെ ഗുണഗണങ്ങൾ സിദ്ധാർത്ഥന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊടുത്തു. ''ചിലർ പക്ഷികളെപ്പോലെ ധാന്യമണികൾ കൊത്തിപ്പെറുക്കി തിന്നുന്നു. മറ്റുചിലർ മാനുകളെപ്പോലെ പുല്ലുമേയുന്നു. മറ്റുള്ളവർ പാമ്പുകളെപ്പോലെ വായുഭക്ഷിച്ചു ജീവിച്ച ചിതൽപ്പുറ്റുപോലെയാകുന്നു. കുറേപ്പേർ വളരെ പണിപ്പെട്ട്, കല്ലുകളിൽനിന്നും ജീവസന്ധാരണത്തിനു വേണ്ടുന്നതു കണ്ടെത്തുന്നു. ചിലർ സ്വന്തം പല്ലുകൾകൊണ്ടു ചവച്ചരച്ച ധാന്യങ്ങൾമാത്രം ഭക്ഷിക്കുന്നു. മറ്റുള്ളവർക്കുവേണ്ടി പാകം ചെയ്ത ഭക്ഷണസാധനങ്ങളിൽ മിച്ചമുള്ളവ മാത്രം തിന്നു ചിലർ ജീവിക്കുന്നു. ദിനംപ്രതി രണ്ടുപ്രാവശ്യം അഗ്നിക്കു ഹോമിച്ച് മന്ത്രം ജപിച്ച് ജടപിടിച്ച തലമുടിയിൽനിന്ന് സദാ ജലം ഇറ്റുവീഴുന്ന മട്ടിൽ ചിലർ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നു.''[15] ഇങ്ങനെ ഓരോ രീതിയിലൂടെയുള്ള തപസ്സനുഷ്ഠിക്കുന്നതിലൂടെ സ്വർഗ്ഗം നേടാമെന്നും വേദനയുടെ ഇത്തരം മാർഗ്ഗങ്ങ

ളാണ് സന്തോഷത്തിലേക്കും പുണ്യത്തിലേയ്ക്കും നയിക്കുന്നതെന്നുമുള്ള ഗുരുവിന്റെ കണ്ടെത്തൽ സിദ്ധാർത്ഥനെ വീണ്ടും അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നു. ''സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിയ്ക്കുവേണ്ടിയാണു നിങ്ങളുടെ ഭക്തി. ഭൂമിയിലെ മനുഷ്യന്റെ ദുരിതങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കണ്ടെത്താനാണു ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നെ പോകാനനുവദിക്കുക.''[16] എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഭൃഗുവിന്റെ ആശ്രമത്തിൽ നിന്നു പുറപ്പെട്ട ഗൗതമൻ അരതമുനിയുടെ അടുക്കൽ എത്തിച്ചേരുകയാണ്. സാംഖ്യസിദ്ധാന്തം മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുത്ത മുനിയുടെ വിശദീകരണം ഗൗതമനെ പുതിയ യാത്രയിലേക്കാണ് എത്തിക്കുന്നത്. പിന്നീട് ഉദ്രകരാമപുത്രൻ എന്ന യോഗിയുടെ അടുക്കൽ എത്തിച്ചേരുന്ന സിദ്ധാർത്ഥൻ സമാധിയുടെ അത്യുന്നതതലത്തിലേക്കെത്തണം എന്ന് ആഗ്രഹിച്ചു. കുറഞ്ഞകാലം കൊണ്ടുതന്നെ ആ വിദ്യ കരസ്ഥമാക്കിയ അദ്ദേഹം അവിടെനിന്നും പുതിയ ജ്ഞാനത്തെ അന്വേഷിച്ച് യാത്രതുടരുകയാണുണ്ടായത്.

സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ആദ്യകാല ഗുരുക്കന്മാരായിരുന്നു ആളാരകലാമനും ഉദ്രകരാമപുത്രനും. സാംഖ്യസിദ്ധാന്തവും സമാധിമാർഗ്ഗവും ഇവരിൽ നിന്ന് അഭ്യസിച്ച സിദ്ധാർത്ഥൻ തപസ്സിൽ പ്രായോഗികമായ പരിശീലനം നേടുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് പിന്നീട് ആലോചിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ഗയയിലെ രാജഗുരു നെഗരിയുടെ ആശ്രമമായ ഉരുവേലയിൽ താമസം ഉറപ്പിക്കുകയും കഠിനമായി തപസ്സനുഷ്ഠിക്കുകയുണ്ടായി. അതികഠിനമായ ശാരീരികപീഡയേൽപ്പിച്ചുള്ള തപസ്സ് ആറുവർഷം നീണ്ടുനിന്നു. ''എന്നിട്ടും ലോകത്തിന്റെ ദുരിതത്തിനു പരിഹാരം കാണുകയെന്ന ലക്ഷ്യം നിറവേറിയില്ല. പ്രശ്നപരിഹാരത്തിനുള്ള ഒരുമാർഗ്ഗവും കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. പരമമായ ജ്ഞാനം നേടാനോ, മോചനത്തിനോ, ആസക്തി ശമിപ്പിക്കുന്നതിനുപോലുമോ ഉപകരിക്കുന്നതല്ല ഈ മാർഗ്ഗം''[17] എന്ന കണ്ടെത്തലിലാണ് അവസാനം അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേരുന്നത്. ''ചിലർ ഈ ലോകത്തിലെ സുഖങ്ങൾക്കുവേണ്ടി കഷ്ടത അനുഭവിക്കുന്നു. മറ്റുള്ളവർ സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിയ്ക്കായി പാടുപെടുന്നു. മോഹവും മോഹഭംഗവും കൊണ്ടു ക്ലേശിക്കുന്ന എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളും സന്തോഷം നേടി സന്താപത്തിൽ ചെന്നകപ്പെടുന്നു.''[18] ഈ ചിന്തയിൽ നിന്ന് ശരീരത്തിന്റെ പീഡനം ധർമ്മമല്ല എന്നുള്ള കണ്ടെത്തലിൽ എത്തിച്ചേരുന്ന സിദ്ധാർത്ഥൻ തപസ്സ് അവസാനിപ്പിച്ചു.

സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ ജ്ഞാനസങ്കല്പം പലരീതിയിലുള്ള പരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെയാണ് കടന്നുപോയത്. ജ്ഞാനത്തെ അന്വേഷിച്ചുള്ള യാത്രയിൽ എത്തി

ച്ചേർന്ന പലമാർഗ്ഗങ്ങളെയും തിരസ്കരിക്കാൻ കാരണമായിത്തീർന്നത് ഇല്ലാത്ത മനസ്സിന്റെ പ്രവൃത്തികളുടെ ഫലമാണ്. തപസ്സിലൂടെ ശാരീരികമായ തളർച്ച മാത്രമേ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂവെന്നും ആത്മികനേട്ടങ്ങൾ കൈവരിക്കാൻ സാധിക്കുക യില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവിൽ നിന്നുള്ള ചിന്തയിലൂടെയാണ് ബോധോദയവും പുതിയ മാർഗ്ഗത്തിന്റെ ദർശനവും സാധ്യമായിത്തീരുന്നത്. ''ശക്തി ക്ഷയിച്ചവന്, വിശപ്പും ദാഹവും കൊണ്ടു തളർന്ന് ചിന്താശക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടവന്, പുതിയവെളിച്ചം സിദ്ധി ക്കുകയില്ല. തികഞ്ഞ സ്വാസ്ഥ്യമില്ലാത്തവൻ മനഃശക്തികൊണ്ടും ലക്ഷ്യം സാധി ക്കുന്നതെങ്ങനെ.''[19] എന്ന ബോധ്യത്തിൽ നിന്ന് അവിടംവിട്ട് നിരഞ്ജനാനദിയുടെ തീരത്ത് 'ബുദ്ധഗയ' എന്നറിയപ്പെടുന്ന സ്ഥലത്ത് എത്തിച്ചേരുന്നു. അവിടെ ബോധിവൃക്ഷചുവട്ടിൽ ധ്യാനനിമഗ്നനായിരുന്നു. ഈ ധ്യാനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ സിദ്ധാർത്ഥന് ജ്ഞാനോദയം ലഭിച്ചു. ഈ ജ്ഞാനോദയമാണ് ബോധോദയം അഥവാ നിർവ്വാണം എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെ പുതിയ ധർമ്മമാർഗ്ഗത്തിന്റെ കണ്ടെത്തലിൽ നിന്നാണ് സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ ബുദ്ധനായിത്തീർന്നത്. ''വിശുദ്ധി യുടെ അത്യുന്നതതലത്തിലാണു ബുദ്ധൻ എന്ന തത്ത്വമാണ് ജാതകസിദ്ധാന്ത ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.''[20] ചുരുക്കത്തിൽ ജ്ഞാനസാക്ഷാത്കാരത്തിലൂടെ ലഭിച്ച അറിവിനെയാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ ബുദ്ധൻ ലോകത്തിന് പകർന്നു നൽകി യത്. നിലനിന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രകഥകളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി സ്വന്തം കുല ത്തെയും ആചാരങ്ങളെയും വിട്ടിറങ്ങിയ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനോഭാവത്തിലൂടെയാണ് ബുദ്ധകഥ വ്യതിരിക്തമാകുന്നത്.

എല്ലാ പാപകർമങ്ങളെയും ഒഴിവാക്കണമെന്ന നിർദ്ദേശമാണ് ബുദ്ധസന്ദേശ ങ്ങളുടെ മുഖ്യമായ സവിശേഷതയായിത്തീരുന്നത്. ''മതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്നല്ല, മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ നിന്നാണ് മതത്തെ സംബന്ധിച്ച വസ്തുതകൾ ഗ്രഹിക്കേ ണ്ടത് എന്നാണ് ബുദ്ധൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച സുപ്രധാന വസ്തുത.''[21] ചുരുക്കത്തിൽ മതപരമായ കാഴ്ചപ്പാടിനെ മാറ്റിനിർത്തികൊണ്ട് ശരിയായ ജ്ഞാനത്തെ അന്വേ ഷിക്കുന്നിടത്താണ് തിരിച്ചറിവിന്റേതായ പുതിയലോകം മനുഷ്യമനസ്സിൽ രൂപമെടു ക്കുന്നതെന്ന ചിന്തയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ തപോവൃത്തിയിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്.

മനസ്സാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും കേന്ദ്രബിന്ദു എന്ന് അംഗീകരിച്ചതാണ് ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ ആരംഭതലം. മനസ്സിന്റെ സംസ്കാരത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടത് എന്നുള്ള കണ്ടെത്തലിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു പിന്നീട

ങ്ങളോട്ടുള്ള ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങൾ. സന്യാസവൃത്തികൊണ്ടു പ്രയോജനമി ല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ അദ്ദേഹം ലോകത്തെ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെടുത്തുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന ബോധ്യത്തിലാണ് എത്തിച്ചേരുന്നത്. ''ദുരിതങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളും നിറഞ്ഞ ഈ ലോകം സംഘർഷഭരിതമാണെന്നും അതിനു തന്റെ പക്കൽ പരിഹാ രമില്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കിയപ്പോഴാണ് അദ്ദേഹം ഇവിടെനിന്നും അകന്നു കഴിഞ്ഞ ത്. തന്റെ സിദ്ധാന്തം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതുവഴി ഈ ദുരിതങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളും അക റ്റാൻ സാധിക്കുമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ നിഷ്ക്രിയനാകാതെ ലോകത്തിലേക്കിറങ്ങിവന്ന് അതിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കേണ്ടത് തന്റെ കടമയാണ്.''[22] എന്നുള്ള ബുദ്ധന്റെ ചിന്ത നിലനിന്നിരുന്ന അന്വേഷണതലങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. യുക്തിയുടെ മാർഗ്ഗത്തെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനകാഴ്ചപ്പാടു കളെയുമെല്ലാം വ്യക്തമാക്കുന്ന അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് പിന്നീടങ്ങോ ട്ടുള്ള മതപരിവർത്തനശ്രമങ്ങളിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നത്. ക്രൂരമായ പീഡകളെയും അതിനെത്തുടർന്നുള്ള ജീവിതവൃത്തിയേയും തിരസ്കരിക്കുകയും സ്നേഹത്തി ന്റെയും കരുണയുടെയും സൗഹൃദത്തിന്റെയും പാത പിന്തുടരുകയും ചെയ്ത ബുദ്ധൻ സത്യത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളുടെ സമാഹരണമായി ട്ടാണ് തന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണശ്രമങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കിയ ത്. മതപരിവർത്തനശ്രമങ്ങളിലൂടെ ഇതിന്റെ തുടർച്ച സാധ്യമാകുന്നതാണ്.

നിലനിന്നിരുന്ന വൈജ്ഞാനിക അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി രൂപപ്പെ ടുത്തിയ ജ്ഞാനോദയസങ്കൽപ്പം സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിന്റെ വിവിധ ചിന്തകളുടെ സാധ്യതയെയാണ് വിലയിരുത്തുന്നത്. ഈ സാധ്യതയിലൂടെ അന്വേഷണങ്ങൾ എത്തിച്ചേരുന്നത് പലരീതിയിലൂടെ തിരിച്ചും മറിച്ചും തിരസ്കരിച്ചും രൂപപ്പെടു ത്തിയ ജ്ഞാനതലങ്ങളുടെ സമഗ്രതയിലാണ്.

3.2.2 മതപരിവർത്തനശ്രമങ്ങൾ

''ബുദ്ധന്റെ പ്രവർത്തനപദ്ധതിയിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള പരിവർത്തനസാ ദ്ധ്യതകൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്; സംഘം എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഭിക്ഷുസമൂഹ ത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനവും രണ്ട്; കുടുംബജീവിതം നയിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തിയെ ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ അനുയായി അഥവാ ഉപാസകൻ ആക്കി മാറ്റുക എന്നുള്ളതും''[23] മതപരിവർത്തന ശ്രമങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വന്നിട്ടുള്ള

ധർമോപദേശങ്ങളിലാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത കുടികൊള്ളുന്നത്. ''അല്ലയോ പരിവ്രാജകരേ, ഈ രണ്ട് പരമകാഷ്ഠകളെയും മനുഷ്യൻ ഒഴിവാക്കേണ്ടതെന്നറിയുക, വികാരോദ്ദീപകങ്ങളായ വിശേഷിച്ചും അധമവികാരങ്ങളെ ഉണർത്തുന്ന വസ്തുക്കളിൽ താൽപര്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതും അവയുടെ ഉപയോഗം കൊണ്ട് സംതൃപ്തിയടയുന്നതും ഹീനവും നിഷ്പ്രയോജനവുമായ പ്രവൃത്തിയാണ്. അതുപോലെ, നിരർത്ഥകമാണു സ്വയം പീഢനവും സന്യാസവും.''[24] എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധൻ ഐഹികജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് ധർമ്മത്തിന്റെ കാതലായി വർത്തിക്കുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതായത് ദുഃഖമുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നതും ദുഃഖമകറ്റാനുള്ള മാർഗ്ഗം കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നതുമാണ് ധർമ്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. യഥാർത്ഥമായ ജീവിതവൃത്തിയെ മനസ്സിലാക്കികൊടുക്കുന്നതിലൂടെ ദുഃഖത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യലാണ് ശരിയായ ലക്ഷ്യമെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ശരിയായ മോക്ഷമാർഗ്ഗത്തെ ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബൗദ്ധികസംസ്കാരത്തെ പൂർണമായും ഉൾക്കൊണ്ട് ഇഹലോക ജീവിതത്തിൽ ആത്മനിയന്ത്രണവും മനസ്സിന്റെ സംസ്കാരം കൊണ്ട് മോക്ഷം നേടാനുള്ള സിദ്ധാന്തത്തെയും അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള വിജ്ഞാനം നേടിയതിലൂടെ ധർമ്മബോധത്തിന്റെ മൂർത്തിഭാവമായ ഒരു പരിഷ്കർത്താവിനെയാണ് ബുദ്ധനിൽ നമ്മൾ കണ്ടെത്തുന്നത്.

തന്റെ സിദ്ധാന്തം പ്രചരിപ്പിക്കണമെന്നു തീരുമാനിച്ചുറച്ച ബുദ്ധൻ സാരനാഥിൽ എത്തിച്ചേർന്ന് ധർമ്മോപദേശം നൽകി. ഈ ഒന്നാം ധർമ്മോപദേശത്തിലൂടെയാണ് സുഖലോലുപതയുടെയും ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹത്തിന്റെയും തിരസ്കരണത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ''നമുക്കു തിന്നും കുടിച്ചും സുഖിക്കാം. നാളെ നമ്മൾ മരിച്ചുപോകുമല്ലോ. എന്ന് കൂട്ടർ പറയുന്നു. എല്ലാ വാസനകളെയും അടിച്ചമർത്തി വയ്ക്കാം. അവയാണു പുനർജ്ജന്മത്തിനു കാരണം എന്നു രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.''[25] ഈ രണ്ടുകാര്യങ്ങളും മനുഷ്യർക്ക് യോജിച്ചതല്ലെന്ന കാരണത്താൽ ബുദ്ധൻ അവയെ തിരസ്കരിക്കുകയാണുണ്ടായത്. മധ്യമമാർഗ്ഗത്തിലാണ് ബുദ്ധൻ വിശ്വസിച്ചത്. അത് സന്തോഷത്തിന്റെയോ സ്വയം പീഡനത്തിന്റെയോ മാർഗ്ഗമായിരുന്നില്ല. ''തന്റെ ധർമ്മത്തിൽ ദൈവത്തിനു ആത്മാവിനും ഇടമില്ലെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ പ്രഭാഷണം തുടങ്ങിയത്. മരണാനന്തരജീവിതവുമായും അതിനുബന്ധമില്ല. ചടങ്ങുകൾക്കും ആചാരങ്ങൾക്കും അതിൽ

സ്ഥാനമില്ല. ഐഹികജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് ധർമ്മത്തിന്റെ കാതൽ.''[26] ഇതിന്റെ തുടർച്ചയായിട്ടുള്ള അറിവിന്റെ വിശകലനമാണ് പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള ഉപദേശങ്ങളിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നത്. അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ചും സദാചാരബന്ധിതമായ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാമുള്ള ചർച്ചകളുടെ വികാസത്തിലൂടെയാണ് ധർമ്മോപദേശങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത്.

ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മം സാമൂഹികദർശനത്തിന്റെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെയാണ് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നതെന്നുള്ള കണ്ടെത്തലാണ് സംഘത്തിന്റെയും തുടർന്നുള്ള വിശ്വകലനങ്ങളിലൂടെയും വ്യക്തമാകുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ സംഘത്തിൽ പണ്ഡിതൻമാരും രാജാക്കൻമാരും സാധാരണക്കാരുമെല്ലാം എല്ലാം ഉൾപ്പെടുന്നു. ആനന്ദഭിക്ഷു, സാരിപുത്ത, മൊഗല്ലായന, മഹാനാമൻ, ദിങ്നാഗൻ എന്നു തുടങ്ങി ബ്രാഹ്മണർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഭിക്ഷു പണ്ഡിതസമൂഹത്തിനും ബിംബിസാര, ഭൃഗു, അനാഥപിണ്ഡിക, പ്രസേനജിത്ത്, കശ്യപ ഉൾപ്പെടെ നിരവധി രാജാക്കൻമാരുടെ സമൂഹത്തിനും പിന്തുണനൽകാൻ ബുദ്ധന് അവസരം ലഭിച്ചു. സമൂഹത്തിലെ താഴെക്കിടയിലുള്ളവരും ദരിദ്രരുമായ സാധാരണമനുഷ്യർക്കും ബുദ്ധസംഘത്തിലേക്ക് പ്രവേശനം ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. ക്ഷുരകനായ ഉപാലി, തൂപ്പുകാരനായ സുനിതൻ, പറയനായ സോപകൻ, ശ്മശാനം സൂക്ഷിപ്പുകാരന്റെ മകൻ സുപ്രിയൻ, കർഷകനായിരുന്ന സുമംഗലൻ, അടിമവേല ചെയ്ത ചന്ന, മൺപാത്രനിർമ്മാണം നടത്തുന്ന ധനിയ, കീറത്തുണിയുടുത്ത് മൺപാത്രവുമായി വീടുതോറും തെണ്ടിനടന്നിരുന്ന കപ്പടാകുറ, കുഷ്ഠരോഗിയായ സുപ്രബുദ്ധൻ, ചണ്ഡാലബാലികയായ പ്രകൃതി, തസ്കരനായ അംഗുലീമാലൻ എന്നിങ്ങനെ നിരവധി പേർ സംഘത്തിൽ അംഗമായി. ഈ വൈവിധ്യത്തെ കണ്ടെത്തി എന്നത് ഇതിനു മുമ്പ് നടത്തിയിരുന്ന ബുദ്ധപഠനങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലാത്ത വീക്ഷണമായിരുന്നു. സാമൂഹ്യനിർമ്മിതിയുടെ സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കാണ് ബുദ്ധൻ പ്രധാനമായും ഊന്നൽ നൽകുന്നത്. വൈദിക മതചിന്തകളോടുള്ള വിപ്ലവം നടത്തിയത് ഇങ്ങനെയായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് സമൂഹത്തിൽ നിലകൊണ്ട ജനാധിപത്യക്രമത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാൻ ബുദ്ധന്റെ സംഘത്തിന് കഴിഞ്ഞു എന്നതിന് തെളിവാണ് സാധാരണജനങ്ങളോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ പെരുമാറ്റസംഹിത രൂപപ്പെടുത്തിയ മനോഭാവങ്ങൾ. ഇത്തരം മനോഭാവങ്ങൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്ന ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലത്തിന്റെ വിവിധത

ലങ്ങളെയാണ് അംബേദ്കർ പ്രധാനമായും വ്യക്തമാക്കുന്നത്. യുക്ത്യാധിഷ്ഠിതമായ നീതിനടപ്പിൽവരുത്തിയ ജനാധിപത്യവക്താവിനെയാണ് ബുദ്ധനിൽ അംബേദ്കർ കണ്ടെത്തുന്നത്. യുക്തിവിചാരം, സദാചാരം, സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ മൂല്യങ്ങൾ വെച്ചുപുലർത്തിയ ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികത തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്തകൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു.

3.2.3 ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലം

മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹികമായ ആവശ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്ന മതസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആശയലോകം സൈദ്ധാന്തികമായ ഒരു പുതിയകാഴ്ചപ്പാടിന് രൂപം നൽകി. ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മോപദേശത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ വിവിധതലങ്ങളാണ് മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ പ്രാഥമികഘടകമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. കാശ്യപൻ, യശസ്സ്, ശാരിപുത്ര, മൊഗല്ലന, ആനന്ദൻ തുടങ്ങിവയർ ബുദ്ധശിഷ്യന്മാരായത് ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ അന്വേഷണതലത്തിന്റെ പൂർണതയെ ഉൾക്കൊണ്ടാണ്. ''അന്നത്തെ ബൗദ്ധികസംസ്കാരം പരിപൂർണ്ണമായും ഉൾക്കൊണ്ട ഇഹലോകജീവിതത്തിൽത്തന്നെ ആത്മനിയന്ത്രണവും മനസ്സിന്റെ സംസ്കാരംകൊണ്ടു മോക്ഷം നേടാനുള്ള സിദ്ധാന്തത്തെ അവതരിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ വിജ്ഞാനവും തന്റേടവുമുള്ള, ധർമ്മബോധത്തിന്റെ മൂർത്തീഭാവമായ ഒരു പരിഷ്കർത്താവിനെ ബുദ്ധനിൽ കണ്ടെത്തിയ''[27] ഒരു കൂട്ടം മനുഷ്യരാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഘത്തിൽ അഭയം പ്രാപിച്ചതും അദ്ദേഹത്തെ ഗുരുവായി സ്വീകരിച്ചതും. മനുഷ്യനിലുള്ള നന്മയും യുക്തിവിചാരവും അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്ന സൈദ്ധാന്തികതലമാണ് മൂല്യവത്തായ ജീവിതചിന്തകളായി മാറുന്നത്. യാഗാദികർമ്മങ്ങളിലുള്ള അവിശ്വാസം കൊണ്ട് നേടിയെടുത്ത ബോധത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങളാണ് മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ സാധ്യതയെ നിലനിർത്തുന്നത്. ''ഉണങ്ങിയ മരച്ചില്ലകൾ തമ്മിലുരസ്സുമ്പോൾ തീയുണ്ടാകുന്നതുപോലെ, വ്യക്തമല്ലാത്ത ചിന്തകളുടെ സംഘർഷത്തിൽനിന്നും അജ്ഞാനത്തിന്റെ പുക ഉയരുന്നു''[28] എന്നും ലോഭം, കോപം, വ്യാമോഹം തുടങ്ങിയ വികാരങ്ങളോടൊപ്പം ഈ ലോകത്തിൽ ദുഃഖകാരണമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും പാടേ ഇല്ലാതാക്കണമെന്നുള്ള ധർമോപദേശമാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്.

''വിശ്രമജീവിതം നയിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഐഹികജീവിതങ്ങളിൽ നിന്നു സ്വയം പിൻവലിയുന്ന ഭിക്ഷുവിനു നേട്ടമൊന്നുമില്ല. ആഢംബരവും ഉന്മേഷരാഹിത്യവും ഒരുപോലെ വെറുക്കപ്പെടേണ്ടവയാണ്''[29] എന്നുള്ള തഥാഗതന്റെ ധർമനിർദ്ദേശത്തിലൂടെയാണ് ധാർമികമായ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സാധ്യത നിലനിൽക്കുന്നത്. ''മനുഷ്യൻ ഏതു ജോലി ചെയ്താലും കച്ചവടത്തിലോ, കൈത്തൊഴിലിലോ രാജാവിന്റെ സേവനത്തിലോ, അതല്ല, ധ്യാനനിരതമായ ആത്മീയ ജീവിതത്തിലോ ഏതിലേർപ്പെട്ടാലും അതിനോട് ആത്മാർത്ഥതയുണ്ടാകണം. ശുഷ്കാന്തിയും ഉത്സാഹവും പ്രകടിപ്പിക്കണം. വെള്ളത്തിൽ വളരുന്നതെങ്കിലും ജലസ്പർശമേൽക്കാത്ത താമരപ്പൂവുപോലെ, അസൂസയും വിദ്വേഷവുമില്ലാതെ ജീവിതായോധനത്തിലേർപ്പെട്ടാൽ, സ്വാർത്ഥതവെടിഞ്ഞ് സത്യത്തിന്റെ മാർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ചാൽ, മനസ്സിനും സന്തോഷവും സമാധാനവും ക്രാന്തിയുമുണ്ടാകും.''[30] എന്ന സർവ്വോൽകൃഷ്ടമായ ഉപദേശത്തിലാണ് ബുദ്ധന്റെ ഉദാത്തമായ മാനവീയത നിലനിൽക്കുന്നത്.

ബുദ്ധന്റെ ധർമോപദേശങ്ങളിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ജീവിതമാർഗങ്ങൾ സത്യത്തിലേക്കുള്ള വെളിച്ചമായി മാറി. ''മുനിമാർക്കുമാത്രമമുള്ളതല്ല സത്യം. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും പുരോഹിതനും പാമരനും ഒരുപോലെ ബാധകമാണിത്. സന്യാസിയും ഗൃഹസ്ഥനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ല. സർവ്വനാശത്തിലേക്കു കൂപ്പുകുത്തുന്ന സന്യാസിമാരും ഋഷിമാരുടെ തലത്തിലേക്കുയരുന്ന പാവപ്പെട്ട കുടുംബനാഥന്മാരുമുണ്ട്''[31] എന്നു പറയുന്നതിലൂടെ അറിവിന്റെ തലം പൊതുവായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. ''ഇരുട്ടിൽനിന്നു വെളിച്ചത്തിലേക്കും വെളിച്ചത്തിൽനിന്ന് ഇരുട്ടിലേക്കുമുള്ള വഴികളുണ്ട്. അരണ്ടവെളിച്ചത്തിൽ നിന്ന് അന്ധകാരത്തിലേക്കും മങ്ങിയ പ്രകാശത്തിൽനിന്നു പ്രഭാപൂരത്തിലേക്കുമുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളുമുണ്ട്. ബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യൻ ലഭ്യമായ വെളിച്ചത്തെ കൂടുതൽ വെളിച്ചം നേടാനുള്ള ഉപാധിയാക്കും. സത്യത്തിന്റെ പാതയിലൂടെ അവൻ മുന്നേറും.''[32] സത്യത്തെക്കുറിച്ചു വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധന്റെ വാക്കുകൾ മനുഷ്യന്റെ അജ്ഞതയെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു മതസ്ഥാപകരായ ക്രിസ്തു, മുഹമ്മദ്, കൃഷ്ണൻ എന്നിവരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തനായാണ് ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലം നിലനിൽക്കുന്നത്. ആത്മത്യാഗത്തിലൂടെ നേടുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ അന്വേഷണത്തെയാണ് ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ''യേശു സ്വയം ദിവ്യത്വം അവകാശപ്പെട്ടു. താൻ

ദൈവപുത്രനാണെന്നാണ് പറഞ്ഞത്. സ്വാഭാവികമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്ത ങ്ങൾക്കും ദിവ്യത്വമുണ്ടായി. താൻ ദൈവമാണെന്നും തന്റെ സ്വന്തം വചനമാണ് ഗീതയെന്നമാണ് കൃഷ്ണൻ പറഞ്ഞത്.''[33] എന്നാൽ തനിക്കോ തന്റെ ധർമ്മ ത്തിനോ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള ദിവ്യത്വമുള്ളതായി ബുദ്ധൻ അവകാശപ്പെട്ടി ല്ല. അനേകം മനുഷ്യജീവികളിൽ ഒരാളാണ് താനെന്നും മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനു നൽകുന്ന സന്ദേശമാണ് തന്റെ ശാസനകളെന്നുമാണ് ബുദ്ധൻ അവകാശപ്പെട്ടത്. ലോകത്തിലെ മനുഷ്യന്റെ പൊതുവായ അനുഭവങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള സിദ്ധാന്തത്തെ രൂപവൽക്കരിച്ച വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധന്റെ ജ്ഞാനോദയ സങ്കൽപ്പങ്ങൾ സാധാരണക്കാരന്റെ തലത്തിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയും സ്വാഭാവിക തയോടുകൂടി നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു. തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യാ വുന്ന തരത്തിലും അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന സത്യത്തെ കണ്ടെത്താനുള്ള അവകാ ശത്തെ ആർക്കുവേണമെങ്കിലും കൈയടക്കാമെന്നും ഉള്ള വാദഗതി ബുദ്ധൻ ഉയർത്തുന്നു. നിലനിന്നിരുന്ന അവകാശവാദങ്ങളെ പാടെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയത് കണ്ടെത്താനുള്ള പരികല്പനകളെ രൂപപ്പെടുത്തുകവഴി പരസ്യമായ നിലപാടുകളുമായി സമൂഹത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെന്ന വ്യക്തിയാണ് അദ്ദേഹം.

തികച്ചും ദാർശനികവും തത്ത്വചിന്താപരവുമായ ആശയങ്ങളെ കൂട്ടിയിണ ക്കിക്കൊണ്ടുള്ള സംവാദമണ്ഡലത്തിനകത്ത് നിലനിന്ന ചിന്തകൾ സദാചാരത്തില ധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. നന്മയുടെ ലോകം ഭൂമിയിൽ തന്നെയാവണമെന്നും നല്ല പ്രവൃത്തിയിലൂടെ അത് നേടിയെടുക്കാ മെന്നുമുള്ള ബുദ്ധചിന്തകൾ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ സൈദ്ധാന്തികതലത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള അസമത്വങ്ങളാണ് എല്ലാ കഷ്ടപ്പാടുകളുടേയും കാരണമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. ഈ അസമത്വങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ സദാചാരബോധം നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് മതങ്ങൾ സദാചാരത്തെക്കുറിച്ച് പ്രസംഗിച്ചാൽ മാത്രം പോര എന്നും സദാചാര ത്തിന്റെ പെരുമാറ്റസംഹിതയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം മനുഷ്യർക്കിടയിൽ വളർത്തി യെടുക്കണമെന്നും ബുദ്ധൻ പറയുന്നു. ''ശരിയേതെന്നു തിരിച്ചറിയാനും ശരി ചെയ്യാനും മതങ്ങൾ മനുഷ്യനെ പഠിപ്പിക്കണം. തെറ്റേതെന്നു തിരിച്ചറിയാനും തെറ്റുചെയ്യാതിരിക്കാനും മതം മനുഷ്യനെ പഠിപ്പിക്കണമെന്നും പ്രാർത്ഥിക്കാനോ വ്രതം നോൽക്കാനോ യാഗാദികർമ്മങ്ങളനുഷ്ഠിക്കാനോ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനു

പകരം മനുഷ്യന്റെ സഹജവാസനകളെയും ചോദനകളേയും നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള പരിശീലനം നൽകുക എന്ന ലക്ഷ്യം കൂടി മതങ്ങൾക്കുണ്ട്.''[34] കോപം, വിദ്വേഷം, അസൂയ, പിശുക്ക്, അതിമോഹം, വഞ്ചന, അൽപ്പത്വം, അവിശ്വാസം, ലജ്ജയില്ലായ്മ, കാപട്യം, അജ്ഞത, പരിഭ്രാന്തി മുതലായ ദുർഗുണങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലൂടെ ശാശ്വതമായ നന്മയാണ് അടിസ്ഥാനമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. ധർമ്മത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളുടെ അവിർഭാവമാണ് അതിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നതെന്നും ബുദ്ധൻ പറയുന്നു. കേവലമായ ജ്ഞാനം കൊണ്ടു പ്രയോജനമില്ലെന്നുള്ള കണ്ടെത്തൽ സദ്ധർമത്തിന്റെ പാതയിലാണ് എത്തി നിൽക്കുന്നത്. കരുണ, പ്രജ്ഞ, മൈത്രി തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളുടെ പൂർണ്ണതയിലാണ് ബൗദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ്. അതുമാത്രമല്ല ധർമം സദ്ധർമ്മമാകണമെങ്കിൽ സാമൂഹികമായ അനീതികൾ ഇല്ലാതാകണം. ജാതിയ്ക്കും അസമത്വത്തിനും അനുകൂലമായി ഉന്നയിച്ച വാദങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടാണ് തന്റെ ധർമസംരക്ഷണവുമായി ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടു നീങ്ങിയത്. ചുരുക്കത്തിൽ മനുഷ്യസഹജമായ നീതിബോധത്തിലടിയുറച്ചതായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തിക കാഴ്ചപ്പാടുകൾ.

ബുദ്ധന്റെ ശാസനങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഓരോരുത്തരും വ്യത്യസ്തമായ അഭിപ്രായമാണ് പുലർത്തിപ്പോന്നത്. ''ബുദ്ധമതത്തെ സംബന്ധിച്ച മറ്റനേകം അഭിപ്രായങ്ങൾ സമാഹരിക്കാതെ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.''[35] ഓരോരുത്തരുടെയും അഭിരുചിക്കനുസരിച്ചുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളാണ് അവർ പ്രകടിപ്പിച്ചത്. അത്, സമാധിയുമായും നിഗൂഢതയുമായെല്ലാം ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുന്നു. എന്നാൽ ബുദ്ധന് തന്റെ കണ്ടെത്തലുകളെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ ഉത്തരമുണ്ടായിരുന്നു. 'ധർമ്മ'ത്തിനായിരുന്നു അതിൽ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം. ജീവിതത്തിന്റെ വിശുദ്ധി നിലനിർത്തുക, ജീവിതത്തിന്റെ പരിപൂർണത, നിർവാണത്തിലെ ജീവിതം, ആർത്തി ഉപേക്ഷിക്കൽ, എല്ലാം അസ്ഥിരമാണെന്ന കണ്ടെത്തൽ, സന്മാർഗ്ഗനിയമങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത് തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളാണ് അദ്ദേഹം ധർമ്മം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിച്ചത്. ഇതിൽ ഏറ്റവും പ്രബലമായത് നിർവാണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സന്ദേശമാണ്. ''ആത്മാവിന്റെ മോക്ഷത്തെയാണ് നിർവാണം എന്ന പദം കൊണ്ട് ബുദ്ധൻ അർത്ഥമാക്കിയത്.''[36] നിർവാണത്തെ സംബന്ധിച്ച ബുദ്ധന്റെ സങ്കൽപ്പം അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുൻഗാമികളുടേതിൽ നിന്ന് തികച്ചും ഭിന്നമാണ്. മൂന്ന് ആശയങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ സങ്കൽപ്പം അദ്ദേഹം നിലനിർത്തിയത്. 1. ഒരു ജീവിയുടെ സന്തോഷം

അതിന്റെ ആത്മാവിന്റെ മോക്ഷത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. 2. ജീവിതത്തിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന ആനന്ദത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന വ്യത്യസ്തതലങ്ങൾ. 3. സദാജ്വ ലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വികാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുകയെന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള കണ്ടെ ത്തൽ.

മനുഷ്യരെ നശിപ്പിക്കുന്നതും അവർക്ക് കൂടുതൽ ആഗ്രഹത്തെ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതുമായ വസ്തുതകളോടുമുള്ള അസന്തുഷ്ടിയിൽ നിന്ന് ഉടലെടുക്കുന്ന വികാരങ്ങൾക്കാണ് തടസ്സമുണ്ടാകേണ്ടതെന്നും എന്നാൽ മാത്രമേ നിർവ്വാണം സാധ്യമാകൂ എന്നുമാണ് ബുദ്ധന്റെ കണ്ടെത്തൽ. നിർവ്വാണമെന്ന ആശയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം നന്മയുടെ മാർഗ്ഗമാണ്. പരിപൂർണമായ നാശത്തിന്റെ വ്യക്തതയാണ് അതിൽ നിന്ന് രൂപം കൊള്ളുന്നത്. മധ്യമമാർഗ്ഗമായ നിർവ്വാണത്തിലാണ് ജ്ഞാന ത്തിന്റെ തലങ്ങൾ ബോധ്യമാകുന്നതെന്ന കണ്ടെത്തലാണ് പ്രധാനം.

എല്ലാ സങ്കരവസ്തുക്കളുടെ അസ്ഥിരതയിൽ നിന്ന് രൂപം കൊള്ളുന്ന ധർമ്മമാണ് ബുദ്ധൻ ഇതിലൂടെയെല്ലാം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ''പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ധാർമ്മികനീതി നല്ലതോചീത്തയോ ആവാം. അത് മനുഷ്യനെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചി രിക്കുന്നു. അതിൽ മറ്റാർക്കും യാതൊരു പങ്കുമില്ല.''[37] ഇങ്ങനെ നിലനിന്ന വാദഗ തികളെയും തത്ത്വങ്ങളെയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് സന്മാർഗികനിയമങ്ങളുടെ പ്രേര കശക്തിയാൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന കർമ്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ധർമനിയമങ്ങളെയാണ് ബുദ്ധൻ അടിസ്ഥാനമായി കാണുന്നത്.

പ്രകൃതിശക്തികൾ, ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം, ബ്രഹ്മം, ആത്മാവ്, ബലി കർമ്മങ്ങൾ, ഊഹാപോഹങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിൽ നിലനിൽക്കുന്നത് ധർമ്മമ ല്ലെന്നും അപ്രമാദഗതിയായ യാതൊന്നുമില്ലെന്നും വേദങ്ങൾക്കുപോലും തെറ്റുപ റ്റാമെന്നും, ഏതൊരു വസ്തുവും പരിശോധനയ്ക്കും പുനഃപരിശോധനയ്ക്കും വിധേയമാകേണ്ടതാണെന്നും വ്യക്തമാക്കികൊണ്ട് ബുദ്ധൻ എല്ലാത്തിനെയും തിര സ്കരിക്കുകയാണുണ്ടായത്. എല്ലാ വിശ്വാസങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും മനുഷ്യനന്മ യ്ക്കുതകുന്നവയാണോ എന്നും സ്വീകാര്യമാണോ എന്നും യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ പരിശോധിക്കണമെന്നും അതിലൂടെ മാത്രമേ അവയെ അംഗീകരിക്കാൻ പാടുകയുള്ളൂ എന്ന ധർമ്മബോധമാണ് ഓരോ മനുഷ്യരും വെച്ചുപുലർത്തേണ്ടത്.

സദാചാരത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിലൂടെ മാത്രമേ ഇത്തരം സദ്ധർമ്മങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്താൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്നു വിശ്വസിച്ച ബുദ്ധൻ ''ഓരോരുത്തരും മറ്റുള്ളവരോട് നീതിപൂർവ്വം പെരുമാറിയാൽ ഭൂമിയിൽ നന്മയുണ്ടാകുമെന്നും അതിലൂടെ ജീവിതക്ലേശങ്ങൾ ദൂരീകരിക്കപ്പെടുമെന്നും വ്യക്തമാക്കി.''[38] ഈ കാഴ്ചപ്പാടാണ് ബുദ്ധമതത്തെ മറ്റ് മതങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. ജാതിക്കും അസമത്വത്തിനും അനുകൂലമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന വാദമുഖങ്ങളിലെല്ലാം തന്നെ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സ്പർദ്ധയാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെന്നും അതുകൊണ്ട് ''മതങ്ങൾ സദാചാരത്തെക്കുറിച്ച് പ്രസംഗിച്ചാൽ മാത്രം പോരാ, സദാചാരപരമായ പെരുമാറ്റത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം മനുഷ്യനെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയും വേണമെന്ന്''[39] ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. ശരിതെറ്റുകളെ തിരിച്ചറിയുന്നതിനും അതിലൂടെ സദാചാരബോധത്തെ വളർത്തിയെടുക്കണമെന്നും ഇങ്ങനെ നിലനിന്നാൽ മാത്രമാണ് മനുഷ്യന്റെ സഹജവാസനകളെയും ചോദനകളെയും നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള പരിശീലനം സിദ്ധിക്കുകയുള്ളൂവെന്നും അതുകൊണ്ട് മനസ്സിന്റെ ശിക്ഷണത്തെ സാധ്യമാക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർത്തു. ഇതിലൂടെയെല്ലാം ശരിയായ അവബോധത്തെ ഉണ്ടാക്കുകയും ഇച്ഛാശക്തിക്കനുസരിച്ച് തീരുമാനങ്ങൾ ശരിയായപക്ഷം ചേർന്ന് സ്വീകരിക്കണമെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ മതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യത്തെകുറിച്ച് സാധാരണജനങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു.

സമത്വസിദ്ധാന്തത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന പ്രജ്ഞയെയും ശീലത്തെയും സാധ്യമാക്കിയാൽ ഉണ്ടാവുന്ന കരുണയിലൂടെയാണ് ധർമ്മം വ്യക്തമാവേണ്ടതെന്നും ഏറ്റവും മികച്ചതായി പരിണമിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് സമൂഹങ്ങൾ വളരേണ്ടതെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. നിലനിൽപ്പിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരമല്ല മറിച്ച് എല്ലാവരും തുല്യരാണെന്നുള്ള സമത്വബോധത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചയിലാണ് മതങ്ങൾ നിലനിൽക്കേണ്ടത്. മനുഷ്യസഹജമായ നീതിബോധത്തിലടിയുറച്ച മതചിന്തയാണ് ബുദ്ധൻ തുടർന്നുപോരുന്നത്.

3.2.4 മതത്തെയും ധർമ്മത്തെയും കുറിച്ച്

''നിയതമായ ഒരർത്ഥമില്ലാത്ത അവ്യക്തമായൊരു പദമാണ് മതം''[40] എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ തത്ത്വചിന്താപരമായ ദർശനങ്ങളെ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുക

യാണ് ബുദ്ധൻ. മതത്തെയും ധർമ്മത്തെയും കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റേയും നിലനിൽപ്പിനെയാണ് അദ്ദേഹം ബന്ധപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ''സദാചാരത്തിന്റെയും വിരക്തിയുടെയും വിഷയാസക്തിയിൽ നിന്നുള്ള മോചനത്തിന്റെയും ഉൾക്കാഴ്ചയുടെയും നിർവാണത്തിന്റെയും ഭാഗമാണത്''[41] എന്ന് ധർമ്മത്തെ വ്യക്തമാക്കികൊണ്ട് ബുദ്ധൻ പറയുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയെ വിശദീകരിക്കുകയാണ് 'മത'മെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയാണ് 'ധർമ്മ'ത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

മനുഷ്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള നിയമാവലികളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മതത്തെക്കുറിച്ചും, എല്ലാത്തിനെയും ത്യജിച്ചുകൊണ്ട് നേടുന്ന ധർമ്മചിന്തയ്ക്കകത്തും ഒട്ടേറെ പ്രവർത്തനങ്ങളും അടിത്തറകളും കൂടിച്ചേരുന്നു. സദാചാരം, പവിത്രത, പുനർജന്മം, കർമ്മം, അഹിംസ തുടങ്ങിയ എല്ലാ ഘടകങ്ങളെയും നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടും നിലനിന്നാൽ തന്നെ അത് ഏതുരീതിയിലാണ് തന്റെ ജീവിതചര്യകളുമായി മുന്നോട്ടുപോവുകയെന്ന കാര്യത്തെയാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തിമാക്കിയത്. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതശൈലി പിൻതുടർന്നുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടുപോകുവാൻ തിന്മയുടെ മാർഗ്ഗംവെടിയുകയും അതിലൂടെ എല്ലാതരത്തിലുള്ള ചിന്താശൂന്യതയ്ക്കും അറുതിവരുത്തുകയും അങ്ങനെ ശരിയായ ധർമ്മത്തിൽ എത്തിച്ചേരാമെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്താണ് ആദർശങ്ങളുടെ പൂർണ്ണത കണ്ടെത്തുന്നത്. അതായത് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം പൂർണ്ണമാകുന്നത് അതിലെ ധർമ്മപ്രഭാഷണങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന വിജ്ഞാനത്തെ മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് പകർന്നുകൊടുക്കുന്നതിലൂടെയും സമൂഹത്തിലെ വിടുതികളിൽ നിന്ന് രക്ഷിക്കാനുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ നടപ്പിൽ വരുത്തുന്നതിലൂടെയുമാണ്.

ഗൃഹസ്ഥർക്കും സ്വഭാവശുദ്ധിയുള്ളവർക്കും വേണ്ടി നടത്തുന്ന പ്രഭാഷണങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചുകൊണ്ട് നന്മയെക്കുറിച്ചും നിർവ്വാണത്തെക്കുറിച്ചും സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ. ''ജനാധിപത്യത്തിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥിതി നടപ്പിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്തോളം കാലം ഒരു നാടിനും അപകടം''[42] സംഭവിക്കുകയില്ല എന്ന് വ്യക്തമാക്കിയ അദ്ദേഹം എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടെയും സമാധാനവും ശ്രേയസ്സുമാണ് ലക്ഷ്യമിട്ടത്.

3.2.5 സംഘം

നിലവിലിരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതികൾക്കെതിരെ പ്രതിരോധിച്ചും പുനഃസൃഷ്ടിച്ചുമെല്ലാം രൂപംകൊടുത്ത ദർശനങ്ങളിൽ ബുദ്ധസംഘങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേകസ്ഥാനമാണ് അവകാശപ്പെടാനുള്ളത്. പഴയപരിവ്രാജകർക്ക് സംഘമോ നിയമാവലിയോ ആദർശസംഹിതകളോ ഒന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അനുഗൃഹീതനായ വ്യക്തി എന്നനിലയിലും തന്റെ അനുയായികൾക്കു വേണ്ടിയും ബുദ്ധനാണ് സംഘടനയുണ്ടാക്കിയതും നിയമങ്ങളെയും തത്ത്വങ്ങളെയും സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടതിനെ നിലനിർത്തിയതും. സംഘത്തിന്റെ ഘടനയെക്കുറിച്ചും സന്യാസക്രമജീവിതങ്ങളെപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹം എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. സംഘത്തിലെ പ്രവേശനത്തിന് ജാതിയും, ലിംഗവും, പ്രദേശവും, ഭാഷയും, സമൂഹവും ഒന്നും തന്നെ തടസ്സമായിരുന്നില്ല. സാമൂഹികമായ സ്ഥാനമാനങ്ങൾക്ക് യാതൊരു തരത്തിലുള്ള അംഗീകാരവും നൽകാതെയാണ് സംഘത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം നിലനിന്നത്. ജാതിവർണഘടകങ്ങൾ ഒന്നും തന്നെ പാലിക്കപ്പെടാതെയുള്ള നിലനിൽപ്പുകളെയാണ് സംഘത്തിലൂടെ ബുദ്ധൻ നടപ്പാക്കിയത്. പലപേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന നദികൾ എല്ലാം കൂടിച്ചേർന്ന് സമുദ്രത്തിൽ ലയിക്കുന്നതുപോലെ ജാതിഘടനകളൊന്നും ഇല്ലാതെ എല്ലാവരും സമന്മാരായി ബുദ്ധസംഘത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നു. ''നദിക്ക് പ്രത്യേക പേരും അസ്തിത്വവുമുണ്ട്. പക്ഷേ, സമുദ്രത്തിൽ ചേർന്നു കഴിയുമ്പോൾ നദിയുടെ പേരും അസ്തിത്വവും ഇല്ലാതാകുകയും നദി സമുദ്രത്തിന്റെ ഭാഗമാകുകയും ചെയ്യുന്നു.''[43] സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അസമത്വചിന്തയ്ക്കെതിരെയുള്ള സാമൂഹ്യക്രമത്തെയാണ് സംഘത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിലൂടെ ബുദ്ധൻ നടപ്പാക്കിയത്. കർമ്മ-ധർമ്മ-മോക്ഷചിന്തകൾക്കെതിരെ പോരാടിയ ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ചരിത്രമാണ് സംഘത്തിന്റെയും ഭിക്ഷുക്കളുടെയും ജീവിതരീതിയിലൂടെ ആദ്യകാലത്ത് നടപ്പിലായത്.

ധർമ്മസംസ്ഥാപനത്തിലൂടെ ഭൂമിയിൽ നന്മനിറഞ്ഞ ഒരു നവലോകം സൃഷ്ടിക്കണമെന്നുള്ള ആഗ്രഹത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് തരംതിരിവുകളില്ലാതെ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും സംഘത്തിന്റെ അഭയം കൊടുത്തതും ധർമ്മം ഉപദേശിച്ചതും. സംഘത്തിന്റെ ഘടനയും സാമൂഹികക്രമവും വിശദീകരിക്കുന്നിടത്തുനിന്നാണ് തുല്യതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നീതിസങ്കല്പങ്ങളുടെ പ്രധാന്യത്തെ

പുതിയ തലമുറ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത വ്യക്തമാകുന്നത്. ''സ്വകാര്യ സ്വത്തിന്റെ നിഷേധവും സമത്വത്തിന്റെ അനിവാര്യതയും ദാർശനികവൽക്കരിച്ച ബുദ്ധൻ സാമൂഹികവിപ്ലവത്തിന്റെ മൂല്യം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ സാമൂഹ്യസമര മായി ആവിഷ്കരിച്ചു.''[44]

3.2.6 ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികരും

ബിംബിസാരൻ, അനാഥപിണ്ഡികൻ, ജീവകൻ, അമ്രപാലി, വിശാഖ തുട ങ്ങിയവർ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടവരാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിവ്രാജകവൃത്തിയെ അനുകമ്പയുടേയും ദയയോടെയും നോക്കിക്കണ്ടവ്യക്തിക ളാണവർ. ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ മഗധ ഉത്തരേന്ത്യയിലെ ശക്തമായ രാജ്യമാ യിരുന്നു. ബിംബിസാരൻ ആയിരുന്നു രാജാവ്. അദ്ദേഹം ഒരു പുതിയ തല സ്ഥാനം നിർമ്മിച്ച് 'രാജഗൃഹ'മെന്ന് നാമകരണം ചെയ്ത് ബുദ്ധനും ഭിക്ഷു ക്കൾക്കുമായി നാമകരണം ചെയ്തു. ബിംബിസാരരാജാവ് ബുദ്ധന്റെ അനുയായി മാത്രമല്ല മറിച്ച് ആരാധനയും ആത്മാർത്ഥതയുമുള്ള ധർമപ്രചാരകൻ കൂടിയായി രുന്നു. വേലുവനം, ജേതവനം, അംബാവനം, ക്രീഡോദ്യാനം, പൂർവ്വാരാമം എന്നി ങ്ങനെ വിവിധസ്ഥലങ്ങൾ ഭിക്ഷുസംഘത്തിന് സംഭാവന ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. ശത്രുതാമനോഭാവത്തിലും വിമർശനാത്മകമായും വീക്ഷിക്കുന്നവരുടെ ചുറ്റിലും നിന്നാണ് തന്റെ തത്ത്വദർശനസംഹിതകൾ പ്രാബല്യം കൈവരിക്കേണ്ടത് എന്ന ചിന്തയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ജനാധിപത്യവൽക്കരണത്തിന്റെ സമത്വചിന്തകനാണ് ബുദ്ധൻ എന്ന കണ്ടെത്തൽ അർത്ഥവത്താകുന്നത്. സമകാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളു മായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ബുദ്ധചിന്തകൾ എല്ലാ വിഭാഗം ആളുകളെയും ഒന്നായി സമുദ്ധരിക്കാൻ ഉപകാരപ്രദമായ ഒന്നായി മാറുന്നു.

ബുദ്ധന്റെ ജ്ഞാനോദയസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ബ്രാഹ്മണരുടെ ജീവിതസംബന്ധി യായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തികൊണ്ടുള്ള നിലപാടുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നു. സമകാലികരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. എന്റെ സിദ്ധാന്തമാണെന്റെ വഴികാട്ടി, കളങ്കമി ല്ലാത്തവന്, പുണ്യാത്മാവിന്, വിതയ്ക്കാനും കൊയ്യാനുമുള്ള ഭൂമിയാണ് തന്റെ സിദ്ധാന്തം എന്ന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് അന്ധകാരത്തിൽ നിന്ന് വെളിച്ചത്തിലേക്ക്

വരാൻ സമൂഹത്തോട് അദ്ദേഹം അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു. സംഘത്തെക്കുറിച്ചും ഭിക്ഷുക്ക ളുടെ ജീവിതരീതിയെക്കുറിച്ചും സമൂഹത്തിൽനിന്ന് പലതരം വിമർശനങ്ങൾ ഉയർന്നു വന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി അഹിംസാസിദ്ധാന്തത്തെയും ധർമ്മത്തെയും സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഇല്ലായ്മചെയ്യാനുള്ള ശ്രമം ആരംഭിച്ചു. എന്തു തന്നെ സംഭവിച്ചാലും തിന്മയെ നന്മകൊണ്ടു നേരിടണമെന്നു പറഞ്ഞ ബുദ്ധൻ അഹിംസയ്ക്കുവേണ്ടി നിലകൊണ്ടു. ദുഃഖകാരണത്തെക്കുറിച്ചും അസ്ഥിരതയെ ക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഭൗതികജീവിതത്തെ വ്യക്ത മാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. ധാർമികതയുടെ ഉന്നതമൂല്യങ്ങൾ ജനങ്ങൾക്ക് പകർന്നുകൊടുക്കുന്നതുമൂലം ബ്രാഹ്മണർ വെച്ച് പുലർത്തിയിരുന്ന കുത്തകയ്ക്ക് വിരുദ്ധമായി ബുദ്ധനും ശിഷ്യരും ബുദ്ധധർമ്മവും അവയുടെ പ്രയോഗങ്ങളും അവതരിപ്പിച്ചു.

ധനഞ്ജനനി, വിശാഖ, മല്ലിക, കേനിയ, പസേനദി തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ ആളുകൾ അനുഗ്രഹീതനായ ബുദ്ധഭഗവാന്റെ ആരാധകരായി മാറുകയുണ്ടായി. ''ബുദ്ധന്റെ മഹത്വം അദ്ദേഹം ജ്ഞാനിയായിത്തീർന്നു എന്നതുമാത്രമല്ല. ആ ജ്ഞാനത്തെ ആരോടും കാലുഷ്യമില്ലാതെ, ഇടയിൽ തടസ്സമില്ലാതെ, പ്രപഞ്ച മാകെ തന്റെ ദിവ്യമായ സ്നേഹത്തിലൂടെ ബുദ്ധൻ പ്രചരിപ്പിച്ചു എന്നതാണ്.''[45]

3.2.7 അവസാനത്തെ യാത്ര

ധർമപ്രചാരണാർത്ഥം പല സ്ഥലങ്ങളും സന്ദർശിച്ച ബുദ്ധൻ ചില പ്രത്യേ കസ്ഥലങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിച്ചിരുന്നു. ശ്രാവസ്തിയും രാജഗൃഹവുമായിരുന്നു അവയിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്. എല്ലാ ആളുകളെയും സന്ദർശനസമയത്ത് കൃത്യ മായി ചെന്ന് കാണുകയും തന്റെ ധർമോപദേശങ്ങൾ അവർക്ക് പകർന്നുകൊടുക്കു കയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി അച്ഛനെയും അമ്മയെയും ഭാര്യയെയും അവസാ നമായി കാണുകയുണ്ടായി. സ്വന്തം ജീവിതത്തിലെ കാലുഷ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും, വസ്തുക്കളുടെ നശ്വരതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബോധത്തെയുമെല്ലാം വ്യക്തമാക്കികൊ ണ്ടായിരുന്നു ഇവരുടെ കൂടിക്കാഴ്ചകൾ അവസാനിച്ചത്. മാനവികവും ധാർമ്മിക വുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ പദ്ധതികളെയാണ് അവസാനത്തെ യാത്ര എന്ന ഭാഗ ത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനിൽ നിന്നു തുടങ്ങുന്ന യാത്ര യുടെ അവസാനത്തിൽ ബുദ്ധത്വം നേടിയ, ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച്

ധർമ്മപ്രബോധനത്തെ വ്യക്തമാക്കിയ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം വ്യക്തമായൊരു ഘടന യെയാണ് രൂപപ്പെടുത്തിയത്. വൈശാലിയിൽ നിന്ന് കുശിനാരയിലേക്കുള്ള യാത്രയും വേണ്ടപ്പെട്ടവരോടുള്ള വിടവാങ്ങലും പരിനിർവ്വാണവും എല്ലാം അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ ജീവിതഗതിയെ സാധ്യമാക്കി.

ജാതികൃതങ്ങളായ അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ പോരാടിക്കൊണ്ട് നികൃഷ്ട രായി സമൂഹം മാറ്റിനിർത്തിയവരെ ഉൾപ്പെടുത്തി തന്റെ സംഘത്തിന് രൂപം കൊടു ത്ത ബുദ്ധൻ സാഹോദര്യസ്നേഹമാണ് ജീവിതരഹസ്യമെന്ന് വ്യക്തമാക്കിയ മഹാനാണ്. "ബുദ്ധൻ കുശാഗ്രീയമായ യുക്തിവിചാരം കൊണ്ട് സത്യത്തെ ശോധ നചെയ്യാൻ സദാ സന്നദ്ധനായിരുന്നു. ഉദാഹരണമായി മഹാപരിനിർവ്വാണസൂക്ത ത്തിൽ ബുദ്ധനും ശിഷ്യനായ ആനന്ദനും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിന്റെ അന്തഃ സത്ത ഇക്കാര്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു."[46] ബുദ്ധൻ പറയുന്നു; തന്റെ നിഗമനങ്ങൾ യുക്ത്യാധിഷ്ഠിതങ്ങളാണ്. അനുഭവങ്ങളുടെ ഉരകല്ലിൽ ഉരച്ചാണ് അവയുടെ മാറ്റ് ഞാൻ പരിശോധിച്ച് ഉറപ്പാക്കിയിരിക്കുന്നത്. അവ ഏതു സമയവും തിരുത്തപ്പെടു ന്നവയാകുന്നു. ഒരുപാട് കാലം അലംഘ്യമായി നിലനിൽക്കണം തന്റെ ഉപദേശ ങ്ങൾ എന്ന് ബുദ്ധൻ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ നവീനങ്ങളായ കൂടിച്ചേരലുക ളെയും മാറ്റം വരുത്തലുകളെയും ചേർത്തു പിടിച്ചുകൊണ്ട് സിദ്ധാന്തങ്ങളെ പരി വർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്നു പറഞ്ഞ അദ്ദേഹം നിർഭയനായ ഒരു വ്യക്തി ത്വത്തിനുടമയായിരുന്നു.

3.2.8 സിദ്ധാർത്ഥ ഗൗതമൻ എന്ന വ്യക്തി

ബുദ്ധന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന ബാഹ്യപ്രകൃതികളെക്കുറിച്ചും നേതൃത്വഗുണങ്ങളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം വ്യക്തതയോടെ വെളിപ്പെടുന്ന സന്ദർഭമായാ യാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതകാലം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന സാമൂഹികപശ്ചാ ത്തലം നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിപൗരാണികതയുടെ സാമൂഹ്യദർശനത്തിന്റെ വെളി ച്ചത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ എന്ന വ്യക്തി നടന്നുകയറിയ അറി വിന്റെ തലങ്ങളിലാണ് വ്യതിരിക്തമായ ജീവിതഗതി ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. വിധി യുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് മാറിനിന്നുകൊണ്ട് സാമൂഹികസംഘർഷങ്ങളും യാതനയും ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള ദർശനങ്ങളുടെ അപര്യാപ്തതയിൽ തിരിച്ചറി വിന്റെ തലത്തെ അന്വേഷിച്ചിറങ്ങിയ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന് ഔദ്യോഗികമായി നില

നിന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണചിന്താപദ്ധതികളിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് യഥാർത്ഥമായും ബോധതലം രൂപപ്പെടുത്തേണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാക്കിയ ബുദ്ധൻ ദൈവത്തിന്റെയും ആത്മാവിന്റെയും കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്ന് മനുഷ്യമനസ്സിനെ മോചിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ ധർമത്തെ സാമൂഹിക ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിച്ചു. നേതൃത്വഗുണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബലപ്പെടുത്തിയ ആശയസംഹിതകളായിരുന്നു സമൂഹത്തെ നിലനിർത്താൻ ആവശ്യമെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ ബുദ്ധൻ അതിനനുസൃതമായിട്ടുള്ള ജ്ഞാനോദയ സങ്കല്പങ്ങളെയാണ് ചിട്ടപ്പെടുത്തിയെടുത്തത്.

രണ്ടായിരത്തി അഞ്ഞൂറു വർഷം മുമ്പ് ജനിച്ച ബുദ്ധന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ലോകത്തിന്റെ തന്നെ വെളിച്ചവും വഴിയുമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന രീതിയിലാണ് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെ അംബേദ്കർ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ''ധാർമികമായി ഒരിരുണ്ട യുഗമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലം.''[47] വേദശാസനങ്ങളെ നിരുപാധികം അനുസരിച്ചുകൊണ്ട് നീങ്ങിയ ചിന്താപദ്ധതികളെ വേർതിരിക്കുന്ന സന്മാർഗ്ഗബോധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിലൂടെ തന്നിൽതന്നെ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ശക്തിയിലേക്ക് മനുഷ്യന്റെ അന്വേഷണത്തെ ബുദ്ധചിന്തകൾ വഴിതിരിച്ചുവിടുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ പുസ്തകം തുറക്കുമ്പോഴാണ്, കോടിക്കണക്കിനു വർഷങ്ങളിലെ പരിണാമത്തിന്റെ ചോരയും കണ്ണീരും കൊണ്ടെഴുതിയ കഥ വായിക്കുമ്പോഴും ജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും വികസനത്തിനു വഴിതെളിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നിയമങ്ങൾ പഠിക്കുമ്പോഴുമാണ്, ഈശ്വരൻ സ്നേഹമാണെന്ന, സിദ്ധാന്തം എത്രമാത്രം മിഥ്യയാണെന്നു നമുക്കു ബോധ്യമാകുന്നത്.

''ലോകത്തിലെ മതനേതാക്കളിൽ ബുദ്ധൻ മാത്രമാണ് ബാഹ്യശക്തികളുടെ സഹായമില്ലാതെ സ്വന്തം മോക്ഷത്തിനുള്ള വഴി വെട്ടിത്തുറക്കാൻ മനുഷ്യനു സ്വതസിദ്ധമായ കഴിവുണ്ടെന്നു കണ്ടെത്തിയത്''[48] എന്ന നിരീക്ഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെയും ബോധനത്തെയും വീണ്ടെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിലൂടെ ബുദ്ധിയുടെയും സ്നേഹത്തിന്റെയും ഉച്ചസ്ഥായിയിൽ സ്വയം പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടവനാണ് ബുദ്ധൻ എന്ന യുക്തിഭദ്രമായ കണ്ടെത്തലിനെയാണ് പുതിയ കാലം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. അങ്ങനെ ഇന്ത്യയിലെ നവബുദ്ധിസത്തി

ലേക്കുള്ള ജനങ്ങളുടെ കാൽവെപ്പിനെയും വിമോചനപാഠത്തെയും വികസിപ്പി ക്കാൻ 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും' എന്ന കൃതിക്ക് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിൽ സൈദ്ധാന്തികമായ കാഴ്ചപ്പാട് രൂപപ്പെടു ത്തിയ ജനാധിപത്യവൽക്കരണത്തിന്റെ വക്താവെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധനെ അംബേ ദ്കർ വിലയിരുത്തുകയാണിവിടെ. ഇതുവരെ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന ബുദ്ധന്റെ ജനന കഥകളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി രചന നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്ന കൃതി എന്ന നില യിൽ എടുത്തു പറയേണ്ട ഒന്നാണ് 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും'.

സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിൽ പുതിയ ചിന്തകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ രാഷ്ട്രീയ ചിന്തകൻ എന്ന നിലയിലാണ് ബുദ്ധനെയും ദർശനങ്ങളെയും അംബേ ദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നത് എന്നതാണ് ഈ കൃതിയുടെ സവിശേഷത. ചരിത്ര ത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും ഉള്ള സങ്കല്പനങ്ങളിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ രാഷ്ട്രീ യസാഹചര്യത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുകയും പരസ്പരസഹകരണമനോഭാവം പുലർത്തുകയും ചെയ്യുക എന്ന രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് അംബേദ്കർ സാധ്യമാക്കിയത് പുതിയ ചരിത്രവായനകളുടെ സാധ്യതയെയാണ്.

ഗോത്രചരിത്രത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടയാളങ്ങളെ തിരി ച്ചറിയുകയും അതിന്റെ സ്വത്വം കാത്തു സൂക്ഷിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന വരാണ് ആദിമജനത. ആദിമ സംസ്കൃതിയുടെ പെരുമ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്ന ഇവർ സംസ്കാരത്തിന്റെ ശക്തമായ കാലത്തെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. അതിനുദാഹരണമായിട്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥയെ അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തു ന്നത്. ഉല്പാദക സമൂഹത്തിൽ വന്നുചേർന്ന മാറ്റം പ്രകൃതിയിലും ചരിത്രത്തിലും സംസ്കാരത്തിലുമെല്ലാം സംഘർഷഭരിതമായ ചുറ്റുപാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടു ണ്ട്. അത്തരത്തിലുള്ള ഗോത്രവംശത്തിന്റെ ഭാവപ്പകർച്ചകളിൽനിന്നും രൂപം കൊണ്ട ചരിത്രപരാമർശം എന്ന നിലയിലാണ് ഈ കൃതിയുടെ വർത്തമാനകാല പ്രസക്തി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നത്.

ഗോത്രവംശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ അവരുടെ സംസ്കൃതിയിൽനിന്നും മാറാതെ ഒരു ജനത നിലനിൽക്കുന്നു. അവരുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്കു മേൽ വന്നുചേർന്ന വരേണ്യ സംസ്കാരത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ ജനാധിപത്യവൽക്കരണ

ത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള ചുറ്റുപാടുകൾ രൂപമെടുക്കാൻ സിദ്ധാർത്ഥ രാജകുമാരൻ സ്വന്തം ജീവിതം തന്നെ മാതൃകയാക്കിതീർക്കുന്നു എന്നതാണ് ബുദ്ധദർശന ത്തിന്റെ കാതൽ. ഈ സന്യാസവൃത്തിയിലൂടെ ജനാധിപത്യ രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥി തിയുടെ മേലുള്ള അധികാരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ നയങ്ങളെയാണ് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത്.

വൈദികസംസ്കാരത്തിന്റെ ജീർണതകളിൽനിന്നും സ്നേഹവും സാഹോദ ര്യവും സ്വാതന്ത്ര്യവും പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന ഒരു മഹാവിപ്ലവകരമായ സംസ്കാരധാര യാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിലൂടെ ജനങ്ങൾ കണ്ടത്. ചരിത്രപരമായ മാറ്റങ്ങളെ അട യാളപ്പെടുത്തുകയും അതുവഴി സാമൂഹികപരിവർത്തനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തു കയും ചെയ്ത പ്രതിഭാസമെന്ന നിലയ്ക്ക് ബുദ്ധദർശനത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും പുനർവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകയുമാണ് അംബേദ്കർ.

3.3 ബുദ്ധനും അംബേദ്കറും: ഒരു വിശകലനം

ആധുനികമായ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്നാണ് അംബേദ്കർ ചരിത്രപ ഠനങ്ങൾക്ക് പുതിയവഴി തുറന്നുനൽകിയത്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ മൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതം കരുപ്പിടിപ്പിക്കാൻ പോരാടിയ അംബേദ്കറുടെ ജീവിതം വരേണ്യരുടെ ജാതീയതയ്ക്കും അയിത്തസങ്കൽപ്പ ങ്ങൾക്കും എതിരെയുള്ളതായിരുന്നു. ജാതിക്കെതിരേയും സമൂഹത്തിൽ നില നിന്ന അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരേയും അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച നിലപാടുകൾ ബുദ്ധ ദർശനത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ളതായിരുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതദർശനങ്ങ ളിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജീവിതഘടനകളെ മാറ്റിയെടുക്കാമെന്നും അതിലൂടെ പുതിയൊരു സാമൂഹിക ക്രമത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാമെന്നും അംബേദ്കർ ചിന്തിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ ചിന്തയുടെ തുടർച്ചയെന്നോണമുള്ള കർമ്മപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെയും ജനാധിപ ത്യത്തെയും കുറിച്ചുള്ള മതേതരകാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സമകാലി കരാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതിയിലെ പുതിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾക്ക് അത് കാരണമായി ത്തീരുകയും ചെയ്തു.

''ഏഷ്യൻ പ്രബുദ്ധതയുടെ തത്ത്വചിന്തയായ ബുദ്ധിസവുമായുള്ള സംസ്കാരബന്ധത്തെ വീണ്ടെടുത്ത അംബേദ്കറുടെ ചരിത്രപരമായ നവയാന''[49]

ത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളെയും തുടർന്നു വരുന്ന ജീവിതക്രമങ്ങളെയും വിലയിരുത്തുന്നത്. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ആന്തരികകോളനിവാഴ്ചകളേയും അതിനെത്തുടർന്ന് നിലനിന്ന ശ്രേണീബന്ധമായ സാമൂഹികതലങ്ങളെയും ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ സങ്കൽപങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വിലയിരുത്തുന്നതിലൂടെ, ഇന്ത്യയിലെ മഹാഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ബഹുജനങ്ങൾക്ക് വർത്തമാനകാലപ്രസക്തിയിൽ വിമോചനവും കർത്തൃത്വവും ഉണ്ടാവേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ആണ് അംബേദ്കർ ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. ഭൂതകാലത്തിലും ഭാവിയിലും വർത്തമാനകാലത്തിലുമെല്ലാം ഇന്ത്യയിലെ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതിജീവന പോരാട്ടങ്ങളിലൂടെ നിലനിൽക്കപ്പെടുന്ന സാഹചര്യമാണ് ഉള്ളത്. ഈയൊരു സാഹചര്യത്തിൽ "രാമരാജ്യമായും ഹിന്ദുരാഷ്ട്രമായും ഹിന്ദുസ്വരാജായുമെല്ലാം വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ട ഒരിന്ത്യയിൽ ജാതിഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ അപരങ്ങളും അടിമകളുമായിരുന്ന ഒരു വമ്പിച്ച ജനതയുടെ അതിജീവനസമരവുമായി അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നാമവും വിമോചനകർത്തൃത്വവുമാണ് അംബേദ്കർ."[50]

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഫലമായി രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ജനതകൾക്കിടയിൽ വലിയമാറ്റങ്ങൾക്ക് കാരണമായി. അതിന്റെ ഭാഗമായി കൊളോണിയലിസം എന്ന സാംസ്കാരികാധീശത്വം സമൂഹത്തിൽ നടപ്പിലാവുകയും അത് പുതിയ ജീവിതചലനങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ അധീശത്വത്തിൽ നിലനിന്ന ജീവിതഘടനയിൽ അധഃകൃതവിഭാഗത്തെ മാറ്റിനിർത്തുകയും നിലവിലിരിക്കുന്ന 'അപരവൽക്കരണ'വുമായി അവർ മുന്നോട്ടു പോവുകയും ചെയ്തു.

തൊട്ടുകൂടാത്തവനായി ജനിച്ച് തിരസ്കാരങ്ങളിലൂടെയും കടുത്ത അവഹേളനം സഹിച്ചും ഇന്ത്യയിൽ പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസം ആർജ്ജിച്ച് മികച്ച വിദ്യാർത്ഥിക്കുള്ള സ്കോളർഷിപ്പോടെ 1910 കളിൽ അമേരിക്കയിലും യൂറോപ്പിലും പോയി ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസബിരുദങ്ങളും ഗവേഷണബിരുദങ്ങളും കരസ്ഥമാക്കിയ അസാധാരണവ്യക്തിത്വത്തിനുടമയാണ് അംബേദ്കർ. ലിംഗസമത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഉറച്ചനിലപാടുകൾക്കുവേണ്ടി രാഷ്ട്രീയാധികാരം ത്യജിക്കാൻ തയ്യാറായ അദ്ദേഹം

അധഃകൃതർക്കുവേണ്ടി വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയും തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. അതിലൂടെ ഇന്ത്യൻദേശരാഷ്ട്ര നിർമ്മിതിയിൽ പുതിയകാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശന ങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു.

സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ധാരണകളെ ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സ്വാത ന്ത്ര്യത്തിനും ജനാധിപത്യത്തിനുമായി ഇന്ത്യയെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളെ സംഭാവന ചെയ്യാൻ അംബേദ്കറിനു സാധിച്ചിരുന്നു. തികച്ചും ജനായത്തപരവും നൈതികവുമായ രാഷ്ട്രീയ ചിന്തയിലൂടെ പുതിയ വിമോചന സാധ്യതകളെ തുറ ന്നിടുകയും അതിലൂടെ പ്രബുദ്ധമായ ആധുനിക ജീവിതശൈലി രൂപപ്പെടുത്തിയെ ടുക്കുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കർ ബ്രാഹ്മണിസത്തിന്റെയും വർണ്ണവ്യവസ്ഥയു ടെയും കെടുതികളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തുകൊണ്ട് ആഗോളസംസ്കാരത്തിന്റെ പുതിയ നേട്ടങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടു പോയി. ഇതിന്റെ ഫലമായി വരേണ്യരുടെ ജീവിതഘടനയിൽ നിന്നുള്ള വിടുതിയെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്ന ആധുനിക ജനാ യത്ത സങ്കൽപങ്ങളും ഭരണഘടനയും മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്ന മതേതരചിന്തകളെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുക വഴി അംബേദ്കറുടെ വീക്ഷണം പുതിയ കാലത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയായി നിലനിൽക്കുകയുണ്ടായി.

ചുരുക്കത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളായി വർണജാതി പ്രത്യയശാസ്ത്രവും പൗരോ ഹിത്യ ആൺകോയ്മയും കോളനിവത്കരിച്ച ഒരു പരമ്പരാഗത സമൂഹത്തെ വിദ്യാഭ്യാസപരമായും നിയമപരമായും ഒരാധുനിക ജനായത്ത സമൂഹവും രാഷ്ട്ര വുമാക്കി എന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അമൂല്യമായ രാഷ്ട്രമീംമാംസ. അധീശ ജാതി മതസ്വത്വങ്ങളെയോ പ്രദേശത്തെയോ ഭാഷയെയോ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ദേശീ യവാദമായിരുന്നില്ല അംബേദ്കറുടെ ജനായത്തപരവും ഉദാത്തവുമായ ദേശീയ ബോധം. അത് മതേതരവും ജനായത്തപരവും സമത്വപൂർണവുമായ ഒരാധുനിക സമൂഹത്തെയും ക്ഷേമരാഷ്ട്രത്തെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള തത്ത്വവും പ്രയോഗ വുമായിരുന്നു.

ജനായത്ത സങ്കല്പങ്ങളിൽ നിന്ന് രൂപമെടുത്ത വീക്ഷണങ്ങളെ ഉൾക്കൊ ണ്ട് നിലനിന്ന അംബേദ്കറുടെ ആശയങ്ങൾ സമൂഹത്തെ പുതിയ രീതിശാസ്ത്ര

ങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി. ജനായത്തസങ്കൽപ്പം കേവലം പാശ്ചാത്യം മാത്രമല്ലെന്നും ഇന്ത്യയിലും ജനായത്തത്തിന്റെ പൂർവ്വരൂപങ്ങളുണ്ടെന്നും അതു സാമൂഹിക ഉച്ചനീചത്വത്തെ വെല്ലുവിളിച്ച നൈതികമായ ബുദ്ധസംഘങ്ങളിലാണ് കാണപ്പെടുന്നതെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജനായത്തസങ്കല്പത്തിന്റെ മൂലരൂപം തദ്ദേശീയമായ സംസ്കാരങ്ങളെ ഉൾവഹിക്കുന്ന ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണെന്നുള്ള കണ്ടെത്തലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നാണ് അംബേദ്കർ രൂപപ്പെടുത്തിയ ജനാധിപത്യചിന്തകൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. അത് സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഘടനയെയും നവനിർമ്മിതിയെയും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''ബുദ്ധന്റെ ദർശനത്തിലെ നീതിയും സാഹോദര്യവും സമത്വവും മാനവികതയും യുക്തിഭദ്രതയുമാണ് പാശ്ചാത്യ ജ്ഞാനോദയ ആധുനികതയുടെ അക്കാദമികവിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച ഒരു ഇന്ത്യൻ ജൈവചിന്തകൻ എന്ന നിലയിൽ അംബേദ്കറെ ആകർഷിച്ചത്.''[51] തൊട്ടുകൂടാത്തവരെങ്ങനെ അങ്ങനെയായി എന്ന ചോദ്യം ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി, പ്രതിഷേധാത്മകമായി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് അതിനുള്ള ഉത്തരം അന്വേഷിക്കുകയും ബുദ്ധദർശനത്തിൽ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗക്കാരുടെ ഉന്നമനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള, അധീശത്വത്തെ കണ്ടെത്തുകയും വഴി അയിത്തവും ജാതിചിന്തയും രൂപപ്പെടുത്തിയ സമൂഹത്തെ പുനർനിർമ്മിക്കുകയായിരുന്നു അംബേദ്കർ. വരേണ്യഹിംസയിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെട്ട പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ ചരിത്രപരമായും സാംസ്കാരികമായും മാറ്റിതീർക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം.

വേദകാലത്ത് നടപ്പിൽ വരുത്തിയിരുന്ന ആശയങ്ങളെയും അതിനെത്തുടർന്നുവന്ന ചിന്തകളെയും സംസ്കാരത്തെയും വിമർശിക്കുകയും പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് വികസിച്ചുവന്ന ധർമ്മശാസ്ത്രമാണ് ബുദ്ധന്റേത്. സമൂഹത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ സംഘർഷാവസ്ഥയെ അത് കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന ദൈവികഘടനകൾക്കും വിരുദ്ധചിന്തകൾക്കുമപ്പുറത്തുള്ള ലോകത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ വ്യക്തമാക്കുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രപദ്ധതിയെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മചിന്തകൾ സാമൂഹ്യമായും രാഷ്ട്രീയവുമായെല്ലാം വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്നു. ''ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മചിന്ത അത് ജനകീയസംസ്കാരത്തിന്റെ മൂല്യവും അധീശത്വവിരുദ്ധവുമായ ജനകീയരാ

ഷ്ട്രീയത്തെ''[52]യുമാണ് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ ആവിർഭാവം സാധ്യമാക്കിയ മേഖലകളിൽ സാമൂഹികദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങൾ എപ്രകാരമാണ് നിലനിന്നതെന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അതിന്റെ ചരിത്രപരത നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത്. പ്രതിരോധത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ജനകീയമുന്നേറ്റത്തെ തടയാനുള്ള ശക്തിയാർജ്ജിക്കലല്ല, മറിച്ച് സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികമായ പരിവർത്തനങ്ങളെയും സാമൂഹികനന്മകളെയുമാണ് ബുദ്ധചിന്തകൾ അനിവാര്യമാക്കിതീർത്തത്.

സാമൂഹ്യപരമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കർമ്മപദ്ധതികളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ള മാറ്റത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിനായി ധർമ്മത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രം പ്രയോഗിച്ച സാമൂഹികചരിത്രചിന്തകനെയാണ് ആദ്യകാലത്ത് ബുദ്ധനിൽ നാം കാണുന്നത്. അതേ തുടർച്ചയിലാണ് അംബേദ്കറിലും ജനകീയരാഷ്ട്രീയചിന്തയായി ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കുന്നത്.

പൗരോഹിത്യം തള്ളിക്കളഞ്ഞ ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ട് 'സംഘ'ത്തെയും അതിന്റെ ഘടനയേയും വിശദീകരിക്കുന്നതിലൂടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവർ, മാറാരോഗികൾ, സ്ത്രീകൾ തുടങ്ങിയ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും അഭയസ്ഥാനം നൽകുകയും സാർവ്വത്രികമായ ധാർമ്മികത ചുറ്റുമുള്ളവർക്കായി പങ്കിട്ടുനൽകുകയും ചെയ്തവ്യക്തിയാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും ചുറ്റിലും ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതിലൂടെ ദുർബലവിഭാഗങ്ങളെ സംരക്ഷിച്ച് അവരെ ഉന്നതിയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതിനുവേണ്ടി 'ധർമ്മ'ത്തെ പ്രധാനമാർഗ്ഗമായി മുറുകെപ്പിടിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം ജനങ്ങളെ ഉപദേശിച്ചു. ധർമ്മവും ധാർമ്മികതയുമാണ് വിശുദ്ധമായി കാത്തുസൂക്ഷിക്കേണ്ടതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനെന്ന മനുഷ്യനെത്തന്നെ അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നു. സ്വന്തം ധർമ്മത്തിൽ നിന്ന് യാതൊന്നും അവകാശപ്പെടാതെ 'മാർഗ്ഗദർശകൻ' എന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെ ജനങ്ങൾക്കുമുന്നിൽ തുറന്നുകാണിക്കുകയാണ് അംബേദ്കർ.

3.4 അംബേദ്കറുടെ മതപരിവർത്തനവും സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയവും

'മതം മനുഷ്യർക്കുവേണ്ടിയാണ്, മനുഷ്യർ മതത്തിനുവേണ്ടിയല്ല. ബുദ്ധിസം ഒരു അനുഷ്ഠാനമതമല്ല അതൊരു സാമൂഹ്യചിന്തയാണ്' എന്ന അംബേദ്കറുടെ നിലപാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിർമ്മിച്ചെടുത്ത പ്രബുദ്ധതയെയും നവോത്ഥാനത്തെയും വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്താണ് ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ സമകാലികപ്രസക്തി. ഇന്ത്യൻ ദാർശനികതയെ വിമർശാനാത്മകമായി മനസ്സിലാക്കാൻ ബുദ്ധധർമ്മത്തെ ദർശനമായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കർ ചിന്തകൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. ''അംബേദ്കർ വീണ്ടെടുത്ത് വ്യാഖ്യാനിച്ച് വിമർശവിശകലനം ചെയ്ത് പുനരവതരിപ്പിച്ച ബുദ്ധമതത്തെയാണ് നവബുദ്ധമതം അഥവാ നവയാനം എന്നുവിളിക്കുന്നത്.''[53] സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഉയിർത്തേഴുന്നേൽപ്പിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ബ്രാഹ്മണിക ഹിന്ദുധർമ്മത്തിനെതിരെയാണ് അംബേദ്കറുടെ നിലപാടുകൾ. സമൂഹത്തിൽ തുല്യതയും നീതിയും ഉടലെടുക്കണമെന്ന ചിന്തയാണ് ബുദ്ധനിലേക്ക് തന്നെ സ്വീകാര്യമാക്കിയതെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ''സനാതനധർമ്മത്തിലെ അനീതികളെ വിമർശിക്കുകയും വൈദികമതത്തെ ദാർശനികമായും നൈതികമായും പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്ത ബുദ്ധന്റെ 'സ്വര'മാണ്''[54] മുഴങ്ങിക്കേൾക്കേണ്ടതെന്നും അതിലൂടെ ധാർമ്മികബന്ധത്തെ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഉണ്ടാവേണ്ടതെന്നും അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

സത്യത്തിന്റെയും ധർമ്മത്തിന്റെയും വഴിയിലൂടെ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണുന്നതിനും അതിനെ നേരിടുന്നതിനും വേണ്ടി മുന്നിട്ടിറങ്ങിയ ബുദ്ധൻ താൻ രക്ഷാപുരുഷനോ, ദൈവമോ, മോക്ഷദാതാവോ അല്ലെന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയും ഒരു വഴികാട്ടിമാത്രമാണെന്ന് പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. മഹാപരിനിർവ്വാണസൂത്തത്തിൽ തന്റെ ധർമ്മമാർഗ്ഗം യുക്തിപരവും അനുഭവപരവുമാണെന്ന് ശിഷ്യനായ ആനന്ദനോട് പറയുന്നു. ബുദ്ധചിന്തയുടെ അടിത്തറ നൈതികമായ യുക്തിചിന്തയും ഭൗതികമായ മനുഷ്യാനുഭവത്തിലുമാണ് ഊന്നുന്നതെന്ന കണ്ടെത്തലിലാണ് ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മചിന്തകൾ വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നത്.

സമത്വത്തെയും അസമത്വത്തേയുംകുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾ എപ്രകാരമാണ് മതത്തിനകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നും ഹിന്ദുമതത്തിനകത്ത് ധാർമ്മിക

മായ നിലനിൽപ്പുകൾ ഒന്നും തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നില്ല എന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കറുടെ മതചിന്തകളുടെ നിലനിൽപ്പ് വ്യക്തമാകുന്നത്. ഇതരമതങ്ങൾക്ക് ദൈവത്തോടുള്ള ബന്ധമാണ് ബുദ്ധമതത്തിന് ധർമ്മത്തിനോടുള്ളതെന്ന ചിന്തയുടെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ രൂപം കൊണ്ട ബുദ്ധതത്ത്വങ്ങളിൽ ആണ് ബുദ്ധന്റെ വ്യതിരിക്തമായ നിലപാടുകൾ ഉള്ളത്. ബുദ്ധധർമ്മത്തിലെ അഹിംസാതത്ത്വങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമായി നിലനിന്ന ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കപ്പെട്ട ഹിന്ദുമതവും, അതിനകത്തെ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥിതിയുമെല്ലാം സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടാക്കിയ വിയോജിപ്പുകളിൽ മനംമടുത്ത്, നീതിയും ധർമ്മവും നടപ്പിൽ വരുത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കറുടെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ആധുനികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിലാണ് മനുഷ്യനിലേക്ക് പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

''അസമത്വങ്ങളുടെയും നീതിനിഷേധത്തിന്റെയും ഒരഗ്നിപർവ്വതമാണ് ഹിന്ദുമതം''[55] എന്ന നിരീക്ഷണത്തെ പിൻതുടരുന്ന അംബേദ്കർ ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മചിന്തയിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്ത സമത്വത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും കുറിച്ചുള്ള അറിവുകളെ തദ്ദേശീയമായ രീതിയിൽ ആഴത്തിൽ തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുകയും പ്രാഥമികമായ മാനുഷികതലത്തിന്റെ രൂപീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള ചർച്ചകൾക്ക് തുടക്കമിടുകയും ചെയ്തു. ജനായത്ത മൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ബുദ്ധചിന്തകളെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിലൂടെ സാമൂഹ്യപ്രകാശനമായ ഉണർവ്വിനെ കണ്ടെത്തുകയാണ് അംബേദ്കർ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിനകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന മതചിന്തയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിൽ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യമൂല്യങ്ങളും ആണ് അടിസ്ഥാന ആശയമായി നിലനിന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സാഹോദര്യവും സാധ്യമാക്കുന്ന ചിന്തകളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിലൂടെ അനുഷ്ഠാനപരവും മതപരവുമായ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിതത്തെ രക്ഷപ്പെടുത്തുകയും അതിലൂടെ സമഭാവനയുടെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ധർമ്മമാർഗ്ഗമായി ബുദ്ധനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്ത്. അംബേദ്കർ. ഇത്തരത്തിൽ നൈതികവും യുക്തിപരവുമായൊരു 'നവയാന'ത്തെ സൃഷ്ടിക്കുക

യും അങ്ങനെ നിലവിലിരുന്ന ധർമ്മചിന്തകൾക്കപ്പുറമുള്ള കണ്ടെത്തലുകളെ സാധ്യമാക്കി തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകൾ മനുഷ്യരുടെ ഇടയിൽ നിലനിർത്തിയ സഹകരണമനോഭാവങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ആധുനികവും യുക്തിപരവുമായ ആശയങ്ങളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും വക്താവാണ് ബുദ്ധൻ എന്ന കണ്ടെത്തൽ അംബേദ്കർ നടത്തിയത്. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുൻപ് എഴുതപ്പെട്ട ബുദ്ധജീവിതദർശനങ്ങളുടെ വർത്തമാനകാലപ്രസക്തിയെ ആണ് ഈ ചിന്തകൾ ആവർത്തിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ''ഒരു ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥം രചിക്കുക, സംഘത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങളിൽ കാലികമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുക, ഒരു ലോകബുദ്ധമിഷന് രൂപംകൊടുക്കുക എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു മാർഗ്ഗങ്ങളെയാണ് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പ്രചരണത്തിനായി അംബേദ്കർ കണ്ടെത്തുന്നത്.''[56] ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെയും സമൂഹത്തെയും പിടിച്ചുകുലുക്കിയ ജാതിവർണ്ണവ്യവസ്ഥകളുടെ വിമർശനാത്മകചിന്തകളെ നിലനിർത്തുന്നതിലൂടെ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധമതത്തെ വീണ്ടെടുക്കുകയാണ് അംബേദ്കർ. നീണ്ടകാലത്തെ പഠനങ്ങളുടെയും ചരിത്രഗഹനവും സാമൂഹ്യതീവ്രവുമായ നിരീക്ഷണങ്ങളുടെയും സംവാദങ്ങളുടെയുമെല്ലാം തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കറുടെ ബുദ്ധമതപരിവർത്തനം നടപ്പിലാവുന്നത്. 1956 ഒക്ടോബർ 14ന് നാലുലക്ഷത്തോളം വരുന്ന അനുയായികളുമായി മഹാരാഷ്ട്രയിലെ നാഗ്പൂരിൽവെച്ച് ചരിത്രപരമായ പരിവർത്തനം അംബേദ്കർ നടപ്പിലാക്കുകയായിരുന്നു. മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെ അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗം അനുഭവിച്ചുപോന്ന കഷ്ടപ്പാടുകൾക്കും ദുരിതങ്ങൾക്കുമുള്ള മറുപടി നൽകുകയും അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന്റെ സാധ്യതയെ വീണ്ടെടുക്കുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കറുടെ സാംസ്കാരികരാഷ്ട്രീയ ഉണർവ്വാണ് ഇവിടെ പുതിയസാദ്ധ്യതകളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്.

വേദാധികാരത്തെയും ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തേയും എതിർത്ത ജനവർഗ്ഗത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പാണ് അംബേദ്കറുടെ മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെ നടപ്പിലായത്. ദൈവത്തെ നിരാകരിച്ച ബുദ്ധന്റെ നിലപാടുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് 'യുക്തിചിന്തകനായി' അദ്ദേഹത്തെ വ്യക്തമാക്കിയ അംബേദ്കർ, ബഹുജനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ

ധാർമ്മികതയെ ആണ് മുറുകെപിടിക്കുന്നതും നടപ്പിൽവരുത്തുന്നതും. അതിലൂടെ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധർമ്മത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പുകളും സാംസ്കാരിക ചരിത്ര നിർമ്മിതിയിലേക്കുള്ള തുടർച്ചയായി.

സ്വന്തം ധർമ്മത്തിൽ തനിക്കുവേണ്ടി ഒരു സ്ഥാനവും അവകാശപ്പെടാത്ത വ്യക്തിയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ. ദൈവികമായ യാതൊരു നിലപാടുകളുടെയും തുടർച്ചയും ശ്രേണീപരമായ ബന്ധങ്ങളും ഇല്ലാതെ മനുഷ്യനായി ജനിക്കുകയും ജീവിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്ത സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനെന്ന വ്യക്തിക്ക് യാതൊന്നിനെക്കുറിച്ചും അവകാശവാദങ്ങൾ ഉന്നയിക്കാനുണ്ടായിരുന്നില്ല. യാതൊരു തരത്തിലുള്ള അത്ഭുതപ്രവൃത്തികളും ഇല്ല എന്ന് വ്യക്തമാക്കിയ, മനുഷ്യമനസ്സിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്തതത്ത്വശാസ്ത്രചിന്തകളിൻ മേലാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ അടിത്തറ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ''താനൊരു പ്രവാചകനോ ദൈവദൂതനോ ആണെന്ന് ഒരിക്കലും ബുദ്ധൻ അവകാശപ്പെടില്ല. അങ്ങനെയുള്ള വിശേഷണങ്ങളെ അദ്ദേഹം പാടേ നിഷേധിച്ചിരുന്നു.''[57] സാധാരണമനുഷ്യനായി ജനിച്ച് മനുഷ്യരുടെ ഇടയിൽ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങൾ അദ്ദേഹം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ദൈവങ്ങളുടെ മായികതയെ നീക്കം ചെയ്തുകൊണ്ട് ബഹുജനങ്ങളുടെ ദുരിതങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കിയ അദ്ദേഹം ആത്മബോധത്തോടുകൂടി തന്നെ തന്റെ ധർമ്മബോധത്തെ മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് സംക്രമിപ്പിച്ചു. അറിവിന്റയും അറിവില്ലായ്മയുടെയും തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടുള്ള ഏറ്റുപറച്ചിലിലൂടെ (ബോധോദയം ലഭിച്ചവൻ) ബുദ്ധൻ എന്ന് ജനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുതുടങ്ങി. മൂല്യവിചാരങ്ങളിലൂടെയും പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും വളർത്തിയെടുത്ത ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളിലൂടെയാണ് ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള പ്രവേശനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത്.

തുടർന്ന് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണത്തിന്റെ സാധ്യതയെ വ്യക്തമാക്കുകയും അതിലൂടെ സാംസ്കാരികപരമായ പ്രസക്തി അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ബുദ്ധിസത്തിന്റെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കാഞ്ച ഐലയ്യയുടെ കൃതിയെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നു.

3.5 ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയവത്കരണവും കാഞ്ച ഐലയ്യയുടെ ചിന്തകളും

സമത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ അടിസ്ഥാനജനതയുടെ വീക്ഷണങ്ങളും ഇടപെടലുകളും നിശബ്ദമായും തുടർന്നുകൊണ്ടേയിരുന്നു. തങ്ങൾ നിലനിൽക്കേണ്ട സാഹചര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വന്ന ജീവിതസാഹചര്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അവർ അവരുടെ ഭാവിജീവിതത്തെ സ്വപ്നം കണ്ടിരുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് ദലിത്-ബഹുജന-അടിയാള (Sabaltern) പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപപ്പെടാനിടയാക്കിയ ജീവിതപരിസരങ്ങളും തങ്ങൾക്ക് നേരിടേണ്ടിവന്ന തിക്താനുഭവങ്ങളും ഏൽക്കേണ്ടിവന്ന മർദ്ദനങ്ങളും ആധുനികകാലത്തിന്റെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ പുനരന്വേഷണം നടത്തുകയുണ്ടായി. പുതിയ ഒരു ജീവിതവീക്ഷണത്തിലുള്ള ശ്രമം ആയിരുന്നു തുടർന്നുണ്ടായിരുന്നത്. വരേണ്യവും അധീശപരവുമായ തത്ത്വശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെച്ച ജീവിതപരിസരത്തിൽ സ്വന്തം അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചും അത് നിലനിർത്തേണ്ടുന്ന ബോധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള തിരിച്ചറിവിൽ നിന്നുകൊണ്ടും 'ബുദ്ധനെ' പുനർവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കേണ്ട സാഹചര്യം ഉയർന്നുവന്നു. ഈ അന്വേഷണത്തിനു ശ്രമം നടത്തിയ കാഞ്ചഐലയ്യയുടെ 'ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീംമാംസകൻ' എന്ന പഠനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തുകയാണിവിടെ.

ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവിരുദ്ധ ജനാധിപത്യ അന്വേഷണങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും തന്റെ ആശയങ്ങൾ ആ രീതിയിൽതന്നെ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് കാഞ്ചഐലയ്യ. ചരിത്രഗ്രന്ഥമെന്നനിലയിലല്ല മറിച്ച്, സാമൂഹിക ശാസ്ത്രപഠനഗ്രന്ഥം എന്ന രീതിയിൽതന്നെ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്ന രചനാസമ്പ്രദായമാണ് അദ്ദേഹം ഈ കൃതിയിലുടനീളം സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പേരിനെ അന്വർത്ഥമാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള അന്വേഷണമാണ് ഇതിന്റെ കാതലായി വർത്തിക്കുന്നത്. 'ബുദ്ധൻ' 'ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തകനെന്ന' നിലയിൽ ബ്രഹ്മണവൽക്കരണത്തോടും അതിന്റെ പ്രതിനിധാനസാഹചര്യങ്ങളോടും എങ്ങനെ എതിർത്തുനിന്നു എന്നുള്ളതാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ''ഉന്നതമായ പദവി ജന്മദത്തമായ അവകാശമാണെന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെ അവകാശവാദങ്ങളെ വെല്ലുവിളിക്കുക മാത്രമല്ല ബുദ്ധൻ ചെയ്തത്. വിഭജനത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥകളെ സംബന്ധിച്ച് ബദൽകാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.''[58]

ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ പേരിൽ (ബ്രാഹ്മണ-വൈശ്യ-ശൂദ്ര) ജനങ്ങൾ അനുഭവിച്ചുവന്നിരുന്ന രാഷ്ട്രീയവും മതപരവുമായ ജീവിതരീതികളുടെയും അവകാശവാദങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പ്രത്യേകമായ ജീവിതസാഹചര്യം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെയാണ് ഐലയ്യ പുനഃപരിശോധനക്ക് വിധേയമാക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണവൽകൃതസമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നുപോന്ന ജീവിതസംസ്കാരവും ഗോത്രജനതയുടെ ജീവിതസംസ്കാരവും തമ്മിൽ വ്യത്യസ്ത ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ ജീവിതരീതികളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഘട്ടത്തിൽനിന്നു മാറിനിന്നുകൊണ്ട് സമത്വാധിഷ്ഠിത ജീവിതസാഹചര്യം പടുത്തുയർത്തിയ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതചുറ്റുപാടുകളെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ''ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ മൗലികമായ രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.''[59]

കോളനിവാഴ്ചക്കാലത്തെ പാശ്ചാത്യവീക്ഷണം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളും ദേശീയവാദികളുടെ ആശയപരമായ അംശങ്ങളെയും രണ്ടു ധാരയായി കണക്കാക്കുകയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മേൽക്കോയ്മയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര കാഴ്ചപ്പാടുകളെ എതിരിടുകയും ചെയ്യുന്ന വീക്ഷണം കാഞ്ചാ ഐലയ്യ സവിശേഷമായി ഊന്നുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് പാശ്ചാത്യാവീക്ഷണം നടത്തിയശ്രമങ്ങളെ പുനർവായിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ നിരീക്ഷണം മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകുന്നത്. ബുദ്ധനെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഈ അന്വേഷണങ്ങൾ എല്ലാം ആരംഭിക്കുന്നത്. ബുദ്ധൻ ആവിഷ്കരിച്ച സൻമാർഗ്ഗനിയമങ്ങൾ, സമൂഹനീതി, ഭരണം, സ്വത്തവകാശപ്രശ്നങ്ങൾ, വർണവർഗ്ഗവ്യവസ്ഥകൾ, സ്ത്രീപദവി എന്നീ വിഷയങ്ങളിലെ നിലപാടുകളെ ബുദ്ധസംഘത്തിന്റെ പ്രവർത്തനരീതികളുമായി ചേർത്തു വിശദീകരിക്കുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ എട്ടുഭാഗങ്ങളായി തിരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഐലയ്യ ഈ കൃതിയെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. അവ;

1. യൂറോപ്യൻ-ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തത്ത്വചിന്താപരവും ദേശീയവുമായ ചിന്താപദ്ധതികൾ പുരോഗമനാത്മകമായി എങ്ങനെയാണ് നിലനിർത്തേണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

2. ഓരോ കാലഘട്ടങ്ങളിലും രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയ ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധനുമുമ്പുള്ള കാല ഘട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങൾ ഏത് രീതിയിലാണ് നിലനിന്നതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

3. സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ മാറ്റത്തെ സന്ദർഭവത്ക്കരിക്കുകയും ബുദ്ധന്റെ ജീവി തപരിണാമം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത മേഖലകളെ പുനരന്വേഷണത്തിന് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു (പരിത്യാഗം, സംഘം, കുടുംബത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ).

4. ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചും അത് വളർന്ന് രൂപപ്പെടാനിടയായ സാഹചര്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്

5. നീതിയും ജനാധിപത്യവും അനുസരിച്ചുള്ള ജീവിതക്രമം രൂപപ്പെടുത്തി യത്

6. ജീവിത്തിലെ കടമകൾ, അവകാശങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ച പ്പാടുകൾ

7. വർണ്ണങ്ങളും വർഗ്ഗങ്ങളും ജാതിയും എങ്ങനെയാണ് അക്കാലത്തെ ഇന്ത്യ യുടെ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയെ രൂപപ്പെടുത്തിയതെന്ന ചിന്ത

8. സ്ത്രീകൾക്ക് സമൂഹത്തിലുള്ള സ്ഥാനവും, സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളും (മനു, കൗടില്യൻ എന്നിവരുടെ സ്ത്രീചിന്ത യുമായി താരതമ്യം)

ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയചിന്തകൾ ഏതെല്ലാം സാഹചര്യങ്ങളിലൂടെയാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെന്നാണ് ഈ വിഭജനത്തിലൂടെ കാണാൻ സാധിക്കുന്നത്.

സമകാലിക ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ ചുറ്റുപാടുകൾ വരുത്തി ത്തീർത്ത മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊണ്ട് അതിന്റെ സാമ്പ്രദായിക കാഴ്ചപ്പാടുകളും ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയനിയമസംഹിതകളുമെല്ലാം ഐലയ്യ പഠിക്കുന്നു. സമൂഹ ത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ കൊണ്ടുവരുന്ന വ്യവസ്ഥകൾ (നിലനിൽക്കുന്ന ആശയങ്ങൾ, പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ) ചോദ്യംചെയ്തു തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് ഭാര ത്തിന്റെ പല വ്യവസ്ഥകളും കണിശമായ ചോദ്യം ചെയ്യലുകളായി ഉയർന്നുവ ന്നത്. ജാതിവർഗ്ഗ-വംശപാരമ്പര്യങ്ങളിലും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിലും ഉള്ള ഊന്ന ലുകൾ അതാതുകാലത്തെ അധീശജനതയുടെ ചരിത്രത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്ന ത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള അധീശ-ആധിപത്യപ്രവണതകളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനുള്ള പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പലതും രൂപംകൊണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്കൊന്നും അധികാരവ്യവ സ്ഥയോട് പടപൊരുതാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തോട് പൊരുതാൻ അതിജീവനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന മനുഷ്യവർഗ്ഗ ത്തിന് കഴിയണമെങ്കിൽ ചില ഊന്നലുകൾ ആവശ്യമായി വരുന്നു. അതിന്റെ സാധ്യതയെയാണ് ഈ വായന നിലനിർത്തുന്നത്.

വരേണ്യവർഗ്ഗത്തോടുള്ള വെല്ലുവിളിയായി ഉയർന്നുവന്ന ബുദ്ധചിന്തകൾ സമൂഹത്തിനകത്ത് പലരീതിയിലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കാരണമായി. ബുദ്ധ നെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളെയും ഹൈന്ദവവൽക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് എടുത്തു പറയേണ്ടത്. പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ 'രാഷ്ട്രീയചിന്തകൻ', 'വിപ്ലവകാരി' എന്നീ നിലകളിൽ ബുദ്ധനെ കാണേണ്ട ജനതയുടെ ബോധ്യങ്ങളിലൂടെയാണ് ഐലയ്യയുടെ പഠനം മുന്നേറുന്നത്. ''ബുദ്ധനെ ഒരു ചരിത്രപുരുഷനായിട്ടാണ് ഞാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ജ്ഞാനോദയം ഉണ്ടായതിനുശേഷമുള്ള, ഗൗതമനെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ബുദ്ധൻ എന്നപദം സർവ്വസാധാരണമായതി നാൽ അതിപ്പോൾ ഒരുപദവി എന്നതിനെക്കാളുപരി ഒരു നാമമായി മാറിയിരിക്കു ന്നു. അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധൻ എന്ന പദം നാമമായിട്ടാണ് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കു ന്നത്. ഏതൊരാളുടെ ധാർമ്മിക-രാഷ്ട്രീയ ഉൾക്കാഴ്ചകളാണോ, ആ ആളുടെ വിഗ്രഹവത്കരണം ഒഴിവാക്കാൻക്കൂടിയാണ് ബുദ്ധൻ എന്ന പദത്തിന്റെ പദവിയി ല്ലാതാക്കലിലൂടെ നടന്നത്.''[60]

''ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണത്തിൽ കൗടില്യനെയും മനുവിനെയും കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ മാത്രമാണ് ആദ്യകാലത്ത് എടുത്തുപറഞ്ഞിരുന്നത്. സാമൂഹ്യഘടനയുടെ സുരക്ഷിതത്വത്തിൽ അതീവതാൽപര്യമുള്ളവരായിരുന്നു ആദ്യകാലദാർശനികർ. അവരുടെ രാഷ്ട്രീയദർശനം വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു.''[61] ഇതനുസരിച്ച് ഒരു വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിലെ പല കാര്യങ്ങളും ജന്മം കൊണ്ടുതന്നെ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈ ആദ്യകാല ചരിത്രവീക്ഷണങ്ങളുടെ കെട്ടുറപ്പുകളിൽനിന്ന് ചരിത്രവും ചരിത്രവായനകളുമെല്ലാം പുനർവായനക്ക് വിധേയമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ ബുദ്ധൻ മതപരിഷ്കരണം മാത്രമല്ല ലക്ഷ്യമിട്ടതെന്നും അതിനപ്പുറത്ത് വിശാലമായ ലോകത്തിന്റെ ജീവിതഗതികളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന തത്ത്വചിന്താപരമായ പുരോഗതിയാണ് വരുത്തിത്തീർന്നതെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് ഇവിടെ എടുത്തു പറയുന്നത്. അതായത് സമാന്തരമായ ചരിത്രനിർമ്മിതിയുടെ അളവുകോലായി ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകളെ പുനർവിചിന്തനത്തിന് പര്യാപ്തമാക്കുന്നു.

ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ജനങ്ങൾ, ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ചൂഷണത്തിന് വിധേയരാക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിക്കു ഒരു പരിവർത്തനം വരുത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുകയെന്നത് ചരിത്രത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ആവശ്യങ്ങളിൽ ഒന്നായി മാറി. ഈ ചുറ്റുപാടിൽ സാമുദായികമായ പരിവർത്തനത്തിനുള്ള സാധ്യത വിരളമായിരുന്നു. ''രാജാക്കൻമാരുടെ പദവിയിലുള്ളവർക്കല്ലാതെ പുരോഹിത മേധാവിത്വത്തോടു ആത്മീയതയിൽക്കൂടിയായാൽ പോലും നേരിടാൻ സാധിക്കുമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് സിദ്ധാർത്ഥൻ തന്നെ ആത്മീയകാര്യങ്ങളുടെ മറവിലൂടെ പുരോഹിതമേധാവിത്വത്തോടു വെല്ലുവിളി ഉയർത്തിയത്.''[62]

അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന ചരിത്രവേളകളിൽ നിന്ന് മാറിചിന്തിക്കാൻ ഉള്ള ഉദ്യമം എന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതനിരീക്ഷണങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും സമാന്തരമായ ചരിത്രനിർമ്മിതിയുടെ അളവുകോലായി ആ ദർശനങ്ങൾ മാറുകയും ചെയ്തു. അവ വർത്തമാനകാലജീവിതത്തിന്റെ മതേതര അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ദലിത്, സ്ത്രീ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത പ്രത്യയ

ശാസ്ത്രങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുകയും ആ മുന്നേറ്റം ചരത്രപരമായ രാഷ്ട്രീയ ചിന്തയുടെ ഭാഗമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു കാലമാണ് ബി.സി ആറാംനൂറ്റാണ്ട്. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഗൗതമബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയതത്ത്വചിന്തയെ ഐലയ്യ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ചുവടുമാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ വിശകലനങ്ങൾ ലോകാന്തരങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിച്ചു. അക്കാലഘട്ടത്തിൽ ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളെയും വേഗത്തിൽ ജനങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചു. സാംസ്കാരിക മുന്നേറ്റത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടുള്ള ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ജാതിവിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങളും ദലിത്ബഹുജനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും എല്ലാം ഉൾപ്പെട്ടു. ''പ്രാക്ചരിത്രഘട്ടത്തിൽ മനുഷ്യർ അനുഭവിച്ചുപോന്ന സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും സാഹോദര്യവും തകർത്ത് അസമത്വപൂർണ്ണവും ചൂഷണാധിഷ്ഠിതവുമായ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് രൂപം നൽകിയ 'ഭാരതീയസംസ്കാരം' എന്ന ഓമനപ്പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഭീകരതയ്ക്കെതിരായി ജനസാമാന്യം പ്രതികരിച്ചതാണ് ബുദ്ധ-ജൈനവിപ്ലവങ്ങൾ. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാതുറകളിലും അധഃപതനത്തിന്റെ നെല്ലിപ്പലകവരെയെത്തിയ ഒരു സമൂഹത്തെ സമുദ്ധരിക്കുന്നതിന് ഉദയം ചെയ്ത ഒരു മഹാവിപ്ലവമായിരുന്നു ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പേരിൽ നടന്നത്.''[63]

ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനപ്രവർത്തനങ്ങൾ ജാതിചിന്ത ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുകയും അതൊരു വിചാരധാരയായി രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി അധികാരഘടനയ്ക്കകത്തും പുറത്തും നിലകൊള്ളുകയുണ്ടായി. ''തൊണ്ണൂറുകളിലെ മണ്ഡൽവിവാദത്തിനുശേഷമുള്ള സംവാദങ്ങളിൽ ജാതി ഇന്ത്യൻരാഷ്ട്രവ്യവസ്ഥയിലെ ഒരു മുഖ്യബിന്ദുവായി ഉയരുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ജാതിവിരുദ്ധ സമരങ്ങളുടെ വേരുകൾ തേടിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ ദലിത് ബഹുജൻ, നവബുദ്ധമത പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഗണ്യമായ ചില ചോദ്യങ്ങൽ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതെല്ലാം കാരണം ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയവീക്ഷണങ്ങൾ പഠിക്കുന്നതിന്റെ പ്രാധാന്യം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നു.''[64]

സാമൂഹികമായ അസമത്വത്തിന് ഇന്ത്യയിൽ തുടക്കം കുറിക്കുന്നത് ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്ന ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ വർണാശ്രമധർമ്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ

'ജാതി' ഘടനയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതുവഴിയാണ് എന്ന നിരീക്ഷണം പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ്.

മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിലെ വൈകല്യമാണ് സാമൂഹികമായ അസമത്വങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാൻ ബ്രാഹ്മണിസത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. ഒന്നാം ഘട്ടത്തിൽ വർണവ്യവസ്ഥയിലേക്കും തുടർന്ന് ആഴത്തിലുള്ള സാമൂഹികവിഭജനത്തിലേക്കും സമൂഹം മാറുന്നു. ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ ചെറിയ ചെറിയ കൂട്ടമായി വിഭജിക്കുകയും അതിലൂടെ ജാതിയുടെ കടന്നുകയറ്റത്തെ എളുപ്പമാക്കുകയും ചെയ്തു വരേണ്യജനത. കൗടില്യനും മനുവും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണിസം ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് രൂപംകൊണ്ട ദൈവസങ്കൽപ്പത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. 'ദൈവസങ്കൽപ്പപ്രകാരം' രാജാവ് എന്ന സ്ഥാനം രൂപപ്പെടുന്നു. ആധിപത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങൾ രാജാവ് നടപ്പിൽ വരുത്തി. വിവിധജാതികളുടെ ഒത്തുചേരൽ ഒഴിവാക്കാനും അബ്രാഹ്മണർക്കെതിരെ ശിക്ഷാപ്രയോഗങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്താനും രാജാവ് 'നീതി' പ്രയോഗിച്ചു. ജാതിനിയമങ്ങൾ നടപ്പിൽ വരുത്താനുള്ള ഭരണാധികാരിയായിരുന്നു രാജാവ്. ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്ന ചൂഷണ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങൾ നൽകപ്പെട്ടിരുന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ ജാതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു.

ബുദ്ധചിന്തകൾ ആരംഭിക്കുന്നത് ഇന്ത്യയിലെ അടിസ്ഥാനജന സമൂഹങ്ങളുടെ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ ക്രോഡീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ്.ഗൗതമബുദ്ധൻ എന്ന വ്യക്തിക്കു മുൻപുതന്നെ ഇരുപത്തിഎട്ടോളം[1] ബുദ്ധൻമാർ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നുള്ള കഥ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. 'ഇവരിൽ'പലരും ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണസമൂഹങ്ങളിൽപെട്ടവരും ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ, സ്ത്രീകൾ എല്ലാം ഉൾപ്പെടുന്നവരുമായിരുന്നു. ശ്രമണന്മാരെന്നും ബോധിസത്വന്മാരെന്നും സിദ്ധന്മാരെന്നും ഇവർ പലപേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടു. ഭൗതികവാദആശയത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഇന്ത്യയുടെ സവിശേഷ

---

1 തൃഷ്ണങ്കരൻ, മേദങ്കരൻ, ശരണങ്കരൻ, ദീപങ്കരൻ, കൗണ്ഡിന്യൻ, മംഗലൻ, സുമനസ്, രൈവതൻ, ശോഭിതൻ, അനവമദർശ്ശിൻ, പദ്മൻ, നാരദൻ, പദ്മോത്തരൻ, സുമേധൻ, സുജാതൻ, പ്രിയദർശ്ശിൻ, അർത്ഥദർശ്ശിൻ, ധർമ്മദർശ്ശിൻ, സിദ്ധാർത്ഥൻ, തിഷ്യൻ, പുശ്യൻ, വിപശ്യിൻ, ശിഖിൻ, വിശ്വഭൂ, ക്രകുച്ഛണ്ഡൻ, കനകമുനി, കാശ്യപൻ, ഗൗതമൻ.

സങ്കൽപങ്ങളായിരുന്നു ആശയപരമായി ഇതിന്റെ പിൻബലം. പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും സമൂഹവുമെന്ന ഒരു സന്നാഹം ഇതിനു പിന്നിൽ കാണുവാൻ കഴിയും. ഇവയുടെ തുടക്കം തദ്ദേശീയമായ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളിൽ നിന്ന് ആരംഭിക്കുന്നു.

തദ്ദേശീയരുടെ വിവിധ ഗാനശാഖകൾ, കഥാസാഹിത്യങ്ങൾ, ഗോത്രസമൂഹങ്ങളിലെ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാന ആചാരരൂപങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിൽ സമത്വാധിഷ്ഠിതമായ നിരവധി സങ്കല്പങ്ങൾ കാണാം. വിവിധ ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ പ്രദേശപരമായി അവരുടെ വൈവിധ്യം നിലനിർത്തിയപ്പോഴേക്കും അവർ തമ്മിൽ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളും സാംസ്കാരികവിനിമയങ്ങളും തുല്യതയുടെ രൂപത്തിൽ നടന്നു. വൈവാഹികബന്ധങ്ങളും വാണിജ്യവ്യാപാരബന്ധങ്ങളും ഈ ഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിൽ നിലനിർത്തി. ഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അകലം ജാതിബദ്ധപരമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല. പലപ്പോഴും അവരുടെ ജീവിതസാഹചര്യത്തിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതോ പ്രദേശപരമായി സംഭവിക്കുന്നതോ ആയ മറ്റു ചില സങ്കൽപനങ്ങളിൽ നിന്നാണ് അവർ തമ്മിലുള്ള ദൂരം പാലിക്കപ്പെട്ടത്, അല്ലെങ്കിൽ അത് സംഭവിച്ചത്. അതേസമയം വർണ്യവ്യവസ്ഥയുടെയും തുടർന്നു രൂപപ്പെട്ട ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും മൂല്യമായിരുന്നില്ല ഈ വിഭാഗങ്ങളെ പരസ്പരം വിവിധ പേരുകളിൽ വിവിധസ്ഥലങ്ങളിൽ അറിയപ്പെടുവാൻ ഇടയാക്കിയത്. പ്രത്യേകിച്ച് ജ്യോതിറാവു ഫൂലെയെപ്പോലുള്ള ചിന്തകന്മാർ ഇവയെക്കുറിച്ച് വിശദമായി പഠിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നത് ഈ വിഭാഗങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി ദ്രാവിഡസമൂഹങ്ങളായിരുന്നു എന്നാണ്. 'അതിശൂദ്രർ' എന്നാണ് അദ്ദേഹം ഈ വിഭാഗത്തെ വിളിക്കുന്നത്. അഥവാ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ (ബ്രാഹ്മണ-ക്ഷത്രിയ-വൈശ്യ-ശൂദ്ര) സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് പുറത്തേക്കുള്ള സമൂഹങ്ങൾ എന്നാണ് അതിശൂദ്രർ എന്ന പേരുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്.

നിഷാദ, ചണ്ഡാള, പാഞ്ചാല, ചേരചോള പാണ്ഡ്യ ഇങ്ങനെ വിവിധ പേരുകളിൽ ഇന്ത്യയിലുടനീളം ഈ വിഭാഗങ്ങൾ അവരുടെ സാമൂഹികരൂപികരണം സംസ്കാരമായും, സാഹിത്യമായും, ജീവിതാശയങ്ങളായും വികസിപ്പിച്ചു. ഇവയുടെ വികസിച്ച ഒരു ലോകമാണ് (ബൗദ്ധ-ജൈന) അടിസ്ഥാനജനതയുടെയും ഗോത്രങ്ങളുടെയും സാഹിത്യശാഖകളിൽ കാണുവാൻ കഴിയുന്നത്. തമി

ഴ്സംഘസാഹിത്യത്തിന്റെ വിശാലമായ ഭൂമികയിലും നമ്മൾ കാണുന്നത് വർണ്ണ ജാതി വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുന്നതിമുമ്പുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതചിത്ര മാണ്. ''പാരിസ്ഥിതികഗണങ്ങൾക്ക് ഉല്പാദനരീതികളിലും സാംസ്കാരിക രീതിക ളുമായുള്ള ബന്ധത്തെ 'തിണൈ' സങ്കല്പത്തിലൂടെ സംഘസാഹിത്യം ആവിഷ്ക രിച്ചിട്ടുണ്ട്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലകൾക്ക് (പുഴയോരം, തീരദേശം, കുന്നിൻപ്രദേശം) വ്യത്യാസമുള്ള തൊഴിലുകളും ദൈവങ്ങളേയും നൽകിയാണ് സംഘസാഹിത്യം ഈ വ്യത്യാസത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.''[65] വ്യത്യ സ്തമായ ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലകളുമായി പ്രാചീനതമിഴകത്തെ ജനങ്ങൾക്കുള്ള ഗാഢബന്ധത്തെയാണ് തിണൈസങ്കൽപ്പം വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

പഴന്തമിഴ് പാട്ടുകളിൽ നിന്നാണ് ഏ.ഡി അഞ്ചാംശതകംവരെ തമിഴകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നത്. തിണ കളുടെ വിഭജനമനുസരിച്ചുള്ള ജീവിതരീതിയിൽ തൊഴിൽമേഖലകളുമായി ബന്ധ പ്പെടുത്തിയുള്ള അടിസ്ഥാനജീവിതക്രമമാണ് നിലനിന്നത്. തിണയിലെതൊഴിലു കളും പുതിയ തൊഴിൽരൂപങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വിഭജനം സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാ നഘടനയിൽ മാറ്റം വരുത്തിയില്ല. ഇവയിലൊക്കെയും വിവിധരൂപത്തിൽ കൊള്ളയും കവർച്ചയും നിലനിന്നിരുന്നു. സംഘകാലചരിത്രത്തിൽ കാണുന്ന വിശാലജീവിതത്തിൽ സാമ്പത്തികവും അധികാരപരവുമായ മത്സരങ്ങളും യുദ്ധ ങ്ങളുമൊക്കെ നിലനിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇവയിലൊക്കെ നിലനിൽക്കുന്ന ഇത്തരം മത്സരങ്ങൾ സമൂഹത്തിനെ വിഭജിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്നരീതി യിൽ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നില്ല. ഈ അടിസ്ഥാനസമൂഹങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സങ്കൽപങ്ങളാണ് ഇന്ത്യയിലെത്തന്നെ ഇതര തത്ത്വചിന്താപദ്ധതി കളായി വികസിച്ച ചാർവാകം, സാംഖ്യം തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങളിലൂടെ ബുദ്ധചിന്ത യായി വികസിച്ചത്.

3.5.1 യൂറോപ്യൻ-ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിലെ ചിന്താപദ്ധതികളും ബുദ്ധനും

എല്ലാ ചിന്തകളുടെയും പ്രാരംഭം യൂറോപ്പാണെന്നു വാദിച്ച പാശ്ചാത്യചിന്ത കർ ഇന്ത്യയിൽ മതപരമായ തത്ത്വങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ രാഷ്ട്രഭരണമാണ് നിലനിന്നതെന്ന് സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇത് ഏകപക്ഷീയവും പരിമിതവുമായ സമീപനമായിരുന്നു. ആര്യവത്ക്കരണവും ബ്രാഹ്മണവത്കരണവും അത് ഉയർ

ത്തിപ്പിടിച്ച അധികാരരൂപങ്ങളും ഇവിടെ ഉദാഹരണമായി വ്യക്തമാക്കാം. ബ്രാഹ്മണവൽക്കരണം മുന്നോട്ടുവച്ച രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണമാണ് ഇന്ത്യയിൽനടപ്പിലായതെന്ന വാദത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അതിന്റെ നിരർത്ഥകയെ ചോദ്യംചെയ്യാൻ ഐലയ്യ ബുദ്ധനെ ഗ്രീക്ക് ചിന്തകന്മാരായ അരിസ്റ്റോട്ടിൽ, പ്ലേറ്റോ തുടങ്ങിയവർക്ക് സമാനമായോ അവരേക്കാൾ ഔന്നത്യമുള്ള ചിന്തകനായോ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലം സോക്രട്ടീസ്, പ്ലേറ്റോ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ എന്നിവരുടേതിനേക്കാൾ മുമ്പായിരുന്നു. അത് കൺഫ്യൂഷസിനും മുമ്പായിരുന്നുവെന്നാണ് ചൈനീസ് ചരിത്രരേഖകൾ തെളിയിക്കുന്നത്. ''ബുദ്ധൻ ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തകനാണ് എന്ന് വിശദമായപഠനങ്ങളുടെ ബലത്താൽ തെളിയിക്കപ്പെട്ടാൽ ഇന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന എല്ലാ രാഷ്ട്രീയമീമാംസകരുടെയും മുൻഗാമിയാണ് അദ്ദേഹം എന്ന വസ്തുത പുറത്തുവരും.''[66]

കാഞ്ചഐലയ്യ പറയുന്നതുപോലെ ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനപദ്ധതിയിൽ യൂറോപ്യൻ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ അപ്രമാദിത്വം വിവരിക്കുന്നതു കാണാം. ഈ യൂറോപ്യൻ അപ്രമാദിത്വം ഓറിയന്റെലിസത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഏറെ പ്രാബല്യം നേടിയത്. ഓറിയന്റെലിസമാകട്ടെ ഇന്ത്യയിൽ ഒരു സന്യാസി പണ്ഡിതസമൂഹം നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നും മുഹമ്മദീയന്മാർ അവരെ പരാജയപ്പെടുത്തുകയോ നശിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്തുവെന്നുള്ള ചരിത്രനിഷേധങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം കൊടുത്തു. അതേത്തുടർന്ന് ഇന്ത്യൻബ്രാഹ്മണ്യം തങ്ങളാണ് ഭാരതത്തിലെ വൈജ്ഞാനികമേഖലയുടെ പ്രഥമകേന്ദ്രം എന്ന് ചരിത്രവിരുദ്ധവും വാസ്തവവിരുദ്ധവുമായ പ്രചരണം യൂറോപ്യൻപണ്ഡിതരുടെ ചരിത്രവിരുദ്ധതയെ കൂട്ടുപ്പിടിച്ച് പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇതിനെയാണ് ഐലയ്യ തന്റെ നിരീക്ഷണം കൊണ്ട് പുനർപരിശോധിക്കുന്നത്.

കാഞ്ചഐലയ്യ പറയുന്നു ഒരു പക്ഷേ ഓറിയന്റലിസം പ്രചരിപ്പിച്ച അതിന്റെ വസ്തുതാവിരുദ്ധമായ ചരിത്രനിലപാടുകൾ ഇന്ത്യയിൽ വരേണ്യരുടെ വിജ്ഞാനശാഖയെ മാത്രമാണ് സഹായിച്ചത്. യൂറോപ്യൻ വെള്ളക്കാരുടെ വിജ്ഞാന അധികാരരൂപവും ഇന്ത്യയിലെ ബ്രാഹ്മണവരേണ്യ വിജ്ഞാനാധികാരരൂപവും ഇവിടെ കൈകോർക്കുകയായിരുന്നു. അതിലൂടെ ബുദ്ധ-ജൈന-ദ്രാവിഡ-സിദ്ധ-ഗോത്ര ഇതരഅടിസ്ഥാനജനതകളുടെ ജ്ഞാനപദ്ധതികളോരോന്നിനെയും ഒഴിവാക്കുന്നതിനോ ഇന്ത്യയിൽനിന്നുതന്നെ പുറംതള്ളുന്നതിനോ ഒരു അവസരമാക്കി ഉപയോ

ഗിച്ചു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഐലയ്യയുടെ നിരീക്ഷണത്തിന് ഏറെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ഒന്നാമതായി 'പ്രബുദ്ധതായുഗം' (Enlightment) എന്ന ആശയം യൂറോപ്യൻ നിരീക്ഷണത്തിൽ സോക്രട്ടീസ്, പ്ലേറ്റോ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ തുടങ്ങിയവരുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ ആരംഭിച്ചു എന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ വൈജ്ഞാനിക ധാരയാവട്ടെ അതിനെ അതേപടി പിൻതുടർന്നു. ഐലയ്യ നിരീക്ഷിക്കുന്നത് നോക്കുക; വാസ്തവത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലം മുതൽ ഇന്ത്യയിൽ വളരെ മുമ്പുതന്നെ സാമൂഹികപരിഷ്കരണം രൂപംകൊണ്ടിരുന്നു. ബുദ്ധനെത്തന്നെ നോക്കുക, ജ്ഞാനോദയം (Enlightment) നേടിയ ആൾ എന്ന നിലയിലാണ് അദ്ദേഹത്തെ വിലയിരുത്തുന്നത് എങ്കിലും യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തിന് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നവർ ഏഷ്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തെ കുടിവയ്ക്കുന്നത് വരേണ്യരിൽ നിന്നും ജ്ഞാനോദയം ഉയരാത്തതു കൊണ്ടാണെന്നു വ്യക്തമാകുന്നു. ഇന്ത്യൻ ചിന്തകൻമാർ യൂറോപ്യൻചിന്തയെ അതേപടി പറിച്ചുനടുകയും ഇന്ത്യയിലെ ഈ വിജ്ഞാനപദ്ധതിയെ വരേണ്യവൈജ്ഞാനിക അധികാരരൂപമായി പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഐലയ്യയുടെ നിരീക്ഷണം ഈ അധികാരരൂപങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും നിർണ്ണായകമായ കാലഘട്ടമാണ് ബി.സി ആറാംനൂറ്റാണ്ട്. ഈ സാഹചര്യത്തെ അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയതത്ത്വശാസ്ത്രത്തെ ഐലയ്യ വിലയിരുത്തുന്നത്. വലിയ കോളിളക്കങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച രാഷ്ട്രീയതത്ത്വചിന്തകൾ ഇവിടെ ആവിർഭവിച്ച കാലഘട്ടമാണിത്. ഗൗതമന്റെ തത്ത്വചിന്തകൾ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക സ്വഭാവത്തെ ശക്തമായി സ്വാധീനിക്കുകയും അദ്ദേഹം നടത്തിയ സംവാദങ്ങളും രൂപപ്പെടുത്തിയ ദർശനങ്ങളുമെല്ലാം മറ്റു ലോകങ്ങളിലേക്കും സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്ത കാലമായിരുന്നു അത്. ദലിത്ബഹുജൻ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും തുടർന്നുവരുന്ന ജാതിവിരുദ്ധസമരങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റങ്ങളിലുമെല്ലാം പിന്നീടങ്ങോട്ട് ഇതിന്റെ തുടർച്ച കണ്ടെത്താവുന്നതാണ്. ആധുനികകാലത്താകട്ടെ, അംബേദ്കറുടെ രാഷ്ട്രീയതത്ത്വശാസ്ത്രം വീണ്ടുവിചാരത്തോടെ പുനർനിർവ്വചിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെയാണ് രാഷ്ട്രീയചിന്തകനെന്ന പഠനത്തിന്റെ സാധ്യതനിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്. അംബേദ്ക്കറുടെ ബുദ്ധമതസ്വീകരണത്തെ രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി ചേർത്തുവെക്കുമ്പോഴാണ് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവം കൂടുതൽ

വ്യക്തമാകുന്നത്. ''ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിനും മർദ്ദത്തിനും ചൂഷണത്തിനും കഷ്ട പ്പാടുകൾക്കും യുദ്ധത്തിനും എതിരായ ഒരു പ്രസ്ഥാനം എന്ന നിലയ്ക്ക് ബൗദ്ധമ തതത്ത്വങ്ങൾ സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽ അതിവേഗം പ്രചരിച്ചു. അംഹിസയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതഗതിയെ സാധ്യമാക്കിയ ബുദ്ധചിന്തകൾ മതവിപ്ലവമെന്ന നിലയ്ക്ക് ആരംഭിച്ചുവെങ്കിലും അതു മതപരമായ വിപ്ലവത്തെയും പിന്നിലാക്കുന്ന തായിത്തീർന്നു. അതു സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ വിപ്ലവമായി വളർന്നു.''[67] പിന്നീടങ്ങോട്ട് ഈ ജാതിവിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങളുടെ സ്ഥിതിവിശേഷങ്ങൾ പലതും കണ്ടെത്താനും ഇല്ലാതാക്കാനും ദലിത്ബഹുജൻ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും നവബുദ്ധചലന ങ്ങളും മുന്നിട്ടിറങ്ങുകയും ചെയ്തു.

3.5.2 തത്ത്വശാസ്ത്രനിർവ്വചനവും കൊളോണിയൽകാലവും

തത്ത്വശാസ്ത്രം എന്നാൽ അറിവുകണ്ടെത്തലാണ്. രാഷ്ട്രീയതത്ത്വ ശാസ്ത്രം വ്യക്തികളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനകത്തുനിന്നുള്ള സാഹചര്യങ്ങളെ യാണ് കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ''രാഷ്ട്രീയതത്ത്വശാസ്ത്രമെന്നാൽ ഒരു വ്യക്തിയുടെ രാഷ്ട്രീയവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമായ ധാരണകളുടെ പഠനമാണ്.''[68] വ്യക്തിയുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ഗവൺമെന്റിന്റെയും താൽപര്യങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കണം എന്നില്ല. അതായത് പലസമൂഹങ്ങളിലും വ്യക്തികളുടെ അധികാരബന്ധങ്ങളെ നിശ്ചയിക്കുന്നത് ഭരണകൂടത്തിന്റെയോ ഗവൺമെന്റിന്റെയോ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മാത്രമല്ല മറിച്ച് സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെ ടുന്ന അവസ്ഥകളിലും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നിശ്ചയിക്കാവുന്നതരത്തിൽ മാറ്റമു ണ്ടായേക്കാം. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് അധികാരഘടനയെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ പ്രമുഖസ്ഥാനം അലങ്കരിക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യചിന്തകരുടെ കണ്ടെ ത്തലിൽ നിന്ന് മാറിനിന്നുകൊണ്ടുവേണം ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തെ വ്യക്തമാക്കേണ്ടത്. കൊളോണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രം തന്റെ അധികാരഘടന ഉപയോഗിക്കുകയും സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായി ഇന്ത്യൻചിന്തകർ പലപ്പോഴും വഴിമാറി ചിന്തിക്കുകയും അവരുടെ സാഹചര്യ ങ്ങളുടെ സ്വാധീനതയിൽപെട്ട് തങ്ങളുടെ ചിന്തകളെ വഴിമാറ്റിവിടുകയും ചെയ്യു ന്നു. ഐലയ്യ പറയുന്നു; ''1794 ൽ തന്നെ വില്യംജോൺസ് മനുവിന്റെ ധർമ്മ ശാസ്ത്രം പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിരുന്നു. 1801 ലാണ് ഹിന്ദു നിയമസംഹിത

കോൾബ്രേക്ക് ഇറക്കിയത്. ഇത്തരം വിവർത്തനങ്ങളെയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയും ആധാരമാക്കിയാണ് ഇന്ത്യയിൽ സർഗ്ഗാത്മകമായ രാഷ്ട്രീയതത്ത്വചിന്തകൾ ഒന്നും തന്നെ ഉടലെടുത്തിരുന്നില്ല എന്ന നിഗമനത്തിൽ പാശ്ചാത്യർ എത്തി ച്ചേർന്നത്.''[69] പാശ്ചാത്യരുടെ ഈ നിഗമനങ്ങൾ പരിമിതമായതായിരുന്നു. അവർക്ക് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യൻജ്ഞാനവ്യവസ്ഥകളെ കണ്ടെത്താൻ സാധി ക്കാതെ പോവുകയായിരുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ സർഗ്ഗാത്മകതയെക്കുറിച്ചും തത്ത്വചിന്താപരമായ കഴിവുകളെ ക്കുറിച്ചും ഒരു ഇരുണ്ടചിത്രമാണ് രാഷ്ട്രമീമാംസകരും സർവ്വവിജ്ഞാനകോശങ്ങ ളിലേക്കു സംഭാവനകൾ നല്കുന്നവരുമടക്കമുള്ള പടിഞ്ഞാറൻ എഴുത്തുകാരിൽ പലരും വരച്ചുകാട്ടിയതെന്ന ഐലയ്യയുടെ അഭിപ്രായം അർത്ഥവത്തായി നില നിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ഇതിന്റെയെല്ലാം തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ പാശ്ചാത്യമനുഷ്യ രാണ് പൗരസ്ത്യരല്ല ഗ്രീക്കുകാരുടെ സാംസ്കാരിക പിൻഗാമികൾ എന്ന നിഗമന ത്തിൽ എത്തിച്ചേരുകയാണുണ്ടായത്. രാഷ്ട്രീയത്തെയും അതിഭൗതികദർശനങ്ങ ളെയും മതത്തിന്റെയും ജാതികളുടെയും ഭൂമികയിൽ കൂടി വ്യക്തമാക്കുന്ന യൂറോ പ്യൻ ദർശനങ്ങളിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നവരാണ് ഇന്ത്യക്കാർ എന്നും രാഷ്ട്രീയചി ന്തയിൽ ക്രിയാത്മകമായ ഇടപെടലുകൾ ഇല്ലാത്ത ജനതയായി ഇന്ത്യക്കാരെ കാണുന്ന ചിന്തകളും അന്ന് സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നു. ഈ ചിന്തകൾക്ക് പ്രേരക മായിത്തീർന്നത് യൂറോപ്യൻ വീക്ഷണത്തിന്റെ പരിമിതമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ്.

ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയചിന്തയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ പാശ്ചാത്യചിന്ത കർക്ക് ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുണ്ടായിരുന്ന വികലസങ്കൽപ്പങ്ങളെ നിരാകരിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ സ്വന്തമായ രാഷ്ട്രീയചിന്ത ഇല്ലാത്ത രാജ്യമാണ് ഇന്ത്യ എന്ന് പറഞ്ഞ ജയിംസ്മില്ലിനെപ്പോലെയുള്ളവരുടെ വാദഗതികളെ തകർക്കാൻ ഗ്രീക്ക് ചിന്തകരായ പ്ലേറ്റോയുടെയും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെയും സമകാലി കരായും അവരേക്കാൾ കാലികപ്രസക്തിയുള്ള വ്യക്തിയായും ബുദ്ധനെ മാറ്റി തീർക്കുകയാണ് ഐലയ്യയുടെ പഠനം.

ഗ്രീക്ക്സംസ്കാരത്തിൽ രാഷ്ട്രീയം മതത്തിൽനിന്നും മിത്തിൽനിന്നു മെല്ലാം വേറിട്ടുനിന്നിരുന്നു. കിഴക്കിന്റെ ദർശനങ്ങളിൽ അത്തരമൊരു വേർതിരി ക്കൽ അസാധ്യമായിരുന്നു. നിലവിലിരിക്കുന്ന അധികാരഘടനയ്ക്കകത്തെ

പൊതുവായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് ധാർമ്മികമായ അടിത്തറ സൃഷ്ടിച്ച വ്യക്തിമാത്രമായി ബുദ്ധനെ പാശ്ചാത്യചിന്തകർ മനസ്സിലാക്കുന്നു. കൗടില്യനെയും മനുവിനെയും മറ്റും സൂത്രശാലികളായ ചിന്തകരായും കൺഫ്യൂഷസിനെ ഒരു പെരുമാറ്റസംഹിത രൂപപ്പെടുത്തിയ വ്യക്തിയായും അവർ കണ്ടതിനു പിന്നിലെ കാരണമിതാണ്. നിലവിലിരിക്കുന്ന അറിവിനെ സ്വാംശീകരിക്കാനുള്ള അജ്ഞതയാണ് ഇതിന് കാരണമായിത്തീർന്നത്. എങ്കിലും കോളനിവത്ക്കരണത്തിൽ കീഴടക്കപ്പെടുന്ന ജനസമൂഹത്തെ അധികാരഘടന കാണുന്ന നിലവിലുള്ള രീതിയാണിതിന്റെ പിന്നിലുള്ളത്. ''ഇന്ത്യയിൽ മണ്ഡലിനുശേഷമുള്ള കാലത്ത് ദലിത്-ബഹുജനങ്ങൾക്കു സർഗ്ഗാത്മകമനസ്സ് ഇല്ലായെന്ന സവർണ്ണവാദം പോലെയാണ് തങ്ങളുടെ അധീശത്വകാലത്ത് കോളനിമേലാളർ കിഴക്കൻ ജനതകളെ വിലയിരുത്തിയിരുന്നത്. ഓരോ അധീശജാതിയും വർഗ്ഗവും വർണ്ണവും തങ്ങളുടെ സ്വത്വം സർഗ്ഗാത്മകമാണെന്നും അപരന്റേത് സർഗ്ഗാത്മകരഹിതമാണെന്നും സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.''[70] അധീശത്വമുള്ള ജാതിയും വർഗ്ഗവും ക്രിയാത്മകതയുള്ളവരായി സ്വയം മാറുകയും അതിന് ശേഷിയില്ലാത്തവരായി താഴെക്കിടയിലുള്ളവരെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ഇത്തരം വാദഗതികൾ എല്ലാം തന്നെ തെറ്റാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുകയും ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകൾക്ക് യാതൊരുരീതിയിലുള്ള മായികതയും കൽപ്പിക്കാനാവില്ലെന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഐലയ്യ, മതാത്മകമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ അല്ലാതെ ബുദ്ധനെ പുതിയകാലഘട്ടത്തിന്റെ വക്താവായി മാറ്റിത്തീർക്കുകയാണ്. ദൈവവിചാരങ്ങളുടെയും മതത്തിന്റെയും സംവാദരൂപത്തിനകത്തുനിന്നുകൊണ്ടല്ലാതെ ബുദ്ധൻ എന്ന വ്യക്തി വരുത്തിയ മാറ്റങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നു.

യാതൊരു മൂല്യവുമില്ലാതെ രൂപപ്പെടുത്തിയ നിർവ്വചനങ്ങൾക്കകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി ബുദ്ധന്റെ സംവാദതലങ്ങളെയും ദർശനങ്ങളെയും ഉൾപ്പെടുത്തിയതിന്റെ ഭാഗമായാണ് തത്ത്വശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തിൽ കിട്ടേണ്ട സ്ഥാനം അദ്ദേഹത്തിന് ലഭിക്കാതെ പോയത്. നിഷ്പക്ഷമായ സമീപനരീതിയുടെ രൂപീകരണത്തിലൂടെ മാത്രമേ അധികാരബന്ധങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഓരോ നിർവ്വചനവും ഓരോ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. അതായത് ഓരോന്നിനും പ്രത്യേകമായ രാഷ്ട്രീയകാഴ്ചപ്പാട് വ്യക്തമാക്കേ

ണ്ടതുണ്ട്. ഓരോ കാലത്തെയും രാഷ്ട്രീയചിന്തകൾ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന അധികാരഘടനയ്ക്കകത്താണ് ആ രാജ്യത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമാകുന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ സമൂഹത്തിന്റെ ശക്തമായൊരു ചട്ടക്കൂട് എന്നനിലയ്ക്ക് ഭരണകൂടം ദൃശ്യമാകുന്നതിന് മുമ്പുതന്നെ ജാതി എന്ന സ്ഥാപനം ആവിർഭവിക്കുകയും വികസിക്കുകയും സമൂഹഘടനാനിർമ്മാണത്തിന് അടിത്തറയിടുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ''നീതി, അധികാരം, അവകാശങ്ങൾ, കടമകൾ എന്നീ വിഷയങ്ങളെല്ലാം ജാതിയുടെ മണ്ഡലത്തിനകമേയാണ് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടിരുന്നതും അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നതും. അതുകൊണ്ട് പ്രാചീനകാലം മുതലേ ജാതിയെക്കുറിച്ച് സങ്കൽപ്പനം ചെയ്യുന്നവരും തത്ത്വചിന്തയിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരും സ്വന്തം ജീവിതത്തിൽ ജാതിയാൽ വിഭജിതരും ഭരിക്കപ്പെടുന്നവരും ആയിരുന്നു.''[71]

മറ്റൊരു കാര്യം ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയെ ആശ്രയിച്ചാണ് ഓരോ രാജ്യവും അവരവരുടേതായ രാഷ്ട്രീയ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളെയും അധികാരഘടനയേയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഒരു രാജ്യത്തിന്റെ ചിന്താരീതിയിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ മറ്റൊരു രാജ്യത്തിന്റെ ചിന്തകളുമായി യോജിച്ച് പോകണമെന്നില്ല. ജാതിവ്യവസ്ഥ തികച്ചും ഒരു ഇന്ത്യൻ ഏർപ്പാടാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയതത്ത്വശാസ്ത്രം ജാതി എന്ന അധികാരഘടനയ്ക്കകത്ത് മാത്രം നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. വർഗ്ഗത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി തന്റെ രാഷ്ട്രീയ തത്ത്വചിന്ത നിർമ്മിക്കുകയായിരുന്നു കാൾമാർക്സ്. അതുപോലെ അംബേദ്കർ ജാതിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് തന്റെ രാഷ്ട്രീയ തത്ത്വശാസ്ത്രം നിർമ്മിച്ചത്. പ്രാചീനകാലത്ത് ഒരു ഇന്ത്യൻ ചിന്തകനും അനുകൂലമായിട്ടായാലും പ്രതികൂലമായിട്ടായാലും ജാതിയുമായി വ്യവഹാരത്തിൽ ഏർപ്പെടാതെ തരമില്ലായിരുന്നു. കൗടില്യൻ, മനു എന്നീ ജാത്യാനുകൂലികൾ തങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയകാര്യപരിപാടിക്ക് ഉതകുന്ന വിധത്തിലുള്ള ഒരു ധർമ്മബോധമാണ് സൃഷ്ടിച്ചത്. ജാതി, വർണ്ണം,ധർമ്മം എന്നിവയെ സംരക്ഷിക്കാനുള്ള ധാർമ്മികമായ ഉത്തരവാദിത്വം ഭരണകൂടത്തെ ഏൽപ്പിക്കുകയായിരുന്നു അവർ. അതിലൂടെ ദലിത്ബഹുജനങ്ങളും സ്ത്രീകളും എല്ലാംതന്നെ, ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന് വേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുമെന്നും ശക്തമായൊരടിത്തറ ഉറപ്പാക്കുംവിധമുള്ള അധികാരഘടനയെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുമെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചു.

ഗൗതമബുദ്ധൻ ഉപനിഷദ്ധർമ്മങ്ങളെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ട് ഭരണകൂടത്തിനും സമൂഹത്തിനും വേണ്ടി വേറിട്ടൊരു നീതിശാസ്ത്രഘടന രചിക്കുകയും ചെയ്തു. ''രാഷ്ട്രീയത്തെ മതത്തിൽനിന്നും മിത്തിൽനിന്നും യുക്തിയെ വിശ്വാസത്തിൽനിന്നും വർഗ്ഗത്തെ വർണ്ണത്തിൽനിന്നും ശരിയെ തെറ്റിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചു''[72] കൊണ്ടായിരുന്നു അദ്ദേഹം തന്റെ ദർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ഇന്ത്യൻചരിത്രത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുവന്ന പുരോഗമന ആശയങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനശിലയാണ് ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളിലൂടെ പുറത്തുവന്നത്.

''പ്രാചീന ഇന്ത്യൻചരിത്രത്തിൽ ഏറ്റവും തീവ്രമായ സാമൂഹികവിപ്ലവാത്മകത പുലർത്തിയ വ്യക്തിയായിരുന്നു ഗൗതമബുദ്ധൻ.''[73] എന്നാൽ അക്കാദമികളോ രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികളോ അദ്ദേഹത്തെ ആ രീതിയിൽ മനസ്സിലാക്കുകയുണ്ടായില്ല. തത്ഫലമായി ബുദ്ധൻ എല്ലായിപ്പോഴും ഒരു 'മതാചാര്യൻ' എന്ന നിലയ്ക്ക് വായിക്കപ്പെട്ടുപോന്നു. വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളിലൊന്നായി കാണുന്ന അവസ്ഥ മുതൽ ഹിന്ദുത്വത്തിന് കീഴടങ്ങിയാണ് ബുദ്ധൻ നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നാണ് ഒരു വാദം. മറ്റൊന്ന് ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്രീയചിന്തകരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ബുദ്ധനെ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല എന്നതാണ്. ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയ ചലനങ്ങളിൽനിന്നാണ് ബുദ്ധനെ 'മതാചാര്യൻ' എന്നതിനപ്പുറത്തേക്ക് നോക്കിക്കാണേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ഉടലെടുത്തത്. ഈശ്വരന് കൊടുത്തിട്ടുള്ള മായികാപരിവേഷമല്ല 'ബുദ്ധന്' ആവശ്യമെന്നും മറിച്ച്, ഭൂതകാലത്തിന്റെ സ്ഥിതിവിശേഷങ്ങളെ വർത്തമാനകാല അവസ്ഥകളുമായി ചേർത്തുവെച്ചുകൊണ്ട് ജാതിയുടെയും വർഗ്ഗത്തിന്റെയും നിലനിൽപ്പിലൂടെ ബുദ്ധൻ നേരിട്ട സാമൂഹികാവസ്ഥകളെ പുനരന്വേഷിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയചിന്തയെ മനസ്സിലാക്കുകയാണ് പ്രധാനമായി വേണ്ടതെന്ന കണ്ടെത്തലാണ് ഈ പഠനം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. ''ബുദ്ധനെപ്പോലുള്ള മഹാചിന്തകന്മാരോട് കണ്ണിചേർന്നാണ് നമ്മുടെ ചരിത്രത്തിലെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലെയും പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിനാൽ അത്തരം ചിന്തകന്മാരെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന നിഗൂഢത നീക്കം ചെയ്യേണ്ടത് സാമൂഹികമായും രാഷ്ട്രീയമായും പൊരുതുന്ന ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ആവശ്യമാണ്.''[74]

ജാതിനിർമ്മിച്ച പൗരോഹിത്യഅധികാരഘടനയ്ക്ക് അകത്തുനിന്നുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ആദ്യകാലസമൂഹം നോക്കിക്കണ്ടത്. തങ്ങൾക്കുനേരെ ഉയർന്നുവരുന്ന 'പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതികളെ വിഗ്രഹവൽക്കരിച്ചും നിഗൂഢവത്കരിച്ചും' നിലനിർത്താനുള്ള ശ്രമമാണ് അവർ തുടർന്നുപോന്നത്. ബുദ്ധൻ, വർദ്ധമാനമഹാവീരൻ, ബസവേശ്വരൻ എന്നിവരെല്ലാംതന്നെ ഇതിന്റെ ഭാഗമായി മായികാപരിവേഷം നൽകി മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരാണ്. എന്നാൽ നിലവിലിരുന്ന പൗരോഹിത്യ അധികാരഘടനയ്ക്കെതിരെ പ്രതിരോധിക്കുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളെ മുന്നോട്ടുവെച്ച രാഷ്ട്രീയചിന്തകൻ ആണ് ബുദ്ധൻ എന്ന കണ്ടെത്തലിൽ നിലവിലുള്ള മായികാപരിവേഷത്തെ ഉടച്ചുവാർക്കാൻ നാം നിർബന്ധിതരായിത്തീരുന്നു.

യൂറോപ്യൻചിന്തകന്മാർ ഒരു മതപണ്ഡിതൻ എന്ന നിലയ്ക്ക് ബുദ്ധനെ കണ്ടതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് റൈസ്ഡേവിസിന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യയുടെയും വിശകലനങ്ങൾ. ബുദ്ധചിന്തയിലെ രാഷ്ട്രീയവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ ഏതാനും വശങ്ങളെ അവർ പഠനവിധേയമാക്കിയെങ്കിലും യൂറോകേന്ദ്രിത അധികാരഘടനയ്ക്കകത്ത് നിലനിന്നുകൊണ്ടുള്ള വിശകലനമാണ് അവർ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഇതിനു പ്രധാനകാരണം മനുവിന്റെയും കൗടില്യന്റെയും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ യഥാർഥമുഖത്തിന്റെ പിന്തുടർച്ചയാണെന്നും വൈരുദ്ധ്യരഹിതമായ ഒരു ഭൂതകാലത്തിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലാണ് അത് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നതെന്നും വിലയിരുത്തുന്നു. "പാശ്ചാത്യരാഷ്ട്രീയമീമാംസകർ ബുദ്ധപാരമ്പര്യത്തെ പഠിക്കാനോ പരിശോധിക്കാനോ മിനക്കെട്ടതേയില്ല. അത്തരത്തിൽ അന്ധവും യുറോകേന്ദ്രിതവും കൊളോണിയലുമായ ഒരു സമീപനം ഇന്ത്യൻ സർഗ്ഗാത്മകരചനയെ വളരെ ദോഷകരമായി ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്."[75] യൂറോപ്യൻ ധാരണകൾ വളരെ അബദ്ധമായിരുന്നു എന്ന കണ്ടെത്തലിലാണ് പിന്നീട് ബുദ്ധന്റെ ആശയലോകം വികസിക്കുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രമായി മാറിയത്.

പ്രാചീന ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച് നിലനിന്നിരുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ യാതൊരുവിധത്തിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതികളെയും ഉൾക്കൊള്ളാത്ത ഒന്നാണെന്ന്, വാദിച്ച കൊളോണിയൽജനത ഇന്ത്യയിൽ ഹിന്ദുമതാധികാരത്തിന്റെ കല്പനകൾ മാത്രമാണ് നടപ്പിൽ വരുന്നതെന്ന വാദവുമായി മുന്നോട്ടുപോയി. വൈദികഹിന്ദുമതത്തിനെതിരെ നിലനിന്ന പദ്ധതിയിൽ ചാർവാകദർശനം ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകളുടെ അടി

സ്ഥാനമായി നിലനിന്നിരുന്നു. ''പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ പ്രകൃതിവാദപരവും യുക്തിവാദപരവും സന്ദേഹവാദപരവും അജ്ഞേയവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവും ആയ ചിന്തയുടെ വികാസത്തിന്റെ നീണ്ട പ്രക്രിയ പരമോന്നതിയിൽ എത്തിയത് ചാർവാകദർശനത്തിലായിരുന്നു.''[76] പ്രാചീനഭാരതത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകമായ വികാസമായിരുന്നു ബുദ്ധസംസ്കാരത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിച്ചത്.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുമുമ്പ് അംബേദ്കർ, അയോത്തിദാസപണ്ഡിതർ ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ ബുദ്ധന്റെയും ഹിന്ദുപൗരോഹിത്യത്തിന്റെയും രണ്ടുധാരകളെ വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കി. ഈ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് കാരണമാകുന്നതും ഇത്തരം നിശബ്ദ ഇടങ്ങൾ തന്നെയാണ്. മുഖ്യധാരയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വൈദികസംവിധാനങ്ങൾ എത്ര ശക്തമായി നിലനിന്നിരുന്നാലും അടിത്തട്ടിൽ നിശബ്ദമായി ബൗദ്ധവിനിമയങ്ങൾ അതിന്റെ സാന്നിധ്യം നിലനിർത്തിയിരുന്നു. അതിന്റെ തുടർച്ചയുടെ വിവിധ വഴികൾ രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യുകയുണ്ടായി. പ്രാചീനകാലത്ത് പരസ്പരം മത്സരിച്ച രണ്ട് വ്യത്യസ്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളായിരുന്നു അവ. ഇവയെക്കുറിച്ചു നിരീക്ഷിക്കുന്ന അംബേദ്കറുടെ രചനകൾക്ക് ഇന്നുള്ള സമകാലികപ്രസക്തി ദീർഘകാലം ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരകാലഘട്ടത്തിലെ രാഷ്ട്രീയസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പുനഃപരിശോധനയിലാണ് ചരിത്രത്തെയും തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മൗലികവായനകൾ സാധ്യമാകുന്നത്. ഡി.ഡി.കൊസാംബി, ആർ.എസ്.ശർമ്മ, റൊമിലഥാപ്പർ, ദേബിപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ തുടങ്ങിയവർ പ്രാചീനഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയചട്ടക്കൂടിനെ പുനർനിർമ്മിക്കാൻ ശ്രമിച്ചവരിൽ പ്രധാനികളാണ്. പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ബുദ്ധസംസ്കാരത്തിന്റെ ക്രിയാത്മക ഇടപെടലുകളെ തുടർന്ന് ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾ സമൂഹത്തെ മുന്നോട്ടുനയിച്ചു. തത്ത്വശാസ്ത്രരംഗത്തെ പഠനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ചതോപാധ്യായയുടെ നിരീക്ഷണം എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. ക്രി.മു.ആറാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പു തന്നെ ലോകായതന്മാർ, ജൈനന്മാർ, ബുദ്ധാനുയായികൾ എന്നിങ്ങനെ നിരവധി കൂട്ടർ വൈദികബ്രാഹ്മണപദ്ധതികൾക്കുനേരെ വെല്ലുവിളി ഉയർത്തിയിരുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഇന്ത്യ വളരെ ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള ധാർമ്മികതയിലും സംസ്കാരത്തിലും എത്തിച്ചേർന്നതിന് തത്ത്വശാസ്ത്രരംഗത്തെ ബുദ്ധന്റെ നിലപാടുകൾക്ക് പ്രത്യേകമായ സ്ഥാനം അവകാശപ്പെടാനുണ്ട്.

3.5.3 സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളും ബുദ്ധപൂർവ്വസമൂഹവും

ബി.സി.എണ്ണൂറിനും അഞ്ഞൂറിനും ഇടയ്ക്കുള്ള കാലം ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിൽ ഒട്ടേറെ മാറ്റങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. പ്രാകൃതമായ കാർഷികോപകരണങ്ങൾ ക്രമേണ പരിവർത്തന വിധേയമായ കാലമായിരുന്നു അത്. പ്രാചീന ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് അറിവ് ലഭിക്കുന്ന പ്രധാന ഉപാധി വൈദികസാഹിത്യമാണ് എന്നും ആറാം നൂറ്റാണ്ടിനുമുമ്പുള്ള സാമൂഹികചരിത്രത്തെ അത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നും ഒട്ടേറെ ആളുകൾ വിശ്വസിച്ചു. ബലികർമ്മങ്ങളെക്കുറിച്ചും സങ്കീർത്തനങ്ങളെപ്പറ്റിയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചിത്രമാണ് ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാവുന്നത്. അതേസമയം ജൈന, ബൗദ്ധസംഘംകൃതികളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള പഠനങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ സവിശേഷ ഇടങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ. ''അക്കാലത്തെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയചിന്തകൾ പുനർനിർമ്മിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കാവുന്ന കൂടുതൽ ആധികാരികമായ വിവരസ്രോതസ്സ് ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജന്മങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കഥകൾ അഥവാ ജാതകകഥകൾ ആയിരിക്കും.''[77] ബുദ്ധൻ ജീവിച്ചിരുന്നതിനുമുമ്പുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ ചിത്രമാണ് ജാതക കഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഫൈലയ്യ പറയുന്നു: രതിലാൽ എൻ. മെഹ്ത്തയുടെ 'ബുദ്ധനുമുമ്പുള്ള ഇന്ത്യ' എന്ന പഠനത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വകാലത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവും ഭരണപരവുമായ കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് മനസ്സിലാക്കാൻ ജാതകകഥകളെയാണ് ആശ്രയിച്ചിരുന്നതെന്ന്.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥ നിലവിൽവന്ന കാലമാണത്. തൊഴിലധിഷ്ഠിത ജാതിവ്യവസ്ഥ ബുദ്ധപൂർവ്വ സമൂഹത്തിൽ വികാസം പ്രാപിച്ചിരുന്നില്ല. അയഞ്ഞമട്ടിൽ പറഞ്ഞാൽ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ തൊഴിൽ വിഭജനത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. നിലവിലിരുന്ന ബ്രാഹ്മണസമൂഹത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്ന വ്യവസ്ഥകളാലാണ് സാമൂഹികഘടന നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഉദ്ദാലകജാതകകഥയിലെ ഗാഥകളിൽ ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രാഹ്മണസങ്കല്പം വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. ബ്രഹ്മാവ് ലോകത്തെ സൃഷ്ടിച്ചുവെന്നും മാനവവംശത്തെ നാല് വർണ്ണങ്ങളാക്കി മാറ്റിയെന്നും അതനുശാസിക്കുന്നു. ''ബ്രാഹ്മണസിദ്ധാന്തപ്രകാരം ബ്രഹ്മാവ് ബ്രാഹ്മണരെ പഠനത്തിനും ക്ഷത്രിയരെ ഭരണത്തിനും വൈശ്യരെ കൃഷിക്കും ശൂദ്രരെ

മറ്റു വിഭാഗങ്ങളുടെ സേവനത്തിനുമായിട്ടാണ് സൃഷ്ടിച്ചത്''[78] എന്ന് ഉദ്ദാലക ജാതകകഥ വ്യക്തമാക്കുന്നു. വൈശ്യർ അക്കാലത്ത് കച്ചവടവും വാണിജ്യവും തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലായിരുന്നു. വിപണിയുടെ പരിമിതിയിൽ ഉറച്ചുപോയ സമൂഹം കൃഷിയിലാണ് മുഖ്യമായും ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ വൈശ്യരും ശൂദ്രരും അടിമകളായി നിലനിന്നു. ബ്രാഹ്മണപ്രത്യയശാസ്ത്രം വിദ്യാഭ്യാസം, അവകാശങ്ങൾ, ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ചുമതലകൾ എന്നിവ ഏറ്റെടുത്ത് നടത്തി. ബ്രാഹ്മണരുടെ പൂർണ്ണമായ അധികാരത്തിനു കീഴിലായിരുന്നു അന്നത്തെ ജനത.

''മനുഷ്യസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിലെ വൈകല്യമാണ് ബ്രാഹ്മണിസത്തെ സാമൂഹികമായ അസമത്വങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര സ്വാർത്ഥതയാണെന്നും അധികാരശക്തി (ദണ്ഡനീതി) ഉപയോഗിച്ച് മാത്രമേ ആളുകളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയുവെന്നതായിരുന്നു ഹൈന്ദവരാഷ്ട്രീയചിന്തയുടെ കാതൽ.''[79] ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാമൂഹികപദവിയെക്കുറിച്ചും അവരുടെ സംഘടനാശക്തിയെക്കുറിച്ചും ഉള്ള അവബോധം സൃഷ്ടിക്കാൻ ഇത്തരം ചിന്തകൾ കാരണമായി. ഈ സംഘടിതബോധത്തിലൂടെ ഭരണകൂടത്തിലേക്കും ആത്മീയലോകത്തിലേക്കുമുള്ള കടന്നുകയറ്റത്തെ സാധ്യമാക്കിയ ബ്രാഹ്മണജനത ആധിപത്യശക്തിയായി മാറി. ആധിപത്യങ്ങളുടെ ബലത്തിൽ ബ്രാഹ്മണർക്കിടയിൽ വർഗ്ഗങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടു. പുതിയ രൂപത്തിൽവരുന്ന ഏതൊരു വർഗ്ഗസമൂഹത്തിലും ഇത്തരം വേർതിരിവുകൾ സാധാരണമാണ്. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കാത്ത വിഭാഗത്തെ വൈശ്യരായും ശൂദ്രരായും കണക്കാക്കി. ബ്രാഹ്മണരും അവരുടെ അധികാരഘടനയും ഒരു മതവിഭാഗം എന്നതിലുപരി പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി മാറിത്തീർന്നു. ഈ രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രം ആധിപത്യം സൃഷ്ടിച്ച ജീവിതരീതികൾ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകി. ബ്രാഹ്മണർ ആചാരങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ദാനങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുകയും അതുവഴി ധാരാളം സ്വത്ത് ഉല്പാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ജനനം, മരണം, വിവാഹം ഇത്യാദി ജീവിതത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ ചെയ്യുന്ന ചടങ്ങുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ബ്രാഹ്മണർക്ക് ദാനംനൽകുക എന്ന നിയമം നിലവിൽവന്നു. ഭക്ഷണത്തിനും മറ്റ് വസ്ത്രങ്ങൾക്കുമായി രാജാക്കന്മാരെയോ മറ്റു വർഗ്ഗക്കാരെയോ ആശ്രയിക്കുക പതിവായി. ''ഏതായാലും ബുദ്ധനുമുമ്പുള്ള ഇന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണർ അബ്രാഹ്മണ ഗൃഹങ്ങളിൽനിന്നുപോലും ഭക്ഷണം സ്വീകരിച്ചിരുന്നു എന്നാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ട

ത്.''[80] പതിവുപോലെ ഈ അവസ്ഥയിൽ മാറ്റം വരികയും സ്വന്തം വംശവും ആചാരങ്ങളും അനുസരിച്ചുള്ള ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി, ബാക്കിയുള്ളവരെയെല്ലാം അധഃകൃതവർഗ്ഗക്കാരായി കാണുകയും ചെയ്തു.

സമൂഹത്തിൽ ബ്രാഹ്മണർക്കുണ്ടായിരുന്ന ഉന്നതമായ സ്ഥാനത്തെയും അനുഷ്ഠാനപദവികളെയും കുറിച്ച് വിവിധവർഗ്ഗങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്ന അതൃപ്തികൾ പല കലാപങ്ങൾക്കും കാരണമായി. പ്രത്യേകിച്ചും ക്ഷത്രിയർക്കിടയിൽ. ബ്രാഹ്മണർക്കെതിരെ ക്ഷത്രിയർ നടത്തിയ കലാപങ്ങളുടെ സൂചനകൾ ജാതകങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''രാജാവിൽനിന്ന് സമ്മാനംകിട്ടാൻ വേണ്ടിമാത്രം തന്റെ വിജ്ഞാനം വിളമ്പുന്ന ഒരു ബ്രാഹ്മണന്റെ നാണംകെട്ട പെരുമാറ്റത്തിന്റെ വിവരണമാണ് ജുഹ്നജാതകം മുഴുവൻ.''[81] ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗത്തിന്റെ അത്യാർത്തികളെക്കുറിച്ചും ധനമോഹത്തെക്കുറിച്ചും ബോധിസത്വൻ നടത്തുന്ന പരാമർശങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണർക്കുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ സ്ഥാനം സമൂഹത്തിൽ സുരക്ഷിതമാക്കാൻവേണ്ടി ധാരാളം കഥകൾ ബ്രാഹ്മണർ പ്രചരിപ്പിച്ചു. എല്ലാവരേക്കാളും മുകളിലുള്ള അധികാരസ്ഥാനം തങ്ങൾക്കാണെന്ന ബോധമാണ് അവരെ നയിച്ചത്. പിന്നീട് വേദങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളും മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ ബ്രാഹ്മണരെപ്പോലെത്തന്നെ സാമർത്ഥ്യം ക്ഷത്രിയരിലും പ്രകടമായി. ബുദ്ധനു മുമ്പുള്ള കാലം ക്ഷത്രിയന്മാർ ബ്രാഹ്മണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വെല്ലുവിളിച്ച് എല്ലാ സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളെയും വരുതിയിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഒന്നായിരുന്നു. ഗൗതമന്റെ ജനനവും ഈ വർഗ്ഗത്തിലാണ്. ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധവികാരം ഉൾക്കൊള്ളാൻ പറ്റിയ ജന്മസാഹചര്യമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. സിദ്ധാർത്ഥ ഗൗതമന്റെ ജനനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മറ്റൊരു വീക്ഷണമാണ് കാഞ്ചാ ഐലയ്യ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ഡി.ഡി. കൊസാംബിയെപ്പോലുള്ളവർ നടത്തിയ നിരീക്ഷണങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഗോത്രങ്ങളുടെ കാലവും ശാക്യഗോത്രത്തിലും പിറന്ന ആളായിട്ടാണ്ഗൗതമബുദ്ധനെ കൊസാംബി കാണുന്നത്. ചരിത്രപരമായ ഈ വ്യത്യസ്തവീക്ഷണങ്ങൾ ഈ അന്വേഷണങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

ക്ഷത്രിയർക്കു താഴെയും ശൂദ്രർക്ക് അല്പം മുകളിലുമായി കണക്കാക്കിവരുന്ന വർഗ്ഗമായിരുന്നു വൈശ്യന്മാർ. അടിസ്ഥാനപരമായി കാർഷികവൃത്തിയിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു ജനതയായിരുന്നു ഇവർ. കന്നുകാലികളെ വളർത്തുകയും കൃഷിചെയ്തുവരികയും ചെയ്ത ആര്യന്മാരാണ് പിന്നീട് വൈശ്യന്മാരായി തീർന്ന

തെന്നാണ് ഇതിലൂടെ ഐലയ്യ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അവർ ഒരു വർഗ്ഗമായി ചേർന്ന് രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവുകൾ ഒന്നും തന്നെയില്ല.

കഠിനാധ്വാനം ചെയ്ത് അരിഷ്ടജീവിതം നയിച്ചുപോന്ന മഹാഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങളും ശൂദ്രവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. ഇവിടെത്തന്നെയും ചർച്ചചെയ്യപ്പെടാതെ പോകുന്ന മറ്റൊരു കാര്യം, വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു പുറത്തു നിൽക്കുന്നവരാണ് അവർണർ എന്നോ, വർണബാഹ്യർ എന്നു വിളിക്കുന്നവരോ ആണ് തദ്ദേശസമൂഹം എന്ന് ഐലയ്യ വിലയിരുത്തുന്നില്ല. ബുദ്ധനു മുമ്പുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽത്തന്നെ തൊഴിലനുസരിച്ചുള്ള വിവിധ സംഘങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. കാർഷികസമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിലെ തൊഴിൽവിഭജനം ഇതിൽനിന്ന് കൂടുതൽ വ്യക്തമാണ്. സ്വന്തമായി കുടുംബമോ കിടപ്പാടമോ ഇല്ലായിരുന്ന അസംഖ്യം അടിമകൾക്കുപുറമെ പലതരം കൈവേലക്കാരും തൊഴിലുകാരും സംഘംചേർന്നു. ''ശൂദ്രർക്ക് 'കുടുംബം' എന്ന സാമൂഹ്യസംവിധാനത്തിനകത്തുള്ള ജീവിതം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ജാത്യാചാരങ്ങൾ സ്ഥാപിതമായ അക്കാലത്ത് കുംഭാരന്മാർ, നെയ്ത്തുകാർ, കൊല്ലന്മാർ, ആശാരിമാർ, ആനക്കൊമ്പ് കടയുന്നവർ, നർത്തകർ, സംഗീതജ്ഞർ എന്നിങ്ങനെ ഗ്രാമാന്തരങ്ങളിൽ അലഞ്ഞുനടന്നിരുന്ന കൂട്ടർ സ്ഥിരവാസം ഉറപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു.''[82] പാമ്പാട്ടികളും മുക്കുവരും കുട്ടനെയ്ത്തുകാരും എല്ലാം അതത് പേരുകൾ സൂചിപ്പിക്കുംവിധമുള്ള തൊഴിലുകൾ ചെയ്ത് മുന്നോട്ടുപോവുകയും സ്ഥിരവാസത്തിനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തുവന്നു.

അടിമകൾ മനുഷ്യത്വരഹിതമായ സാഹചര്യത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ ജീവിച്ചുപോന്നു. കാർഷികസമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുടെ സംക്രമണഘട്ടമായിരുന്നു അത്. കാടുവെട്ടിത്തെളിച്ച് കൃഷിക്കനുയോജ്യമായ രീതിയിൽ മാറ്റിയെടുക്കുകയായിരുന്നു അടിമകളുടെ ജോലി. ഭൂരിഭാഗം ഭൂമിയും ക്ഷത്രിയരുടെ കുടുംബങ്ങളുടെ മേൽനോട്ടത്തിലായിരുന്നു. ഈ അടിമവർഗ്ഗത്തെയും മറ്റുള്ളവരെയും അയിത്തജാതിക്കാരായി കണക്കാക്കി മാറ്റിനിർത്തി. ഐലയ്യയുടെ നിരീക്ഷണത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം ഇവിടെ തെളിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. 'ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്തതു പോലെ, അടിമകളെയും ജാത്യാചാരം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവരെയും സംബന്ധിച്ച് ഐലയ്യ നിരീക്ഷിക്കുന്നത് മാർക്സിയൻ നിരീക്ഷണത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തെ പിൻപറ്റിക്കൊണ്ടാവുന്നു'. അടിമകൾ എങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടു? അടിമകൾ ആജന്മഅടി

മകളായിരുന്നുവോ? അടിമകൾക്ക് വ്യക്തിത്വം ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെ? അടിമത്തത്തിനു മുമ്പ് അവർ ആരായിരുന്നു? എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ ഐലയ്യ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നില്ല.

മറ്റ് രാജ്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ഉയർന്ന സംസ്കാരങ്ങൾ വികാസം പ്രാപിച്ചത് ഇന്ത്യയിലും നദീതടങ്ങളെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയാണ്. അത്തരം ഭൂപ്രദേശങ്ങളിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികസാഹചര്യങ്ങൾ വികസനത്തിന് അനുയോജ്യമായിരുന്നു. ഗംഗാ യമുനാതടങ്ങളും സിന്ധുനദീതടങ്ങളും ഫലഭൂയിഷ്ടവും ജലസമൃദ്ധവുമായ പ്രദേശങ്ങളായിരുന്നു. നെല്ല്, കരിമ്പ് മറ്റും സുലഭമായി ഇവിടെ കൃഷിചെയ്യാൻ പറ്റിയ സാഹചര്യമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ച സാധ്യമായതിന് ഈ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥ കാരണമായിത്തീർന്നു. ഇതിന്റെ സാധ്യതയെയാണ് ജാതകകഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

പ്രാകൃതഗോത്രസമ്പ്രദായത്തിൽനിന്ന് അടിമകളുടെ അദ്ധ്വാനം ഉപയോഗിക്കുന്ന നവീനരീതിയിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കാലമായിരുന്നു അത്. കൃഷിക്കായി മൃഗങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുന്നതിന്റെ സൂചനയും ഇവിടെനിന്ന് കിട്ടുന്നുണ്ട്. ചെറിയ ഗ്രാമങ്ങളും പട്ടണങ്ങളുമായി രൂപപ്പെട്ട സ്ഥലങ്ങളിൽ സാമ്പത്തികനില മെച്ചമായിരുന്നില്ല. ബുദ്ധന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും രാജ്യാധികാരത്തിനുകീഴിലുള്ള വലിയ കൃഷിയിടങ്ങളും സ്വകാര്യ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള കൃഷിയിടങ്ങളും നിലവിൽ വന്നു. ഉടമസ്ഥാസങ്കല്പത്തെ തകിടംമറിച്ച വളർച്ചയാണിത്. സ്ഥിരമായി ഒരു സ്ഥലം തെരഞ്ഞെടുത്ത് ഭൂവുടമകളായിത്തീരുകയും കൃഷിഭൂമിയായി ആവശ്യത്തിനനുസരിച്ച് മാറ്റിയെടുക്കാനുള്ള സാഹചര്യം അന്ന് സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു.

ക്രി.മു. ആറ്, ഏഴ് നൂറ്റാണ്ടുകളായപ്പോഴേക്കും ബ്രാഹ്മണർ യജ്ഞത്തിനുവേണ്ടി കന്നുകാലികളെ ബലികഴിപ്പിക്കുന്ന രീതി പ്രചാരം നേടി. ഇത് മൃഗശക്തി കൃഷിക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ചു തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് ഇത് പ്രശ്നമായിത്തീർന്നത്. യജ്ഞങ്ങളിൽ മൃഗഹത്യ മാട്ടിറച്ചി തിന്നുന്ന ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്ഥാപിതതാത്പര്യത്തിന് അനുകൂലമായിരുന്നെന്ന് ഐലയ്യ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ക്ഷത്രിയ-വൈശ്യവിഭാഗങ്ങൾക്ക് സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ കാരണങ്ങളാൽ ഇതിനോട് എതിർപ്പുണ്ടായി. ബ്രാഹ്മണർക്കെതിരെ ക്ഷത്രിയരും വൈശ്യരും കൂടിച്ചേർന്നുള്ള

സംഘർഷങ്ങൾക്കത് കാരണമായിത്തീർന്നു. ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ചർച്ചചെയ്ത തുപോലെ, ഗണ-ഗോത്രജനതയുടെ വികാസത്തെക്കുറിച്ച് ഐലയ്യ ചർച്ചചെയ്തു കാണുന്നില്ല. ബൗദ്ധകൃതികൾക്കകത്തുതന്നെയും ജനപഥങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടു ത്തിക്കൊണ്ടുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കാണ് ഐലയ്യ പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ക്ഷത്രിയർ, ആര്യർ, വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ഉള്ളിലുള്ളവർ എന്നിവരെ കാണാതെ പോകുന്നതിന്റെ ഒരു പരിമിതി ഐലയ്യയിൽ കാണാവുന്ന താണ്.

''മഹാജനപദങ്ങൾ സാമ്രാജ്യത്വഭരണകൂടമായി പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരി ക്കുന്ന കാലമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റേത്. ക്രി.മു. എണ്ണൂറിനും അറുനൂറിനും ഇടയി ലുള്ള കാലമാണ് മഹാജനപദം എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ഉത്തരേന്ത്യയും വടക്കുപടി ഞ്ഞാറൻ ഇന്ത്യയും ചേർന്ന 16 പ്രധാന രാജവംശങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്ന കാലമായി രുന്നു അത്. കാശി, കോസലം, മഗധ, അവന്തി, കലിംഗം തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു പ്രധാന രാജവംശങ്ങൾ. ഇവയിൽ കാശിയായിരുന്നു ഏറ്റവും ശക്തമായ ഭരണകൂട മുള്ള ജനപദം.''[83] കാശിയുടെ തലസ്ഥാനമായ വാരണസിയായിരുന്നു സമ്പന്നത കൊണ്ട് മുൻപന്തിയിൽ നിന്ന നഗരം. കോസലംപോലുള്ള രാജ്യങ്ങളുമായി നിര ന്തരം പോരാട്ടങ്ങൾ ഇവർ നടത്തിവന്നു. കാശി ആദ്യമായി വീണത് നാഗന്മാരുടെ ആക്രമണത്തിലാണ്. നാഗന്മാരുടെ അധിനിവേശത്തെ അസുരന്മാരുടെ ആക്രമണ മായിട്ടാണ് ജാതകകഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. പിന്നീട് അവർ ആര്യന്മാരായി അറി യപ്പെട്ടു. കാശി ഒരു സ്വതന്ത്രരാജ്യമെന്നനിലയിൽ ബുദ്ധകാലത്തും അങ്കുത്തരനി കായം രചിക്കപ്പെട്ട കാലത്തും ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിൽ വ്യക്തമായി നിലനിന്നു. നാഗന്മാർ ബൗദ്ധരും തദ്ദേശീയരും ആയിരുന്നു എന്ന് ഒരുപറ്റം ചരിത്രകാരന്മാർ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ദ്രാവിഡദേശത്തിലാകട്ടെ ഈ നാഗന്മാരെ കളഭ്രർ എന്നു വിളിച്ചുവരുന്നു. തദ്ദേശസമൂഹത്തിൽ നിന്നും രൂപപ്പെട്ട ഇത്തരം അധികാരകേന്ദ്ര ങ്ങളെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ബുദ്ധസംസ്കാരത്തിൽ പരിമി തിയുണ്ടാക്കുന്നതാണ്.

പലതരത്തിലുള്ള ഉല്പാദനവളർച്ചകളും രാജ്യങ്ങളുടെ വളർച്ചയുമെല്ലാം കൂടിച്ചേർന്ന് പുതിയ സാമ്പത്തികവളർച്ചയിൽ എത്തേണ്ട സാഹചര്യത്തിൽ ബ്രാഹ്മണതത്ത്വശാസ്ത്രം അതിനെതിരായി പ്രവർത്തിച്ചു. ഇതിനെത്തുടർന്ന് അടി സ്ഥാനവർഗ്ഗങ്ങളുടെ വികസനത്തിന് ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രപദ്ധതി രൂപപ്പെടേണ്ട

തിന്റെ ആവശ്യകത വർദ്ധിച്ചുവന്നു. ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു ഇത്. ''ഭരണ കൂടം ഗണരാജ്യം, ജനപഥം, മഹാജനപഥം എന്നീ ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്ന് പ്രാഗ് സാമ്രാജ്യത്വഘട്ടത്തിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചിരുന്നു.''[84] ഈ ഘട്ടം വികസിതമായിരു ന്നതെങ്കിൽക്കൂടി ബ്രാഹ്മണരുടെ അനുഷ്ഠാനപരതയെയും ക്രൂരതകളെയും ഇല്ലാ താക്കാനും പ്രതിസന്ധിഘട്ടങ്ങളെ തരണംചെയ്യാനും ഒരു ബദൽ ചിന്താപദ്ധതി രൂപംകൊള്ളേണ്ടത് ആവശ്യമായി മാറി.

ബ്രാഹ്മണമതത്തെ ചെറുക്കാൻ സന്തുലിതവും കാര്യക്ഷമവുമായ തത്ത്വ ശാസ്ത്രം ഉടലെടുക്കേണ്ട സാഹചര്യത്തിൽ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ സാഹചര്യങ്ങളോടെ ബുദ്ധചിന്ത കടന്നുവന്നു. ബഹു ജനങ്ങളുടെ സമകാലികബോധത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സാമൂഹികവികസന ത്തിന് കാരണമായ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെയത് രുപപ്പെടുത്തിയെടുത്തു.

3.5.4 ബുദ്ധന്റെ ജീവിതപരിണാമവും ദർശനവും

ജനനം, കുടുംബസാഹചര്യങ്ങൾ, ബാല്യകാലാനുഭവങ്ങൾ എന്നിവ യ്ക്കെല്ലാം ഒരു വ്യക്തിയുടെ ചിന്താപ്രക്രിയകളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വലിയ പങ്കുണ്ട്. ഗൗതമന്റെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ എപ്രകാരമാണ് ബുദ്ധദർശനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയതെന്ന കണ്ടെത്തലാണ് ഐലയ്യ ഇവിടെ നടത്തുന്നത്. ശുദ്ധോദന ന്റെയും മായാദേവിയുടെയും പുത്രനായിരുന്ന ഗൗതമൻ ബി.സി.ആറാം നൂറ്റാ ണ്ടിന്റെ മധ്യകാലത്താണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. ഗൗതമന്റെ ജനനത്തിന്റെ ഏഴാംനാൾ അമ്മ മരിക്കുകയും ശുദ്ധോദനന്റെ മറ്റൊരു ഭാര്യയായ മഹാപ്രജാപതി അവനെ ഓമനിച്ചുവളർത്തിയതായും കഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ക്രി.മു.ആറാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഹിമാലയത്തിന്റെ കീഴ്ഭാഗങ്ങളിലുള്ള താഴ്‌വര കളിലും ഗംഗാതടങ്ങളിലും ആര്യന്മാരും മംഗോളുകളും ആധിപത്യമുറപ്പിച്ചിരുന്നു. ഹിമാലയത്തിന്റെ കീഴ്ഭാഗത്തുള്ള ചെരിവുകളിലായിരുന്നു ശാക്യഗോത്രം പാർത്തിരുന്നത്. ശുദ്ധോദനനായിരുന്നു അവിടുത്തെ ഭരണാധികാരി. ശാക്യരാ ജ്യത്തെ കപിലവസ്തുവിലായിരുന്നു ഗൗതമന്റെ വളർച്ചയുടെ തുടക്കം. തിരക്കുള്ള നഗരമായ കപിലവസ്തുവിൽ സുഖസൗകര്യങ്ങളോടെ ജീവിച്ച ബാല്യമായിരുന്നു ഗൗതമന്റേത്. ഗോത്രഭരണത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് 'രാജാ'വിനെ നിർണ്ണയിച്ചത്. അതായത് രാജഭരണം പിൻതുടർച്ചാവകാശമായി നിലനിന്നിരുന്നു. ഗൗതമൻ

രാജാവായിത്തീരണമെന്ന കണക്കുകൂട്ടൽ ശുദ്ധോദനനുണ്ടായി. 'നേതൃത്വം പാരമ്പര്യസിദ്ധമായിരുന്നു' എന്നർത്ഥം. ഇതെല്ലാം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ഗൗതമന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായ രാഷ്ട്രീയാവസ്ഥകൾ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നാണ്. സമ്പന്നമായ സുഖജീവിതത്തിന്റെ ഉടമയായിത്തീർന്ന ഗൗതമൻ തന്റെ ചുറ്റുപാടുകളെ സസൂക്ഷ്മം ശ്രദ്ധിച്ചു. ശാക്യഗോത്രത്തിലെ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതമാർഗ്ഗം കൃഷിയായിരുന്നു. ജനങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികസ്ഥിതിയും കൃഷിക്കാവശ്യമുള്ള മൃഗങ്ങളുടെ ലഭ്യതക്കുറവുമെല്ലാം ജനജീവിതത്തെ ദുരിതത്തിലേക്ക് തള്ളിയിട്ടു. യജ്ഞങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ബ്രാഹ്മണർ മൃഗങ്ങളെ കൊന്നൊടുക്കിയത് വ്യാപാരത്തിൽ കുറവുവരാൻ കാരണമായി. ക്ഷത്രിയരും വൈശ്യരുമെല്ലാം ഇതിനെതിരെ രംഗത്തുവരികയും സംഘർഷങ്ങൾക്കത് കാരണമാവുകയും ചെയ്തു.

''വർദ്ധിച്ച ജനസംഖ്യയും കാർഷികപ്രതിസന്ധിയും സാമാന്യജനങ്ങളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തെ തുടർച്ചയായ പട്ടിണിയിലേക്കും ദുരിതത്തിലേക്കും മരണത്തിലേക്കുപോലും തള്ളിവിട്ടു. ഗൗതമന്റെ ബാല്യത്തിൽ ഭരണകൂടം സംക്രമണാവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിപ്പെട്ടിരുന്നു.''[85] മഹാജനപഥങ്ങളെ സാമ്രാജ്യ-രാജവംശ വാഴ്ചാഭരണകൂടം ബലമായി അതിന്റെ അധീശത്വത്തിൻകീഴിൽ കൊണ്ടുവന്നു. മഗധയുടെ പ്രബലതയിൽ അവന്തി, കോസലം തുടങ്ങിയവ കീഴ്പ്പെട്ടു.

സാമ്രാജ്യത്വശക്തിയോടുകൂടിയുണ്ടായ മാറ്റം കൃഷിയിലും ഉത്പാദനബന്ധത്തിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. ഇരുമ്പും മരവുമുപയോഗിച്ചുള്ള പണിയായുധങ്ങളുടെ വളർച്ച കൃഷിയിൽ വിപ്ലവകരമായ മാറ്റം വരുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഇതിനെ ചൂഷണം ചെയ്യാനും തടയാനുമെല്ലാമുള്ള ശ്രമം ബ്രാഹ്മണർ നടത്തി. സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടായ ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾ ഗൗതമന്റെ മനസ്സിനെ സദാ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്ന പ്രശ്നമായിമാറി. രോഗിയേയും വൃദ്ധനേയും മരണത്തേയും ദർശിച്ചപ്പോൾ ഉണ്ടായ വേദനകൾ മാത്രമല്ല തന്റെ ചുറ്റുപാടിന്റെ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളും ഗൗതമനിൽ ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ താളക്രമവും ബ്രാഹ്മണസംസ്കൃതി അതിനുമേൽ തീർത്ത ദുരാചാരങ്ങളും രണ്ടുരൂപത്തിൽ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ളവരിൽ പ്രതിഫലിച്ചു. ഒന്നാമത് അധികാരങ്ങൾക്കുമേലുള്ള കടന്നാക്രമണങ്ങളായിരുന്നെങ്കിൽ രണ്ടാമത് മതാത്മകമായ തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായ അധികാരരൂപങ്ങളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ രണ്ടുരൂപത്തിലുള്ള നവീകരിച്ച ഇടപെടലുകൾക്ക് സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ കാലത്തെ യുവതലമുറ തയ്യാറെ

ടുത്തു. തന്റെ മകന്റെ മനസ്സിന്റെ വേദന എന്തെന്നറിയാൻവേണ്ടി രാജാവ് ഗൗതമനെ കൃഷിസ്ഥലത്തേക്ക് പറഞ്ഞുവിടുകയും ഉഴവുകാരെ നോക്കിക്കാണാൻ ആജ്ഞാപിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ പണിയെടുക്കുന്ന കർഷകരെയും നിലം ഉഴുന്ന മുറിവേറ്റ കന്നുകാലികളെയും കണ്ട സിദ്ധാർത്ഥന്റെ സങ്കടം രാജാവിന്റെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതി ഇല്ലാതാക്കാൻ കാരണമായി. അടിമകളെ ഇഷ്ടമുള്ള ജോലിചെയ്ത് സ്വതന്ത്രരായിത്തീരാൻ നിർബന്ധിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇവിടെ കണ്ട അടിമകളുടെയും കന്നുകാലികളുടെയും അവസ്ഥയിൽനിന്നുള്ള മോചനം ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ട് ദൃഢനിശ്ചയത്തോടെ അതിനായ് പ്രവർത്തിക്കാൻ ആ യുവാക്കൾക്കൊപ്പം സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനും രംഗത്തുവന്നു.

സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പരസ്പര കലഹങ്ങളെയും രാജ്യത്തിനും സ്വത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള ശത്രുതയെയും മനസ്സിലാക്കിയ ഗൗതമൻ അന്നത്തെ ഭരണാധികാരികളുടെ ക്രൂരതകൾക്കുമുമ്പിൽ അടിമവർഗ്ഗം അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന ദയനീയാവസ്ഥകളിൽ മനംമടുത്ത്, ഇതിനെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള കരുത്താർജ്ജിക്കാൻ സ്വയം തയ്യാറെടുത്തു. അന്നത്തെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ അവസ്ഥകളുടെ വ്യത്യസ്തമുഖങ്ങൾ സമൂഹജീവിതത്തെയാകെ കലുഷിതമാക്കി. മനുഷ്യജന്മത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഇത്തരം ദുരിതങ്ങൾക്ക് പരിഹാരമില്ലേ എന്നുള്ള ഗൗതമന്റെ ചോദ്യത്തിൽനിന്നാണ് ജനങ്ങളുടെ സന്മാർഗ്ഗികനന്മയെ ലക്ഷ്യം വച്ചുകൊണ്ടുള്ള യാത്ര ആരംഭിക്കുന്നത്.

അറിവിനെ അന്വേഷിച്ച് കണ്ടെത്താനായി തന്റെ ഗോത്രത്തെയും കുടുംബത്തെയുമെല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ചിറങ്ങിയ ഗൗതമന് പലസ്ഥലങ്ങളിലും അലഞ്ഞുതിരിയേണ്ടിവന്നു. ഈ അലഞ്ഞുതിരിയലിൽനിന്നുണ്ടായ അറിവിന്റെയും അന്വേഷണങ്ങളുടെയും തുടർച്ചയാണ് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായ ബോധോദയം. ബോധോദയത്തിലൂടെ ലഭിച്ച അന്വേഷണങ്ങളെയാണ് തന്റെ തത്ത്വങ്ങളിലൂടെയും ദർശനങ്ങളിലൂടെയും അദ്ദേഹം സമൂഹത്തിന് പകർന്നുനൽകിയത്. എല്ലാവരാലും ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട് മരച്ചുവട്ടിൽ ഉറങ്ങുമ്പോഴാണ് ഗൗതമന് സത്യജ്ഞാനം വെളിപ്പെടുന്നത്. പിന്നീട് അദ്ദേഹം ബുദ്ധനായി മാറി. ഈ അറിവിന്റെ വെളിച്ചം സാമൂഹികമായും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഉണർവ്വിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. അതായത് തന്റെ മനസ്സിന്റെ ആത്മസംഘർഷങ്ങളിൽനിന്ന് രൂപപ്പെട്ട ജ്ഞാനത്തെ ചുറ്റുപാടുമായുള്ള സ്ഥിതിവിശേഷങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ജീവിതത്തെ അദ്ദേഹം ക്രമപ്പെടുത്തുക

യായിരുന്നു. ''ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ കഠിനപാതയിലൂടെ സഞ്ചരിച്ചശേഷം ഗൗതമൻ വിവേകിയായി; ബുദ്ധനെന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ടു. ഗൗതമനിൽനിന്ന് ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള സംക്രമണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിലും ഇന്ത്യൻ തത്ത്വചിന്തയിലും വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ഘട്ടമായിരുന്നു.''[86] ഹിന്ദുമതസന്യാസത്തിൽ കാണുന്നവിധം തപസ്സിൽനിന്നുനേടിയ പുണ്യത്തെ ഉപയോഗിച്ച് സ്വതന്ത്രമായി ജീവിതത്തെ കാണാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നില്ല ബുദ്ധന്റെ ജ്ഞാനോദയം. അതൊരു ദൈവികവിധികളോടും താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചില്ല. മാത്രവുമല്ല, ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ തുടർച്ചയിൽ അതിന് സമൂഹവുമായും രാഷ്ട്രീയവുമായുമുള്ള പല വെല്ലുവിളികളേയും സ്വീകരിക്കേണ്ടി വന്നു.

അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽനിന്നും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽനിന്നും കണ്ടെത്തുന്ന ആശ്രിതമനോഭാവത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ജനങ്ങൾക്ക് അവരുടെ ജീവിതഗതിയെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയും എന്ന് മനസ്സിലാക്കി മാംസദാഹം, പുനർജ്ജന്മം, അജ്ഞാനം, സ്വാതന്ത്ര്യമില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ ദാർശനികമായ ചോദ്യങ്ങൾക്കുള്ള ഉത്തരങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുകയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ. അതിനായി ഹൈന്ദവവിശ്വാസക്രമത്തിലെ മുജ്ജന്മപാപത്തിനെതിരെയും (ശൂദ്രനോ ചണ്ഡനോ ആയി ജനിക്കുന്നത് കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിൽ ചെയ്ത പാപത്തിന്റെ ഫലമാണ്) ബ്രാഹ്മണസിദ്ധാന്തത്തിനെതിരെയും പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമായി രംഗത്തുവന്നു.

ജ്ഞാനോദയം നേടിയ ഗൗതമൻ തന്റെ ശിഷ്യഗണങ്ങളോട് തനിയ്ക്കുണ്ടായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ആധികാരികമായി സംസാരിച്ചു. ജീവിതത്തിന്റെ രഹസ്യസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് പ്രഭാഷണം നടത്തി. ''സംഘത്തിന്റെ രൂപീകരണവുമായ ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള ആശയങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത് ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലാണ്. ഇവിടെ വച്ചാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തെ വ്യക്തമാക്കിയത്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ കാതൽ ശ്രേഷ്ഠമായ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തിലാണ് കുടികൊള്ളുന്നതെന്ന് ചരിത്രകാരനായ ഡി.ഡി.കൊസാംബി അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി.''[87] പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്ന താക്കോലുകളാണ് ബുദ്ധന്റെ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗമെന്നുള്ള നിരീക്ഷണത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചുക്കൊണ്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വചിന്തയുടെ ഉത്ഭവവും വികാസവും. ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വചിന്തയുടെ ഉത്ഭവം ഈ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തിലാണ്. ഇതിനെ 'മധ്യമമാർഗം' എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിച്ചത്. വേദത്തിൽനിന്നുള്ള

അറിവുല്പാദനത്തിന്റെ ഘട്ടത്തേയും കർമ്മത്തെക്കുറിച്ചും പാപത്തെക്കുറിച്ചും പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ചും ഉള്ള വൈദികസങ്കല്പങ്ങളുടെ അന്വേഷണഘട്ടത്തേയും ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, രണ്ടിനുമിടയിലുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ യാണ് മധ്യമമാർഗ്ഗം എന്ന വിശേഷണം കൊണ്ട് ബുദ്ധൻ അർത്ഥമാക്കിയത്. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ വൈദിക ബ്രാഹ്മണത്വം ഒരു പ്രതിലോമ ചിന്താ പദ്ധതിയായി മാറുകയും ജനാഭിലാഷങ്ങൾ അതിനുമപ്പുറം വളരുകയും ചെയ്തു.

ബുദ്ധനുമുമ്പുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ ചാർവാകന്മാരുടെയും ജൈനന്മാരു ടെയും വിചാരപദ്ധതികൾ ബ്രാഹ്മണസിദ്ധാന്തങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് നിലനി ന്നു. എല്ലാറ്റിനും തീർത്തും ഭൗതികമായ വിശദീകരണം നടത്താനും പ്രകൃതിശ ക്തികളുടെ അസ്തിത്വത്തെ തന്നെ നിരാകരിക്കാനുമാണ് ചാർവ്വാകദർശനം ശ്രമി ച്ചത്. ഇതുമൂലം ചാർവ്വാകന്മാർ ജനഭാവനയെ ഉണർത്തുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുക യുണ്ടായി. ജൈനചിന്താപദ്ധതി രൂപംകൊണ്ടതും ഇക്കാലത്തായിരുന്നു. ''ഹിംസാ ത്മകമായ വൈദികയജ്ഞങ്ങൾക്കെതിരെ പൂർണ്ണമായ അഹിംസയാണ് അവർ നിർദ്ദേശിച്ചത്. തിന്നാനും മറ്റും മൃഗങ്ങളെ കൊല്ലുന്നതുമാത്രമല്ല, സ്വകർമ്മവ ശാൽ ഇടയ്ക്ക് പ്രാണിഹത്യ ചെയ്യുന്നതുപോലും ഒരു ഹിംസയായിട്ടാണ് അക്കൂ ട്ടർ കണ്ടത്.''[88]

ചുരുക്കത്തിൽ എല്ലാത്തിനെയും ഭൗതികമായി കണ്ട ചാർവ്വാകദർശനവും പൂർണ്ണമായ അഹിംസകൊണ്ട് വേദയജ്ഞങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ട ജൈനദർശനവും മനുഷ്യഭാവനയെ പ്രചോദിപ്പിച്ചില്ല. അതായത് ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സങ്കീർണ്ണതകളുടെ ചുരുളഴിയാനുള്ള പോംവഴി കളൊന്നും തന്നെ ഇവർ മുന്നോട്ടുവച്ചില്ല. ഭരണകൂടവും നിലനിൽക്കുന്ന സംവി ധാനങ്ങളുമെല്ലാം ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിയാണെന്നും ഈശ്വരലീലയിലാണ് എല്ലാം നടപ്പിലാവുന്നതെന്നുമുള്ള വൈദിക സങ്കല്പത്തിനെതിരായിട്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗമെന്ന മധ്യമമാർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രസക്തി നിലനിൽക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം സ്വന്തം ശിഷ്യന്മാരിൽ മാത്രമല്ല പൊതുജനങ്ങൾക്കിടയിലും ധാർമ്മികമായ ആത്മ വിശ്വാസം സൃഷ്ടിച്ചു. ''ചാർവ്വാകന്മാരിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായി തന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്ര പരമായ വീക്ഷണത്തെ നിർവ്വാണസങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് ബുദ്ധൻ വിശദീകിരച്ചത്. നിർവ്വാണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ ധാരണയാകട്ടെ, വൈദികമായ

മോക്ഷസങ്കല്പത്തോട് തുലനം ചെയ്യാൻ പാകത്തിൽ തികച്ചും നൂതനമായ ഒരു രീതിയിലാണ് അദ്ദേഹം കരുപ്പിടിപ്പിച്ചത്.''[89]

ബുദ്ധന്റെ വൈജ്ഞാനികതലം രൂപംകൊള്ളുന്നത് പ്രാചീന ഇന്ത്യയിലെ ഗോത്രങ്ങളിൽനിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ചിന്താധാരയിലാണ്. വർണാശ്രമധർമവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വൈദികമതസങ്കല്പങ്ങളെ (പുനർജ്ജന്മസങ്കല്പം ഈശ്വരനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒന്നാണ്) മറികടന്ന തത്ത്വശാസ്ത്ര സങ്കല്പങ്ങളെയാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ മധ്യമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഈശ്വരനെ പ്രീതിപ്പെടുത്തിയാൽ മാത്രമേ പുനർജ്ജന്മത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനം ലഭിക്കുകയുള്ളൂവെന്ന അറിവിനെ ബുദ്ധൻ തന്റെ യുക്തികൊണ്ട് മാറ്റിത്തീർത്തു. സഹജീവികളോട് നന്മ ചെയ്താൽ നിർവ്വാണം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും നിർവ്വാണപ്രാപ്തിക്കുള്ള വഴി അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം പാലിക്കലാണെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. അറിയാത്ത ഈശ്വരനെ പ്രീതിപ്പെടുത്തലല്ല, ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങൾ മെച്ചപ്പെടുത്തലും സഹജീവികൾക്ക് ദ്രോഹം ചെയ്യാതിരിക്കലുമാണ് പുനർജന്മം ഒഴിവാക്കാനുള്ള വഴി എന്ന് ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞു. ബുദ്ധസിദ്ധാന്തത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട തത്ത്വചിന്താപദ്ധതിയായി 'നിർവ്വാണ'ത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുകയും അതുവഴി തന്റെ ധർമ്മസങ്കല്പനത്തെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ദൈവത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ മൗനിയായിരുന്ന ബുദ്ധൻ, ഈശ്വരൻ ഉണ്ടെന്നോ ഇല്ലന്നോ ഉള്ള വാദത്തിൽനിന്ന് ജനങ്ങളെ ഒഴിവാക്കുകയും രക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. അതായത് വ്യർത്ഥമായ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഉത്തരം തേടാതിരിക്കുകയാണ് നല്ലതെന്നുള്ള ബോധ്യത്തെ ഉണർത്തിയെടുത്തു.

തന്റെ ജീവിതപരിണാമം രൂപപ്പെടുത്തിയ പശ്ചാത്തലത്തിന്റെ സാധ്യതയിൽനിന്നുകൊണ്ട് പൗരസമൂഹത്തിന് പെരുമാറ്റസംഹിത രൂപവത്കരിച്ച ആദ്യത്തെ പ്രാചീന ചിന്തകനെയാണ് ബുദ്ധനിലൂടെ നാം ദർശിച്ചത്. ആധുനികസമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളായ ജാതീയത, ചൂഷണം, ഉപഭോഗാസക്തി എന്നിവയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തെ പുനപരിശോധിക്കുകയും അതിലൂടെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും മറ്റും

സാധ്യതയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ് ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ സമകാലിക പ്രസക്തി.

3.5.5 ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്ഭവം

ഭരണകൂടത്തെയും അതിന്റെ ഉത്ഭവം, വളർച്ച എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ ചിന്താപദ്ധതികളുടെയും പ്രധാനപ്പെട്ട തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും വെളിച്ചത്തിൽ വിലയിരുത്തുന്നു. വൈദികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന വണ്ണം ഉടലെടുത്ത സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ (പുനർജന്മം, ആത്മാവ് തുടങ്ങിയവ) നിന്നുകൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ നിഷേധിച്ച ബുദ്ധൻ യുക്തിചിന്തയുടെ ബലത്താൽ തന്റെ ദർശനങ്ങൾക്ക് രൂപം നൽകി. ബ്രാഹ്മണസൈദ്ധാന്തികർ വച്ചുപുലർത്തിയ സങ്കല്പങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ട് സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് യോജിച്ചരീതിയിലുള്ള വിശദീകരണത്തിലൂടെ ജീവിതഘടനയെ രൂപപ്പെടുത്താൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. സങ്കല്പചിന്തയും യുക്തിഭദ്രമായ വിചാരവും തമ്മിലുള്ള അകലത്തിലൂടെയാണ് ബ്രാഹ്മണനും ബുദ്ധദർശനവും തമ്മിലുള്ള അന്തരത്തെ നാം വായിച്ചെടുക്കുന്നത്. ബുദ്ധൻ ഓരോ സംഭവവികാസത്തിന്റെയും പരസ്പരമുള്ള ബന്ധങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് അധികാരവ്യവസ്ഥയെയും സ്ഥാപനങ്ങളെയും പുനർപരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കി. ''ബുദ്ധന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകവീക്ഷണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയെ സ്വാധീനിച്ചു. മനുഷ്യന് ഉപയുക്തമാണോ എന്ന ചോദ്യത്തോടെയാണ് അദ്ദേഹം എല്ലാ ഘടനകളെയും സ്ഥാപനങ്ങളെയും സമീപിച്ചത്. ഇത് ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെ ഒരു യുക്ത്യധിഷ്ഠിത പരിപ്രേക്ഷ്യം വെച്ച് പരിശോധിക്കുന്നതിലേക്കാണ് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചത്.''[90]

ഭരണകൂടത്തെ സംബന്ധിച്ച ഹിന്ദുകാഴ്ചപ്പാടും ബുദ്ധവീക്ഷണവും രണ്ട് ചിന്താധാരകളിൽനിന്നാണ് ഉടലെടുക്കുന്നത്. ഭരണവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് കൗടില്യൻ രൂപപ്പെടുത്തിയ ചിന്തകൾ സമഗ്രാധിപത്യത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. അതാകട്ടെ ബൗദ്ധവിപ്ലവത്തെ അട്ടിമറിക്കുന്ന പ്രതിവിപ്ലവം ആയിരുന്നു എന്ന് ഡോ. ആർ.അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണ്യം തുടങ്ങിവച്ച സമഗ്രാധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ പരമാധികാരത്തെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന എല്ലാത്തിനേയും വെറുപ്പോടെ നോക്കിക്കാണുന്ന കൗടില്യന്റെ നിയമനിർമ്മാണ വ്യവസ്ഥിതി പിന്നീട് പിൻതുടർന്നു. ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങൾ നിലനിർത്തിപ്പോന്ന

ഗോത്രജനതകളെ വിഘടിപ്പിക്കുന്നതിനും നശിപ്പിക്കുന്നതിനുമുള്ള രാഷ്ട്രീയദർശനത്തെയാണ് കൗടില്യൻ വിഭാവനംചെയ്തത്. കൗടില്യൻ വിഭാവനം ചെയ്ത അർത്ഥശാസ്ത്രം എന്ന അധികാരപദ്ധതിയിൽ തദ്ദേശഗോത്രജനവർഗ്ഗങ്ങളുടെ കൂട്ടായ്മയിൽ രൂപപ്പെട്ട ജനായത്തസംവിധാനങ്ങളിൽ മാറ്റംവരുത്തുകയും ഭരണകൂടനയത്തിന്റെ അധികാരം ഉപയോഗിച്ച് ജനങ്ങളുടെ മേൽ സമ്മർദ്ദം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള ഭിന്നതയിലൂടെയും മറ്റും വളർത്തിയെടുക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയഘടനയിലൂടെയാണ് കൗടില്യൻ തന്റെ നിയമഘടനയുടെ വളർച്ചയുടെ സാധ്യതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതുപോലെ ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ സംഘങ്ങൾ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളിൽ നിന്നും രൂപപ്പെട്ട ജനാധിപത്യഭരണകൂടത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങളായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധന് ഗോത്രറിപ്പബ്ലിക്കൻ സംഘങ്ങളോടും അവയുടെ നിലനിൽപ്പിനോടു അടുപ്പമുണ്ടായിരുന്നു. ഗോത്രവ്യവസ്ഥ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ ഘടനയാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കിയ അദ്ദേഹം കൃത്യമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധൻ അനുഭാവത്തോടുകൂടി അവരോട് ഇടപെടുകയും ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങളുടെ സംരക്ഷണച്ചുമതല നടപ്പിൽ വരുത്താൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇത് ഇന്ത്യയിലെ വിപ്ലവകരമായ ഒരു കാഘട്ടത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ''കൗടില്യനെപ്പോലുള്ള ഹിന്ദു ചിന്തകന്മാരിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായി അദ്ദേഹം കാര്യങ്ങളെ ദൈനംദിന പ്രയോഗത്തിലൂടെ പരീക്ഷിച്ചറിഞ്ഞു. കൗടില്യൻ ഗോത്രഗണാധിപത്യങ്ങൾക്കുനേരെ നശീകരണനിലപാടാണ് കൈക്കൊണ്ടതെങ്കിൽ ബുദ്ധൻ അവയെക്കുറിച്ച് സക്രിയമായ ഒരു സമീപനമാണ് സ്വീകരിച്ചത്.''[91]

ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് വജ്രയാനികൾ എന്നുപേരുള്ള ഗോത്രസംഘം നിലനിന്നിരുന്നു. അവരെ നശിപ്പിച്ച് തന്റെ രാജ്യത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കാൻ അജാതശത്രു ശ്രമിച്ചു. ബുദ്ധൻ ആ ഗോത്രത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തരുതെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടെങ്കിലും അജാതശത്രു അതിനെ തള്ളിക്കളയുകയും അവർക്കുമേൽ സാമ്രാജ്യതാല്പര്യങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കാൻ സന്നദ്ധനാവുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധൻ ആദരിക്കുകയും പരിരക്ഷിക്കപ്പെടണമെന്ന് ആഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന എല്ലാ ഗോത്രറിപ്പബ്ലിക്കുക

ളെയും നശിപ്പിച്ച അജാതശത്രു അഖണ്ഡഭാരതം എന്ന തത്ത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കു ന്നവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവർക്ക് അനുയോജ്യനായ ശക്തമായ ഒരു പ്രതീകമാകുന്നു. കൗടില്യനെപ്പോലെ ഗോത്രറിപ്പബ്ലിക്കൻ വ്യവസ്ഥയെ നിരാകരി ക്കുകയാണ് അജാതശത്രു. അതേസമയം ബുദ്ധനാവട്ടെ ഇന്ത്യൻ വൈവിധ്യങ്ങളെയും ലോകവൈവിധ്യങ്ങളെയും തിരിച്ചറിയുകയും സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കാൻ അവസരം നല്കുകയും അവയ്ക്കൊപ്പം സൗഹാർദ്ദപരമായ ഒരു ഐക്യം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയുമായിരുന്നു. ഏഷ്യയിലും യൂറോപ്പിലും ബുദ്ധിസം പടർന്നുപന്തലിച്ചത് ഇത്തരത്തിൽ ഒരു മൈത്രീഭാവന നിലനിന്നിരുന്നതിനാലാണ്. അഖണ്ഡബോധത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഹിന്ദു കാഴ്ച പ്പാടിനെതിരെ ജനാധിപത്യ പരവും യുക്ത്യാധിഷ്ഠിതവുമായ നിലപാട് വളർത്തിയെടുക്കുകയും ജനായത്തഭര ണകൂടത്തെ നിലനിർത്താനുള്ള പരിപാടികളെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്ത വ്യക്തി ത്വത്തിനുടമയാണ് ബുദ്ധൻ. കൃത്യമായി സഭകൂടുകയും സംവാദങ്ങൾ നടത്തു കയും ചെയ്തുവരുന്നവരും വൃദ്ധരേയും സ്ത്രീകളേയും സംരക്ഷിക്കുന്നവരും സദാചാരനീതിവ്യവസ്ഥകൾ നടപ്പിൽവരുത്തുന്നതുമായ ഒരു വംശത്തെ ഇല്ലാതാ ക്കാൻ പാടില്ല എന്ന നയമാണ് ബുദ്ധൻ ഇതിലൂടെ തുടർന്നുവന്നത്.

ജനാധിപത്യഭരണവ്യവസ്ഥയിൽ വ്യക്തിജീവിതത്തിനുള്ള പങ്കിനെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാട് ബുദ്ധൻ നിലനിർത്തി. ജനായത്തഭരണകൂടത്തിന്റെ തകർച്ചയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഹിന്ദുസാമ്രാജ്യവത്ക്കരണത്തെ വെല്ലുവിളിക്കുക മാത്രമല്ല, ഗോത്രജനാധിപത്യപാരമ്പര്യത്തെ സംരക്ഷിക്കാനും ബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടിറ ങ്ങി. ബുദ്ധസംഘങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പ് ഇതിന് ഉത്തമനിദർശനമാണ്. ബുദ്ധന്റെ ജനാധിപത്യ ഘടനകളോടുള്ള സഹതാപപൂർവ്വമായ സമീപനത്തെക്കുറിച്ച് ആർ. സി.മജുംദാർ ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു; ''പുതിയ ചിന്താപദ്ധതി രാഷ്ട്രീയ കോർപ്പറേഷനുകളോട് മൗലികമായ അനുഭാവം വച്ചുപുലർത്തുന്നവയാണ്. കൗടി ല്യന്റെ പദ്ധതിയുമായി ഇതിനുള്ള വൈജാത്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഗണങ്ങളെ തകർക്കാനായി കുടിലതന്ത്രങ്ങൾ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതിനുപകരം ബുദ്ധൻ അത്തരം ഗണങ്ങൾ ചെന്നുചാടാവുന്ന ചതിക്കുഴികളും നേരിടാവുന്ന അപകടങ്ങളും ഒഴിവാ ക്കാനുള്ള ആരോഗ്യകരമായ ശുപാർശകൾ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു.''[92] ആ അർത്ഥ

ത്തിൽ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ സംരക്ഷിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ രാഷ്ട്രമീമാംസയെ സംബന്ധിച്ച തന്റെ ദർശനം പ്രചരിപ്പിച്ചു വന്നത്.

3.5.5.1 ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധസങ്കല്പവും സാമൂഹിക കരാർ സിദ്ധാന്തവും

ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സംവാദങ്ങളുടെ തുടക്കം മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ ചർച്ചയിൽനിന്നാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. മനുഷ്യപ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണകളിൽനിന്നാണ് എല്ലാവിധത്തിലുള്ള രാഷ്ട്രീയചിന്തകളും രാഷ്ട്രീയസങ്കല്പനങ്ങളും ഉടലെടുക്കുന്നത്. ഇവയെ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്ത സമീപനങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു. മനുഷ്യർ അടിസ്ഥാനപരമായി സ്വാർത്ഥതയുള്ള വർഗ്ഗമാണെന്നും അതുകൊണ്ട് തെറ്റുകുറ്റങ്ങളിലേക്ക് അവർ വേഗത്തിൽ എത്തിപ്പെടുമെന്നും ശിക്ഷയിലൂടെ മാത്രമേ അതിനെ നേരിടാനാവുകയുള്ളൂ എന്നും വ്യക്തമാക്കിയ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രസങ്കല്പമാണ് മനുവും കൗടില്യനും ഉൾപ്പെടുന്ന നീതിനിയമങ്ങൾ. മനുഷ്യപ്രകൃതിയിലെ ദേവാസുരസങ്കല്പത്തിനാണ് ഇവർ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ദണ്ഡനീതി ഉപയോഗിച്ചാണ് അസുരസ്വഭാവത്തെ നിലനിർത്തേണ്ടതെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചു. മഹാഭാരതം ശാന്തിപർവ്വതത്തിലെ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ദിവ്യോത്പത്തിസിദ്ധാന്തത്തിൽ ദണ്ഡനീതിയെക്കുറിച്ച് അനുകൂലമായ നിലപാട് സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഭരണവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ചത് ദശാവതാരങ്ങൾ എടുത്ത വിഷ്ണുവിന്റെ പ്രവൃത്തിയാണെന്നും ബ്രാഹ്മണർ എല്ലാവിധ ശിക്ഷയിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്നവരാണെന്നും ജാതികൾ തമ്മിൽ കലരുന്നത് കുറ്റകരമാണെന്നുമുള്ള ഒട്ടേറെ വിശ്വാസങ്ങളുടെ ബലത്തിലാണ് വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭരണകൂടധാരണകൾ നിലനിന്നത്.

ഹൈന്ദവദണ്ഡനീതി സങ്കല്പത്തിൽ നിന്നും തികച്ചും ഭിന്നമായ രാഷ്ട്രീയസങ്കല്പമായിരുന്നു ബുദ്ധന് ഉണ്ടായിരുന്നത്. മനുഷ്യർ പരസ്പരമുള്ള സഹവർത്തിത്വംമൂലം ഉടലെടുത്ത സാമൂഹികഉടമ്പടിയുടെ തുടർച്ചയാണ് രാഷ്ട്രസങ്കല്പത്തിലും കാണാൻ സാധിക്കുന്നത്. വസ്തുക്കളുടെ ദൗർബ്ബല്യം അനുഭവപ്പെടുമ്പോൾ നീതിപൂർവ്വമായി അതിനെ നേരിടാമെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതിലൂടെ മനുഷ്യർ അടിസ്ഥാന അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്നവരും നന്മ

യുള്ളവരുമാണെന്ന വിശ്വാസമാണ് ബുദ്ധൻ തുടർന്നുകൊണ്ടുപോവുന്നത്. ''ബുദ്ധന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ മനുഷ്യർ നല്ലവരാണ്. അവർ തിന്മയിലേക്ക് നയിക്കപ്പെട്ടത് സാഹചര്യങ്ങൾകൊണ്ടല്ലെന്നും മറിച്ച് മൂല്യങ്ങളുടെ ബാഹ്യമായ സ്വാധീനംകൊണ്ടാണെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി സമ്പത്ത് കൈയടക്കാനുള്ള സ്വാർത്ഥചിന്ത ഉടലെടുക്കുകയും അതിനെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് നീതിപൂർവ്വമായ വിതരണവും വിനിയോഗവും നടത്തുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും''[93] ഉള്ള കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയാണ് ബുദ്ധന്റെ സാമൂഹികതയുടെ തുടക്കം. മനുഷ്യനിലനിൽപ്പിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള സ്ഥാപനവൽക്കരണത്തിലൂടെയും സാമൂഹികകരാറിലൂടെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെ നീതിപൂർവ്വമായ കടമ നിർവഹണത്തിലൂടെയുമാണ് അധികാരം എന്ന കരാർ രൂപപ്പെടേണ്ടത് എന്നാണ് ബുദ്ധന്റെ അഭിപ്രായം.

ബുദ്ധന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ സ്വത്തിന്റെ വിനിയോഗം സമൂഹത്തിൽനിന്ന് മാറിപ്പോയതോടെയാണ് കലഹങ്ങളും പ്രശ്നങ്ങളും ആരംഭിക്കുന്നത്. ഇതിനായി ദണ്ഡനീതിയേക്കാൾ ഉപരിയായി ധർമ്മത്താൽ നയിക്കപ്പെടുന്ന ആളെ നേതാവായി തെരഞ്ഞെടുക്കുക എന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഇതിനെക്കുറിച്ച് ''ബുദ്ധൻ പറയുന്നത് നോക്കുക, അയാൾക്ക് മറ്റു പലരിൽനിന്നു കിട്ടിയ ആദരവിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി അയാൾ 'മഹാസമ്മതൻ' എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ അയാൾക്ക് വയലുകളുടെ നാഥൻ അഥവാ ക്ഷത്രിയൻ എന്ന പേർവന്നു.''[94] ഇതിലൂടെ രൂപപ്പെട്ട സാമൂഹികതയെക്കുറിച്ച് ആർ.എസ്. ശർമ്മ ഇപ്രകാരം വിലയിരുത്തുന്നു. ''ഇത് വടക്കു-കിഴക്കൻ ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധന്റെ കാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന രാജവാഴ്ചാകുടുംബങ്ങളെ നീതികരിക്കാനും ശക്തിപ്പെടുത്താനും ഉള്ളതായിരുന്നു. അതിനായി അവർക്കു ജനപിന്തുണ ഉണ്ടെന്നും അങ്ങനെ ജനങ്ങൾ കൃത്യമായുള്ള നിയമാവലികളെ പിൻതുടർന്നുപോന്നെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു.''[95] സാമൂഹികത എന്ന ബുദ്ധന്റെ ആശയം ഒരു രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി നിലനിൽക്കുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായി റൂസ്സോ, ഹോബ്സ് തുടങ്ങിയവരുടെ ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തികൊണ്ട് നിരവധി വാദഗതികൾ ഐലയ്യ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു.

''ബുദ്ധനെ സംബന്ധിച്ച ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യം ക്രി.മു.ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ അദ്ദേഹം തന്റെ സൃഷ്ടികഥയിൽ വിവരിക്കുന്നതുപോലെ ഒരു

സിദ്ധാന്തം ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റി നിർമ്മിച്ചു എന്നതാണ്.''[96] ശൂദ്രരുടെയും ഗോത്രജനതകളുടെയും ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങളെ സാക്ഷാത്കരിക്കുകയായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ ലക്ഷ്യം. രാഷ്ട്രീയതലത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ സിദ്ധാന്തം ശൂദ്രന്മാരുടെയും ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരുടെയും ജനാധിപത്യാഭിലാഷങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധന്റെ സാമൂഹികകരാറിൽ ബ്രാഹ്മണർക്ക് പ്രത്യേകമായ സ്ഥാനമാനങ്ങൾ കല്പിച്ചിരുന്നില്ല. കരുത്തിനേക്കാൾ പ്രാധാന്യം ധർമ്മത്തിനും ഹൃദയവിശാലതയ്ക്കും ജനപ്രിയതയ്ക്കുമാണ് നൽകിയത്. ദണ്ഡം പ്രയോഗിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചും, ജനങ്ങൾക്ക് ഭരണാധികാരികളെ മാറ്റാനുള്ള അധികാരം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടോ എന്നുമുള്ള കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും ബുദ്ധന്റെ 'കരാർ' നിശബ്ദമാണ്. ബുദ്ധനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വംശീയമായ ഒരു എതിരാളി ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദണ്ഡനീതിക്കുവേണ്ടിയുള്ള വാദം അദ്ദേഹത്തിന് ആവശ്യമില്ലായിരുന്നു. കുലമഹിമയ്ക്കും വംശാധികാരത്തിനുമപ്പുറം തുല്യതയെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു പ്രതിഷ്ഠിച്ച ബുദ്ധിസം, നീതി, ധമ്മം, സമൂഹം എന്നീ ആശയങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. ബുദ്ധന്റെ സാമൂഹികകരാർസിദ്ധാന്തം ബ്രാഹ്മണസങ്കല്പമങ്ങൾ ആവിഷ്കരിച്ച പല കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും നിശബ്ദത പുലർത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടു മുന്നോട്ടു പോവാൻ തന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രപദ്ധതികളിലൂടെ ബുദ്ധൻ കരുത്ത് നേടി. ഓരോ കാലത്തിനും അതിന്റെ സാമൂഹിക പദ്ധതികളിൽമേൽ സംഭവിക്കുന്ന പരിമിതികളെ വ്യക്തമാക്കേണ്ടിവരും. അതുപോലെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യാനുസരണങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കിയുള്ള വ്യവസ്ഥാപിത മൂല്യങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്താൻ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിനും കഴിഞ്ഞു.

''ഗോത്രഭരണസംവിധാനങ്ങളെയും ജനപഥങ്ങളെയും ദുർബ്ബലമാക്കി പരമാധികാര രാജവാഴ്ചകൾ ഉയർന്നുവന്ന ഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധന്റെ സാമൂഹിക കരാർ സിദ്ധാന്തം രൂപം കൊള്ളുന്നതും നിലനിൽക്കുന്നതും. അജാതശത്രു വജ്രയാനികളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനെടുത്ത തീരുമാനം ഇതാണ് തെളിയിക്കുന്നത്. ഇത്തരമൊരവസ്ഥയിൽ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ പരിരക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് രാജഭരണകൂടങ്ങളെ ധാർമ്മികനിയമങ്ങൾക്ക് വിധേയമാക്കുകയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ.''[97]

3.5.6 ജനായത്തത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥകൾ

'രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ വിവിധതരം രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥകൾ തഴച്ചു വളർന്നിരുന്ന കാലത്താണ് ബുദ്ധൻ ജീവിച്ചിരുന്നത്'. നീതിനിഷ്ഠമായ ഒരു സമൂഹനിർമ്മിതിയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥകൾ രൂപംകൊണ്ടത്. ഹൈന്ദവ ആചാര്യൻമാർ അനുഷ്ഠാന-ആചാര ധർമ്മത്തിനും ദണ്ഡത്തിനും ഒരുപോലെ പ്രാധാന്യം നൽകിയ അക്കാലത്ത് ബുദ്ധൻ മനുഷ്യരെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ധമ്മത്തിന് മാത്രം പ്രാധാന്യം നൽകി. കൗടില്യനും മനുവും നടപ്പിൽ വരുത്തിയ സങ്കല്പം വർണാശ്രമധർമ്മത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. അഥവാ അവയുടെ പരിപാലനത്തിലാണ് ധർമ്മപദ്ധതി നടപ്പിലാക്കിയത്. ബുദ്ധന്റെ സങ്കൽപ്പം വർണാശ്രമധർമ്മങ്ങൾക്കും ജാതീയമായ തരംതിരിവുകൾക്കും എതിരായിരുന്നു. ജാതിമതലിംഗഭേദമില്ലാതെ എല്ലാവർക്കും സംഘംചേരാനും അഭിപ്രായം പറയാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനാണ് ബുദ്ധൻ ഊന്നൽ നൽകിയത്. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് ബൗദ്ധർ നീതിയെ വ്യക്തമാക്കിയത്. ''നീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധസങ്കല്പം അഹിംസയിലും സമത്വത്തിലും അധിഷ്ഠിതമാണ്. അതുകൊണ്ട് അത് ദണ്ഡനീതിയെന്ന ഹിന്ദുസങ്കൽപ്പത്തിന് കടകവിരുദ്ധമാണ്. ദണ്ഡനീതി അടിസ്ഥാനപരമായി ഒരു മർദ്ദനോപകരണമാണ്, അതിനാൽത്തന്നെ അതിന് ബുദ്ധന്റെ പദ്ധതിയിൽ സ്ഥാനമില്ല. ബുദ്ധന്റെ സംഘജീവിതരീതി ഹിന്ദുസാമൂഹ്യഘടനയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി തികച്ചും മാനദണ്ഡങ്ങളെയും സദാചാരതത്ത്വങ്ങളെയും അടിസ്ഥാനമാക്കിയതാണ്.''[98] ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യമായ ഉച്ചനീചത്വത്തിന്റെയും നിർമാർജ്ജനത്തെ പിൻതുടർന്നുകൊണ്ടുള്ള സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ സങ്കൽ പ്പത്തിലായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ നീതിസങ്കൽപ്പം പടുത്തുയർത്തിയത്.

3.5.6.1 ജനാധിപത്യസങ്കൽപ്പം ബുദ്ധനിൽ

''ബുദ്ധന്റെ ജനാധിപത്യസങ്കൽപനങ്ങളുടെ പരീക്ഷണശാലയെന്ന നിലയിലാണ് സംഘങ്ങൾ രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത്.''[99] സംഘത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ജീവിതത്തെ ക്രമപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചു. സംഘത്തിന്റെ പ്രധാനലക്ഷ്യം ധമ്മം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വ്യക്തിസമൂഹത്തെ നിർമ്മിക്കുകയായിരുന്നു. ആദർശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രതീകമായിരുന്നു ബുദ്ധന് സംഘം. ഇതിൽ അംഗത്വം ലഭിക്കുന്നത് ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായിട്ടാണ്.

വ്യക്തിയുടെ സ്വഭാവവിശേഷത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാണ് ഇതിന്റെ അളവുകോലായി നിലനിന്നത്. ഇപ്രകാരം വ്യക്തികളെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ തുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ചാതുർവർണ്യത്തിലെ വർണങ്ങളെയും സ്ത്രീകളെയും അടിമകളെയുമൊക്കെ സംഘത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താനും സാമൂഹ്യ വിഭജനരീതിയെ മറികടക്കാനും ബുദ്ധന്റെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു.

ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അവകാശവാദങ്ങളെ ഉയർ ത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന ബ്രാഹ്മണവൽക്കരണത്തിനെതിരെ സമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ തന്റെ ആശയപ്രചരണത്തിലൂടെ വ്യത്യസ്തരീതിയിൽ വ്യത്യസ്തകാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ. താനറിയാത്ത ദൈവങ്ങളെ പ്രീതിപ്പെടുത്തിക്കൊ ണ്ടുള്ള കർമ്മത്തിലും മോക്ഷത്തിലുമല്ല ജനങ്ങൾ വിശ്വസിക്കേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് ഓരോരുത്തരും സഹജീവികളുമായി നല്ല ബന്ധം പുലർത്തുന്നതിലൂടെയാണ് കർമ്മപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടേണ്ടതെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഉൽപാദത്തിന്റെയും തൊഴിലിന്റെയും മഹനീയതയല്ല മറിച്ച് ഭൂമിയുടെ നില നിൽപ്പ് ചരാചരങ്ങളെല്ലാം ഒരുപോലെ പ്രാവർത്തികമാക്കുന്ന രീതിയാണ് അനു വർത്തിക്കേണ്ടതെന്ന നിലപാടിൽ ഉറച്ചുനിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധദർശനം അതിന്റെ വിമർശനവുമായി മുന്നോട്ടുനീങ്ങി. അടിസ്ഥാനജനത നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സമ്പത്തി നെയും അധികാരത്തെയും അപഹരിച്ച് ഭൂമികച്ചവടങ്ങളെയും മറ്റും ഇല്ലാതാക്കുക വഴി പുതിയൊരു മാറ്റത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാനാണ് ബുദ്ധസന്ദേശങ്ങൾ ജന ങ്ങളോട് ആഹ്വാനം ചെയ്തത്. അതിലൂടെയാണ് ബുദ്ധന്റെ ജനാധിപത്യസ ങ്കൽപ്പം എന്ന ആശയത്തിന്റെ പ്രചരണം ആരംഭിക്കുന്നത്.

വളരെ പുരോഗമിച്ച ഭരണസമ്പ്രദായത്തെ ബുദ്ധസംഘം വികസിപ്പിച്ചെടു ത്തിരുന്നു. സംഘാംഗങ്ങൾ ഇടയ്ക്ക് ഒന്നിച്ചുകൂടുകയും നിയമാവലികളെ പരി ഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. ''വിഹാരങ്ങളുടെ പരിപാലനം, സംഘാംഗങ്ങളുടെ കൈവശം വസ്തുക്കളുടെ രേഖകൾ സൂക്ഷിക്കൽ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ ബുദ്ധൻ ശ്രദ്ധാലുവായിരുന്നു. ഭിക്ഷുക്കൾ ഓരോ വിശദാംശത്തിന്റെയും രേഖ സൂക്ഷിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് നിർബന്ധമായിരുന്നു.''[100] സൂക്ഷ്മതയുള്ള ഭര ണവ്യവസ്ഥ എപ്രകാരമായിരിക്കണം എന്നതിന്റെ മാതൃക 'സംഘ'ങ്ങൾ വ്യക്തമാ ക്കുന്നു. ''സംഘത്തിലെ ഓരോ അംഗങ്ങളും നിയമങ്ങൾ അനുസരിക്കുകയും കട

മകൾ ഏറ്റെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ, തുല്യത എന്നാശയം കടന്നുവരികയും അത് നേതൃത്വനിരയിലേക്ക് ഉയർന്നുവരികയും ചെയ്യുന്നു. തീർച്ചയായും ഗോത്ര വർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭരണനിർവ്വഹണ പ്രക്രിയയിൽ നിന്നാണ് ബുദ്ധന്റെ സംഘത്തെ കണ്ടെടുക്കുന്നത്.''[101] ഒരു വികസിത രാഷ്ട്രസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ ചെറിയമാതൃകയെന്ന നിലയിലാണ് 'സംഘ'ത്തെ ഐലയ്യ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. സംഘങ്ങൾ നിയമനിർമ്മാണം നടത്തുകയും ആവശ്യാനുസരണം അതിൽമാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുകയും ചെയ്തു.

3.5.7 അവകാശങ്ങളും കടമകളും

പൗരൻമാരുടെ സ്വത്ത്, അവകാശങ്ങൾ, കടമകൾ എന്നിവ സംബന്ധിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാഴ്ചപ്പാടിന്റെ പൂർണ്ണത ലഭ്യമാവുകയുള്ളൂ. കാരണം, സ്വത്ത് എന്ന സ്ഥാപനത്തിലൂടെയാണ് മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹികപെരുമാറ്റം രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇവ രണ്ടുതരത്തിലുണ്ടെന്ന് ഐലയ്യ വ്യക്തമാക്കുന്നു; ഒന്ന്, ഭൂമി, വ്യവസായം രണ്ട്: മനുഷ്യന്റെ ഉപയോഗത്തിലുള്ള മറ്റ് വസ്തുക്കൾ.

മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നും ബുദ്ധനെ വ്യത്യസ്തനാക്കുന്നത് വ്യവസ്ഥയുടെ നിർമ്മാണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രവർത്തികളിലെ ശ്രദ്ധനിമിത്തമാണ് ഉടമസ്ഥാവകാശത്തെ എതിർക്കാതെ തന്നെ സംഘത്തിലെ സ്വത്തുക്കൾ രക്ഷിക്കുന്നതിന് ഉചിതമായ മാർഗ്ഗം കണ്ടുപിടിക്കുന്നതിലൂടെ കണിശത പുലർത്തിവരിയുണ്ടായി. ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് ഭൂമി, ഗോത്രസമുദായങ്ങളുടെ പൊതുവായ ഉടമസ്ഥതയിലാണ് നിലനിന്നത്. ഗോത്രസമൂഹങ്ങളുടെ ഈ സങ്കല്പം ഗോത്രാംഗമായ ബുദ്ധൻ സ്വീകരിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത സാമൂഹ്യമായിത്തന്നെ തുടരണം എന്ന വാദം അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. പൊതുവായ ഉടമസ്ഥത എന്ന സങ്കൽപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ബുദ്ധൻ സ്വത്തുടമാസമ്പ്രദായം എന്ന തന്റെ ആശയത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചും കടമകളെക്കുറിച്ചുമുള്ള മൂർത്തമായ ധാരണയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധൻ തന്റെ സംഘത്തിന്റെ ജീവിതക്രമങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തി. സ്വത്ത് എന്ന ആശയത്തിനു മേലുള്ള അധീശത്വത്തിനുനേരെ സംഘത്തിനകത്ത് ഒരു സ്വത്തുവ്യവസ്ഥ പ്രദാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ആദ്യമായി വെല്ലുവിളി ഉയർത്തിയത് ബുദ്ധനാണ്. സംഘത്തിന്റെ

ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കനുസൃതമായിട്ടുള്ള വിതരണവും വിനിമയവുമാണ് സ്വത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും ബുദ്ധൻ നടപ്പിലാക്കിയത്.

3.5.7.1 തൊഴിൽവിഭജന കാഴ്ചപ്പാട്

സ്വത്ത്, വ്യക്തിയുടെ അവകാശങ്ങൾ എന്നിവസംബന്ധിച്ച് ബുദ്ധനുണ്ടായിരുന്ന സങ്കൽപങ്ങൾ തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഐലയ്യ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. ഐലയ്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വർഗവിശകലന സമ്പ്രദായത്തെ നിരീക്ഷണകേന്ദ്രമായി സ്ഥാപിക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ബുദ്ധൻ നടത്തുന്ന വിപ്ലവങ്ങളെ ബഹുജനനിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായി വായിക്കുന്നതിൽ ഐലയ്യ പരാജയപ്പെടുന്നു. തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യരെ വിഭജിക്കുന്നതിന് ബുദ്ധൻ എതിരല്ലായിരുന്നു. ഓരോ തൊഴിലിനും അതാതിന്റെ മേഖലകളിൽ കഴിവ് ആവശ്യപ്പെടുന്നതിനാൽ ഭൗതികമായ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമൂഹബന്ധങ്ങളെ അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. ''ബുദ്ധൻ തൊഴിലിന്റെ മാന്യത അംഗീകരിക്കുകയും ചാതുർവർണ്ണ്യങ്ങൾ തൊഴിലുകളിലെ സ്വഭാവമനുസരിച്ച് താൽക്കാലികമായി നിലനിൽക്കുന്ന വിഭജനം മാത്രമാണെന്നും അത് സ്ഥിരമായ ഒന്നല്ലെന്നും വ്യക്തമാക്കി.''[102] ജാത്യാധിഷ്ഠിതമായ തൊഴിൽവിഭജനമാണ് നിലനിന്നതെന്ന നിരീക്ഷണമാണ് ഐലയ്യയുടേത്. എന്നാൽ ബുദ്ധന്റെ വീക്ഷണവും ഇടപെടലും മറ്റൊന്നായിരുന്നു. ഐലയ്യയുടെ വീക്ഷണം അതിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നുമുണ്ട്.

ഉത്തമമായ തൊഴിൽവിഭജനം എന്നാൽ ഉത്തമമായ കർത്തവ്യങ്ങളുടെ വിഭജനമാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് ബുദ്ധൻ തൊഴിലിന്റെ സാധ്യതയെ വിലയിരുത്തുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് തൊഴിൽ വിഭജനം ആഴത്തിൽ വേരൂന്നിയിരുന്നു. പലതരത്തിലുള്ള തൊഴിൽക്കൂട്ടങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിലേക്കാണ് ഇത് വഴിവെച്ചത്. തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ സാധ്യതയിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടുത്തുന്ന ഇത്തരം തൊഴിൽക്കൂട്ടങ്ങളിലൂടെ നിരവധി ഉൽപാദകവർഗ്ഗം സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുത്തു. സമൂഹം പ്രത്യേക കൂട്ടങ്ങളായി മാറുകയും (കുംഭാരൻമാർ, തട്ടാൻമാർ, ആട്ടിടയൻമാർ) ഈ കൂട്ടങ്ങളെ ജാതികളായിട്ടല്ല മറിച്ച് ഉൽപാദകകൂട്ടങ്ങളായി വളർത്തിയെടുക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. തൊഴിൽ വിഭജനത്തെ സംബന്ധിച്ച ബുദ്ധന്റെ സിദ്ധാന്തം തൊഴിൽപരമായ ചലനക്ഷമത അസാധ്യമായ

തരത്തിലുള്ള ബ്രാഹ്മണപ്രോക്തമായ, വർണ്ണധർമ്മവ്യവസ്ഥയെ വെല്ലുവിളിക്കുന്ന തായിരുന്നു. ഒരേ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന വിവിധഗോത്രങ്ങളെ പരിചയമുണ്ടായിരുന്ന ബുദ്ധൻ തൊഴിൽസമൂഹങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കുകയായിരുന്നു. ഇതിന്റെ പ്രതിഫലന മെന്നോണം ബുദ്ധന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യുല്പാദനം വർദ്ധിച്ചു.

3.5.7.2 സ്വത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാട്

ഭരണകൂടം ഭൂമി കൈവശംവെച്ചിരുന്ന കാലത്താണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ നിയമ ങ്ങളുമായി രംഗത്ത് വന്നത്. ഭരണകൂടത്തിന്റെ അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബുദ്ധന് അനുകൂലനിലപാട് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. സമൂഹത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥതയാണ് അദ്ദേഹം നടപ്പിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത സാമൂഹികമായിത്തന്നെ തുട രണം എന്നർത്ഥത്തിൽ നികുതിപിരിക്കുന്ന ഭരണകൂടത്തെ മാത്രമല്ല, വ്യക്തികൾ ഭൂമികൈവശം വെയ്ക്കുന്നതിനെയും ബുദ്ധൻ എതിർത്തു. ഭരണകൂടത്തിന്റെ അവ കാശത്തിന്റെ മേൽ സമത്വചിന്ത നടപ്പിൽവരില്ലെന്നും സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവാ യുള്ള ഉടമസ്ഥതയിൽ സമത്വമെന്ന ആശയത്തിന് വ്യക്തതയും ഉറപ്പും ലഭിക്കുമെ ന്നുമുള്ള ബുദ്ധന്റെ നിലപാടിൽനിന്നാണ് സ്വത്തുടമസ്ഥതയെക്കുറിച്ചുള്ള സംഘ ത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമാകുന്നത്.

''ബുദ്ധന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമണ്ഡലം രൂപംകൊള്ളുന്ന കാലത്ത്, കാട് വെട്ടിത്തെളിക്കൽ ഗണ്യമായി വികസിച്ചിരുന്നില്ല. തൻമൂലം വളർച്ചയെത്തിയ ഒരു കാർഷികസമ്പദ്ഘടനയും ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള ഭരണകൂടനിയന്ത്രണവും ഉണ്ടായി രുന്നില്ല. മൗര്യഭരണത്തിനു മുമ്പുള്ള സ്ഥിതിയാണിത്. ഇത്തരമൊരവസ്ഥയിൽ ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അധ്വാനവിനിയോഗത്തെയും വ്യാപാരമേഖലകളുടെ വികാസ ത്തെയും വിഭവങ്ങളുടെ നീതിപൂർവ്വകമായ വിതരണത്തെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് ബുദ്ധന്റെ സ്വത്തുടമസ്ഥതാസങ്കൽപ്പം രൂപംകൊള്ളുന്നത്.''[103] സ്വത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥ തയിൽ സംഘാംഗങ്ങൾക്ക് സ്വകാര്യസ്വത്ത് നിഷേധിക്കാനുള്ള കാരണം അവ രുടെ സേവനപരമായ കർമ്മജീവിതത്തിന് തടസ്സം നിൽക്കുന്ന യാതൊന്നും നട പ്പിൽവരുത്താൻ പാടില്ല. എങ്കിലും അംഗങ്ങൾ ശേഖരിച്ച വസ്ത്രങ്ങൾ, പായകൾ, മെത്തകൾ, ഗാർഹിക ഉപകരണങ്ങൾ എന്നിവയെ വ്യക്തിഗത അവകാശമായി തീർക്കുക മാത്രമല്ല മറിച്ച് അവയുടെ ഉടമസ്ഥതയിലും വിനിയോഗത്തിലും നിയമ ങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ നിയന്ത്രിതമായ സ്വത്തവകാശങ്ങൾക്ക് ബുദ്ധൻ

അംഗീകാരം നൽകിവന്നു. ''സ്വതന്ത്രഗോത്രങ്ങൾ വികസിതമായിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാരത്താൽ നിഷ്ഠൂരമായി ഉന്മൂലനം ചെയ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത്, ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിലെ നിർണ്ണായകസന്ധിയിൽ, ബുദ്ധൻ ഗോത്രസമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങൾ മാതൃകയാക്കി തന്റെ സംഘവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ സ്വത്തിന് എതിരായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, സ്വകാര്യഉടമസ്ഥതയ്ക്ക് എതിരായിരുന്നു.''[104]

3.5.7.3 മനുഷ്യനും അവകാശങ്ങളും

തന്റെ അഹിംസാത്മകമായ നിലപാടിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ബുദ്ധൻ ജീവിക്കാനുള്ള അവകാശത്തെ സംബന്ധിച്ച ധാരണ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. എല്ലാവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നും എല്ലാത്തരം അനീതികളും നീക്കംചെയ്യണം എന്ന ചിന്താഗതിയിലാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ ജീവിതത്തെയും ചുറ്റുമുള്ള ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കിയത്. ബുദ്ധന്റെ സമകാലികസമൂഹം നശീകരണവും കൊലയും അക്രമവും നടത്തിവന്നവരായിരുന്നു. അതിനാൽ ജീവിക്കുന്ന അവകാശത്തെ സംബന്ധിച്ചും തുടർന്നും അദ്ദേഹം ഏകാധിപത്യം അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ജനായത്തബോധ്യത്തിൽ അടിയുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതക്രമങ്ങൾ നിലനിർത്തുകയും നീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ചിന്താഗതികളെ രൂപീകരിക്കാൻ മുൻകൈയ്യെടുക്കുകയും ചെയ്തതിലൂടെ ഗോത്രജനാധിപത്യപാരമ്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കേണ്ടതിന്റെ അവശ്യകത വ്യക്തമാക്കുന്നു.

വൈദികചിന്തകരിൽ നിന്നു ഭിന്നനായി ബുദ്ധൻ ലിംഗം, ജാതി, മതം എന്നിവയുടെ പേരിൽ ഭേദം കല്പിക്കാതെ എല്ലാമനുഷ്യർക്കും ജീവിക്കാനും സ്വതന്ത്രമായി ഇടപഴകാനുമുള്ള അവകാശം അനുവദിക്കണം എന്ന പക്ഷക്കാരനായിരുന്നു. അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചും കടമകളെക്കുറിച്ചും നിലനിന്ന സങ്കൽപങ്ങൾ സംഘത്തിന്റെ നിയമവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് മുന്നോട്ടു പോയത്. സംഘാംഗങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളുടെ തുല്യതയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് കടമകളുടെ തുല്യതയെ ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഭക്ഷണത്തിന്റെയും പാർപ്പിടത്തിന്റെയും ഏതിന്റെ കാര്യത്തിലായാലും സമത്വമെന്ന ആശയത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളാണ് ബുദ്ധൻ നടപ്പിൽവരുത്തിയത്. ജാതി, സമ്പത്ത്, തൊഴിൽ എന്നിവ കണക്കിലെടുക്കാതെ, അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ തെല്ലും വകവെയ്ക്കാതെ, ഒരു

ഗൃഹാസ്ഥാശ്രമിയുടെയും കർഷകന്റെയും കടമകളെക്കുറിച്ച് ബുദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഭരണാധികാരികളുടെയും പ്രജകളുടെയും അവകാശങ്ങളും കടമകളും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നുള്ള ആശയത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ ആശയലോകത്തിന്റെ സങ്കൽപങ്ങൾ ഉരുത്തിരിഞ്ഞത്. ബുദ്ധന് ഭരണകൂടത്തെക്കുറിച്ചും ഭരിക്കുന്നവരെക്കുറിച്ചും വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാട് ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിലൂടെയാണ് ഉത്തമസമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനം ഉരുത്തിരിയുന്നത്. രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധുനികമായ കാഴ്ചപ്പാട് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുകയും അതിലൂടെ വൈദികയജ്ഞസമ്പദ്വ്യവസ്ഥകളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് ഗോത്രനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ദർശനം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതിലൂടെ എല്ലാ സമൂഹബന്ധങ്ങളെയും അനിവാര്യമാക്കുന്ന സംസ്കാരത്തെ വ്യക്തമാക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ. അതിലൂടെ യജ്ഞസംസ്കൃതിയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ഒരു ബദൽ സംസ്കൃതിയായി 'സംഘ'ത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു.

തൊഴിൽവിഭജനം, സ്വത്ത്, അവകാശങ്ങൾ, കടമകൾ എന്നിവയെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ പുതിയൊരു കാഴ്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിക്കുകയും നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സമൂഹത്തിന് മൊത്തം ഒരു പ്രതിസംസ്കാരത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ. സംഘാംഗങ്ങൾക്ക് ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുത്തിരുന്ന കടമകൾ യാതൊന്നിനും പരിഗണന നൽകാത്ത തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. സംഘത്തിനുണ്ടാകുന്ന ചെറിയ തർക്കങ്ങൾക്കും മറ്റും പരിഹാരം കണ്ടെത്തുകവഴി ബുദ്ധൻ സംഘത്തെ പ്രവർത്തനശേഷിയുള്ള ഒന്നാക്കി മാറ്റിത്തീർത്തു. സംഘം എല്ലാവരേയും സന്മാർഗ്ഗത്തിലേക്ക് നയിക്കാനുള്ള ചിന്താപദ്ധതികളെയാണ് വ്യക്തമാക്കേണ്ടതെന്നും അതിനുവേണ്ടി ഏകാഗ്രതയോടെയുള്ള ജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കി. അതിനായി വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതവൃത്തികളുമായി മുന്നോട്ടു പോകുന്ന ഭിക്ഷുക്കളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്ന രീതിയിലുള്ള വികസനക്രമങ്ങളും വിഭജനക്രമങ്ങളുമാണ് രൂപം കൊള്ളേണ്ടത്. നിന്ദ്യരും അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരുമായ ജീവിതവിഭാഗങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധം സംഘാംഗങ്ങൾ തുടരുകയും അവർക്ക് ആദരവ് നൽകിവരികയും ചെയ്തു. ഇതിലൂടെ ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിക്കുകയും അതുവഴി പരമാധികാരരാജഭരണം എല്ലാറ്റിനെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ പര്യാപ്തമാവുകയും സംഘങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയചിന്തയുടെ ഭാഗമായി

മാറുകയും ചെയ്തു. ''ഹിന്ദുനിയമത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി ബുദ്ധനിയമം അവകാശങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും കടമകളുടെ കാര്യത്തിലും ജാതി-മത-ലിംഗഭേദമില്ലാതെ തുല്യത വകവെച്ചു കൊടുത്തു.''[105]

3.5.8 വർഗ്ഗവും ജാതിയും രൂപീകരണവും

വർഗ്ഗം, ജാതി എന്നിവ സംബന്ധിച്ച ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത് പ്രാചീന ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ നിലവിലിരുന്ന വ്യവസ്ഥിതികളെ മുൻനിർത്തിയാണ്. പൗരോഹിത്യം, ഭരണം, വ്യാപാരം എന്നിങ്ങനെ അധികാരസംബന്ധിയായ എല്ലാ കർത്തവ്യങ്ങളും സവർണ്ണർതന്നെ കൈകാര്യം ചെയ്യണം എന്ന നിലവിലിരിക്കുന്ന ധാരണയ്ക്കെതിരെ, തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ വെല്ലുവിളിനടത്തുകയും അതിനുവേണ്ടി ഒരു ഒരു ബദൽ കാഴ്ചപ്പാട് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്ത ആദ്യത്തെ വിപ്ലവകാരിയായ വ്യക്തിയായിരുന്നു ശ്രീബുദ്ധൻ.

ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്ന ജാതിചിന്തകളും തുടർന്നുവന്ന അനീതികൾക്കുമെല്ലാം എതിരായിട്ടാണ് ബുദ്ധചിന്തകളെ ഐലയ്യ കണ്ടെത്തുന്നത്. എല്ലാ സാർവ്വലൗകിക പ്രശ്നങ്ങളെയും പോലെതന്നെ ജാതിചിന്തയും സമൂഹത്തിൽ വേരോടി. ചാതുർവർണ്യമെന്ന വർഗ്ഗവ്യവസ്ഥയുടെ ഫലമായി സമൂഹത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനപരമായ ജീവിതക്രമങ്ങൾ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. അതിന്റെ ഭാഗമായി ആദ്യകാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന വർഗ്ഗങ്ങൾ പിന്നീട് ജാതികളായി മാറിത്തീർന്നു. ഇതിനെതിരെ ശക്തമായി പോരാടുകയും നിഷേധാത്മകമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ.

ബ്രാഹ്മണാധീശ്വത്തെ ആക്രമിക്കാനും അധികാരസമവാക്യങ്ങൾ മാറ്റാനും ബുദ്ധൻ തെരഞ്ഞെടുത്തത് സൈനികമാർഗ്ഗങ്ങളല്ല, പ്രത്യയശാസ്ത്രമാർഗ്ഗങ്ങളാണ്. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ സാമൂഹികതയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ക്ഷത്രിയവൈശ്യ വർഗ്ഗത്തിന്റെ ഐക്യദാർഢ്യത്തെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് മനുവും കൗടില്യനും പ്രദാനം ചെയ്ത സാമൂഹികസ്ഥാനത്തിൽ ശൂദ്രർ താഴെക്കിടയിലുള്ള അധഃസ്ഥിത വിഭാഗമായി മാറി. ഒരു വർഗ്ഗമെന്ന നിലയിൽ ക്ഷത്രിയർ പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗം ഉയർന്നുവരികയും ചെയ്തു. ആക്രമണചിന്തയുമായി

സമൂഹത്തിൽ അധികാരം സ്ഥാപിച്ച ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരെ ക്ഷത്രിയ-വൈശ്യ-ശൂദ്ര-വരേണ്യരുടെ ഐക്യം എന്ന സങ്കല്പവുമായി രംഗപ്രവേശനം ചെയ്ത ആദ്യത്തെ തത്ത്വചിന്തകനാണ് ബുദ്ധൻ. വർണ്ണവ്യവസ്ഥ അനുശാസിക്കുന്ന നീതിനിയമങ്ങളുടെ വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധദർശനം രൂപം കൊള്ളുന്നത്. അതിന്റെ ആവിർഭാവം ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രസമരത്തിന് ജന്മം നൽകി. ബുദ്ധൻ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരായ ഒരു ബദൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രം രൂപപ്പെടുത്തി.

ഹിന്ദുധർമ്മശാസനപ്രകാരം ജാതിവർണസങ്കല്പങ്ങൾ ഒന്നിൽനിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്ക് മാറാൻ കഴിയാത്തവിധം ചട്ടക്കൂടുകൾക്കുള്ളിലായിരുന്നു. എന്നാൽ ബുദ്ധൻ സാമൂഹികവിഭജനക്രമത്തെ ജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പരിഗണിക്കാതെ തൊഴിൽസമൂഹങ്ങളെ പരസ്പരം ഇടകലർത്തുകയും വർണസങ്കരത്തിനായി നിലപാടെടുക്കുയും തൊഴിലിന്റെ മാന്യതക്കനുസരിച്ച് ക്രമപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും ഭരണ-പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമായ ഉന്നമനത്തിനും എതിരെ പ്രവർത്തിക്കാൻ വേണ്ടി സംഘത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും അതിലൂടെ, മുന്നണി നേതൃത്വത്തിന്റെ അധീശസംസ്കാരത്തെ തകിടം മറിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകൾക്ക് തുടക്കമിടുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധൻ പുലർത്തിവന്ന എതിർപ്പ് ബ്രാഹ്മണവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് നേരെ പ്രതികൂലമായിരുന്നു. കച്ചവടത്തിനും ഉല്പാദനവർഗ്ഗത്തിന്റെ പുരോഗതിക്കുമെല്ലാം അനുകൂലനിലപാടുകൾ എടുത്ത ബുദ്ധൻ അടിമത്തത്തെ എതിർക്കുകയും എല്ലാം തരം ആളുകളെയും തന്റെ സംഘത്തിൽ ചേർക്കുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണ്യം തുടർന്നുപോന്ന ജാതിചിന്തയെ എതിർത്ത അദ്ദേഹം ശൂദ്രരോട് ദയയോടെ പെരുമാറി. ബ്രാഹ്മണിസത്തെ അപേക്ഷിച്ച് മാനുഷികമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തയായിട്ടാണ് ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളെയും ഐലയ്യ വിവരിക്കുന്നത്. വരേണ്യവും അധീശപരവുമായ ചിന്താഗതികളാൽ ജാതി-വർണ്ണസങ്കൽപ്പങ്ങൾ ഒന്നിൽനിന്ന് മറ്റൊന്നിലേക്ക് മാറാൻ കഴിയാത്തതരം ചട്ടക്കൂടുകൾക്കുള്ളിൽ ഒതുങ്ങി. ജാതിവർണ്ണചിന്തകളെ മാറ്റിനിർത്താതെ ഓരോ തൊഴിലിനും അതിന്റേതായ മഹത്വമുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിഭജനത്തെ അസ്ഥിരമായി കണക്കാക്കി അടിമസമ്പ്രദായത്തെ എതിർക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ. ഉപാലിയെപ്പോലുള്ള 'ക്ഷുരകൻ' പ്രാധാനശിഷ്യനായിത്തീർന്ന സംഭവം

ഉദാഹരണമായെടുക്കാവുന്നതാണ്. അടിസ്ഥാനസമൂഹത്തിലെ ഉല്പാദനവർഗ്ഗ ത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ വ്യക്തമാക്കികൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ സംഘവ്യവ സ്ഥയെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്.

''ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞു ; അല്ലയോ ഭിക്ഷുക്കളെ, ഗംഗ, യമുന, അഹിരാവതി, സരയൂ, മഹി എന്നീ മഹാനദികൾ മഹാസമുദ്രത്തിൽ പതിക്കുമ്പോൾ സ്വനാമവും വംശപരമ്പരയും മറന്ന് മഹാസമുദ്രമെന്ന് അറിയപ്പെടുന്നതുപോലെ ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ, ശൂദ്രർ എന്നീ ജാതികളും തഥാഗതൻ ഉദ്ഘോഷിച്ച സിദ്ധാന്തവും അച്ച ടക്കവും പാലിച്ച് ജീവിക്കുകയും അവരുടെ പേരുകളും വംശപരമ്പരയും ഉപേക്ഷി ച്ചാണ് സംഘത്തിൽ ചേരുന്നത്.''[106]

ബുദ്ധസംഘത്തിൽ ജാതീയമായ വേർതിരിവിന് യാതൊരു സ്ഥാനവും ഇല്ലായിരുന്നു. സംഘത്തിൽ ചേരുകയും ബുദ്ധന്റെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ഒരുവൻ അവന്റെ ജാതിയെ ആണ് പരിത്യജിക്കുന്നത്. മോക്ഷ ത്തിന്റെ സുവിശേഷം ഉന്നതകുലജാതർക്കു മാത്രമുള്ളതല്ലെന്നും ബഹുജനക്ഷേമ ത്തിന് വേണ്ടിയുള്ളതാണെന്നും വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ജാതിയുടെ ചങ്ങലക്കെട്ടു കളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ പരിശ്രമിച്ച വ്യക്തിത്വത്തിനുടമയാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ.

'ബുദ്ധന്റെ ജന്തുബലി തിരസ്കാരവും പ്രാണിഹിംസാവിരുദ്ധതയും' പുതിയ കാർഷികവൃത്തിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തെ രൂപപ്പെടുത്താനുള്ള സാഹചര്യം ഒരുക്കിയെടുത്തു. ബ്രാഹ്മണവർഗ്ഗത്തെ എതിർക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ നട പ്പിൽ വരുത്താൻ പ്രാപ്തിയുള്ള ചിന്താശേഷി കൈവരിച്ച പ്രസ്ഥാനമെന്ന നില യിൽ ബുദ്ധന്റെ നിലപാടുകൾ വിപ്ലവാത്മകസ്വഭാവം പുലർത്തി. ബ്രാഹ്മണപൗരോ ഹിത്യത്തെ എതിർത്ത ബുദ്ധൻ ഉത്പാദനവും സാമൂഹികസമത്വവും തമ്മിലും ജനാധിപത്യവും സാമൂഹികസ്വത്തും തമ്മിലും ഒരു സന്തുലനത്തെ കണ്ടെത്തു കയും അങ്ങനെ മാനുഷികമായ രാഷ്ട്രീയചിന്തയെ തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്തു. ഉൽപാദോനപകരണങ്ങളിലും ഉൽപന്നവ്യവസ്ഥ യിലും ഏറ്റിറക്കങ്ങൾ അടിച്ചേൽപ്പിച്ചതിനാൽ അടിമത്തംപോലുള്ള നീച പ്രവർ ത്തികൾ ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെതിരെ ശക്തമായി തന്റെ നിലപാടുകൾ ബുദ്ധൻ വ്യക്തിമാക്കുന്നു. സ്ഥിരമായ പല പദവികളുടെയും മേലുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങളെ അതുവഴി ഇല്ലാതാക്കുകയും ദൈവദത്തമായ ജീവിതരീ

തിയെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. രാഷ്ട്രീകാര്യങ്ങളിൽ സ്ഥിരമായി തുടർന്നു പോകുന്ന സ്ഥിതിഗതികളല്ല വേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് അനിവാര്യമായ കാര്യങ്ങളെസം ബന്ധിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവിന്റേതായ ആവശ്യകതയാണ് രൂപംകൊള്ളേണ്ടതെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. ''മനുഷ്യനിർമ്മിതവും മതേതരവുമായ ഒരു ഘടന എന്ന നിലയിൽ സാമൂഹികവിഭജനത്തെ ചലനാത്മകവും മാറ്റങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയുള്ളതു മായ വ്യവസ്ഥയായിട്ടാണ് ബുദ്ധൻ കാണുന്നത്.''[107]

3.5.9 സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥാനം

വർഗ്ഗം, ജാതി എന്നിവപോലെതന്നെ സ്ത്രീ പുരുഷസമത്വവും ഒരു പ്രധാന വിഷയമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബുദ്ധദർശനത്തിലെ 'സ്ത്രീ' കാഴ്ചപ്പാടുകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയദർശനത്തിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ഭാഗം എന്ന നിലയിലാണ് സ്ത്രീകളുടെ അവകാശത്തെക്കുറിച്ച് ഐലയ്യ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ കാഴ്ചക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് രൂപപ്പെടുത്തിയ ദർശനങ്ങളായിരുന്നു ആദ്യകാലത്ത് ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകളിൽ ഇടം നേടിയിരുന്നത്. സംഘത്തിന്റെ ആന്തരികമായ ജനാധിപത്യഘടനയിലുണ്ടായ മാറ്റം ബുദ്ധന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ മാറ്റങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തി. സംഘത്തിൽ സ്ത്രീകളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഹൈന്ദവതയുടെ പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ നില പാടുകളെ ബുദ്ധൻ എതിർത്തു.

''പുരാതന ഇന്ത്യയിൽ അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തമായ ധാരണ രൂപപ്പെട്ടത് ബുദ്ധനിലൂടെയാണ്. സംഘജീവിതത്തിൽ സ്വന്തം ആശയം പ്രകടിപ്പി ക്കാനും ചിന്തിക്കാനും സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടായിരുന്നു. പുരുഷന്റെ സഹായത്തോടെ മാത്രമേ സ്ത്രീകൾക്ക് വ്യക്തിത്വവികസനം സാധ്യമാവൂ എന്ന ഹൈന്ദവനീതിശാ സ്ത്രമായിരുന്നില്ല ബുദ്ധൻ പ്രചരിപ്പിച്ചത്. സ്വന്തമായ രീതിയിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് വ്യക്തിത്വവികസനം സാധ്യമാവുമെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു.''[108] ഇന്ത്യയിലെ സ്ത്രീകളുടെ ആദ്യത്തെ എഴുത്തുകാരുടെ തുടക്കം ബുദ്ധസംഘങ്ങളിലാണ് കാണുന്നത്. അതിന് ഉദാഹരണമാണ് 'ഥേരീഗാഥ'യെന്ന് ഐലയ്യ വ്യക്തമാക്കു ന്നു.

സ്ത്രീകളുടെ സംഘപ്രവേശനം എന്ന തീരുമാനമാണ് ബുദ്ധന് തന്റെ ജീവിതത്തിൽ എടുക്കേണ്ടിവന്ന ഏറ്റവും നിർണ്ണായകമായ പ്രവൃത്തി. മറ്റേതൊരു

വ്യക്തിയേയും പോലെ ഈ കാര്യത്തിൽ സ്വന്തം മാനസികാവസ്ഥയും ചിന്തകളിൽ നിന്ന് വാർത്തെടുത്ത വ്യവസ്ഥാപിത മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളുമാണ് ബുദ്ധചിന്തകളെ വികസിപ്പിച്ചതെന്ന് ഐലയ്യ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സമകാലിക സ്ത്രീകളുടെ അവകാശങ്ങളോട് നല്ലനിലയ്ക്കാണ് സംഘവ്യവസ്ഥ പ്രതികരിച്ചത്. ബുദ്ധന്റെ വളർത്തമ്മയായ മഹാപ്രജാപതിയുടെ പ്രവേശനം അതിന് കേന്ദ്രബിന്ദുവായി വർത്തിക്കുന്നു.

സ്ത്രീകൾക്ക് സംഘത്തിൽ പ്രവേശനം നൽകുകവഴി ബുദ്ധൻ വിപ്ലവകരമായ ഒരു ചുവടുവയ്പാണ് നടത്തിയത്. സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ച ഹിന്ദുശാസ്ത്ര ദർശനം മനു, കൗടില്യൻ, വാത്സ്യയനൻ എന്നിവരുടെ വീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീ പുരുഷന്റെകയ്യിലെ ഉപകരണങ്ങളിൽ ഒന്നായി. വംശപരമ്പര നിലനിർത്താൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഉപകരണമായി സമൂഹം അവളെ കണ്ടു. വിദ്യാഭ്യാസം നിഷേധിക്കുകയും അതിലൂടെ സ്ത്രീകളെ അടിമകളാക്കാനുള്ള സൈദ്ധാന്തികമായ അടിത്തറ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ചാരിത്ര്യം, വേശ്യാവൃത്തി, വിവാഹം ഇത്യാദി സ്ഥാപിതമായ ഏർപ്പാടുകൾ സ്ത്രീയെ അടിമയാക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഹിന്ദുതത്ത്വശാസ്ത്രവീക്ഷണങ്ങൾക്കെതിരായിട്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ ചിന്തകൾ നിലനിന്നത്. സ്ത്രീകൾക്കും നിർവ്വാണം കൈവരിക്കാമെന്നും ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കി. പുരാതന ഇന്ത്യയിൽ അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ രാഷ്ട്രീയധാരണകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് ബുദ്ധാശയങ്ങളിലൂടെയാണ്. സംഘജീവിതത്തിൽ സ്വന്തം ആശയം പ്രകടിപ്പിക്കാനും ചിന്തിക്കാനും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. സ്വന്തമായ രീതിയിൽ സ്ത്രീയ്ക്ക് വ്യക്തിത്വവികസനം സാധ്യമാകുമെന്ന് ബുദ്ധൻ വിശ്വസിച്ചു. എഴുതാനും വായിക്കാനുമുള്ള അവസരം ഭിക്ഷുണികൾക്കുണ്ടായി. സ്ത്രീകളുടെ ഇടയിൽ രൂപംകൊണ്ട സംഘങ്ങൾ ഇതിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അംബപാലി, സുമംഗല, മാഥിക, ശുഭ എന്നിവർ സംഘജീവിതത്തിന് സർഗ്ഗാത്മകമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയവരാണ്.

പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് ജീവിച്ചുവന്നിരുന്ന സംഘാംഗങ്ങൾക്ക് പുതിയസംസ്കാരത്തെ അതിജീവിക്കാൻ വിഷമമായിരുന്നു. എന്നാൽ വ്യക്തിപരമായ പരിമിതികളും ദൗർബല്യങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽക്കൂടി അതിനെ അതിജീവിച്ച് മുന്നോട്ടുപോകാൻ ബുദ്ധനു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കുടുംബം, വിവാഹം എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളെ എതിർക്കുന്നതിലൂടെ ഹിന്ദു ആചാരങ്ങളിൽ

നിന്ന് വിപ്ലവകരമായ വ്യത്യസ്ത പുലർത്താൻ ബുദ്ധന്റെ വാദഗതികൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ബുദ്ധന്റെ കാലം സ്ത്രീകൾക്ക് വ്യത്യസ്തമായ രണ്ട് സാംസ്കാരിക ഭൂമികകളിലേക്കുള്ള വഴിതുറന്നുകൊടുത്തിരുന്നു. ഒന്ന്, ശ്രേണീവൽക്കരണം കർശനമായി പാലിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള ഹിന്ദുജീവിത പരിസരങ്ങളും രണ്ട്, തുല്യതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപദേശങ്ങളും. സംഘത്തിന്റെ പ്രയോഗരീതികളും ഉൾപ്പെടുത്തി നിർമ്മിച്ച ജീവിതപരിസരമാണ് ഇവിടെ നിലനിന്നത്. പിതൃദായപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനതയിലായിരുന്നുവെങ്കിലും ബുദ്ധചിന്ത മറ്റ് പലരൂപത്തിലും സ്ത്രീകൾക്ക് വിമോചനമാർഗ്ഗം തുറന്നിട്ടു. അതിലൂടെ സാമൂഹികമായും രാഷ്ട്രീയവുമായുള്ള അടിച്ചമർത്തലുകളെ ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കത് കാരണമായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണിസത്തിലെ കുടുംബപരമായ മൂല്യസങ്കൽപ്പങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീകളുടെ പദവിക്ക് സംഘത്തിൽ അംഗത്വം നൽകിയത്.

3.6 ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയത

നിലവിലിരുന്ന സാമ്പ്രദായിക പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുനേരെയുള്ള ചോദ്യം ചെയ്യലുകളാണ് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണം എന്ന പഠനത്തിലൂടെ ഐലയ്യ നടത്തുന്നത്. വിദ്യ നിഷേധിക്കപ്പെടുകയും മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അധഃസ്ഥിതവിഭാഗം അറിവിന്റെ പാതപിൻതുടർന്നുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടു പോവുകയും ചെയ്യുക എന്നത് ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്നും ഭാവിയിലേക്കുള്ള ജീവിത മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ വേണ്ടിയാണ്. സമൂഹത്തിലെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിലേക്കും സാമൂഹിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലേക്കുമുള്ള മാറ്റത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് ഇത്തരം സമീപനങ്ങൾ ശ്രദ്ധചെലുത്തുന്നത്. വർഗ്ഗം, വംശം എന്നിങ്ങനെ നിലനിൽക്കുന്ന അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ ബ്രാഹ്മണ പ്രത്യയശാസ്ത്രം അനുവദിക്കാത്ത ഘട്ടത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കു മാറ്റംവേണമെന്നും അധികാരവ്യവസ്ഥതന്നെ ഇല്ലാതാവണമെന്നുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് ഉടലെടുക്കുന്നതിലൂടെ സമൂഹത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള പ്രവണതകളിൽ മാറ്റം രൂപപ്പെടുന്നു. അതിലൂടെ ബ്രാഹ്മണിക ഹിന്ദുത്വത്തിനെതിരെയുള്ള പോരാട്ടങ്ങളുടെ അവശ്യകത വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ബ്രാഹ്മണമതത്തോടുള്ള എതിർപ്പിനെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന ബുദ്ധചിന്തകളും സമകാലിക ദലിത്ചിന്തകളുമെല്ലാം തന്നെ നവബുദ്ധചിന്തയിൽ ഇന്ന് എത്തിനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നിശ്ശേഷം ഇല്ലാതാക്കാൻ ഈ ചിന്താഗതികൾക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. ഭാരതത്തിന്റെയും തുടർന്നുള്ള ജീവിതങ്ങളുടെയും ഗതി ഹൈന്ദവവരേണ്യതയുടെ ഭാഗമായി തുടരാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഇതിനു കാരണമായി തീർന്നത്. ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനപരിസരം സാധ്യമാക്കിയ ഇടങ്ങളെയും അതിനെത്തുടർന്നുവന്ന ദലിത്പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും ഹൈന്ദവ താൽപര്യങ്ങളാൽ ചേർത്തുവെക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ബുദ്ധനെ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരമാക്കിമാറ്റുന്നത്. അതായത് ഹൈന്ദവപ്രത്യയശാസ്ത്രം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന വരേണ്യസങ്കൽപ്പങ്ങളിൽ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലം രൂപപ്പെടുത്തിയ ദാർശനികമേഖലകളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലൂടെ ബുദ്ധനെന്ന വ്യക്തി വെറും കെട്ടുകഥയായി അവശേഷിക്കുന്ന തന്ത്രമാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ഹിന്ദുവായ ബുദ്ധന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഭാരതീയതാൽപര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് മാറ്റുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഇത്തരം 'അവതാരകഥകൾ' ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും തുടർന്നിങ്ങോട്ടുള്ള സമൂഹവും ബുദ്ധന്റെ സ്ഥാനത്തിന്റെയും ദർശനങ്ങളുടെയും തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലുള്ള മാറ്റങ്ങളെയാണ് രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. ഐലയ്യയുടെ പഠനം രാഷ്ട്രീയചിന്തകനായും വിപ്ലവകാരിയുമായ ബുദ്ധനെ പുനർവായിക്കുന്നതിലൂടെ സമൂഹത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ഉണർവ്വിനെ പുതിയ തലമുറയിലേക്ക്കൂടി പകർന്നുകൊടുക്കുകയാണ്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവത്തെയും, തത്ത്വചിന്തയുടെ വികാസത്തെയും വിലയിരുത്തുക എന്നതിലൂടെ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രനിർമ്മിതിയെ തന്നെ സമാന്തരമായി പുനർനിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഐലയ്യ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

പുരാതനകാലത്തെ സാമൂഹികചിന്തയുടെ പുനർവായന ലക്ഷ്യമിടുന്ന പഠനം എന്നനിലയ്ക്ക് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയചിന്ത പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നായി നിലനിൽക്കുന്നു. വർത്തമാനകാലസമൂഹത്തിലും തുടർന്നുപോരുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലുമെല്ലാം അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന മതേതരകാഴ്ചപ്പാടിനെ വ്യക്തമാക്കുകയും പുനർവായനക്ക് വിധേയമാക്കുകയുമാണ് ഈ പഠനം. സമകാലിക വ്യവസ്ഥകളിലെ സാമൂഹികചുറ്റുപാടുകളെ (ദലിത് സ്ത്രീപരിസ്ഥിതി)ക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുവാനും ഭൗതികമായ ഒരടിത്തറ സൃഷ്ടിക്കാനുമുള്ള ശ്രമമാണ് നില

നിൽക്കുന്നത്. ഭൗതികഅടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ചരിത്രവായനകളെ സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന പഠനം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഐലയ്യയുടെ 'ബുദ്ധനെന്ന രാഷ്ട്രീയ മീമാംസകൻ' എന്ന കൃതി പ്രസക്തമാകുന്നത്. അടിസ്ഥാനജനതയുടെ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ ബ്രാഹ്മണിസത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്നിടത്താണ് ബുദ്ധനെന്ന വ്യക്തി വരുത്തിത്തീർത്ത മാറ്റത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടത്. പ്രാചീന ഇന്ത്യാചരിത്രം വരേണ്യരുടെ സങ്കൽപ്പനത്തിൽ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒന്നല്ലെന്നും മറിച്ച് ജനായത്തസങ്കൽപ്പത്തിലൂന്നിയ സാമൂഹിക അവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയാണ് അടിസ്ഥാനപരമായി അനുവർത്തിക്കേണ്ടതെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിനെ അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്നിടത്താണ് ബുദ്ധന്റെ രാഷ്ട്രീയചിന്തകളുടെ പ്രസക്തി. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ വർത്തമാനകാലഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയ സങ്കീർണ്ണതകളെ വ്യക്തമാക്കാൻ സഹായകരമാകുന്ന ചിന്തകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ഐലയ്യയുടെ പഠനത്തിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നു.

ബുദ്ധദർശനത്തിന് സമൂഹവുമായുള്ള തുടർച്ച സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത അന്വേഷണതലങ്ങളുടെ സമഗ്രതയാണ് അംബേദ്കറുടെയും ഐലയ്യയുടെയും പഠനത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. സാമൂഹികരൂപീകരണത്തിൽ തദ്ദേശജനവിഭാഗത്തിന്റെ ജീവിതഘടകങ്ങൾ പലരീതിയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ബുദ്ധന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിലും ജീവിതകാഴ്ചപ്പാടിലും നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന കണ്ടെത്തലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അംബേദ്കർ തന്റെ നിരന്തരമായ അന്വേഷണങ്ങളുടെ സമഗ്രതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ സമഗ്രത ഉൾക്കൊണ്ട് രചന നിർവ്വഹിച്ച 'ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും' ബുദ്ധന്റെ മാനവികതയുടെ തുടർച്ചയായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ സമകാലിക രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക പരിതസ്ഥിതികളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് രചന നിർവ്വഹിച്ച കാഞ്ച ഐലയ്യയുടെ 'ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ' എന്ന കൃതി ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ മൗലികമായ രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നതോടൊപ്പം ബുദ്ധന്റെ സൈദ്ധാന്തികത ബ്രാഹ്മണവൽക്കരണത്തോടും അതിന്റെ പ്രതിനിധാനസാഹചര്യങ്ങളോടും എപ്രകാരമാണ് പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചതെന്നുള്ള കണ്ടെത്തലിനെ അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്നു.

സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിന്റെ വളർച്ച സാധ്യമാക്കിയ ബുദ്ധചിന്തകൾ സമൂഹവുമായി പലരീതിയിൽ പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതിന്റെ ഫലമായി രൂപമെടുത്ത ചിന്താധാരകളാണ് ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങളായി സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നത്. ഈ കണ്ടെത്തലിനെ അടിവരയിട്ടുറപ്പിക്കുന്ന രചനാപശ്ചാത്തലത്തെയാണ് അംബേദ്കറുടെയും ഐലയ്യയുടെയും കൃതികൾ നിലനിർത്തുന്നത്.

മനുഷ്യചിന്തയിലും ദർശനത്തിലും മൗലികമായ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ച കാലഘട്ടത്തിന്റെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധസങ്കല്പനങ്ങൾ സാംസ്കാരിക ഭാവുകത്വങ്ങളെ പലരീതിയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തി. നവോത്ഥാനമുന്നേറ്റങ്ങളുടെയും നവീകരണശ്രമങ്ങളുടെയും രൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കപ്പെട്ട ആശയധാരകൾ ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികഘട്ട എഴുത്തുകാരും ആധുനികർക്കുശേഷമുള്ള എഴുത്തുകാരുടേയുമെല്ലാം മനസ്സിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങൾക്കും കഴിഞ്ഞു. സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സാംസ്കാരികവുമായ സ്വാതന്ത്ര്യം മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ മേൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമായി ചിന്താമണ്ഡലങ്ങളിൽ അതിന്റെ വ്യാപ്തി കണ്ടെത്താനാവും. മലയാളസാഹിത്യ ദർശനങ്ങളിൽ ബുദ്ധന്റെ നേട്ടം പുതിയകാലത്തെ എഴുത്തുകാരുടെയും അവരുടെ പ്രവർത്തനമേഖലകളിലൂടെയും ത്വരിതഗതിയിൽ എത്തി. സാമൂഹികവികസനം സാധ്യമാക്കിയ പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട ചിന്താപദ്ധതികൾ കേരളസമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാതലങ്ങളെയും ഒരുപോലെ സ്വാധീനിച്ചതിന്റെ ഫലമാണ് കാലത്തേയും ചരിത്രത്തേയും ദാർശനികതയേയും സംബന്ധിച്ച ചിന്താപദ്ധതികൾ. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ തുടർച്ച സാധ്യമാക്കുന്നിടത്താണ് കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരികഭാവുകത്വങ്ങളുടെ സാധ്യത നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. പോൾ ചിറക്കരോട്, അംബേദ്കർ. *ബൗദ്ധികവിക്ഷോഭത്തിന്റെ അഗ്നിജ്വാല*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം: 2008, പുറം 42.
2. അജയ് ശേഖർ, *ഡോ. ബി.ആർ അംബേദ്കർ*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം: 2015, പുറം 77.
3. രാജഗോപാലൻ, കെ. *ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽ*, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശൂർ, 2014, പുറം 83.
4. അംബേദ്കർ ബി.ആർ. (വിവ.) എം. പി. സദാശിവൻ, *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ* (വാല്യം 22) *ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000, പുറം 9.
5. അതേ പുസ്തകം, പുറം 1.
6. അതേ പുസ്തകം, പുറം 3.
7. അതേ പുസ്തകം, പുറം 9.
8. അതേ പുസ്തകം, പുറം 20.
9. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.
10. അതേ പുസ്തകം, പുറം 21.
11. അതേ പുസ്തകം, പുറം 24.
12. അതേ പുസ്തകം, പുറം 47.
13. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.
14. അതേ പുസ്തകം, പുറം 51.
15. അതേ പുസ്തകം, പുറം 51-52.
16. അതേ പുസ്തകം, പുറം 52.
17. അതേ പുസ്തകം, പുറം 56.
18. അതേ പുസ്തകം, പുറം 56-57.
19. അതേ പുസ്തകം, പുറം 57.
20. അതേ പുസ്തകം, പുറം 65.

21. അതേ പുസ്തകം, പുറം 91.

22. അതേ പുസ്തകം, പുറം 98.

23. അതേ പുസ്തകം, പുറം 99.

24. അതേ പുസ്തകം, പുറം 104.

25. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

26. അതേ പുസ്തകം, പുറം 105.

27. അതേ പുസ്തകം, പുറം 113.

28. അതേ പുസ്തകം, പുറം 121.

29. അതേ പുസ്തകം, പുറം 128.

30. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

31. അതേ പുസ്തകം, പുറം 129.

32. അതേ പുസ്തകം, പുറം 130.

33. അതേ പുസ്തകം, പുറം 191.

34. അതേ പുസ്തകം, പുറം 248

35. അതേ പുസ്തകം, പുറം 195.

36. അതേ പുസ്തകം, പുറം 203.

37. അതേ പുസ്തകം, പുറം 211.

38. അതേ പുസ്തകം, പുറം 247.

39. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

40. അതേ പുസ്തകം, പുറം 271.

41. അതേ പുസ്തകം, പുറം 277.

42. അതേ പുസ്തകം, പുറം 346.

43. അതേ പുസ്തകം, പുറം 354.

44. അതേ പുസ്തകം, പുറം 9.

45. പോൾ ചിറക്കരോട്, അംബേദ്കർ. *ബൗദ്ധികവിക്ഷോപത്തിന്റെ അഗ്നിജ്വാല,* സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ കോട്ടയം: 2008, പുറം 352.

46. അതേ പുസ്തകം, പുറം 355.

47. അംബേദ്കർ ബി.ആർ. (വിവ.) എം. പി. സദാശിവൻ, *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ* (വാല്യം 22) *ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000, പുറം 505.

48. അതേ പുസ്തകം, പുറം 507.

49 അജയ് ശേഖർ, *ഡോ. ബി.ആർ അംബേദ്കർ,* സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം: 2015, പുറം 18.

50. അതേ പുസ്തകം, പുറം 19.

51. അതേ പുസ്തംക, പുറം 77

52. ദാസ്, കെ.കെ.എസ്, *മാർക്സിസവും അംബേദ്കർ ചിന്തയും*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ കോട്ടയം, 2011, പുറം 48.

53. അജയ് ശേഖർ, *ഡോ. ബി.ആർ അംബേദ്കർ,* സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം: 2015, പുറം 90.

54. രമേഷ്, കെ.പി. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജ്ഞാനവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2011, പുറം 54.

55. അജയ് ശേഖർ, *ഡോ. ബി.ആർ അംബേദ്കർ*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം: 2015, പുറം 95.

56. അതേ പുസ്തകം, പുറം 97.

57 അംബേദ്കർ ബി.ആർ. (വിവ.) എം. പി. സദാശിവൻ, *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ* (വാല്യം 22) *ബുദ്ധനും ബുദ്ധധർമ്മവും,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000, പുറം 187.

58. ഉമ ചക്രവർത്തി, (വിവ.) പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2002, പുറം 61.

59. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 14.

60. അതേ പുസ്തകം, പുറം 19.

61. ഉണ്ണത്തിരി, എൻ.വി.പി. *പ്രാചീന ഭാരതീയ ദർശനം,* നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2008, പുറം 130.

62. ചെന്താരശ്ശേരി ടി.എച്ച്.പി. *ആദി ഇന്ത്യരുടെ ചരിത്രം,* മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1999, പുറം 72.

63. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

64. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 21-22.

65. ഉമ ചക്രവർത്തി, (വിവ.) പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2002, പുറം 51.

66. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 21.

67. ചെന്താരശ്ശേരി ടി.എച്ച്.പി. *ആദി ഇന്ത്യരുടെ ചരിത്രം,* മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1999, പുറം 75.

68. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 22.

69. അതേ പുസ്തകം, പുറം 22-23.

70. അതേ പുസ്തകം, പുറം 23.

71. അതേ പുസ്തകം, പുറം 24.

72. അതേ പുസ്തകം, പുറം 25.

73. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

74. അതേ പുസ്തകം, പുറം 26.

75. അതേ പുസ്തകം, പുറം 75.

76. റോയ് എം.എൻ. (വിവ.) എം. വി. ഹരിദാസൻ, *ഭാരതീയചിന്തയും ഫാസിസവും,* ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്, 2018, പുറം 65.

77. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 38.

78. അതേ പുസ്തകം, പുറം 39.

79. രാജൻ, കെ. *ബുദ്ധൻ ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തകൻ എന്ന നിലയിൽ,* മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ജൂലൈ, 2002, പുറം 62.

80. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 41.

81. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

82. അതേ പുസ്തകം, പുറം 43.

83. അതേ പുസ്തകം, പുറം 49.

84. അതേ പുസ്തകം, പുറം 51.

85. അതേ പുസ്തകം, പുറം 63.

86. അതേ പുസ്തകം, പുറം 69.

87. അതേ പുസ്തകം, പുറം 70.

88. അതേ പുസ്തകം, പുറം 71.

89. അതേ പുസ്തകം അതേ പുറം.

90. അതേ പുസ്തകം, പുറം 84.

91. അതേ പുസ്തകം, പുറം 87.

92. അതേ പുസ്തകം, പുറം 90.

93. കൊച്ച് കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 45.

94. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 98.

95. കൊച്ച് കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 45.

96. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 99.

97. കൊച്ച് കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 46.

98. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 113

99. കൊച്ച് കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 47.

100. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 123.

101. കൊച്ച് കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 48.

102. രാജൻ, കെ. *ബുദ്ധൻ ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തകൻ എന്ന നിലയിൽ,* മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ജൂലൈ, 2002, പുറം 63.

103. കൊച്ച് കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 48.

104. കാഞ്ച ഐലയ്യ, (വിവ.) പി.കെ. ശിവദാസ്, *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ; ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി,* ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006, പുറം 144.

105. അതേ പുസ്തകം, പുറം 155.

106. അതേ പുസ്തകം, പുറം 172.

107. ഉമ ചക്രവർത്തി, (വിവ.) പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2002, പുറം 63.

108. രാജൻ, കെ. *ബുദ്ധൻ ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തകൻ എന്ന നിലയിൽ,* മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ജൂലൈ, 2002, പുറം 63.

അദ്ധ്യായം 4

ബൗദ്ധസങ്കല്പനങ്ങളും കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക ഭാവുകത്വവും ; സാഹിത്യ കൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പര്യാലോചന

മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മോചനകാഴ്ചപ്പാടിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ആത്മീയവും സാമൂഹികവുമായ ധമ്മചിന്തയാണ് ബുദ്ധദർശനം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻ സ്വയം ആർജ്ജവത്തിലൂടെ നേടുന്ന, ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ സ്വായത്തമാക്കുന്ന അറിവിന്റെ തലങ്ങളിൽനിന്നാണ് നിർവ്വാണത്തെക്കുറിച്ചും, ബോധിസത്വസങ്കല്പങ്ങളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള അറിവുകൾ സ്വാംശീകരിക്കുന്നത്. ധാർമ്മികമായ ജീവിതചര്യകളിലൂടെ ഏതൊരാൾക്കും ലഭിക്കുന്ന ആത്മീയ ഉണർവിനെ സാമൂഹികനീതിയുടെ അടിത്തറയായി കാണുന്ന ലോകബോധ്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്താണ് പുതിയ കാഴ്പ്പാടുകൾ രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ലോകബോധ്യത്തിന്റെ പ്രേരണയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന സാമൂഹികവും വൈജ്ഞാനികവുമായ ഉണർവ്വുകളാണ് കലാസാഹിത്യ കൃതികളിൽകൂടി സാംസ്കാരികധാരയായി പിറവികൊള്ളുന്നത്. ഇങ്ങനെ രൂപംകൊണ്ട വിവിധ തലത്തിലുള്ള ബുദ്ധചിന്തകൾ സാംസ്കാരികനിർമ്മിതികളായി ഭാവുകത്വ പരിസരങ്ങളിൽ വരുത്തിതീർക്കുന്ന മാറ്റത്തെയാണ് പുതിയ കാലഘട്ടം ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. ആശയരൂപീകരണത്തിലൂടെയും സമീപനരീതിയിലൂടെയും ധാരാളം വ്യത്യസ്തകളുമായി മുന്നോട്ട് നീങ്ങിയ ബുദ്ധചലനങ്ങൾ ഭാവുകത്വപരിസരങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുക മാത്രമല്ല, പുതിയ അഭിപ്രായങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുനീങ്ങി.

പ്രകൃത്യാതീതമായ ദൈവികതയിൽ ഊന്നിയുള്ള ഒരു മതദർശനമല്ല മറിച്ച് പ്രബോധനചിന്തകളായിട്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചതും നിലനിന്നതും. അങ്ങനെ വ്യത്യസ്തതകളിൽ നിലനിന്ന ഈ ദർശനപദ്ധതി കലാസാഹിത്യാദിമേഖലകളിൽ വിപ്ലവകരമായ മാറ്റങ്ങൾക്കും സംഭാവനകൾക്കും പ്രേരകമായിത്തീർന്നു. നിർവ്വാണത്തെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ മാർഗ്ഗത്തെക്കുറിച്ചും നിലനിന്ന വാദങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അതിന്റെ വ്യതിരിക്തമായ അവസ്ഥകളെ മനസ്സിലാവുന്നത്. വിവിധ സംസ്കാരങ്ങളിലേക്കുള്ള ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ വ്യാപനം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ബുദ്ധചിന്തയുടെ ഈ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളെയാണ്. അതിലൂടെ

പ്രാദേശികമായ എല്ലാ സവിശേഷതകളെയും ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറാൻ ആ ദർശന ങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചു.

ബുദ്ധചിന്തയെ ഒരു ഏകശിലാരൂപം എന്ന രീതിയിൽ അല്ല നോക്കിക്കാ ണേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് സാംസ്കാരികമായ ഉണർവ്വാണ് നിലനിർത്തേണ്ടതെന്നു മുള്ള ബോധ്യത്തിലൂടെയാണ് നൂറ്റാണ്ടുകളായി ബുദ്ധപാരമ്പര്യചിന്തകൾ നിലനി ന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതികളെ പുനരന്വേഷണത്തിന് വിധേയമാക്കുന്ന പുതിയ കാലഘട്ടത്തിലാണ് പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ സവിശേഷതക ളെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്നതും പഠിക്കുന്നതും. മാറിവരുന്ന കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമായ ഇടപെടലുകളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വരുന്ന ഘടനകളിലേ ക്കാണ് ബുദ്ധദർശനം പുതിയ കാലത്തെ സാംസ്കാരിക അധീശത്വത്തെ തുറന്നു വയ്ക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് വിമോചനത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രബുദ്ധതയുടെ താൽപര്യത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള വൈവിധ്യങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാനുള്ള സാംസ്കാരികതലമാണ് രൂപംകൊള്ളുന്നത്. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുമുമ്പ് ഭാരതത്തിലും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലും വന്നുചേർന്ന സാംസ്കാരികമായ ഉണർവ്വിനെയും ഭാവു കത്വപരിസരത്തെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ദർശനമെന്ന നിലയിൽ രൂപപ്പെട്ട ചിന്ത യാണ് ബുദ്ധനിലൂടെ ലോകം കണ്ടത്. ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ സാഹിത്യകൃ തികളെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതിലൂടെ സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകളിലേക്കുള്ള വായനകളെയാണ് മലയാളസാഹിത്യലോകം തുറന്നിടുന്നത്.

കേരളത്തിന്റെ ഭാവുകത്വമണ്ഡലത്തിൽ ബുദ്ധദർശനം കണ്ടെടുത്ത സവി ശേഷതകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നതോടൊപ്പം ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ കൃതികളെ പഠനവിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വള്ളത്തോളിന്റെ 'ബോധിസത്ത്വാപദാനക ല്പലത' (1948) എന്ന കൃതിയെ ആധുനികയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പഠിക്കുന്ന തോടൊപ്പം തോട്ടം രാജശേഖരന്റെ 'ബോധി' (1996), കെ. അരവിന്ദാക്ഷന്റെ 'കുശി നാരയിലേയ്ക്ക്' (2004) എന്നീ നോവലുകളെ പ്രധാനമായും പഠനവിധേയമാക്കു ന്നു. ബുദ്ധധമ്മം, ദർശനം, മതം എന്നിങ്ങനെ ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ചിന്തകളെ പിൻപ റ്റുന്ന ആശയങ്ങളെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കിയ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിൽ സമകാലികസാഹിത്യത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ സാഹിത്യകൃതികൾ വ്യക്തമാക്കുന്നതോടൊപ്പം ബുദ്ധദർശനംകൊണ്ടുവന്ന വ്യതിയാനങ്ങളെ അടയാള പ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

നമ്മുടെ സാമൂഹികസാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളിൽ നൂറ്റാണ്ടുകാലത്തോളം ശ്രദ്ധചെലുത്തിയ ഒരു ദർശനമാണ് ബുദ്ധന്റേത്. പുരാതനകാലത്ത് കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക ആചാരങ്ങളിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ബുദ്ധമതം പല കാരണ ങ്ങൾ കൊണ്ട് നാമാവശേഷമായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ പുതിയ ജീവി തകാലം ചേർത്തുവയ്ക്കുന്ന ബോധ്യങ്ങളിലേക്ക് വീണ്ടും അതിന്റെ അവശേഷിപ്പു കൾ എത്തുന്നതിലൂടെ ബുദ്ധന്റെ സമകാലിക പ്രാധാന്യം പുനർവായിക്കപ്പെടുന്നു.

4.1 കേരളവും ബുദ്ധമതവും

കേരളസംസ്കാരത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന്റെ ശ്രമങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കിയിരുന്ന ദർശനപദ്ധതിയിൽ ബുദ്ധധമ്മത്തിന് മഹനീയമായ സ്ഥാനം കൈവരുന്നുണ്ട്. വൈദികസംസ്കാരത്തിനു മുൻപേതന്നെ തെക്കെ ഇന്ത്യയിലും കേരളത്തിലും ബുദ്ധജൈനസ്വാധീനങ്ങൾ കണ്ടു തുടങ്ങിയിരുന്നു. ബി.സി. മൂന്നാംനൂറ്റാണ്ടി ലാണ് കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമതം പ്രചരിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. ''കേരളത്തിലെ ബുദ്ധ മതത്തെപ്പറ്റി അറിവുതരുന്ന ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ രേഖ അശോകമൗര്യന്റെ ഗീർണാർശാസനമാണ്. ഇതിനെ അശോകന്റെ രണ്ടാം നമ്പർ ശാസനമെന്നും പറ യപ്പെടുന്നു.''[1] അതിനുശേഷം ബുദ്ധമതത്തെപ്പറ്റി അറിവുതരുന്ന പ്രധാനഘടകം സംഘസാഹിത്യമാണ്. ക്രിസ്തുവർഷം അഞ്ചുമുതൽ എട്ടുവരെയുള്ള ശതകങ്ങ ളാണ് തമിഴകത്തിന്റെ സുവർണകാലമായി അറിയപ്പെടുന്നത്. എട്ടുത്തൊകൈ, പത്തുപ്പാട്ട്, ചിലപ്പതികാരം, മണിമേഖല, കുണ്ഡലകേശി, തിരുക്കുറൾ എന്നിവ അക്കാലത്തെ പ്രസിദ്ധകൃതികളാണ്. ഇവയിൽ ചിലപ്പതികാരം, മണിമേഖല, കുണ്ഡലകേശി, തിരുക്കുറൾ തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ ബുദ്ധമതസംബന്ധിയായ പരാമർശങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അഞ്ചാംനൂറ്റാണ്ടിലെ ബുദ്ധഭാഷയായ പാലി യുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു കാഞ്ചീപുരം. ആന്ധ്രാപ്രദേശിലെ നാഗാർജ്ജുന കൊണ്ടയിൽ നിന്നു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ശിലാരേഖകൾ ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ദക്ഷി ണേന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും വലിയ വിദ്യാപീഠങ്ങളിലൊന്നായി അറിയപ്പെടുന്ന സർവ്വക ലാശാലയാണ് തൃക്കണാമതിലകത്ത് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. പ്രസിദ്ധസം സ്കൃതകാവ്യമായ 'മൂഷകവംശ'ത്തിൽ കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടത് ശ്രീമൂലവാസമായിരുന്നു എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. വിക്രമാദിത്യ വരഗുണന്റെ പാലിയംശാസനവും ഇതിനു തെളിവു നൽകുന്നുണ്ട്. ദക്ഷിണേന്ത്യ

യിലെങ്ങും പ്രസിദ്ധിനേടിയ ഈ ബുദ്ധതീർത്ഥാടനകേന്ദ്രം ആലപ്പുഴ ജില്ലയിലെ അമ്പലപ്പുഴയ്ക്കും തൃക്കുന്നപ്പുഴയ്ക്കും ഇടയ്ക്കാണെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പിന്നീട് പ്രാചീനകാലത്തെ ശിലാലിഖിതങ്ങളിൽനിന്ന് ലഭിക്കുന്ന അറിവ് ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെ ധർമ്മപ്രചരണത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നവയാണ്.

പ്രാചീനകാലത്തെ കൃഷിസമ്പ്രദായത്തെ വികസിപ്പിച്ചത് ബുദ്ധമതങ്ങളിലൂടെ വളർന്നുവന്ന സമൂഹങ്ങളായിരുന്നു. പരിഷ്കൃതിയിലേക്കും ഉയർച്ചയിലേക്കും വളർന്ന തൊഴിൽവൈദഗ്ദ്യമുള്ള തദ്ദേശസമൂഹവുമായി ആരോഗ്യപരമായ കൊടുക്കൽവാങ്ങലുകൾക്ക് ബുദ്ധമതം ശ്രമിച്ചു. ഇത് ഉയർന്നനിലവാരം പുലർത്തുന്ന ആദ്യകാലത്തെ സംസ്കാരങ്ങൾക്ക് വഴിയൊരുക്കി. സ്ത്രീ-പുരുഷ തുല്യത, വൈജ്ഞാനികതാല്പര്യം, കായികാധ്വാനം, യുദ്ധങ്ങളിൽനിന്നും കലാപങ്ങളിൽനിന്നും ഒഴിവായിനിൽക്കൽ, മരിച്ചുപോയ മുൻഗാമികൾക്ക് ഭക്ഷണം വെച്ചുകൊണ്ടുള്ള ആചാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ തദ്ദേശസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ബുദ്ധസംസ്കാരം ഇതിന്റെ ഭാഗമായി മാറിത്തീരുകയായിരുന്നു. തദ്ദേശീയർ അപരിഷ്കൃതജനതയായിരുന്നില്ല. അതേ സമയം ബൗദ്ധസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാർഷികസംസ്കൃതി വികസിച്ചു. കാർഷികപരമായ മാറ്റത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളെ രൂപീകരിക്കുന്നതോടെ മിച്ചസമ്പത്തും അതിന്റെ തുടർച്ചയായുള്ള ആശയമണ്ഡലത്തിലും മാറ്റങ്ങൾ വന്നുതുടങ്ങി. കേരളമുൾപ്പെടെയുള്ള ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ജീവിതക്രമങ്ങൾ ഈ മാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടാണ് ആദ്യകാലത്ത് നിലനിന്നത്. ഇതിന് വ്യക്തമായ തെളിവു നൽകുന്നവയാണ് സംഘകാല ജീവിതരീതികൾ. കാർഷിക ജനപഥങ്ങളിലൂടെ വളരാൻ കഴിയുന്ന സമൂഹഘടന രൂപപ്പെടുത്തിയത് ഈ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയായിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ആശയമണ്ഡലം ഇതിന് സഹായകമായിത്തീരുകയായിരുന്നു. സാമൂഹ്യധർമ്മങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടവയായിരുന്നു ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ. അവയെ പരസ്പരം കോർത്തിണക്കുവാൻ ബുദ്ധിസത്തിനുമുൻപു തന്നെ ദ്രാവിഡചിന്തയ്ക്കു സാധിച്ചിരുന്നു. അതിനാൽ ബുദ്ധിസത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഗോത്രങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ടു.

കേരളത്തിൽ നിലനിന്നുപോന്ന ദ്രാവിഡഗോത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സമ്പർക്കം സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നത്. ബ്രാഹ്മണികമായ ഇടപെടലുകൾ എട്ട്, ഒമ്പത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് കേരളത്തെ

സ്വാധീനിച്ചത്. തിരുക്കുറളിന്റെ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന ദ്രാവിഡദേശങ്ങളിൽ, ബുദ്ധ-ജൈന തദ്ദേശദർശനങ്ങളുടെ മിശ്രിതരൂപങ്ങളാണ് കാണാൻ സാധിക്കുന്നത്.

കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ഉണർവ്വിന് ബുദ്ധമതം നിസ്തുലമായ സംഭവനകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അശോകചക്രവർത്തി നാനാദിക്കിലേക്കും ബുദ്ധമതപ്രചരണാർത്ഥം സന്യാസിമാരെ അയക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി വന്നവരിലൂടെയാണ് ബുദ്ധചിന്തകൾ കേരളത്തിൽ വേരോടിയതെന്ന കണ്ടെത്തൽ അടിസ്ഥാനമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ബുദ്ധസന്യാസികൾ സമൂഹത്തിന്റെ നാനാദിക്കുകളിലെയും തങ്ങളുടെ ജീവിത സന്ദേശങ്ങളുമായി എത്തിച്ചേർന്നു. നരബലിക്കും ജന്തുബലിക്കും മറ്റ് അനാചാരങ്ങൾക്കും എതിരായി നിന്ന തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്താധാരകൾ ബുദ്ധിസവുമായി സമ്മിശ്രപ്പെടുകയായിരുന്നു. കലപ്പയുടെ ഉപയോഗം, ശാസ്ത്രീയമായ കൃഷിരീതി, ആയുർവേദം എന്നിവ ദ്രാവിഡദേശങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. ബുദ്ധിസം ഇവയോടൊപ്പം പൊരുത്തപ്പെടുകയും നവീകരിക്കുകയുമായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തെ വിപ്ലവകരമായ മാറ്റങ്ങളിൽ 'പള്ളിക്കൂടമെന്ന സ്ഥാപനത്തെ നിലനിർത്തികൊണ്ട്, എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങൾക്കും തുല്യതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നിതിന്യായങ്ങൾ വരുത്താനും ചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങൾക്ക് നിലനിന്നിരുന്ന കാലത്തേതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താനും സാധിച്ചതിലൂടെ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സമൂഹത്തിലെ പ്രാമാണികതയാണ് വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നത്.

മൂന്നാംനൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി കേരളത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്ന തേരന്മാരിലൂടെയാണ് ബുദ്ധചിന്തകൾ സമൂഹത്തിൽ വളരാൻ തുടങ്ങിയത്. കോഴിക്കോട്, മാവേലിക്കര, കരുമാടി, കരുനാഗപ്പള്ളി, മരുതൂർകുളങ്ങര, ഭരണിക്കാവ്, പള്ളിയ്ക്കൽ, കോട്ടപ്പുറം എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുത്ത ബുദ്ധവിഗ്രഹങ്ങൾ എന്നിവ ഇതിനു തെളിവു നൽകുന്നു. കേരളത്തിൽ ഇന്നും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പ്രഭാവം വ്യക്തമാക്കുന്ന തിരുശേഷിപ്പുകളാണ് ക്ഷേത്രവിഗ്രഹങ്ങൾ, ഉത്സവങ്ങൾ, ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ തുടർന്നുവരുന്ന പാരമ്പര്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ബുദ്ധരെ ആക്രമിച്ച് കീഴടക്കിയതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് പല ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങളും ഹൈന്ദവജനതയുടെ പിടിയിലമർന്നതെന്ന് ചരിത്രരേഖകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഉത്സവങ്ങളെക്കുറിച്ചും ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ പ്രതിഷ്ഠയെപ്പറ്റിയെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്ന വാദ

ങ്ങൾ ഇതിനു തെളിവുനൽകുന്നു. ''മലബാറിലെ ഏഴിമലക്കടുത്തുള്ള ഒരുവലിയ പാറയിൽ കൊത്തിവെച്ച വിഗ്രഹങ്ങൾ, തിരുവല്ലാതാലൂക്കിലെ തൃക്കുടിക്ഷേത്ര ത്തിന്റെ രൂപം, ചേറ്റുവാമണപ്പുറത്ത് സാഹിബിന്റെ പള്ളിയുടെ പരിസരത്ത് കാണുന്ന വിഗ്രഹങ്ങൾ, കോട്ടയംതാലൂക്കിലെ കിളിരൂർ ക്ഷേത്രസങ്കേതം, തിരുവി താംകൂറിലെ ദേവഗിരിമലയിൽ ഉടഞ്ഞുകിടക്കുന്ന കരിങ്കൽരൂപങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ബുദ്ധമതകാലത്തെ വിഹാരങ്ങളുടെ നാശാവശിഷ്ടങ്ങളാണെന്ന് 'കേരളം നൂറ്റാ ണ്ടുകൾക്കു മുൻപ്' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പി.ഒ. സെയ്തുമുഹമ്മദ് അഭിപ്രായപ്പെ ടുന്നു.''[2]

കിളിരൂർ, കുട്ടംപേരൂർ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, ശബരിമല തുടങ്ങിയ അനേകം ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഒരു കാലത്ത് ബുദ്ധകേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. കുന്നത്തൂർ, കരുനാഗപ്പ ള്ളി, മാവേലിക്കര, അമ്പലപ്പുഴ എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്ന് അനേകം ബുദ്ധവിഗ്രഹ ങ്ങൾ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇതെല്ലാം കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമതത്തിനുണ്ടായ പ്രചര ണത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ഓരോ പ്രദേശത്തിനും സ്വന്തമായ ചരിത്രരേഖകൾ കാത്തുസൂക്ഷിക്കാനു ണ്ടാകും. അതുപോലെയാണ് കേരളത്തിന് ബുദ്ധനുമായുള്ള ബന്ധം. കേരള ത്തിൽ അങ്ങോളമിങ്ങോളം കാണപ്പെടുന്ന കാവും കുളങ്ങളും വിഗ്രഹങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളുമെല്ലാം ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ക്ഷേത്രാചാരങ്ങളായ വെടിക്കെട്ട്, പറ യെടുപ്പ്, പടയണി, പൂരം, കെട്ടുകാഴ്ച എന്നിവയും ബുദ്ധന്മാരുടെ സംഭാവനയാ ണ്. ''മാവേലിക്കര താലൂക്കിൽ ചെട്ടിക്കുളങ്ങര ക്ഷേത്രത്തിൽ ഉത്സവത്തിനു പതി വുള്ള കുതിരക്കെട്ട്, ചീനസഞ്ചാരിയായ ഹുയാൻസാങ് വിവരിച്ചിട്ടുള്ള ഉത്തരേ ന്ത്യൻ ബൗദ്ധോത്സവത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന രഥോത്സവങ്ങൾ മുതലായവ നട പ്പിലാക്കിയത് ബുദ്ധമതക്കാരാണെന്ന വി.ആർ പരമേശ്വരപിള്ളയുടെ അഭിപ്രാ യത്തെ അജു. കെ. നാരായണൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.''[3] ശബരിമല, അച്ചൻകോവിൽ തുടങ്ങിയ പുരാതന അയ്യപ്പകേന്ദ്രങ്ങൾ ദ്രാവിഡബിംബങ്ങളുടെയും ബുദ്ധവിഹാര ങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രമായിരുന്നു എന്ന് നവീനചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പ്രശസ്തിയുള്ള ശാസ്താക്ഷേത്രങ്ങളോടു ചേർന്ന് വളരെയധികം കഥകൾ പ്രചാ രത്തിലുണ്ട്. ഹിന്ദുദേവനാക്കപ്പെട്ട അവലോകിതേശ്വരബുദ്ധനാണ് അയ്യപ്പൻ അഥവാ ശാസ്താവ് എന്ന വാദം ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ശാസ്താവ് ബുദ്ധന്റെ പര്യായമാണെന്ന് അമരകോശം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''ബുദ്ധമതസങ്കല്പവു

മായ ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ശബരിമലയിലെ വ്രതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നത്. കേരളത്തിലെ ശാസ്താരാധന ഈ സദ്ധർമ്മത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണെന്ന് പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടുപോരുന്നു.''[4] ശബരിമലയുടെ ബുദ്ധപാരമ്പര്യം പ്രകടമാണ്. ശാസ്താവ് എന്ന അയ്യപ്പന്റെ വിശേഷണത്തെ എല്ലാ ആധികാരികരേഖകളിലും ബുദ്ധന്റെ പര്യായമായാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. അയ്യാ, അയ്യൻ, അയ്യനാർ, അയ്യപ്പൻ എന്നീ പേരുകൾ അശോകൻ പ്രചരിപ്പിച്ച ബോധിസത്വസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണെന്ന് കരുതുന്നു. അയ്യപ്പനെ സ്തുതിക്കുന്ന കീർത്തനങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ശരണംവിളികൾ 'ബുദ്ധശരണം ഗച്ഛാമി, ധർമ്മം ശരണം ഗച്ഛാമി, സംഘംശരണം ഗച്ഛാമി' എന്നതിന്റെ തുടർച്ചയാണെന്നും പറയുന്നുണ്ട്.

ലോകത്തിലെ ആദ്യത്തെ സംഘടിതമതമെന്നറിയപ്പെടുന്ന ബുദ്ധമതം, അതിപുരാതനകാലത്ത് പല രാജ്യങ്ങളിലേക്കും വ്യാപരിച്ചിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിന് കൂടുതൽ അർത്ഥവ്യാപ്തിയുണ്ടായി എന്നർത്ഥം. ഓരോ ദേശങ്ങൾക്കും ഇണങ്ങും വിധം അതിന്റെ സംസ്കാരത്തിൽ ലയിച്ചും ഉൾക്കൊണ്ടും ആയിരുന്നു ബുദ്ധചിന്തകൾ വികസിച്ചത്. മഹായാനസമ്പ്രദായത്തിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിലാണ് ബോധിസത്വൻ രൂപപ്പെടുന്നതും അത് മറ്റൊരു ജ്ഞാനരൂപമായി മാറുന്നതും. കാലാന്തരത്തിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് അത് മുന്നോട്ടുനീങ്ങി. ലോകത്തിന്റെ ഇതരഭാഗങ്ങളിൽ അതാതു പ്രാദേശികാചാരവിശ്വാസങ്ങളോട് കൂടിക്കലർന്നാണ് ബുദ്ധമതം നിലവിലിരുന്നത്. കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തുടർച്ചയുടെ ഭാഗമാണ് പലക്ഷേത്രങ്ങളും എന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ വിലയിരുത്തുന്നു. ഇന്നുകാണുന്ന പലക്ഷേത്രങ്ങളും പള്ളികളുമെല്ലാം ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളോ, വിഹാരങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയോ ആണ്. പുത്തൻകാവ്, പുതിയകാവ്, ഭരണിക്കാവ് തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളുടെ ചരിത്രാംശങ്ങൾ ഇതിനു തെളിവു നൽകുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം ആരാധാനക്രമങ്ങളിലും ആചാരങ്ങളിലുമെന്നപോലെ ഭാഷയിലും വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തും വൈദ്യശാസ്ത്രരംഗത്തുമെല്ലാം കാണാൻ കഴിയുന്നു. ആദ്യകാലത്തെ ബുദ്ധമതവുമായുള്ള സമ്പർക്കത്തിന്റെ ഫലമായി കടന്നുവന്ന പദങ്ങളുണ്ട് (പള്ളി, ചുങ്കം, അമ്പലം, പിച്ച തുടങ്ങിയവ). ഇത്തരം പാലിപദങ്ങൾ കേരളവും ബുദ്ധമതവുമായുള്ള ബന്ധത്തെയാണ്

സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെ സാംസ്കാരികപരമായ ഉന്നമന ത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് വിദ്യാകേന്ദ്രങ്ങൾ നടത്തിവന്നിരുന്നത്. വിദ്യാകേന്ദ്രങ്ങളും കലാശാലകളുടെ രൂപീ കരണം സാധ്യമാക്കിയ ഈ ബുദ്ധവിഹാരങ്ങളും പിന്നീട് വിജ്ഞാനകേന്ദ്രങ്ങ ളായി അറിയപ്പെട്ടു. ''ശാലകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന വൈദ്യവിദ്യാമന്ദിരങ്ങളുടെ പേര് ബുദ്ധമതകാലത്ത് 'ചാലകൾ' എന്നായിരുന്നു. സൗജന്യചികിത്സ നടത്തുന്ന വൈദ്യമന്ദിരങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ പ്രധാനഭാഗങ്ങളിൽ സ്ഥാപിച്ചത് ബുദ്ധസന്യാസി കളാണ്.''[5] കേരളത്തിലെ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ വാസ്തുശില്പത്തിലും ഈ സ്വാധീനം കണ്ടെത്താം. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്തെ തച്ചുശാസ്ത്രസമ്പ്രദായമാണ് കേരള ത്തിൽ കാണുന്നതെന്നും അശോകന്റെ കാലത്തെ പ്രാമാണികരായിരുന്ന 'ലിച്ഛാവി വംശജർ' ഇതിൽ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയിരുന്നവരായിരുന്നുവെന്ന ചരിത്രകാര ന്മാരുടെ നിരീക്ഷണം പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നു.

''മലയാളസാഹിത്യം ബുദ്ധനെയും ബുദ്ധമതത്തെയും കണ്ടെത്താൻ പ്രേര കമായത് കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണസംരംഭങ്ങളായിരുന്നു എന്ന് പവ നൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.''[6] എഡ്വിൻ ആൾനോൾഡിന്റെ 'ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യ'ക്ക് നാലപ്പാട്ട് നാരായണമേനോൻ തയ്യാറാക്കിയ വിവർത്തനം (പൗരസ്ത്യദീപം), മഞ്ചേരി രാമയ്യരുടെ 'ബുദ്ധധർമ്മം', ഡോ. പി.സി. അലക്സാണ്ടറുടെ 'ബുദ്ധിസം ഇൻ കേരള' തുടങ്ങിയ രചനകളിലൂടെയാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സാമൂഹികതല ങ്ങൾ മലയാളികൾക്ക് പരിചിതമായത്.

സന്മാർഗികവും മതപരവുമായ സംസ്കാരങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരു കയും അതിലൂടെ വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതമൂല്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുകയും ചെയ്ത മതമെന്നനിലയിൽ ധാരാളം സംഭാവന നൽകാൻ ബുദ്ധന്റെ ചിന്താപദ്ധതി കൾക്ക് സാധിച്ചു. മനുഷ്യമനസ്സിന് എത്താൻ കഴിയുന്ന യുക്തിവാദത്തിന്റെ പരി ധികളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സ്വതസിദ്ധമായി ഉണ്ടാവുന്ന മനോഭാവങ്ങളിൽകൂടി ജീവി തത്തിന്റെ ആത്യന്തികലക്ഷ്യത്തെ പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന ഉപദേശമാണ് ശ്രീബുദ്ധൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. നന്മയിലുള്ള വിശ്വാസത്തെയും അത് നേടുന്നതി നുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും ജാതിഭേദങ്ങളില്ലാതെ സാർവ്വത്രികമായ സ്നേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മുന്നോട്ടുവെച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങ ളുടെ സ്വീകാര്യതയായിരുന്നു അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും പഞ്ചശീലങ്ങളിലൂടെ

യും വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടത്. കുറഞ്ഞപക്ഷം പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനടുത്തുവരെ കേരളത്തിന്റെയും ദ്രാവിഡദേശങ്ങളുടെയും പൊതുസമൂഹബോധനിർമ്മിതിയിൽ ബുദ്ധിസത്തിന് സ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നു. പിന്നീട് ചില കാരണങ്ങളാൽ അതിന്റെ വ്യക്തിത്വവും പ്രാമാണ്യവും നഷ്ടപ്പെട്ടു. അതേസമയം പുതുതായിരൂപപ്പെട്ട ത്രൈവർണിക അധികാരമണ്ഡലങ്ങളോട് തുറന്ന് എതിർത്ത ബുദ്ധപാരമ്പര്യം വാമൊഴിയായും നിശബ്ദവിപ്ലവങ്ങളായും അടിത്തട്ടിൽ നിലനിന്നു. രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ ഇവയെ സംബന്ധിച്ച വിവരങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. തെയ്യങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രതിരോധങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. നവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട പ്രതിരോധങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

4.2 മലയാള കാവ്യലോകവും ബുദ്ധദർശനവും

സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അനീതികൾക്കുനേരെയും നിന്ദിതരും പീഡിതരുമായ വ്യക്തികൾക്കു നേരെയുമുള്ള ആക്രമണങ്ങൾക്കുമെല്ലാം തന്റെ ദർശനങ്ങളിലൂടെയും ജീവിതാനുഭവങ്ങളിലൂടെയും മറുപടി കൊടുത്ത ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം പലരീതിയിൽ സാഹിത്യത്തിന് വിഷയമാകുന്നുണ്ട്. കാലത്തിന്റെ ഓരോ മാറ്റത്തെയും വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്ന മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ ധൈഷണികവികാസത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന പ്രധാനഘടകമായി ബുദ്ധസാന്നിദ്ധ്യങ്ങൾ നിലകൊള്ളുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ തകിടംമറിച്ചുകൊണ്ട് സങ്കുചിതമായ മനസാന്നിദ്ധ്യങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുന്ന, യാഥാർത്ഥ്യബോധങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സാഹിത്യസൃഷ്ടിയിൽ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധർമ്മമാർഗ്ഗങ്ങളും പല വിധത്തിൽ ഇടം പിടിക്കുകയുണ്ടായി. ലോകത്തെ ആധുനികമായ ഗതിവിഗതികളുമായി കൂട്ടിയിണക്കുന്ന പ്രത്യാശ നിറഞ്ഞജീവിതത്തിൽ, തങ്ങളുടെ സാഹിത്യസൃഷ്ടികളിലൂടെ ജനങ്ങളുടെ മനസ്സിന്റെ ജീവിതസാക്ഷാത്കാരങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നിടത്താണ് സാഹിത്യരചനകളുടെ സൃഷ്ടികർമ്മം സാധ്യമാകുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ആശയസംഹിതകളായ കരുണ, മൈത്രി, സ്നേഹം, പ്രജ്ഞ, മുദിത, സമത തുടങ്ങിയ വിചാരവികാരലോകങ്ങൾ നമുക്ക് തുറന്നു സമ്മാനിക്കുന്നത് ഇത്തരത്തിലുള്ള മനോഭാവങ്ങളെയാണ്. ആധുനിക മലയാളകവിതാലോകത്തിൽ ഒട്ടേറെ ഭാവുകത്വങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ബുദ്ധദർശനങ്ങൾ കാരണമായിത്തീർന്നു.

മലയാളകവികളിൽ ബുദ്ധദർശനങ്ങളോട് ആഭിമുഖ്യം പുലർത്തിയ കവികളെ എക്കാലവും നമുക്കുകാണുവാൻ സാധിക്കും. തെളിഞ്ഞും തെളിയാതെയും കടന്നുവരുന്ന ബുദ്ധസങ്കല്പങ്ങളെ പിൻപറ്റി ധാരാളം പേർ കവിത എഴുതുകയുണ്ടായി. ആശാൻ 'കരുണ', 'ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി', 'ശ്രീബുദ്ധചരിതം', വള്ളത്തോൾ 'നാഗില', 'ബുദ്ധഗീതം', 'മണൽക്കാറ്റ്', 'അച്ഛന്റെ ചാത്തം', ഉള്ളൂർ 'കപിലവസ്തുവിലെ കർമ്മയോഗി', 'മിഥ്യാപവാദം', നാലപ്പാട്ട് നാരായണമേനോൻ 'പൗരസ്ത്യദീപം', ഇടശ്ശേരി 'ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും', 'ബിംബിസാരന്റെ ഇടൻ', ജി. ശങ്കരക്കുറുപ്പ് 'വന്ദനം തഥാഗഥ', 'യശോദര' എൻ.വി. കൃഷ്ണവാരിയർ 'ബുദ്ധചരിതം', 'ധർമ്മചക്രം', സച്ചിദാനന്ദൻ 'കവി ബുദ്ധൻ', 'പ്രണയബുദ്ധൻ', 'സത്യവാങ്മൂലം', 'സിദ്ധാർത്ഥനും അരയന്നവും', 'ബുദ്ധൻ പഞ്ചാബിൽ', 'ബുദ്ധൻ കാലഹന്ദിയിൽ', കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള 'വരും വരും എന്ന പ്രതീക്ഷ', നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരൻ 'ആനന്ദൻ', 'ധ്യാനി ബുദ്ധന്റെ മുന്നിൽ', 'ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞത്', അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ 'തഥാഗതന്റെ തിരിച്ചറിവുകൾ', എ അയ്യപ്പൻ 'ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും', 'ബുദ്ധനും വേടനും', ഒ.എൻ.വി. 'പലായനം', ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട് 'പിറക്കാത്ത മകന്', കൽപറ്റ നാരായണൻ 'മാതംഗി', കുരീപ്പുഴ ശ്രീകുമാർ 'കലികാലം' 'പുഴയുടെ മനസ്സ്', 'ബുദ്ധന്റെ പല്ല്', 'രാഹുലൻ ഉറങ്ങുന്നില്ല', 'വി.ജി. തമ്പിയുടെ 'ബുദ്ധമിന്നൽ', എൽ. തോമസുകുട്ടി 'ബുദ്ധാർത്ഥൻ', രാജുകുട്ടൻ പി.ജി. 'ബുദ്ധന്റെ ചിരി', 'ബോധോദയം' എന്നിങ്ങനെ നിരവധിരചനകൾ ഇതിന്റെ വിവിധ തലങ്ങളെ നിലനിർത്തിയവയാണ്.

4.2.1 ആശാൻ കവിതയിലെ ബുദ്ധപുരാവൃത്തം

മലയാളകാവ്യലോകത്ത് ബുദ്ധദർശനത്തെ ഉൾകൊണ്ട് കാവ്യരചയിൽ ഏർപ്പെട്ട ശ്രദ്ധേയനായ എഴുത്തുകാരനാണ് ആശാൻ. ജീവിതത്തിലെ ദുഃഖസംബന്ധിയായ പശ്ചാത്തലങ്ങളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ കവി ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പാത പിൻതുടരുകയായിരുന്നു. 'ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി', 'കരുണ', 'ശ്രീബുദ്ധചരിതം' തുടങ്ങിയവ ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ ഉള്ളടക്കങ്ങളെ വ്യക്തമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ജാത്യാചാരങ്ങളുടെയും അടിച്ചമർത്തലുകളുടെയും അർത്ഥശൂന്യതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളെയും ഉൾപ്പെടുത്തി ഹൃദയസ്പർശിയായ കഥാവിഷ്ക്കരണം സാധ്യമാക്കിയ രചനാപശ്ചാത്തലമാണ് 'ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി' എന്ന

കവിതയിൽ കാണുന്നത്. ''ബുദ്ധമതം പ്രമേയമാക്കിയ മലയാളത്തിലെ ആധുനിക കൃതിയാണ് ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി. പ്രൊഫ. ലക്ഷ്മിനരസുവിന്റെ 'The essence of Buddhism' എന്ന വിഖ്യാത ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നെടുത്തതാണ് ഇതിന്റെ കഥ.''[7]

''ദാഹിക്കുന്നു ഭഗിനീ
കൃപാരസ
മോഹനം കുളിർ
തണ്ണീരിതാശു നീ''[8]

എന്ന് ദാഹജലത്തിനായി ചോദിച്ച ബുദ്ധഭിക്ഷുവിനോട്

''അല്ലല്ലെന്തു കഥയിതു
കഷ്ടമേ!
അല്ലലാലങ്ങു ജാതി
മറന്നിതോ''[9]

എന്നാണ് മാതംഗി എന്ന ചണ്ഡാലയായ സ്ത്രീയുടെ മറുപടി

''ജാതിചോദിക്കുന്നില്ല ഞാൻ
സോദരീ,
ചോദിക്കുന്നു നീർ
നാവുവരണ്ടഹോ''[10]

എന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷുവിന്റെ മറുപടിയിലൂടെ ജാതിവൽക്കരണത്തിനും അയിത്തത്തിനുമെതിരായി നിലകൊള്ളുന്ന ബോധമാണ് ഇവിടെ അടിസ്ഥാനമായിത്തീരുന്നത്.

ബുദ്ധന്റെ പ്രധാനശിഷ്യനായ ആനന്ദൻ യാത്രയിൽ ക്ഷീണിച്ചുവശനായി മരച്ചുവട്ടിൽ വിശ്രമിക്കുമ്പോൾ കിണറ്റിൽനിന്നു വെള്ളമെടുക്കുന്നതിനായി വരുന്ന മാതംഗിയോട് ക്ഷീണമകറ്റാനുള്ള കുടിനീര് ചോദിച്ചു. ആദ്യം ശങ്കിച്ചുനിന്നെങ്കിലും ആനന്ദന്റെ ചോദ്യത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ അവൾ അദ്ദേഹത്തിന് കുടിനീര് നൽകി. ആനന്ദന്റെ ഈ പ്രവൃത്തി അവളിൽ അത്ഭുതം ഉണ്ടാക്കി. ജാതിചിന്തയുടെ നിരർത്ഥകതയാണ് ചണ്ഡാലിയുടെ പ്രവർത്തിയിലൂടെ ആനന്ദൻ സാധ്യമാക്കുന്നത്. പിന്നീട് ഭിക്ഷുവിന്റെ കാലടിപ്പാടുകൾ അന്വേഷിച്ചെത്തിയ

മാതംഗി ഭിക്ഷുണിയായിത്തീർന്നു. എന്നാൽ ബുദ്ധാശ്രമത്തിൽ താഴ്ന്നജാതിക്കാർ പ്രവേശിച്ചതിനെതിരെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതർ കലഹിക്കുകയും പ്രശ്നപരിഹാര ത്തിനായി രാജാവ് ബുദ്ധനോട് കാര്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ നിരർത്ഥകതയെയും സ്നേഹത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തി ന്റെയും കാഴ്ചപ്പാടുകളെക്കുറിച്ചും രാജാവിനും മറ്റുള്ളവർക്കും ബോധ്യപ്പെടുത്തി ക്കൊടുക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്.

''മോഹം കളഞ്ഞു ജനത്തെത്തമ്മിൽ
സ്നേഹിപ്പാൻ ചൊൽക നരേന്ദ്രാ-
സ്നേഹത്തിൽ നിന്നുദിക്കുന്നു ലോകം
സ്നേഹത്താൽ വൃദ്ധിതേടുന്നു.
സ്നേഹം താൻ ശക്തിജഗത്തിൽ സ്വയം
സ്നേഹം താനാനന്ദമാർക്കും
സ്നേഹം താൻ ജീവിതം ശ്രീമൻ-സ്നേഹ-
വ്യാഹതി തന്നെ മരണം.
സ്നേഹം നരകത്തിൽ ദ്വീപിൽ സ്വർഗ്ഗ-
ഗേഹം പണിയും പടുത്വം,
അമ്മതൻ നെഞ്ചു ഞരമ്പിൽ തങ്ങി-
ച്ചെമ്മേ ചെഞ്ചോരയെത്തന്നെ
അമ്മിഞ്ഞത്തൂവമൃതാക്കും മൈത്രി
നമ്മോടതോതുന്നു രാജൻ!''[11]

ബുദ്ധധർമ്മത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥയെ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്ന ഉൽകൃഷ്ടകാവ്യമാണ് ആശാന്റെ 'കരുണ'. ഡോ. പോൾകാരസിന്റെ 'Gospel of Buddha' എന്ന ഗ്രന്ഥ ത്തിലെ ബുദ്ധകഥയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് കരുണയുടെ ഇതിവൃത്തം രൂപപ്പെ ടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ആശാന്റെ അവസാനകൃതിയായ കരുണ ഒട്ടേറെ വിമർശന ങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങിയ ഒന്നാണ്. മധുരയിലെ സുന്ദരിയായ വാസവദത്തക്ക് ബുദ്ധശി ഷ്യനായ ഉപഗുപ്തനോടു തോന്നിയ പ്രണയമാണ് ഇതിന്റെ കഥാഘടന. പ്രണയ സാഫല്യത്തിനുവേണ്ടി തന്നെ സന്ദർശിക്കണം എന്ന ദൂതുമായി വാസവദത്ത തോഴിയെ ഉപഗുപ്തന്റെയടുക്കലേക്ക് പറഞ്ഞയക്കുന്നു. സന്ദർശനത്തിനുള്ള സമ

യമായില്ല എന്ന ഉപഗുപ്തന്റെ മറുപടിയിൽ അമ്പരക്കുന്ന വാസവദത്ത വീണ്ടും അദ്ദേഹത്തിനോടുള്ള പ്രണയത്താൽ തോഴിയെ അയക്കുന്നു. എന്നാൽ മനംമാറ്റമുണ്ടാവാതെ ഉപഗുപ്തൻ അതിനെ നിരസിക്കുകയാണ്. ഈ സമയത്ത് ആ നാട്ടിലെ ഒരു തൊഴിലാളിനേതാവും വർത്തകപ്രമാണിയും ഒരേസമയം വാസവദത്തയോട് പ്രണയാഭ്യർത്ഥനയുമായെത്തി. കുറച്ചുനാൾ രണ്ടുപേരെയും മറച്ചുപിടിച്ചുകൊണ്ട് കാര്യങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്ത അവൾക്ക് ആരെയാണ് കൂടെ നിർത്തേണ്ടതെന്നകാര്യത്തിൽ ധർമ്മസങ്കടമുണ്ടാവുകയും ധനത്തോടുള്ള ആർത്തിയുടെ ഭാഗമായി വർത്തകപ്രമാണിയെ കൂടെനിർത്താൻ തീരുമാനിക്കുകയുമുണ്ടായി. പിന്നീട് തൊഴിലാളിനേതാവിനെ കൊലപ്പെടുത്തി ചാണകക്കുഴിയിൽ പൂഴ്ത്തുകയും വർത്തകപ്രമാണിയെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ വിവരമറിഞ്ഞ അധികാരികൾ വാസവദത്തയെ പിടികൂടി ശിക്ഷവിധിച്ചു. എല്ലാ അവയവങ്ങളും വെട്ടിനീക്കി ചുടുകാട്ടിൽ തള്ളിയ വാസവദത്തയുടെ അടുത്തേക്കാണ് ഉപഗുപ്തൻ വരുന്നത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു നിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിൽമോഹിച്ചല്ല ഞാൻ വന്നതെന്നും ബാഹ്യസൗന്ദര്യത്തേക്കാൾ ആന്തരികസൗന്ദര്യത്തിനാണ് പ്രാധാന്യമെന്നുമുള്ള തത്ത്വത്തെയാണ് നീ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതെന്നും പറയുന്നു. ഉപഗുപ്തൻ വാസവദത്തക്ക് ബുദ്ധമതതത്ത്വങ്ങൾ ഉപദേശിച്ചു കൊടുക്കുന്നു. അത് കേട്ട് മനം മാറി ആത്മശാന്തിനേടിയവളായിട്ടാണ് വാസവദത്തയുടെ മരണം.

പട്ടമഹിഷിയെപ്പോലെ തിളങ്ങിയ വാസവദത്തയാണ് അവസാനം ചുടുകാട്ടിൽ രക്തംവാർന്ന്, ശക്തിക്ഷയിച്ച് ശൂന്യാവസ്ഥയിൽ കിടക്കുന്നത്.

> ''നമസ്കാരമുപഗുപ്ത, വരികഭവാൻ നിർവ്വാണ-
> നിമഗ്നനാകാതെ വീണ്ടും ലോകസേവയ്ക്കായ്;
> പതിതകാരുണികരാം ഭവാദൃശ്യസുതന്മാരെ
> ക്ഷിതിദേവിക്കിന്നു വേണമധികം പേരെ.''[12]

അവസാനം മൃതദേഹം ചിതയിൽ ദഹിപ്പിച്ചിട്ട് ഉപഗുപ്തൻ യാത്രയാകുന്നസമയത്ത് കവിയുടെ ദർശനപരതയാണ് ഈ വരികളിലൂടെ പുറത്തുവരുന്നത്.

4.2.1.1 ശ്രീബുദ്ധചരിതം

എഡ്വിൻ ആർനോൾഡിന്റെ 'ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യ' എന്ന കൃതിയുടെ വിവർത്തനമാണ് 'ശ്രീബുദ്ധചരിതം'. ബുദ്ധന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങളും ജീവിതകഥയും സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന കൃതിയാണ് 'ലൈറ്റ് ഓഫ് ഏഷ്യ'. എട്ട് സർഗ്ഗങ്ങളായി നിരന്നുകിടക്കുന്ന ഈ കൃതിയുടെ അഞ്ച്സർഗ്ഗങ്ങൾ മാത്രമാണ് ആശാൻ വിവർത്തനം ചെയ്തത്. 1904-ൽ ആണ് ആശാൻ ഇതിന്റെ വിവർത്തനം ആരംഭിക്കുന്നത്. ആശാന് ബുദ്ധനോടും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദർശങ്ങളോടുമുള്ള പ്രകടമായ താല്പര്യമാണ് ഇതിനു വിഷയമായിത്തീർന്നത്. കിളിപ്പാട്ട് രീതിയിലുള്ള വിവർത്തനമാണ് ആശാൻ 'ശ്രീബുദ്ധചരിത'ത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജനനവും തുടർന്നുവരുന്ന ജീവിതസംഭവങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന 'ശ്രീബുദ്ധചരിത'ത്തിൽ ബുദ്ധനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കവിയുടെ മനസ്സിന്റെ പ്രകടമായ ചിത്രമാണ് നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്.

> 'ഭഗവൻ, ഭവമുക്തിദായകൻ, ബുദ്ധൻതന്റെ
> നിഗ്നരത്നം ജയിച്ചീടുന്നു സർവ്വോത്തമം
> ജഗതീപതിസുതൻ വിശ്രുതൻ സിദ്ധാർത്ഥനു
> ജഗത്തിൽ മൂന്നിങ്കലുമാരുള്ളു സമാനൻമാർ
> സർവ്വപൂജിതൻ, സാക്ഷാൽ സർവ്വജ്ഞൻ, സർവ്വോത്തമൻ
> സർവ്വഭൂതൈകദയാവാരിധി തപോനിധി
> നിർവാണത്തെയുമിഹ നിത്യമാം ധർമ്മത്തെയും
> നിർവ്വാദമകമലിഞ്ഞരുളും ദിവ്യാചാര്യൻ''[13]

എന്ന നാമസങ്കീർത്തനത്തോടെയാണ് കാവ്യം ആരംഭിക്കുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങളോടും കൂടി കൊട്ടാരത്തിൽ ജീവിച്ചുപോന്നെങ്കിലും എല്ലാവരോടും സ്നേഹവും കാരുണ്യവും നിലനിർത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സ് ഒട്ടേറെ സങ്കീർണ്ണതകളിലൂടെയാണ് കടന്നുപോയത്. പിന്നീട് ഈ സങ്കീർണ്ണബോധത്തിൽനിന്നും ഉടലെടുത്തചിന്തകളുമായി ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയും ചെയ്തു. സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിലെ വ്യാധികളിലൂടെയാണ് കാവ്യം ആരംഭിക്കുന്നത്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വ്യർത്ഥമായതലങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന ദുഃഖങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയോടെ ഇരിക്കുന്ന

സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതഗതികളിലൂടെയാണ് ഒന്നാംകാണ്ഡത്തിലെ വിവരണങ്ങൾ സാധ്യമാകുന്നത്.

സർവ്വസുഖസൗകര്യങ്ങളോടെയും ജീവിക്കുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ യൗവ്വനകാലവും വിവാഹവും അതിനുശേഷമുള്ള ജീവിതാവസ്ഥകളുമാണ് രണ്ടാംകാണ്ഡത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. യഥാർത്ഥലോകത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിൽ രോഗി, മരണം, വൃദ്ധൻ എന്നിവരിലൂടെ കണ്ടെത്തിയ ക്ഷണികജീവിതത്തിന്റെ നിരർത്ഥകതയാണ് അവശേഷിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ ക്ഷണികമായ അവസ്ഥകളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിൽനിന്നും ഉടലെടുത്ത അസ്വസ്ഥചിന്തകളിലൂടെയാണ് ഈ ഭാഗം കടന്നുപോവുന്നത്.

> ''മർത്യരേ വൃദ്ധരാക്കും കാലമാം ഘാതകന്റെ
> ഹസ്തത്തിൽനിന്നീ സ്നേഹരസത്തെ രക്ഷിക്കുവാൻ
> ഉത്തമോപായമെന്നും കാണാതെയുഴന്നെന്റെ
> ചിന്തമിന്നേകാഗ്രമായ് ചിന്തചെയ്യുന്നൂ കാന്തേ''[14]

ഇത്തരത്തിൽ അസ്വസ്ഥമായ മനസോടെ ജീവിക്കുന്ന സിദ്ധാർത്ഥൻ, എല്ലാ ലൗകികസുഖങ്ങളും ഉപേക്ഷിച്ച് കൊട്ടാരം വിട്ട് ഇറങ്ങി. രാജകൊട്ടാരത്തിലാകെ ദുഃഖം തളംകെട്ടി നിന്നു. സന്യാസവേഷം സ്വീകരിച്ച് നടന്നകലുന്ന സിദ്ധാർത്ഥൻ യാതനകളിലൂടെയും പീഡകളിലൂടെയും സഞ്ചരിച്ച് സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കും മുക്തിലഭിക്കുന്ന ഭിക്ഷുവായിത്തീരുകയും ബോധോദയം ലഭിക്കുന്നതിനായി തപസ്സിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ശ്രീബുദ്ധൻ എന്ന വ്യക്തിത്വത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ ഉദാത്തമായ ആശയപ്രയോഗവും ആദരണീയമായ മനസ്സും വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിയുടെ ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ തത്ത്വസംഹിതയാണിവിടെ വ്യക്തമാവുന്നത്. ആശാന്റെ മനുഷ്യജന്മ ആദർശത്തിനുപിന്നിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ബുദ്ധകാഴ്ചപ്പാടുകളെയാണ് ശ്രീബുദ്ധചരിതം വിവർത്തനത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നത്. അതായത് ബുദ്ധദർശനങ്ങൾ ആശാൻ കവിതയുടെ ചൈതന്യമായി നിലനിൽക്കുന്നു.

4.2.2 ഉള്ളൂർ കവിതകളിലെ ബുദ്ധപരിസരം

ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ ഐതിഹ്യങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മഹാകവി ഉള്ളൂർ രചിച്ച കവിതകളാണ് 'കപിലവസ്തുവിലെ കർമ്മയോഗി', 'മിഥ്യാപവാദം', 'ദിവ്യസാന്ത്വനം' തുടങ്ങിയവ.

'കപിലവസ്തുവിലെ കർമ്മയോഗി' എന്ന കവിതയിൽ തന്റെ ദാർശനികപദ്ധതിയിലൂടെ ലോകത്തിന് മൊത്തം വെളിച്ചമായിത്തീർന്ന ബുദ്ധന്റെ കാരുണ്യമാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്.

> ''മൈത്രിയാം ഗായത്രീമന്ത്രത്തിൽ മാഹാത്മ്യം
> ധാത്രിയിലോതിജ്ജനത്തിനെല്ലാം
> കാപഥം കൈവിടാൻ ദേശികനായിത്തീർന്ന
> കപിലവസ്തുവിൻ കർമ്മയോഗി
> ഏകാകിയായ് നദീതീരത്തിരിക്കുന്നു
> ലോകാഭ്യുപപത്തിബദ്ധദീക്ഷൻ''[15]

എപ്പോഴും ശകാരിക്കാൻവേണ്ടിമാത്രം ബുദ്ധനെ സന്ദർശിക്കുന്ന വ്യക്തിയുടെ ജീവിതതലത്തിലൂടെയാണ് ഈ കവിതയുടെ ഇതിവൃത്തഘടന നിലനിൽക്കുന്നത്.

> ''ബുദ്ധ! മതിനിന്നബദ്ധച്ചിരി, യിതെ-
> ന്തുത്തരം മുട്ടിയാൽ കൊഞ്ഞനമോ?
> വാവാ നമുക്കല്പം വാദിച്ചുനോക്കീടാം
> നീ വാ തുറന്നൊന്നു കണ്ടോട്ടേ ഞാൻ
> എന്നായ് മടുത്തൊരെതിരാളി; ബുദ്ധനോ
> തിന്നാൻ ചലിയാതെ മുന്നെപ്പോലെ''[16]

ഇവിടെ കാരുണ്യവും നന്മയുംകൊണ്ട് എത്തിപ്പിടിക്കാവുന്ന മനസ്സിന്റെ വിവിധതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ദേവദത്തന്റെ സ്വഭാവഘടനയിലൂടെ ബുദ്ധന്റെ മഹത്വവും തുടർന്നങ്ങോട്ടുള്ള ജീവിതഗതിയെയും പരാമർശിക്കുന്ന കവിതയാണ് 'മിഥ്യാപവാദം'. മഗധരാജാവിന്റെ മുന്നിൽ ആണിനെ പെൺവേഷം കെട്ടി എത്തിക്കുകയും ബുദ്ധൻ

മാനഭംഗപ്പെടുത്തിയ വ്യക്തിയാണ് താനെന്ന് തുറന്ന് സമ്മതിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യന്റെ മാനസികതലങ്ങളാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. സത്യം മനസ്സിലാക്കിയ ബുദ്ധൻ കുറ്റം ചെയ്ത ആളെ കടുത്തശിക്ഷയിൽ നിന്ന് ഒഴിവാക്കാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു.

''എള്ളിടയായ് നുറുക്കുവനിവരെ ഞാൻ എന്നുചീറി
പള്ളിയുടവാളുലച്ചു പായും നൃപനെ
അരുതെന്നു തടുത്തകൊണ്ടർഹണാർഹനർഹദ്ദേവ-
നഹിംസാധർമ്മോപജ്ഞാതാവരുളി ചെയ്തു.
അരുതരുതപരർതന്നപകാരം ആത്മഘാതം,
ഒരു പൊൽതൂണിതുതാങ്ങിയുലകു നിൽപ്പൂ.''[17]

സാർവ്വലൗകികമായ സ്നേഹമാണ് മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ പൊതുസത്ത എന്ന അടിസ്ഥാനതത്ത്വത്തെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധൻ അവരുടെ രക്ഷയ്ക്കെത്തുന്നു.

4.2.3 വള്ളത്തോൾ കവിതകളും ബൗദ്ധമണ്ഡലവും

ആധുനിക കാലത്തെ ജീവിതരീതികളിൽ വിവിധതരത്തിലുള്ള അടിമത്തം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സമകാലികപ്രശ്നങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിതകൾ രചിച്ച വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ വള്ളത്തോളിന്റെ രചനകൾ സമകാലികപ്രസക്തിയുള്ള വായനകളെയാണ് സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. മഹാകവിയായി അറിയപ്പെടുന്ന കവിക്ക് എന്നും ഉണർവ്വേകുന്ന വിഷയമായിരുന്നു സ്വാതന്ത്ര്യവും അതുപോലെ ദേശത്തിന്റെ മോചനവും ദേശീയതയുമെല്ലാം. സ്വാതന്ത്ര്യഗായകൻ എന്നറിയപ്പെടുന്ന കവി തന്റെ 'സാഹിത്യമഞ്ജരി' എന്ന കവിതാസമാഹാരത്തിലൂടെ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ രംഗങ്ങളെയും ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള രചനാതലമാണ് സ്വീകരിച്ചത്. 1912 മുതൽ 1958 വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ എഴുതിയിട്ടുള്ള കവിതകളാണ് സാഹിത്യമഞ്ജരിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥബോധ്യങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കവിതകൾ വ്യത്യസ്തതരത്തിലുള്ള വീക്ഷണങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്നു.

സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ തരത്തിലുള്ള അനീതികൾക്കെതിരെയും പോരാടിയ കവി തന്റെ പല കവിതകളിലൂടെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാര

ങ്ങൾക്കും എതിരെ ശബ്ദമുയർത്തി. 'ശുദ്ധരിൽ ശുദ്ധൻ', 'ജാതിപ്രഭാവം', 'ഒരു തോണിയാത്ര', 'പാപമോചനം'തുടങ്ങിയ കവിതകൾ ഇതിനു തെളിവുനൽകുന്നു.

പാരമ്പര്യജീർണ്ണത ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജാതിചിന്തയും അയിത്തത്തെയും എതിർത്ത സമൂഹനീതിയെക്കുറിച്ച് ബോധവാനായ കവി സമഭാവനയെ ഉണർത്തുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് തന്റെ കവിതാരചനയെ നോക്കി കണ്ടത്. 'ഒരു തോണിയാത്ര' എന്ന കവിതയിൽ കവി ഇപ്രകാരം പറയുന്നു;

''അനർത്ഥഗർത്തങ്ങളിലാണ്ടുതന്നേ
കിടക്കണം പോലിവർ കീടതുല്യം
വേദേതിഹാസാദി വിഭക്തിയെല്ലാം
മേൽജാതിതൻ പൈതൃകമാണുപോലും''[18]

എന്ന് ജാതിയുടെ അസമത്വത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. സവർണ്ണനായ കവിയോട് തോണിയാത്രയിൽ സഹയാത്രികനായ അധഃകൃതൻ രാമായണം വായിക്കാനുള്ള അനുവാദം ചോദിക്കുന്ന സംഭവമാണ് ഈ കവിതയുടെ ഇതിവൃത്തപശ്ചാത്തല മായി നിൽക്കുന്നത്.

സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജാതിയുടെ കൊടും ക്രൂരതകളെപ്പറ്റി വ്യക്ത മാക്കുന്ന കവിതയാണ് 'ജാതിപ്രഭാവം'. മുന്തിയ തറവാട്ടിലെ പെൺകുട്ടി ഹീനജാ തിക്കാരനെ പ്രണയിച്ച്, തറവാട്ടിൽ നിന്ന് ഇറങ്ങിപ്പോയി അയാളുടെ കൂടെ ജീവിതം തുടങ്ങുകയും കുറച്ചുനാൾ കഴിഞ്ഞ് ഭർത്താവിന്റെ രോഗംമൂലം മുഴുപട്ടി ണിയായ അവൾ ഭിക്ഷാടനത്തിനിറങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭിക്ഷക്കുവേണ്ടി അവ ളുടെ തറവാട്ടിൽ എത്തിയ പെൺകുട്ടിയുടെ ദൈന്യതയിൽ പരിഹസിക്കുന്ന ആളു കളുടെ മനോഭാവത്തിനെതിരെ ശക്തമായ വാദമുഖങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ.

''ആരിതാ-ച്ചാടിപ്പോയ ചേട്ടയോ-തറവാട്ടിൻ
പേരിനും പെരുമയ്ക്കും പരിക്കുതട്ടിച്ചവൾ-
ആട്ടിയോടിപ്പിൻ ചിക്കെന്നാങ്ങളമാരേ; കരം-
നീട്ടിടായ്കനുകമ്പയെങ്ങോ പോയലിയട്ടെ''[19]

ജാതിയുടെ പേരിൽ നിലനിൽക്കുന്ന നീചമായ ആചാരങ്ങളുടെ നേർക്കുള്ള പ്രതിഷേധസ്വരമാണ് ഈ കവിതയിലൂടെ പുറത്തുവരുന്നത്.

നായരുടെ വീടിനു തീ പിടിച്ചപ്പോൾ തീ കെടുത്താൻ എത്തിയ ആളുകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ എത്തിയ താഴ്ന്ന ജാതിയിലുള്ളവരോട് ഗൃഹനാഥൻ പറയുന്നത്; നിങ്ങൾ കേറിയാൽ വീടും കിണറുമെല്ലാം അശുദ്ധിവരും അതുകൊണ്ട് തീ പടർന്നാലും പ്രശ്നമില്ലെന്നാണ്. 'ശുദ്ധരിൽ ശുദ്ധൻ' എന്ന കവിതയിലാണ് ഇത്തരമൊരു ഇതിവൃത്തം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. ആഭിജാത്യത്തിന്റെയും സവർണ്ണമേധാവിത്വത്തിന്റെയും കരുത്ത് താഴെക്കിടയിലുള്ളവരുടെ നേർക്ക് പ്രയോഗിക്കുന്നതിന്റെ അർത്ഥശ്യൂന്യതയാണ് ഇവിടെ അവലോകനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

''നീറെങ്കിൽ നീറാവട്ടെ വീടെല്ലാം; നിലവിട്ടു
കേറിയെൻ കിണറു തൊട്ടശുദ്ധമാക്കായ്കെ, ന്നാൻ''[20]

എന്ന് പറയുന്ന ഗൃഹനാഥനെതിരെ പ്രതിഷേധസ്വരമാണ് പിന്നീട് ഉയർന്നു കേൾക്കുന്നത്.

''നായരേ ഭവാൻതന്നെ ശുദ്ധരിൽശ്ശുദ്ധൻ; വീടു-
പോയാലെന്ത,നർഗ്ഘമാം ജാതിയെ രക്ഷിച്ചല്ലോ!''[21]

എന്ന് പറയുന്ന കവിയുടെ വാക്കുകൾ ജാതിയുടെ ഘടനയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നവർക്കനേരെയുള്ള പ്രതിഷേധമാണ്. അന്നത്തെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആചാരമര്യാദകൾക്കെതിരെയുള്ള കടന്നുകയറ്റത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ കാലത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ജീവിതരീതികളിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തെക്കൂടി അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഈ കവിതകൾ, സാമൂഹികപശ്ചാത്തലം ജീവിതചര്യയായിമാറേണ്ടുന്ന മുന്നൊരുക്കങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. കാലഘട്ടത്തിന്റെ തീവ്രമായ മുന്നേറ്റങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന രചനകളായി ഇത് മാറിത്തീർന്നു.

സമൂഹത്തിലെ ജീർണ്ണതയുടെ നേർക്കുള്ള ഉന്മൂലമായി നിലനിർത്തപ്പെടുന്ന കാവ്യസന്ദർഭങ്ങളുടെ രചനകളിലൂടെ അനാചാരത്തിനും അയിത്തത്തിനുമെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തിയ കവിയുടെ മനോഭാവമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്.

ആധുനികകവിത്രയങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം ഏറ്റവുമധികം പുലർത്തുകയും സ്വാതന്ത്ര്യസമരവുമായി നേരിട്ട് ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്ത വ്യക്തിയാണ് മഹാകവി വള്ളത്തോൾ നാരായ ണമേനോൻ. വിദേശഭരണത്തിനെതിരെ തന്റെ നയങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കിയ അദ്ദേഹം 'എന്റെ ഗുരുനാഥൻ' എന്ന കവിതയിലൂടെ ബുദ്ധന്റെ അഹിംസയുൾപ്പെടെയുള്ള സദ്ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബുദ്ധമതവിഷയത്തെ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചുണ്ടായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറ്റുരചനകളാണ് 'നാഗില', 'അച്ഛന്റെ ചാത്തം', 'ബുദ്ധഗീതം', 'മണൽകാറ്റ്' തുടങ്ങിയവ.

ബുദ്ധപുരാണകഥയെ ഇതിവൃത്തമാക്കിക്കൊണ്ട് രചന നിർവ്വഹിച്ച കൃതി യാണ് 'നാഗില'. ''ജീവിതത്തെയും അതിലെ സുഖങ്ങളെയും സ്നേഹിച്ചിരുന്ന വള്ളത്തോൾ, ഈ കവിതയിൽ, വിവാഹത്തലേന്ന് ബുദ്ധഭിക്ഷുണിയായിത്തീർന്ന യുവതിയെ പ്രശംസിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് നാഗിലയെക്കുറിച്ച് പവനൻ അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി.''[22] വിവാഹംകഴിഞ്ഞ നിമിഷത്തിൽ തന്നെ ബുദ്ധഭി ക്ഷുവായിത്തീർന്ന ഭർത്താവിന്റെ പ്രവർത്തിയാണ് അവളുടെ മനംമാറ്റത്തിന് കാര ണമായിത്തീർന്നത്. ചെറുപ്പത്തിൽ ബുദ്ധസന്യാസിയായിത്തീർന്ന ഭവദത്തൻ തന്റെ സഹോദരനായ ഭവദേവനെ സന്യാസത്തിന്റെ ശ്രേഷ്ഠതയെക്കുറിച്ച് ഉപദേ ശിക്കുന്നു. ബുദ്ധസംഘത്തിൽ ചേർന്ന ഭവദേവൻ സന്യാസമാർഗ്ഗങ്ങളനുസരി ക്കാൻ കഴിയാതെ പരാജയപ്പെട്ട് ഭാര്യയായ നാഗില സമീപത്തേക്ക് തിരിച്ചെ ത്തുകയും വീട്ടിലെത്തിയപ്പോൾ ഭിക്ഷുണിയായിത്തീർന്ന 'നാഗില'യെ കാണു കയും ചെയ്യുന്നു. ഗാർഹികജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭവദത്തന്റെ ആഗ്രഹം അവളെ അമ്പരിപ്പിച്ചു. നാഗില സന്യാസജീവിതത്തിന്റെ ശ്രേഷ്ഠതയെ ഭവദത്തന് വ്യക്തമാ ക്കിക്കൊടുക്കുന്നു.

> ''ആ രാജേന്ദ്രകിരീട, മാ രമണീയാ,-
> ളാപൊന്മണിപ്പൈതൽ-പ-
> ണ്ടാരാഹന്ത, വെടിഞ്ഞുവോ സകലവും
> സായൂജ്യമാമൊന്നിനായ്,
> പാരാതഗുരുവെ സ്മരിച്ചു തിരിയേ
> പോകൂ;തപോവിഘ്നമായ്-

ത്തീരായ്കത്മപതിക്കു നാഗില, കൃത്യാ

ത്മാവേ, തവാനുഗ്രഹാൽ!''[23]

ഒരു സന്യാസിയെ സംബന്ധിച്ച് തന്റെ കഴിവുകളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനും വാക്കുതെറ്റിക്കുന്നതും മരണത്തിനു തുല്യമാണെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് നാഗില ഭവദത്തനെ സന്യാസമാർഗ്ഗത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുവിടുന്നത്.

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ നീതിനിഷ്ഠവുമായ സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇതിവൃത്തത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കവിതയാണ് 'അച്ഛന്റെ ചാത്തം.' ധനികനായ വൈശ്യന്റെ അച്ഛന്റെ ശ്രാദ്ധചടങ്ങിനിടയിലേക്ക് കടന്നുവരുന്ന ചണ്ഡാലബാലന്റെ ദയനീയത വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കൃതിയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന മനുഷ്യരുടെ പ്രതീകമായിത്തീരുന്ന ചണ്ഡാലബാലന്റെ മാനസികാവസ്ഥകളാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

''പാരിനെങ്ങാൻ വേണ്ടി

പൈതൃകച്ചെങ്കോലിനെ

ദൂരത്തെക്കെറിഞ്ഞ തൃക്കൈ-

ത്താരിൻ തലോടലാൽ

ആരോഗ്യ സുഖാമൃതം

പുരണ്ടപോലായ്ത്തീർന്നു

ദാരുണകുഷ്ഠവ്യാധക്ലിഷ്ടമക്കൃശഗാത്രം''[24]

എന്നവരികളിലൂടെ ചണ്ഡാലനെ ആശ്വസിപ്പിക്കുകയും മുറിവുകൾ വൃത്തിയാക്കുന്നതുമായ ബുദ്ധന്റെ ചിത്രമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

അച്ഛന്റെ ചാത്തം പ്രമാണിച്ചുള്ള ചടങ്ങുകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ചണ്ഡാലനോട് കാണിച്ച ക്രൂരതയുടെ മുഖം വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധൻ ജാതിവെറിയുടെ ക്രൂരതയെയും ആചാരവിശ്വാസങ്ങളെയും കടന്നാക്രമിക്കുന്നു.

''ദീനരക്ഷയ്ക്കായ് നീക്കിവയ്ക്ക നീ പിതാവിന്റെ

പീതമാം പിശുക്കിനാൽക്കൈവന്ന കുബേരത്വം

ദാനവർജ്ജിതമായ ദുഷ്ടസമ്പത്തിൻഭാരാൽ-

ഞാനധഃപതിച്ച നിന്നച്ഛനാണിച്ഛണ്ഡാലൻ''[25]

എന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ബുദ്ധവചനങ്ങൾ കേട്ട് ബുദ്ധന്റെ കാല്ക്കൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്ന ധനികൻ എല്ലാ സ്വത്തുക്കളും ദാനമായി നൽകി. സവർണ്ണമേധാവിത്വത്തിന്റെ നീതിശാസ്ത്രത്തിൽ അടിയുറച്ച് വിശ്വസിച്ച ധനികന്റെ അഹങ്കാരമനഃസ്ഥിതിക്കെതിരെയുള്ള തിരിച്ചടിയായിട്ടാണ് ബുദ്ധവചനങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിലെ ജാതീയതക്കെതിരെയുള്ള പോരാട്ടങ്ങളുടെ സാധ്യതയെ ബുദ്ധനിലൂടെ തുടർന്നുകൊണ്ടുപോവുന്നു. ''സമൂഹത്തെ ഭിന്നിപ്പിക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥ അവസാനിപ്പിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ഊന്നിപ്പറയുന്ന ബുദ്ധൻ സമൂഹത്തിനു മേൽ നമ്മൾ തന്നെ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന അസമത്വവും അനൈക്യവും കാരണം രാജ്യത്തിന് ഇപ്പോൾ കഷ്ടകാലമാണ് എന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.''[26]

ചീനക്കാരൻ ബുദ്ധസന്യാസി യുവാൻച്യാങ് കാളിപൂജക്കാരുടെ പിടിയിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെട്ട കഥപറയുന്ന കവിതയാണ് 'മണൽകാറ്റ്'.

''അന്ധവിശ്വാസത്തിൻ ദുശ്ചേഷ്ടിതമിതു കണ്ട
സന്ധ്യതൻ നെടുവീർപ്പാം കാറ്റങ്ങു പെരുമാറീ,
നീരിലങ്ങിങ്ങാകാശത്തുടുപ്പു നിഴലിച്ചു,
ചോരചിന്നയപോലായ്ത്തുടിച്ചു ഗംഗാഹൃത്തും!
നിർജ്ജനം നദീതീരം, നിസ്സഹായനിപ്പാന്ഥൻ;
നിഷ്ഠൂരരുടെ ഖണ്ഡഗം കർമ്മവ്യാപൃതവുമായ്''[27]

സന്യാസിയെ പിടികൂടി കാളിക്ക് ബലിനൽകാൻ തുടങ്ങുന്ന സമയത്ത് ശക്തമായ കാറ്റുവീശുകയും കണ്ണുകാണാതായിത്തീർന്ന ആളുകളുടെ അവസ്ഥയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കവിതയിൽ മണൽക്കാറ്റിന്റെ സ്വാധീനം ബുദ്ധന്റെ ശക്തികാരണം ഉണ്ടായതാണെന്ന കണ്ടെത്തലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്.

ദേശീയതയുടെ പ്രബുദ്ധമായ വികാരവിചാരങ്ങളെ തന്റെ കവിതകളിലൂടെ പുർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിൽ ഉൾക്കൊണ്ട മഹാകവിയെയാണ് ഈ രചനകളുടെയെല്ലാം ഇതിവൃത്തപശ്ചാത്തലത്തിൽ നാം കാണുന്നത്. വർത്തമാനകാലജീവിത പരിസരത്തിൽ ഇത്തരമൊരു വായന നിലനിൽക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ജാതിയെക്കുറിച്ചും അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും നിലനിൽക്കുന്ന ബോധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. സമഗ്രമായ ജീവിത

ദർശനത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഇതിവൃത്ത രൂപീകരണത്തിലാണ് കവിയുടെയും കവിതയുടെയും നിലനിൽപ്പ്.

മനുഷ്യജന്മത്തെ വിശുദ്ധവും മഹത്തരവുമാക്കി തീർക്കുന്ന ബുദ്ധദർശന കാഴ്ച്പ്പാടുകളോട് തെളിഞ്ഞും തെളിയാതെയും വച്ചുപുലർത്തിയ ആഭിമുഖ്യമാണ് വള്ളത്തോളിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കല്പത്തിലും മതത്തെയും ധർമ്മത്തെയും കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകളിലും നിലനിൽക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ സാമൂഹികമായ ഉണർവ്വിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വള്ളത്തോളിന്റെ രചനകളുടെ പുനർവായനസാധ്യമാകുന്നു. സാമൂഹികശാസ്ത്രപരമായ ഇത്തരം കാഴ്ചകൾ വായനകളുടെ വിവധതലത്തിലേക്കുള്ള കടന്നുകയറ്റത്തെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

സമകാലിക ജീവിതത്തിന്റെ പ്രസക്തിയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇത്തരം രചനകൾ സാംസ്കാരികനവോത്ഥാനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന സന്ദർഭങ്ങളെ നിലനിർത്തുന്നു. അങ്ങനെ വർത്തമാന കാലജീവിതത്തിന്റെ തുടർച്ച സാധ്യമാകുന്നിടത്താണ് വള്ളത്തോളിനെപ്പോലുള്ള ആധുനിക കവികളുടെ രചനകളുടെ പ്രസക്തി. സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഊർജ്ജമായി നിലനിന്ന ഭാവുകത്വ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലേക്കുള്ള തിരിച്ചു പോക്കിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന സന്ദർഭമാണ് ഇന്നുള്ളത്. അതിലൂടെയാണ് സമകാലികവായനകളുടെ തുടർച്ച നിലനിൽക്കുന്നത്. ബുദ്ധഭാവുകത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിനുവേണ്ടി ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ 'ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത'എന്ന കൃതിക്ക് വള്ളത്തോൾ നൽകിയ പരിഭാഷയെ ഇവിടെ പഠനവിധേയമാകുന്നു. ബുദ്ധമതതത്ത്വങ്ങൾ പ്രതിപാദിച്ചുകൊണ്ട് മലയാളത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന പരിഭാഷകൾ എണ്ണത്തിൽ കുറവാണെങ്കിലും 'ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത'യുടെ കാവ്യഭംഗിയിൽ അതില്ലാതായിത്തീരുന്നു.

''ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ പുത്രൻ സോമേന്ദ്രൻ കൂട്ടിച്ചേർത്ത ഒരു പല്ലവമടക്കം നൂറ്റിയെട്ട് പല്ലവങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും എണ്ണൂറുപേജുകളായി പരന്നുകിടക്കുന്ന നാലായിരത്തോളം പദ്യങ്ങളുള്ളതുമായ ഈ മഹത്ഗ്രന്ഥം.''[28] അങ്ങനെ മലയാള ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ജീവിതഘടനയിൽ മഹനീയസാന്നിധ്യമായി നിലകൊള്ളുന്നു.

4.2.3.1 ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പത - വള്ളത്തോൾ

മഹാകവി ക്ഷേമേന്ദ്രൻ രചിച്ച സംസ്കൃതമഹാകാവ്യത്തിന് മഹാകവി വള്ളത്തോൾ രചിച്ച മലയാള പരിഭാഷയാണ് 'ശ്രീ ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത'. ശതാബ്ദങ്ങളുടെ പഴക്കമുള്ള ഈ മഹാകാവ്യത്തിന് ആദ്യമായുണ്ടായ പരിഭാഷയാണിത്. ജാതകകഥകളുടെ സമുച്ചയമാണ് ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ കാവ്യം. അഞ്ഞൂറിൽപ്പരം ജാതകകഥകളുടെ സമുച്ചയമാണ് ഇതിലുള്ളത്. അഞ്ഞൂറിൽപ്പരം ജാതകകഥകൾ ഉള്ളതിൽ നൂറ്റിയൊന്ന്എണ്ണമാണ് കൽപ്പലതയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥകളെ കാവ്യാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയിൽ ഈ കൃതി ആധുനികകാലത്ത് പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നു. ''ബുദ്ധനെയും ബുദ്ധമതതത്ത്വങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വിവർത്തനങ്ങളിൽ പ്രഥമസ്ഥാനം അർഹിക്കുന്ന കൃതിയാണ് ക്ഷേമേന്ദ്രകവിയുടെ ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത.''[29] ചരിത്രപരമായി ഒട്ടേറെ സവിശേഷതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബൗദ്ധഗ്രന്ഥം എന്ന നിലയിൽ ഈ കൃതി പ്രാധാനപ്പെട്ടതാണ്.

''സംസ്കൃതസാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ ആരാധനീയനായ ഒരു സ്ഥാനത്തെ അലങ്കരിക്കന്ന മഹാകവിയാണ് ക്ഷേമേന്ദ്രൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥമാണ് 'ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത'. 'ഭാരതമഞ്ജരി', രാമായണമഞ്ജരി', 'ബൃഹൽകഥാമഞ്ജരി', 'ദശാവതാരചരിതം', 'കവികണ്ഠാഭരണം', 'സുവൃത്തതിലകം', 'ഔചിത്യവിചാര ചർച്ച' മുതലായവയാണ് ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ കൃതികൾ.''[30]

ലോകത്തിലെ പുരാതനവും ബൃഹത്തുമായ കഥാസമാഹാരങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ് ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജൻമങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജാതകകഥകൾ. പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ ബുദ്ധധർമ്മപരമായ മാറ്റത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന തത്ത്വങ്ങളെയാണ് ഈ കഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ശ്രീബുദ്ധൻ നേരിട്ട് ബോധസത്വന്മാരോട് പറഞ്ഞ കഥകളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജന്മങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത്.

ലോകസാഹിത്യത്തിൽ എന്നും അത്ഭുതാവഹമായ പ്രതിഭാസമായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ് കഥകൾ. പാശ്ചാത്യപൗരസ്ത്യദേശങ്ങളിൽ ഒരു പോലെ വ്യാപരിച്ച ഈ സാഹിത്യരൂപം ഒരോ കാലഘട്ടത്തിലും വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങളുമായി ബന്ധം പുലർത്തുന്നു. സംഹിതകളിലും ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലും

പുരാണങ്ങളിലും ഇതിഹാസങ്ങളിലുമെല്ലാം തന്നെ ഈ ആഖ്യായികകൾ നില നിലനിൽക്കുന്നു. 'കഥാസരിത്സാഗരം', 'നീതികഥകൾ', 'വിക്രമാദിത്യകഥകൾ' എന്നിങ്ങനെ വേറൊരു രൂപത്തിലും കഥകൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

ബുദ്ധമതാനുയായികളിൽനിന്നും വാമൊഴിയായി തലമുറകൾ കൈമാറി വന്നതുമായ ബുദ്ധോപദേശങ്ങളാണ് കാലാന്തരത്തിൽ ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങളായി മാറിയത്. ഇത്തരത്തിൽ ജാതകകഥകൾക്ക് പ്രത്യേകമായ സ്ഥാനംതന്നെ കല്പി ക്കപ്പെടുന്നു. ജാതകകഥകളുടെ ഇതിവൃത്തഘടനയിൽ ദാനം, ധാർമ്മികത, ജ്ഞാനം എന്നിവയെപ്പറ്റിയുള്ള അടിസ്ഥാന ആശയങ്ങൾക്കാണ് സ്വീകാര്യത കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായി നിൽക്കുന്ന ബോധിസത്വന്റെ പുനർജ്ജന്മ സങ്കൽപ്പങ്ങളെയാണ് ഈ അടിസ്ഥാന തത്ത്വങ്ങളുമായി ചേർത്തുവ ച്ച്കൊണ്ട് വ്യാഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത്. നാനാവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട മനുഷ്യനായി ജൻമ മെടുത്ത ബോധിസത്വൻ പൂർണ്ണതനേടിയ വ്യക്തിയായി ജാതകകഥകളിൽ നിറ ഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. മനുഷ്യജൻമങ്ങളെ മാത്രമല്ല മറിച്ച് മൃഗരൂപത്തിലും പിറന്ന ബോധിസത്വത്തെ ജീവിതചിത്രത്തെയാണ് ഈ കഥകൾ ഉൾവഹിക്കുന്നത്.

കല്പലതയിലെ കഥാമഹാത്മ്യം വ്യക്തമാക്കുന്നതും ഈ പൂർവ്വജന്മകഥക ളെയാണ്. "ഒന്നാമത്തെ പല്ലവത്തിൽ ഒരാനയുടെ സ്വാഭാവം വഴിക്ക് ഒരു മഹാരാ ജാവ് ജ്ഞാനവാനായിത്തീരുന്ന കഥയാണ് പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്."[31] യുക്തിയും ന്യായവും കല്പനകളും വർണ്ണനകളും വിശകലനങ്ങളും എല്ലാം ഔചിത്യ ത്തോടെ സന്ദർഭാനുസരണമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന രീതിയിലാണ് ഇതിന്റെ രചന നടന്നിട്ടുള്ളത്. ഈ കല്പലതയിലെ ഒരോ പല്ലവങ്ങളും സമ്പൂർണ്ണഖണ്ഡകാവ്യങ്ങളായി നൽകപ്പെടാൻ ആവശ്യമുള്ളത്ര ആശയങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു.

4.2.3.2 വള്ളത്തോളിന്റെ പരിഭാഷ

സംസ്കാരസമ്പത്തുകൊണ്ടും കാവ്യസൗന്ദര്യംകൊണ്ടും ഉപദേശസാന്ദ്രത കൊണ്ടും ഉത്തമമായി വിളങ്ങുന്ന ഒരു കൃതിയെന്ന നിലയിൽ പ്രാധാന്യമർഹി ക്കുന്ന 'ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത' വള്ളത്തോളിന്റെ ഭാഷാസ്വാധീനതയ്ക്ക് വിധേയമായപ്പോൾ സർവ്വോത്തമകൃതിയായി മാറി. 'പദപ്രയോഗം, വാക്യനിബന്ധ നശൈലി, ആരോഹണാവരോഹണക്രമം, ഉദ്ദേശ്യവിധേയവിന്യാസം' ഇത്യാദിക

ളായ കാവ്യഗുണങ്ങൾ നിറഞ്ഞ മലയാളഭാഷയ്ക്ക് അതിസാധാരണമായി ലഭിച്ച കൃതിയാണ് ബുദ്ധന്റെ ജാതകകഥകളുടെ കാവ്യരൂപമായ കല്പലത.

മലയാളകവിതയിൽ ദേശീയബോധത്തെ ജ്വലിക്കുന്ന ഒരു വികാരമായി അവതരിപ്പിച്ച മഹാകവിയാണ് വള്ളത്തോൾ. മലയാളത്തിന്റെ മഹാകവിയും കേരളകലാമണ്ഡലത്തിന്റെ സ്ഥാപകനുമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകൾ ശബ്ദസൗന്ദര്യംകൊണ്ടും, സർഗ്ഗാത്മകതകൊണ്ടും അനുഗൃഹീതമായ രചനകളായിരുന്നു. തികഞ്ഞ മനുഷ്യസ്നേഹിയും മതസൗഹാർദ്ദത്തിന്റെ വക്താവും ആയിരുന്ന അദ്ദേഹം മലയാളഭാഷയെ ലോകത്തിനുമുന്നിൽ വ്യക്തതയോടുകൂടി അവതരിപ്പിച്ചു. വിവിധവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട നിരവധി പരിഭാഷകൾ നടത്തിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിൽ മൂല്യങ്ങൾക്കുള്ള പ്രസക്തി ഏതുകാലത്തും ഒരുപോലെ നിലനിൽക്കുന്നു. അതിന് വ്യക്തമായ ഉദാഹരണമായി കല്പലതയെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്നതാണ്.

ജാതകകഥകളുടെ സ്വഭാവം ഭംഗംകൂടാതെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതിനാൽ കല്പലതയിലെ വസ്തുതകൾക്ക് മഹനീയവും പരിപൂർണ്ണവുമായ ഒരു മഹാകാവ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. വർണ്ണനാചാതുര്യം, ആശയമാധുര്യം, ശബ്ദാർത്ഥവൈചിത്ര്യം, കഥാപാത്രവൈവിധ്യം ഇവ കൊണ്ടെല്ലാം മഹത്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു മൂലകൃതിയുടെ പരിഭാഷ.

ബുദ്ധന്റെ അവതാരകഥയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജാതകങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള കഥകൾതന്നെയാണ് 'കല്പലത'യുടെ രചനയ്ക്കും ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. കാവ്യത്തിന്റെ രചനയിൽ കഥകളെ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായി എടുത്ത് ഉപയോഗിക്കാതെ ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജന്മസ്മൃതികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ സദുപദേശകഥകളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന 'ജാതക'ങ്ങളിൽ ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മിത്തുകളാണ് ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. കാവ്യരചനയ്ക്കാവശ്യമായ ചമൽക്കാരത്തോടുകൂടി ഈ മിത്തുകളെ കല്പലതയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

ബോധിസത്വന്റെ കർമ്മങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള 108 പല്ലവങ്ങളാണ് ബോധിസത്വാപദാനകല്പതയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഈ പല്ലവങ്ങളിലൂടെ ബോധിസത്വന്റെ ധർമ്മപൂർണ്ണതത്ത്വങ്ങളെ കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ക്ഷമ,

ശ്രദ്ധ, ധ്യാനം, സ്വഭാവം, ജ്ഞാനം, എന്നിങ്ങനെ എല്ലാ സത്ഗുണങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഇതിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

'ബോധി'യെന്നാൽ ജ്ഞാനം എന്നാണർത്ഥമാക്കുന്നത്. ബോധിസത്വൻ ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജൻമത്തിലെ കഥാപാത്രമായിട്ടാണ് ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നത്. 'ബോധിസത്വൻ' എന്നാൽ മനുഷ്യരുടെ പുരോഗതിക്കാവശ്യമായ അറിവിനു വേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുന്ന വ്യക്തി എന്നാണർത്ഥമാക്കുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജനനം മുതൽ നിർവ്വാണവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുന്നതുവരെ ബോധിസത്വസങ്കല്പമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. ബോധിസത്വന്റെ ഇരുപത്തിയഞ്ചാമത്തെ ജനനമാണ് ബുദ്ധൻ എന്നാണ് നിലവിലിരിക്കുന്ന സങ്കൽപ്പം. പൂർവ്വജന്മങ്ങളിൽ ബോധിസത്വൻ എന്നറിയപ്പെടുന്നവർ സ്വയം നിർമ്മലമായി ബുദ്ധനാവുകയും മനുഷ്യരുടെ ദുഃഖങ്ങൾക്ക് അറുതികാണാനായി പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തുവരുന്നു എന്നുപറയപ്പെടുന്നു. ജാതകകഥകളിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രമായി നിൽക്കുന്ന ഈ ബോധിസത്വന് എല്ലാ കഴിവുകളും നൽകപ്പെട്ട് നിലനിർത്തിയിരിക്കുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിലെ നിർവ്വാണപദത്തിലേക്കുള്ള യാത്രയിൽ സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങൾ എപ്രകാരമാണ് സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നത് എന്ന ചിന്തയാണ് 'ബോധിസത്വ'ദർശനത്തിനു പിന്നിലുള്ളത്. നിർവ്വാണപദത്തിലേക്കുള്ള പാതയിൽ വ്യക്തിസത്തയെ ഉൾക്കൊണ്ടുമുന്നേറാൻ പ്രാപ്തിയുള്ളവരാണ് ബോധിസത്വന്മാർ എന്നറിയപ്പെടുന്നതെന്ന് ഈ അവതാരകഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജനനം, മരണം ഇത്യാദി കർമ്മപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള രക്ഷനേടലല്ല 'ബോധി'എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതെന്നും മറിച്ച് ജീവിതത്തിന്റെതന്നെ മോചനമാണെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇവരുടെ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയെ വിശദമാക്കുന്നത്. ഈ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയെയാണ് 'തിരുക്കുറൾ' മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന അകം, പൊരുൾ, ഇൻപം, വീട് എന്ന ദ്രാവിഡസാഹിത്യത്തിന്റെ തുടർച്ച വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ചരിത്രപുരുഷനായ ഗൗതമബുദ്ധന്റെ സദ്ഗുണങ്ങളെ പരിശോധിക്കുന്ന, മനസ്സിലാക്കുന്ന ജ്ഞാനമാർഗ്ഗമാണ് 'ബോധി'യിൽകൂടി പുറത്തുവരുന്നത്. അതായത് ഈ സദ്ഗുണങ്ങളാണ് ദർശനപദ്ധതിയായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്. ഗൗതമനുമുമ്പ് നിലനിന്നിരുന്ന ഈ ബോധിസത്വന്മാരിലൂടെയാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ പ്രചരണം. അതിന് അനുയോജ്യമായ ജീവിതഘടനയെ ഉൾപ്പെടുത്തി രചനാതലം വ്യക്തമാക്കുന്ന 'കല്പലത'യിൽ വർണ്ണചാതുര്യം മറ്റും കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തി

യിരിക്കുന്നു. ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെ ജീവിതചരിത്രത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന അപദാനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി, ബുദ്ധനുമുമ്പ് നിലനിന്നിരുന്ന ഇരുപത്തിയെട്ട് ബുദ്ധവംശങ്ങളുടെയും ചരിത്രത്തെ വ്യക്തമാക്കികൊണ്ട് രചന നിർവഹിച്ച ഈ കൃതി ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രധാനാംശങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തി നിലനിൽക്കുന്നു.

ലോകത്തിന് ഹിതം വരുന്ന പ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടുന്ന ഭിക്ഷുവിന്റെ പരമലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയാണ് 'ബോധി'. അതൊരു വെളിച്ചമായി സമൂഹത്തിന് പ്രഭചൊരിയുകയാണ്. അതിലൂടെ മഹത്തായ കാരുണ്യവും മൈത്രിയും നേടിയെടുത്ത് ഓരോ ജീവിയെയും മനുഷ്യനെത്തന്നെയും നിർവ്വാണപദത്തിലേക്ക് എത്തിക്കുകയാണ്. 'സകലജഗത്തിനും മാന്യമായി മഹായാനം' ലഭ്യമായിത്തീരുവാനുള്ള കാരണം ബോധിസത്വ കല്പനാമഹത്ത്വമാണെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. നിരവധി അനുഷ്ഠാനചര്യകളിലൂടെ ബുദ്ധനാവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ബോധിസത്വൻ പലവിധത്തിലുള്ള ജനങ്ങളുടെ പ്രേരണയാൽ ബുദ്ധനായിത്തീരുന്ന സങ്കല്പമാണ് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്.

ചുരുക്കത്തിൽ ബുദ്ധമതത്തിലെ പ്രധാന ശാഖകളായ 'ഹീനയാനവും' 'മഹായാനവും' ഒരുപോലെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജാതകകഥകളുടെ ഇതിവൃത്തത്തെ കാവ്യരൂപത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കൃതി ബുദ്ധദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ച മഹനീയമായ വീക്ഷണത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. സ്വയം ജ്ഞാനത്തിന്റെ വഴിയിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് ബുദ്ധപ്രാപ്തിയിൽ എത്തുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യരുടെ ദുഃഖങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ സാമൂഹികമായ ഉണർവുകൾ തന്നെയാണ് രൂപപ്പെടേണ്ടതെന്നുള്ള തലത്തെയാണ് ഈ ബോധിസത്വസങ്കല്പം നിലനിർത്തുന്നത്.

ബുദ്ധജാതകകഥകളുടെ പരമമായലക്ഷ്യം അഹിംസയിലൂടെയുള്ള ധമ്മസ്ഥാപനമാണെന്ന ചിന്താമണ്ഡലത്തെയാണ് ഈ കഥകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ബോധിസത്വന്മാർ ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതും ബുദ്ധത്വം നേടുന്നതുമെല്ലാം അഹിസംയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ത്യാഗപൂർണ്ണമായ ജീവിതത്തിലൂടെയാണ്. ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലതയിലെ ആറാം പല്ലവം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ഈ ത്യാഗപൂർണ്ണമായ അഹിംസാസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അർത്ഥതലങ്ങളെയാണ്.

''ദാനോദ്യതന്മാരെ തിവീര്യവാന്മാർ
വിശാലസത്ത്വാബ്ധികൾ, ശുദ്ധചിത്തർ,
മഹത്തരോത്സാഹർ പരർക്കുവേണ്ടി -
യചിന്ത്യവും ചെയ്തരുളുന്നു ഹാ ഹാ!!''[32]

ബുദ്ധൻ വണിക്കുകകളോടുകൂടി യാത്ര ചെയ്യുമ്പോൾ, കൊള്ളക്കാർ ആക്രമിക്കാൻവരുകയും ഭഗവാൻ അതറിഞ്ഞ് അവരെ വിലക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പിന്നീടും അവർ ധനം അപഹരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹം വീണ്ടും അവരെ തടയുന്നു. എന്തിനാണ് തങ്ങൾ മോഷ്ടിക്കുന്നത് എന്നതിനു കാരണമായി കൊള്ളക്കാർ പറയുന്നത് മറ്റുതൊഴിലുകളൊന്നും അറിഞ്ഞുകൂടാത്തതിനാലാണ് കൊള്ളയും കവർച്ചയും ചെയ്യുന്നതെന്നാണ്. ഇതുകേട്ട ബുദ്ധൻ ആവശ്യത്തിനുള്ള ധനം അവർക്കു നൽകുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ പിന്നീടും അവർ ആക്രമിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചു. അവസാനം ബുദ്ധന്റെ പ്രവൃത്തിയിൽ ആകൃഷ്ടരായി ബോധോദയം ഉള്ളവരായിത്തീർന്നു. പിന്നീട് ബുദ്ധനും സംഘത്തിനും ആ വഴി വന്നപ്പോൾ ആശ്രയരായിത്തീർന്നത് ഈ കവർച്ചക്കാരായിരുന്നു. സാമൂഹികമായ ഇടപെടലുകളിലൂടെ മാത്രമേ ഒരു സമൂഹത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ സാധിക്കൂ എന്ന ആശയമാണ് ഇതിലൂടെ ബോധിസത്വൻ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

''വീണ്ടും സാനുഗനദ്ദേഹമാവഴിയ്ക്കെഴുന്നള്ളവേ
ചോരർക്കുതോന്നി, യവരെയൂണിനായി ക്ഷണിയ്ക്കുവാൻ.
കണ്ടാൽത്തരുന്നൂ വൈമല്യം സംസാരിയ്ക്കുകിൽ നന്മയും;
വിടാതെ ചേർന്നാൽ സ്സുജനം സന്മാർഗ്ഗച്ചിറകായ് വരും!
അങ്ങു തിയ്യർക്ക് സ്ഥിതിയിൽ നിന്നവർതൻ ചെയ്തിയൊക്കെയും
വിശുദ്ധമാക്കീ, കേടെല്ലാമകറ്റിബ്ഭഗവാൻ ജിനൻ''[33]

കാട്ടുകൊള്ളക്കാർ ഭക്ഷണത്തിന് ക്ഷണിച്ചതിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ വിവരണമാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. ബുദ്ധൻ കാട്ടുകള്ളന്മാരോട് ഇങ്ങനെ പെരുമാറിയതിന്റെ ഔചിത്യമെന്തെന്നുള്ള കൂടെയുണ്ടായിരുന്നവരുടെ ചോദ്യത്തിനുള്ള മറുപടിയാണ് 'ബദരദ്വീപയാത്രപദാനം' എന്ന ഈ ആറാം പല്ലവത്തിന്റെ ഇതിവൃത്തം. പൂർവ്വജന്മത്തിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ കഥയിലൂടെയാണ് ആ മറുപടി ബുദ്ധൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. പൂർവ്വജന്മങ്ങളിലൊന്നിൽ താൻ 'സുപ്രിയ'ൻ

എന്നൊരു ധനികനായിരുന്ന കഥയാണ് പറയുന്നത്. ഇക്കഥയിലൂടെ ചില കാര്യങ്ങൾ നമ്മോടു ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. സമ്പത്ത് സമൂഹത്തിന് ആവശ്യമാണ്. എന്നാൽ സമ്പത്ത് ജനക്ഷേമത്തിനായി കൈകാര്യം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കണം. സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റിറക്കങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കുവാനാണ് സമ്പത്ത് വിനിയോഗിക്കേണ്ടത്. ദാരിദ്ര്യം മനുഷ്യരെ കള്ളന്മാരും കൊള്ളക്കാരുമാക്കും. ഏറ്റിറക്കമില്ലാത്ത ഒരു സമൂഹസങ്കല്പം ഈ കഥയിൽ വായിച്ചെടുക്കുവാൻ സാധിക്കും.

> ''ഉണ്ടായിരുന്നൂ സാർത്ഥാഗ്ര്യൻ പ്രിയസേനാഖ്യാനാമൊരാൾ
> ജലങ്ങൾക്കാഴിപോലർത്ഥങ്ങൾക്കിടം ധനദോപമൻ
> അവന്നുണ്ടായി സൌജന്യാവാസമാം സൂനു, സുപ്രിയൻ
> ഗുണവൃന്ദമവങ്കൽച്ചെന്നിരുന്നിട്ടു കൃതാർത്ഥമായ്!''[34]

ദാനധർമ്മങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ജീവിച്ച സുപ്രിയന്റെ കഥയാണിവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ധനസമ്പാദനത്തിനുവേണ്ടി 'ബദരദ്വീപി'ലേക്കുള്ള യാത്രയും അവിടെ നിന്ന് സമ്പാദിച്ച ധനം എല്ലാവർക്കുമായി വിതരണം ചെയ്തതുമായ അനുഭവകഥകളെയാണ് ഇവിടെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത്.

ബുദ്ധന്റെ പൂർവ്വജന്മങ്ങളിലെ ജീവചരിത്രാംശത്തെ ഉൾപ്പെടുത്തി എഴുതപ്പെട്ട ഈ കല്പലത ബോധിയിലേക്കുള്ള വഴിയാണ് തുറന്നുവെക്കുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ അപദാനങ്ങളെ പ്രകീർത്തിച്ചുകൊണ്ടാരംഭിക്കുന്ന കാവ്യത്തിലെ ആദ്യ അഞ്ച് പല്ലവങ്ങൾ ബുദ്ധന്റെ അവതാരങ്ങളായ പ്രഭാസൻ, ശ്രീസേനൻ, മണിചൂഡൻ, മാന്ധാതൃൻ, ചന്ദ്രപ്രഭൻ തുടങ്ങിയ ബോധിസത്വാവതാരങ്ങളെ പ്രകീർത്തിക്കുന്നവയാണ്. എല്ലാതരത്തിലുമുള്ള അറിവിനെയും സ്വാംശീകരിച്ച ബുദ്ധന്റെ അപദാനങ്ങളെ ഓരോ പല്ലവത്തിലൂടെയും വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

'മുക്തലതാപദാനം' എന്ന ഏഴാം പല്ലവത്തിൽ മഹത്തായ ഉപദേശത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതായത് ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശം കേൾക്കാൻ വന്നിരുന്ന രാജ്ഞിയുടെ ദാസിക്ക് പൂർത്തീകരിക്കാനാവാതെ പോകേണ്ടിവരുന്നു. പോകുന്നവഴിയിൽ അവൾ മരിച്ചുപോകുന്നതും പുനർജന്മത്തിൽ അവൾ ബുദ്ധഭക്തയായിത്തീരുന്നതുമാണ് കഥാഘടനയായി നിലനിൽക്കുന്നത്.

''വിഷമവിഷയവ്യാളവ്രാതം ചുഴന്നിഴയുന്നതാ-
മിരുൾ നിറയുമീ മോഹാഗാരത്തിൽ നിന്നുപുറത്തുപോയ്,
ജനനമരണക്ലേശാദ് ദുഃഖമുഴുത്ത ജനങ്ങളേ!
ശരണമണവിൽ ബൗദ്ധം ധർമ്മഃ ഭവാമയമില്ലിതിൽ!''[35]

യുക്തിയും ന്യായവും കല്പനകളും വർണ്ണനകളുമെല്ലാം ഉൾപ്പെടുത്തിയ പല്ലവങ്ങളുടെ വിശദീകരണങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തസ്വഭാവമുള്ള ഒന്നാണ് പുനർജന്മം എന്ന സങ്കല്പം. പുനർജന്മത്തിന് ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു സങ്കല്പമാണ് ഡോ. അംബേദ്കർ ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ നൽകിയിട്ടുള്ളത്. പദാർത്ഥങ്ങളുടെ, മാറ്റമായിരിക്കും പുനർജന്മം എന്നാണ് അദ്ദേഹം പുനർജന്മം എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. അതേസമയം ഹീനയാനം, മഹായാനം എന്നീ വിഭാഗങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടപ്പോൾ മഹായാനപണ്ഡിതന്മാരുടെ വീക്ഷണത്തിൽനിന്നാണ് അവതാരം, പുനർജന്മം തുടങ്ങിയ ചിന്തകൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടത് എന്ന നിരീക്ഷണം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. എന്തുതന്നെയായാലും യുക്തിയും കാല്പനികതയും ഇടകലർന്ന സാഹിത്യരൂപം എന്ന നിലയിൽ ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലതയിൽ വ്യവസ്ഥാപിത വിശ്വാസത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നു.

'യശോദാപദാനം' എന്ന അറുപത്തി രണ്ടാം പല്ലവത്തിൽ സ്വപത്നി തന്നെ ബുദ്ധനെ ഗൃഹത്തിലേക്ക് കൂട്ടികൊണ്ടുപോവുന്ന രംഗമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കർമ്മങ്ങളുടെയും അനുഗ്രഹങ്ങളുടെയും പേരിൽ മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട ജീവിതങ്ങളെയും വാശിയുടെയും മഹിമപറച്ചിലിന്റെയും പരിണാമത്തെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കൂടിച്ചേരലിലൂടെ മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ പാപത്തിന്റെ ഇല്ലായ്മയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''അധീരോചിതമാം ചിന്തയുൾക്കൊള്ളായ്ക ഗൃഹേശ, നീ;
സത്ത്വം മുഴുത്ത ധീരർക്കു പാരിലൊന്നില്ല ദുർല്ലഭം!
ഇങ്ങുണ്ടല്ലോ പുകഴ്ന്നോരു പേരാൽ പൗരാഭിപൂജിതം,
അപ്പാദപത്തെപ്പൂജിച്ചാലഖിലം സിദ്ധമായ് വരും
അസുതർക്കു സുതോൽപത്തി, യധനർക്കു ധനാപ്തിയും
രുഗ്ണർക്കു രോഗശമവും കണ്ടിട്ടുണ്ടു, തദർത്ഥനാൽ-

സത്യയാചനചൈത്യാഖ്യമാകുമീ വടപാദപം,
തവ പുത്രഫലം, നല്കും, ശരിയ്ക്കർത്ഥിച്ചു കൊള്ളുകിൽ''[36]

സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമബുദ്ധൻ വീടുവിട്ട് ഇറങ്ങിപ്പോയെന്നും ബോധോദയത്തിനുശേഷം തിരികെവന്നിട്ടില്ല എന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യയും മകനും മാതാപിതാക്കളും കടുത്തവേദനയാൽ എരിഞ്ഞുജീവിച്ചു മരിച്ചു എന്നും പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന ധാരണകളെ, പുനർപരിശോധിപ്പിക്കാൻ പ്രാപ്തമാക്കുന്നതാണ് 'യശോദാപദാനം' എന്ന പല്ലവം. ബുദ്ധനെ സ്വവസതിയിലേക്കു കൂട്ടിക്കൊണ്ടുപോവുകയും വീടും നാടും അദ്ദേഹത്തിനു നൽകി വന്ന പിൻതുണ തുടർന്നും നൽകുന്നതുമാണ് ഈ പല്ലവം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മാത്രവുമല്ല ഭാര്യ എന്ന നിലയിൽ തുടർന്നും സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനു പിൻതുണ കൊടുക്കുകയും ധീരമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്ത, ബോധോദയം ലഭിച്ച ഒരു സ്ത്രീയെയാണ് ഈ പല്ലവം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ബോധിസത്വനായ നീ പിൻതിരിയരുത്, എന്നും നിന്റെ പാത, പതിതർക്ക് ഉപകാരപ്രദമാക്കട്ടെ എന്നും യശോധര സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനോടു സംവദിക്കുന്നു.

ഉപഗുപ്തൻ എന്ന ബുദ്ധശിഷ്യനെ പിൻതുടർന്ന കാമദേവനും കാമദേവനെ തോല്പിച്ച ഉപഗുപ്തന്റെ മഹത്ത്വത്തെയും വർണ്ണിക്കുന്ന എഴുപത്തിരണ്ട്, എഴുപത്തിമൂന്ന് എന്നീ പല്ലവങ്ങൾ പുതുമയുള്ള കുറേ കഥാഘടനരീതികളെ വ്യക്തമാക്കുന്നതോടൊപ്പം കാലഘട്ടത്തിന്റെ പൊരുളിനെകൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''രാജോചിതോപചാരങ്ങൾകൊണ്ടു ജൈനാർച്ച ചെയ്തവൻ
ബുദ്ധനെക്കാണുവാൻ വേണ്ടി നാനാനിനവു തേടിനാൻ
നിർവാണം പുക്ക ജിനനെക്കണ്ടു കിട്ടാഞ്ഞപോതവൻ
കേട്ടൂ, ഗുണങ്ങളാൽ ബ്ബുദ്ധതുല്യനാമുപഗുപ്തനെ''[37]

എന്ന് വർണ്ണിക്കുന്ന കവി ബുദ്ധനെതന്നെ വരും തലതലമുറയ്ക്കു കാണിച്ചുകൊടുക്കുകയാണ്. മനസ്സിന്റെ സ്ഥിരമായ അവസ്ഥകളിലൂടെ കടന്ന് ശരിയായ ജ്ഞാനത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധസങ്കല്പങ്ങളാണ് ഇവിടെ മേന്മയോടെ നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്.

യുദ്ധത്തിന്റെ ക്രൂരമുഖങ്ങളിൽനിന്ന് മനംമടുത്ത മനസ്സോടെ ധ്യാനത്തിന്റെ അവസ്ഥാതലങ്ങളിലേക്ക് ചെന്നെത്തിപ്പെട്ട അശോകചക്രവർത്തിയുടെ ധാർമ്മിക

മായ പ്രവർത്തിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് 'ഭൂമിദാനം' എന്ന പല്ലവത്തിന്റെ സാരാംശം. ധാർമ്മികവും നിരുപാധികവുമായ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ മഹനീയപദത്തിൽ എത്തിയ ബുദ്ധന്റെ പ്രതീകമായി അശോകചക്രവർത്തി നിലനിൽക്കുകയാണിവിടെ.

''അശോകനാ നൃപൻ ഭൂരിപ്രദാനപരിശീലനാൽ,
ഇരക്കുവാൻ വന്നണവോർക്കൊരു കല്പകവൃക്ഷമായ്.
നിത്യം ഭക്കൈത്യവ രാജോചിതാന്നഭൂഷാംബരങ്ങളാൽ
പൂജിച്ചുപോന്നു, മൂലക്ഷം ഭിക്ഷുക്കളെയവൻ ഗൃഹേ''[38]

എന്ന് അശോകന്റെ ധർമ്മകീർത്തിയെ പ്രകീർത്തിക്കുന്നു.

'പ്രതീത്യോൽപാദാപദാനം' എന്ന എഴുപത്തി അഞ്ചാം പല്ലവമാണ് ബുദ്ധമതസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പൊരുളിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. 'പ്രതീത്യസമുത്പാദ' സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സംഗ്രഹമാണ് ഇതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്.

''മുന്നം ശ്രാവസ്തിയിൽ ജ്ജേതവനേ സുസ്ഥിതനാം ജിനൻ
ഒക്കയും കണ്ട ഭഗവാൻ ഭിക്ഷുസംഘത്തൊടോതിനാൻ -
നന്മയ്ക്കായ് കേൾക്കുവിൻ, പ്രജ്ഞാലോകനിർമ്മലചിത്തരേ;
പ്രതീത്യോൽപാദമോതാം ഞാൻ നിങ്ങളോടു യഥാക്രമം''[39]

എന്നു പറയുന്ന ബുദ്ധന്റെ വാക്കുകളിലൂടെ എല്ലാ തിരിച്ചറിവിനേയും വ്യക്തമാക്കുകയാണ്. കാര്യകാരണനിയമങ്ങളിലൂടെ തന്റെ സംഘാംഗങ്ങൾക്ക് ജീവിതമെന്ന ജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള വഴി തുറുന്നുകൊടുക്കുകയാണിവിടെ.

''കുഞ്ഞിന്റെ കൂറുകണ്ടിട്ടു കുതൂഹലമൊടപ്പൊഴേ
ഭഗവാനോടു ചോദിച്ചു ഭക്ത്യാ ഭിക്ഷുക്കളേവരും
നിൻ നേർപകർപ്പാം വടിവോടാറാണ്ടാൽ ജ്ജാതനിശ്ശിശു
എന്തുകർമ്മവിപാകത്താൽ ഗ്ഗർഭപീഡിതനായ് തുലോം?
വളർന്ന ഗർഭഭാരത്താലമർത്തപ്പെട്ടു രാപ്പകൽ
വലഞ്ഞതെന്തു കൊണ്ടേ,റെക്കാലം ദേവിയശോധര?
എന്നായ് വണങ്ങി ച്ചോദിച്ച ഭിക്ഷുക്കളൊടു ചൊല്ലിനാൻ,
സ്വല്പം ധ്യാനിച്ചു ഭഗവാൻ സർവജ്ഞൻ - കേൾക്കകാരണം''[40]

എന്ന് രാഹുലന്റെ ജീവിതകർമ്മത്തിന്റെ പ്രവർത്തികളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന 'രാഹുലകർമ്മസ്രുത്യപദാനം' എന്ന എൺപത്തിമൂന്നാം പല്ലവത്തിലൂടെ കർമ്മമേ ഖലകളുടെയും ജീവിതഗതികളുടെയും പ്രതിക്രിയ എങ്ങനെയാണ് ഒരു മനുഷ്യജ ന്മത്തിനുമേൽ വെളിപ്പെടുന്നെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ഇതി നെക്കുറിച്ച് പരിശോധിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. ശാക്യ, കോളിയ സമൂഹത്തിന്റെ മത്സരവും വർണ്ണാശ്രമപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ കടന്നാക്രമണങ്ങളും അതിനെ അതിജീവിക്കാൻ ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ നടത്തിയ വഴികളും അതിനുപി ന്തുണ നൽകിയപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യക്കും മകനും നേരിടേണ്ടി വന്ന ഒറ്റ പ്പെടലും ബുദ്ധൻ ജനങ്ങളോട് വിവരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനാന്വേഷണം കഷ്ടനഷ്ട ങ്ങൾ നിറഞ്ഞതാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുന്നു. ആധുനികലോകത്തിൽ കാൾമാർക്സും ഡോ. അംബേദ്കറും ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ ഇത്തരത്തിൽ കഷ്ടന ഷ്ടങ്ങൾ നിറഞ്ഞ വഴികളിലൂടെ കടന്നുപോയവരാണ് എന്നു തിരിച്ചറിയുമ്പോ ഴാണ് ബുദ്ധന്റെ 'കർമ്മവിപാകങ്ങൾ' എന്ന ചിന്തയുടെ പ്രസക്തി വ്യക്തമാവുക യുള്ളൂ. വിവിധതുറകളിലുള്ള സമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഏറ്റിറക്കങ്ങളുള്ള സമൂ ഹത്തെ കൂട്ടിയിണക്കുവാനും സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങൾ ഈ അന്വേഷണത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായിരുന്നു.

> ''ഏവം കർമ്മിവിപാകങ്ങൾ സർവ്വജ്ഞനരുൾ ചെയ്കയാൽ
> ഭിക്ഷുക്കർക്കുളവായ് വന്നൂ, ഹർഷവത്തായ വിസ്മയം''[41]

കർമ്മത്തെപ്പറ്റിയും ജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റിയും എല്ലാം ഉള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ബുദ്ധനെ കൊണ്ടെത്തിച്ചത് നാനാജാതി മനുഷ്യർക്കിടയിലേക്കായിരുന്നു എന്ന സത്യത്തിന്റെ കൂടിച്ചേരലാണ് മേലുദ്ധരിച്ച വരികൾ. ബുദ്ധന്റെ ദാർശനികമഹത്ത്വ ത്തിൽ അഭയം പ്രാപിച്ചവർക്ക് കർമ്മത്തെയും ധർമ്മത്തെയും കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ച പ്പാടുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ പുതിയൊരു ജ്ഞാനമാർഗ്ഗമാണ് തെളിഞ്ഞുവ ന്നത്. ബുദ്ധസംഘത്തിൽ അഭയം പ്രാപിച്ചവരെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ കർമ്മങ്ങ ളുടെ സൈദ്ധാന്തിക തലത്തെക്കൂടി വ്യക്തമാവുന്നു.

> ''മനശുദ്ധിയൊടത്യല്പാ ദാനമൊന്നേകിയാൽ മതി,
> വന്നെത്തും, സത്ത്വയുക്തർക്കു ചിന്താതീതവിഭൂതികൾ''[42]

എന്ന് പറയുന്നതിലൂടെ നൈമിഷികമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലല്ല ജ്ഞാനം കണ്ടെത്തേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് ഹൃദയഭാവം തന്നെയാണ് ജ്ഞാനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''സത്യത്തിനൊക്കും തപമില്ല പാരി-
ല; - ഹിംസ പോലില്ലൊരു ധർമ്മമെങ്ങും,
ഇല്ലാ ഗരീയാൻ ഗുരു, വച്ഛനെക്കാൾ;
ഇല്ലന്യമാം ദൈവത, മമ്മയെക്കാൾ; !
പേർത്തു പേർത്തു ഗുരുവിൻ പദാംബുജം
ചീർത്ത ഭക്തിയോടു സേവിയാത്തവർ
സർവതീർത്ഥഭജനത്തിലും ഫലം
നേടുകില്ല, ജലജന്തുസന്നിഭൻ !''[43]

മാതാപിതാക്കളെ സ്നേഹിക്കുന്നതിന്റെയും ബഹുമാനിക്കുന്നതിന്റെയും അത്യാവശ്യകതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് 'മൈത്രകന്യകാപദാനം' എന്ന 92-ാം പല്ലവത്തിലെ ഈ വരികൾ. ജീവിതത്തിലെ ധർമ്മപ്രവൃത്തികളിലൂടെയാണ് ആത്മസംതൃപ്തിയെയും ശരിയായ ജ്ഞാനത്തെയും അന്വേഷിക്കേണ്ടതെന്ന തത്ത്വമാണിവിടെ മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നത്. നമ്മുടെ സമൂഹബോധത്തിൽ ഏറെ ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുള്ളതും നമ്മൾ എപ്പോഴും പറയുന്നതുമായ ഒരു ചിന്തയാണ് ഇവിടെയുള്ളത്. സത്യമാണ് പാരിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമുള്ളത്, അഹിംസയല്ലാതെ മറ്റൊരു ധർമ്മവും പാരിൽ വേറെയില്ല, മാതാവ്, പിതാവ്, ഗുരു ഇവരെയാണ് അറിവിന്റെ ഉറവിടമായി കരുതേണ്ടത്. ഇവരെയാണ് ഭക്തിയോടെ സ്മരിക്കേണ്ടത്. ഈ ചിന്തയെ, മറ്റൊരുതരത്തിൽ മാതാ-പിതാ-ഗുരുദൈവം എന്ന വാക്യത്തിലൂടെ നമ്മൾ പ്രയോഗിക്കാറുണ്ട്. അതേസമയം ഈ ചിന്ത രൂപപ്പെട്ടത് ബുദ്ധദർശനത്തിൽനിന്നാണ് എന്ന കാര്യം അറിയാതെ പോയവരാണ് നമ്മൾ. അതിനർത്ഥം നമ്മുടെ ഭാവുകത്വമണ്ഡലത്തിൽ അദൃശ്യസാന്നിധ്യവും സാമിപ്യവുമായി ബൗദ്ധ ചിന്ത നിലനിൽക്കുന്നു എന്നാണ്.

''മാതാപിതാക്കളതിർവെയ്ക്കിൽ മിടുക്കനാകും;
നോക്കായ്ക്കിലങ്ങവിനയപ്പടുകുണ്ടിൽ വീഴും;

പൂർവോദിതസ്വജനവാസന കൊണ്ടുടഞ്ഞാ-
ലെ, ള്ളെന്നപോലെ ശിശു മറ്റൊരു മട്ടിലാകും''[44]

കുട്ടികളെ വളർത്തുന്നതിന്റെയും വളർന്നു വലുതാവുമ്പോൾ മനസ്സിലാക്കുന്ന, പെരുമാറുന്ന ശീലങ്ങളുടെയുമെല്ലാം തുടക്കം അനുസരണാശീലത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയിലാണ് അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്ന് വ്യക്തം.

''അക്കാലത്തൊരു രാജാവിൻ മകൻ ഞാനഖിലർക്കുമേ
കരുണാബന്ധു, കരുണരേഖാഖ്യൻ ബോധിസത്ത്വനാം
ഒരുനാളപ്പുലി പശിച്ചടപ്പാലിക്കിടാങ്ങളെ
തിന്നാൽ തുടങ്ങവേ, ഞാനെൻ ദേഹം നൽകി വിലക്കിനേൻ''[45]

എന്നു പറയുന്നിടത്ത് രാജാവിന്റെ കടമയെക്കുറിച്ചും പറയുന്നു. മാതാപിതാഗുരുദൈവം എന്ന അടിസ്ഥാനതത്ത്വത്തിൽ ഊന്നുന്ന ജ്ഞാനസങ്കല്പങ്ങളെയാണിവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതുപോലെതന്നെയാണ്, എന്താണ് രാജാവിന്റെ കടമ എന്നും വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നത്. ജനതയെ സ്നേഹിക്കുകയും അവരുടെ നഷ്ടത്തിൽ വിലപിക്കുകയും അവർക്കുവേണ്ടി കാവലായ് നിൽക്കുകയുമാണ് രാജാവിന്റെ കടമ എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം അഖിലർക്കു കരുണാബന്ധുവാകുന്നു രാജാവ് എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. വിശന്ന പുലി കാലിക്കിടാങ്ങളെ വിശപ്പാൽത്തിന്നുവാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ, പുലിയുടെ മുന്നിൽ മാംസമായി സ്വന്തം ശരീരം നൽകിക്കൊണ്ട് കർഷകരെയും ഇടയന്മാരെയും മൃഗങ്ങളെയും രക്ഷിച്ചു എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. ബുദ്ധകഥയിൽത്തന്നെയുള്ള മറ്റൊരുകഥയാണ് ശിബിയുടേത്. യുദ്ധമല്ല, സേവനവും സംരക്ഷണവുമാണ് അധികാരികളുടെ കടമയെന്നാണ് ഈ കല്പം വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നത്.

''ഔന്നത്യമേറിയ കുലാചലമേൽവശത്തും,
കുണ്ടാർന്നഴുക്കുടയ കുപ്പകൾതന്നകത്തും
ചെന്നെത്തിടുന്നിതൊരു പോലെ ദിനേശ്വരന്റെ
തുല്യോപകാരമഹിമോജ്ജ്വലമാം വെളിച്ചം !''[46]

എന്ന് ബുദ്ധന്റെ ധാർമ്മികതയുടെ മൂർത്തിഭാവമായ മൈത്രിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തിലേക്കുള്ള പാത തുറന്നുതരുന്നു. സത്കർമ്മങ്ങ

ളിലൂടെ മുന്നേറുന്ന ജീവിതഗതിയെ അനാവരണം ചെയ്യുന്ന ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അർത്ഥവത്തായ അംശത്തെയാണ് കവി ഇവിടെ കൊണ്ടുവരുന്നത്. ഉന്നതന്മാരായ കുലങ്ങളിലുള്ളവർക്കൊപ്പവും അതുപോലെത്തന്നെ കുഴിയിൽവീണ് കുപ്പകൾക്കു സമാനരായിത്തീർന്നവരുടെ ഒപ്പവും തുല്യമായി നിലകൊള്ളും ദിനേശ്വരന്റെ വെളിച്ചമെന്ന ആഴമേറിയ അവബോധം നൽകുവാൻ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമനു കഴിഞ്ഞു. മേൽക്കീഴ്നിലകൾ തനിക്കുമുന്നിലില്ല. തുല്യതയും സമതയുമാണ് തന്റെ ലക്ഷ്യമമെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു ഈ കല്പം.

''പിറവി ചളിയിങ്കലെങ്കിലു,-
മിരുളിൽ ക്കൺചിമ്മീടുന്ന സുജനങ്ങൾ
വിബുധമുടിപ്പൂൺപുകളായ് -
വരുമേ, രവിതന്നനുഗ്രഹാലോകാൽ''[47]

ചെളിയിൽനിന്ന് താമര വിടരുന്നതുപോലെ നല്ല മനസ്സുള്ള വ്യക്തികളിൽനിന്ന് സത്പ്രവർത്തികളും ഉടലെടുക്കും എന്ന് അടിവരിയിട്ട് സമർത്ഥിക്കുകയാണിവിടെ.

ദൈന്യത്തെയും വ്യാധികളെയും പറ്റി ബോധവാനായിരുന്ന ബുദ്ധന്റെ മനോഭാവത്തിലെ 'കരുണ' എന്ന ദർശനസാരത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജീവിതചര്യകളാണ് ധർമ്മമാർഗ്ഗമായി ഇവിടെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്.

''സത്യം കാട്ടിക്കൊടുത്തല്ലോ, ബിംബിസാരനരേന്ദ്രനും;
ഭവനാജ്ഞാത കൗണ്ഡിന്യഭിക്ഷുവിന്നും, മഹേന്ദ്രനും;
അസ്സന്ദർഭത്തിലിരുലക്ഷത്തിനാല്പ്പതിനായിരം
ദൈവതങ്ങൾക്കുമുളവായ് വന്നല്ലോ, സത്യദർശനം.
ഇതു വിശ്വോപകാരിതൻ തേ സഹോദ്ഭൂതസ്വഭാവമോ?
പുണ്യത്താൽ വന്ന ഗുണമോ? ജന്മാഭ്യസ്തപ്രസാദമോ?''[48]

എന്നു പറയുന്നതിലൂടെ ബുദ്ധൻ മറ്റുള്ളവരോടും ലോകത്തിനും പകർന്നു കൊടുത്ത ജീവിതദർശനമാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ജ്ഞാനദർശനങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജീവിതകാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഇവിടെ കാണാം. ധർമ്മസംരക്ഷണത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ മറ്റുള്ളവരിലേക്കു കൂടി പകർന്നുകൊടുക്കുകവഴി രാജാവിന്റെ പോലും മനസ്സിനെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ കഴി

ഞ്ഞതിന്റെ തെളിവാണ് ബിംബിസാരന്റെ മനംമാറ്റത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. വിവിധരാജാക്കന്മാരുമായി സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമബുദ്ധൻ നടത്തിയിരുന്ന ചർച്ചകളും സംവാദങ്ങളും പിന്തുണയും ആർജ്ജിച്ചെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ചർച്ചചെയ്തിട്ടുള്ളതാണ്.

''അസ്സത്ത്വചന്ദ്രനുടെ യാസ്സുകൃതപ്രകാശം
വിശ്വോപകാരകമഹാർഹചരിത്രമാദ്യം
ശാസ്താവു ചൊല്ലിയതു കേട്ടഥ ഭിക്ഷുസംഘം
ഹർഷിച്ചടിയ്ക്കടി പുകഴ്ത്തുകതന്നെ ചെയ്തു.''[49]

അങ്ങനെ ബോധിസത്വന്റെ ജന്മകഥകളുടെ വൈവിധ്യതലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ മഹത്വത്തെ പ്രകീർത്തിക്കുന്നു. മറ്റൊരു പ്രത്യേകത നോക്കുക, ലോകത്തിന് ഉപകാരപ്രദമാകുന്നതാണ് ബൗദ്ധചിന്തകൾ എന്ന് വള്ളത്തോൾ വിവരിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം കാണേണ്ട മറ്റൊരുകാര്യം ശാസ്താവ് എന്ന പ്രയോഗമാണ്. ശാസ്താവ് എന്നായിരുന്നു ബുദ്ധനെ വിളിച്ചിരുന്നത് എന്നതിന്റെ ഒരു തെളിവായി ഇതുമാറിത്തീരുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് ശാസ്താവ് എന്നതിൽനിന്നും ബുദ്ധനെ ഒഴിവാക്കിയതും മറ്റുചില ദൈവങ്ങൾ പകരം സ്ഥാനം പിടിച്ചതും ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ട സംഗതിയാണ്.

''സന്മാർഗ്ഗസംസ്യതമനോരഥസിദ്ധിസൂതൻ
ശ്ലാഘോചിതം, സുകൃതിനിർമ്മലതീർത്ഥപൂതം,
സംസാരഘോരജലധിയ്ക്കു മികച്ച പാലം
സംസംഗമേ ശുഭവിധിക്കു നിസ്സർഗ്ഗമൂലം!''[50]

നല്ല ജനങ്ങളോടുള്ള കൂടിച്ചേരലിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്നു. സന്മാർഗം, സന്മാർഗചിന്തയുൾച്ചേർന്ന ജീവിതവൃത്തി, അതാകുന്നു സമൂഹനിർമ്മിതിക്ക് ഏറ്റവും ഉതകുന്ന മാർഗ്ഗം എന്നു വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മനീതിയിൽ അടിയുറച്ച പ്രവർത്തികളെയും അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗതത്ത്വങ്ങളെയും മറ്റും വിവരിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളാണ് പല്ലവങ്ങളുടെ ശ്രേഷ്ഠതയായി നിലനിൽക്കുന്നത്.

''പണത്തിലല്ലിച്ഛ, സദാഗുണത്തിൽ;
യോഗം പ്രധാനം, സുഖഭോഗമല്ല;
ഉൾവെണ്മ താവും സുകൃതോജ്ജ്വലർക്കു
കാമത്തിലല്ലാസ്ഥ, വിരക്തിയിൽത്താൻ''[51]

പണത്തിൽ ചിന്തവേണ്ട, സന്മാർഗഗുണത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകുക, സുഖഭോഗത്തിനെ ഒഴിവാക്കുക അങ്ങനെ മനസ്സിനെ വെണ്മയുള്ളതാക്കുക കാമത്തിനെ ഒഴിവാക്കുക പകരം വിരേചനത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകുക എന്നിങ്ങനെ സകലസുഖഭോഗങ്ങളെയും ത്യജിച്ച മനസ്സിന്റെ ധാർമ്മികതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളാണ് ഇവിടെ എല്ലാവരുടെയും ഗുണത്തിനായ് പകർന്നു നൽകുന്നത്. ജീവിതത്തിലെ സകല തൃഷ്ണകളെയും അറിവിന്റെ തലത്തിലേക്ക് മാറ്റിതീർത്ത ബുദ്ധപ്രമാണങ്ങളുടെ വിശദീകരണതലത്തിലേക്കാണ് കല്പലതയിലെ ഓരോ പല്ലവും നമ്മെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടുപോകുന്നത്. ഉപക്രമത്തിലെ ഈ വരികൾ അതിനു കൂടുതൽ മിഴിവേകുന്നവയാണ്.

''ശാസ്തൃപ്രണീതസുവിശാലവിഹാര ചൈത്യ-
മുറ്റത്തു പൊൻഗുഹകളിൽ സരസ്സാമൃതത്താൽ,
ചിത്രങ്ങളായ്ച്ചുമരിൽ നേർക്കുവരച്ചതാണി-
ബുദ്ധാപദാനവിവിധാദ്ഭുതകല്പവല്ലി.''[52]

ബുദ്ധന്റെ മഹനീയമായ ധർമ്മത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന കല്പലതയുടെ പ്രാധാന്യത്തെ വ്യക്തമാകുന്നതിലൂടെ ലോകത്തിന്റെ തന്നെ വിളക്കായ് ബുദ്ധനെ വിശേഷിക്കുകയാണ് കവി ചെയ്യുന്നത്.

''ബുദ്ധൻ വിശ്വോദ്ധരണരതനായ് മേവുമെന്നോള, മെന്നാ-
ളോളം ധർമ്മം സുഖമണിവിളക്കായ് വരും സൽപഥത്തിൽ,
സംഘം ഭവ്യാവലി ശരണഗർക്കേകുമെന്നോള; - മന്നാ-
ളോളം നില്ക്കി ജ്ജിനഗുണകഥാനവ്യകല്പദ്രുവല്ലി !''[53]

ജാതകകഥകളുടെ സ്വഭാവം സിദ്ധിച്ചു എന്നതിനു പുറമെ മഹനീയവും പരിപൂർണ്ണവുമായ ഒരു കാവ്യത്തിനുവേണ്ട എല്ലാ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന

കൃതിയാണ് ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലതയെന്ന് ഇതിലെ ഓരോ വിവരണങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ഒരു കാലത്ത് ലോകം മുഴുവൻ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ബുദ്ധദർശനകാഴ്ചപ്പാടിന്റെ വിവിധതലങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതിയെന്ന നിലയിൽ 'ബോധിസത്ത്വാപദാനകല്പലത' ഇന്നും പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നു.

4.3 ബൗദ്ധഭാവുകത്വം ഇതര കാവ്യകൃതികളിൽ : ഇടശ്ശേരിയും ബൗദ്ധഭാവുകത്വവും

''ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായരുടെ കാവ്യങ്ങൾ ബുദ്ധദർശനത്തെ അപനിർമ്മിക്കുന്നവയാണെന്ന് ഡോ. പി.കെ. തിലക് വ്യക്തമാക്കുന്നു.''[54] ഇടശ്ശേരിയുടെ കവിതകളിൽ 'ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ', 'ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും' എന്നീ കവിതകൾ കൂടുതൽ ശ്രദ്ധ അർഹിക്കുന്നവയാണ്. മാറുന്ന ജീവിതസാഹചര്യത്തിൽ ബുദ്ധദർശനം പ്രസക്തമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇതിവൃത്തഘടനയാണ് ഈ കാവ്യങ്ങൾ ഉൾവഹിക്കുന്നത്.

മാനുഷികപ്രശ്നങ്ങളിൽ പ്രചോദനം ഉൾക്കൊണ്ട് തന്റെ കവിതകളിലൂടെ അതിനെ വ്യക്തമാക്കിയ വ്യക്തിത്വത്തിനുടമയായിരുന്നു ഇടശ്ശേരി. മനുഷ്യജീവിതത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള മൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്ത കവിമനസ്സ്, മാനുഷികപ്രശ്നങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അടിസ്ഥാനധാരയെ കണ്ടെത്തുന്ന ബുദ്ധചിന്തകളിൽ അഭയം പ്രാപിച്ചത് സ്വാഭാവികം മാത്രമാണ്. ദൈവമില്ലാത്ത ധർമ്മം ഉപദേശിച്ചുകൊടുത്ത ബുദ്ധവചനങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യശക്തിയിലും നന്മയിലും ഉള്ള വിശ്വാസത്തെയാണ് ഇവിടെ ഈ കവിതകൾ സാധൂകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യശക്തിയിലും നന്മയിലും ഉള്ള വിശ്വാസത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ആത്മീയചിന്തകളെ വ്യക്തമാക്കിയ ബുദ്ധചിന്തകൾ ഇടശ്ശേരിയുടെ കവിതകളിൽ സ്മൃതികളായും കഥകളായും പ്രതീക്ഷയായുമെല്ലാം നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യന് ഉപകാരപ്പെടുന്ന വീക്ഷണങ്ങളെ സമ്മതിച്ചുകൊടുക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ ചുറ്റുപാടിനെയാണ് ബുദ്ധനിലൂടെ ഇടശ്ശേരി വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ജീവിതലക്ഷ്യത്തെ പരമപ്രാധാന്യമായി കണ്ട ബുദ്ധചിന്തകളിൽമേലാണ് തന്റെ കവിതകളിലെ ബുദ്ധനെ കവി കണ്ടെത്തുന്നത്.

രാജകുമാരനിൽനിന്ന് പരിവ്രാജകനിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം സാധ്യമാക്കിയ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതഗതി രൂപപ്പെടുത്തിയ ചിന്തകളെയാണ് 'ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും' എന്ന കവിതയിലൂടെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അഹിംസ എന്ന ബുദ്ധമതതത്ത്വത്തെ മുറുകെപിടിക്കുന്ന ഈ കവിത സ്വാർത്ഥചിന്തയ്ക്കെതിരെയും ക്ഷണികമായ ജീവിതത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രതികരണമായി നില നിൽക്കുന്നു. ആദർശങ്ങൾ എല്ലായ്പ്പോഴും പൂർണ്ണമായി നിലിനിൽക്കില്ലെന്നും, പ്രായോഗികമാവുകയില്ലെന്നുമുള്ള കണ്ടെത്തലിനെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിതയാണിത്. ഹിംസയെക്കുറിച്ചും അഹിംസയെക്കുറിച്ചുമെല്ലാമുള്ള കവിയുടെ വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ചപ്പാടിനെ അവതരിപ്പിക്കാൻ പറ്റിയ ഇതിവൃത്തഘടനയാണ് ഈ കവിത മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

വിശന്നുവലഞ്ഞ് കഴിയുന്ന തന്റെ കുട്ടികൾക്ക് ആഹാരമായി പോകുന്ന ഗൃഹനാഥനെ വനമാർഗത്തിൽ സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ നരി ആക്രമിക്കാനൊരുങ്ങുന്നു. പ്രതിരോധിക്കാൻ അയാൾക്ക് കിട്ടിയത് ബുദ്ധപ്രതിമയായിരുന്നു. നിലനിൽപ്പിന് ഹിംസ അനിവാര്യമായ സന്ദർഭമാണിവിടെ പ്രാധാന്യത്തോടെ നിലനിൽക്കുന്നത്.

> ''അരിയില്ല, തിരിയില്ല, ദുരിതമാണെന്നാലും
> നരി തിന്നാൽ നന്നോ മനുഷ്യൻമാരേ!''[55]

നരിയുടെ മുന്നിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുന്ന ഗൃഹനാഥന്റെ മാനസികവ്യഥകളുടെ തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് കവി, നിസാരമായ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ കേവലതത്ത്വത്തെ ഇവിടെ ആവിഷ്കരണവിധേയമാക്കുന്നു.

> ''ഇരയായ് ഞാൻ വീഴണോ, മടിയിൽ നിൻ-മക്കൾ
> പൊരിയും വയറ്റിലേയ്ക്കെത്തണോ ഞാൻ
> ഇരയായി പണ്ടേതോ ജന്മത്തിൽ നിന്നെപ്പോ-
> ലൊരു ഹിംസ്രജന്തുവിന്നിസ്സുഗതൻ
> കരുണയാലത്യാഗം; കരുണതൻ പേരിൽത്താ-
> നൊരുവാക്കു കൂറട്ടെ നരിയമ്മാനെ''[56]

നരി മുൻപിൽ എത്തി അയാളെ ലക്ഷ്യം വച്ച് നിൽക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ മനസ്സിലൂടെ കടന്നുപോയ ചിന്തകളാണിവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മുഴുപട്ടിണിയായ

തന്റെ കുടുംബത്തിന് ഭക്ഷണമെത്തിക്കുകയാണോ അതോ നരിയുടെ ഭക്ഷണമായി താൻ മാറണോ എന്നിങ്ങനെയുള്ള സംശയങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ നിൽക്കുമ്പോൾ മുന്നിൽകണ്ട ബുദ്ധപ്രതിമ നരിയുടെ മേൽ തള്ളിയിട്ട് രക്ഷപ്പെടുന്ന ഗൃഹനാഥന്റെ ജീവിതം അഹിംസാപ്രയോഗം സാധ്യതയാക്കിയ ബുദ്ധജീവിതത്തിനുനേരെയുള്ള ജീവിതചിത്രമായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. എതിർക്കുന്ന ഏത് പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ജാഗ്രതയിലേക്കാണ് ബുദ്ധചിന്തകൾ കടന്നുവരേണ്ടതെന്ന അഭിപ്രായത്തെയാണ് ഈ കവിത മുന്നോട്ട് വയ്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഏതവസ്ഥകളെക്കുറിച്ചുമുള്ള അറിവിനെ പ്രദാനംചെയ്യുന്ന ഈ കവിത തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങൾ വിശക്കുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണമാകില്ല എന്ന കണ്ടെത്തലിനെ സാധൂകരിക്കുന്നു. ജാഗ്രതയില്ലാത്ത മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ജീവിതതാൽപര്യങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള വിപത്തിനെയാണ് ബുദ്ധവചനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഇതിലൂടെ കരുണയിലേക്കുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ എത്തിപ്പെടലിന്റെ ദാർശനികതലത്തെക്കൂടി സമർത്ഥിക്കുന്നു.

മഗധയിലെ രാജാവായ ബിംബിസാരൻ ബുദ്ധദർശനത്തിൽ ആകൃഷ്ടനാകുന്ന പുരാവൃത്തത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിതയാണ് 'ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ'. ഹിംസയുടെ അന്ധമായ അനുഷ്ഠാനരീതികളിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിനെ വേർതിരിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രങ്ങളിലേക്ക് തുറന്നുവയ്ക്കപ്പെടുന്ന ഈ കവിത യാഗങ്ങളുടെയും മൃഗബലിയുടെയും നിരർത്ഥകതയെ വ്യക്തമാക്കിയാണ് മുന്നോട്ടു പോകുന്നത്. യജ്ഞം നടത്തുന്നതിനുവേണ്ടി നിരവധി ആടുകളെ യജ്ഞശാലയിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നതിനായി ഇടയനെ ചുമതലപ്പെടുത്തിയ രാജാവ്, ശ്രമകരമായി പ്രവർത്തിയിൽ ഏർപ്പെട്ട ഇടയന്റെ മുന്നിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുന്ന സന്യാസി, പലവഴി ചിതറിപ്പോയ ആടുകളെ വഴിതെറ്റാതെ യജ്ഞശാലയിൽ എത്തിക്കാൻ കഷ്ടപ്പെടുന്ന ഇടയൻ ഇങ്ങനെ മൂന്നു മനുഷ്യരുടെ വിചാരധാരകൾ ഒരേ പ്രവൃത്തിയുടെ ഭാഗമായിത്തീരുന്ന കാഴ്ചയെ വ്യക്തമായിവിടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു.

ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അഗാധമായ വ്യാപ്തിയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന രചനാസമ്പ്രദായത്തിന് മികച്ച ഉദാഹരണമാണ് 'ബിംബിസാരന്റെ ഇടയൻ' എന്ന കവിത. ബുദ്ധന്റെ കണ്ണിലൂടെ മൃഗബലിയെന്ന ഹിംസാത്മക പ്രവർത്തിയെക്കുറിച്ചും ബിബിസാരന്റെ കാഴ്ചയിലൂടെ ബുദ്ധനെന്ന പരിവ്രാജകനെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന

കവി ആട്ടിൻപറ്റത്തെ നോക്കുന്ന ഇടയന്റെ ദൈന്യതയിലൂടെ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ നിസ്സാഹയാവസ്ഥയെയും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''യാഗശാലയിലേയ്ക്കു നടക്കുവി -
നാഗസ്വികളാമാടുകളേ
ബിംബിസാരനൃപൻ ദീക്ഷിപ്പൂ,
നിങ്ങളെ മീളുമൊരധ്വരം''[57]

എന്ന ഇടയന്റെ വാക്കുകളിലൂടെ ആരംഭിക്കുന്ന കാവ്യത്തിൽ വൈകാരികമായ ബന്ധങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. പട്ടിണി മാറ്റാൻ വേണ്ടി ഏർപ്പെടുന്ന ജോലി യെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ഉള്ളിലുണ്ടെങ്കിലും യാഗശാലയിലേക്ക് മുന്നിലും പിന്നി ലുമായി സഞ്ചരിക്കുന്ന ആട്ടിൻപറ്റങ്ങളുടെ നേർക്കുള്ള വേദനകളിൽ സ്വയം ആശ്വാസം കണ്ടെത്തുകയാണ് ഇടയൻ. ജീവനുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളോടും ഉള്ള ദയയും കരുണയും വളർത്തിയെടുത്ത ബുദ്ധചിന്തകളുടെ അന്തഃസത്ത ഉൾക്കൊ ള്ളാൻ കഴിയുന്ന പശ്ചാത്തലത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയാണ് കവി ഇവിടെ. യാഥാർത്ഥ്യബോധങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്ന ഈ കവിത അഹിംസയുടെ വിജയമന്ത്രത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവി മനസ്സിന്റെ തന്നെ നിലനിൽപ്പുകളെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ക്രൂരതകൾക്കെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തുന്ന ദാർശനികാചാര്യ നായ ബുദ്ധന്റെ ഉദാത്തമായ ജീവിതമൂല്യങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിലൂടെ മാനു ഷിക പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരമാർഗ്ഗം സ്വീകരിക്കുന്ന കവിമനസ്സിനെയാണ് ഇവിടെ കാണാനാകുന്നത്.

''ഞാനറിവീല മുനേ, പിന്നാലെ-
പ്പോന്നവനെങ്കിലുമങ്ങയെ;
ഞാൻ നുകരുന്നു നിൻ ദയയെപ്പ-
ണ്ടമിഞ്ഞപ്പാലതുപോലെ''[58]

സന്യാസിയുടെ മഹത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇടയന്റെ അറിവില്ലായ്മയിൽ നിന്നും രൂപപ്പെടുത്തിയ ചിന്തകൾ അയാൾക്ക് ആശ്വാസം പകരുന്നവയാണ്. സന്യാസിയുടെ പ്രവൃത്തികൾ ഇടയന്റെ മനസ്സിൽ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന രൂപങ്ങൾ ഉയർന്ന ബിംബകല്പനയിലാണ് ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇടയന്റെ ഓരോ ചിന്തക്കും ദാർശനികമായ ഒരു തലം ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. യാഗശാല

യ്ക്കുമുന്നിലും, യാഗശാലയ്ക്കുള്ളിലും എത്തുന്ന 'മുനി'യുടെ നിലപാടുകൾ തന്റെ മനസ്സിലൂടെ സ്വാംശീകരിച്ചെടുക്കുന്ന ഇടയന്റെ മനോനിലയാണിവിടെ സത്യങ്ങളെ കണ്ടെത്തുന്നത്.

''ആരുവാനിതു നമ്മെത്വരയാ-
ലതിക്രമിച്ചു നടക്കുന്നോൻ
ആചാരപ്പടിയന്വേഷിപ്പവ-
നഹോ, മഹസ്സാൽപ്പരിദീപ്തൻ!
മുനേ, ഭവാനീ ലോകമശേഷം
തോളിലെടുപ്പാൻ കെൽപ്പുടയോൻ
കുഞ്ഞാടിതിനെപ്പൊക്കിയെടുപ്പാൻ
കനിവൂ; നന്നീയാരംഭം!''[59]

ഇങ്ങനെ കരുണാർദ്രമായ മനസ്സിന്റെ നിലനിൽപ്പുകളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവി മൃഗബലിയിലൂടെ മോക്ഷത്തെ തേടുകയും ആട്ടിൻകുട്ടികൾക്കും തള്ളയാടിനും എല്ലാം പീഢനത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെടാനുള്ള മാർഗ്ഗത്തെക്കൂടി അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ ജീവിതം മറ്റുള്ളവർക്ക് പ്രയോജനപ്രദമാകണം എന്ന ദർശനത്തെ കവി അടിവരയിട്ട് ഉറപ്പിക്കുകയാണിവിടെ. അതിലൂടെ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സാധ്യതയെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിലൂടെ സ്വന്തം ജീവിതത്തിലൂടെയും പ്രവൃത്തികളിലൂടെയും 'ബുദ്ധത്വ'ത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനുള്ള സാധ്യതയാണ് കണ്ടെത്തുന്നത്. ജീവിത പ്രതിസന്ധികളിൽ തണലാകുന്ന ദർശനം എന്ന നിലയിൽ നിരന്തരമായ നവീകരണം ആവശ്യപ്പെടുന്ന ബുദ്ധചിന്തയാണിവിടെ മഹത്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ചുറ്റുപാടിൽനിന്ന് നിസ്സഹായനായ മനുഷ്യന്റെ അനുഭവങ്ങളുടെ തീച്ചൂളയിലൂടെ, അഹിംസയുടെ വക്താവായ ബുദ്ധനെ എല്ലാ തലത്തിലും അടയാളപ്പെടുത്താൻ കവിക്ക് സാധിച്ചിരിക്കുന്നു.

യുക്തിസഹമായ ചിന്താപദ്ധതികളിലൂടെ മനുഷ്യപുരോഗതി ലക്ഷ്യമിട്ട ബുദ്ധചിന്തകളുടെ ബാഹുല്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിത എന്ന നിലയിലും ഹിംസയുടെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ നിന്ന് മനുഷ്യമനസ്സിലെ വേർതിരിക്കാനുള്ള സന്നദ്ധത പ്രകടിപ്പിച്ച പുരാവൃത്തസങ്കല്പത്തിലൂടെയും ബുദ്ധന്റെയും കവിയുടെയും വിചാരതത്ത്വങ്ങൾ ഭാവതീവ്രതയോടെ ആവിഷ്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്ന രചന

എന്ന നിലയിലും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന തലങ്ങളെയാണ് 'ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും', 'ബിംബസാരന്റെ ഇടയൻ' എന്നീ കവിതകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ജീവിതത്തെ യഥാതഥമായി കാണാൻ പഠിപ്പിച്ച തത്ത്വചിന്തകളായി നിലകൊണ്ട ബുദ്ധദർശനങ്ങളുടെ നവീകരണ സാധ്യതയാണ് ഇവിടെ തുറന്നു കാണിക്കുന്നത്.

4.3.1 സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളും രാഷ്ട്രീയബുദ്ധനും

മലയാളഭാവനയെയും ചിന്താമണ്ഡലത്തെയും ഏറെ സ്വാധീനിച്ച സാഹിത്യകാരനാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ. വൈയക്തികമായ അനുഭവം മാത്രമല്ല അദ്ദേഹത്തിന് കാവ്യരചന മറിച്ച് സാമൂഹികതാൽപ്പര്യങ്ങളെ കൂടി പകർന്നുതന്നുകൊണ്ടാണത് മുന്നോട്ടു പോകുന്നത്. ''മനുഷ്യരാശിക്കു മുഴുവൻ തന്റെ കവിതയിൽ അദ്ദേഹം ഇടമനുവദിച്ചു. ബുദ്ധനും കവിക്കും ഒരേ ധ്യാനവും ഒരേ യാനവുമാണ് വിധിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ആനന്ദത്തിന്റെയും സാധ്യതകൾ അന്വേഷിച്ചലയുന്ന കവിയായി അദ്ദേഹം മാറി.''[60]

മനുഷ്യസ്നേഹത്തെക്കുറിച്ചും ലോകത്തിലെ ദുഃഖസങ്കല്പങ്ങളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം അവബോധം പുലർത്തിയ ബുദ്ധദർശനം പലതരത്തിലുള്ള ആചാരവ്യവസ്ഥകളുമായി നിരന്തരം പോരാടിക്കൊണ്ടാണ് മുന്നോട്ടുപോയത്. ഇങ്ങനെ പോരാടി നേടിയെടുത്ത ദർശനങ്ങളെ തന്റെ കവിതയിലൂടെ ആന്തരിക സ്വത്വമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലൂടെ ബുദ്ധനെ തന്നെ നിലനിർത്തുകയാണ് കവി. തുടർന്ന് നീതിബോധത്തെ പിൻതുടർന്ന കവിതകളാണ് സച്ചിദാനന്ദന്റെ തൂലികയിലൂടെ വാർന്നുവീണത്. കവിബുദ്ധൻ, പ്രണയബുദ്ധൻ, ബുദ്ധൻപഞ്ചാബിൽ, സിദ്ധാർത്ഥനും അരയന്നവും, സത്യവാങ്മൂലം, തപസ്സ്, ബുദ്ധൻ കാലഹന്ദിയിൽ എന്നിങ്ങനെ നിരവധി കവിതകൾ ബുദ്ധപരാമർശം ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. ''ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയനൈതികതയിലെ അടിസ്ഥാന സംഘർഷങ്ങളെ പലരീതിയിലും ഈ ബുദ്ധസംവാദങ്ങൾ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുണ്ടെന്ന''[61] വിലയിരുത്തൽ സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതയിലെ നീതിയെയും സൗന്ദര്യത്തെയും വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്.

> ''ആ ഗുഹ ബോധിയായി
> എനിക്കു പ്രണയത്തിന്റെ വെളിപ്പാടുണ്ടായി
> ഇപ്പോൾ ഞാൻ ജന്മങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്നു
> അവസാനത്തെ മനുഷ്യ ജോടിക്കും

പ്രണയനിർവാണം ലഭിച്ചു കഴിഞ്ഞേ,
ഞാൻ പരമപദം പ്രാപിക്കുകയുള്ളൂ''[62]

മനുഷ്യരുടെ രാഗദ്വേഷങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്ന ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ നിർവാണവസ്ഥയിലേക്കുള്ള യാത്രയിൽ എല്ലാ വ്യക്തികളുടെയും ജീവിതകാഴ്ച പ്പാടുകളിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തെയാണ് ഇവിടെ തുറന്നുപറയുന്നത്. കാലികമായ മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊണ്ട ബുദ്ധന്റെ ജീവിതമാണിവിടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. തന്റെ ജീവിതത്തിലെ എല്ലാത്തരം കാമനകളേയും ഇല്ലാതാക്കിയ, നിരാകരിച്ച ബുദ്ധൻ വീണ്ടും പ്രണയബുദ്ധനായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. പ്രണയം മാംസനിബദ്ധമല്ല എന്നും പലതരം ജീവിതാവസ്ഥയുമായി കലഹിച്ച് മുന്നോട്ടു പോവുന്ന ജീവിതത്തിന്റെ നിരർത്ഥകതയാണെന്നും ആവർത്തിച്ചു പറയുകയും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയുമാണിവിടെ.

കവിയും ബുദ്ധനും ആയിത്തീരാനുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ അന്വേഷണ തല ങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് നിലനിൽക്കുന്ന രചനയാണ് 'കവിബുദ്ധൻ'. ബുദ്ധപു രാവൃത്തങ്ങളെ അടർത്തിയെടുത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ കവിതയിൽ ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങളും ദർശനങ്ങളുമെല്ലാം വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. നീതിബോധത്തെക്കുറിച്ചും സൗന്ദര്യബോധത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള സംഘർഷാത്മകത വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കവിത നീതിബോധവും സൗന്ദര്യബോധവും പരസ്പരം പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടാണ് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. സ്വന്തം ജീവിതത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്ന് മോചിതനാകാനുള്ള തീവ്രമായ ആഗ്രഹത്തെ ഉൾവഹിക്കുന്ന കവി ഈ കവിതയിലൂടെ സാധാരണ ജീവിതത്തെ യാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

''ബദ്ധനല്ലിന്നു നീ ബുദ്ധൻ,
സിദ്ധം ജീവനതത്ത്വവും
വത്സ, പോക, പ്രയത്നിക്ക
ദുഃഖിതർക്കു ശിവം വരാൻ
പുഴുവിന്നും പൊടിക്കും പുൽ-
ക്കൊടിക്കും മുക്തി നൽകുവാൻ.''[63]

അങ്ങനെ തന്റെകലാചാതുര്യത്തിനിണങ്ങുന്ന രീതിയിൽ ബുദ്ധനെ പ്രതീക വൽക്കരിക്കുകയാണ് ഇവിടെ.

''അവൻ കേട്ടു കാട്ടുതീയിൽ
കിളിക്കുഞ്ഞിന്റെ പ്രാർത്ഥന
കടലിൽ വല വീഴുമ്പോൾ
ചെറുമീനിന്റെ യർഥന
കുഴലും കുരയും കേൾക്കും
മുയലിന്നുൾത്തുടിപ്പുകൾ
ഇറുക്കാൻ നഖമെത്തുമ്പോൾ
മലർനെഞ്ചിൻ മിടിപ്പുകൾ
കേട്ടും, കാൽക്കീഴിൽ നീറും നെ-
യ്യുറുമ്പിൻ നെടുവീർപ്പുകൾ''[64]

എന്ന വരികളിലൂടെ തിരിച്ചറിവിന്റെ നീതിബോധത്തെയാണ് ഈ കവിത തുറന്നുകാണിക്കുന്നത്.

വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ ദുരിതങ്ങളുമായി മൂന്നേറുന്ന മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ വിവിധ തലങ്ങളെയാണ് 'സത്യവാങ്മൂലം' എന്ന കവിതയിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സത്യാന്വേഷണവും കാവ്യാന്വേഷണവും സമന്വയിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയല്ല, മറിച്ച് ഒന്നിനോടും താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാത്ത, ഇണങ്ങാത്ത കണ്ണികളുടെ പ്രതീകമായ ബുദ്ധനെയാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്.

''മൗനത്തിന്റെയും മരണത്തിന്റെയും
ഇരുണ്ട തീരങ്ങളിൽ നിന്നു
ഞാൻ പിന്നെയും ജീവിതത്തിലേക്കെറിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.
ദാരിദ്ര്യവും ദുരിതവും ചേർത്തു
കുഴിച്ചെടുത്ത
നിങ്ങളുടെ കണ്ണുകളിൽ
ഞാൻ പിന്നെയും എന്നെത്തന്നെ
കണ്ടെത്തുന്നതുപോലെ''[65]

പീഡനത്തിനിരയാക്കപ്പെട്ട ഒരു വ്യക്തിയുടെ ആത്മനൊമ്പരങ്ങളിലൂടെ യാണ് ഈ കവിത മുന്നേറുന്നത്.

''ദുരിതം കണ്ട രാജകുമാരൻ അവന്റെ ബോധിയിലേക്കു
പോകുന്നതുപോലെ ഞാൻ പോകുന്നു
അസ്ത്രം അതിന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലേയ്ക്ക്
ചോദ്യം അതിന്റെ ഉത്തരത്തിലേയ്ക്ക്
ഇല അതിന്റെ വൃക്ഷത്തിലേയ്ക്ക്
പോകുന്നതുപോലെ ഞാൻ പോകുന്നു.''[66]

എന്ന ബിംബത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിത തീക്ഷ്ണമായ വേദനകളി ലൂടെയാണ് കടന്നുപോകുന്നത്. എല്ലാത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനപ്രതീകമായി മാറുന്ന ബുദ്ധനെയാണിവിടെ കാണുന്നത്.

മനുഷ്യമനസ്സിലെ വികാരവിചാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്ത ബുദ്ധൻ എത്തിപ്പെടുന്നത് വിശന്നുവലഞ്ഞവരുടെ നടുവിലേക്കാണ്. വിശക്കുന്ന വർക്കു മുമ്പിലുള്ള ജീവിതത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന 'ബുദ്ധൻ കാലഹന്ദിയിൽ' എന്ന കവിത പുതിയൊരു കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയാണ് കടന്നുപോകു ന്നത്.

പട്ടിണി മരണം മൂലം കഷ്ടപ്പെടുന്ന മനുഷ്യരുടെ ജീവിതദുരിതങ്ങളിൽ മനംനൊന്ത ബുദ്ധനാണിവിടെ

''കാമത്താലല്ല കത്തുന്നൂ
വിശപ്പാലൂഴി ഗൗതമ!
ഇവർക്കു വേണ്ട നിർവാണം
നിശ്ശൂന്യതയിവർ സ്വയം
ജ്ഞാനത്തിൽ കുറവലല്ലാ
വരളുന്നതു നാവുകൾ.
ധ്യാനത്തിൻ കുറവാലല്ലാ
വയർ വെന്തെരിയുന്നതും
ഇവർ-നോക്കുന്നു തത്ത്വജ്ഞം

വിടരും ചെടിയല്ല, നിൻ
വിരലിൽ ത്തൂങ്ങുമാ ഭിക്ഷാ-
പാത്രത്തിൽ കൊതിയോടിതാ''[67]

പുതിയ കാലത്തിന്റെ വേവുകളെ തിരിച്ചറിയുകയും പഴയ അധികാരത്തെ തിരിച്ചുപിടിക്കാനുള്ള ആത്മീയവിപ്ലവത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതയിലേക്ക് പരിണമിക്കുകയുമാണ് ഇവിടുത്തെ ബുദ്ധൻ.

'ബുദ്ധൻ പഞ്ചാബിൽ' എന്ന കവിതയിൽ പഞ്ചാബിലെത്തുമ്പോൾ ബുദ്ധന് നേരിടേണ്ടിവരുന്ന ജീവിതത്തിന്റെ ചിത്രമാണ് ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. രക്തരൂക്ഷിതമായ വിപ്ലവങ്ങളുടെ ബാക്കി പത്രമാവുന്ന കാഴ്ചകളിൽ യാതൊന്നിന്റെയും നിലനിൽപ്പിന്റെ യാത്രകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. വെടിയുണ്ടയുടെയും ചോരയുടെയും ഇരുണ്ട ഭൂമികയിലാണ് ബുദ്ധൻ നിൽക്കുന്നത്.

''ബുദ്ധന്റെ ഭിക്ഷാപാത്രം
രക്തത്താൽ നിറയുന്നു,''[68]

സമകാലിക ചരിത്രത്തെ വ്യക്തമാക്കാൻ 'ബുദ്ധൻ' എന്ന ദാർശനിക മനുഷ്യനെ എങ്ങനെയാണ് നിലനിർത്തേണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇതിവൃത്തപശ്ചാത്തലമാണ് 'ബുദ്ധൻ പഞ്ചാബിൽ' എന്ന കവിതയിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. രക്തമൊലിക്കുന്ന തെരുവിലൂടെ നടക്കുന്ന ബുദ്ധന്റെ കൈയിലെ ഭിക്ഷാപാത്രത്തിൽ നിറയുന്നത് ചോരയാണ്. ഇതെല്ലാം കണ്ട് സഹികെട്ട ബുദ്ധൻ തന്റെ ചുട്ടുപൊള്ളുന്ന മനസ്സിലെ ദുഃഖം ഇല്ലാതാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും പിന്നീട് നിസ്സഹായരായ മനുഷ്യരെ സഹായിക്കുന്നതുമായ കാഴ്ചയാണ് ഇവിടെ കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

''നിർത്തുകിസ്വപ്നം നിന്റെ
കൈയിലും കാണൂ രക്തം
ആരിത് വിമോചനയോദ്ധർതൻ രക്തം വീണ
വീരഭൂമിയിൽനിന്നു തേങ്ങുന്നു ഷെഹനായി
ഞാനണുരന്നൂ; ബുദ്ധൻ കലഹന്ദിയിലേക്ക്
പോവുകയായി; വഴി പിന്നെയും ജഡങ്ങളാൽ

മൂടുകയായീ, കെട്ടുപോവുകയായീ സൂര്യൻ.''[69]

ഒന്നിന്റെയും സുഖാനുഭവങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കാനില്ലാത്ത ഒരു സ്ഥലത്ത് ബുദ്ധൻ എല്ലാത്തിനെയും മാറ്റിതീർക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയുമായി നിൽക്കുന്ന കാഴ്ചയാണിവിടെയുള്ളത്.

''അരയന്നം
കഥകളിയരങ്ങിലേയ്ക്കു രക്ഷപ്പെട്ടു.
സിദ്ധാർത്ഥനോ,
നാട്ടിലൊരു നല്ല ശിഷ്യനെപ്പോലും കിട്ടാതെ
ഭക്തൻ നൽകിയ മായം ചേർത്തമാംസം കഴിച്ച്
സിദ്ധികൂടിയെന്ന കഥ പ്രചരിപ്പിച്ച്
തലമൊട്ടയടിച്ച് മഞ്ഞയണിഞ്ഞ്
ലാമമാർ അഹിംസ ചെയ്തുപോറ്റുന്ന
ഒരു വിഗ്രഹമായി വേഷം മാറി
അതിർത്തിക്കപ്പുറത്തേക്ക്
ഒളിച്ചുകടന്നു.''[70]

ഇവിടെ അമ്പേറ്റുപിടയുന്ന അരയന്നത്തിന്റെ വേദന സ്വന്തം വേദനയാക്കി മാറ്റുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ കരുണയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആഖ്യാനതന്ത്രമാണ് കവി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പുതിയകാലത്തിന്റെ വിധി ഏറ്റുവാങ്ങാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടവനായി സിദ്ധാർത്ഥൻ മാറുന്ന കാഴ്ച വ്യക്തതയോടെ ഈ കവിതയിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു.

സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളിലെ വിമോചനബിംബമായിട്ടാണ് ബുദ്ധൻ കടന്നുവരുന്നത്. മതത്തിന്റേതായ കെട്ടുപാടുകളെ ഉൾവഹിക്കാത്ത 'ചരിത്രപുരുഷൻ' എന്നർത്ഥത്തിലാണ് ഓരോ കവിതകളിലും പ്രതീകമായും ആദർശമായും ബുദ്ധന്റെ സ്വത്വം കടന്നുവരുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിലെ കരുണ, മാനവികത തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളാൽ പ്രചോദിതമായ കവി മനസ്സാണ് ഇവിടെ ഓരോ രൂപത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. നശ്വരമായ ലോകത്തെ നോക്കിക്കാണുന്ന ആത്മീയതയുടെ ഭൗതികപരിസരത്തു നിന്നുകൊണ്ടാണ് കവിയുടെ ഭാവന പിറവികൊള്ളുന്നത്. അതിന് ബുദ്ധദർശനം വലിയ പങ്കുവഹിക്കുന്നു. '''ബുദ്ധൻ' എന്ന രൂപകം

ഒന്നുകിൽ മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളിലോ അല്ലെങ്കിൽ സമകാലിക ചരിത്രങ്ങളിലെ സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതിഷേധത്തിലോ ഒക്കെ കാണാവുന്നതാണ് എന്ന ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണന്റെ വിലയിരുത്തൽ സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതയിലെ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ വിശദീകരണമാണ്.''[71]

സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ സാധ്യതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ശക്തിയായി ബുദ്ധചിഹ്നങ്ങൾ സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളിൽ ഇടംപിടിക്കുന്നു. സദാചാരമൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ട് മാനസികമായ ഐക്യത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നിടത്താണ് 'ബുദ്ധൻ' എന്ന രൂപകം കൂടുതൽ ശ്രദ്ധ അർഹിക്കുന്നത്.

4.3.2 എ. അയ്യപ്പന്റെ കവിതകളും ബൗദ്ധസാമീപ്യവും

ആധുനികകവിതയുടെ ഭാവുകത്വം പേറുന്ന കവിപരമ്പരയിലെ ശ്രദ്ധേയനായ കവിയായിരുന്നു എ. അയ്യപ്പൻ. ലളിതമായ വാക്കുകളിലൂടെ തീക്ഷ്ണമായ അനുഭവലോകത്തിലേക്ക് പ്രവഹിക്കുന്ന കവിതകളായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. തന്റെ ജീവിതം മുഴുവൻ നിതാന്തയാത്രയാക്കിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളിൽ ബുദ്ധനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ തെളിഞ്ഞും തെളിയാതെയും ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. 'ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും', 'ബുദ്ധനും വേടനും', 'ബുദ്ധന്റെ കുരുക്ഷേത്രം', 'ചിത്തരോഗാശുപത്രിയിലെ ദിവസങ്ങൾ', 'ഇരുട്ടുമരം' എന്നിങ്ങനെ നിരവധി കവിതകൾ ബുദ്ധദർശന സംബന്ധിയാണ്.

'ബുദ്ധാ
ഞാനാട്ടിൻകുട്ടി
കല്ലേറുകൊണ്ടിട്ടെന്റെ കണ്ണുപോയ്
നിൻ ആൽത്തറകാണുവാനൊട്ടും വയ്യ
കൃപാധാമമേ ബുദ്ധാ, കാണുവാനൊട്ടും വയ്യ
പ്രഭാതീരവുമെന്നെത്തെളിച്ച പുൽപ്പാതയും
ഇടയൻ നഷ്ടപ്പെട്ട കുഞ്ഞാടാണല്ലോ, യിനി
തുണ നീ മാത്രം ബുദ്ധാ
അലിവിന്നുറവു നീ''[72]

എന്നു തുടങ്ങുന്ന 'ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും' എന്ന കവിതയിൽ കണ്ണു പൊട്ടിയ ആട്ടിൻകുട്ടിയായി സ്വയം മാറുന്ന കവിയെയാണ് കാണുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥനെന്ന കുട്ടി കല്ലെറിഞ്ഞ് കണ്ണുപൊട്ടിച്ച ആട്ടിൻകുട്ടിയുടെ മുന്നിൽ നിശബ്ദനായി നിൽക്കുന്ന ബുദ്ധൻ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട മതദർശനങ്ങളുടെ സൂചനയായി മാറുന്നു. ദർശനം അതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി മതബോധത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാകുമ്പോൾ, നിലനിൽക്കുന്ന ചരിത്രസത്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറാൻ അതിന് കഴിയുകയില്ല എന്ന് അടിവരയിട്ടു സമർത്ഥിക്കുന്ന കവിതയാണിത്. ''ബലി അഥവാ ബലിയാട് എന്നതിനർത്ഥം അവസ്ഥകൾക്ക് സ്വയം സമർപ്പിക്കുക എന്നതാണെന്നും ആടിൽ നിന്ന് ബലിയാടിലേക്കുള്ള ദൂരം ഭോഗത്തിൽ നിന്നും ത്യാഗത്തിലേക്കുള്ള ദൂരമാണെന്നും അയ്യപ്പൻ പറയുന്നു. ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയും ഈയൊരു തലത്തിന്റെ സൂചകങ്ങളാണ്.''[73] ജീവിതത്തിന്റെ വ്യർത്ഥത നിറഞ്ഞ നിമിഷങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന കവിതകളിൽ ബുദ്ധനെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്തമായ അർത്ഥതലങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്ന കവി അതിനെ വിപുലീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് തുടരുന്നത്. ഇടയനെ തേടുന്ന കുഞ്ഞാടിന്റെ ജീവിതതലങ്ങളെ ആവിഷ്കരിച്ച ഈ കവിതയിൽ കുഞ്ഞിന്റെ കുട്ടിത്തം മാറാതെയുള്ള പ്രവർത്തികളും ആടിന്റെ പൊട്ടിയ കണ്ണുമെല്ലാം നിതാന്തദർശനമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ സത്യാന്വേഷകനായ കവി ഇവിടെ ബുദ്ധനെ കണ്ടെത്തുകയാണ്.

കലഹിക്കുന്ന വേടന്റെ മുന്നിൽ നിശബ്ദനാകുന്ന ബുദ്ധനെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്ന രചനയാണ് 'ബുദ്ധനും വേടനും' എന്ന കവിത. വേടനും ബുദ്ധനും പ്രാവിന് വിലപേശുകയാണ്.

''ഗാന്ധാരത്തിൽനിന്നും കണ്ണുകെട്ടിവന്നവൻ
മരിച്ച ജലം മോന്തി ഒരു പടുമരത്തിന്റെ ചുവട്ടിലിരിക്കുന്നു
ഇവനോ
കാടുകളിലലയാൻ ജീവപര്യന്തം വിധിക്കപ്പെട്ടവൻ
വേടനും ബുദ്ധനുമായ് ഒരു പ്രാവിന് വിലപേശുന്നു
കരുണ ജയിക്കുമെന്ന് ബുദ്ധൻ
ഇതെന്റെ ഇരയെന്ന് വേടൻ

കലാപത്തിന്റെ കാലം കഴിഞ്ഞെന്ന് ബുദ്ധൻ
കലഹിക്കുന്നു വേടൻ.''[74]

കരുണയുടെ കാലമായ ജീവിതത്തിന്റെ ചുറ്റും നിലനിൽക്കേണ്ടത് സ്നേഹ മാണെന്ന് വ്യക്തമാകുന്ന ബുദ്ധനും ഇതെന്റെ ഇരയാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് പ്രാവിനെ നേടാനൊരുങ്ങിനിൽക്കുന്ന വേടനും തമ്മിലുള്ള വാഗ്വാദങ്ങളെയാണ് ഈ കവിത വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

'ബുദ്ധന്റെ കുരുക്ഷേത്രം' എന്ന കവിതയിൽ മരിച്ച പോരാളിയുടെ ജീവിത കഥയിലൂടെ ഭൂമിക്ക് ഒരു തുള്ളിരക്തമായിത്തീരുന്ന ബുദ്ധൻ.

''പരാജിതരുടെ ചരിത്രം അവശിഷ്ടമാക്കി
പന്തങ്ങൾ കെടുന്നു
ശവങ്ങളിൽ കാലുകൾ കുത്താതെ
ബുദ്ധൻ പടനിലം കടക്കവേ
മരിച്ചപോരാളിയുടെ കൃപാണത്തിലേക്ക്
ബുദ്ധപാദങ്ങൾ തെറ്റുന്നു
ഭൂമിയ്ക്കൊരു തുള്ളി
ബുദ്ധന്റെരക്തം.''[75]

സിദ്ധാർത്ഥൻ കഠിനതപസ്സിനുപോയതോടെ ഒറ്റയാനായിത്തീർന്ന് റാന്തൽ അണയുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ഇറങ്ങിവന്ന ബുദ്ധന്റെ ജീവിതപരാമർശങ്ങളെ ഉൾവഹിക്കുന്ന ഈ കവിതയിൽ സിദ്ധാർത്ഥനെ വീണ്ടെടുക്കുന്ന കവിയെ കാണാം.

ജീവിതത്തിന്റെ ബലിപീഠത്തെ അന്വേഷിച്ചു നടക്കുന്ന കവി മനസ്സ് ബുദ്ധ നെ സമീപിക്കുന്നതിന്റെ ദർശനമാണ് അയ്യപ്പന്റെ കവിതയിൽ കാണുന്നത്. ''ബുദ്ധനും ആട്ടിൻകുട്ടിയിൽ വാച്യമായും ചില കവിതകളിൽ വ്യംഗ്യമായും തഥാ ഗതസാന്നിദ്ധ്യം നാമറിയുന്നു.''[76] ആവർത്തിച്ചുവരുന്ന കാവ്യബിംബമായി അയ്യ പ്പന്റെ കവിതയിൽ ബുദ്ധൻ നിലകൊള്ളുന്നു. അങ്ങനെ പരിവ്രാചകനായും ഭിക്ഷു വായും തഥാഗതനായും അവദൂതനായും സ്വയം തെരിവിലൂടെ അലഞ്ഞുനടക്കുന്ന

കവി ജാഗ്രതയുടെ സുക്ഷ്മപ്രപഞ്ചത്തെയാണ് തന്റെ കവിതകളുടെ ഇതിവൃത്തമായി സ്വീകരിച്ചത്.

4.3.3 കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകളും ബുദ്ധചിന്തയും

'വരും വരും എന്ന പ്രതീക്ഷ' എന്ന കവിതയിലൂടെ കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള വർത്തമാനകാലപരിസരത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധനെ നിരീക്ഷിക്കുകയാണ്. 'ചൈനയിലെപിച്ചക്കാർ', 'കിണർ', 'തത്ത്വചിന്തയുമായി ഞാനുലാത്തുമ്പോൾ', 'മോചനം' തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ കവിതകളിൽ ബുദ്ധൻ പ്രതീകമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

''ബാനർജി റോഡിലൂടെ
ഒരാട്ടിൻപറ്റം കടന്നുപോകുന്നു.
അവ മുഴുവനും മുടന്തുന്നു
കുരുതിക്കാരന്റെ വാളുപോലെ
ഈ വേനൽപ്പാത വെട്ടിത്തിളങ്ങുന്നു.
പാവം ഗൗതമനിപ്പോൾ വരാതിരിക്കട്ടെ
വന്നു പോയാൽ എന്തു ചെയ്യും'
വെറും പത്തു വിരലിന്റെ കാരുണ്യത്തിൽ
ഇതിൽ ഏതു മുടന്തനെ അവർ രക്ഷിക്കും?''[77]

എന്നു പറയുന്ന കവി ബുദ്ധന്റെ കരുണമൂലം ലോകത്തെ പുനർനിർമ്മിക്കാനാവില്ലെന്നും യാതൊരുതലത്തിലും മാറാൻ കഴിയാത്ത വിധം മാറിപോയ സമൂഹത്തിന്റെ മുഖമാണ് ഇന്ന് ചുറ്റിലുമുള്ളതെന്നും അടിവരയിട്ട് വ്യക്തമാക്കുന്നു. പുരാവൃത്ത സങ്കല്പവുമായി ചേർത്തുവച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ കാലാനുഭവങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കവി ബുദ്ധനെ നിലനിൽക്കാൻ കഴിയാത്ത, പൂർണമാക്കാനാവാത്ത തത്ത്വചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിലയിരുത്തുന്നു.

''തത്ത്വചിന്തയുമായി ഞാനുലാത്തുമ്പോൾ
വെറുതേ പ്രകൃതി കടന്നുവരേണ്ട
കാറ്റ് വന്നോട്ടെ
ടി.വി. പ്രോഗ്രാം പോലെ

വെളിച്ചവും വന്നോട്ടെ പക്ഷേ,
പാഴ്കാഴ്ച വേണ്ട
പാഴൊച്ച വേണ്ട
പാഴ്മരം വേണ്ട അതിലെ
പാഴ്മധുരവും വേണ്ട
അതിനറിയില്ലെന്നു തോന്നുന്നു
ബോധോദയത്തിന് എനിക്കിനി
ബോധി പ്രകൃതി വേണ്ടെന്ന്''[78]

ബുദ്ധന്റെ വാക്കുകൾക്ക് കാലപ്പഴക്കത്തിന്റെ വ്യത്യാസമുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ പുതിയ തലമുറയുടെ കാഴ്ചപ്പാടാണിവിടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. കാലപ്പഴക്കത്തിന്റെ വ്യത്യാസത്തെ മറികടക്കാൻ ബുദ്ധനെ ഇനിയും പ്രതീക്ഷിക്കുകയാണ് നല്ലതെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്ന കവി ബഹിർമുഖനായ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബുദ്ധനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. കവിയുടെ ഉള്ളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ബുദ്ധൻ സാമൂഹ്യവിമർശനങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയായി മാറിത്തീരുന്നു. കാലാതിവർത്തിയായ മാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്ന ബുദ്ധന്റെ ദാർശനികതലത്തിനു പിന്നിൽ കലാപത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണരൂപത്തെ ധാരാളമായി പ്രയോഗിക്കുന്ന കവി പലരീതിയിൽ ബുദ്ധതത്ത്വങ്ങളെ ഊന്നിപ്പറയുന്നു.

''ചരിത്രസ്മാരകങ്ങളുടെ പടിക്കൽ
കൺഫ്യൂഷ്യസ്സിന്റേയും ബുദ്ധന്റേയും
സ്വപ്നോദ്യാനങ്ങളുടെ വാതിൽക്കൽ
ബീജിങ് ഓപെറം മാന്ത്രികാങ്കം മുറുക്കുന്ന
ഷാങ് ആൻ തിയ്യേറ്ററിനു പുറത്തെ രാവരങ്ങിൽ
ഇന്ന് ടിയാനെൻമെൻ ചത്വരത്തിൽ''[79]

'ചൈനയിലെ പിച്ചക്കാർ' എന്ന ഈ കവിതയിൽ സാമൂഹ്യവിപ്ലവകാരികൾക്ക് ബുദ്ധന്റെതലം കൊടുക്കുന്നു. ബുദ്ധനെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള പുതിയ ലോജിക്കുകളെയാണ് കവി തന്റെ ഓരോ കവിതയിലൂടെയും വരിച്ചടുന്നത്.

'ആനന്ദൻ' എന്ന കവിതയിൽ ബുദ്ധപുരാവൃത്തത്തെ വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃതമായ ആധുനിക സൃഷ്ടിയായി അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട്, ബുദ്ധന്റെ നിർവാണത്തിനു

ശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്തതസഹചാരിയായ ആനന്ദനെ പ്രതീകമാക്കി സമകാലിക പ്രശ്നങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

''ആനന്ദൻ,
ഇവിടെ എന്നും വർത്തമാനത്തിന്റെ പ്രളയം
നിന്റെ അരയാലിലയും പേടകവും
എന്നും വിദൂരഭൂതഭാവികളിൽ മാത്രം
നിന്റെ മുക്തിഗാഥ മരണത്തിലേക്കുമാത്രം
ആരുടേയോ തേവാരത്തെ
ഓട്ടക്കാലങ്ങളിലൂടെ
ഞങ്ങൾ തേടുന്നതോ, ജീവിതത്തിലേക്കു മോചനം''[80]

ഈ കവിതയിൽ ആധുനികലോകം നേരിടുന്ന ക്രൂരമായ മനുഷ്യപ്രശ്നങ്ങളുടെ തലമാണ് ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. വർത്തമാനകാല ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാനുള്ള ബുദ്ധന്റെ ആർജ്ജവത്തെ മുക്തമാക്കുന്ന ഈ കവിത മൗനത്തിന്റെ വിഹ്വലതയിൽനിന്ന് പുറത്തുകടക്കുന്ന ബുദ്ധന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ ഉൾതുടിപ്പോടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

4.3.4 ഒ.എൻ.വി. കവിതയും ബുദ്ധഭാവുകത്വവും

ഒ.എൻ.വി. കവിതകളിൽ പല തലങ്ങളിൽ ബുദ്ധപരാമർശം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ കാല്പാടുകൾ അവശേഷിപ്പിച്ച ദാർശനികതലത്തെ പ്രത്യക്ഷമായി പിൻതുടർന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യപത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന കവിതയാണ് 'പലായനം'. ഹുസൈൻസാഗർ തടാകത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിൽ പോയ വലിയൊരു ബുദ്ധപ്രതിമയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്ക്കണ്ഠയും വേദനയും വിസ്മയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ഈ കവിത മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമുഖങ്ങളിലൂടെയാണ് കടന്നു പോകുന്നത്.

''അക്കുറിമാനങ്ങളും മാഞ്ഞുമാഞ്ഞില്ലാതെയായ്!
അൽപ്പജ്ഞർ ഞങ്ങൾക്കതു
കൗതുക പുരാവസ്തു.
രാവുകൾ, പകലുക ളീഗംഗാസമതല-
ഭൂവിലൂടലഞ്ഞ നിൻ കാൽപ്പാടും മായ്ച്ചൂകാലം''[81]

ബുദ്ധൻ കേവലമൊരു പ്രതിമയായി മാറിയ കാലത്തിന്റെ ആന്തരിക വിശകല നത്തെ വ്യക്തമാകുന്ന ഈ കവിതയിൽ ബുദ്ധസൂക്തങ്ങളും വചനങ്ങളുമെല്ലാം മറവിയിലാണ്ട ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പലായാനത്തെ ആണ് കവി ആവിഷ്ക്കരിക്കു ന്നത്.

''കായലിന്റെ മധ്യത്തിലുള്ള ബുദ്ധന്റെ വലിയ പ്രതിമ കണ്ട് നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യത്തെയും സൗന്ദര്യബോധത്തെയും വിദേശികൾ പ്രശംസി ക്കുമെന്ന് നാം ആശിക്കുന്നു.''[82] വിനോദസഞ്ചാരികൾക്കു നാം ബുദ്ധനെ വിൽക്കുന്നു. ഇതിനെയെല്ലാം തകിടം മറിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രതിമ കായലിന്റെ അഗാധഗർത്തങ്ങളിലേക്ക് പതിക്കുന്നത്.

''താഴുക തഥാഗത!
താഴുക - തടാകത്തിൻ
ആഴത്തിൽ ജലകന്ദ-
രങ്ങളിലുണ്ടാം ശാന്തി;!''[83]

മഹാനായ ബുദ്ധനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശങ്ങളെയും അവഗണിച്ചതിലുള്ള മാനുഷികതലങ്ങളെയാണ് കവി ഈ കവിതയിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

4.3.5 അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കവിതയിലെ ബൗദ്ധപ്രമേയങ്ങൾ

അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ 'തഥാഗതന്റെ തിരിച്ചറിവുകൾ' എന്ന കവിത ബുദ്ധപ രാമർശത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യബോധ ങ്ങളെ ആധുനികമനുഷ്യന്റെ ജീവിതാവസ്ഥയുമായി ചേർത്തുവെയ്ക്കുന്ന ഇതിവൃ ത്തമാണ് ഇതിലുടനീളം കാണാൻ കഴിയുന്നത്. ശാശ്വതമായ സത്യത്തെ അന്വേ ഷിച്ച് വീട് വിട്ടിറങ്ങുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ,

''ആ ദിവസം എത്തിയിരിക്കുന്നു
ഇന്ന് കൊട്ടാരം വിട്ടിറങ്ങണം
ഉറക്കമൊട്ടും സുഖമായില്ലതാനും
ഇനി എന്നാണൊന്നുറങ്ങുക!
അച്ഛൻ
ശുദ്ധമനസ്കനായ ശുദ്ധോദനൻ

തടസ്സങ്ങളെല്ലാം തയ്യാറാക്കിയിരിക്കുന്നു
അന്തഃപുരം നിറയെ തരുണസൗന്ദര്യം
സുഖഭോഗങ്ങളുടെ ആവനാഴികൾ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു
രോഗം, വേദന, മരണം ഈ വാക്കുകൾ ഉരുവിടാത്ത വിശ്രമവനം
അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവിടം വിടാൻ തോന്നുന്നു''[84]

എന്ന് പറയുന്ന കവി വർത്തമാനകാലജീവിതം സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിൽ ഉണ്ടാക്കിയ രൂപത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

''നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുശേഷം
അവരെന്റെ പൗർണമി ആഘോഷിക്കുന്നതു പോലും
ഈ നിഷ്ക്രമണം ഓർമ്മിച്ചുകൊണ്ടായിരിക്കും
ഇന്ന് പൗർണമി എവിടെപ്പോയി?
ബുദ്ധപൗർണമി
ബുദ്ധനുവേണ്ടിയല്ല-
ചരിത്രപണ്ഡിതൻമാർക്കും
പുരോഹിതൻമാർക്കും
വേണ്ടിമാത്രമാവാം''[85]

തലമുറകളുടെ ദൈന്യതയെ തഥാഗതൻ തിരിച്ചറിയുകയും ജൻമാന്തര വ്യാകുലതകൾക്ക് അറുതിവരുത്താനുള്ള മനസ്സിന്റെ വ്യഗ്രതയേയും വ്യക്തമാകുന്ന ഈ കവിത ചരിത്രാംശങ്ങളെ ചേർത്തുവച്ച വർത്തമാനകാല പരിതസ്ഥിതിയെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു.

4.3.6 ആറ്റൂർ രവിവർമ്മയുടെ കവിതയിലെ ബൗദ്ധാന്വേഷണങ്ങൾ

ആറ്റൂരിന്റെ 'പിതൃഗമനം' എന്ന കവിതയിൽ കവി സ്വന്തം മകന് ബോധി നൽകുന്ന മുക്തിപദത്തിൽ എത്താൽ കഴിയട്ടെ എന്ന് ആശംസിക്കുകയാണ്. പുതിയ തലമുറകളുടെ തെറ്റായ ജീവിതയാത്രകളെയാണ് മകന്റെ ജീവിതം വ്യക്തമാകുന്നത്. എന്നാൽ തെറ്റായ ജീവിതചര്യകളുടെ ആവർത്തനത്തെ ഇല്ലാതാക്കാൻ ബുദ്ധപുരാവൃത്തത്തെ കേവലമായി ഉപയോഗിക്കുന്നു. സർവ്വലോകത്തിന്റയും ജീവിതത്തിന്റെയും കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്ന് മുക്തിനേടിയ

സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതത്തിൽ 'ബോധി' വെളിച്ചമായിത്തീർന്നതുപോലെ പുതിയ കാലത്തും സംഭവിക്കട്ടെ എന്ന പ്രത്യാശയിലാണ് കവിത എത്തിനിൽക്കുന്നത്.

''നിൻമുക്തിപഥം തെളിയാവൂ പിന്നെ-
യുഷസ്സിൽ മുങ്ങിയ വാനം പോലെ
ഒരുവൻ പുഴതൻ മൗനംപോലെ,
പണ്ടൊരു വൈശാഖത്തിൽ
ഗയയിലെ വടവൃക്ഷത്തിൻ-
കൊമ്പിൽ പൊന്തിയ പൗർണ്ണമിപോലെ
നിൻ മുക്തിപദം തെളിയാവൂ.''[86]

4.3.7 നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരനും ബൗദ്ധഭാവുകത്വവും

നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരന്റെ 'ധ്യനിബുദ്ധന്റെ മുന്നിൽ', 'ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞത്', 'ബോധിസത്ത്വന്റെ ജന്മങ്ങൾ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള കവിതകൾ ബുദ്ധപരാമർശത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. ബുദ്ധദർശനത്തെ ബാഹ്യതലത്തിലും ആന്തരികതല ത്തിലും സന്നിവേശിപ്പിച്ച ഈ കവിതകൾ ബുദ്ധന്റെ ദാർശനികസൗന്ദര്യത്തെ വ്യക്തമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

''പടരുന്ന തീയും
കടന്ന തഥാഗതാ,
പല ചോദ്യമായി ഞാൻ
ചിതറുന്നു, നീയുണര്!
എരിയാത്തതൊക്കെയും
നിർജ്ജീവമല്ലയോ?
കൊഴിയാത്തതൊക്കെയും
വിരിയാത്തതല്ലയോ?
ഉദയത്തിലസ്തമയ-
ദുഃഖങ്ങളില്ലയോ?
അമൃതോദയം ഗുരോ,
മൃതിയിൽ നിന്നല്ലയോ?''[87]

അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റയും ക്രൂരതകളുടെയും നടുവിൽ പെട്ട് ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ മുഖത്തെ വ്യക്തമാകുന്ന കവിതയിൽ ബുദ്ധസാന്നിദ്ധ്യത്തെ വഴികാണിക്കാനുള്ള വെളിച്ചമായി പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയാണ്.

കാരുണ്യം, ദയ, ദുഃഖഹേതുക്കൾ, അഹിംസ എന്നിവയുടെ ആവിഷ്കരണമാണ് ബുദ്ധദർശനം ഉൾവഹിക്കുന്ന ഈ കവിതകളുടെയെല്ലാം പുരാവൃത്തമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ തിരിച്ചറിവുകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയ തത്ത്വദർശനം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബുദ്ധചിന്തകൾ വിചാരവികാരങ്ങളുടെ ആവിഷ്കരണോപാദി എന്ന നിലയിൽ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ നിറഞ്ഞുനിന്നു. മനുഷ്യസ്നേഹം പുരോഗമനാത്മകമായ ചിന്തയുടെ ഭാഗമാണെന്ന കണ്ടെത്തലിനെ സാധൂകരിക്കുന്ന വർത്തമാനകാല പരിസരത്തിൽ ബുദ്ധപുരാവൃത്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട രചനകൾ ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ ജീവിതദുഃഖത്തെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു.

4.4 ബൗദ്ധഭാവുകത്വവും തെരഞ്ഞെടുത്ത നോവലുകളും: 'ബോധി' തോട്ടം രാജശേഖരൻ

'ബുദ്ധനിൽ ഞാൻ അഭയം കണ്ടെത്തുന്നു' എന്ന ആലോചനയുടെ പരിസമാപ്തിയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന രചനാപശ്ചാത്തലത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നോവലാണ് തോട്ടം രാജശേഖരന്റെ 'ബോധി'. താൻ ജീവിച്ചിരുന്ന കാലഘട്ടത്തെ അതിജീവിച്ച് മുന്നേറുന്ന ബുദ്ധചിന്തകൾ വർത്തമാനകാലത്തിൽ പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന പ്രഭാവത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന്റെ ഉത്തമ ഉദാഹരണമായി ഈ നോവലിന്റെ ദാർശനിക തലം രൂപപ്പെടുന്നു. സ്വയം പ്രകാശിക്കുകയും ആ പ്രകാശം ത്രികാലങ്ങളിൽ, പലദേശങ്ങളിൽ ജീവിച്ച അനേകം മനുഷ്യരുടെ ചേതനകളിലേക്ക് പകരുകയും ചെയ്ത ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തിലൂടെയുള്ള പ്രയാണമാണ് 'ബോധി'. ബുദ്ധൻ എന്ന തഥാഗതന്റെ വാക്കുകൾ ആത്മപ്രേരണയായി രൂപപ്പെട്ട തലങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ധർമ്മസങ്കല്പചിന്തകളെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ നോവൽ. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പ് കേരളീയജീവിതത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ബുദ്ധന്റെ ശാസനങ്ങൾ പുതിയകാലത്തെ ചിന്താപദ്ധതികളുമായി ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടുന്ന സന്ദർഭങ്ങളെയാണ് ഇതിന്റെ രചനാപശ്ചാത്തലം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കരുണയുടെയും ധർമ്മത്തി

ന്റെയും പ്രതീകമായിത്തീർന്ന സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജീവിതപശ്ചാത്തലം തുറന്നു നൽകുന്ന ദർശനസംവാദങ്ങളാണ് ഇവിടെ കണ്ടെത്തുന്നത്.

പ്രായോഗികസമീപനത്തിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ദർശനങ്ങളിലൂടെ വളർന്നുവന്ന ബുദ്ധചിന്ത സൈദ്ധാന്തികമായ സങ്കീർണ്ണതകളെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്നു. അതിലൂടെ പ്രാദേശികവും പ്രാകൃതവുമായ ആചാരക്രമങ്ങളാൽ മാറ്റത്തിനുവിധേയമായിത്തീർന്ന കാലഘട്ടത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ജനഹൃദയങ്ങളിൽ ആഴത്തിൽവേരൂന്നി കിടക്കുന്ന അവതാരമൂർത്തിയായ ബുദ്ധചിത്രങ്ങളെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ട് രാജകുമാരനും പരിവ്രാചകനും ഗുരുവും മാർഗ്ഗദർശിയുമായ തഥാഗതനെ വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് തോട്ടം രാജശേഖരന്റെ 'ബോധി' എന്ന നോവൽ.

ബുദ്ധനുമുമ്പ് ബോധിസത്വാവതാരം കൈക്കൊള്ളുന്ന പലജന്മങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിൽനിന്നുകൊണ്ട്, പിറക്കാനിരിക്കുന്ന പുതിയ കാലത്തിന്റെ ബുദ്ധപരമ്പരയുടെ പ്രവാഹം എത്തിനിൽക്കുന്നത് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസത്തയായ ബോധിയിലാണ്. ബുദ്ധദർശനത്തെ സാരാംശം നിലനിർത്തുന്നത് ബോധിയെ ചുറ്റിപറ്റിയാണെന്നർത്ഥം. അറിവിന്റെ മൂർത്തതലത്തെ അനുഭവേദ്യമാക്കുന്ന 'ബോധി' പുതിയവ്യാഖ്യാനങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഓരോ മനുഷ്യജീവിതത്തിലും നിലനിൽക്കുന്നു. ഒരുവൻ നേടുന്ന അറിവിന്റെ പരിണാമത്തിലൂടെ സംഭവിക്കുന്നവ അവന്റെതന്നെ പുതിയതിരിച്ചറിവുകളെയാണ് രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. 'പ്രജ്ഞയുടെ അനുക്രമമായ പരിണാമത്തിലൂടെ പൂർണ്ണത കൈവരിക്കുന്ന ബോധോദയസങ്കൽപ്പമാണ് ബുദ്ധനിലൂടെ പടർന്നുപന്തലിക്കുന്നത്.' ബോധിസത്വസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ വികാസമാണ് ബോധിയിലൂടെ ഈ കൃതിയിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്, അല്ലെങ്കിൽ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി നിലനിൽക്കുന്നത്. പൂർവ്വബുദ്ധസങ്കൽപനത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി നിലനിന്ന ചിന്തകളെയാണ്, പ്രജ്ഞയെയാണ് പുതിയകാലം അനുഭവവേദ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്.

സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിന്റെയും സാംസ്കാരികചേതനയുടെയും രാഷ്ട്രീയസങ്കൽപ്പങ്ങളുടെയും ആദ്ധ്യാത്മികചിന്തയുടെയും അവിഭാജ്യഘടകമായിമാറിയ തഥാഗതനെ യാഥാർത്ഥ്യമായി അംഗീകരിക്കുന്ന പാരമ്പര്യവിശ്വാസങ്ങളെയും അന്വേഷണങ്ങളെയും അതേപടി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് ഈ നോവൽ രചന നട

ന്നിരിക്കുന്നു. ഈ രചനാപശ്ചാത്തലം ഉൾക്കൊണ്ട 'ബോധി' എന്ന നോവൽ കാലത്തിന്റെ കണ്ണിലെ മായാത്തചിന്തകളുമായി ധർമ്മസംസ്ഥാപനത്തിന്റെ തുടർച്ചകളെ നിലനിർത്തുന്നു.

ശാക്യവംശത്തിലെ രാജകുമാരനായ ഗൗതമൻ കൊട്ടാരവും സകലവസ്തുവകകളും ഉപേക്ഷിച്ച് ബുദ്ധനായിത്തീരുന്നതിന്റെ ആഖ്യാനമാണ് 'ബോധി' എന്ന നോവൽ. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുമുമ്പ് സമസ്തലോകങ്ങളിലും അറിയപ്പെട്ട ഒരു മഹാപുരുഷന്റെ ജീവിതകഥയെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി കൂട്ടിവെച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇതിന്റെ രചനാപശ്ചാത്തലം നിലനിൽക്കുന്നത്. നാൽപ്പത്തിയൊന്ന് സർഗ്ഗങ്ങളായി എഴുതപ്പെട്ട ഈ നോവൽ ത്യാഗനിർഭരമായ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതത്തെമാത്രമല്ല, പെട്ടെന്നൊരുദിവസം ലഭിച്ച ബോധോദയസങ്കൽപ്പത്തെ തന്നെ ലളിതമായി അവതരിപ്പിച്ച് എല്ലാറ്റിനെയും ചോദ്യംചെയ്തുകൊണ്ട് മുന്നേറുന്നു. ''സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നവരായി ഏറെപ്പേർ ഈ ഭൂമുഖത്ത് പിറന്നിട്ടില്ല. ബുദ്ധന്റേത് കടമെടുത്ത വെളിച്ചമല്ല. സത്യത്തിന്റെ സ്വകീയതിളക്കത്തിൽ പൂർണമായി അനാവരണം ചെയ്യപ്പെട്ട് ആ സ്വത്വം ഉയർന്നുനിൽക്കുന്നു.''[88]

അസിതമഹർഷിയുടെ പ്രവചനം സാധ്യമാക്കിയ ജീവിതചലനങ്ങളിലൂടെ ആരംഭിക്കുന്ന 'ബോധി' എന്ന നോവൽ അവസാനിക്കുന്നതും ആ പ്രവചനശബ്ദം മുഴങ്ങിക്കേട്ട താഴ്വരകളിലെ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വ്യർത്ഥതയെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ടാണ്. ബുദ്ധന്റെ ജനനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഐതിഹ്യകഥയെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ആഖ്യാനം നിർവ്വഹിക്കുന്ന ഈ നോവലിൽ കുഞ്ഞിന്റെ ജനനത്തിനു മുന്നെ തന്നെ അമ്മയുടെ ആഗ്രഹം മനുഷ്യമനസ്സിലെ നന്മയുടെ രൂപമായി തന്റെ പുത്രൻ മാറണമെന്നുള്ളതാണ്. ഈ ആഗ്രഹത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത് യാതൊരുതരത്തിലുള്ള ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും പിൻതുടരുന്ന ഒരു തലമുറയെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല വേണ്ടതെന്നും മറിച്ച് മനുഷ്യനന്മയിലാണ് ജീവിതചക്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തേണ്ടതെന്നുമുള്ള കണ്ടെത്തലാണ്. ''അവന്റെ സിംഹാസനം പ്രജകളുടെ മനസ്സിലായിരിക്കും. മനുഷ്യനന്മയുടെ ചക്രവർത്തിയാകും എന്റെ പുത്രൻ''[89] എന്നുചിന്തിച്ച ഒരമ്മയുടെ മനസ്സിന്റെ ഭാവതലമാണ് ബോധിയായി പുനർജനിക്കുന്നത്.

ബോധിസത്വനെക്കുറിച്ചും പരമ്പരയെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം പ്രതിപാദിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിൽ നോവലിന്റെ ആഖ്യാനഘടന വ്യത്യസ്തമായ സവിശേഷതകളുടെ തലത്തിലാണ് എത്തിപ്പെടുന്നത്. അതുവരെയുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളിൽ ബുദ്ധന്റെ ജനനത്തേയും അതിന്റെ ദർശനങ്ങളേയും വ്യക്തമാക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ ഉണ്ടെങ്കിൽക്കൂടി, ഈ നോവൽ തികഞ്ഞബോധത്തോടുകൂടി ബോധിസത്വകഥയെ ഉൾവഹിക്കുന്നു. ആദി ബുദ്ധനിൽ നിന്നാണ് ബോധിസത്വന്റെ തുടക്കം. ''വിരോചനൻ, സമന്തഭദ്രൻ, അക്ഷോഭ്യൻ, വജ്രപാണി, അമിതാപൻ, അവലോകിതേശ്വരൻ, അമോഘസിദ്ധൻ, വിശ്വപാണി, പത്മപാണി ആ പമ്പരയിലെ അവസാനകണ്ണിയാണ് ഗൗതമൻ.''[90] പൂർവ്വപശ്ചിമ ഉത്തരദക്ഷിണ ദേശങ്ങളിലും മധ്യസ്ഥാനത്തും ജന്മജന്മാന്തരങ്ങളിലെ സുകൃതങ്ങളിലൂടെയും ബോധിസത്വന്മാർ ഓരോ കാലത്ത് അവതരിക്കുന്നു. തലമുറകളിലൂടെ സ്മൃതിയായി നിലനിൽക്കുന്ന ഈ ഇതിഹാസം മിഥ്യയല്ലെന്നും മറിച്ച് ജീവിതത്തിന്റെ ദിവ്യമായ ഘടനയെ രൂപപ്പെടുത്തേണ്ടതങ്ങനെയെന്നും കാണിച്ചുതരുന്നു. മനുഷ്യകുലംഅനുഷ്ഠിക്കുന്ന യജ്ഞത്തിന്റെ ഫലമാണ് ചിലമഹത്‌വ്യക്തികൾക്ക് ബോധോദയം സംഭവിക്കുന്നതിലൂടെ നിലനിൽക്കുന്നതെന്നും കഥാസന്ദർഭത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കാണ് നോവലിസ്റ്റിന്റെ തന്നെ ക്രമങ്ങൾ സഞ്ചരിക്കുന്നതെന്നും വ്യക്തമാകുന്നു. പുതിയ കാലത്തിന്റെ അനുഭവപരതയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനസന്ദർഭങ്ങളാണ് ഈ നോവലിൽ അനുഭവവേദ്യമാകുന്നത്. അന്തഃപുരത്തിലെ എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങൾക്കിടയിലും ജീവിക്കുമ്പോഴും ഏകാന്തത ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതം, സാധാരണ വ്യക്തിത്വത്തിനിടയിലും തനിക്കുചുറ്റുമുറ്റുള്ള ബുദ്ധപരമ്പകളുടെ ജ്ഞാനത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പറ്റുന്ന വിധത്തിലുള്ളതായിരുന്നു.

നിലവിലിരുന്ന ഐതിഹ്യകഥയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ചരിത്രബോധത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ജീവിതോപാധികളെ കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ട് ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന രചനാപശ്ചാത്തലമാണ് 'ബോധി' എന്ന നോവൽ. തികഞ്ഞ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ തന്നെ 'ബോധദോയ' സങ്കൽപ്പത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ നോവൽ സമകാലികജീവിതത്തിലെ അവസ്ഥകളോട്, ക്രിയാത്മകമായി പ്രതികരിച്ച സ്വതന്ത്രമായ തത്ത്വശാസ്ത്രമായിട്ടാണ് ഗൗതമന്റെ ജീവിതകാഴ്ചപ്പാടുകളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ശാക്യകുലത്തിന്റെ മഹിമയിൽ അഭിരമിച്ച ജീവിതചിത്രങ്ങൾ പകർന്നുനൽകിയ അറിവിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി

സിദ്ധാർത്ഥരാജകുമാരനിൽ ഉണ്ടായ മാറ്റത്തിൽ, ചുറ്റുപാടുകളിൽനിന്നും ഊറിക്കൂടിയ അറിവിന്റെ തലമാണ് വേർതിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നത്. ''തനിക്കു ചുറ്റും കുറെ മനുഷ്യർ ഇരുളിൽ തപ്പുന്നു; ദുഃഖത്തിലും വേദനയിലും വിശപ്പിലും നീറുന്നു; എന്താണ് കാരണം അറിയില്ല.''[91] ഈ ചിന്തയാണ് ഗൗതമനെ അസ്വസ്ഥനാക്കിയത്.

'ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്താണ്?' എന്ന ചോദ്യത്തിനുള്ള ഉത്തരത്തിനായി പരിവ്രാജകരുടെ അടുക്കലേയ്ക്ക് എത്തിപ്പെട്ട സിദ്ധാർത്ഥന് കിട്ടിയ മറുപടി ഇപ്രകാരമായിരുന്നു. വേപ്പുമരത്തിന് ഈ കയ്പ് അതിന്റെ മാതൃവൃക്ഷത്തിൽനിന്നു പകർന്നു കിട്ടിയതുപോലെ ജീവിതം അനാദിയാണെന്നും സൃഷ്ടിയും സംഹാരവുമെല്ലാമായി അത് നീളുന്നു. ഇങ്ങനെ ജീവിതചലനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഉത്തരങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആശയക്കുഴപ്പത്തിലേയ്ക്കാണ് സിദ്ധാർത്ഥനെ എത്തിക്കുന്നത്. ''ചെടികളിൽ ഓരോ വർഗ്ഗത്തിനും ഉള്ള സ്വഭാവവും അനുഭവവും പാരമ്പര്യസിദ്ധമായി മുറതെറ്റാതെ തുടരുന്നുണ്ടെങ്കിലും മനുഷ്യരിൽ അങ്ങനെ അല്ലല്ലോ കാണുന്നത്. കുറേപ്പേർ സുഖവും അനേകം പേർക്ക് ദുരിതവും കഷ്ടപ്പാടും. ഇത് എന്തുകൊണ്ടാണ്? ആരാണീ അനീതിയ്ക്ക് കാരണക്കാർ?''[91] ഈ നോവൽ ജീവിതസംബന്ധിയായ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള ഉത്തരതേടലായി മാറുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിന്റെ വിവിധ അവസ്ഥാതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ആചാരങ്ങളും നാട്ടുനടപ്പുകളും ലംഘിക്കാത്ത ജീവിതചുറ്റുപാടിന്റെ ചലനങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന അസ്വസ്ഥതകളിലൂടെയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതം മുന്നോട്ടുനീങ്ങുന്നത്.

''മനുഷ്യർ വൃദ്ധരായി ഞരങ്ങുമ്പോൾ, കുഞ്ഞുങ്ങൾ വിശന്നുകരയുമ്പോൾ, രോഗികൾ ആശ്വാസം തേടി നിസ്സഹായരായി ഉഴലുമ്പോൾ ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾക്കും യജ്ഞങ്ങൾക്കും പ്രസക്തിയുണ്ടോ?''[92] എന്നുള്ള ചോദ്യമാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ഉള്ളിൽ നിരന്തരം മുഴങ്ങിയത്. നിസ്സാഹായരായ ദേവതകൾ ഇതെല്ലാം കാണുന്നുണ്ടോ? ചുറ്റുമുള്ളതെല്ലാം കൽപിതമാണോ? എന്നുള്ള നിരവധി ചോദ്യങ്ങളിലൂടെയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സ് കടന്നുപോയത്. നിർവ്വചിക്കാനാവാത്ത മാനസികാസാസ്ഥ്യത്തിലൂടെ ഓരോ ദിവസവും കടന്നുപോയി. സുഖത്തിന്റെ മേലാപ്പുപൊതിഞ്ഞ രാജജീവിതത്തിന്റെ അതിരുകൾക്കപ്പുറത്തുനിന്നുകേട്ട കരച്ചിലിന്റെ ശബ്ദം സിദ്ധാർത്ഥനെ ഉണർത്തി. ''അധ്വാനിയായ കരു

ത്തനായ ഒരു മനുഷ്യനെ ലോകത്തുനിന്ന് അപഹരിച്ച് പാവപ്പെട്ടൊരു കുടും ബത്തെ അനാഥമാക്കി മൃത്യു ആരോട് പകകാണിക്കുന്നു.''[93] മരണമെന്ന സത്യത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സ് ഈ സത്യത്തെ അവഗണിച്ചു കൊണ്ട് മനുഷ്യന് മുന്നോട്ടുപോകാനാവില്ലെന്ന കണ്ടെത്തലിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. ഓരോ പ്രാവിശ്യവും നഗരത്തിലൂടെ പോകുമ്പോൾ കണ്ട കാഴ്ചകളിലൂടെയുള്ള സംഘർഷത്തിൽനിന്ന് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതചിന്തകൾ തുടങ്ങുന്നു. ''ദുഃഖം നിഴൽപോലെ എപ്പോഴും നമ്മോടൊപ്പമുണ്ട്. ആർക്കും അതിൽനിന്നു മോചനമില്ല. കരഞ്ഞുകൊണ്ട് ശിശുപിറക്കുന്നു. കരഞ്ഞും വേദനസഹിച്ചും കഷ്ടപ്പാടുകൾ പൊറുത്തും ജീവിക്കുന്നു. ഒടുവിൽ മറ്റുള്ളവരെ കരയിച്ചുകൊണ്ട് മൃത്യുവിനോ ടൊപ്പം പോകുന്നു. ഇത് ജീവിതത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ്.''[94] വെറുതെ അതേപ്പറ്റി ചിന്തിച്ച് കുമാരനെന്തിനു വ്യാകുലപ്പെടുന്നു എന്ന ഛന്ദന്റെ വാക്കുകൾ കൂടുതൽ ചിന്തിക്കാനാണ് സിദ്ധാർത്ഥനെ പ്രാപ്തനാക്കിയതെന്ന കണ്ടെത്തൽ, ദാർശനിക സംഘർഷങ്ങളിലേക്കുള്ള യാത്രയുടെ ആദ്യപടിയായി വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്. ''ഓരോ മനുഷ്യന്റെയും ജീവിതത്തിൽ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട ചില കർത്തവ്യങ്ങളുണ്ട്. അച്ഛനമ്മമാരോടും ഭാര്യയോടും മക്കളോടും താൻ ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തോടും വിശാലമായ ലോകത്തോടും നിറവേറ്റേണ്ട ധർമ്മങ്ങൾ. ഇതിലൊന്ന് മറ്റൊന്നിന് പകരമാവുകയില്ല.''[95] എന്ന ചിന്തയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ മനസ്സിൽ എല്ലാകാലത്തും നിലനിന്നത്. തന്റെ അന്വേഷണങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള പാത സ്വയം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുക യായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഇവിടെ ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ദുഃഖമാണെന്ന് മന സ്സിലാക്കുകയും ജീവിതത്തിന്റെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും അസ്ഥിത്വം ക്ഷണികമാ ണെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കുള്ള വഴി സിദ്ധാർത്ഥനുമുന്നിൽ തെളിയുകയായിരുന്നു.

ക്ഷണികമായ ജീവിതാവസ്ഥകളെ വ്യക്തമാക്കിയ സിദ്ധാർത്ഥൻ എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് പരിവ്രാജകനായി യാത്രതിരിച്ചു. ആ യാത്രയുടെ തുടക്കത്തിൽ തടസ്സ മായിനിന്ന തേരാളിയും സുഹൃത്തുമായ ഛന്ദനോട് സിദ്ധാർത്ഥൻ പറയുന്നു; ''ഞാൻ ജീവൻ വെടിയുന്നില്ല ഛന്ദാ, ഇതൊരു പ്രയാണത്തിന്റെ തുടക്കമാണ്. എന്നെയും എനിക്കു ചുറ്റുമുള്ള ലോകത്തെയും അറിയാനുള്ള യാത്ര.''[96] അങ്ങനെ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ നിൽക്കുന്ന രാജകുമാരന്റെ ജീവിതം സത്യാന്വേഷണ ത്തിന്റെ പര്യായമായി മാറുന്നു.

മതശാസനങ്ങളിൽനിന്ന് ലഭിച്ച ആധികാരികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കെട്ടിപ്പടുത്ത വിശ്വാസസംഹിതകളാൽ ബന്ധപ്പെട്ട മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ തുടർച്ച യിലൂടെയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ യാത്ര ആരംഭിക്കുന്നത്. എല്ലാത്തിനെയും അമൂല്യ മായ വിധാതാവിന്റെ ശക്തിസങ്കല്പങ്ങളോട് ഉപമിക്കുകയും വേദനകളിലെ അമൂർത്തസങ്കല്പങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിച്ച് അർത്ഥശൂന്യമായ ജീവിതനിഷ്ഠ പുലർത്തിവന്നവരുമായ ഒരുകൂട്ടം ജനങ്ങളെയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന് നേരിടേണ്ടി വന്ന ത്. ''എല്ലാവർക്കും മോക്ഷപ്രാപ്തിയിലേക്കുള്ള കുറുക്കുവഴി കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണ്.''[97] അതിനുവേണ്ടി ശരീരത്തെ വെറുക്കുന്നവരോട് പരലോകസങ്ക ല്പങ്ങൾക്കത്ത് ഇഹലോകജീവിതം മനഃപൂർവ്വം നരകമാക്കിമാറ്റുന്നവരോടുള്ള എതിർപ്പിൽനിന്നുകൊണ്ട് ഉടലെടുത്ത ചിന്തകളാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ യുക്തപൂർണ്ണ മായ ജീവിതഗതിയെ സാധ്യമാക്കിയത്.

ബ്രാഹ്മണികമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ജീവിതഗതികളിൽ വരുത്തി ത്തീർക്കുന്ന മാറ്റത്തെ മനസ്സിലാക്കിയ സിദ്ധാർത്ഥൻ, നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹിക ക്രമത്തെ പുനർനിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമം ആരംഭിച്ചു. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ബിംബിസാരരാജാവിന്റെ യജ്ഞശാലയിലെ മൃഗബലിയുടെ ഇല്ലായ്മയിലൂടെ നട പ്പിലാക്കിയത്. ''ജീവിതം എല്ലാജീവികൾക്കും പ്രിയപ്പെട്ടതാണ്. പ്രാണികൾക്കും മനുഷ്യർക്കും ജീവിതത്തോടുള്ള മമത ഒരുപോലെയാണ്. ജീവൻ ഊതിയണയ് ക്കാൻ എളുപ്പം. എന്നാൽ സൃഷ്ടിക്കാനും പുലർത്താനും മനുഷ്യരെക്കൊണ്ടാ വുമോ? നിഷ്കളങ്കരായ ഈ മിണ്ടാപ്രാണികളുടെ ചോരകൊണ്ട് ആരുടെയെ ങ്കിലും പാപം കഴുകികളയാൻ സാധിക്കുമോ?''[98] എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങളി ലൂടെ ജനിമൃതികളുടെ അർത്ഥതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കിയ സിദ്ധാർത്ഥൻ ഒരു സാമൂ ഹികപ്രക്രിയയുടെ തുടർച്ചയെ സാധ്യമാക്കുന്നു.

'ആത്മനിയന്ത്രണങ്ങളില്ലെങ്കിൽ അടിപതറിപ്പോകുന്ന ജീവിതത്തിന്റെ വ്യർത്ഥതയെ' ഇല്ലാതാക്കാൻ യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തെ അന്വേഷിച്ചുപോയ സിദ്ധാർ ത്ഥഗൗതമൻ പുതിയ കണ്ടെത്തലുകളുടെ വ്യക്തിയാനത്തിലൂടെ സഞ്ചരിച്ചു. അഹംബോധത്തെയും വിഹ്വലതകളെയും മോഹങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കിയ മന സ്സിൽ ജ്ഞാനംഉൾക്കൊള്ളാൻ സജ്ജമാക്കിയ മാർഗ്ഗത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സാധ്യ മാകുന്നത്. ഓരോ മനുഷ്യനും അവരവരുടെ മാർഗ്ഗം കണ്ടെത്താനും പിന്തുടരാനും അവകാശമുണ്ടെന്നും ജീവിതാനുഭവങ്ങളിൽ ഊറിക്കൂടിയ കണ്ടെത്തലുകളുടെ

അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇത് സാധ്യമാകേണ്ടതെന്നും സിദ്ധാർത്ഥൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''സ്നേഹത്തിന്റെയും പരമമമായ ആനന്ദത്തിന്റെയും സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിക്കുകയും പവിത്രവും നന്മനിറഞ്ഞതുമായ ജീവിതം നയിക്കുകയാമാണ് ഓരോരുത്തരുടെയും കടമയെന്നു ജനങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള''[99] യാത്രയിൽ അവനവനെ ആശ്രയിച്ചുള്ള ധർമ്മത്തിന്റെ ഫലപ്രാപ്തിയാണ് ലഭ്യമാവുകയുള്ളൂ.

മാനുഷികമായ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളെ കടന്ന് യഥാതഥമായ പൊരുളിനെ അന്വേഷിച്ച് നടന്നുനീങ്ങിയ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ ചുറ്റുമുള്ള ജീവിതനിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ ജ്ഞാനത്തെ നേടിയെടുത്തു. അഹിംസാതത്ത്വത്തിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ട് മൃഗബലിയെക്കുറിച്ചും യാഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ പേരിൽ സമൂഹത്തിൽ നടമാടിയിരുന്ന എല്ലാ ദുഷ്ചിന്തകളെക്കുറിച്ചും വ്യക്തമായ ധാരണകളോടെ മുന്നോട്ടുപോയ സിദ്ധാർത്ഥൻ, യജ്ഞാധികാരത്തിന്റെ സംഘടിതശക്തിക്കെതിരെ പോരാടി. എല്ലാ അധികാരവാഴ്ചയ്ക്കെതിരെയും പ്രതിരോധം തീർത്ത സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ പരിവർത്തനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ വ്യക്തമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന 'ബോധി' എന്ന നോവൽ ആദ്യാവസാനം വരെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ രീതിയെ പിന്തുടരുന്നു. പിറവിതൊട്ട് വിടപറയുന്ന നാളുകൾവരെയുള്ള ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥയെ സൈദ്ധാന്തികചട്ടക്കൂടിൽ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്ന ഉത്തമനിദർശനമായി ഈ നോവൽ മാറുന്നു.

പൂർവ്വബുദ്ധന്മാരിലൂടെ പിറക്കാനിരിക്കുന്ന ബുദ്ധത്വത്തിലേക്ക് ഒഴുകിനീങ്ങുന്ന സാധാരണമനുഷ്യരുടെ ജീവിതവിഹ്വലതകളെ കൃത്യമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഈ കൃതി മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസത്തയായ ബോധിയെ ഉണർത്തുന്നു. ബുദ്ധദർശനത്തിലെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തുനിൽക്കുന്ന ബോധിയിലൂടെയാണ് ബോധിസത്വസങ്കൽപ്പം പൂർണ്ണതനേടുന്നത്. പൂർവ്വബുദ്ധന്മാരുടെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ഗൗതമബുദ്ധന്റെ ജീവിതകഥയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇതിവൃത്തസ്വീകരണത്തിൽ, പ്രാദേശികമായ നാടോടിവഴക്കങ്ങളെയും മറ്റും ഉൾക്കൊള്ളിച്ചുകൊണ്ട് ചരിത്രബോധത്തിന്റെ ഉപാധികളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഐതിഹ്യത്തേക്കാളും കെട്ടുകഥകളേക്കാളും നീതിബോധത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ അംശങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള സിദ്ധാർത്ഥരാജകുമാരന്റെ വ്യത്യസ്തമായ യാത്രകളെയാണ് 'ബോധി' എന്ന നോവൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥനിൽ നിന്ന് തുടങ്ങി ബുദ്ധനാകുന്നതുവരെയുള്ള ജീവിതചുറ്റുപാടിലെ

ദാർശനികസംഘർഷമാണ് നോവലിലുടനീളം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥ രാജകുമാരന്റെ ജീവിതകഥ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലൂടെ ബുദ്ധതത്ത്വചിന്തയുടെ അഗാധതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ചരിത്രരേഖകളെയും പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളെയും ആധാരമായി സ്വീകരിക്കുകയും മുന്നോട്ട് പോവുകയും ചെയ്യുന്ന നോവൽ പരമ്പരാഗതമായ വിശ്വാസസംഹിതകളെ മുറുകെ പിടിക്കുന്നു.

പിറവിതൊട്ട്, ബുദ്ധപരമ്പരയിലൂടെ മുന്നേറുന്ന ഗൗതമന്റെ സ്വപ്നങ്ങളും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംവാദതലങ്ങളിൽ ജീവിതവും മനസ്സും എത്തിപ്പെടുന്നതിന്റെ വിവിധ അവസ്ഥകളെയാണ് 'ബോധി' എന്ന നോവൽ തുറന്നിടുന്നത്. ബോധോദയം തേടിയുള്ള ഗൗതമന്റെ യാത്ര മൗലികമായ ഉൾപ്രേരണയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ആത്യന്തികമായി രൂപപ്പെടുന്ന ചലനങ്ങളിലൂടെ ഉടലെടുത്ത സൈദ്ധാന്തികതലത്തിന്റെ പ്രഭാവത്തിൽ ജന്മത്തിന്റെ മാത്രമല്ല കർമ്മത്തിന്റെയും നിരർത്ഥകതയെ ഗൗതമൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''ആയുധവും അക്രമവുംകൊണ്ട് ആരെയും കീഴടക്കാനാവില്ലെന്നും''[100] തിന്മചെയ്യുന്നവരുടെ ജീവിതം നീചപ്രവർത്തികൾ കൊണ്ട് നിറയുന്നുവെന്നും സജ്ജനങ്ങൾ ദുരിതത്തിൽ നിന്ന് അവരുടെ പ്രവൃത്തി മൂലം രക്ഷപ്പെടുമെന്നും പറയുന്ന ഗൗതമൻ സഹിഷ്ണുത, മൈത്രി, ദാനം, ക്ഷമ, കരുണ ഇതൊക്കെ നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു.

സത്യത്തെ മഹത്തായി ഉദ്ഘോഷിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിന്ന ബുദ്ധധർമ്മ ആശയങ്ങളുടെ വ്യക്തമായ ആവിഷ്കരണം തലം സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത ആഖ്യാനസവിശേഷത ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നോവലാണ് 'ബോധി'. ബുദ്ധന്റെ അനുകമ്പയെയും കാരുണ്യത്തെയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കൃതി എല്ലാ മാനസിക ഉണർവിനെയും പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന പ്രാപഞ്ചികസന്ദേശമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇന്ന് ചരിത്രമെന്ന രീതിയിലല്ല മറിച്ച്, പുതിയകാലത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി ബുദ്ധനെ നിലനിർത്തുന്നതിലൂടെ എല്ലാവർക്കും എത്തിപ്പെടാവുന്ന യുക്തിചിന്തയായി 'ബോധി' നിലനിൽക്കട്ടെ എന്ന പ്രത്യാശയാണിവിടെ തുടർന്നുപോരുന്നത്.

4.4.1 'കുശിനാരയിലേക്ക്' കെ. അരവിന്ദാക്ഷൻ

ബുദ്ധനെക്കുറിച്ച് അനേകം സാഹിത്യകൃതികൾ വന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിനിർവ്വാണം സാധ്യമാക്കിയ സ്ഥലകാലാനുഭവങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കൃതികൾ കുറവാണ്. അത്തരത്തിൽ ചരിത്രപാതകളിലേക്കുള്ള ബോധ്യ

ങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നതുമായ രചനാതലത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നോവലാണ് കെ. അരവിന്ദാക്ഷന്റെ 'കുശിനാരയിലേക്ക്'. ബുദ്ധൻ ചരമംപ്രാപിച്ച സ്ഥലമാണ് 'കുശിനാര'. ഒരു സാധാരണ മനുഷ്യനായി ജനിച്ച് നിർവ്വാണത്തിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുംവരെ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ എന്ന വ്യക്തി അനുഭവിച്ചതും അറിഞ്ഞതുമായ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ നോവൽ 'ബോധങ്ങളിലേക്കും ബോധ്യങ്ങളിലേക്കുമുള്ള' വഴിതേടലുകളുടെ വ്യത്യസ്ത മുഖങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

സംയമനത്തിന്റെ ശമനതാളമാണ് ബുദ്ധനിലൂടെ എല്ലായിടത്തും പ്രവഹിക്കുന്നത്. അഗാധമായ ജാഗ്രതയും കാരുണ്യവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ പൊരുളായി നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. മലയാളഭാവന ബുദ്ധമാർഗ്ഗത്തിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നതിന്റെ വ്യത്യസ്തമായ തലങ്ങളെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്ന ഈ നോവൽ സ്നേഹത്തിന്റെയും സഹനത്തിന്റെയും കൂടിച്ചേരലിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ കൂടിച്ചേരലിലാണ് 'ബുദ്ധത്വം നേടുക' എന്ന കണ്ടെത്തലിനെ സിദ്ധാർത്ഥൻ മഹത്ത്വവൽക്കരിക്കുന്നത്. ജാഗ്രതയും കരുണയും മൈത്രിയുമെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്ന ദർശനത്തിന്റെ പൊരുൾ മനസ്സും ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ലയനത്തിന്റെ സംഘർഷമാണ്. 'കുശിനാരയിലേക്ക്' എത്തിപ്പെടുന്നതുവരെയുള്ള സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ നോവൽ ശമനമില്ലാത്ത മനസ്സിന്റെ ആധികളെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. വഴിതേടുന്ന സങ്കൽപങ്ങളുടെ വ്യർത്ഥതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന പ്രമേയപശ്ചാത്തലമാണ് ഇവിടെ കഥാസന്ദർഭമായിത്തീരുന്നത്. നിർവ്വാണത്തിൽ നിന്ന് പരമനിർവ്വാണത്തിലേക്കുള്ള സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ തുടർച്ചയിലാണ് ഈ നോവലിന്റെ ആഖ്യാനഘടന സവിശേഷതയോടെ നിലനിൽക്കുന്നത്. പരിത്യാഗത്തിന്റെ ജീവിതഗതിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാൽ ബന്ധിതനായിത്തീർന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന മനുഷ്യതലമാണ് ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

ജീവിതത്തിന്റെ ചുടുകാട്ടിൽപ്പെട്ടുപോയ ഗൗതമന്റെ മാനസികസംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന കഥാപശ്ചാത്തലത്തെ ഉൾവഹിക്കുന്ന രചനാക്രമമാണ് 'കുശിനാരയിലേക്ക്'. ചുറ്റുമുള്ള ജീവിതകാഴ്ചകൾ നൽകിയ തീച്ചൂളയിൽ നിന്ന് സ്വന്തം ജീവിതമാകെ ചുട്ടുപൊള്ളി അതിന് പരിഹാരം കാണാൻവേണ്ടി മുന്നിട്ടിറ

ങ്ങിയ സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ചിന്തകളുടെയും ജീവിതത്തിന്റെയും വിവിധതലങ്ങ ളാണ് ഇവിടെ ആഖ്യാനരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

''രോഹിണീനദി ധ്യാനിക്കുകയാണ്. ചുഴികളും പ്രവാഹങ്ങളും ഒതുക്കി. വേനലിൽ നദിയിലെ വെള്ളം ഭൂമിക്കടിയിലേക്ക് വലിയുന്നു. ചൂടിൽ ഭൂമിയുടെ തൊലിപൊളിയുന്നു''[101] എന്നുള്ള പരാമർശം സ്വന്തം ജീവിതത്തിലെ സ്ഥിതിവിശേ ഷങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് സിദ്ധാർത്ഥൻ കാണുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതഗതിയാണിവിടെ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതചല നങ്ങൾ മനുഷ്യമനസ്സിലെ ഓരോ ചിന്തകളും കരുപിടിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥിതിവിശേഷ ങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നതരത്തിലാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ''അടിമച്ചാളകളിൽ വസൂരി പടർന്നിരിക്കയാണ്. മരണം കണക്കുതീർക്കും മുജ്ജന്മപാപങ്ങൾ''[102] എന്ന തോണിക്കാരന്റെ മറുപടിക്കു മുന്നിൽ മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഊറികൂടിയിരിക്കുന്ന മാലി ന്യങ്ങളെ നീക്കംചെയ്യാനുള്ള ഉത്തരങ്ങൾക്കുള്ള തേടലുകളിലൂടെയാണ് ജീവിത ത്തിന്റെ നിരർത്ഥകതയെ സിദ്ധാർത്ഥൻ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. അടിമയായും ചണ്ഡാ ളനായും ജനിക്കുന്നതും ജന്മവും പാപവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും എല്ലാം വ്യക്ത മാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഗൗതമന്റെ അന്വേഷണതലം ആരംഭിക്കുന്നത്. ഗൗതമന്റെ ജീവിതപശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്ന് ഊറിക്കൂടുന്ന കണ്ടെത്തലുകൾ അവസാനിക്കു ന്നത് ഓരോ ചോദ്യങ്ങളിലൂടെയാണ്. ''ഗൗതമനിൽ ചോദ്യങ്ങളുണ്ടായി. ഒന്നിനു പോലും തൃപ്തമായ ഉത്തരം അയാൾക്കില്ല. ഓരോ ഉത്തരവും ഓരോ നിഷേധ ത്തിലാണ് ഉടക്കുന്നത്. അതല്ല ഇതല്ല വീണ്ടും അതല്ല എന്തുകൊണ്ട് അല്ല''[103] എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിവിധചിന്തകളിൽ നിന്ന് പാപം, സ്വർഗ്ഗം, വിധി, പുനർജന്മം തുടങ്ങിയവയ്ക്കുള്ള ഉത്തരംതേടലായി തന്റെ ജീവിതത്തെ അവതരിപ്പിച്ച ഗൗത മന്റെ, ചരിത്രപാതകളിലേക്കുള്ള വഴികാട്ടിയായി പരിണമിക്കുന്ന 'കുശിനാര' സർഗ്ഗാത്മകമായ ഉൾനടപ്പുകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

സുഖത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനകത്ത് വളർന്നു വികസിച്ച ജനപഥങ്ങളിലൂടെ യുള്ള യാത്രയിൽ നിന്നല്ല മറിച്ച് അനാഥത്വത്തിന്റെയും കഷ്ടപ്പാടിന്റെയും ഭാണ്ഡംപേറി ജീവിക്കുന്ന അതിരുകൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് സിദ്ധാർത്ഥൻ തന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. മരണം എന്ന സത്യത്തെ അവഗണിച്ചു കൊണ്ട് ആർക്കും മുന്നോട്ടു പോകാൻ ആകില്ലെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ സിദ്ധാർത്ഥൻ മരണവും ദുരിതവും പേറി നടക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടം ആളുകളുടെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ

സ്വരൂപത്തെ വ്യക്തമാക്കാനുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നു. ''അടിമയായും ചണ്ഡാളനായും ജനിക്കുന്നത് കഴിഞ്ഞജന്മത്തിലെ പാപഫലം കൊണ്ടാണോ? പുണ്യപാപങ്ങൾ വേർതിരിച്ച് തൂക്കിനോക്കി കണക്കെടുത്താൽ ഫലം വിധിക്കുന്ന, മനുഷ്യനേക്കാൾ വലിയൊരാളുണ്ടോ?''[104] ഇങ്ങനെ നിരവധി ചോദ്യങ്ങളുമായാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ യാത്ര തുടങ്ങുന്നത്. പിന്നീടങ്ങോട്ട് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ചിന്തകൾ അനുനിമിഷം മാറിമറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നു.

ബന്ധത്തിന്റെ നശ്വരതയെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കിയ സിദ്ധാർത്ഥൻ സ്വീകരിച്ച മാർഗ്ഗത്തിലേക്കുള്ള കടന്നുകയറ്റമാണ് ഓരോ നിലനിൽപ്പുകളും. ''ജനനത്തിൽനിന്ന് മരണത്തിലേക്കുള്ള യാത്ര ഊർജ്ജത്തിന്റെ പ്രവാഹമാണ്. അത് നിലയ്ക്കുന്നില്ല. ജീവനുള്ളിടത്തോളം ഊർജ്ജപ്രവാഹവുമുണ്ട്. പാപവും പുണ്യവും സ്വർഗ്ഗവും നരകവും വിധിയും ദൈവവും പൂർവ്വജന്മങ്ങളും അനർഗ്ഗളപ്രവാഹത്തെ തടയുന്നു. ജീവന്റെ സത്യം മറയ്ക്കുന്നു, ജീവനെ അടിമയാകുന്നു. മറിച്ചുള്ളതെല്ലാം പൊയ്വാക്കുകൾ''[105] ഇങ്ങനെ മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ ജീവിതാവസ്ഥകളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതഗതി മാറ്റങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. യുക്തി അന്വേഷിച്ചുള്ള യാത്രകളിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം സാധ്യമാക്കിയ മേഖലകളെപ്പറ്റിയാണ് സിദ്ധാർത്ഥൻ ചിന്തിക്കുന്നത്. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതപരിണാമത്തിന്റെ സാധ്യത പലവഴിയിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യത്തെയാണ് ഈ നോവൽ തുറന്നുവയ്ക്കുന്നത്.

കപിലവസ്തുവിലെ ജീവിതത്തിന്റെ ഓരോ ചെറിയ ചലനങ്ങളേയും അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഗൗതമന്റെ ചിന്ത കടന്നുപോകുന്നത്. മഗധയിലെ രാജാധിപത്യത്തിന്റെ ഫലമായി ഗ്രാമങ്ങളിലെ സഭ അസ്തമിക്കുകയാണ്. രാജാവും രാജാധികാരവും ഭരണവും എല്ലാം ഉൾച്ചേർന്ന പുത്തൻ ജനാധിപത്യസങ്കല്പത്തിനകത്ത് ഗോത്രജനതയുടെ തനതായ ജീവിതരീതികളും വിശ്വാസങ്ങളും ഇല്ലാതാവുന്നു. അധികാരവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാവുന്നു. ഗ്രാമവും അതിലെ നിഷ്കളങ്കമായ ജീവിതങ്ങളും കെട്ടുകഥകളായി മാറി. പുതിയ വാണിജ്യസമ്പ്രദായത്തിലേക്കും, ഉൽപാദന ഉടമവ്യവസ്ഥയിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളിലുമെല്ലാം മനംനൊന്ത ഗ്രാമമുഖ്യനായ ശുദ്ധോദനന്റെ രൂപം വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്ത് മനഃശാന്തിയില്ലാത്ത മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വ്യർത്ഥതയാണ് വെളിപ്പെടുന്നത്. ''മഗധയിൽ രാജാധിപത്യം ശക്തമാവുകയാണ്. കപിലവസ്തുവിൽ ഗ്രാമസഭകൾ അസ്തമിക്കു

കയാണ്. അച്ഛൻ വിഷണ്ണനാകും. ഗ്രാമസഭകൾക്ക് പഴയ അധികാരങ്ങളില്ല. നീതി ന്യായവും പ്രതിരോധവും സാമ്പത്തികവും രാജാവിലാണ്. ഗ്രാമസഭകൾ നികുതി പിരിയാനുള്ള ചക്കുകൾ അച്ഛൻ ഓർമ്മിക്കും: ഗ്രാമസഭകൾ നാഡിമിടിപ്പായിരുന്നു. അവ ജീർണ്ണിക്കുന്നത് അടിമയ്ക്കും കർഷകനും വണിക്കിനും ദോഷം.''[106]

ശാക്യകുലാചാരത്തെക്കുറിച്ചും ക്ഷത്രിയധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ഉള്ള നിലവിലുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്ക് വിരുദ്ധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഗൗതമന്റെ ജീവിതത്തിൽ ജാതി, ശുദ്ധം/അശുദ്ധം എന്നീ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ വളർത്തിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ശുദ്ധോദനനും, ഭാര്യയും തലമുറകളായി ആചാരാനുഷ്ഠനങ്ങളിൽ അമർന്നുപോയ ജീവിതചിത്രങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഗൗതമന്റെ ജീവിതചിത്രത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്ന കണ്ടെത്തലുകളിൽനിന്നുമാറി നിന്നുകൊണ്ട് സ്വന്തം കുലത്തെയും ആചാരമര്യാദകളെയും കുറിച്ചുള്ള ബോധം വളർത്തിയെടുക്കാനുള്ള മാതാപിതാക്കളുടെ ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് തുടർന്നുവരുന്ന ആഖ്യാനഘടന നിലനിൽക്കുന്നത്. അടിമച്ചാളകളിലേയ്ക്കുള്ള ഗൗതമന്റെ യാത്ര ശാക്യകുലാചാരത്തിന് വിരുദ്ധമാണെന്ന കണ്ടെത്തൽ നിലവിലിരിക്കുന്ന സാമൂഹികബോധങ്ങളിലെ കെട്ടുപാടുകളിലേയ്ക്കുള്ള വഴി തുറന്നിടുന്നു. ''ശാക്യർ ജാത്യാഭിമാനികളാണ്. നീ ക്ഷത്രിയനാണ്. അടിമയെയും ചണ്ഡാളനെയും തൊട്ട് നിന്നെ നീ അശുദ്ധമാക്കരുത്. ജാത്യാചാരങ്ങൾ തെറ്റിക്കരുത് നീ''[107] എന്നുപറയുന്ന അമ്മയോട് ഗൗതമൻ പറയുന്നത് ജാതി ഉണ്ടാക്കിയത് മനുഷ്യനാണ്. മറ്റുള്ളവരെ അടിമകളാക്കാനും കൊള്ളയടിക്കാനും ബ്രാഹ്മണർ കണ്ടെത്തിയ ഉപായം. അതിന് രാജാക്കന്മാർ കൂട്ടുനിൽക്കുന്നു. അവർക്കും അതുകൊണ്ട് പ്രയോജനം ഉണ്ട്. അടിസ്ഥാന ചിന്തകൾ തന്നെയാണ് പിന്നീടുള്ള യാത്രകളിലേക്ക് ഗൗതമനെ നയിച്ചത്. അപൂർണ്ണത, ക്ഷണികത, അസ്ഥിരത ഇവയെല്ലാമാണ് ഈ ജീവിതചിത്രണങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നതെന്ന ചോദ്യമാണ് ഗൗതമനിലൂടെ നിലനിൽക്കുന്നത്. ''ഗൗതമന് ഓരോ കാൽവെപ്പിലും ഊർജ്ജം വർദ്ധിച്ചു. വഴിച്ചാലുകൾ അയാൾ നടന്നവ. പക്ഷേ, ഓരോ തവണയും കാലുകൾക്ക് പൊടിയും പുല്ലും പഴയതല്ല. പുതിയ ഭാവം.''[108] ഗൗതമനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആഖ്യാനരൂപങ്ങളെല്ലാം ജീവിതദർശനത്തിലേക്കുള്ള വിവിധകാഴ്ചപ്പാടുകളിലെ തലങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഗൗതമന്റെ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് ഊറിക്കൂടിയ ദർശനകാഴ്ചപ്പാടിന്റെ ആഖ്യാനഘടനയിലൂടെയാണ് സിദ്ധാർത്ഥനുണ്ടായ ജ്ഞാനസങ്കല്പം നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നത്.

ഗൗതമന്റെ ഭാര്യയായ ഗോപ എല്ലാ അർത്ഥത്തോടെയും പിന്തുണയേകുന്ന സ്ത്രീമനസ്സിന്റെ സാന്നിധ്യമായാണ് ഈ നോവലിലുടനീളം ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ''എത്ര വൈകിയാലും ഗോപയുടെ മുഖത്ത് നീരസമില്ല. വാക്കുകളിൽ പരിഭവും. അവൾ തന്നെ അറിയുന്നു. ഒരുപക്ഷേ ഈ ഭൂമിയിൽ, തന്നെ എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും അറിയുന്നത് ഗോപയാണ്.''[109] അസ്തിത്വദുഃഖത്തിന്റെ ഭാണ്ഡവും പേറി അലയാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട ഗൗതമന്റെ മനസ്സിന്റെ വിവിധതലങ്ങളിലൂടെയാണ് 'ഗോപ'യെന്ന സ്ത്രീയുടെ മാനസികതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ''എന്നെ പ്രതി നീ കണ്ണീർതൂവുകയോ വ്യാകുലപ്പെടുകയോ ഇല്ലാ എന്ന് എനിക്കറിയാം. എന്റെ വഴിയിൽ നീ തടസ്സമല്ല. നീയെനിക്കുവേണ്ടി കാത്തിരിക്കില്ല. ബന്ധത്തിന്റെ നശ്വരതയെപ്പറ്റി നീ ശുദ്ധോദനോടും ഗൗതമിയോടും പറയണം. രാഹുലനെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തണം. എന്റെ വാക്കും വഴിയും നീ അറിയും. ഏത് ഞൊടിയിലും ഏത് ഇടത്തിലും.''[110] എന്ന ഗൗതമന്റെ വാക്കുകൾ ഗോപയിലേക്ക് പ്രവഹിച്ചത് പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടാണ്. ഇന്നലെ വരെ ഞാൻ കണ്ട ഭർത്താവിന്റെ മുഖമല്ല ഗൗതമനിൽ ഉണർന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ അവൾ നിശ്ചലയായി നിൽക്കുന്നതിലൂടെ, എല്ലാത്തിനെയും എണ്ണിത്തിട്ടപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള മഹാപ്രവാഹത്തിന്റെ തുടർച്ച വ്യക്തമാക്കുന്നു. യഥാർത്ഥമനസ്സിന്റെ തീക്ഷ്ണവിചാരലോകമാണ് ഗൗതമനിലൂടെ പുനാരാവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന ബോധ്യമാണ് ഗോപയെ നിശ്ചലയാക്കിയത്. ''ഗൗതമൻ നീങ്ങുന്നത്. ഇളം നിലാവിലൂടെ. കണ്ണുകൾ മണ്ണിലുറപ്പിച്ച്. ഓരോ അടിയും അളന്ന്. അറിഞ്ഞ്. ശാന്തനായി.''[111] അങ്ങനെ നോക്കിനിൽക്കുന്ന അവളുടെ ജീവിതം ഗൗതമന്റെ സർഗ്ഗാത്മകമായ പ്രവൃത്തിയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. നിസ്സാരവും ലളിതവുമായ സത്യത്തെ അറിയാത്ത മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തികളിൽ മനംമടുത്ത, മഹായാത്രയുടെ ഭാഗമായി അവളും അവളുടെ ജീവിതവും.

സ്ഥായിയായ ജീവിതത്തിന്റെ വ്യർത്ഥതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന അനേകം സങ്കേതങ്ങളാൽ ആഖ്യാനഘടന നിർവ്വഹിച്ച ഈ നോവൽ നവീകരണത്തിന്റെ പുതിയ വഴിതേടലുകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''സ്വാർത്ഥവാഹകരാണ് ഭൂമിയുടെ പുതുസന്ദേശങ്ങൾ ഗൗതമനിൽ ഉണർത്തിച്ചത്. വണിക്കുകൾ വഴി തേടുന്നവർ. പുതുവഴി, പുതുഭൂമി, പുതുമൊഴി അവരുടെ ജീവിതം ആനന്ദം. പുതുദേശങ്ങൾ കാണുക. കേൾക്കുക. അറിയുക. വീണ്ടും യാത്ര.''[112] ജീവിതത്തിന്റെ

വ്യത്യസ്തതലങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ നോവൽ പുറംലോകത്തിന്റെ കൃത്യമായ വിവരണങ്ങൾ ഏതെല്ലാം രീതിയിലാണ് ഗൗതമന്റെ ചിന്തയേയും ജീവതത്തെയും മാറ്റിമറിക്കുന്നതെന്ന് കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ''ഗൗതമൻ മന്ത്രിച്ചു. തീർത്തും നവമായത്. ഇതുവരെ അറിയാത്തത്. മനുഷ്യന്റെ അകവും പുറവും സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നത്. ഭൂമിയിലെ എല്ലാവർക്കും ആവശ്യമായത്. ആണിനും പെണ്ണിനും. കുഞ്ഞിനും കിഴവനും. ശൂദ്രനും അടിമയ്ക്കും. ക്ഷത്രിയനും ബ്രാഹ്മണനും. പുല്ലിനും പുൽച്ചാടിയ്ക്കും. പശുവിനും പുലിക്കും. കല്ലിനും മൺതരിക്കും.''[113] ഇങ്ങനെ സ്വയം ആർജ്ജിച്ചെടുക്കേണ്ട ജ്ഞാനതലങ്ങളിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗമായിട്ടാണ് സാർത്ഥവാഹകസംഘത്തിന്റെ വരവിനെ ഗൗതമൻ കാണുന്നത്. നാടോടികളെ കാണുമ്പോൾ ഗൗതമന്റെ മനം തുടിക്കും. അവരുടെ ഉടുപ്പോ ആഭരണങ്ങളോ കണ്ടിട്ടല്ല മറിച്ച്, പുതിയതിനോടുള്ള അവരുടെ അടങ്ങാത്ത അഭിനിവേശത്തിൽനിന്നാണത് രൂപംകൊള്ളുന്നത്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിവിധകാഴ്ചപ്പാടുകൾ എപ്രകാരമാണ് ഓരോ ജീവിതഘട്ടത്തെയും മാറ്റിമറിക്കുന്നതെന്നുള്ള ചിന്തയാണ് ഗൗതമനിലൂടെ നിലനിൽക്കുന്നത്. നാടോടിസംഘത്തിന്റെ വരവിനെ ആഘോഷമാക്കി മാറ്റുന്ന ഗൗതമൻ, അതിനെ കുലാചാരത്തിന് വിരുദ്ധമായി കാണുന്ന ശുദ്ധോദനൻ, ശാക്യപ്രമുഖർ, ജാത്യാഭിമാനം കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നവർ ഇങ്ങനെ ഓരോ വിഭാഗം മനുഷ്യരുടെ ജീവിത കെട്ടുപാടുകൾ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. വസൂരിരോഗം പിടിപ്പെട്ട ആളുകളെ ചികിത്സിക്കുന്നതുപോലും നിഷിദ്ധമായി കണ്ടിരുന്ന കാലത്തിന്റെ ചിത്രം വളരെ കൃത്യമായി ഈ നോവൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ''വിരലുകൾ ജീർണ്ണിച്ചും മുഖം പഴുത്തളിയുന്ന രോഗം അടിമകൾക്കും ചണ്ഡാലകർക്കും പിടിപെട്ടിരുന്നു. ബന്ധുക്കൾ അവരെ ഉപേക്ഷിച്ചു. ദേശക്കാർ ഓടിച്ചു. മഗധയിലും വൈശാലിയിലും അവർക്ക് കല്പിച്ചിട്ടുള്ളത് വധശിക്ഷയാണ്. മുജ്ജന്മപാപമാണ് രോഗഹേതു.''[114] ഈ രോഗം ചികിത്സിച്ചുമാറ്റാനുള്ള കർമ്മങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുവന്ന നാടോടിസംഘം കർമ്മത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ട ജീവിതചലനങ്ങളിലൂടെ മുന്നേറുന്ന മനുഷ്യർക്കിടയിലൂടെയാണ് തങ്ങളുടെ ജീവിതഗതി സാധ്യമാക്കിയത്.

''വസൂരിപെട്ട് മരിക്കുന്ന അടിമകളും ചണ്ഡാളരും മനുഷ്യർ. ഇവരെ ചികിത്സിക്കാൻ കനിവുകാട്ടുന്ന നാടോടികൾ മനുഷ്യർ. ഇവർക്കൊപ്പം ഇറങ്ങിയിരിക്കുന്ന ഞാനും മനുഷ്യഗണത്തിൽപ്പെട്ടവൻ. ഞങ്ങൾ ചിരിക്കുന്നതിലും കരയുന്ന

തിലും എന്തെങ്കിലും ഭേദമുണ്ടോ? വേദനയും രോഗവും മരണവുമില്ലാത്ത ഒരു മനുഷ്യനെ കാണിച്ചുതരാമോ? പിന്നെ ശാക്യനും ചണ്ഡാളനും ശൂദ്രനും അടിമയും നാടോടിയും ഞാനും തമ്മിലെന്ത് ഭേദം?''[115] എന്നാൽ ഇത്തരം ചിന്തകൾക്കെതിരെയുള്ള ഗൗതമന്റെ കടന്നുകയറ്റത്തെ ആരും തന്നെ ചോദ്യംചെയ്തിരുന്നില്ല. ഗൗതമൻ ഇപ്രകാരം ചിന്തിച്ചു. ''ശാക്യർ ജാത്യാചാരങ്ങളിൽ കുടുങ്ങി മനുഷ്യധർമ്മം മറന്നാൽ നാശം അവർക്കുതന്നെ.''[116] മനുഷ്യധർമ്മത്തിനു വിരുദ്ധമായി നിൽക്കുന്ന ആചാരസംഹിതകൾക്കു നേരെ മുഖം തിരിച്ച ഗൗതമൻ അടിസ്ഥാനപ്രശ്നമായി കണ്ടത് അവനവന്റെ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയാണ്. ആചാരങ്ങളുടെയും ജാതീയമായ വേർതിരിവിന്റെയും ഫലമായി ഉടലെടുത്ത ക്രൂരചിന്തകൾ മനുഷ്യരെ സ്വാർത്ഥന്മാരാക്കി മാറ്റുകയുണ്ടായി. ''ജീവികളിൽ മനുഷ്യൻ മാത്രമേ കാരണമില്ലാതെ സഹജീവിയെ ആക്രമിക്കുന്നുള്ളൂ. ഗൗതമാ ബോധത്തിന്റെ വിത്ത് മനുഷ്യരിൽ പൊട്ടിമുളച്ചതുകൊണ്ടായിരിക്കുമോ ഇത്? ബോധം മനുഷ്യനിൽ അങ്കുരിച്ചതോടെ വേറുകൂറുകളുണ്ടായി. എന്റെ. നിന്റെ. ഉള്ളവൻ. ഇല്ലാത്തവൻ. ആണ്. പെണ്ണ്. ചണ്ഡാളൻ. ബ്രാഹ്മണൻ.''[117] എന്ന നാടോടിസംഘത്തിലെ മൂപ്പന്റെ ചോദ്യത്തിലെ വേർതിരിവിന്റെ വിഭിന്നതലങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോയ ഗൗതമന്റെ മനസ്സ് പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള ഓരോ കഥാഘടനയിലും ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സാധ്യമാക്കുന്നത്. ശാക്യകുലാചാരത്തെക്കുറിച്ചും ധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാമുള്ള തുടർച്ചകൾ ഗൗതമന്റെ ചിന്തകളെ സ്വാധീനിക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുന്നതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് പിന്നീടുള്ളത്. ഗൗതമൻ അടിസ്ഥാനപ്രശ്നമായി കാണുന്നത് സ്വന്തം ഹൃദയത്തെ സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നതിനെ കുറിച്ചാണ്. അസൂയ, ഭയം, ആഗ്രഹം എന്നിവയാൽ വലയം ചെയ്യപ്പെട്ട മാനസികതലങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിടുതിയിലേക്കാണ് പിന്നീടുള്ള ചിന്തകൾ എത്തുന്നത്. സാർത്ഥവാഹകസംഘം, കപിലവസ്തു, വൈശാലി, മഗധ എന്നിങ്ങനെ എല്ലാ ദേശങ്ങളും ആളുകളും ഗൗതമന്റെ ചിന്തകളെ ഉദ്ദീപിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. മൂപ്പൻ ഗൗതമനോട് പറയുന്നു. ''ഗൗതമാ നിങ്ങൾ പുതുവഴിയുടെ സഞ്ചാരിതന്നെ, നിങ്ങൾ യാത്രയിലാണ്. ഇരുൾ നിറഞ്ഞ എന്റെ കണ്ണുകൾ അതുകാണുന്നുണ്ട്. എന്നെപ്പോലെ സാധാരണക്കാരനായ ഒരു വണിക്കിന്റെ വഴിയല്ലിത്. ഭൂമിയിലെ മനുഷ്യർക്കായി ജീവജാലങ്ങൾക്കായി നിങ്ങൾ ഭാണ്ഡം തുറക്കും. ജീവന്റെ ദുഃഖവും വേദനയും അകറ്റുന്ന പുത്തൻ വാണിഭങ്ങൾ. പ്രായഭേദമില്ലാതെ, ലിംഗഭേദമില്ലാതെ വർണ്ണഭേദമില്ലാതെ...

ആർക്കും അവ സ്വീകരിക്കാം സ്വയം.''[118] ഇങ്ങനെ ഓരോരുത്തരും ഗൗതമന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ വഴി തേടലുകളെ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു. ''ഗൗതമൻ തീനാളമായി തെരുവിലൂടെയും ഗ്രാമപാതകളിലൂടെയും വയലുകളിലൂടെയും കുന്നുകളിലൂടെയും കാട്ടിലൂടെയും നദിക്കരയിലൂടെയും ഓടുകയാണ്. ഒന്നുകിൽ തീ ചുറ്റിനുമുള്ളതെല്ലാം ചുട്ടെരിക്കും. അല്ലെങ്കിൽ അത് ഗൗതമനെതന്നെ ചുട്ടുതിന്നും.''[119]

അമ്രപാലിയെ കാണുന്നതും നർത്തകികളുടെ ഉറക്കം നോക്കിനിൽക്കുന്നതും ഗൗതമനിൽ പല മാനസികവ്യഥകളും രൂപപ്പെടുത്തി. ജീവിതത്തിന്റെ വേരുകൾ ദുഃഖത്തിലാണ് ആഴ്ന്നിറങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ ഗൗതമൻ ജീവിതത്തിന്റെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും അസ്തിത്വം ക്ഷണികമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഗൗതമന്റെ മുന്നിൽ തിരിച്ചറിവിന്റെ ലോകം തെളിയുകയായിരുന്നു. ''പാപവും പുണ്യവും സ്വർഗ്ഗവും നരകവും ഇല്ല. ഒരാളിന്റെ പ്രവൃത്തിയാണ് അയാളെയോ അവളെയോ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്.''[120] എന്ന ഗൗതമന്റെ വാക്കുകളിലൂടെയാണ് ലോകബോധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിത്രം വ്യക്തമാകുന്നത്.

ശാക്യകുലത്തിന്റെ അധികാരങ്ങൾ ഒന്നൊന്നായി അവസാനിക്കുകയാണ്. തലമുറകൾക്ക് മുൻപ് കൈമാറിവന്നിരുന്ന ആചാരരീതികളും പിൻതുടർച്ചകളും ഇല്ലാതാകുന്നു. പ്രാകൃതമായ സംഘട്ടനാവസ്ഥകളിലേക്ക് രാജ്യവും എല്ലാ ജനങ്ങളും എത്തിപ്പെട്ടതിന്റെ ദുഃഖവുംപേറി ഗൗതമൻ യാത്രയാവുന്നു. 'ദേവപ്രീതി ആർക്കുവേണ്ടി?' മൃഗബലി പാപമല്ലേ?' ഇങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങളിലൂടെ നിലനിന്നിരുന്ന ജീവിതചലനങ്ങളോടുള്ള അടങ്ങാത്തരോഷത്തിൽ നിന്ന് ഉടലെടുക്കുന്ന ചിന്തകളാണ് പിന്നീട് ഗൗതമനിലൂടെ ഉണർന്നുകേൾക്കുന്നത്. മരണം, വേദന, അനാഥത്വം എന്നിങ്ങനെ ചോദ്യങ്ങളുമായി നടന്നുതീർത്ത സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജീവിതം ഭ്രമണപഥങ്ങളിൽ നിന്നും മാറിപ്പോകുന്ന ഗ്രഹങ്ങളെപ്പോലെ കൂട്ടിയിടിക്കപ്പെട്ട് ഇടിയും മിന്നലുമായി ജ്വലിച്ചു. ''പുനർജന്മസങ്കല്പം മനുഷ്യനെ അടിമയാക്കി തളച്ചിടാൻ ചിലർ കണ്ടെത്തിയ തന്ത്രമാണ്. വരും ജന്മത്തിന്റെ കണക്കിൽ ഈ ജന്മത്തെ അടിപ്പെടുത്താനുള്ള സൂത്രം. ഒഴികിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന നദിയാണ് ജീവൻ. ഓരോ നിമിഷവും അതിന് ഭാവമാറ്റം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അതിന്റെ ഒഴുക്ക് സ്ഥായിയാണ്. അതുപോലെയാണ് ജീവനും.''[121] ജന്മത്തിന്റെയും പാപത്തിന്റെയും കറകളിൽനിന്നുള്ള മോചനത്തിലൂടെ ഗൗതമൻ മുന്നോട്ടു നീങ്ങി. ''രാജകൊട്ടാരങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാനല്ല ഗൗതമൻ. അവ തകർക്കാനാണ്. അവയിൽനിന്ന്

ജീവനെ സ്വതന്ത്രനാക്കുകയാണ് ഗൗതമന്റെ ധർമ്മം. ദൈവം (ഗൗതമൻ ചുണ്ടുകൾ കോട്ടി ചിരിച്ചു), അതേപ്പറ്റി പറയാൻ ഞാൻ ആളല്ല. അവിടെ ഞാൻ മൗനം പാലിക്കുന്നു. ദൈവം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നാണെങ്കിൽ എനിക്ക് ഉത്തരമില്ല. എന്റെ അടിസ്ഥാനചോദ്യം മനുഷ്യനാണ്. ജീവനാണ്, ജീവന്റെ ദുഃഖമാണ്.''[122] ജീവധർമ്മത്തിന്റെ പുതിയകാലത്തിലേക്ക് ഉത്തരംതേടി യാത്രയാകുന്ന ഗൗതമൻ മരണത്തിനുപോലും ഇല്ലാതാക്കാൻ കഴിയാത്ത മനസ്സിന്റെ വ്യാകുലതകളുമായി മുക്തിപദത്തിലേക്ക്.

യഥാതഥമായ പൊരുളന്വേഷിച്ചുള്ള യാത്ര, അതിന്റെ വ്യതിരിക്ത എല്ലാം തന്നെ ബുദ്ധപരമ്പരയുടെ അന്വേഷണങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള ആചാരക്രമങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെയും സാധാരണക്കാരായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതവ്യഥകളെ വ്യക്തമാക്കുന്ന 'ബോധി' എന്ന നോവൽ ഗൗതമന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ചരിത്രപരാമർശങ്ങളും ബോധ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള അർത്ഥഗർഭമായ വഴികളെയും ഉൾവഹിക്കുന്ന ഈ നോവൽ സ്വതന്ത്രമായ ജീവിതതത്ത്വശാസ്ത്രത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ വിവിധ അവസ്ഥകളിലൂടെ കടന്നുപോയ ഗൗതമന്റെ ചലനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസക്തമായ ജീവിതത്തിൽ നിന്നും പുനരാവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. കാരണഭൂതമായ സ്വത്വത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ മനസ്സിന്റെ ഉൾത്തുടിപ്പുകളെയാണ് അതിന്റെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിൽ ആവിഷ്കൃതമാക്കുന്നത്. കാലം ആവശ്യപ്പെടുന്ന പ്രാവർത്തികധർമ്മങ്ങളെ നടപ്പിലാക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയുംപേറി അലയുന്ന ഗൗതമൻ, കാലത്തിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകളുമായി മുന്നേറുന്നു. സാംസ്കാരികരൂപപശ്ചാത്തലത്തെ വഹിക്കുന്ന മഹത്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട അടയാളമായി സിദ്ധാർത്ഥൻ മാറിക്കഴിഞ്ഞു. രാജകുമാരനിൽ നിന്നുള്ള വിടുതിയിലൂടെ കടന്നുപോയ കാറ്റിന്റെ, കാലത്തിന്റെ ചിലമ്പിച്ച ശബ്ദങ്ങൾക്കുള്ളിൽ 'കുശിനാരയിലേക്ക്'.

നമ്മുടെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരികമണ്ഡലങ്ങളിൽ നൂറ്റാണ്ടുകാലത്തോളം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ദർശനപദ്ധതിയാണ് ബുദ്ധന്റേത്. കേരളത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിലായി നിലകൊള്ളുന്ന ബുദ്ധമതതിരുശേഷിപ്പുകൾ നമ്മുടെ സംസ്കാര

ത്തിന് ബുദ്ധനുമായുള്ള ബന്ധത്തെ വ്യക്തമാക്കുകയാണ്. ആരാധനാക്രമങ്ങളിലും ആചാരങ്ങളിലും മാത്രമല്ല, ഭാഷയിലും ആയുർവേദരംഗത്തും വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തുമെല്ലാം അതിന്റെ സ്വാധീനം കാണാം. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരികമണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ച ബുദ്ധചിന്തകൾ മലയാളസാഹിത്യത്തിലും ശ്രദ്ധ ചെലുത്തുകയും സാമൂഹികപരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളും ചിന്താപദ്ധതികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഭാവുകത്വപരിസരത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ബുദ്ധദർശനസംബന്ധിയായ പഠനങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് രചന നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്ന കൃതികളിൽ ബുദ്ധന്റെ ധർമ്മോപദേശങ്ങളും ജീവിതയുക്തിയുമെല്ലാം ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മലയാള കാല്പനിക കവികളിലും നവീന കവികളുമെല്ലാം പല അർത്ഥതലത്തെ ഉൾവഹിക്കുന്ന ദർശനപദ്ധതിയായും ജീവിതവിഷയവുമായുമായുമെല്ലാം അത് നിലനിൽക്കപ്പെടുന്നു. കാല്പനികകവികളേക്കാൾ ജീവിതചിന്തകളെ കോർത്തിണക്കി രചന നിർവ്വഹിക്കുന്ന നവീനകവികൾ ആത്മനിഷ്ഠമായ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി ബുദ്ധനെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. മാനവരാശിയുടെ തന്നെ ഐക്യത്തിനും ക്ഷേമത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള പരിവർത്തനദശയെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് ബുദ്ധ ചിന്തകൾ.

മലയാളനോവലിന്റെ ഘടനയിലും പുതിയകാലത്തെ ബോധ്യങ്ങളെ ഉൾവഹിക്കുന്ന ജീവിതഘടനയായി ബുദ്ധസങ്കല്പങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു. സ്വന്തം ചിന്തയ്ക്കും പ്രകൃതിയ്ക്കും അനുസൃതമായി ജീവിക്കുവാനും ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കാണുവാനും ഉപദേശിച്ച ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വങ്ങൾ നിരവധി അന്വേഷണതലങ്ങളുമായി അതിന്റെ ആഖ്യാനഘടനയെ നിലനിർത്തി. ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ചിന്താശേഷിയുടെ രൂപത്തിൽ നിലനിന്ന ഇത്തരം ചിന്തകൾ പുതിയകാലത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് മുന്നേറുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. കേരളഹിസ്റ്ററി അസോസിയേഷൻ. *കേരളചരിത്രം വാല്യം 2,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1974, പുറം 327.
2. സെയ്തുമുഹമ്മദ്, പി.ഒ. *കേരളം നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുൻപ്,* അജന്ത പബ്ലി ക്കേഷൻസ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, 1979, പുറം 50.
3. അജു കെ. നാരായണൻ. *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളി ലൂടെ,* സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2012, പുറം 31.
4. നാണു വി.പി. *ശാസ്താവും ബുദ്ധനും ഒന്നുതന്നെ,* വിജ്ഞാനകൈരളി, നവംബർ, 1975, പുറം 401.
5. സെയ്തുമുഹമ്മദ്, പി.ഒ. *കേരളം നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുൻപ്,* അജന്ത പബ്ലി ക്കേഷൻസ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, 1979, പുറം 52.
6. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ. *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 7.
7. അതേ പുസ്തം, പുറം 21.
8. കുമാരനാശാൻ എൻ. *ആശാന്റെ പദ്യകൃതികൾ,* ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ട യം, 1975, പുറം 531.
9. അതേ പുസ്തകം, പുറം 531.
10. അതേ പുസ്തകം, പുറം 531.
11. അതേ പുസ്തകം, പുറം 549.
12. അതേ പുസ്തകം, പുറം 569.
13. അതേ പുസ്തകം, പുറം 177.
14. അതേ പുസ്തകം, പുറം 246
15. പരമേശ്വരയ്യർ എസ്. ഉള്ളൂർ. (എഡി.) എൻ. ആർ. ഗോപിനാഥപിള്ള, *ഉള്ളൂ രിന്റെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകൾ,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000, പുറം 375.
16. അതേ പുസ്തകം, പുറം 377.
17. അതേ പുസ്തകം, പുറം 740.

18. നാരായണമേനോൻ, വള്ളത്തോൾ. (സംശോധനം) കെ.പി. ശങ്കരൻ. *സാഹിത്യമഞ്ജരി* (സമ്പൂർണ്ണം), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2003. പുറം 137.

19. അതേ പുസ്തകം, പുറം 375.

20. അതേ പുസ്തകം, പുറം 318.

21. അതേ പുസ്തകം, പുറം 318.

22. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ. *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 42.

23. നാരായണമേനോൻ, വള്ളത്തോൾ. (സംശോധനം) കെ.പി. ശങ്കരൻ. *സാഹിത്യമഞ്ജരി* (സമ്പൂർണ്ണം), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2003. പുറം 262.

24. അതേ പുസ്തകം, പുറം 847.

25. അതേ പുസ്തകം, പുറം 848.

26. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ. *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 43.

27. നാരായണമേനോൻ, വള്ളത്തോൾ. (സംശോധനം) കെ.പി. ശങ്കരൻ. *സാഹിത്യമഞ്ജരി* (സമ്പൂർണ്ണം), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2003. പുറം 415.

28. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ. *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 72..

29. അതേ പുസ്തകം, പുറം 33.

30. ക്ഷേമേന്ദ്രൻ (പരി.) വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോൻ. *ശ്രീ ബോധി സത്ത്വാപദാനകല്പത,* കേരളസർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം, 2010, പുറം 7.

31. അതേപുസ്തകം, പുറം 11.

32. അതേപുസ്തകം, പുറം 130.

33. അതേപുസ്തകം, പുറം 132.

34. അതേപുസ്തകം, പുറം 133.

35. അതേപുസ്തകം, പുറം 151.

36. അതേപുസ്തകം, പുറം 228.

37. അതേപുസ്തകം, പുറം 291.

38. അതേപുസ്തകം, പുറം 292.

39. അതേപുസ്തകം, പുറം 294.

40. അതേപുസ്തകം, പുറം 324.

41. അതേപുസ്തകം, പുറം 343.

42. അതേപുസ്തകം, പുറം 368.

43. അതേപുസ്തകം, പുറം 375.

44. അതേപുസ്തകം, പുറം 394.

45. അതേപുസ്തകം, പുറം 395.

46. അതേപുസ്തകം, പുറം 401.

47. അതേപുസ്തകം, പുറം 402.

48. അതേപുസ്തകം, പുറം 412.

49. അതേപുസ്തകം, പുറം 413.

50. അതേപുസ്തകം, പുറം 417.

51. അതേപുസ്തകം, പുറം 427.

52. അതേപുസ്തകം, പുറം 430.

53. അതേപുസ്തകം, പുറം 454.

54. തിലക്, പി.കെ. *ഇടശ്ശേരിയും ബുദ്ധനും,* മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ഓഗസ്റ്റ് 2014, പുറം 86.

55. ഗോവിന്ദൻ നായർ, ഇടശ്ശേരി. (എഡി.) കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, *ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും ഇടശ്ശേരിയുടെ കവിതകൾ (സമ്പൂർണ്ണസമാഹാരം)* ഇടശ്ശേരി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കൊച്ചി, 1988, പുറം 381.

56. അതേ പുസ്തകം, പുറം 383.

57. അതേ പുസ്തകം, പുറം 618.

58. അതേ പുസ്തകം, പുറം 622.

59. അതേ പുസ്തകം, പുറം 620.

60. സുരേഷ്, പി. (എഡി.) *ആലിലയും നെൽകതിരും സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാര പഥങ്ങൾ,* പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016, പുറം 7.

61. അതേ പുസ്തകം, പുറം 114.

62. സച്ചിദാനന്ദൻ. *തെരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകൾ, പ്രണയബുദ്ധൻ* (1965-1998), കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1999, പുറം 149.

63. അതേ പുസ്തകം, പുറം 237.

64. അതേ പുസ്തകം, പുറം 238.

65. അതേ പുസ്തകം, പുറം 36.

66. അതേ പുസ്തകം, പുറം 39.

67. അതേ പുസ്തകം, പുറം 175-176.

68. സച്ചിദാനന്ദൻ, (എഡി.) റസിയോ രാജ്. *സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ, ബുദ്ധൻ പഞ്ചാബിൽ* (1965-2005), ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2006, പുറം 209.

69. അതേ പുസ്തകം, പുറം 209.

70. അതേ പുസ്തകം, പുറം 130.

71. സുരേഷ്, പി. (എഡി.) *ആലിലയും നെൽകതിരും സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാര പഥങ്ങൾ,* പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016, പുറം 73.

72. അയ്യപ്പൻ, എ. (സമ്പാ.) സെബാസ്റ്റ്യൻ. *അയ്യപ്പന്റെ കവിതകൾ സമ്പൂർണ്ണം,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 145.

73. ഹരികുമാർ, കെ.എസ്. (എഡി.) *മുറിവേറ്റ ശീർഷകങ്ങൾ,* പെൻബുക്സ്, ആലുവ, 2000, പുറം 600.

74. അയ്യപ്പൻ, എ. (സമ്പാ.) സെബാസ്റ്റ്യൻ. *അയ്യപ്പന്റെ കവിതകൾ സമ്പൂർണ്ണം,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 185.

75. അതേ പുസ്തകം, പുറം 331-332.

76. ഹരികുമാർ, കെ.എസ്. (എഡി.) *മുറിവേറ്റ ശീർഷകങ്ങൾ,* പെൻബുക്സ്, ആലുവ, 2000, പുറം 600.

77. ശങ്കപ്പിള്ള, കെ.ജി. *വരും വരും എന്ന പ്രതീക്ഷ, കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കൃതികൾ* (1997-2007), ഡി.സി.ബുക്സ് കോട്ടയം, പുറം 150.

78. അതേപുസ്തകം, പുറം 49.

79. അതേ പുസ്തകം, പുറം 151.

80. അതേ പുസ്തകം, പുറം 36-38.

81. കുറുപ്പ്, ഒ.എൻ.വി. *ഒ.എൻ.വിയുടെ കവിതകൾ, പലായനം* (ജ്ഞാനപീഠം എഡിഷൻ), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 665.

82. പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ. *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2008, പുറം 51.

83. കുറുപ്പ്, ഒ.എൻ.വി. *ഒ.എൻ.വിയുടെ കവിതകൾ*, (ജ്ഞാനപീഠം എഡിഷൻ), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011, പുറം 667.

84. അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ, *അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കൃതികൾ, തഥാഗതന്റെ തിരിച്ചറിവുകൾ* (ഭാഗം നാല്), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000, പുറം 225.

85. അതേപുസ്തകം, പുറം 250.

86. രവിവർമ്മ, ആറ്റൂർ. *കവിത പിതൃഗമനം,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 1998, പുറം 51.

87. മുരളീധരൻ, നെല്ലിക്കൽ. *ബോധിസത്വന്റെ ജന്മങ്ങൾ,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1994, പുറം 32.

88. രാജശേഖരൻ, തോട്ടം. *ബോധി*, തോട്ടം ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 1996, ആമുഖം.

89. അതേപുസ്തകം, പുറം 15.

90. അതേപുസ്തകം, പുറം 29.

91. അതേപുസ്തകം, പുറം 42.

92. അതേപുസ്തകം, പുറം 39.

93. അതേപുസ്തകം, പുറം 46.

94. അതേപുസ്തകം, പുറം 73.

95. അതേപുസ്തകം, പുറം 66.

96. അതേപുസ്തകം, പുറം 94.

97. അതേപുസ്തകം, പുറം 115.

98. അതേപുസ്തകം, പുറം 118.

99. അതേപുസ്തകം, പുറം 176.

100. അതേപുസ്തകം, പുറം 404.

101. അരവിന്ദാക്ഷൻ, കെ. *കുശിനാരയിലേക്ക്,* ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2004, പുറം 9.

102. അതേപുസ്തകം, പുറം 11.

103. അതേപുസ്തകം, പുറം 12.

104. അതേപുസ്തകം, അതേ പുറം

105. അതേപുസ്തകം, പുറം 41.

106. അതേപുസ്തകം, പുറം 15.

107. അതേപുസ്തകം, പുറം 17.

108. അതേപുസ്തകം, പുറം 21.

109. അതേപുസ്തകം, പുറം 17.

110. അതേപുസ്തകം, പുറം 78.

111. അതേപുസ്തകം, പുറം 79.

112. അതേപുസ്തകം, പുറം 23.

113. അതേപുസ്തകം, അതേ പുറം

114. അതേപുസ്തകം, പുറം 25.

115. അതേപുസ്തകം, അതേ പുറം

116. അതേപുസ്തകം, പുറം 26.

117. അതേപുസ്തകം, പുറം 27-28.

118. അതേപുസ്തകം, പുറം 34-35.

119. അതേപുസ്തകം, പുറം 43.

120. അതേപുസ്തകം, പുറം 46.

121. അതേപുസ്തകം, പുറം 66.

122. അതേപുസ്തകം, പുറം 69.

ഉപസംഹാരം

ഭാരതീയചിന്താശാഖകളിൽ വ്യത്യസ്തമായ വീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും അതുവഴി പുതിയൊരു ജ്ഞാനമേഖയ്ക്ക് തുടക്കമിടുകയും ചെയ്ത ദർശന പദ്ധതിയാണ് ബുദ്ധന്റേത്. രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ ദൂരവ്യാപകമായ ഫലങ്ങളുളവാക്കിയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ കാലഘട്ടത്തിന്റെ അനിവാര്യതയുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട പ്രസ്ഥാനവും അതിലൂടെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന് ആവശ്യമായ അറിവിനെ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്ത ചിന്താപദ്ധതിയുമാണ് ബുദ്ധന്റേത്. തന്റെ ജീവിതരീതിയിലൂടെയും ചിന്തയിലൂടെയും പുതിയൊരു തത്ത്വസംഹിതതന്നെ അദ്ദേഹം ലോകത്തിന് നൽകി. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ പൂർണത 'പരമസുഖ'മാണെന്നുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയല്ല നിലനിൽക്കേണ്ടതെന്നുള്ള 'ബോധ്യ'ത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് തന്റെ ദർശനങ്ങൾ അദ്ദേഹം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ജനതയുടെമേൽ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായി നടത്തിവന്ന ചൂഷണത്തിനെതിരെ വ്യത്യസ്തതലത്തിലുള്ള സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതി പ്രദാനം ചെയ്ത ഈ ചിന്തകൾ ചരിത്രത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ കണ്ടെത്തലുകളുടെ തുടർച്ചയെയാണ് സാധ്യമാക്കിത്തീർത്തത്.

തദ്ദേശീയസമൂഹങ്ങളുടെ സങ്കല്പങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി രൂപംകൊണ്ട ആശയങ്ങളാണ് ബുദ്ധന്റെ 'ജ്ഞാനദോയ സങ്കല്പം.' സാമൂഹികവും വൈജ്ഞാനികവുമായ അന്വേഷണത്തിന്റെ വക്താവെന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹം ഈ ചിന്തയെ നവീകരിച്ച് പ്രായോഗികമാക്കുകയായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിനുള്ളിൽ വികസിച്ചുവന്ന വ്യത്യസ്തമായ വൈജ്ഞാനിക അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുകയും അത് ഏതെല്ലാം തലത്തിൽ അധികാരമായും സംസ്കാരവുമായെല്ലാം ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് നിലനിന്നു എന്നുള്ള വിലയിരുത്തലിനെ എടുത്തുപറയുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ് ബൗദ്ധദർശനം പ്രസക്തമാകുന്നത്.

സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ വ്യക്തിപരമായി ഒരു സുപ്രഭാതത്തിൽ കണ്ടെത്തിയ സ്വപ്നദർശനങ്ങളുടെ തുടക്കമായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജ്ഞാനതലങ്ങൾ. മറിച്ച് അതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന, ഇന്ത്യൻ പ്രാദേശികവി

ജ്ഞാനശാഖകളെ പഠിക്കുകയും സമാഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ് അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ ജ്ഞാനസങ്കല്പങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്.

തന്റെ കാലഘട്ടത്തിന്റെ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയ പ്രതി രോധചിന്താധാരയാണ് ബുദ്ധന്റെ തത്ത്വസംഹിതയുടെ അടിത്തറയായി നിലകൊ ള്ളുന്നത്. ഇത് അഹിംസയിൽ കേന്ദ്രീകൃതമായ ധാർമ്മികതയ്ക്കാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിവന്നത്. ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ തീക്ഷണമായി അധികാരം കയ്യാളിയ കാല ഘട്ടത്തിലായിരുന്നു ബുദ്ധൻ തന്റെ ചിന്തകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അതാകട്ടെ സമൂ ഹനിർമ്മിതിയെ ലക്ഷ്യംവെയ്ക്കുന്നതും ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളെ സഹായിക്കുന്നതു മായി നിലനിന്ന തദ്ദേശ ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിന് പ്രധാനമായും ആവശ്യമുള്ളത് 'മാറ്റം' എന്ന സങ്കല്പമായിരുന്നു. 'അനിത്യം', 'നിത്യം' എന്നാണ് ബുദ്ധൻ ഇതിനെ വിളിച്ചത്. വിവിധ സമൂഹങ്ങൾ ഐക്യപ്പെടുന്നത് അക്കാലത്ത് ഒരു വലിയ മാറ്റമായിരുന്നു. പൊതുസമൂഹനിർമ്മിതിയായിരുന്നു അതുകൊണ്ടുദ്ദേശിച്ചത്. അതിലൂടെ പര സ്പരം മനുഷ്യൻ ആശ്രയിക്കുക, ലളിതജീവിതത്തിലൂടെ പ്രകൃതിയെ സംരക്ഷി ക്കുക, മറ്റൊരു ശക്തിയില്ല പരസ്പരം ഉണ്ടാകേണ്ട വിശ്വാസത്തിലാണ് മനുഷ്യർ മുന്നോട്ടുപോകേണ്ടതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ വിശദീകരണമെന്ന നിലയിലാണ് ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങളുടെ തുടക്കം. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി വേറിട്ട ഒരു ആശയലോകം അദ്ദേഹം നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. ധാർമ്മികസങ്കല്പങ്ങൾക്കകത്തും വിദ്യാഭ്യാസരം ഗത്തും ചികിത്സാരംഗത്തും സമൂഹനിർമ്മാണത്തിലുമെല്ലാം കൊടുക്കൽ വാങ്ങലു കളും പരസ്പരവിനിമയങ്ങളും ഈ തത്ത്വവിചാരങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞവ യായിരുന്നു.

ഗോത്രനിർമ്മിതിയും സമൂഹരൂപീകരണവും സാധ്യമാക്കിത്തീർത്ത സാംസ്കാരിക ചുറ്റുപാടുകളെ പിന്തുടരുന്ന സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജീവിതക്രമം ധാർമ്മി കമായ അന്വേഷണതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുന്നതും സമൂഹത്തെയാകെ പ്രബുദ്ധത യിലേക്ക് നയിക്കാൻ ആവശ്യമായ സവിശേഷതകളെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമാ യിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ പരിവർത്തനദശയെ വ്യക്തമാക്കി ക്കൊണ്ട് നിലനിന്ന ദർശനപദ്ധതികളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് ബുദ്ധചിന്തകൾ.

ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സംഘടിതമായ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥിതി കൈകൊണ്ട വ്യക്തികളേയും അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളേയും വില യിരുത്തുന്നതിലൂടെ സാംസ്കാരികമായ ഉണർവ്വ് എന്ന നിലയിൽ സാമൂഹികവിഭ ജനരീതിയെ വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹനിർമ്മാണവും വിശ്വാസക്രമ ങ്ങളും വർണവ്യവസ്ഥിതി, ജാതിവ്യവസ്ഥിതി അതിന്റെ തുടർച്ചയായിട്ടുള്ള നവോ ത്ഥാനാശയങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ പല വിഭാഗങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇതിന്റെ തുടർച്ച സാധ്യമാകുന്നത്.

ഗോത്രവർഗ്ഗ സമൂഹങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിൽ നിന്നും ഉടലെടുത്ത ഉത്പാ ദകരുടെയും മറ്റും നിലനിൽപ്പിനെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ജീവിതക്രമമാണ് തദ്ദേശസമൂ ഹങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയെ സാധ്യമാക്കിത്തീർത്തത്. ഗണഗോത്രങ്ങളായി രൂപപ്പെട്ട തദ്ദേശീയരുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സ്വയം പര്യാപ്തമായ ഘട്ട ത്തെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി മറ്റൊരു സാംസ്കാരിക അധികാര മതാത്മകമൂല്യരൂപമായ വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മവ്യവസ്ഥയും വൈദികഅധികാരവും (ആര്യൻ സങ്കല്പനം) രൂപപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇതിന്റെ ഫലമായി തദ്ദേശ ഗണഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ ചെറിയ ചെറിയ സമൂഹങ്ങളായിമാറു കയും വർണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ബി.സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമന്റെ കാലഘട്ടത്തിനു മുമ്പു തന്നെ ഗണഗോത്രവ്യവസ്ഥകൾക്ക് പ്രാധാന്യം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന ബോധ്യ ത്തിലാണ് ഈ പഠനം ഊന്നിയിട്ടുള്ളത്.

ഗണഗോത്രവ്യവസ്ഥകൾക്കു നേരെയുള്ള ചിന്തകൾ അംബേദ്കറുടെ സങ്കൽപങ്ങളുടെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. സ്വന്തമായി ഒരു നിലനിൽപ്പിനെയും അസ്ഥിത്വത്തെയും രൂപപ്പെടുത്തിയ ഗണഗോത്രവ്യവസ്ഥയെ ക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളാണ് ഈ ആശയങ്ങളിലൂടെ നിലനിന്നത്. ഇത്തരത്തി ലുള്ള ആശയങ്ങളുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട കേന്ദ്രമായി ശ്രമണചിന്താധാര മാറിത്തീരുന്നു. അതായത് ശാക്യർ, കോളിയർ, നിഷാദർ, ചണ്ഡാളർ, വാനരർ, രാക്ഷസർ എന്നി ങ്ങനെ വിളിച്ചുവന്നിരുന്ന ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ പലരൂപത്തിൽ വികസിതമായിരുന്നു എന്നും ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ സൈന്ധവനാഗരികതയിലേക്കുള്ള വികസനത്തെ സാധ്യമാക്കിയതിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള ഗണഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം ഉണ്ട് എന്നുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിലേക്കും കണ്ടെത്തലുകളിലേക്കുമാണ് എത്തിച്ചേരുന്ന

ത്. അതിന്റെ വികസിച്ചരൂപമാണ് ദ്രാവിഡസങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന 'സംഘകാല'ത്തിലൂടെയും 'തിരുക്കുറ'ലിലൂടെയും വ്യക്തമാകുന്നത്. പിന്നീട് ഈ കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്ക് സംഭവിക്കുന്ന പ്രധാന വെല്ലുവിളി ചാതുർവർണ്യ സങ്കൽപ്പമായിരുന്നു. ചാതുർവർണ്യം നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ചിന്താസങ്കല്പങ്ങളും അവരുടെ അധികാരരൂപങ്ങളുമാണ് പിന്നീട് വികസിതമാകുന്നത്. 'മനുസ്മൃതി'യും 'അർത്ഥശാസ്ത്ര'വുമെല്ലാം ഈ അധികാരരൂപങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ജനസമൂഹത്തിന്റെ തിരിച്ചറിവോടുകൂടിയ ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണ് പിന്നീട് സമൂഹത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാധ്യമായിത്തീരുന്നത്. അതായത് ചെറിയ ചെറിയ സമൂഹങ്ങൾ അവരുടെ പ്രതിരോധപ്രവർത്തനങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുനീങ്ങുകയുണ്ടായി. ഇതായിരുന്നു പ്രാചീന ഇന്ത്യയെ മുന്നോട്ടു നയിച്ച ദർശനങ്ങളെങ്കിൽ, മധ്യകാലഘട്ടത്തിലാകട്ടെ ഇന്ത്യയുടെ ഭാഗമായിത്തീർന്ന ഇതര ചിന്താധാരകൾ, സൂഫിദർശനങ്ങൾ, ഗുരുനാനാക്ക്, ബസവേശ്വരൻ, തിരുവള്ളുവർ എന്നിവരുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്ന മതദർശനമാണ് പിന്നീട് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നത്. ഭക്തികാലഘട്ടമെന്ന് ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു. ഈ ഭക്തികാലഘട്ടത്തിൽ ബുദ്ധിസം മാത്രമല്ല ജൈനിസവും മറ്റ് ഇതര ചിന്താപദ്ധതികളും അദൃശ്യമായ വിധത്തിൽ അതിന്റെ ഘടകങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുവന്നു. കോളനി ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഈ നിശ്ശബ്ദതയുടെ പ്രതിഫലനം നമുക്ക് കാണാം.

കേരളത്തിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള നിശബ്ദപ്രതിരോധങ്ങൾ നിലവിൽ വരികയുണ്ടായി. തെയ്യം പോലുള്ള കലാരൂപങ്ങൾ ഇതിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അത്തരത്തിലുള്ള വിവിധ ഇടപെടലുകളിലൂടെയും സാമീപ്യങ്ങളുടേയും തുടർച്ചയാണ് സിദ്ധ ആശയങ്ങളിലൂടെയും വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ മുതൽ നവോത്ഥാനനായകരിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചത്. അങ്ങനെ ബുദ്ധിസത്തിന്റെ പ്രതിരോധഘടകങ്ങൾ അതിന്റെ വൈജ്ഞാനികതലത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചു.

ജാതീയമായി നിലനിന്നിരുന്ന പലതരം അവബോധങ്ങളെ അനുഭവമാക്കി മാറ്റിയ ചിന്തകരിലൂടെയാണ് അധഃകൃതവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യചിന്തകൾ സമൂഹത്തിൽ വേരോടുന്നത്. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് നവോത്ഥാനശില്പിയായ അംബേദ്കറുടെയും ദലിത് ബഹുജന പാഠങ്ങളുടെ ദാർശനികമായ അടിത്തറ നിർമ്മിച്ച

കാഞ്ച ഐലയ്യയുടെയും പഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യരീതിയെയും ബുദ്ധൻ തുടങ്ങിവച്ച സാമൂഹ്യരൂപങ്ങളേയും വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്താണ് പുതിയകാലത്തിന്റെ ഭാവുകത്വ പരിസരത്തിൽ ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയും വഹിച്ച പങ്ക് ശ്രദ്ധേയമാകുന്നത്.

സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന ചരിത്രാവസ്ഥകളെ ബുദ്ധധർമ്മം എങ്ങനെയാണ് പ്രതിരോധിച്ച് നിലനിർത്തിയതെന്നും ജനങ്ങളുടെ ഭൗതികബലത്തിന്റെയും സാമൂഹിക അനിവാര്യതയുടെയും കരുത്തുമായി മുന്നേറിയതെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി സിദ്ധാർത്ഥന്റെ നിലപാടുകൾ, സിദ്ധാർത്ഥൻ നടത്തിയ അന്വേഷണങ്ങൾ എന്നിവ വൈജ്ഞാനിക തലങ്ങളിലാണ് എത്തിപ്പെട്ടത്. അക്കാലത്ത് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വൈജ്ഞാനിക കേന്ദ്രങ്ങളിലെ പഠനങ്ങൾ അതിന്റെ വിശകലനം, വിമർശനം, പരിഹരിക്കൽ, തിരസ്കരിക്കൽ എന്ന നിലയിലുള്ള കണ്ടെത്തലുകളും തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്തകൾക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്ന നിലപാടുകളെയുമാണ് പിന്നീട് സിദ്ധാർത്ഥഗൗതമൻ സമാഹരിക്കുന്നത്. ഇതിലൂടെ വൈവിധ്യത്തെ കണ്ടെത്തുക എന്നുതുമാത്രമല്ല മറിച്ച്, വൈജ്ഞാനികമേഖലയിലെ തങ്ങളുടെ അന്വേഷണതലങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുകയും തുടർന്ന് ഇതിനുമുമ്പ് നടത്തിയിരുന്ന ബുദ്ധപഠനങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലാത്ത വീക്ഷണം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പൊതുസമൂഹനിർമ്മിതി, സാമൂഹ്യനിർമ്മിതി എന്നീ സങ്കല്പങ്ങൾ ബുദ്ധൻ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനെ കുറിച്ചാണ് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി നിലനിൽക്കുന്നത്.

ഗോത്രവംശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ അവരുടെ സംസ്കൃതിയിൽ നിന്നു മാറാതെ ഒരു ജനത നിലനിൽക്കുന്നു. അവരുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്കുമേൽ വന്നുചേർന്ന വരേണ്യസംസ്കാരത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ ജനാധിപത്യവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള ചുറ്റുപാടുകളെ രൂപീകരിക്കാൻ സിദ്ധാർത്ഥ രാജകുമാരൻ സ്വന്തം ജീവിതംതന്നെ മാതൃകയാക്കി തീർത്തു എന്നതാണ് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറയായി നിലകൊള്ളുന്നത്. ഈ ജനാധിപത്യ രാഷ്ട്രീയചിന്ത നിലവിലുള്ള അധികാരവർഗ്ഗത്തിന്റെ നയങ്ങളെയാണ് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതും പുനരന്വേഷിക്കുന്നതും.

കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ബുദ്ധിസം എങ്ങനെ നിലനിന്നു എന്ന് വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ദാർശനികചിന്തകളുടെ തുടർച്ചയാണ് പിന്നീട് നിലനിൽക്കുന്നത്. ബുദ്ധചിന്തയെ ഒരു ഏകശിലാരൂപം എന്ന രീതിയിൽ അല്ല നോക്കിക്കാണേണ്ടതെന്നും മറിച്ച്, സാംസ്കാരികമായ ഉണർവ്വാണ് നില നിർത്തേണ്ടതെന്നുമുള്ള ബോധ്യത്തിലൂടെയാണ് നൂറ്റാണ്ടുകളായി ബുദ്ധപാരമ്പര്യ ചിന്തകൾ നിലനിന്നുപോരുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സാംസ്കാരികനിർമ്മിതി കളെ പുനരന്വേഷണത്തിന് വിധേയമാക്കുന്ന പുതിയകാലഘട്ടത്തിൽ നിന്നുകൊ ണ്ടാണ് പാരമ്പര്യങ്ങളേയും സവിശേഷതകളേയും കുറിച്ച് വ്യക്തമാക്കുകയും പഠി ക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. മാറിവരുന്ന കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമായ ഇട പെടലുകളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്ന ഘടനകളിലേക്കാണ് ബുദ്ധദർശനം പുതി യകാലത്തെ സാംസ്കാരിക അധീശത്വത്തെ തുറന്നുവെയ്ക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് 'വിമോചന'ത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ 'പ്രബുദ്ധത'യുടെ താല്പര്യത്തെ മുൻനിർത്തി ക്കൊണ്ടുള്ള വൈവിധ്യങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാനുള്ള സാംസ്കാരികതലമാണ് രൂപം കൊള്ളുന്നതെന്നർത്ഥം. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുമ്പ് ഭാരതത്തിലും പരിസപരപ്രദേശങ്ങ ളിലും വന്നുചേർന്ന സാംസ്കാരികമായ ഉണർവ്വിനേയും ഭാവുകത്വപരിസര ത്തേയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ദർശനമെന്ന നിലയിൽ രൂപപ്പെട്ട ചിന്തയാണ് ബുദ്ധനി ലൂടെ ലോകം കണ്ടത്.

'ഇന്ത്യൻ ഭാവുകത്വ രൂപീകരണവും ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനവും : തെരഞ്ഞെടുത്ത സാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം' എന്ന ഈ പ്രബ ന്ധത്തിന്റെ നാലധ്യായങ്ങളിലൂടെ കണ്ടെത്തിയ ആശയങ്ങളുടെ ക്രോഡീകരണം ഇവയാണ്.

- ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ പരിവർത്തനദശയെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് മുന്നോ ട്ടുപോയ ദർശനപദ്ധതിയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നായി ബുദ്ധചിന്തകൾ നില നിൽക്കുന്നു.

- വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥാനന്തരം രൂപപ്പെട്ട വിജ്ഞാനപദ്ധതികൾ സിദ്ധാർത്ഥ ഗൗതമബുദ്ധനെ ക്ഷത്രിയസമൂഹത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ നിലനിർത്തി ക്കൊണ്ടാണ് പരിശോധിക്കുന്നത്. ക്ഷത്രിയാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ബൗദ്ധസങ്ക ല്പത്തെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ട് ഗണഗോത്ര സമൂഹങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ടിരുന്ന

വൈജ്ഞാനിക സാംസ്കാരികധാരയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി ജ്ഞാനമണ്ഡലം നിർമ്മിക്കുകയും പരിഷ്കരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തതെന്ന മറ്റൊരു നിരീക്ഷണമാണ് ഡോ. അംബേദ്കർ, കാഞ്ച ഐലയ്യ തുടങ്ങിയവർ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്.

- വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയാൽ അധഃപതിക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ പരിവർത്തനദശയിലേക്ക് നയിക്കുവാനുള്ള ബൃഹത്പദ്ധതിയായിരുന്നു സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങൾ.

- ഗോത്രഭരണസംവിധാനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ജനാധിപത്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബുദ്ധിസത്തിന്റെ വികാസഘട്ടത്തെ വ്യക്തമാക്കുവാൻ സാധിച്ചിരിക്കുന്നു.

- ഇന്ത്യയിലെ അടിസ്ഥാനസമൂഹങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത വൈജ്ഞാനികസങ്കല്പങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെയും രാഷ്ട്രസങ്കല്പങ്ങളെയുമാണ് ബുദ്ധൻ പുനർപരിശോധിക്കുന്നതും നവീകരിക്കുന്നതും സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്.

- ഇന്ത്യൻ പ്രാദേശികവിജ്ഞാനശാഖകളെ പഠിക്കുന്നതിലൂടെ ബൗദ്ധദർശനചിന്തകളുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളാണ് അന്വേഷണവിധേയമാക്കുന്നത്.

- തദ്ദേശ ഗണഗോത്രധാരയുടേയും വൈദിക അനുഷ്ഠാനരീതികളുടെയും തുടർച്ചയെ വിലയിരുത്തുന്ന അന്വേഷണങ്ങളുടെ കണ്ടെത്തലുകളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ബുദ്ധചിന്തയുടെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിലാണ് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷണങ്ങൾ എത്തിനിൽക്കുന്നത്.

- തദ്ദേശീയരുടെ ചിന്തകളിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ സംസ്കാരവും ഭാഷയും ഉൾപ്പെടെയുള്ള സമൂഹനിർമ്മിതികളും വികാസം നേടിയ ഒരു സമൂഹത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സിദ്ധാർത്ഥന്റെ ജ്ഞാനദോയസങ്കല്പം.

- ആധുനിക ബുദ്ധമതം രൂപംകൊണ്ടതും അതിന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ വികാസവുമെല്ലാം സാധ്യമാകുന്നത് പ്രധാനമായും അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ച

വിശകലനപദ്ധതിയുടെ അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം പ്രധാനമായും വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

- ദേശകാലങ്ങൾക്കനുസൃതമായി ജീവിക്കാനുള്ള ഗോത്രകുല ജനതയുടെ പരിവർത്തനം ബുദ്ധന്റെ ദർശനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അംബേദ്കറുടെ ചിന്തകളെ വിലയിരുത്തുന്നു.

- 'ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വക്താവെന്ന' വിശേഷണം ബുദ്ധനു നൽകുന്നത് ധർമ്മത്തിൽ നിന്നും സംഘത്തിൽനിന്നും രൂപംകൊണ്ട ആശയങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്.

- ആധുനിക ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ കോളനി അധികാരത്തിൽ തുറന്നുകിട്ടിയ ഒരു വഴിയിലൂടെ ആധുനിക ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധിസത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണ് അംബേദ്കർ, അയോത്തിദാസ പണ്ഡിതർ, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ തുടങ്ങിയവർ ചെയ്യുന്നതെന്ന് ഈ പ്രബന്ധം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

- നിശബ്ദവും അതുപോലെ പ്രത്യക്ഷവുമായ ഭാവുകത്വമണ്ഡലങ്ങളിൽ ബൗദ്ധസാന്നിധ്യം നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ പ്രധാനമായി സ്വീകരിക്കുന്നു.

- ഇന്ത്യൻ അടിത്തട്ടിലൂടെ വളർന്നുവന്ന വീക്ഷണങ്ങളിലും കലാസാഹിത്യ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും ബൗദ്ധചിന്തകൾ നിലനിന്നിരുന്ന എന്നു കണ്ടെത്തുവാൻ ഈ പഠനം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അച്യുതൻ, എം. 2007. *ചെറുകഥ ഇന്നലെ ഇന്ന്,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

അച്യുതനുണ്ണി, ചാത്തനാത്ത്. 2006. *ഗവേഷണം പ്രബന്ധരചനയുടെ തത്ത്വങ്ങൾ,* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം.

അച്യുതവാരിയർ. 2003. *കേരളസംസ്ക്കാരം,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

അജയ്ശേഖർ. 2015. *ഡോ.ബി.ആർ.അംബേദ്കർ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

അജയ്ശേഖർ, ചന്ദ്രമോഹനൻ എസ്.ആർ. 2017. *കേരള നവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ,* തിരുവനന്തപുരം: റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

അജു.കെ.നാരായണൻ. 2012. *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമത പാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

അജു.കെ.നാരായണൻ. (എഡി.) 2017. *താക്കോൽവാക്കുകൾ വിചാരമാതൃകകൾ കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ,* ആലുവ: ഭൂമി മലയാളം വിദ്വാൻ പി.ജി.നായർ ഗവേഷണകേന്ദ്രം.

അനഘ, ബി.കെ. 2015. *കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അന്തർധാരകൾ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഇടപെടലുകൾ,* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

അനിരുദ്ധൻ, ആർ. 1998. *ബാബാസാഹേബ് അംബേദ്കർ,* തിരുവനന്തപുരം: ബോധി ബുക്സ്.

അനിൽ, കെ.എം (എഡി.) 2018. *ശരീരം ജാതി അധികാരം: അസ്പൃശ്യതയുടെ പ്രാതിഭാസികത,* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്സ്.

അനിൽകുമാർ, ടി.കെ. 2004. *മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കീഴാള പരിപ്രേക്ഷ്യം*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

__________ 2018. *ദലിത്സാഹിത്യം ചരിത്രവും വർത്തമാനവും*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

അബിദ് ഹുസൈൻ (വിവ.) 1996. പി.ശശി. *ഭാരതത്തിന്റെ ദേശീയ സംസ്ക്കാരം*, ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ക് ട്രസ്റ്റ്,

അബ്ദുൾ റഹിമാൻ. 1994. *ചരിത്രപഠനത്തിന് ഒരു ആമുഖം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. (പരി.) രാജു. ഡി.മംഗലത്ത്. 2015. *ബുദ്ധനോ മാർക്സോ*, കൊല്ലം: പാബ്ലോ ബുക്സ്,

__________ (വിവ.) ആർ.കെ.ബിജുരാജ്, 2015. *ജാതി ഉന്മൂലനം*, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

__________ (പരി.) പറക്കോട് എൻ.ആർ. കുറുപ്പ്. 1996. *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ വാല്യം 1,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (പരി.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ. 1999. *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ വാല്യം 6,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (പരി.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ. 1999. *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 7,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (വിവ.) വി.കെ.നാരായണൻ. 2000. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 8*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (വിവ.) കെ.സി. പുരുഷോത്തമൻ, 2000. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 9,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (വിവ.) കെ.സി. പുരുഷോത്തമൻ, 2000. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 10,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (വിവ.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ, 2000. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 13,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,

__________ (വിവ.) ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ, 2000. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 14,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (വിവ.) എം.പി.സദാശിവൻ. 2000. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 22,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,

അയ്യപ്പൻ, എ. 1962. *ഭാരതപ്പുഴ*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പ്രസ്സ്.

അയ്യപ്പൻ, എ. (സമ്പാദനം) സെബാസ്റ്റ്യൻ, 2011. *അയ്യപ്പന്റെ കവിതകൾ സമ്പൂർണ്ണം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

അയ്യപ്പൻ, കെ. (സംശോധനം) 2001. തങ്കപ്പൻ പൂയപ്പിള്ളി. *സഹോദരനയ്യപ്പന്റെ പദ്യകൃതികൾ*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

അയ്യപ്പൻ, എ (എഡി) സാബു സി.ടി.സുനിൽ. 2018. *ആയുധപ്പുഴമയും നരോത്പത്തിയും*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ, കെ. 1999. *ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തം പ്രസക്തിയും സാധ്യതയും,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റ്റ്റ്യൂട്ട്.

അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ. 2000. *അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കൃതികൾ (ഭാഗം 4),* കോട്ടയം: ഡി. സി.ബുക്സ്.

അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ. 2002. *കവിദർശനം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

അരവിന്ദാക്ഷൻ, കെ. 2004. *കുശിനാരയിലേക്ക്*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

അലിശരീഅത്തി (വിവ.) കെ.സി.സലീം. 1985. *സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര ലേഖനങ്ങൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ഇസ്ലാമിക് ഫൗണ്ടേഷൻ പ്രസ്സ്.

അശ്വഘോഷൻ (വിവ.) എൻ. കോയിത്തട്ട. 2009. *സൗന്ദരനന്ദം*, തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി.

അൻസാരി, എം.ടി. 2008. *മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇടപാടുകൾ ചരിത്രസാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ആണ്ടലാട്ട്. *രേഖയില്ലാത്ത ചരിത്രം*. 1990. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്,

___________ 2015. *ചരിത്രത്തിൽ വിലയം പ്രാപിച്ച വികാരങ്ങൾ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം,

ആനന്ദകുമാരസ്വാമി (പരി.) എൻ.വി.ജയപ്രകാശ്. 2017. *ബുദ്ധനും ബുദ്ധന്റെ സുവിശേഷവും,* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ആനന്ദകുമാരസ്വാമി, ഐ.ബി ഹോർണർ (വിവ.) വി.വി.ശർമ്മ, 1967. *ഗൗതമ ബുദ്ധൻ,* ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ക് ട്രസ്റ്റ്.

ആഷാമേനോൻ, 2011. *ബുദ്ധന്റെ ശ്രുതിഭാജനവും നെയ്തലിലെ കടലാമകളും*, കണ്ണൂർ: കൈരളി ബുക്സ്.

ഇക്ബാൽ, ബി. 2004. *പുതിയകേരളം പുതിയ രാഷ്ട്രീയം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ഇരാവതി കാർവെ (പരി.) പി.ആർ.നായർ. 2008. *മഹാഭാരതപഠനങ്ങൾ*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

ഇലിയൻ.എസ്സ്, മൊതിലേ്യാവ്. എ (വിവ.) ഗോപാലകൃഷ്ണൻ. 1988. *എന്താണ് അർത്ഥശാസ്ത്രം*, തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത്ബുക്ക് ഹൗസ്.

ഇർഫാൻ ഹബീബ് (പരി.) സി.പി.അബൂബക്കർ. 1992. *ജാതിവ്യവസ്ഥയും പഠനവും ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ,* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഇന്ദിര, കെ.കെ. 1992. *കവിതയും സാമൂഹിക പരിവർത്തനവും*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഉണ്ണിത്തിരി, എൻ.വി.പി (എഡി.) 1990. *സമൂഹം മതം ദർശനം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________. 2008. *പ്രാചീന ഭാരതീയദർശനം*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

__________. 2016. *ഇന്ത്യൻ ഭൗതികവാദ പൈതൃകം*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്സ്.

ഉത്തമൻ കാഞ്ഞിലേരി. 2013. *വാഗ്ഭടാനന്ദൻ മാനവികതയുടെ ഗുരു*, കണ്ണൂർ: ഗാർഡൻ ബുക്സ്.

ഉമചക്രവർത്തി (വിവ.) പി.എസ്.മനോജ്കുമാർ. 2008. *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ഉമർകുട്ടി, എ.എൻ.പി. (എഡി.) 1997. *സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ 50 വർഷങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: ഇസ്ലാമിക് റിസർച്ച് ഡവലപ്മെന്റ് സെന്റർ.

ഉമർ തറമേൽ, കെ.എം. അനിൽ (എഡി.) 2012. *മതേതരത്വം: ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തീക്ഷ്ണവിചാരങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: റാസ്ബെറി ബുക്സ്.

ഋഷികുമാർ, എം.ടി. 2009. *മനുസ്മൃതിയും ബ്രാഹ്മണമതവും ഒരു വിമർശനാത്മക പഠനം*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്.

എഡ്വിൻ ആർനോൾഡ് (പരി.) ശൂരനാട് രവി. 1997. *ശ്രീബുദ്ധൻ ഏഷ്യയുടെ വെളിച്ചം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

എബ്രഹാം, എം.എം. 2006. *മതമൗലികത അകവും പുറവും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ഒരു സംഘം ലേഖകർ. 1973. *ബുദ്ധമതം ദർശനവും ചരിത്രവും*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഒരു സംഘം ലേഖകർ. 1993. *ഭാരതീയ പൈതൃകം സാഹിത്യം തത്ത്വചിന്ത, മതം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കരീം, സി.കെ. 1979. *ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിന് ഒരു മുഖവുര*, തിരുവനന്തപുരം: ചരിത്രം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________ . 1984. *ചരിത്രപഠനങ്ങൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ചരിത്രം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

കാഞ്ച ഐലയ്യ (വിവ.) അജിത്കുമാർ, എ.എസ്. 2004. *എരുമദേശീയത*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ (വിവ.) സഞ്ജീവ്.എസ്. 2004. *ഞാനെന്തുകൊണ്ട് ഒരു ഹിന്ദുവല്ല*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ (വിവ.) ശിവദാസ്, പി.കെ. 2006. *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ (ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി)*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ (വിവ.) 2009. പ്രശാന്ത്മിത്രൻ. *തിരിയുന്ന കലവും ഉഴുതിട്ട നിലവും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

കാർത്തികേയൻ, വി. 2014. *നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളും കേരളസമൂഹവും*, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

കുഞ്ഞഹമ്മദ്, കെ.ഇ.എൻ. 2004. *ഇരകളുടെ മാനിഫെസ്റ്റോ*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________ . 2009. *സമൂഹം സാഹിത്യം സംസ്ക്കാരം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കുഞ്ഞൻ പിള്ള, ശൂരനാട്ട്. 1955: *പ്രാചീനകേരളം,* തിരുവനന്തപുരം: സ്റ്റാർ പ്രസ്സ്.

കുഞ്ഞൻപ്പിള്ള ഇളംകുളം. 1956. *ചില കേരളചരിത്ര പ്രശ്നങ്ങൾ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________. 1959. *അന്നത്തെ കേരളം*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________. 1961. *ചരിത്രത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________. 1963. *ചില കേരളചരിത്രപ്രശ്നങ്ങൾ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________. 1967. *സംസ്കാരത്തിന്റെ നാഴികക്കല്ലുകൾ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________ 1967. *കേരളം അഞ്ചും ആറും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________ 1983. *കേരളചരിത്രത്തിലെ ഇരുളടഞ്ഞ ഏടുകൾ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

കുഞ്ഞപ്പ പട്ടാന്നൂർ, എം.പി. ബാലറാം. 2013. *വർഗഭാവുകത്വം*, കണ്ണൂർ: കൈരളി ബുക്സ്.

കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ, കെ.ടി. 2008. *കേരളസമൂഹവും രാഷ്ട്രീയവും*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

___________. 2009. *മതം ഭീകരത സാമ്രാജ്യത്വം*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

കുഞ്ഞികൃഷ്ണമേനോൻ, പി. 1981. *വിശ്വമഹാഗ്രന്ഥങ്ങൾ (ഭാഗം 4)*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കുഞ്ഞികൃഷ്ണൻ, 1961. *ടി.വി.കാലത്തിന്റെ കാല്പാടുകൾ*, എറണാകുളം: തിലകം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

കുഞ്ഞിപ്പക്കി, കെ. മുഹമ്മദലി, പി.കെ, 1971. *ഇന്ത്യാചരിത്രം (രണ്ടാംഭാഗം)*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കുമാരനാശാൻ, എ. 1975: *ആശാന്റെ പദ്യകൃതികൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

കുര്യാസ് കുമ്പളക്കുഴി. 1997. *അതിരുകളില്ലാത്ത ആശാൻകവിത*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

കുറുപ്പ്, കെ.കെ.എൻ. 1988. *സമൂഹം ചരിത്രം സംസ്ക്കാരം*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻ.

__________ 1991. *ദേശീയതയും കർഷകസമരങ്ങളും*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

കുറുപ്പ് ഒ.എൻ.വി. 2001. *ഒ.എൻ.വി യുടെ കവിതകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

__________ 2011. *ഒ.എൻ.വി യുടെ കവിതകൾ*, (ജ്ഞാനപീഠം എഡിഷൻ), കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

കൃഷ്ണൻ, എൻ.കെ. 1965. *ഭാരതീയതത്ത്വജ്ഞാനം*, കോഴിക്കോട്: അശോക പ്രിന്റിംഗ് പ്രസ്സ്.

കൃഷ്ണൻ നമ്പൂതിരി, എം. 2013. *ഭാവുകത്വത്തിന്റെ വഴികൾ*, തിരുവനന്തപുരം: സെഡ് ലൈബ്രറി.

കൃഷ്ണപ്പിള്ള കുറ്റിപ്പുഴ. 1990. *ബുദ്ധദർശനം* (കുറ്റിപ്പുഴയുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ) തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

കൃഷ്ണവാരിയർ, ഏ.ജി. 1950. *ബുദ്ധമതം*, തിരുവിതാംകൂർ സർവ്വകലാശാല.

കേരളഹിസ്റ്ററി അസോസിയേഷൻ. 1974. *കേരളചരിത്രം (വാല്യം 1, വാല്യം 2).* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കേശവൻനായർ, പി. 2014. *ഭൗതികത്തിനപ്പുറം*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

കേശവൻ വൈദ്യർ, സി.ആർ (എഡി). 1996. *സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ സ്മരണകളും പഠനങ്ങളും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

കൊച്ച്, കെ.കെ. 2005. *വായനയുടെ ദലിത്പാഠം*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________ . 1992. *അംബേദ്കർ ജീവിതവും ദൗത്യവും,* പറവൂർ: പ്രയാഗ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________ . 2011. *ദലിത് നേർക്കാഴ്ചകൾ,* തിരുവനന്തപുരം: റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________. 2011. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________. 2012. *കേരളചരിത്രവും സമൂഹരൂപീകരണവും*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

___________ .1989. *കലാപവും സംസ്ക്കാരവും*, തൃശ്ശൂർ: നവംബർ ബുക്സ്.

കൊസാംബി, ഡി.ഡി.(വിവ.) 2006. കാർത്തികേയൻനായർ. *ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിനൊരു മുഖവുര*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

___________ (പരി.) ആർ.ഭാസുരേന്ദ്രബാബു. 2007.*രോഷജനകമായ പ്രബന്ധങ്ങൾ,* തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്.

___________ (വിവ.) പി.ശേഷാദ്രി അയ്യർ, 2009. *ഭഗവാൻ ബുദ്ധൻ,* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

___________ (വിവ.) ആർ. ഭാസുരേന്ദ്രബാബു, പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, രാജൻ ഗുരുക്കൾ, 2012. *മിത്തും യാഥാർത്ഥ്യവും*, തൃശ്ശൂർ: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

കോരൻ, എം.കെ. 1942. *ബുദ്ധമതപരിവർത്തനം*, കോഴിക്കോട്: വിദ്യാവിലാസം പ്രസ്സ്.

ഗണേഷ്, കെ.എൻ. 1997. *കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ,* തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്.

___________. 2002. *കേരള സമൂഹപഠനങ്ങൾ*, പത്തനംതിട്ട: പ്രസക്തി ബുക്സ്,

ഗീത.പി.കോറമംഗലം. 2015. *തെയ്യത്തിലെ സാമൂഹ്യവൽക്കരണം സമയീകരണവും*, കണ്ണൂർ: കേരളഫോക്‌ലോർ അക്കാദമി.

ഗീതസുരാജ്. 2012. *സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ*, തിരുവനന്തപുരം: സൈൻ ബുക്സ്.

ഗീവറുഗീസ് മാർതിയഡോഷ്യസ്. 2014. *നവീകരണവും പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ പരിരക്ഷണവും ശ്രീനാരായണഗുരു ദർശനങ്ങളിൽ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ഗുപ്തൻനായർ, എസ്. 2008. *ആദ്ധ്യാത്മിക നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ശില്പികൾ*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ഗെയിൽ ഓംവെദ് (വിവ.) ബിജുരാജ്, യൽദോ. 2010. *ദളിത്ചിന്തകൾ മർദ്ദിത ജനതയുടെ ചരിത്രം സംസ്കാരം വർത്തമാനം*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ഗോപാലൻ മാഞ്ഞൂർ. 2004. *കീഴാളവർഗ്ഗവിമോചനം*, കോട്ടയം: സുരഭി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

__________. 2007. *ദലിത് വിമോചനം ചില മാർഗ്ഗരേഖകൾ*, കോട്ടയം: സുരഭി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ. 1974. *കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ നടുവട്ടം. 2008. *കേരള ചരിത്രധാരകൾ*, തിരുവനന്തപുരം: മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ഗോപാലപ്പിള്ള കുറുപ്പംവീട്ടിൽ. 1943. *കേരളമഹാചരിത്രം (രണ്ടാംഭാഗം)*, തിരുവനന്തപുരം: റെഡ്യാർ പ്രസ്സ് & ബുക്ക് ഡിപ്പോ.

ഗോപിനാഥൻനായർ, എ. 1993. *ആശാനും ഭാരതീയദർശനങ്ങളും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ഗോപിനാഥൻനായർ, എൻ. 1997. *മനുസ്മൃതി*, ആലപ്പുഴ: വിദ്യാരംഭം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, പി. 2003. *കേരളനവോത്ഥാനം മതാചാര്യർ മതനിഷേധികൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________. 2008. *കേരളനവോത്ഥാനം യുഗസന്തതികൾ യുഗശില്പികൾ,* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ഗോവിന്ദൻനായർ ഇടശ്ശേരി. (എഡി.) കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ. 1988. *ഇടശ്ശേരിയുടെ കവിതകൾ*, കൊച്ചി: ഇടശ്ശേരി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ഗോവിന്ദൻനായർ ഇടശ്ശേരി (എഡി.) കെ.ഗോപാലകൃഷ്ണൻ. 2007. *ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ചന്ദ്രശേഖരൻനായർ (വിവ.) 2015. *സിദ്ധർഗാഥകൾ*, കോട്ടയം: കറന്റ്ബുക്സ്.

ചന്ദ്രശേഖര വാര്യർ, എം.എസ്. (വ്യാഖ്യാ.) 1992. *ശ്രീമദ് ഭഗവത്ഗീത*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ചെന്താരശ്ശേരി, ടി.എച്ച്.പി. 1970. *ഡോ. അംബേദ്കർ തത്ത്വചിന്തകളും പ്രവർത്തനങ്ങളും,* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത്ബുക്ക് ഹൗസ്.

__________. 1999. *ആദി ഇന്ത്യരുടെ ചരിത്രം*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

__________. 2008. *കേരളചരിത്രത്തിലെ അവഗണിക്കപ്പെട്ട ഏടുകൾ*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

__________. 2015.*കേരളചരിത്രത്തിന് ഒരു മുഖവുര*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

__________. 2015. *ചാതുർവർണ്യവും അംബേദ്കറിസവും*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

__________. 2016. *കേരളചരിത്രം സത്യവും മിഥ്യയും,* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ജമാൽ കൊച്ചങ്ങാടി (എഡി.) 2003. *കേരളസംസ്കാരത്തിലെ ആദാനപ്രദാനങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: വചനം ബുക്സ്.

ജയകുമാർ ഏലിക്കുളം. 2015. *ദലിത് സൈദ്ധാന്തികതയും അധികാരവും*, കോട്ടയം: അസെൻഡ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

ജയകുമാർ കാവുങ്കൽ, 1992. *ബാബസാഹേബ് അംബേദ്കർ (ജീവചരിത്രം)*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ജയകൃഷ്ണൻ, എൻ. (സമാഹരണം) 2010. *മലയാളത്തിന്റെ സൂര്യഗീതങ്ങൾ*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ജയറാം സി.എസ്. 2003. *സമകാലീന സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*, കോട്ടയം: ഡിസി ബുക്സ്.

ജവഹരക്കുറുപ്പ്, പി. 1984. *മഹച്ചരിതമാല (127) ബസവേശ്വരൻ,* കോട്ടയം: കൈരളി ചിൽഡ്രൻസ് ബുക്ക് ട്രസ്റ്റ്.

__________. 1984. *മഹച്ചരിതമാല (25) ഗൗതമബുദ്ധൻ,* കോട്ടയം: കൈരളി ചിൽഡ്രൻസ് ബുക്ക് ട്രസ്റ്റ്.

__________. 1984. *മഹച്ചരിതമാല (92) തിരുവള്ളുവർ*, കോട്ടയം: കൈരളി ചിൽഡ്രൻസ് ബുക്ക് ട്രസ്റ്റ്.

ജവഹർലാൽ നെഹ്റു (പരി.) വി.രാമനുണ്ണിമേനോൻ, 1970. *വിശ്വചരിത്രാവലോകനം*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പ്രിന്റിംഗ് ആന്റ് പബ്ലിഷിംഗ് കമ്പനി ലിമിറ്റഡ്.

__________. (വിവ.) സി.എച്ച് കുഞ്ഞപ്പ. 1986. *ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ജെയിംസ്, പി.ജെ (എഡി.) 2011. *നവോത്ഥാനത്തിന്റെ തിരിച്ചുപോക്കും ജനാധിപത്യ കടമകളും,* കോട്ടയം: മാസ്‌ലൈൻ പബ്ലിക്കേഷൻ.

ജോൺ വിൽസൺ (വിവ.) എ.എൻ.സത്യദാസ്. 2006. *ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥ*, തിരുവനന്തപുരം: ആരോ ബുക്സ്.

ജോസ്, എൻ.കെ. 1962. *സാംസ്കാരിക ഇന്ത്യ*, കോട്ടയം: ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്.

___________. 1990. *അംബേദ്കർ*, കോട്ടയം: ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്.

___________. 1995. *സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനം 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളത്തിൽ*, വൈക്കം: ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ (പരി.) കെ.ആർ.മായ, 2008. *അടിമത്തം*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

ത്സാ, ഡി.എൻ (വിവ.) അനുപമ ആനമങ്ങാട്, 2015. *വിശുദ്ധപശു*, കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

തങ്കയ്യ, വി. 2000. *ജാതിവ്യവസ്ഥയും ഇന്ത്യൻസമൂഹവും ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനം*, കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

തിച്ച്നാത്ഹാൻ (വിവ.) കെ.അരവിന്ദാക്ഷൻ. 2009. *പഴയപാത വെളുത്തമേഘങ്ങൾ*, തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

തിച്ച്നാത്ഹാൻ (വിവ.) കെ.അരവിന്ദാക്ഷൻ. 2016. *പഴയപാത വെളുത്തമേഘങ്ങൾ (പുസ്തകം 3),* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

തിരുവള്ളുവർ (സമ്പൂർണ്ണ ഭാഷ്യം) കെ.ജി.ചന്ദ്രശേഖരൻനായർ. 2003. *തിരുക്കുറൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

തിരുവള്ളുവർ (വിവ.) എസ്.രമേശൻനായർ. 2008. *തിരുക്കുറൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

തോമസ്, ഇ.ജെ. 1997. *കേരളസമൂഹഘടനയും രൂപാന്തരവും*, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ദലിത്ബന്ധു. 2002. *ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ*, വൈക്കം, ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്.

___________ . 1990. *അംബേദ്കർ ഒരു പഠനം*, തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

___________. 2008. *ദലിത് സംസ്കാരം സ്രോതസ്സ്*, വൈക്കം: ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്.

___________. 2011. *കേരളജനതയും പട്ടണം ഗവേഷണവും*, വൈക്കം: ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ദാമോദരൻ, കെ. 1981. *ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്*, തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

___________.1998. *ഭാരതീയചിന്ത,* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. 2002. *ദലിത് ദേശീയത ജനതയുടെ തുല്യതയും ഫെഡറൽ ഇന്ത്യയും,* കോട്ടയം: ഫെഡറൽ ഇന്ത്യ ബുക്സ്.

___________. 2011. *മാർക്സിസവും അംബേദ്കർ ചിന്തയും*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________. 2011. *ദലിത് പ്രത്യശാസ്ത്രം ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ദീപേഷ്.കെ.രവീന്ദ്രനാഥ്. 2010. *ബുദ്ധൻ ദർശനങ്ങളുടെ പുസ്തകം*, കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ദേബിപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ (വിവ.) പി.ദാമോദരൻപിള്ള. 1971. *ഭാരതീയ തത്വചിന്ത,* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

___________ (വിവ.) എൻ.വി.പി.ഉണിത്തിരി. 1990. *ശാസ്ത്രവും ദർശനവും പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________ (വിവ.) കെ.ഇ.കെ.നമ്പൂതിരി.1991. *ദർശനവും രാഷ്ട്രീയവും പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________ (വിവ.) തിരുനെല്ലൂർ കരുണാകരൻ. 1993. *പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ഭൗതികവാദം,* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

___________ (വിവ.) പി.ആർ.വർമ്മ. 2007. *ഇന്ത്യൻ നിരീശ്വരവാദം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ധനഞ്ജയ് കീർ. (വിവ.) പി.കെ. രാജൻ, കെ.സി. പുരുഷോത്തമൻ. 1988. *ഡോ. അംബേദ്കർ ജീവിതവും ദർശനവും*, തിരുവനന്തപുരം: അംബേദ്കർ പബ്ലിക്കേഷൻ.

ധർമ്മരാജ് അടാട്ട്. 1987. *ബുദ്ധൻ മുതൽ മാർക്സ്വരെ*, കണ്ണൂർ: ഡയലോഗ് ബുക്സ്.

___________. 1989. *മതം ശാസ്ത്രം മാർക്സിസം*, മാവേലിക്കര: പുരോഗമനകലാ സാഹിത്യസംഘം.

___________. 1991. *ഗൗതമബുദ്ധൻ ജീവിതവും ദർശനവും*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

___________. 1999. *ഭാരതീയ പൈതൃകം വിശകലനവും വിമർശനവും*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________ .2012. *മതം ശാസ്ത്രം യുക്തിചിന്ത*, കോട്ടയം: നാഷണൽബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

ധർമ്മസ്കന്ദ ഭിക്ഷു. 1958. *ധർമ്മപദം*, കോഴിക്കോട്: മഹാബോധി.

നസീബ്, എസ്. (എഡി.) 1997. *അന്വേഷണത്തിന്റെ ഘടികാരസൂചികൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ന്യൂ ഇന്ത്യൻ ബുക്ക്സ്.

നമ്പൂതിരിപ്പാട് ഇ.എം.എസ്. 1978. *ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലേക്കൊരെത്തിനോട്ടം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

___________. 2008. *ജാതിയും സമുദായരാഷ്ട്രീയവും യുഗങ്ങളിലൂടെ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

നമ്പൂതിരി, എം.എൻ, ശിവദാസ്. പി.കെ (എഡി.) 2009.*കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

നമ്പൂതിരി, എസ്.പി. 2013. *ലങ്കാദർശനം*, തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻബുക്സ്.

നരസുലക്ഷ്മി (പരി.) എ.എൻ.സത്യദാസ്. 2012. *എന്താണ് ജാതി ഒരു പഠനം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻ.

നരേന്ദ്രപ്രസാദ്. 2000. *ജാതി പറഞ്ഞാലെന്ത്*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

നായർ, സി.ജി.മട്ടന്നൂർ. 2008. *തീർത്ഥശില*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

നാരായണൻ, വി. 1993. *ബുദ്ധദർശനം*, തിരുവനന്തപുരം: ശ്രേയസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

നാരായണൻ, എം.ജി.എസ്. 1969. *ഇന്ത്യാചരിത്രപരിചയം*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________ . 2000. *കേരളചരിത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലകൾ*, കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________. 2015. *ചരിത്രം വ്യവഹാരം : കേരളവും ഭാരതവും*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

നാരായണ മേനോൻ വള്ളത്തോൾ. (സംശോ.)കെ.പി. ശങ്കരൻ. 2003. *സാഹിത്യമഞ്ജരി* (സമ്പൂർണ്ണം), കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

നാഗരാജ്, ഡി.ആർ (വിവ.) പി.എസ് മനോജ്കുമാർ. 2008. *ജ്വലിക്കുന്ന പാദങ്ങൾ*, ആലപ്പുഴ: ഫേബിയൻ ബുക്സ്.

നീലകണ്ഠശാസ്ത്രി, കെ.കെ. (വിവ.) എം.ദിവാകരൻ. 1975. *ദക്ഷിണ ഭാരതചരിത്രം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

പണിക്കർ, കെ.എൻ. (എഡി.). 2001. *വർഗ്ഗീയതയുടെ അടിവേരുകൾതേടി,* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

പണിക്കർ, കെ.എൻ. 2006.*കൊളോണിയലിസം സംസ്കാരം പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവികൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

പണിക്കർ, കെ.എൻ, പി.പി.ഷാനവാസ് (എഡി.) 2016. *ചരിത്രത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നത്,* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

പത്മനാഭപ്പണിക്കർ മൂലൂർ, പ്രബോധചന്ദ്രൻനായർ (എഡി.) 1998. *ധർമ്മപദം, ഇലവുംതിട്ട:* സരസകവി മൂലൂർ സ്മാരകകമ്മിറ്റി.

പരമേശ്വരയ്യർ, എസ്. ഉള്ളൂർ. (എഡി.) എൻ. ആർ. ഗോപിനാഥപിള്ള. 2000. *ഉള്ളൂരിന്റെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകൾ,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

പരമേശ്വരൻ, എം.പി. 1985. *വൈരുധ്യാത്മക ഭൗതികവാദം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

പരമേശ്വരൻ, പി. *സ്വതന്ത്രഭാരതം ഗതിയും നിയതിയും*, തിരുവനന്തപുരം: ഭാരതീയവിചാരകേന്ദ്രം, 2010.

പവനൻ, സി.പി.രാജേന്ദ്രൻ. 2008. *ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

പവിത്രൻ, പി. 2007. *സംസ്ക്കാരപഠനം ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

പള്ളത്ത്, ജെ.ജെ (എഡി). 1993. *ദലിത് വിമോചനം സമസ്യയും സമീക്ഷയും*, കണ്ണൂർ: സംസ്കൃതി ഗവേഷണകേന്ദ്രം.

പുരുഷോത്തമൻ, കെ.സി. 2008. *ദലിത്സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനം*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി.

പിള്ള, ആർ.എൻ (ജനറൽ എഡി). 2010. *ബുദ്ധതത്ത്വപ്രകാശിനി (ഒന്നാം പുസ്തകം)* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

പോക്കർ, പി.കെ. 2008. *ഭാവനയും ഭാവുകത്വവും*, കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻ.

പോൾ ചിറക്കരോട്. 1993. *അംബേദ്കർ ബൗദ്ധികവിക്ഷോഭത്തിന്റെ അഗ്നിജ്വാല*, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. 2007. *ദലിത് പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________. 2011. *ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

__________ (എഡി.). 2016. *നാരായണഗുരു പുനർവായനകൾ*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

പ്രസാദ്, സി. 2008. *ദാർശനികാചാര്യന്മാർ*, കോഴിക്കോട്: ബട്ടർഫ്ളൈ ബുക്സ്.

ബശീർ സലഫി പൂളപ്പൊയിൽ. 2014. *കേരള മുസ്ലിം നവോത്ഥാനം ചരിത്രവും വർത്തമാനവും*, കോഴിക്കോട്: അഹ്ലുസ്സുന്ന ബുക്സ്.

ബഷീർ, എം.എം. 2002. *മലയാള ചെറുകഥാസാഹിത്യചരിത്രം,* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി.

ബഹാവുദ്ദീൻ, കെ.എം. 1999. *കേരള സമൂഹഘടനാമാറ്റങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ബാബുരാജ്, കെ.കെ. 2001. *വംശീയതയും ഭാഷയും*, കോഴിക്കോട്: പാപ്പിയോൺ ബുക്സ്.

__________ .2011. *ഇരുട്ടിലെ കണ്ണാടി,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ബാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ. 2008. *ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

__________ 2000. *കാവ്യകല കുമാരനാശാനിലൂടെ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

ബാലറാം, എൻ.ഇ. 2014. *ഇന്ത്യയുടെ പിറവി,* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

___________. 2018. *ഭാരതീയസാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യം*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ബാഷാം, എ.എൽ. (വിവ.) അബൂബക്കർ, സി.പി. 2011. *ഇന്ത്യ എന്ന വിസ്മയം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ബിനീഷ് പുതുപ്പണം. 2011. *കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ*, കോഴിക്കോ ട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________. 2011. *ജ്ഞാനനിർമ്മിതിയുടെ വെളിപാടുകൾ*, കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ബിന്ദുനരവത്ത്. 2015. *സംസ്കാരവും ആവിഷ്ക്കാരവും*, കോഴിക്കോട്: റാസ്ബെറി ബുക്ക്സ്.

ബെഞ്ചമിൻ, ഡി. 2012. *സാഹിത്യഗവേഷണത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം*, തിരുവനന്തപു രം: മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ബോബി തോമസ് (എഡി.). 2006. *ദളിത്പാതകൾ*, തിരുവനന്തപുരം: സൈൻ ബുക്സ്.

ഭഗവാൻ, കെ.എസ്. 1999. *സവർണ്ണമതത്തിലെ ഹിംസ*, എറണാകുളം: കേരളദലിത് സാഹിത്യ അക്കാദമി,

ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി. 1988. *പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം*, തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി.

___________. 2005. *കേരളം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ*, തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി.

ഭാസ്കരൻ നായർ, തിരുവല്ലം. 1962. *തിരുക്കുറൾ,* തിരുവനന്തപുരം: ശ്രേയസ്സ് പബ്ലി ക്കേഷൻസ്.

ഭാസ്കരൻ മുചുകുന്ന്, 2016. *ബുദ്ധദർശനം*, കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്ക്സ്.

മജുംദാർ, ആർ.സി, റായ്ചൗധരി, കാളികിങ്കർദത്ത, എച്ച്.സി (പരി) എം.ഗോവിന്ദൻ, കെ.കെ.നായർ. 1970. *ഭാരതബൃഹച്ചരിത്രം (ഒന്നാംഭാഗം),* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

മധുസൂദനൻ, ജി. 2006. *ഭാവുകത്വം 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

മനോജ്, എം.ബി. 2008. *ആദർശം എഴുത്ത് അവസ്ഥ ദളിത് സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ*, കൊച്ചി: പ്രണത ബുക്സ്.

___________. 2011. *ദേശം ദേശി മാർഗ്ഗ സാഹിത്യമെന്ന ഉപാദാനസാമഗ്രി*, കോട്ടയം: പാപ്പിറസ് ബുക്സ്.

___________. 2013. *ആഖ്യാനം സാന്നിദ്ധ്യം സൗന്ദര്യം*, കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________. 2015. *സമ്യക് ദളിത് സാഹിത്യം സംസ്കാരം സമീപനം*, കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________. 2014. *ബൗദ്ധദർശനം സമകാലിക പ്രസക്തി* (പ്രഭാഷണം:ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഓഫ് റഷ്യൻ ആന്റ് കമ്പാരറ്റീവ് സ്റ്റഡീസ്) കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാല.

മനോജ്, എം.ബി. ശരീഫ് ഹുദവി, പി.കെ. 2018. *അതിജീവനം ആദിവാസി-ദലിത്-ബഹുജന സമൂഹപാഠങ്ങൾ*, രാമനാട്ടുകര: PITSA.

മലയാള പഠനസംഘം. 2007. *സംസ്ക്കാരപഠനം ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

മഹാരാജൻ, എസ്. (വിവ.)2002. *ദക്ഷിണാമൂർത്തി,* തിരുവള്ളുവർ, ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി.

മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത്, യതീന്ദ്രൻ.കെ.കെ (പരി.) 2011. *അശ്വഘോഷന്റെ മഹാകാവ്യങ്ങൾ*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത് (പരി.) 2014. *സുത്തനിപാതം*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

മാർക്കോസ്, വി.പി. (എഡി.) 2009. *ദലിത് തിരിച്ചറിവുകൾ,* ആലുവ: വിദ്വാൻ, പി.ജി നായർ സ്മാരക ഗവേഷണകേന്ദ്രം.

മീരാക്കുട്ടി, പി. 1994. *ആശാൻകവിത രോധവും പ്രതിരോധവും*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

മീരാനന്ദ (വിവ.) ഷിജു ഏലിയാസ്. 2007. *ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ തിരസ്ക്കാരങ്ങൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________ (വിവ.) വി.പി.സത്യൻ. 2007. *ഉത്തരാധുനികത മധ്യവർഗ്ഗം ഹിന്ദുത്വം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

മുകുന്ദകുറുപ്പ്. 2013. *കേരളചരിത്രം കളരിയും കലാരൂപങ്ങളും*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

മുരളീധരൻ, പി. 2008. *ശൂദ്രനും സ്ത്രീയും ഭഗവത്ഗീതയും*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻ.

മുരളീധരൻ നെല്ലിക്കൽ. 2010. *വിശ്വസാഹിത്യദർശനങ്ങൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

__________. 1994. *ബോധിസത്വന്റെ ജന്മങ്ങൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

മുരളി കവിയൂർ. 2001. *ദലിത്സാഹിത്യം*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

മുഹമ്മദ് അഹമ്മദ്, ബി. 2003. *ഇന്ത്യ എന്ന വിചാരം,* കണ്ണൂർ: സമയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

മുഹമ്മദ്കുഞ്ഞി, പി.കെ. 1987. *ദേശീയോദ്ഗ്രഥനം ഒരു പഠനം,* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

മുഹമ്മദ്, ടി. 1974. *ഭാരതീയദർശനത്തിന്റെ അടിയൊഴുക്കുകൾ (ഒന്നാംഭാഗം),* കോഴിക്കോട്: ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്.

മുഹമ്മദ് ഷമിം. 2010. *ബുദ്ധൻ യേശു മുഹമ്മദ് ലോകമതങ്ങളെപ്പറ്റി ഒരു പുസ്തകം*, കോഴിക്കോട്: ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്.

മേനോൻ ഏ.ജി. 1973. *ഭാരതച്ചരിത്രം (ഒന്നാംഭാഗം)*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

മോഹൻ ഡി.കല്ലമ്പള്ളി. 2010. *കേരളപ്പഴമയും നവോത്ഥാനനായകന്മാരും*, തിരുവനന്തപുരം: പരിധി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

മോതീചന്ദ്ര (വിവ.) കെ.എൻ. എഴുത്തച്ഛൻ. 1968. സാർത്ഥവാഹൻ, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

മൃത്യുഞ്ജയൻ, വി.എം. 2004. *സാഹിത്യവിമർശനം ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ ഉല്പാദനങ്ങൾ*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

യേശുദാസൻ, ടി.എം. 1997. *ദലിത് സ്വത്വവും അധികാരത്തിന്റെ പ്രശ്നവും*, ചങ്ങനാശ്ശേരി: ആൽമണ്ട് ബുക്സ്.

__________.2010. *ബലിയാടുകളുടെ വംശാവലി,* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക്സ്.

രഘു, ജെ. 2006. *ദേശരാഷ്ട്രവും ഹിന്ദു കൊളോണിയലിസവും*, കോട്ടയം: സബ്ജെക്ട് ആന്റ് ലിറ്ററേച്ചർ പ്രസ്സ്.

__________. (എഡി.) 2015. *ഘർവാപസി: ജാതിയിലേക്കുള്ള മടക്കം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രമേഷ്, കെ.പി. 2011.*ഗൗതമ ബുദ്ധൻ ജ്ഞാനവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

__________ . 2013. *ബുദ്ധപത്മം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രവികുമാർ, കെ.എസ്. 2006. *ആഖ്യാനത്തിന്റെ അടരുകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രവിചന്ദ്രൻ, സി. 2014. *ബുദ്ധനുനേരെ എറിഞ്ഞ കല്ല്*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രവിവർമ്മ, ആർ.ടി. 2006. *ബുദ്ധൻ (ജീവചരിത്രം),* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

രവിവർമ്മ ആറ്റൂർ. 1999. *ആറ്റൂർരവിവർമ്മയുടെ കവിതകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രവീന്ദ്രൻ, പി.പി. 2013. *സംസ്കാരപഠനം ഒരു ആമുഖം*, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

__________. 2013. *എതിരെഴുത്തുകൾ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രം*, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

രവീന്ദ്രൻ, ടി.കെ. 1969. *ചരിത്രപഠനങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻ.

__________. 1975. *ചരിത്രം എന്ത്? എന്തിന്*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻ.

രാഘവൻ തിരുമുൽപ്പാട്. 1959. *ബുദ്ധധർമ്മം,* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

രാഘവവാരിയർ. 1991. *മിത്തും സമൂഹവും,* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

രാഘവവാരിയർ, രാജൻഗുരുക്കൾ. 1991. *കേരളചരിത്രം*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

രാഘവവാരിയർ, എം.ആർ. 1990. *കേരളീയത ചരിത്രമാനങ്ങൾ*, ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം.

__________. 1997*മധ്യകാല കേരളം സമ്പത്ത് സമൂഹം സംസ്ക്കാരം*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________. 2014. *ചരിത്രത്തിലെ ഇന്ത്യ*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്ക്സ്.

രാജഗോപാലൻ, കെ. 2014. *ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽ*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി.

രാജശേഖരൻ തോട്ടം. 1996. *ബോധി,* തിരുവനന്തപുരം: തോട്ടംബുക്ക്സ്,

രാജശേഖരൻ, പി.കെ (എഡി.) 2010. *വിശ്വാസാഹിത്യതാരാവലി* (വാല്യം 1, വാല്യം 2, വാല്യം 3), കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രാജൻ ഗുരുക്കൾ. 2013. *മിത്ത് ചരിത്രം സമൂഹം*, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ

രാജൻ ചുങ്കത്ത്, 2004. *പന്തിരുകുലത്തിന്റെ പിൻഗാമികൾ*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________ . 2012. *പറയിപ്പെറ്റ പന്തിരുകുലം, ഐതിഹ്യവും ചരിത്രവും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രാജീവൻ, ബി. 1992. *വർത്തമാനത്തിന്റെ ചരിത്രം,* തിരുവനന്തപുരം: ഫോക്കസ് ബുക്ക്സ്.

രാജേഷ് കെ. എരുമേലി. 2012. *ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

രാജേഷ് ചിറപ്പാട് (എഡി.) 2015. *ദലിത് വർത്തമാനം*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

രാധാകൃഷ്ണൻ, എസ്. (വിവ.) 1957. *മൂർക്കോത്ത് കുഞ്ഞപ്പ.* ഗൗതമബുദ്ധൻ, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________ (വിവ.) ടി.നാരായണൻ നമ്പീശൻ. 1991. *ഭാരതീയദർശനം (വാല്യം 1, വാല്യം 2),* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്ക്സ്.

രാധാകൃഷ്ണൻ, കെ.എസ്. 1998. *ജാതിവിചാരം സംവരണം വർഗ്ഗീയത*, കൊച്ചി: പൂർണോദയം ബുക്സ്.

രാധാകൃഷ്ണൻ, പി.എസ്. 2005. *സാഹിത്യം ചരിത്രം സംസ്കാരം മാറുന്ന സമവാക്യങ്ങൾ*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

രാധാകൃഷ്ണൻ കിളിരൂർ (പുനരാഖ്യാനം). 2016. *ജാതകകഥകൾ*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ.വി. 2001. *ദേശീയതയും സാഹിത്യവും*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

രാമചന്ദ്രൻനായർ, അടൂർ. 2002. *അടിമത്തം കേരളത്തിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

രാമചന്ദ്രൻനായർ, പന്മന (എഡി.) 2011. *കേരള സംസ്ക്കാരപഠനങ്ങൾ* (വാല്യം 1, വാല്യം 2), തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

രാമദാസ് ചെറായി. 1997. *അവർണപക്ഷരചനകൾ*, എറണാകുളം: ദൂത് ബുക്സ്.

രാമപിഷാരടി പഴയന്നൂർ. 1931. *ഗൗതമബുദ്ധൻ,* ഒലവക്കോട്: ശ്രീരാമകൃഷ്ണോദയം പ്രസ്സ്.

രാമവർമ്മ, എം.കെ. 2012. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിലെ ധ്യാനം*, കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

രാമയ്യർ മഞ്ചേരി. 1927. *ബുദ്ധധർമ്മം*, കോഴിക്കോട്: ബുദ്ധിസ്റ്റ് തിയോസഫിക്കൽ ലീഗ്.

രാമസ്വാമി, ഇ.വി.പെരിയാർ. (പരി.) 2006. കൈനകരിവിക്രമൻ. *മനുസ്മൃതിയും വർണ്ണവ്യവസ്ഥയും*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്.

___________ (വിവ.) 2009. കൈനകരി വിക്രമൻ. *രാമായണം ഒരു കെട്ടുകഥ*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്.

___________ (വിവ.) 2015. കൈനകരി വിക്രമൻ, എം.കെ.രാജേന്ദ്രൻ. *ബുദ്ധിസം*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

___________ 2016. *ഞാനെന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല,* തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

രാം പുരിയാനി (പരി.) 2010. രാജേഷ് ചിറപ്പാട്. *മതമൗലികവാദവും ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വവും*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്.

___________ (പരി.) 2017. രാധാകൃഷ്ണൻ ചെറുവല്ലി. *അംബേദ്കർ ജീവിതവും രചനയും,* തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

___________ (പരി.) ശ്രീകാന്ത്. 2017. *ആർ.വി.അംബേദ്കറും ഹിന്ദുത്വ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും,* തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

രാഹുൽസാൻകൃത്യായനൻ (പരി.) വേലായുധൻനായർ കെ. 1988. *ഭാരതീയ തത്ത്വചിന്ത,* കോഴിക്കോട്: സോഷ്യലിസ്റ്റ് പബ്ലിഷിംഗ് സെന്റർ.

രാഹുൽസാൻകൃത്യായൻ. 2004. *ദേബിപ്രസാദ്ചതോപാദ്ധ്യായ,* വൈ. ബാലരാമമൂർത്തി, രാംബിലാസ് ശർമ്മ, മുൽക്ക് രാജ് ആനന്ദ് (വിവ) കെ.എം.ചന്ദ്രശർമ്മ, ബുദ്ധമതം: *മാർക്സിസ്റ്റുസമീപനം,* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ലതിക നായർ, ബി. പറവൂർ. 2012. *ഭാരതസ്ത്രീകൾ നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ,* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ലോഹിതാക്ഷൻ, എ.കെ. 2006. *ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ: ഋഗ്വേദം മുതൽ ഭരണഘടനവരെ,* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

വസന്തൻ, എസ്.കെ. 2006. *നമ്മൾ നടന്ന വഴികൾ (കേരളസംസ്കാരചരിത്രം)* തൃശ്ശൂർ: മലയാളപഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം.

വാരിയർ. പി.എ. 2010. *ഇന്ത്യ ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിന് മുൻപ്,* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

വാരിയർ, വി.എസ്. 2011. *ശ്രീബുദ്ധൻ ജീവിതം ദർശനം, മതം,* തൃശ്ശൂർ: സാഹിതി ബുക്ക്സ്.

വാസുദേവ ഭട്ടതിരി, സി.വി. 1986. *ഭാരതീയദർശനങ്ങൾ,* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

വാൽമീകി ഓം പ്രകാശ് (വിവ.) നിഷ.കെ.നായർ, 2007. *എച്ചിൽ*, ആലപ്പുഴ: ഫേബിയൻ ബുക്സ്.

വിജയൻ, കെ.പി. 1996. *അംബേദ്കറുടെ കൂടെ*, കൊച്ചി: ഹൈടെക് ബുക്സ്.

___________ .2004. *ദളിത് സമരങ്ങൾ ഇന്നലെ ഇന്ന്*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

വിജയൻ, എം.എൻ. 1996. *സംസ്കാരവും സ്വാതന്ത്ര്യവും*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻ.

___________. 1999. *അടയുന്ന വാതിൽ തുറക്കുന്ന വാതിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻ.

വിജയൻ വള്ളിക്കാവ്. 2015. *ബുദ്ധചരിതവും പക്ഷിപ്പാട്ടുകളും*, തൃശ്ശൂർ: ബുദ്ധം ബുക്സ്.

വിദ്വാൻ സി. എസ്. നായരുടെ ഉപന്യാസങ്ങൾ (പുസ്തകം 2, 8), 1969. കോഴിക്കോട്: പി.കെ.ബ്രദേഴ്സ്,

വിനോദ്കുമാർ, ആർ. 2008. *കേരളീയം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

വീരമണി, കെ. (പരി) കെ.ആർ മായ. 2008. *പെരിയാർ. ഇ.വി രാമസ്വാമി (ജീവചരിത്രസംഗ്രഹം)*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്.

വ്യാഴവട്ടം സാഹിത്യക്കൂട്ടായ്മ. 2009. *നവസാഹിത്യദർശനങ്ങൾ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും*, തിരുവനന്തപുരം: ഇന്ത്യാബുക്സ്.

വേണുഗോപാലൻ, കെ.എ. 2018. *മുതലാളിത്തവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

വേലായുധൻ നായർ, കെ. 1925. *തത്ത്വചിന്ത*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി. 1969. *കേരളം അറുനൂറ് കൊല്ലംമുമ്പ്*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________ . 1998. *കേരളചരിത്രപഠനങ്ങൾ*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

___________ . 2001. *ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രഭാതകിരണങ്ങൾ*, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്.

___________ . 2006. *കേരളചരിത്രം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ .2012. *ചരിത്രത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

വേലായുധൻപിള്ള, പി.വി. (എഡി.). 1998. *നവോത്ഥാനസംസ്ക്കാരം കേരളത്തിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള സർവ്വകലാശാല പ്രസിദ്ധീകരണവിഭാഗം.

ശശിധരൻ, എൻ. 2000. *വാക്കിൽ പാകപ്പെടുത്തിയ ചരിത്രം*, തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്.

ശർമ്മ ജ്യോതിർമയ (വിവ.)പി.കെ.ശിവദാസ്. 2004. *ഹിന്ദുത്വം ഹിന്ദു ദേശീയതാവാദത്തെക്കുറിച്ച് ഒരന്വേഷണം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ശശിഭൂഷൺ, എം.ജി. 2016. *കേരളചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള നാട്ടുവഴികൾ*, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

ശർമ്മ, ആർ.എസ് (വിവ.) 2007. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ ചേലേമ്പ്ര. *പ്രാചീന ഭാരതത്തിലെ ശൂദ്രന്മാർ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________. (വിവ.) 2009. പി.വി.വേലായുധൻപിള്ള. *രാഷ്ട്രീയസങ്കല്പനങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ . 2010. (വിവ.) സെനു കുര്യൻ ജോർജ്ജ്. *പ്രാചീന ഇന്ത്യ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ശങ്കരക്കുറുപ്പ്, ജി. 1999. *ജിയുടെ കവിതകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ശങ്കരൻ തായാട്ട്. 1978. *ആശാൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കവി*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________ . 2000. *ഭാരതീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രൂപരേഖ*, തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി.

ശങ്കരപ്പിള്ള, ജി. 2013. *സ്നേഹദൂതൻ,* തൃശ്ശൂർ: കേരളസംഗീത നാടകഅക്കാദമി.

ശങ്കരപ്പിള്ള, കെ.ജി. 1997. *കെ.ജി ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

___________. 2007. *കെ.ജിഎസിന്റെ കവിതകൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ . 1962. *കേരളവും ബുദ്ധമതവും*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

___________. 1963. *കേരളചരിത്രത്തിലെ ചില അജ്ഞാതഭാഗങ്ങൾ,* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

ശങ്കരയ്യർ, ഡി. 1946. *ഗൗതമബുദ്ധൻ,* തിരുവനന്തപുരം: രാമകൃഷ്ണ ബ്രദേഴ്സ്.

ശിവദാസൻ, പി. 2007. *കേരളചരിത്രം സംഭവങ്ങളിലൂടെ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ശിവദാസ്, പി.കെ (എഡി.) 2010. *ഡി.ഡി കൊസാംബി ജീവിതവും ദർശനവും*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ശിവദാസ്, കെ.കെ. 2012. *സംസ്കാരവും സാഹിത്യവും*, തിരുവനന്തപുരം: മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

ശിവദാസൻ തെക്കിനിയേടത്ത്. 2014. *ബോധിവൃക്ഷത്തണലിൽ: ബുദ്ധന്റെ ജീവിതവും ദർശനവും,* തൃശ്ശൂർ: എച്ച് & സി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്.

ശിവരാജൻ, കെ. 2013. *അംബേദ്കർ ദർശനം 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ,* കോഴിക്കോട്: കേരള പട്ടികജാതി പട്ടികവർഗ്ഗ ഗവേഷണപരിശീലന വികസന വകുപ്പ് (കൃതാർഡ്സ്).

ശിവശങ്കരൻനായർ, കെ.1998. *പ്രാചീനകേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രം,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ശിവൻകുട്ടി വേണാട്ട്. 2005. *മഹാനായ അയ്യൻകാളിയും പിന്നെ ബി.ആർ.അംബേദ്കറും*, തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്.

ശുഭ. 2006. *ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രഭാവം ആശാൻകവിതയിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: ജീവൻ പബ്ലിക്കേഷൻ.

ശ്രീകണ്ഠപ്പൊതുവാൾ, ഏ.വി. 1957. *രണ്ടായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുൻപ്*, കോഴിക്കോട്: പ്രകാശകൗമുദി പ്രസ്സ്.

ശ്രീകുമാരി, ടി.കെ. 2001. *ചരിത്രവും ആധുനികതയും*, തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്ക്സ്.

ശ്രീദേവി, കെ.ബി. 2014. *ബോധിസത്വർ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ശ്രീധരൻ ഇയ്യങ്കോട്. 2016. *ഹിന്ദുത്വം എന്ന അവസ്ഥ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

ശ്രീധരമേനോൻ. എ. 2007. *കേരളചരിത്രം*, കോട്ടയം:ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ . 2007. *കേരളസംസ്കാരം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

ശ്രീപ്രതാപ്. 2015. *ബുദ്ധജൈനസ്വാധീനം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ*, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി.

ശ്രീസഖ്യാനന്ദ സ്വാമികൾ. 1985. *ഭാരതചരിത്രത്തിൽ കലികാലാവലോകനം*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ

ഷാജിജേക്കബ്. 2013. *മലയാളനോവൽ ഭാവനയുടെ രാഷ്ട്രീയം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഷിജു ഏലിയാസ്. 2017. *ജാതിയും അടിമത്തവും,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

ഷിമിപോൾ ബേബി (എഡി.). 2018. *കോളനിയാനന്തരവാദം വീക്ഷണങ്ങളും പ്രയോഗസാധ്യതകളും,* ആലുവ: വിദ്വാൻ പി.ജി നായർ സ്മാരകഗവേഷണ കേന്ദ്രം.

ഷീജ, എം.പി. 2010. *സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ ജീവിതവും കൃതികളും*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ. 2009. *ന്യൂനപക്ഷത്തിനും ലിംഗപദവിക്കുമിടയിൽ*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

സച്ചിദാനന്ദൻ. 2001. *ഭാരതീയ കവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം*, കോട്ടയം: ഡി. സി.ബുക്സ്.

__________. (എഡി.) റസിയോ രാജ്. 2006. *സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ (വാല്യം 3)*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

__________. 1999. *സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകൾ* (1965-1998), തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

സഞ്ജീവൻ, അഴീക്കോട്. 2007. *തെയ്യത്തിലെ ജാതിവഴക്കം*, തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.

സണ്ണി.എം. കപിക്കാട്. 2005. *ഹൈന്ദവ ഫാസിസത്തിന്റെ വിപത് സൂചനകൾ*, കോട്ടയം: ന്യൂ ഏയ്ജ് ബുക്സ്.

__________. 2017. *ജനതയും ജനാധിപത്യവും : ദളിത് വിജ്ഞാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പാഠങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

സതീശ് ദേശ്പാണ്ഡെ (വിവ.) ജെ.ദേവിക. 2014. *സമകാലിക ഇന്ത്യ*, ഒരു സമൂഹശാസ്ത്രവീക്ഷണം, തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യപരിഷത്ത്.

സബ്യസാചി ഭട്ടാചാര്യ (പരി.) റീന. എം.ജേക്കബ്. 2005. *ബുദ്ധനെ പരിചയപ്പെടാം*, ഇന്ത്യ, നാഷണൽ ബുക്ക്ട്രസ്റ്റ്.

സലിം കുമാർ, കെ.എം. (എഡി.) 2008. *ഭൂമിയുടെ ജാതിയും രാഷ്ട്രീയവും*, കോട്ടയം: എം.പവിത്രൻ സ്മാരക ദലിത് പഠനകേന്ദ്രം.

__________ . 2009. *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രവും സമുദായവൽക്കരണവും*, കോട്ടയം: പവിത്രൻ സ്മാരക ദലിത് പഠനകേന്ദ്രം.

__________ . 2011. *നെഗ്രിറ്റ്യൂഡ്*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്,

സന്തോഷ് ഒ.കെ. 2018. *തിരസ്കൃതരുടെ രചനാഭൂപടം*, ഇടുക്കി: പാപ്പാത്തി ബുക്സ്.

സന്തോഷ് വള്ളിക്കാട്. 2017. *അറിവാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം, ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ*, കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

സാനു, എം.കെ. 1989. *സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

___________ (എഡി.) എ. അരവിന്ദാക്ഷൻ. 2014. *നവോത്ഥാനവിചാരങ്ങൾ (വാല്യം 3),* കണ്ണൂർ: ഹരിതം ബുക്സ്.

സാൻസിഗിരി, പി.പി. (വിവ.) എം.കെ.ഗംഗാധരൻ, 2012. *അംബേദ്കറും ജാതിവ്യവസ്ഥയും,* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

സാം.എൻ. (എഡി.) 2010. *കേരളത്തിന്റെ ബൗദ്ധിക ചരിത്രത്തിലെ നാഴികകല്ലുകൾ*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള സർവ്വകലാശാല.

സീന, ഇ.കെ. 2014. *പ്രതിരോധ സംസ്കാരം സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

സുകുമാരൻ കല്ലറ, 2015. *ബ്രാഹ്മണിസം ഡോ.അംബേദ്കറുടെ വീക്ഷണത്തിൽ,* തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്,

___________. 2016. *വിമോചനത്തിന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം,* തിരുവനന്തപുരം: ബുദ്ധ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

___________ . 2017. *ജാതി ഒരഭിശാപം*, തിരുവനന്തപുരം: ബുദ്ധപബ്ലിക്കേഷൻസ്,

സുകുമാർ അഴീക്കോട്. 2001. *തത്ത്വമസി,* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

സുകുമാരൻ നായർ, ജി. 1956. *നാളത്തെ ഇന്ത്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്രം*, കോഴിക്കോട്: പി.കെ.ബ്രദേഴ്സ്.

___________ . 1975. *വിശ്വസംസ്കാരം,* കോട്ടയം: വിദ്യാർത്ഥിമിത്രം.

സുഗതൻ, കെ. 2011. *ബുദ്ധമതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ.

__________ . 2013. *ബുദ്ധനും നാണുഗുരുവും*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്ക്സ്.

സുദർശനൻ, പി. ശാരികാദേവി, എൻ. 2009. *ചരിത്രഏടുകളിലെ ചിതൽപ്പാടുകൾ*, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്.

സുധീഷ്, എസ്. 1999. *വിമോചനത്തിന്റെ വാക്കും മനസ്സും*, കൊല്ലം: ഗയ ബുക്സ്.

സുനിൽ പി.ഇളയിടം. 2009. *ദമിതം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________. 2004. *ചരിത്രം പാഠരൂപങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും*, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

സുബ്വാനന്ദശാസ്ത്രികൾ, കെ.ജി. 2001. *ഭാരതീയസിദ്ധനർ*, തിരുവനന്തപുരം: ബ്ലാക്ക് ഫോഴ്സ് ബുക്ക് ഹൗസ്.

സുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ, എൻ. 1955. *നവലോകദർശനം*, തിരുവനന്തപുരം: റെഡ്ഡ്യാർ പ്രസ്സ്.

സുരേഷ്, വി.ടി. 2016. *മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ പോരാട്ടവഴികൾ*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്ക്സ്.

സുരേഷ്, പി. (എഡി.) 2016. *ആലിലയും നെൽക്കതിരും സച്ചിദാനന്ദന്റെ സഞ്ചാര പഥങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് ബുക്ക്സ്.

സുലോചനാനായർ, 2015. *ശ്രീബുദ്ധകഥകൾ*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

സൂസിതാരു (എഡി.) എസ്.സഞ്ജീവ് (വിവ.) 2006. *കീഴാളപഠനങ്ങൾ*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

സെബാസ്റ്റ്യൻ, എൻ.എസ്. 1990. *ഡോ.അംബേദ്കർ*, കോട്ടയം: വിമ പബ്ലിഷേഴ്സ്.

സെയ്തു മുഹമ്മദ്, പി.ഒ. 1973. *ചരിത്രകേരളം*, കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

__________. 1979. *കേരളം നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുമുൻപ്*, കൊടുങ്ങല്ലൂർ: അജന്താ പബ്ലി ക്കേഷൻസ്.

സ്ക്കറിയ സക്കറിയ (എഡി.). 2015. *500 വർഷത്തെ കേരളം ചില അറിവടയാള ങ്ങൾ,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ.

ഹമീദ്റാസ. 1969. *ഭാരതത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ധർമ്മം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഹരികൃഷ്ണൻ, കെ.എസ്. (എഡി). 2000. *മുറിവേറ്റ ശീർഷകങ്ങൾ,* ആലുവ: പെൻബുക്സ്.

ഹരീന്ദ്രനാഥ്, പി. 2014. *ഇന്ത്യ ഇരുളും വെളിച്ചവും*, കോഴിക്കോട്: എം.സി.അപ്പു ണ്ണിനമ്പ്യാർ ട്രസ്റ്റ്.

ഹിരിയണ്ണ, എം. (വിവ.) 2014.*പാർവതീദേവി ആർ. ഭാരതീയദർശന സംഗ്രഹം*, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

റാം മനോഹർ ലോഹ്യ (പരി.) വിനോദ് പയ്യട. 2002. *ജാതിവ്യവസ്ഥ*. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

റൊമിലഥാപ്പർ (വിവ.) പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള. 1976. *ഭൂതകാലവും മുൻവിധികളും,* തിരു വനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________ (വിവ.) ഡി.ജയദേവദാസ്. 1986. *ഇന്ത്യാചരിത്രം (പ്രാചീന കാലം),* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

__________ (വിവ.) പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള. 1997. *ആര്യദ്രാവിഡ വിവാദവും മതനിരപേ ക്ഷതയും,* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________ (പരി.) കെ.എൻ.ഗണേഷ്. 2006. *വർഗ്ഗീയതയും ചരിത്ര പൈതൃകവും*, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.

__________ (വിവ) രാമൻ. സി.വി. 2009. *സോമനാഥ (ഒരു ചരിത്രസംഭവത്തിന്റെ അനേകസ്വരങ്ങൾ)*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്.

__________ (പരി.) പി.കെ. ശിവദാസ്. 2009. *ആദിമഇന്ത്യാചരിത്രം,* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്.

__________. (പരി.) കുന്നത്തൂർ രാധാകൃഷ്ണൻ. 2017. *ചരിത്രം വർത്തമാനം ഹിന്ദുത്വം,* കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്ക്സ്.

റോയ്, എം.എൻ (വിവ.) എം.വി.ഹരിദാസൻ. 2018. *ഭാരതീയചിന്തയും ഫാസിസവും,* കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക.

ആനുകാലികങ്ങൾ

അജീഷ്ചന്ദ്രൻ കോട്ടാങ്ങൽ. 'ആര്യസംസ്കാരവും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയും'. വിജ്ഞാനകൈരളി, 1997, ജൂൺ, പുറം 423-429.

അനിൽകുമാർ, ആർ. 'രാമരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിണാമങ്ങൾ', മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2003, മെയ്, പുറം 29-32.

അജയ്ശേഖർ, 'കീഴാളചരിത്രരചനയെ എന്തിനാണ് ഭയക്കുന്നത്', പച്ചക്കുതിര, 2014, മെയ്, പുറം 8-81.

അജയ്ശേഖർ. 'പെൺപുത്തനായ പോതി', മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2015, ഫെബ്രുവരി, പുറം 52-57.

അജയ്ശേഖർ. 'ജനായത്തസമൂഹത്തിലെ തോട്ടിപ്പണി എന്ന സനാതന സ്വധർമ്മം', ദലിത് ത്രൈമാസിക, 2016, ജനുവരി, പുറം 28-34.

അംബേദ്കർ വിശേഷാൽ പതിപ്പ്. വിജ്ഞാനകൈരളി, 1991, ഏപ്രിൽ പുറം 227 -289, 299-304.

അജു.കെ.നാരായണൻ ചെറി ജേക്കബ്.കെ 'ആത്മായനങ്ങളുടെ ബോധി' മലയാളം, 2015, ജനുവരി, പുറം 73-77.

ഇളയത്, കെ.കെ.എൻ. 'ദക്ഷിണേന്ത്യയുടെ ദാർശനികപൈതൃകം', വിജ്ഞാനകൈരളി, 1991, ഒക്ടോബർ, പുറം 703-711.

കാഞ്ചഐലയ്യ, സതീശ്സൂര്യൻ. 'ഗോവധനിരോധനം', മലയാളം, 2015, ഏപ്രിൽ, പുറം 20-25.

കാഞ്ച ഐലയ്യ, മുഹ്മ്മുദ് കൂരിയ (അഭിമുഖം) കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാർ സെക്യുറല്ല, മാതൃഭൂമി, 2014 ആഗസ്റ്റ്, പുറം 22-31.

കുഞ്ഞുക്കുട്ടൻ മാടമ്പ് 'ദർശനങ്ങൾ ദർശനങ്ങൾ', ഭാഷാപോഷിണി, 1993 സെപ്റ്റം ബർ, പുറം 67-70.

കൊച്ച്.കെ.കെ. 'ചരിത്രത്തിന്റെ സമകാലികവായന', മാധ്യമം, 2006, ഫെബ്രുവരി, പുറം 27-33.

കൊച്ച്.കെ.കെ. 'പുരാണങ്ങളിലെ ഹിന്ദുമതം തത്ത്വവും പ്രയോഗവും', ഓറ മാസി ക, 2017, സെപ്റ്റംബർ, പുറം 6-10.

കൊച്ച്.കെ.കെ. 'പ്രാചീനകേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ഭൂപടം', മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2002, ഓഗസ്റ്റ്, പുറം 29-33.

________ 'ദലിത് മണ്ഡലങ്ങളെപ്പറ്റി അംബേദ്കറും ഗാന്ധിയും' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പ തിപ്പ്, 2014, ഏപ്രിൽ, പുറം 44-50.

ഗംഗാധരൻ, എം. അധികാരവും ചരിത്രത്തിന്റെ ചാരിത്ര്യവും, ഭാഷാപോഷിണി 1997 ആഗസ്റ്റ്, പുറം 5-7.

ചന്ദ്രഹരി.കെ. ശബരിമലയിലെ അയ്യപ്പൻ ബുദ്ധനോ? കിളിപ്പാട്ട്, 2016, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 18-22.

ജയപ്രകാശ്, എം.എസ്. 'മതേതര ഗുരുവും മതഭ്രാന്തന്മാരും', മാധ്യമം, 2003, ഫെബ്രുവരി, പുറം 55-57.

________ ഈഴവ ശിവനും ഹിന്ദുത്വവാദവും, മാധ്യമം, 2002, ജൂലൈ, പുറം 60-63.

തിലക്, പി.കെ 'ഇടശ്ശേരിയും ബുദ്ധനും, മാതൃഭൂമി, 2014, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 86-87.

ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. 'അംബേദ്കർ ചിന്തയിലെ മാർക്സിയൻ സ്വാധീനവും ദേശീ യമുന്നേറ്റവും', വിജ്ഞാനകൈരളി, 2009, ജനുവരി, പുറം 43-50.

നാണു, വി.പി. 'ശാസ്താവും ബുദ്ധനും ഒന്നുതന്നെ', വിജ്ഞാനകൈരളി, 1975, നവംബർ, പുറം 401-411.

പുതുക്കുടി, പി.എസ് 'ദലിത് അഭാരതീയം', മാധ്യമം, 2002, ഏപ്രിൽ, പുറം 28-32.

പ്രിയസദ്ഗമയ 'ബൗദ്ധസംസ്കാരം ഒരു പഠനം' കിളിപ്പാട്ട്, 2016, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 26 -27.

________ ________ ________ 2016 സെപ്റ്റംബർ, പുറം 40-41.

________ ________ ________ 2016 ഒക്ടോബർ, പുറം 37-38.

________ ________ ________ 2016 ജൂൺ, പുറം 6-9.

ബഹാവുദ്ദീൻ, കെ.എം. 'ബുദ്ധജൈനമതങ്ങളുടെ നിഷ്ക്കാസനം', മാധ്യമം, 2000, ഡിസംബർ, പുറം 51-53.

________ ബ്രാഹ്മണരുടെ കുടിയേറ്റം, 2000 ജനുവരി, പുറം 52-54.

ബാബുരാജ്, കെ.കെ. 'പരിവർത്തനവാദം', പച്ചക്കുതിര, 2014, ജൂൺ, പുറം 54-60.

ബാലചന്ദ്രൻ വടക്കേടത്ത്. 'ലോഹ്യയും അംബേദ്ക്കറും' പച്ചക്കുതിര, 2015, സെപ്റ്റംബർ, പുറം 50-53.

ബിനു ഡി.രാജ്. 'കലഹിക്കുന്ന ചരിത്രം' മാധ്യമം, 2014, ജൂലൈ, പുറം 8-14.

ഭാസ്കർ. 'ജാതിമത കേരളത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികൾ', മാതൃഭൂമി, 2012, മാർച്ച്, പുറം 38-40.

മനോജ്, എം.ബി.'ഭാരതം : മതദേശീയതയുടെ പ്രശ്നങ്ങളും ഹിന്ദുമതവും ; വിവേകാനന്ദന്റെ കൂടിക്കാഴ്ചയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള നിരീക്ഷണം', ദലിത് ത്രൈമാസിക, 2016, ജനുവരി, പുറം 39-44.

മാധവൻ, കെ.എസ്. കേരള ജാതിരൂപീകരണ പ്രക്രിയ ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണത്തിന് ഒരാമുഖം, പൊലി, 2007, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 12-16.

മാലിനി.എസ്. 'വർണാശ്രമധർമങ്ങളും സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യവിചാരവും ധർമസൂത്രങ്ങളിൽ', വിജ്ഞാനകൈരളി, 2010, ഒക്ടോബർ, പുറം 61-66.

മുത്തുലക്ഷ്മി.കെ, 'ചരിത്രത്തിന്റെ ഇടവും ശബ്ദവും'. ഭാഷാപോഷിണി, 2004 ജനുവരി, പുറം 34-35.

രഘു.ജെ. 'ഹിന്ദു കൊളോണിയലിസവും പ്രച്ഛന്നമതപരിവർത്തനവും, മാധ്യമം, 2002, നവംബർ, പുറം 27-33.

_______ ഹിന്ദുദേശീയചരിത്രാഖ്യായിക, മാധ്യമം, 2002, മാർച്ച്, പുറം 14-17.

രാജൻ, കെ. 'ജാതി : അപ്രസക്തമാക്കപ്പെടുന്ന ഭാരതീയയാഥർത്ഥ്യം, മാധ്യമം, 2003, ജനുവരി, പുറം 24-27.

_______ 'മാക്സ്മുള്ളർ കണ്ട ഇന്ത്യ', ശാന്തം 2013, ഒക്ടോബർ, പുറം, 28-31.

_______ 'ബുദ്ധൻ ഒരു രാഷ്ട്രീയചിന്തകൾ എന്ന നിലയിൽ', മാധ്യമം, 2002, ജൂലൈ, പുറം 62-63.

രാജീവൻ, ബി. 'അംബേദ്ക്കറിലെ ഗാന്ധി', പച്ചക്കുതിര, 2015, സെപ്റ്റംബർ, പുറം 44-49.

വിക്രമൻ കൈനകരി 'ബൗദ്ധഭരണഘടനയും ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ഭരണകൂടങ്ങളും, കിളിപ്പാട്ട്, 2016, ഏപ്രിൽ, പുറം

വിനോദ്, ബി. 'ദേശീയത ദലിത് സ്വതം അംബേദ്കർ', വിജ്ഞാനകൈരളി, 2009 നവംബർ, പുറം, 55-62.

_______. 'ദളിതരും മലയാള നോവലിന്റെ സാമൂഹികശരീരവും', വിജ്ഞാനകൈരളി, 2009, ജൂൺ, പുറം 61-70.

ശ്രീനിവാസ്, ടി.ആർ. 'ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങൾ ഒരു സാമാന്യ വീക്ഷണം', വിജ്ഞാനകൈരളി, 1989, ഒക്ടോബർ, പുറം 701-712.

സമ്പത്ത്,ജി. 'ജാതിയും മതനിരപേക്ഷതയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടവും', ദലിത് ത്രൈമാസിക, 2016, ജനുവരി, പുറം 35-38.

സലീംകുമാർ, കെ.എം. 'വിവേകാനന്ദനും നവബ്രാഹ്മണ്യവും', ദലിത് ത്രൈമാസിക, 2016, ജനുവരി, പുറം 9-21.

ഷർമ്മിള, ആർ. 'ബുദ്ധമതത്തിലെ ഥേരീജീവിതങ്ങൾ' സംഘടിത, 2015, ഒക്ടോബർ, പുറം 14-18.

സുനിൽ.പി.ഇളയിടം, രണ്ട് അമരകോശവായനകളും ഫലങ്ങളും, മാധ്യമം, 2004, സെപ്റ്റംബർ, പുറം 29-33.

സുരേഷ്, പി.എസ്. ദളിത് സാഹിത്യം, പേരും പൊരുളും, ഭാഷാപോഷിണി, 1997, ആഗസ്റ്റ്, പുറം, 22-23.

സുരന്ദ്രൻ.പി. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ മതസങ്കല്പം, വിജ്ഞാനകൈരളി, 1996, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 543-546.

സെബാസ്റ്റ്യൻ. എം 'ശ്രീബുദ്ധനും മധ്യമാർഗ്ഗവും', വിജ്ഞാനകൈരളി, 2000, മെയ്, പുറം 47-51.

സ്വാമി സഖ്യാനന്ദ. 'മഹാവീരന്റെയും ബുദ്ധന്റെയും കാലം കലിയുഗ ചരിത്ര ത്തിൽ, വിജ്ഞാനകൈരളി, 1975, ജൂലൈ, പുറം 127-130.

_______ ആസ്തിക ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ, വിജ്ഞാനകൈരളി, 1975, സെപ്റ്റംബർ, പുറം 285-303.

സോമശേഖരൻ. 'വർഗ്ഗവും ജാതിയും നവോത്ഥാനന്തരവും', ദലിത് ത്രൈമാസിക, 2016, ജനുവരി, പുറം 45-49.

സാംകുട്ടി പട്ടംകരി. 'സൗന്ദര്യാന്വേഷണത്തിന്റെ ദളിത് പരിപ്രേക്ഷ്യം, ഭാഷാപോ ഷിണി, 1997, ഓഗസ്റ്റ്, പുറം 14-16.

ഷാജി.എസ്. ആശാനും ദളിത് വിമോചനവും, ഭാഷാപോഷിണി, 1997, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 33-35.

ഹരിദാസ്.കെ.കെ.ദളിത്പ്രസ്ഥാനം അംബേദ്കറുടെ നാട്ടിൽ, ദേശാഭിമാനി വാരി ക. 1997 ജൂൺ, പുറം 26-33.

വി.വി. 'യക്ഷിയും ജൈനരും', പച്ചക്കുതിര, 2014, ആഗസ്റ്റ്, പുറം 39-44.

വിക്കിപീഡിയ

English Books

Aloyasius, G. 1997. *Nationalism without a Nation in India*, New Delhi: Oxford University Press.

Aryan, R.N. 2000. *Brahmin and Brahmanizm,* New Delhi: Bluemoon Books.

Bayly Susan. 1999. *Caste Society and Politics in India from the eighteenth century to the modern age,* Delhi: Cambridge University Press.

Channa, V.C. 1979. *Caste Identity and continuity*, Delhi: B.R. Publishing Corporation.

Chentarasseri, THP, 2005. *Ayyankali the first Dalit Leader*, Thiruvananthapuram: Mythri Books.

Dube, C.C. 1990. *Indian Society*. New Delhi: National Book Trust India.

Gail Omvedt. 2004. *Ambedkar towards an Enlightened India*, New Delhi: Penguin Viking.

Kuber, W.N. 1973. *Ambedkar A Critical Study*, New Delhi: People Publishing House.

Terry Eagleton, 2000. *The Idea of Culture*, New Delhi: Oxford Blackwell Publishers.

Vivekananda, Swami, 1993. *Caste culture and socialism*, Calcutta: Adivita Ashrama.

ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ

അബ്ദുൾഗഫൂർ, പി. 'സൂഫിസം വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിന്റെ കൃതികളിൽ' കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2013. (അപ്രകാശിത ഗവേഷണപ്രബന്ധം)

പ്രദീപൻ, എം.കെ. 'കേരളസംസ്കാരം ഒരു ദലിത് സമീപനം സാഹിത്യകൃതി കളെ മുഖ്യ അവലംബമാക്കിയുള്ള പഠനം' കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2004.

മനോജ്, എം.ബി. 'ക്രമം വ്യവഹാരം, നിർമ്മിതി, ദളിത് എഴുത്ത് സൗന്ദര്യം രാഷ്ട്രീയം. മലയാളത്തിലെ പ്രാരംഭചുവടുകളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പഠനം'. മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാല, 2008. (അപ്രകാശിതഗവേഷണപ്രബ ന്ധം)