സംസ്കൃതത്തിന്റെ നിഴലും വെളിച്ചവും

ഡോ. എൻ. വി. പി. ഉണിത്തിരി

ഉള്ളടക്കം

1. സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനം
2. സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ
3. ഭാരതീയസൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിൽ വ്യാകരണദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനം
4. ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം പ്രാചീന–മധ്യകാലഭാരതത്തിൽ
5. ശകവർഷം
6. പാതഞ്ജലയോഗദർശനം
7. ആയുർവേദത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം*
8. ഹാസ്യവും സാമൂഹ്യവിമർശനവും ദൃശ്യകലകളിൽ
9. മത്തവിലാസം കൂത്ത്
10. മേല്പത്തൂരിന്റെ ശാസ്ത്രകൃതികൾ
11. കൃഷ്ണഭക്തി നാരായണീയത്തിലും കൃഷ്ണഗീതിയിലും
12. ആദിശങ്കരനും മീമാംസാദർശനവും
13. കുമാരനാശാന്റെ സംസ്കൃതകവിതകൾ
14. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം
15. കേരളീയസംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സംഭാവന

* എട്ടാമതായി പുസ്തകത്തിന്റെ അച്ചടിച്ച പതിപ്പിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയ ഭാസ്കരാചാര്യരെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനം ഈ ഓൺലൈൻ എഡിഷനിൽ ചേർത്തിട്ടില്ല.

1. സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനം

നവവിമർശനത്തിനുശേഷം വന്ന ഘടനാവാദവും ഘടനാവാദോത്തരചിന്തകളുമടങ്ങുന്ന പുതിയ പാശ്ചാത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെ അവിടെയെന്നപോലെ ഇവിടെയും പലരും ആശയവാദപരമായ ലോകവീക്ഷണത്തെയും അതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സാഹിത്യകലാദർശനത്തെയും പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുന്നതിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ആഗോളവൽക്കരണത്തിന്റെ പൊതുപരിസ്ഥിതി അവർക്ക് അതിന് വേണ്ടതിലധികം പ്രോത്സാഹനം ചെയ്തുകൊടുക്കുന്നുമുണ്ട്. ഇതിനെ പ്രതിരോധിക്കേണ്ടത് പുരോഗമനസാംസ്കാരികപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ അടിയന്തരകർത്തവ്യമായിരിക്കുന്നു. ഭാരതീയമായ, കേരളീയമായ, ഒരു മാർക്സിയൻ കലാദർശനം വളർത്തിയെടുക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രമേ ആ പ്രതിരോധം ഫലപ്രദമായി നിർവഹിക്കാനാവൂ.

അതിന്റെ ഭാഗമായി നാം ചെയ്യേണ്ട പ്രധാനപ്രവർത്തനങ്ങളിലൊന്ന് മാർക്സ്, എംഗൽസ്, ലെനിൻ, മാവോ, ഗ്രാംഷി, അൽത്തൂസർ എന്നിവരിലൂടെ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന മാർക്സിയൻ കലാദർശനത്തെ നമ്മുടെ പരിസ്ഥിതിക്കൊത്ത് വികസിപ്പിക്കുകയാണ്. അതിന് പുതിയ പാശ്ചാത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിവേകപൂർവം പഠിക്കുകയും വിലയിരുത്തുകയും യഥായോഗ്യം സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. മധ്യകാലഭാരതത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട സമ്പന്നമായ സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെയും ദ്രാവിഡലാവണ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും വിമർശനാത്മകപഠനവും ഇക്കാര്യത്തിൽ നമുക്ക് ഏറെ സഹായകമാവും.

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, പുതിയ പാശ്ചാത്യകലാദർശനചിന്തകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനത്തെക്കുറിച്ചുള്ളൊരു വിചിന്തനമാണ് ഈ പ്രബന്ധംകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

ക്രി. പി. ആറും പതിനേഴും നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിലാണ് സംസ്കൃതസാഹിത്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മിക്കതും രചിക്കപ്പെട്ടത്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന് സമാനസ്ഥാനീയമായ ജാതി–ജന്മി–നാടുവാഴി–

ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥ പടിപ്പടിയായി വളർന്നുവികസിച്ചു മുന്നേറിയ അക്കാലത്ത്, ആ വ്യവസ്ഥയുടെ പ്രതിഫലനമുൾക്കൊള്ളുന്ന, നഷ്ടപ്പെട്ടതടക്കം എണ്ണമറ്റ സാഹിത്യകൃതികളെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശകർ തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഭരണവർഗത്തിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണത്തിനായിരിക്കും സ്വാഭാവികമായും ആ സാഹിത്യകൃതികളിലെന്നപോലെ, ഈ സാഹിത്യവിമർശനസിദ്ധാന്തങ്ങളിലും പ്രാമുഖ്യം. എങ്കിലും, ഭാസനെയും ശൂദ്രകനെയും കാളിദാസനെയും ഭവഭൂതിയെയുമെന്നപോലെ പ്രതിഭാശാലികളായ സാഹിത്യകാരരുടെ കലാസൃഷ്ടികൾ ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ സത്യസന്ധമായ ആവിഷ്കരണംകൊണ്ട് ഭരണവർഗത്തിന്റേതോടൊപ്പം ചിലപ്പോഴെങ്കിലും ജനസാമാന്യത്തിന്റെ ആശയാഭിലാഷങ്ങളുടെയും പൊതുവിൽ മാനവികതയുടെയും വിശ്വപ്രേമത്തിന്റെയും പ്രകൃതിസ്നേഹത്തിന്റെയും സന്ദേശം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. അത്തരം ഉത്തമകലാസൃഷ്ടികളെക്കൂടി മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് സാഹിത്യചർച്ച നിർവഹിക്കുന്നതാകയാൽ, പൊതുവിൽ ഉത്തമസാഹിത്യരചനയ്ക്ക് മാർഗദർശകങ്ങളായ ഒട്ടേറെ കാര്യങ്ങൾ ആ സാഹിത്യവിമർശനകൃതികൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം അംഗീകരിക്കുന്ന മാർക്സിസ്റ്റുസാഹിത്യദർശനം നമ്മുടെ ചുറ്റുപാടിനൊത്ത് വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നവർക്ക് സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനത്തിൽനിന്ന് പലതും ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയും. വിശേഷിച്ച് പാശ്ചാത്യദേശങ്ങളിൽ അടുത്ത കാലത്ത് വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തങ്ങളോരോന്നിലും മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്തകർ സമർഥമായി ഇടപെടുകയും ആ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ പലേടത്തും നമ്മുടെ സാഹിത്യവിമർശനസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി സമാനത കാണുകയും ചെയ്യുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിൽ.

"പ്രയോജനമനുദ്ദിശ്യ ന മന്ദോപി പ്രവർത്തതേ" (പ്രയോജനമുദ്ദേശിച്ചല്ലാതെ ഒരു മൂഢൻപോലും പ്രവർത്തിക്കുകയില്ല) എന്ന

ഭാരതീയ(മീമാംസക)ദർശനം സംസ്കൃതസാഹിത്യദർശനവും ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രയോജനപരതയിൽ സംശയാലുവായ ഒരാലങ്കാരികൻപോലും ഇന്ത്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പ്രയോജനമേത് അഥവാ ഏതൊക്കെ എന്ന കാര്യത്തിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും പൊതുവിൽ പ്രീതിയും വ്യുത്പ്പത്തിയും (ആനന്ദവും അറിവും) ആണ് സാഹിത്യപ്രയോജനമെന്ന് അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. രസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പഠിപ്പിക്കുന്നതായിരിക്കണം സാഹിത്യം എന്നർഥം. രസ(ധ്വനി)സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത ഇതത്രേ.

ഏതിന്റെ വ്യുത്പ്പത്തി? അതായത്, ഉള്ളടക്കം എന്തായിരിക്കണം? ഇതേപ്പറ്റി സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശകർ അധികം ചർച്ച ചെയ്തിട്ടില്ല. കാരണം, അത് അന്ന് തർക്കവിഷയമായിരുന്നില്ല. ധർമം, അർഥം, കാമം, മോക്ഷം എന്നീ പുരുഷാർഥങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യുത്പ്പത്തി ഉണ്ടാക്കത്തക്കവിധത്തിലുള്ളതായിരിക്കണം ഉള്ളടക്കം.

ഈ വ്യുത്പ്പത്തി ധർമശാസ്ത്രം, അർഥശാസ്ത്രം, കാമശാസ്ത്രം, മോക്ഷശാസ്ത്രം എന്നീ വിവിധവിജ്ഞാനശാഖകളിലെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നു കിട്ടുമല്ലോ. കിട്ടും. പക്ഷേ, ആ ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ ശുഷ്കവും വിരസവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ സുഖപാരായണക്ഷമങ്ങളല്ലാത്തവയുമാണ്. ആർക്ക്? അഭിജാതർക്ക്. അഭിജാതർക്കേ ഇത്തരത്തിലുള്ള വ്യുത്പ്പത്തി അക്കാലത്ത് ആവശ്യമായിരുന്നുള്ളൂ. അവർക്ക് സരസമായി ധർമശാസ്ത്രാദിപ്രതിപാദിതമായ കാര്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ പറ്റണം. അതിന് സാഹിത്യം ആവശ്യമാണ്.

ഈ അശയം തെളിച്ചുപറഞ്ഞത് *വക്രോക്തിജീവിത*കാരനായ കുന്തകനാണ് (11–ാം നൂറ്റാണ്ട്).

"ധർമാദിസാധനോപായഃ സുകുമാരക്രമോദിതഃ
കാവ്യബന്ധോഭിജാതാനാം ഹൃദയാഹ്ലാദകാരകഃ."

(1. 3) ധർമാർഥകമമോക്ഷകാര്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള ഉപായവും സുകുമാരമായ രീതിയിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതും അഭിജാതർക്ക് ഹൃദയാഹ്ലാദകാരിയുമാണ് സാഹിത്യം എന്നർഥം. അഭിജാതപദത്തെ അദ്ദേ

ഹം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുണ്ട് – രാജപുത്രാദികൾ ധർമാർഥാദ്യുപേയാർഥികളും വിജയേച്ഛുക്കളുമെങ്കിലും ക്ലേശഭീരുക്കളത്രേ. സുകുമാരാശയരാണവർ. അഭിജാതരെ ആഹ്ലാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പ്രവർത്തനനിരതരാക്കുന്നതാണ് സാഹിത്യം. അതുകൊണ്ട് അത് ധർമാദിപ്രാപ്തിക്ക് ഉപായമായിത്തീരുന്നു. ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ധർമാദ്യുപദേശമുണ്ട്. പക്ഷേ അവ പരുക്കൻരീതിയിൽ എഴുതപ്പെട്ടതായതുകൊണ്ട് അവർക്ക് ദുർഗ്രഹമാകുന്നു. ധർമാദ്യുപദേശം ലഭിച്ചില്ലെങ്കിൽ എന്താണ് ദോഷം? ഇതിന് കുന്തകന്റെ മറുപടി ഇതത്രേ – രാജകുമാരന്മാർ ധാരാളം സമ്പത്തുള്ളവരാണ്; ലോകം മുഴുവൻ സ്വന്തം ഭരണത്തിലൂടെ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തേണ്ടവരാണ്. അതിനു തക്ക ഉപദേശം ലഭിച്ചില്ലെങ്കിൽ അവർ സ്വതന്ത്രബുദ്ധിയോടെ സമുചിതമായ സകലവ്യവഹാരവ്യവസ്ഥകളെയും തകർത്തുകൊണ്ട് പ്രവർത്തിച്ചുതുടങ്ങും. അങ്ങനെ വരാതിരിക്കാൻ അവർക്ക് വ്യുത്പ്പത്തിയുണ്ടാകുന്നതിനുവേണ്ടി കഴിഞ്ഞുപോയ നല്ല നല്ല രാജാക്കന്മാരുടെ ചരിതം ഉദാഹരിച്ചുകൊണ്ട് കവികൾ കൃതികൾ രചിക്കുന്നു.

നാടുവാഴിത്തകാലയളവിൽ തഴച്ചുവളർന്ന സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനം ആ വ്യവസ്ഥയെ (രാജാധിപത്യത്തെ) നിലനിർത്തുകയാണ് സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രയോജനമായി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത് എന്നു ചുരുക്കം.

അതിനാൽ രാജകുമാരന്മാർക്ക് മാതൃകാഭൂതരായിത്തീരേണ്ട രാജാക്കന്മാരുടെ ചിത്രീകരണത്തിൽ എന്തെങ്കിലും പിശകു പറ്റിയാൽ അത് ഔചിത്യഭംഗമെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടേണ്ടത് ആ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ ബാധ്യതയായിത്തീരുന്നു. കുന്തകനെത്തന്നെ ഇതിനുദാഹരിക്കാം. *രഘുവംശ*ത്തിൽ, രാവണവധാനന്തരം സീതാലക്ഷ്മണസമേതനായി രാമൻ പുഷ്പകവിമാനത്തിലൂടെ അയോധ്യയിലേക്കു തിരിക്കവേ, അതത് സ്ഥലങ്ങൾ കാണുമ്പോൾ പണ്ടു നടന്ന ഓരോ സംഭവവും സീതയ്ക്ക് വിവരിച്ചുകൊടുക്കുകയാണ്. അക്കൂട്ടത്തിൽ, നിഷാദരാജാവായ ഗുഹന്റെ പുരം കണ്ടപ്പോൾ, "ഇവിടെ വെച്ചാണ് ഞാൻ കിരീടം വെടിഞ്ഞ് ജട ധരിക്കവേ, 'കൈകേയീ, നിന്റെ ആഗ്ര

ഹങ്ങൾ ഫലിച്ചുവല്ലോ!' എന്നു സുമന്ത്രൻ കരഞ്ഞുപോയത്!" എന്നു പറയുന്നു.

"പുരം നിഷാദാധിപതേഃ പുരസ്താദ്
യസ്മിൻ മയാ മൗലിമണിം വിഹായ
ജടാസു ബദ്ധാസ്വരുദത് സുമന്ത്രഃ –
'കൈകേയി കാമാഃ ഫലിതാസ്തവേ'തി."

ഈ ശ്ലോകം അത്യന്തം അനൗചിത്യപൂർണമാണെന്നാണ് കുന്തകന്റെ വിമർശനം. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ഇവിടെ അനർഘങ്ങളായ മഹാപുരുഷഗുണങ്ങളുള്ളതായി വർണിക്കപ്പെടുന്ന രഘുപതി 'കൈകേയീ, നിന്റെ ആഗ്രഹങ്ങൾ ഫലിച്ചുവല്ലോ!' എന്നതുപോലെ നിസ്സാരമായ കാര്യങ്ങളെ സ്മരിക്കുന്നതും അതെടുത്തുപറയുന്നതും അത്യന്തം അനൗചിത്യാവഹമത്രേ.

മനുഷ്യസഹജമായ ഇത്തരം ദുർബലവികാരങ്ങൾക്കടിമപ്പെടുന്നവനാണ് രാമനെപ്പോലെ പ്രശസ്തനായൊരു രാജാവ് എന്നു കവികൾ ചിത്രീകരിച്ചുപോകരുത് എന്നർഥം. രാജകുമാരന്മാരാണ് ഇതിന്റെ ആസ്വാദകർ. രാജാധിപത്യം തകരുന്നതിലേക്ക് ഇത് വഴി തെളിച്ചേക്കും! *രഘുവംശ*ത്തിൽനിന്നും *കുമാരസംഭവ*ത്തിൽനിന്നും ചില പദ്യങ്ങൾകൂടി ഉദ്ധരിച്ച് ഇതുപോലെ വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നുണ്ട് കുന്തകൻ. ആദർശശാലികളായ രാജാക്കന്മാർ പോലും മനുഷ്യസഹജമായ ദൗർബല്യങ്ങളിൽനിന്ന് വിമുക്തരല്ലെന്ന കവിയുടെ നിലപാട് വിമർശകന്റെ സ്ഥിതവ്യവസ്ഥാസംരക്ഷണവ്യഗ്രമായ മനസ്സിന് അനൗചിത്യയുക്തമായാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്!

പ്ലാറ്റോവിനെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന വിധത്തിൽ പ്രാചീനഭാരതത്തിലും സ്മൃതികാരന്മാർ "കാവ്യാലാപാംശ്ച വർജയേത്" (കാവ്യാലാപങ്ങളെ വർജിക്കുകയും വേണം) എന്നു കാവ്യാലാപത്തിന്, അതുവഴി കാവ്യരചനയ്ക്കും, വിലക്കു കല്പിച്ചിരുന്നു. പക്ഷേ, നൈസർഗികമായ മാനുഷികവികാരങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിന് വിലക്കു കല്പിച്ചാൽ തിരിച്ചടിയുണ്ടാവുക സ്വാഭാവികം മാത്രം. വാമനന്റെ (എട്ടാം നൂറ്റാണ്ട്) *കാവ്യാലങ്കാരസൂത്രവൃത്തി* തുടങ്ങുന്നതു

തന്നെ “കാവ്യം ഗ്രാഹ്യം, അലങ്കാരാത്” (കാവ്യം സ്വീകാര്യമാണ്; അലങ്കാരം – സൗന്ദര്യം – ഉള്ളതുകൊണ്ട്.) എന്ന വാക്യത്തോടെയായത് ആ തിരിച്ചടിയുടെ സൂചനയാണ്. കാര്യമാത്രപ്രസക്തമായി, ശുഷ്കമായി, ധർമാദ്യുദ്ബോധനം നടത്തുന്ന ശ്രുതിസ്മൃത്യാദിശാസ്ത്രങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തമായി, അതേ പ്രയോജനം സരസമായും സാർഥകമായും, അതായത് സൗന്ദര്യാത്മകമായി നിർവഹിക്കുന്ന കാവ്യം – സാഹിത്യം – ആവശ്യവും സ്വീകാര്യവുമാണെന്ന് സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശകന്മാർ ഉച്ചൈസ്തരം വിളിച്ചുപറഞ്ഞു. അക്കാലത്തെ നാടുവാഴിത്തസാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ ആദർശമായി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ധാർമികജീവിതത്തെ – വർണാശ്രമധർമത്തെ – തകർക്കാനല്ല, അതിനെ ശക്തമായി നിലനിർത്താനാണ് തങ്ങളുടെ പുറപ്പാടെന്ന് തെളിയിക്കുന്നതിന് കടുത്ത പോരാട്ടം നടത്താൻ അവർ നിർബദ്ധരായി.

ഈ പോരാട്ടം വിജയിപ്പിക്കുന്നതിന് അവർക്ക് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെ ആകാവുന്നത്ര വികസിപ്പിക്കേണ്ടിവന്നു. അങ്ങനെ സാഹിത്യരചനാമർമങ്ങൾ വിവരിക്കുന്ന അനേകം ചിന്താപദ്ധതികൾ സംസ്കൃതത്തിൽ രൂപംകൊണ്ടു – അലങ്കാരം, ഗുണം, രീതി, വക്രോക്തി, അനുമാനം, ഔചിത്യം മുതലായ ഓരോ ഘടകത്തെ അതിപ്രധാനമെന്ന നിലയിൽ ഉയർത്തിക്കാട്ടിക്കൊണ്ടുള്ളവ. അക്കൂട്ടത്തിൽ സമഗ്രമായൊരു പദ്ധതിയായി രസധ്വനിസിദ്ധാന്തം ഏറ്റവും മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നു.

*നാട്യശാസ്ത്ര*കർത്താവായ ഭരതൻ (ക്രി. പി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ട്) തൊട്ട് പലരും രസത്തിന് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ട് സാഹിത്യത്തെ ദർശിച്ചവരാണ്. സാഹിത്യത്തിന്റെ ജീവൻ ധ്വനിയാണെന്ന് സിദ്ധാന്തിച്ച ആനന്ദവർധനൻ (ഒൻപതാം നൂറ്റാണ്ട്) രസത്തെയാണ് ആത്മാവായി കണക്കാക്കുന്നതെന്നും രസം വ്യംഗ്യമായേ ആവിഷ്കരിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് അങ്ങനെ പറഞ്ഞതിൽ വൈരുധ്യമൊന്നുമില്ലെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ *ധ്വന്യാലോക*വും അതിന് അഭിനവഗുപ്തൻ എഴുതിയ *ലോചന*വ്യാഖ്യാനവും ശ്രദ്ധിച്ചുപഠിക്കുന്ന

വർക്ക് ബോധ്യമാവും.[1] സാഹചര്യങ്ങൾ, കഥാപാത്രങ്ങൾ, അവരുടെ വികാരവിചാരങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും എന്നിയിലൂടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്നതാണ് രസം. അതിനാൽ ശൃംഗാരം, കരുണം തൊട്ടുള്ള അതതു രസങ്ങൾ അനുഭവവേദ്യങ്ങളാകണമെങ്കിൽ പല പല സംഭവങ്ങൾ കലർന്ന ജീവിതത്തെ സാഹിത്യത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അങ്ങനെ രസാത്മകമായ വാക്യമാണ് സാഹിത്യമെന്നു പറഞ്ഞാൽ ജീവിതാവിഷ്കരണമാണ് സാഹിത്യമെന്നുതന്നെയാണ് മൊത്തത്തിൽ വന്നുകൂടുന്ന അർഥം. പുരാണേതിഹാസപ്രസിദ്ധമോ കല്പിതമോ ആയ കഥയായിരിക്കണം പ്രതിപാദ്യം. അനേകം സർഗങ്ങളുണ്ടാവണം. നഗരം, സമുദ്രം, പർവതം മുതലായവയുടെ വർണനകൾ വേണം എന്നും മറ്റും മഹാകാവ്യത്തിന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾ നിർദേശിക്കുന്നതിൽനിന്ന് സമഗ്രജീവിതമാണ് ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളോടെ ഏതു സാഹിത്യശാഖയിലും ആവിഷ്കരിക്കേണ്ടതെന്ന് സംസ്കൃത സാഹിത്യവിമർശകർ ഉദ്ദേശിച്ചിരുന്നതായി വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. ആദ്യം നായകന്റെ ഗുണങ്ങൾ വിസ്തരിച്ച് പിന്നീട് അയാൾ ശത്രുക്കളെ നിഗ്രഹിക്കുന്നതായി വർണിക്കുന്നതാണ് നിസർഗസുന്ദരമായ രീതിയെന്നും എന്നാൽ ശത്രുവിന്റെ വംശവീര്യാദികൾ ചിത്രീകരിച്ചതിനുശേഷം അവനെ ജയിക്കുന്നതുവഴി നായകന്റെ ഉത്കർഷം വെളിപ്പെടുത്തുന്നതും കൊള്ളാമെന്നും ദണ്ഡി (എട്ടാം നൂറ്റാണ്ട്) നിർദേശിക്കുമ്പോൾ, സംഘർഷങ്ങളിലൂടെ മുന്നേറുന്ന ജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിപാദനമാണ് സാഹിത്യമെന്ന വസ്തുത കുറേക്കൂടി സ്പഷ്ടമാവും.

ചില വിമർശകർ സാഹിത്യത്തെ ഗുണനിലവാരമനുസരിച്ച് ഉത്തമമെന്നും അധമമെന്നും മറ്റും തരംതിരിക്കുന്നതിന് ഉപയോഗിച്ച മാനദണ്ഡം അവരുടെ സാഹിത്യസങ്കല്പത്തെക്കുറിച്ച് കുറേക്കൂടി വ്യക്തത നൽകാൻ പര്യാപ്തമാണ്. മുഖ്യമായി പറയാനുള്ള കാര്യം നേരിട്ട് പച്ചയായി പറയാതെ വ്യംഗ്യമായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന – പോരാ, ആ വ്യംഗ്യത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന – സാഹിത്യം ഒന്നാന്തരം; വ്യംഗ്യമുണ്ട്, പക്ഷേ അതിനെ അപേക്ഷിച്ച് വാച്യമാണ് പ്രധാനമായി

1. രസസിദ്ധാന്തവും ധ്വനിസിദ്ധാന്തവും തികച്ചും ഭിന്നമാണെന്ന ബി. രാജീവന്റെ അഭിപ്രായം (*ജനനിബിഡമായ ദന്തഗോപുരം*) യുക്തിസഹമാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മറ്റൊരു വിധത്തിലാണെങ്കിലും വി. സി. ശ്രീജനും (കഥയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും) ഇതേ നിഗമനത്തിലാണെത്തുന്നത്.

വരുന്നതെങ്കിൽ ആ കൃതി രണ്ടാന്തരം മാത്രം; വെറും ശബ്ദാർഥാലങ്കാരപ്പകിട്ടുകൾ പ്രധാനമായി വരുന്നത് അധമം. അതിൽത്തന്നെ കേവലം ശബ്ദാലങ്കാരങ്ങളുടെ വെടിക്കെട്ടുകൾ ഉതിർക്കുന്ന സാഹിത്യത്തെ അപേക്ഷിച്ച് അല്പം ഭേദമാണ് അർഥാലങ്കാരപ്രധാനമായ സാഹിത്യമെന്ന് *രസഗംഗാധര*കാരൻ (17–ാം നൂറ്റാണ്ട്) ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. സാഹിത്യകാരർക്ക് ജനങ്ങളോട് പറയാൻ ഒരു കാര്യമുണ്ടായിരിക്കണം; അത് കഴിയുന്നത്ര വാച്യമാകാതെ കഴിക്കാൻ നോക്കണം – എങ്കിലേ അതിന് വേണ്ടത്ര 'ഇഫെക്റ്റ്' കിട്ടൂ. വെറും അലങ്കാരക്കസർത്തുകൾ അധമസാഹിത്യം മാത്രം. ചുരുക്കത്തിൽ ഇതാണ് അവരുടെ ആശയം.

രസസിദ്ധാന്തത്തിനടിസ്ഥാനം വ്യഞ്ജന എന്ന ശബ്ദവ്യാപാരമാണ്. ഇതിനെയാകട്ടെ പ്രാചീനഭാരതീയരിൽ പലരും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. വാക്യശാസ്ത്രകാരന്മാരായ മീമാംസകരും പ്രമാണശാസ്ത്രകാരന്മാരായ നൈയായികരും വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ പൊതുവെ ഭാട്ടമീമാംസകരുടെ നയം സ്വീകരിക്കുന്ന അദ്വൈതവേദാന്തികളുമാണ് വ്യഞ്ജനാവിരുദ്ധരിൽ പ്രമുഖർ. ശബ്ദത്തിൽനിന്ന് സങ്കേതിതമായ അർഥത്തെ നേരിട്ട് ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അഭിധാവ്യാപാരംകൊണ്ടുതന്നെ ഒട്ടെല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും നടക്കും. ഈ മുഖ്യാർഥത്തിന് തടസ്സം വരികയും പ്രസിദ്ധികൊണ്ടോ പ്രയോജനമുദ്ദേശിച്ചോ അതുമായി അടുത്തു ബന്ധപ്പെട്ട മറ്റൊരർഥത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ലക്ഷണാവ്യാപാരത്തെയും അത്യാവശ്യം വേണ്ടിടത്ത് ഉപയോഗിക്കാം. അതും കടന്ന് വാച്യവുമായി നിയതമോ അനിയതമോ പരമ്പരാപ്രാപ്തമോ ആയി ബന്ധപ്പെടുന്ന, പലപ്പോഴും അതിനു നേരെ വിപരീതംപോലുമാകുന്ന, വ്യംഗ്യമായ അർഥത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന വ്യഞ്ജന എന്ന മൂന്നാമതൊരു ശബ്ദവ്യാപാരത്തെ കല്പിക്കുന്നതിന്റെ ആവശ്യമില്ലെന്നാണ് ഈ ദാർശനികരുടെ പക്ഷം[2]. വേദവാക്യങ്ങളുടെ നിഷ്കൃഷ്ടമായ അർഥം നിശ്ചയിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി വാക്യാർഥവിചാരത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളെക്കുറിച്ചും യുക്തിയുക്തമായും വിശദമായും ചർച്ച ചെയ്ത് ശബ്ദവ്യാപാരങ്ങളെക്കുറിച്ച്

2. ഭാരതീയദർശനങ്ങളിലെ ശബ്ദാർഥസിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഡോ. കെ. കുഞ്ചുണ്ണിരാജയുടെ *ഇന്ത്യൻ തീയറീസ് ഓഫ് മീനീങ്*,(അഡയാർ ലൈബ്രറി സീരീസ്), ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ അച്ചടിപ്പതിപ്പിനുശേഷം ഞാൻ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *സംസ്കൃതത്തിലെ ശബ്ദാർഥസിദ്ധാന്തങ്ങൾ* (കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്) എന്നിവ നോക്കുക.

കൃത്യമായ നിഗമനങ്ങളിലെത്തിച്ചേർന്ന മീമാംസകരാണ് വ്യഞ്ജനാവിരോധികളുടെ നേതൃത്വം വഹിക്കുന്നത്. കാരണം, യാഗാദികർമാനുഷ്ഠാനങ്ങളോടുകൂടിയ ധാർമികജീവിതമാണ് അവരുടെ ലക്ഷ്യം. പരമപ്രമാണമായി, സ്വതഃപ്രമാണമായിത്തന്നെ, തങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുന്ന വിധിനിഷേധപരങ്ങളായ വേദവാക്യങ്ങളുടെ അർഥനിശ്ചയം, അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതിന് അനുപേക്ഷണീയമാണ്. അഭിധയ്ക്കും ലക്ഷണയ്ക്കുമപ്പുറത്ത് അനിയതാർഥകല്പനകൾക്ക് വഴിയൊരുക്കുന്ന വ്യഞ്ജന സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ വരാവുന്ന വൈഷമ്യം ഒട്ടൊന്നുമല്ല. വക്തൃബോദ്ധവ്യകാക്വാദിവൈശിഷ്ട്യങ്ങളാൽ യജ്ഞകർമങ്ങളുടെ അധികാരി, ഫലം, ഇതികർത്തവ്യത എന്നിവയിലെല്ലാം അനിശ്ചിതത്വം വന്നുപോയാലുണ്ടാകുന്ന ഭവിഷ്യത്തുകൾ അവർ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ധാർമികജീവിതത്തെയാകെ തകിടംമറിക്കും. അതുകൊണ്ട് അതിന് പഴുത് നൽകുന്ന വ്യഞ്ജനാവ്യാപാരത്തെ എന്തു വിലകൊടുത്തും എതിർക്കാൻ അവർ ബാധ്യസ്ഥരാണ്. അർഥകാമങ്ങൾപോലും ധർമത്താൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടും ഇവ മൂന്നും മോക്ഷത്തിലേക്കും നയിക്കുന്നതരത്തിലും വേണം നിർവഹിക്കുക എന്നത് ആദർശമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ ശബ്ദവ്യാപാരങ്ങൾക്ക് ഇപ്രകാരമൊരു നിയന്ത്രണമേർപ്പെടുത്താൻ ഭരണാധികാരിവർഗത്തിന്റെ നയം രൂപവൽക്കരിക്കുന്ന പൗരോഹിത്യമേധാവിത്വം മുന്നോട്ടുവന്നതിൽ അസ്വാഭാവികമായി ഒന്നുമില്ല.

ഈ വ്യഞ്ജനാവിരുദ്ധപക്ഷത്താണ് മിക്ക ദർശനങ്ങളും നിലകൊണ്ടത്. തന്റെ യത്നത്തിൽ ആനന്ദവർധനന് പ്രചോദനകേന്ദ്രമായി വർത്തിച്ച, കലയിലൂടെ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരംപോലും നേടാമെന്നു സിദ്ധാന്തിച്ച, താന്ത്രികാടിസ്ഥാനമുള്ള, പ്രത്യഭിജ്ഞാദർശനമാണ് എടുത്തുപറയത്തക്ക ഒരേയൊരപവാദം. മീമാംസാദിപരമ്പരാഗതദർശനങ്ങളുടെ കടന്നാക്രമണത്തെ ചെറുക്കുന്നതിൽ, താരതമ്യേന നവീനവും ഏറെക്കുറെ കാശ്മീരിൽമാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നതുമായ പ്രത്യഭിജ്ഞാദർശനം അദ്ദേഹത്തിന് അത്രത്തോളം ആത്മബലം നൽകാൻ

പര്യാപ്തമായിരുന്നില്ല. അപ്പോഴാണ്, “മുഖം വ്യാകരണം പ്രോക്തം” എന്നിങ്ങനെ വേദാംഗങ്ങളിൽ മുഖ്യമെന്നെണ്ണപ്പെട്ടതും അങ്ങനെ പരമ്പരാഗതമായ അംഗീകാരംതന്നെ നേടിയെടുത്തതും പദശാസ്ത്രമെന്നു പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചതുമായ വ്യാകരണദർശനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹായത്തിനെത്തിയത്. വ്യാകരണത്തിലെ സ്ഫോടസിദ്ധാന്തവും സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിലെ ധ്വനിസിദ്ധാന്തവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഏറെ ആന്തരികവും ഗാഢവുമാണ്.

എന്നാൽ സാഹിത്യവിമർശകരിൽത്തന്നെ ചിലർ മീമാംസകരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള വിവിധദാർശനികരുടെ ശക്തമായ സ്വാധീനത്തിനു വിധേയരായി, ധ്വനിയുടെ കാര്യത്തിൽ, വ്യഞ്ജനാവ്യാപാരത്തോടുള്ള നിലപാടിൽ വിട്ടുവീഴ്ച്ച ചെയ്യാൻ, അതിനെ നിഷേധിക്കാൻ പോലും, നിർബദ്ധരായതായി നമുക്കു കാണാം. സാഹിത്യത്തിൽ വ്യഞ്ജനയുടെ പ്രവർത്തനംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന രമണീയമായ വ്യംഗ്യാർഥങ്ങളെ കുറച്ചുകാണാനോ മറച്ചുവെക്കാനോ ആവാതെ, മീമാംസാദിദർശനങ്ങളുടെ അംഗീകൃതസാങ്കേതികപദങ്ങളെ പകരം വെച്ച് കാര്യം നടത്താനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ഭാവന അഥവാ ഭാവകത്വം എന്ന വ്യാപാരം കല്പിച്ചുകൊണ്ട് വ്യഞ്ജനയെ നിഷേധിക്കുന്ന ഭട്ടനായകനെയും (ഒൻപതാം നൂറ്റാണ്ട്), അനുമാനത്തിൽ അത് അന്തർഭവിക്കുമെന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ മിനക്കെടുന്ന മഹിമഭട്ടനെയും (11 – ാം നൂറ്റാണ്ട്) നോക്കുക. ആനന്ദവർധനന് പിൻപാണ് ഈ രണ്ടു പേരുമെങ്കിലും ഇവരുടെ വാദഗതികള ഇത്ര ശക്തമായും വ്യക്തമായുമല്ലെങ്കിലും ആനന്ദവർധനന്റെ പൂർവികരിൽ ചിലർതന്നെ രേഖാമൂലമായും അല്ലാതെയും ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം നിസ്സംശയമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന് അത്ര വീറോടെ ധ്വനി സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് യത്നിക്കേണ്ടിവന്നത്.

കുറച്ചൊക്കെ നിഗൂഢവൽക്കരണത്തിന് രസധ്വനിസിദ്ധാന്തവും വിധേയമായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അക്കാലത്ത് ആധിപത്യം ചെലുത്തിയ പല നിഗൂഢവൽക്കരണശ്രമങ്ങളെയും തകർക്കാൻ ആ സിദ്ധാന്തത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സർവങ്കഷമായ ധർമശാസ്ത്രഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സ്ഥാനം

നൽകി ആദരിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന *മഹാഭാരത*ത്തെ ശാന്തരസപ്രധാനമായൊരു കാവ്യമെന്ന നിലയിൽ വിലയിരുത്തുന്നതിന് ആനന്ദവർധനൻ ധൈര്യം കാട്ടി. മതത്തിന്റെയും ആദർശാത്മകതയുടെയും പരിവേഷമണിഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന *രാമായണ*ത്തെ, സീതാപരിത്യാഗത്തിലേക്കു വെളിച്ചം വീശിക്കൊണ്ട് കരുണരസപ്രധാനമായ കാവ്യമായി കാണാൻ അദ്ദേഹത്തിന് മടിയുണ്ടായില്ല. (പിൽക്കാലത്ത് കുന്തകൻ ഇതേ പാത പിന്തുടരുകയുണ്ടായി.[3]) പ്രാകൃതഭാഷയെയും സാഹിത്യത്തെയും ഉപരിവർഗം ഏറെക്കുറെ അവജ്ഞയോടെ നോക്കിക്കണ്ട അക്കാലത്ത് പ്രാകൃതഗാഥാപദ്യങ്ങളെ ധ്വനിക്കുദാഹരണങ്ങളായി ഉദ്ധരിച്ച് ആദരിക്കുന്നതിലൂടെ ധ്വനികാരൻ പ്രദർശിപ്പിച്ച ജനകീയ വീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. (തനിക്കുമുൻപ് ദണ്ഡിയും രാജശേഖരനും, പിൻപ്, ഭോജനും പ്രാകൃതത്തിന് ഈ മാന്യസ്ഥാനം നൽകിയവരാണ്) അലങ്കാരം, ഗുണം, രീതി എന്നിങ്ങനെ അതുവരെ ഉയർത്തിക്കാട്ടപ്പെട്ടിരുന്ന സാഹിത്യഘടകങ്ങളെ വിഭാഗീയത വെടിഞ്ഞ് അതതിന് ഉചിതമായ സ്ഥാനങ്ങളിലിരുത്തി രസധ്വനിയിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ആദ്യമായി സമഗ്രമായൊരു സാഹിത്യകലാദർശനം ആവിഷ്കരിച്ചു. “അപാരേ കാവ്യസംസാരേ കവിരേവ പ്രജാപതിഃ യഥാസ്മൈ രോചതേ വിശ്വം തഥേദം പരിവർത്തതേ” (അപാരമായ കാവ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ കവിയാണ് പ്രജാപതി. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്ത് ലോകം മാറുന്നു) എന്നിങ്ങനെ പൗരോഹിത്യമേധാവിത്വത്തിന്റെ അധികാരവിലക്കുകളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് കലാകാരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ഉറക്കെ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതിന് അദ്ദേഹം തന്റേടം കാട്ടി. ആശയസാദൃശ്യരൂപമായ കവിസംവാദസങ്കല്പത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം, അനുകരണത്തിന്റെ പേരിൽ സാഹിത്യകാരന്മാരുടെ മെയ്ക്കിട്ടുകയറുന്ന ക്ഷുദ്രവിമർശനത്തിന്റെ നേരെ കുന്തമുന തിരിച്ച് കലാപ്രതിഭയുടെ സ്വാച്ഛന്ദ്യത്തിനുവേണ്ടി പോരാടി. (രാജശേഖരൻ ഇതേ നിലപാട് കൈക്കൊണ്ട വിമർശകനാണ്) തന്റെ നൂതനമായ സിദ്ധാന്തത്തിന് താൻ ഒട്ടേറെ കടപ്പെട്ടിട്ടുള്ള വ്യാകരണദർശനംപോലും സാഹിത്യതത്വഗ്രഹണത്തിന് അപര്യാപ്തമാണെന്ന് തുറന്നുപറയാൻ അദ്ദേഹത്തിന് മടിയുണ്ടായില്ല.

“ശബ്ദാർഥശാസനജ്ഞാനമാത്രേണൈവ ന വേദ്യതേ;
വേദ്യതേ സ തു കാവ്യാർഥതത്വജ്ഞൈരേവ കേവലം.”

(അത് – വ്യംഗ്യാർഥം – ശബ്ദാർഥശാസനമറിഞ്ഞതുകൊണ്ടു മാത്രം

3.മഹിമഭട്ടൻ ഒരു പടികൂടി കടന്ന് തനിമതഗ്രന്ഥമെന്നറിയപ്പെടുന്ന *ഭഗവദ്ഗീത*യിലെ അതിപ്രസിദ്ധമായ “യദാ യദാ ഹി ധർമസ്യ...” എന്ന ശ്ലോകത്തിൽ പൗനരുക്ത്യദോഷം കണ്ടെത്തുന്നതു വഴി അതിനെ വെറുമൊരു കാവ്യത്തിന്റെ നിലയിലേക്കിറക്കിക്കെട്ടുന്നതും ഇവിടെ സ്മരിക്കാം.

അറിയാൻ കഴിയില്ല. കാവ്യാർഥതത്വജ്ഞർക്കുമാത്രമേ അത് പിടികിട്ടൂ.) വ്യംഗ്യാർഥം വാച്യാർഥത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തം മാത്രമല്ല, പലപ്പോഴും ഒറ്റയടിക്കു പിടികൊടുക്കാതെ പുനഃപുനരനുസന്ധാനരൂപമായ ചർവണകൊണ്ടുമാത്രം സിദ്ധിക്കുമാറ് പിന്നേക്കു നീട്ടിവെക്കപ്പെട്ടതുമാണെന്ന് ധ്വനിദർശനം വ്യക്തമാക്കുന്നു (ദറിദയുടെ ഭാഷാദർശനം – ഡിഫറാൻസ്, differance - നോക്കുക.) ഗ്രന്ഥകാരന്റെ താല്പര്യമാണ് ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അർഥത്തെ മുഴുവൻ നിർണയിക്കുന്നതെന്ന ചില മീമാംസകരുടെയും മറ്റും വാദത്തെ അംഗീകരിക്കാതെ, പലപ്പോഴും അനിയതാർഥപ്രതിപാദകമായനുഭവപ്പെടുന്ന വ്യഞ്ജനയിലടിയുറച്ചുനിന്ന ധ്വനികാരൻ റൊളാങ് ബാർത്ത് ആവിഷ്കരിച്ച 'ഗ്രന്ഥകാരന്റെ മരണം' എന്ന സങ്കല്പത്തെ ഒട്ടൊക്കെ മുൻകൂട്ടി കണ്ടിട്ടില്ലേ എന്ന് സംശയിക്കാവുന്നതാണ്. "സരസ്വത്യാസ്തത്വം കവിസഹൃദയാഖ്യം വിജയതേ" (കവിയും സഹൃദയനും ചേർന്ന് രൂപംകൊള്ളുന്ന സാഹിത്യതത്വം സർവോപരി വർത്തിക്കുന്നു) എന്ന *ധ്വന്യാലോക*വ്യാഖ്യാതാവായ അഭിനവഗുപ്തന്റെ വചനവും "കവിതാരസമാധുര്യം വ്യാഖ്യാതാ വേത്തി നോ കവിഃ" (കവിതയുടെ രസമാധുര്യം വ്യാഖ്യാതാവാണറിയുക, കവിയല്ല) എന്നു സഹൃദയലോകത്തിൽ മുൻപേ പ്രചരിച്ചുപോന്ന സൂക്തവും ഈ ആശയത്തിന്റെ വിവരണങ്ങളത്രേ.

ജന്മാന്തരസിദ്ധമായ പ്രതിഭയാണ് സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രഭവകേന്ദ്രങ്ങളിൽ മുഖ്യമെന്ന് പൊതുവിൽ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും പ്രതിഭയുടെ ഇഹലോകപരതയ്ക്ക് മുൻതൂക്കം കൊടുത്തവരും തികച്ചും ഇഹലോകസിദ്ധമായ പാണ്ഡിത്യവും പരിശീലനവും സാഹിത്യസൃഷ്ടിയിൽ വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെ യഥാർഹം കണ്ടവരും സംസ്കൃത സാഹിത്യവിമർശകരിൽ കുറവല്ല. 'കവിശിക്ഷ' എന്ന കവി–സഹൃദയപരിശീലനത്തിനുള്ള പ്രത്യേകമായൊരു വിമർശനശാഖതന്നെ ഇവിടെ ഉണ്ടായതിനെ ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കാണണം. ഫലത്തിൽ ഇത് സാഹിത്യത്തിന് ഉണ്ടെന്നു അവകാശപ്പെടുന്ന 'ദിവ്യത'യെ തകർക്കുന്നതാണ്. ദണ്ഡി, വാമനൻ, രുദ്രടൻ, രാജശേഖരൻ, ജഗന്നാഥപണ്ഡിതരാജൻ മുതലായവർ ഈ വഴിക്കുള്ള ചർച്ചകൾക്കു പ്രാധാന്യം നൽകിയവരാണ്.

ഘടനാവാദ–ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തകളിൽ ചിലതിന് സമാനമായ ചിന്തകൾ രസധ്വനിദർശനത്തിൽ കാണുന്നതായി മുൻപ് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. മറ്റു ചില സാഹിത്യവിമർശനസിദ്ധാന്തങ്ങളിലെ സമാന ചിന്താഗതികളെക്കുറിച്ചുകൂടി സൂചിപ്പിക്കാം[4] .

4. കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക് ഡോ. സി. രാജേന്ദ്രന്റെ എ ട്രാൻസ്കൾച്ചറൽ അ്പ്രോച്ച് റ്റു സാൻസ്ക്രിറ്റ് പോയറ്റിക്സ് (1994) എന്ന പുസ്തകത്തിലെ ''സാൻസ്ക്രിറ്റ് പോയറ്റിക്സ് ഇൻ പോസ്റ്റ് –സ്ട്രക്ച്ചറൽ ഷെനാറിയോ'' എന്ന പ്രബന്ധം നോക്കുക.

പൊതുവിൽ സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനം ഘടനാവാദത്തിന്റെ സ്വഭാവമുള്ളതാണ്. ഉപമ, രൂപകം മുതലായ അലങ്കാരങ്ങളെ പ്രത്യേകമായെടുത്തു വിശകലനം ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായം ഇവിടെ പ്രധാനമാണല്ലോ. ഗണാധിഷ്ഠിതവിമർശനം എന്നു തർജമ ചെയ്യാവുന്ന genre criticism സംസ്കൃതത്തിൽ വളരെ വളർന്നുവന്ന ഒരു ശാഖയാണ്. മഹാകാവ്യം, ഖണ്ഡകാവ്യം, ഗദ്യകാവ്യം, കഥ, ആഖ്യായിക, മുക്തകം, നാടകം, പ്രകരണം, ഡിമം, പ്രഹസനം മുതലായി പല ഗണങ്ങളിൽപ്പെട്ട സാഹിത്യശാഖകളുടെ ഘടന വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിൽ അനേകമുണ്ട്. കാവ്യങ്ങളുടെയും നാടകങ്ങളുടെയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ പല ഭാഗവും ഇത്തരം ഗണാധിഷ്ഠിതവിമർശനങ്ങളുമായി ഇവയ്ക്കുള്ള സമാനത വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്.

കൃതിയുടെ ഘടനയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൊതുങ്ങി നിൽക്കുകയാൽ അർഥത്തിന്റെയോ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെയോ കാര്യം ശ്രദ്ധിക്കുന്നില്ലെന്ന പാശ്ചാത്യഘടനാവാദവിമർശനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനം സംസ്കൃതത്തിലെ ഗണാധിഷ്ഠിതവിമർശനത്തിന് ബാധകമല്ലെന്നുകൂടി കാണേണ്ടതുണ്ട്. ലക്ഷണഗ്രന്ഥങ്ങളായാലും വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥങ്ങളായാലും അർഥവിശദീകരണമുൾപ്പെടെയുള്ള മറ്റു പല കാര്യങ്ങളോടൊപ്പമാണ് അവയിലെ ഗണാധിഷ്ഠിതവിമർശനവും മറ്റും.

വാക്കുകൾ ഏതെങ്കിലും വസ്തുവെ 'ഇന്നത്, ഇന്ന വിധത്തിലുള്ളത്'എന്നിങ്ങനെ വിധിപരമായിട്ടല്ല, മറ്റു വസ്തുക്കളിൽനിന്ന് അതിനെ വേർതിരിച്ചു കാട്ടിക്കൊണ്ട് നിഷേധപരമായിട്ടാണ് പരാമർശിക്കുന്നത് എന്ന അപനിർമാണ(deconstruction)സിദ്ധാന്തം സംസ്കൃതത്തിലെ ലക്ഷണവാക്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അടിസ്ഥാനസങ്കല്പത്തെ ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്നിനെ മറ്റൊന്നിൽനിന്നു വേർതിരിച്ചറിയാനുള്ള വാക്യത്തെയാണ് ലക്ഷണവാക്യമെന്നു പറയുന്നത്. പശുവിന്റെ ലക്ഷണം പശുവല്ലാത്തതിൽനിന്ന് പശുവെ വേർതിരിച്ചുനിർത്തുന്ന പ്രത്യേകത(വ്യാവർത്തകധർമം)യെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതായിരിക്കണമെന്നർഥം. ബൗദ്ധരുടെ ശബ്ദസിദ്ധാന്തമായ അപോഹവാദത്തിന് മേൽപ്പറഞ്ഞ സിദ്ധാന്തവുമായി കുറേക്കൂടി അടുപ്പം കാണും. അപോഹവാദമനുസരിച്ച് 'പശു' എന്ന ശബ്ദത്തിന് താട, കുളമ്പ്, വാൽ തുടങ്ങിയവയോടുകൂടിയ മൃഗം എന്നല്ല വാസ്തവത്തിൽ അർഥം. പിന്നെയോ? പശുവല്ലാത്ത എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഒഴിവാക്കുക എന്നതാണ് ആ ശബ്ദംകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതായത്, പശു

= പശുവല്ലാത്തതൊന്നും അല്ലാത്തത്. ഈ അപോഹവാദത്തെ ശില്പകലയിലേക്കുകൂടി വ്യാപിപ്പിച്ചുകൊണ്ട്, ബുദ്ധസ്മാരകങ്ങളായ സ്തൂപങ്ങളിൽനിന്ന് ബുദ്ധനല്ലാത്തതിനെ മുഴുവൻ ചെത്തി മാറ്റി, ബുദ്ധനെ 'കണ്ടെത്തി', വിഗ്രഹാരാധനാവിരുദ്ധമായിരുന്ന ബുദ്ധമതത്തിൽ ബുദ്ധവിഗ്രഹാരാധനയെത്തന്നെ കടത്തിക്കൊണ്ടുവന്നത് ഇവിടെ ഓർക്കാം.

വ്യത്യസ്തതയിലും നീട്ടിവെക്കപ്പെടലിലും അധിഷ്ഠിതമാണ് ശബ്ദത്തിന്റെ അർഥമെന്നും പദങ്ങൾ 'ലാഞ്ഛന' (trace[5])മാണ്, സാധ്യമായ എല്ലാ ഭൂത–ഭവിഷ്യദർഥങ്ങളുടെയും അബോധപൂർവമായ അർഥമാണുൾക്കൊള്ളുന്നതെന്നും നിയതമായ ഏതർഥത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷഭാവവും അനിയതമായ ഈ ലാഞ്ഛനത്തിന്റെ നിഷ്പന്നങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും ഒരു സാഹിത്യകൃതി അതിനു പുറത്തുള്ള യാതൊരർഥവും നിവേദിക്കുന്നില്ലെന്നും എല്ലാ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഒരു സ്വച്ഛന്ദലീല(free play) യാണെന്നുമുള്ള അപനിർമാണസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ധ്വനിസിദ്ധാന്തത്തിൽ പല സമാനതകളും കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. ദറിദയുടെ ലാഞ്ഛനസങ്കല്പവും ആനന്ദവർധനൻ ശബ്ദങ്ങൾക്കു കല്പിക്കുന്ന വ്യഞ്ജകത്വധർമവും തമ്മിൽ താരതമ്യപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. ആനന്ദവർധനൻ പറയുന്നു: "യത്രാപി തത് സമ്പ്രതി ന പ്രതിഭാസതേ തത്രാപി വ്യഞ്ജകേ രചനാന്തരേ യദ്ദൃഷ്ടം സൗഷ്ഠവം തേഷാം പ്രവാഹപതിതാനാം തദേവാഭ്യസാദപോദ്ധൃതാനാമപ്യവഭാസതേ ഇത്യവസാതവ്യം. കോന്യഥാ തുല്യേ വാചകത്വേ ശബ്ദാനാം ചാരുത്വവിഷയോ വിശേഷഃ സ്യാത്?" (3. 16 വൃത്തി. ഇപ്പോൾ വ്യഞ്കത്വമില്ലാത്തിടത്തും വ്യഞ്ജകത്വമുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ കണ്ട സൗന്ദര്യം, പ്രവാഹപതിതങ്ങളായ ശബ്ദങ്ങൾക്ക് അതിന്റെ പരിശീലനംകൊണ്ട്, വേറിട്ട് ഒറ്റയ്ക്കു നിൽക്കുന്നിടത്തും അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. അല്ലെങ്കിൽ വാചകത്വം തുല്യമായിട്ടും ചില ശബ്ദങ്ങൾക്ക് ചാരുത്വപരമായ വിശേഷം കാണുന്നതെന്തുകൊണ്ട്?) ശൃംഗാരാദ്യതിരിക്തവർണനസ്ഥലത്ത് പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്ന സ്രക്ചന്ദനാദിശബ്ദങ്ങൾക്ക് ശൃംഗാരാദിവ്യഞ്ജകത്വമില്ലെങ്കിലും, മുൻപ് ശൃംഗാരാദിസന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉൾച്ചേർന്നുകിടക്കുകയാൽ അതിന്റെ പരിമളം പുരണ്ട് മനോഹരമായ അർഥത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതിന് കഴിവുണ്ടെന്ന് അഭിനവഗുപ്തൻ പ്രസ്തുതവാക്യങ്ങളെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് പറയുന്നു.

ദറിദയുടെ സമീപനത്തെ മഹായാനബൗദ്ധദാർശനികനായ

5. trace-ന് അവശേഷം, തരി, പാട് എന്നെല്ലാമുള്ള തർജമകൾ കണ്ടിട്ടുണ്ട്.

നാഗാർജുനൻ (1–2 ശതകം) ശൂന്യതാസങ്കല്പത്തോട് താരതമ്യം ചെയ്യുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അനന്തത, പരിപൂർണത എന്നൊക്കെയുള്ള അർഥത്തിലാണ് പരമാർഥസത്യത്തെക്കുറിക്കുന്ന നാഗാർജുനന്റെ 'ശൂന്യത'. ശബ്ദത്തിൽനിന്നു പുറപ്പെടുന്ന അർഥവും ഇപ്രകാരം അനന്തമായി ശൂന്യതയിൽ വിലയിക്കുകയാണ്. പ്രായോഗികമായി നാമനുഭവിക്കുന്ന യാഥാർഥ്യത്തെ സംവൃതിസത്യ(മറച്ചുവെക്കപ്പെട്ട സത്യം)മെന്നാണ് നാഗാർജുനൻ വിളിക്കുന്നത്. ശബ്ദത്തിൽനിന്നു താൽക്കാലികമായി നമുക്ക് കിട്ടുന്ന അർഥങ്ങൾ കേവലം സംവൃതികൾ മാത്രം! അവ ഒരിക്കലും പൂർണമാവുന്നില്ല!

അനുവാചകപ്രതികരണസിദ്ധാന്തത്തിന് (Reader response theory) സംസ്കൃതസാഹിത്യിമർശനത്തിലെ കവി–കവിത–സഹൃദയൻ എന്ന ത്രിത്വസങ്കല്പവുമായും "കവിതാരസമാധുര്യം..." ഇത്യാദിസങ്കല്പവുമായും രാജശേഖരന്റെ കാരയിത്രീ–ഭാവയിത്രീപ്രതിഭാദ്വയസങ്കല്പവുമായും അടുത്ത ബന്ധം കാണാവുന്നതാണ്.

ഇപ്രകാരം നോക്കുമ്പോൾ, ജാതി–ജന്മിനാടുവാഴിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്പന്നവും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ രാജാധിപത്യത്തെയും അതുവഴി ആ വ്യവസ്ഥയെയും സംരക്ഷിക്കുന്നതിന് പ്രതിജ്ഞാബദ്ധവുമാണ് സംസ്കൃതസാഹിത്യവിമർശനമെങ്കിലും അത് സ്വയംപ്രഖ്യാപിതമായ ആ ലക്ഷ്യത്തെയും ആ വിമർശകരുടെ സ്ഥലകാലവർഗപരിമിതികളെയും മറികടന്നുകൊണ്ട് ഇന്നും പ്രസക്തമായ ചില സാഹിത്യകലാമർമങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ടെന്നും മാർക്സിസ്റ്റുകലാചിന്തകളുടെയും പുതിയ പാശ്ചാത്യസൗന്ദര്യശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും വെളിച്ചത്തിൽ നാം രൂപപ്പെടുത്താനാഗ്രഹിക്കുന്ന നവീനഭാരതീയകലാദർശനത്തിന് ഗണ്യമായ സംഭാവന അതിനു ചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്നും വ്യക്തമാകും.

★

2. സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ

ആരും “ഇമ ചിമ്മിച്ചിമ്മിനോക്കിനിന്നു”പോകുമാറ് അത്രമേൽ കമനീയമായ നടരാജമൂർത്തിയുടെ മൂവന്തിനേരത്തെ നടനലീല. അതിന്റെ അവസാനത്തിൽ പരമേശ്വരൻ ഢക്കവാദ്യം പതിനാലു വട്ടം കൊട്ടി. അപ്പോൾ ഉതിർന്നുവീണവയാണത്രേ ഈ പതിനാലു സൂത്രങ്ങൾ: അഇഉണ്, ഌ[1] ക്, ഏഓങ്, ഐഔച്, ഹയവരട്, ലണ്, ഞമങണനമ്, ഝഭഞ്, ഘഢധഷ്, ജബഗഡദശ്, ഖഫഛഠഥചടതവ്, കപയ്, ശഷസര്, ഹല് – ഇവയത്രേ മാഹേശ്വരസൂത്രങ്ങൾ. സംസ്കൃതത്തിലെ അക്ഷരമാലയും ഇതുതന്നെ. സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിലെ പ്രാമാണികഗ്രന്ഥമായ പാണിനിയുടെ *അഷ്ടാധ്യായി*യിലെ പ്രക്രിയകൾക്കെല്ലാം ആധാരം ഈ ശിവസൂത്രങ്ങളിലെ ഈ പ്രത്യേകരീതിയിലുള്ള അക്ഷരവിന്യാസമാകുന്നു. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ സൂത്രമായ അഇഉണ് എന്നതിലെ അകാരത്തെ നാലാമത്തെ സൂത്രമായ ഐഔച് എന്നതിന്റെ അവസാനത്തെ ‘ച്’ ചേർത്ത് കിട്ടുന്ന ‘അച്’ ആ നാലു സൂത്രങ്ങളിലെ എല്ലാ അക്ഷരങ്ങളെയും – അ, ഇ, ഉ, ഌ,[2]ഏ, ഐ, ഓ, ഔ – അവയുടെ ദീർഘം തൊട്ടുള്ളവയെയും കുറിക്കുന്നു. മറ്റു വാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ, അച് എന്നുച്ചരിച്ചാൽ സ്വരമൊട്ടുക്കുമായി; ഇതുപോലെ ഹല് എന്നാൽ വ്യഞ്ജനം മുഴുവൻ പെടും. ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രത്യാഹാരങ്ങൾകൊണ്ടാണ് പാണിനി തന്റെ പ്രക്രിയകളിൽ പലതിലും അത്ഭുതാവഹമായ ലാഘവം നേടിയിരിക്കുന്നത്.

സംസ്കൃതവ്യാകരണമെന്നാൽ ഒരു കീറാമുട്ടിയാണെന്നും എത്ര പഠിച്ചാലും പഠിയാത്ത ഒന്നാണതെന്നുമൊക്കെ പരക്കെ ഒരു ധാരണയുണ്ടല്ലോ. അതിൽ അത്രയൊന്നും കഴമ്പില്ലെന്ന്, 1 കുറച്ചു ക്ഷമയോടെ ആത്മാർഥമായി അത് പഠിക്കാൻ തുനിഞ്ഞാൽ മനസ്സിലാകും. ആദ്യം പറഞ്ഞ കഥ നോക്കൂ. സുകുമാരവും സർവഹൃദ്യവുമായ നടനകലയുടെ ഒരുപോത്പന്നമായി

1 2 3 4 5 6 ഌ, ഏ എന്നിവയ്ക്കിടയിലുള്ള അക്ഷരം.

ഉതിർന്നുവീണതാണ് വ്യാകരണമെന്ന ആ സങ്കല്പംതന്നെ എത്രമേൽ ആലോചനാമൃതമല്ല! എന്തൊക്കെയാണീ സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളെന്നു നോക്കാം.

പാണിനീയം കൂടാതെ ഐന്ദ്രം, ചാന്ദ്രം, കാശകൃത്സ്നം, കൗമാരം, ശാകടായനം, സാരസ്വതം, ആപിശലം, ശാകലം മുതലായി വേറെയും വ്യാകരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും പാണിനീയവ്യാകരണപ്രസ്ഥാനത്തിനാണ് പ്രചുരപ്രചാരം സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിലെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥം പാണിനിയുടെ *അഷ്ടാധ്യായി*യാകുന്നു. രണ്ടായിരത്തിയഞ്ഞൂറിൽപ്പരം വർഷങ്ങൾ യാതൊരിളക്കവും തട്ടാതെ പണ്ഡിതന്മാരെ ആകർഷിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുകയാണത്. വേദങ്ങളോ ബൈബിളോ ഖുറാനോ അതുപോലുള്ള മതഗ്രന്ഥങ്ങളോ അല്ല അതെന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. അനശ്വരമായ എന്തോ ഒരു സവിശേഷത അതിനുണ്ടെന്ന് ഇതുതന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നു അല്പാക്ഷരവും അസന്ദിഗ്ധവും സാരവത്തും വിശ്വതോമുഖവും അസ്തോഭവും അനവദ്യവുമായ സൂത്രങ്ങളിലാണ് *അഷ്ടാധ്യായി* എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നതാണ് ഒരു സവിശേഷത. നീതിശാസ്ത്രവും കാമശാസ്ത്രവും വൈദ്യശാസ്ത്രവും – നിഘണ്ടുപോലും – കാണാപ്പാഠം പഠിച്ച് എപ്പോഴും മനസ്സിൽ കൊണ്ടുനടന്ന ഭാരതീയപാരമ്പര്യത്തിന് ഹ്രസ്വമായ ഈ സൂത്രശൈലി വളരെ ചേരും. ഒരു മാത്ര ലാഭിക്കുന്നത് പുത്രലബ്ധിപോലെയായിരുന്നുവത്രേ പാണിനിക്ക്. അത്രകണ്ട് മിതഭാഷിത്വം പാലിച്ചിട്ടുണ്ടദ്ദേഹം. തുടർന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളിൽ പലരും. ആത്യന്തികമായ മിതത്വം പാലിക്കാൻ പാണിനി പല സങ്കേതങ്ങളും അവലംബിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രത്യാഹാരങ്ങളാണ് ഒന്ന്. അ ഇ ഉ ഌ[3] ഏ ഐ ഓ ഔ എന്നിവ പരത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ ഇ ഉ ഌ[4] എന്നിവയ്ക്ക് യ വ ര ല എന്നിവ പകരം വരും എന്നേ പാണിനിക്ക് പറയേണ്ടതുള്ളൂ. പ്രത്യാഹാരങ്ങൾകൊണ്ടുള്ള മെച്ചമാ

ഉതിർന്നുവീണതാണ് വ്യാകരണമെന്ന ആ സങ്കല്പംതന്നെ എത്ര മേൽ ആലോചനാമൃതമല്ല! എന്തൊക്കെയാണ് ഈ സംസ്കൃത വ്യാകരണത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളെന്നു നോക്കാം.

പാണിനീയം കൂടാതെ ഐന്ദ്രം, ചാന്ദ്രം, കാശകൃത്സ്നം, കൗമാരം, ശാകടായനം, സാരസ്വതം, ആപിശലം, ശാകലം മുതലായി വേറെയും വ്യാകരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും പാണിനീയവ്യാകരണപ്രസ്ഥാനത്തിനാണ് പ്രചുരപ്രചാരം സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിലെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥം പാണിനിയുടെ *അഷ്ടാധ്യായി*യാകുന്നു. രണ്ടായിരത്തിയഞ്ഞൂറിൽപ്പരം വർഷങ്ങൾ യാതൊരിളക്കവും തട്ടാതെ പണ്ഡിതന്മാരെ ആകർഷിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുകയാണത്. വേദങ്ങളോ ബൈബിളോ ഖുറാനോ അതുപോലുള്ള മതഗ്രന്ഥങ്ങളോ അല്ല അതെന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. അനശ്വരമായ എന്തോ ഒരു സവിശേഷത അതിനുണ്ടെന്ന് ഇതുതന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

അല്പാക്ഷരവും അസന്ദിഗ്ധവും സാരവത്തും വിശ്വതോമുഖവും അസ്തോഭവും അനവദ്യവുമായ സൂത്രങ്ങളിലാണ് *അഷ്ടാധ്യായി* എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നതാണ് ഒരു സവിശേഷത. നീതിശാസ്ത്രവും കാമശാസ്ത്രവും വൈദ്യശാസ്ത്രവും – നിഘണ്ടുപോലും – കാണാപ്പാഠം പഠിച്ച് എപ്പോഴും മനസ്സിൽ കൊണ്ടുനടന്ന ഭാരതീയപാരമ്പര്യത്തിന് ഹ്രസ്വമായ ഈ സൂത്രശൈലി വളരെ ചേരും. ഒരു മാത്ര ലാഭിക്കുന്നത് പുത്രലബ്ധിപോലെയായിരുന്നുവത്രേ പാണിനിക്ക്. അത്രകണ്ട് മിതഭാഷിത്വം പാലിച്ചിട്ടുണ്ടദ്ദേഹം. തുടർന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളിൽ പലരും. ആത്യന്തികമായ മിതത്വം പാലിക്കാൻ പാണിനി പല സങ്കേതങ്ങളും അവലംബിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രത്യാഹാരങ്ങളാണ് ഒന്ന്. അ ഇ ഉ ഌ[4] ഏ ഐ ഓ ഔ എന്നിവ പരത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ ഇ ഉ ഌ[5] എന്നിവയ്ക്ക് യ വ ര ല എന്നിവ പകരം വരും എന്ന് പറയേണ്ടിടത്ത് അച് പരത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ ഇക്കിന് യണ് ആദേശം വരും എന്നേ പാണിനിക്ക് പറയേണ്ടതുള്ളൂ. പ്രത്യഹാരങ്ങൾ കൊണ്ടുള്ള മെച്ചമാണിത്.

ഇത്തുകളാണ് മറ്റൊന്ന്. അ ഇ ഉ ണ് എന്നതിലെ ണ്, ഌ[6] ക് എന്നതിലെ ക് മുതലായവ ഇത്തുകൾക്കുദാഹരണങ്ങൾ. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ആവശ്യമില്ലെന്നു തോന്നിയേക്കാവുന്ന ഇത്തുകളെ വളരെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് പാണിനി.

ഗണപാഠങ്ങളും ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. “പൃഥ്വാദിഭ്യ ഇമനിജ് വാ” എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് പൃഥു മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾക്ക് ഭാവാർഥത്തിൽ ഇമനിച് പ്രത്യയം വൈകല്പികമായി വിധിക്കുന്നു. പൃഥു, മൃദു, മഹത്, തനു, ലഘു മുതലായ മുപ്പതു ശബ്ദങ്ങൾ ഈ ഗണത്തിലുണ്ട്. അവ എണ്ണിയെണ്ണിപ്പറയാതെ പൃഥ്വാദി എന്നു മാത്രം പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഇവിടെ കാര്യം സാധിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രഥിമാ, മ്രദിമാ, മഹിമാ മുതലായ രൂപങ്ങൾ വരുന്നത് ഈ സൂത്രംകൊണ്ടത്രേ.

മുൻസൂത്രങ്ങളിൽനിന്ന് ഒന്നോ അധികമോ പദങ്ങൾ പിൻസൂത്രങ്ങളിലേക്ക് സ്വീകരിക്കുന്ന അനുവൃത്തി, വരാൻപോകുന്ന കുറേ സൂത്രങ്ങളിലേക്ക് തുടർച്ചയായി പ്രയോഗം വരുമാറ് അനുവർത്തിക്കുന്ന അധികാരം, ഒന്നിലധികം സൂത്രങ്ങൾക്കപ്പുറം കിടക്കുന്ന മുൻസൂത്രങ്ങളിലെ പദങ്ങൾ തവളച്ചാട്ടം കണക്കെ ചാടിക്കടക്കുന്ന മണ്ഡൂകപ്ലുതി മുതലായ മറ്റു ചില സങ്കേതങ്ങളും പാണിനി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്.

രസകരമായ മറ്റൊരരെളുപ്പവിദ്യയാണ് “പൂർവത്രാസിദ്ധം” എന്ന അധികാരസൂത്രമുപയോഗിച്ച് പാണിനി സാധിച്ചിട്ടുള്ളത്. നന്നാലു പാദങ്ങളടങ്ങിയ എട്ടധ്യായങ്ങളുള്ള “അഷ്ടാധ്യായി”യിലെ ആദ്യത്തെ ഏഴധ്യായങ്ങളും എട്ടാമധ്യായത്തിലെ ആദ്യപാദവും ചേർന്നതിന് സപാദസ്താധ്യായി എന്നും ശേഷിച്ച മൂന്നു പാദങ്ങൾക്ക് ത്രിപാദി എന്നും പേര്. ത്രിപാദിയുടെ ആദ്യത്തെ സൂത്രമാണ് “പൂർവത്രാസിദ്ധം”. ഇതുമുതൽ ഗ്രന്ഥാവസാനംവരെയുള്ള വിധികളെല്ലാം ഇതിനുമുൻപുള്ളവയുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അസിദ്ധമാണെന്നു വിചാരിക്കേണ്ടതാണെന്നർഥം. മാത്രമല്ല,

"പൂർവത്രാസിദ്ധം" എന്ന അധികാരസൂത്രത്തിനുശേഷം വരുന്ന ഓരോ സൂത്രത്തിന്റെയും കണ്ണിൽ പിൻസൂത്രം അസിദ്ധമാണെന്നും സിദ്ധിക്കും. ഉദാഹരണത്തിലൂടെ മാത്രമേ ഇത് മനസ്സിലാവൂ. വിഷ്ണോ + ഇഹ എന്നിടത്ത് "ഏചോയവായാവഃ" എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് 'ഓ' എന്നതിന് 'അവ്' എന്ന് ആദേശം വന്ന് വിഷ്ണവ് + ഇഹ എന്നു കിട്ടുന്നു. അപ്പോൾ അവിടെ "ലോപഃ ശാകല്യസ്യ" എന്ന സൂത്രം പ്രവർത്തിക്കും. അതനുസരിച്ച് "വിഷ്ണവ്"എന്നതിലെ അന്ത്യമായ വകാരത്തിന് വികല്പേന ലോപം വന്ന് "വിഷ്ണ+ ഇഹ" എന്നായിത്തീരും. ഇവിടെ ''ആദ് ഗുണഃ'' എന്ന സൂത്രം പ്രവർത്തിച്ച് "വിഷ്ണേഹ" എന്നാവേണ്ടതാണ്. പക്ഷേ അത് സംഭവിക്കുന്നില്ല. "ആദ് ഗുണഃ" എന്ന സൂത്രം സപാദസപ്താധ്യായിയിൽ പെടുന്നതാണ്. അതിന്റെ കണ്ണിൽ ത്രിപാദിയിലെ ''ലോപഃ ശാകല്യസ്യ'' എന്ന സൂത്രം അസിദ്ധമാണ്. "പൂർവത്രാസിദ്ധം" എന്ന സൂത്രമനുസരിച്ച്. അതിനാൽ, "ആദ് ഗുണഃ" എന്ന സൂത്രം വന്നു നോക്കുമ്പോഴേക്കും വിഷ്ണവ് + ഇഹ എന്നേ കാണൂ. അതിനാൽ തനിക്കു പ്രസക്തിയില്ലെന്നു കണ്ട് "ആദ് ഗുണഃ" തിരിച്ചുപോകേണ്ട താമസം, "ലോപഃ ശാകല്യസ്യ" വന്ന് വിഷ്ണ ഇഹ എന്നു രൂപമുണ്ടാവുകയും ചെയ്യും. ഇങ്ങനെ രസകരമായ പലതും സംസ്കൃതവ്യാകരണപഠനത്തിൽ നമുക്കനുഭവപ്പെടും.

തന്റെ സങ്കേതങ്ങൾക്ക് പാണിനി ഉദ്ദേശിക്കുന്ന അർഥമെന്തെന്നു വിവരിക്കുന്ന പരിഭാഷാസൂത്രങ്ങളും ഇവിടെ അനുസ്മരിക്കാവുന്നതാണ്. "തസ്മിന്നിതി നിർദ്ദിഷ്ടേ പൂർവസ്യ", "തസ്മാദിത്യുത്തരസ്യ" മുതലായ ആ പരിഭാഷകൾ പലതും പിന്നീട് വ്യാകരണപ്രസ്ഥാനത്തിലെ നിയതവ്യവസ്ഥകളായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ പല കൗശലങ്ങളുമവലംബിച്ച് കൃതി ഹ്രസ്വവും സൂക്ഷ്മവും സമഗ്രവുമാക്കാൻ ചെയതിട്ടുള്ള ശ്രമമാണ് പാണിനീയത്തെ ഒരു പ്രത്യേകപ്രസ്ഥാനമാക്കി നിർത്തുന്നത്.

ലൗകികസംസ്കൃതത്തോടൊപ്പം വൈദികസംസ്കൃതവും *പാണിനീയ*ത്തിൽ വിഷയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. പതഞ്ജലി *മഹാഭാഷ്യ*ത്തിൽ വ്യാകരണം പഠിക്കുന്നതിന്റെ മുഖ്യപ്രയോജനങ്ങളായി പറഞ്ഞ രക്ഷ, ഊഹം, ആഗമം, ലഘു, അസന്ദേഹം എന്ന അഞ്ചും വേദത്തെ അവലംബിച്ചാണ്. വാസ്തവത്തിൽ, ലൗകികഭാഷയിൽനിന്ന് വൈദികഭാഷയ്ക്കു വ്യത്യാസം വരുമ്പോൾ ആനുഷംഗികമായി അവ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയേ പാണിനി ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. എന്നാലും വൈദികഭാഷ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നവർക്ക് *പാണിനീയ* പഠനംകൊണ്ടുതന്നെ ഒരു പരിധിയോളം ആ വിഷയത്തിൽ അറിവു ലഭിക്കുന്നതാണെന്നത് ഒരു സവിശേഷതയായി ചൂണ്ടിക്കാട്ടാം. വസ്തുതകളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവു ലഭിക്കുന്നതിനു പുറമെ, മനസ്സിനും ബുദ്ധിക്കും സംസ്കാരവും വികാസവും അച്ചടക്കവും ഉണ്ടാകുന്നതിനും സംസ്കൃതവ്യാകരണപഠനം സംസ്കൃതത്തിലെ മറ്റു ചില ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പഠനംപോലെത്തന്നെ, പ്രയോജനപ്പെടുമെന്നും സൂക്ഷ്മമാലോചിച്ചാൽ വ്യക്തമാകും. പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തി വൈരുധ്യം വരാതെ, കാര്യങ്ങളാലോചിക്കാനും അവയെ മിതവും കൃത്യവുമായ വാക്കുകളിൽ ആവിഷ്കരിക്കാനുമുള്ള പരിശീലനം വ്യാകരണത്തിന്റെ വിധ്യനുസൃതമായ പഠനംകൊണ്ട് സാധിക്കുമെന്നാണ് തോന്നുന്നത്. കാര്യങ്ങളുടെ കാമ്പിലേക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലാനും മറ്റുമുള്ള മാനസികസിദ്ധികൾ അത് കൈവരുത്തും. ഭർത്തൃഹരിയുടെ *വാക്യപദീയം* പോലുള്ള കൃതികളുടെ പഠനത്തോടെ സംസ്കൃതവ്യാകരണവിദ്യാർഥി ദാർശനികമായൊരു മേഖലയിലേക്കുകൂടി ഉയരുന്നതായി നിരീക്ഷിക്കാം.

പരക്കെ ആക്ഷേപമുണ്ടാകാറുണ്ട്, പാണിനി തൊട്ടുള്ള വൈയാകരണന്മാർ സംസ്കൃതഭാഷയെ കുടുക്കിലിട്ടുകളയുകയാണ്, അതിന് വികാസമില്ലാതാക്കിത്തീർക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എന്ന്. ഇത് ശരിയല്ല. വൈയാകരണന്മാർ വളരെ വിശാലമായ ചിന്താഗതി വെച്ചുപുലർത്തുന്നവരാണെന്ന് അവരുടെ കൃതികൾ വ്യക്തമാക്കും. പ്രാചീനവൈയാകരണന്മാരുടെ മതങ്ങളോട് വിയോജിക്കുമ്പോൾ അത്തരം

സന്ദർഭങ്ങളിൽ രണ്ടു മതങ്ങളും വികല്പമായി സ്വീകരിക്കുക യാണ് നാം ചെയ്യുന്നത്. പ്രയോഗങ്ങൾ കൂടുകയാണിപ്പോൾ. കുശ വന്റെ അടുത്തുചെന്ന് പാത്രമുണ്ടാക്കിത്തരണമെന്ന് പറയുന്നതു പോലെ വൈയാകരണന്റെ അടുത്തുചെന്ന്, പ്രയോഗിക്കാൻ തനിക്ക് ശബ്ദമുണ്ടാക്കിത്തരണമെന്ന് ആരും പറയാറില്ല; ഉള്ള പ്രയോഗങ്ങ ളുടെ സാധുത്വാസാധുത്വവിചാരണ ചെയ്ത് വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തുക മാത്രമേ വൈയാകരണൻ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ എന്നു *മഹാഭാഷ്യ*കാരനായ പതഞ്ജലി പറയുമ്പോൾ ഈ ഹൃദയവിശാലതയും *ഭാഷ*യുടെ വളർച്ചയിലുള്ള ഔത്സുക്യവുംതന്നെയാണ് വെളിവാകുന്നത്.

മേല്പത്തൂർ നാരായണഭട്ടതിരിയുടെ *പ്രക്രിയാ സർവസ്വ*വും മറ്റുമായി പരിചയപ്പെടുമ്പോൾ വൈയാകരണന്റെ വിശാലമനസ്ഥിതി വളരെ തെളിഞ്ഞുകാണാറാകും. പാണിനീയ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിൽക്കാൻ ഭട്ടതിരി തയ്യാറല്ല. മഹാകവിപ്രയോഗങ്ങൾ സുലഭമായിരിക്കേ, പാണിനീയവിധി അനുസരിക്കുന്നില്ല എന്ന കാരണംകൊണ്ടുമാത്രം ശബ്ദങ്ങൾക്ക് അസാധുത്വമുദ്ര കുത്തുന്നതെന്തിനെന്ന് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. *കാശികാവൃത്തി* മുതലായ മുനിത്രയ (പാണിനി, കാത്യായനൻ, പതഞ്ജലി)മതാനുസാരികളായ വ്യാകരണഗ്രന്ഥങ്ങൾ 'വിശ്രാമം' തൊട്ടുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ ശരിയല്ലെന്നും 'വിശ്രമ'വും മറ്റുമേ പാടുള്ളൂ എന്നും വിധിക്കുന്നുണ്ട്. *സർവസ്വ*കാരൻ അതിനോട് യോജിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റ അഭിപ്രായം ഇതാണ്:

"വിശ്രാമസ്യാപശബ്ദത്വം വൃത്ത്യുക്തം നാദ്രിയാമഹേ;
മുരാരിഭവഭൂത്യാദീനപ്രമാണീകരോതി കഃ?
വിശ്രാമശാഖിനം, വാചാം വിശ്രാമോ ഹൃദയസ്യ ച
വിശ്രാമഹേതോരിത്യാദി മഹാന്തസ്തേ പ്രയുഞ്ജതേ."

ആവർത്തനവിരസങ്ങളായ വാക്യവിന്യസനം, ഉദാഹരണ പ്രദർശനം മുതലായവയിൽനിന്ന് പലപ്പോഴും വ്യതിചലിച്ചുകൊ ണ്ടുള്ള ഭട്ടതിരിയുടെ പോക്ക് നമ്മെ വളരെ രസിപ്പിക്കും. ഇട ക്കിടെ പദ്യത്തിലുള്ള, ചിലപ്പോൾ അത്യന്തം കാവ്യാത്മകമായ

വിവരണങ്ങൾകൊണ്ടദ്ദേഹം നമ്മെ മയക്കിയെടുക്കും. ശാസ്ത്ര മാണ് പഠിക്കുന്നതെന്നു തോന്നുകയില്ല. ഉദാഹരണങ്ങളിൽ ചില പ്പോൾ സാമൂഹ്യവിമർശവും ഫലിതവുമെല്ലാം കാണും. 'വഠ സ്ഥൗല്യേ' എന്ന ധാതുവിന് 'വഠതി ധനീ' (പണക്കാരൻ വണ്ണം വെക്കുന്നു) എന്നാണ് മേല്പത്തൂർ നൽകുന്ന ഉദാഹരണം. 'കുദി അനൃതഭാഷണേ' എന്ന ധാതുവിന് ഉദാഹരണമായി ചേർത്തിരി ക്കുന്നത് 'കുന്ദതി വണിക്' (കച്ചവടക്കാരൻ കള്ളം പറയുന്നു) എന്നത്രേ!

വ്യാകരണത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം ഭാഷയുടെ വളർച്ചയാകണം. നേടിയ വ്യാകരണപരിജ്ഞാനം *ശ്രീരാമോദന്തം, ശ്രീകൃഷ്ണവി ലാസം* തുടങ്ങിയ കാവ്യങ്ങൾ വഴി ദൃഢീകരിക്കുന്ന പ്രാചീന കേരളീയസമ്പ്രദായം താരതമ്യേന വളരെ ക്ലേശകരമാണെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. മലയാളഭാഷാപാണ്ഡിത്യത്തിന് അനുപേക്ഷണീ യമായ സംസ്കൃതവ്യാകരണജ്ഞാനം മലയാളത്തിലൂടെ നേട ണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്ക് ഈ രീതി കൊള്ളാം. പക്ഷേ, ആ വഴിക്ക് ശ്രമിക്കാൻ ഇന്ന് ആർക്കും താല്പര്യമില്ല. നവീനചി ന്താഗതിക്കാരും കാണാപ്പാഠം പഠിക്കാൻ മെനക്കെടാത്തവരുമായ ഇക്കൂട്ടരെ ഉദ്ദേശിച്ചാണ് കൈക്കുളങ്ങര രാമവാരിയരുടെ *പദ സംസ്കാരചന്ദ്രിക*, എ. ആറിന്റെ *മണിദീപിക,* സാഹിത്യപഞ്ചാ നനൻ പി. കെ. നാരായണപിള്ളയുടെ *പ്രയോഗദീപിക*, ഐ. സി. ചാക്കോവിന്റെ *പാണിനീയപ്രദ്യോതം*, ഫാദർ ജോൺ കുന്ന പ്പള്ളിയുടെ *പ്രക്രിയാഭാഷ്യം* എന്നിവ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സംസ്കൃതത്തിൽ സാമാന്യപരിജ്ഞാനവും വ്യാകരണശാ സ്ത്രത്തിൽ അല്പം പരിചയവും വിദ്യാഭ്യാസംകൊണ്ട് ബുദ്ധി സംസ്കാരവും സ്വതന്ത്രമായി ഒരു വിഷയം ഗ്രഹിക്കാനുള്ള ബുദ്ധിശക്തിയുമുള്ള ഒരാൾക്ക് ഗുരുസഹായമില്ലാതെ സംസ്കൃ തവ്യാകരണം പഠിക്കാൻ അത്യന്തം പ്രയോജനപ്പെടുന്ന ഒരമൂ ല്യഗ്രന്ഥമാണ് തികച്ചും ആധുനികമായ സമീപനത്തോടെ രചി ക്കപ്പെട്ട *പാണിനീയപ്രദ്യോതം*. ഇത്തരം ചില കൃതികൾ മുന്നിൽ

കാണുമ്പോൾ സംസ്കൃതവ്യാകരണപഠനം കുറ്റിയറ്റുപോകയില്ലെന്ന് ആശ്വസിക്കാമെന്നു തോന്നുന്നു.

★

3. ഭാരതീയസൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിൽ
വ്യാകരണദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനം

ഭാരതീയദർശനങ്ങളിൽ ഓരോന്നിനും അതാതിന്റെ സ്വന്തമായ നയവും ചിന്താപദ്ധതികളുമുണ്ടെങ്കിലും പലപ്പോഴും അന്യദർശനങ്ങളുടെ സങ്കേതങ്ങളിൽ പലതും അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ അവ പരാങ്മുഖങ്ങളായിരുന്നില്ല. ആദാനപ്രദാനങ്ങൾ ചിലപ്പോൾ പ്രത്യക്ഷങ്ങളായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. പരോക്ഷമാവാം. അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ ഉള്ള അത്തരം പരോക്ഷമായ കടംകൊള്ളലുകളെ 'സ്വാധീന'മെന്ന പദംകൊണ്ട് വ്യപദേശിക്കുന്നത് സൗകര്യമായിരിക്കും. ഭാരതീയസൗന്ദര്യശാസ്ത്രം – ഇവിടെ പ്രാചീനസംസ്കൃതസാഹിത്യമീമാംസ എന്ന ചുരുങ്ങിയ അർഥത്തിലാണ് ഈ പദം പ്രയോഗിക്കുന്നത് – പല ദർശനങ്ങളുടെയും സ്വാധീനം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണ് വളർന്നുവന്നത്. ഉദാഹരണമായി. ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ മാത്രമെടുത്താൽത്തന്നെ ഭട്ടനായകന്റെ ഭാവകത്വവ്യാപാരസങ്കല്പത്തിൽ പൂർവമീമാംസയുടെയും ജഗന്നാഥോദ്ധൃതമായ രസസിദ്ധാന്തമതഭേദങ്ങളിലൊന്നിൽ ഔപനിഷദാദ്വൈതദർശനത്തിന്റെയും *അഭിനവഭാരതി*യിൽ വിവരിച്ചുകാണുന്ന രസസൂത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൊന്നിൽ സാംഖ്യതത്വചിന്തയുടെയും ശ്രീശങ്കുകൻ, മഹിമഭട്ടൻ മുതലായവരുടെ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ന്യായദർശനത്തിന്റെയും സ്വാധീനം കാണുന്നുണ്ട്. ആനന്ദവർധനൻ, അഭിനവഗുപ്തൻ മുതലായ കാശ്മീരികളായ നിരൂപകവരേണ്യന്മാരുടെ സാഹിത്യദർശനങ്ങളിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞാദർശനം പ്രകടമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം പരക്കെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. ശാന്തരസവാദത്തിൽ ബൗദ്ധ–ജൈനദർശനങ്ങളുടെ പരോക്ഷമെങ്കിലുമായ പ്രേരണ കണ്ടേക്കാം.

എന്നാൽ ഇവിടെ പരാമർശിക്കപ്പെട്ട ദർശനങ്ങളെയൊന്നുമല്ല, പരാമർശിക്കാത്ത വ്യാകരണദർശനത്തെയാണ് ഭാരതീയസൗന്ദര്യശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരിൽ അഗ്രപൂജാർഹനായ ആനന്ദവർധനൻ പേരെടുത്തുപറഞ്ഞുകൊണ്ടനുസ്മരിക്കുന്നത്. "പ്രഥമേ ഹി വിദ്വാംസോ

വൈയാകരണാഃ, വ്യകരണമൂലത്വാത് സർവവിദ്യാനാം" (*ധ്വന്യാലോകം,* പേജ് 133) എന്ന ആ പ്രശസ്തിപത്രം, സംസ്കൃതസാഹിത്യമീമാംസയിലൊട്ടാകെത്തന്നെ വ്യാകരണദർശനം ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തിന്റെ ആഴവും പരപ്പുമാലോചിച്ചാൽ, ഒട്ടും അതിശയോക്തിപരമാണെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. പ്രസ്തുതവിഷയത്തെക്കുറിച്ച് സാഹിത്യവിദ്യാർഥികൾക്കും വ്യാകരണവിദ്യാർഥികൾക്കും രസകരങ്ങളായേക്കാവുന്ന ചില കാര്യങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം.*

വ്യാകരണശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുഖ്യത്വം ("മുഖം വ്യാകരണം പ്രോക്തം" എന്ന സൂക്തം അനുസ്മരിക്കുക) സാഹിത്യശാസ്ത്രജ്ഞരെല്ലാവരും അംഗീകരിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ശബ്ദശാസ്ത്രപഠനത്തിന്റെ ആവശ്യകത അവരെല്ലാം ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഭാമഹനും വാമനനും കവി അത്യാവശ്യം ദീക്ഷിക്കേണ്ടുന്ന ശബ്ദശുദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉപദേശങ്ങൾക്ക് തങ്ങളുടെ കാവ്യശാസ്ത്രങ്ങളിലെ ഓരോ അധ്യായം നീക്കിവെക്കാൻപോലുമൊരുങ്ങിയിട്ടുണ്ടല്ലോ. വ്യാകരണത്തെ കടലായി കല്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള രൂപകാലങ്കാരസുന്ദരമായ ഭാമഹന്റെ വർണന, മഹത്തായ വ്യാകരണദർശനത്തിന് സഹൃദയനായൊരു സാഹിത്യനിരൂപകനിൽനിന്ന് ലഭിക്കാവുന്ന അത്യുജ്ജ്വലമായൊരു പ്രശംസയത്രേ.

"സൂത്രാംഭസം പദാവർത്തം പാരായണരസാതലം
ധാതൂണാദിഗണഗ്രാഹം ധ്യാനഗ്രഹബൃഹത്പ്ലവം
ധീരൈരാലോകിതപ്രാന്തമമേധോഭിരസൂയിതം
സദോപഭുക്തം സർവാഭിരന്യവിദ്യാകരേണുഭിഃ
നാപാരയിത്വാ ദുർഗാധമമും വ്യാകരണാണാർണവം
ശബ്ദരത്നം സ്വയംഗമ്യമലങ്കർത്തുമയം ജനഃ."

(*ഭാമഹാലങ്കാരം,* 6. 1–3)

ശബ്ദശാസ്ത്രമെന്നു പേരെടുക്കത്തക്കവിധം ശബ്ദത്തിനു പ്രാധാന്യം കൊടുത്തിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രമാണല്ലോ വ്യാകരണം.

"അനാദിനിധനം ബ്രഹ്മ ശബ്ദതത്വം യദക്ഷരം

* ഡോക്ടർ താരാപദചക്രവർത്തിയുടെ *ഇന്ത്യൻ ഈസ്തെറ്റിക്സ് ആന്റ് സയൻസ് ഓഫ് ലാൻഗ്വേജ്*, സാൻസ്ക്രിട് പുസ്തക് ഭണ്ഡാർ, കൽക്കത്ത, 1971) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ ഈ ലേഖനത്തിൽ പലേടത്തും ഉപജീവിച്ചിട്ടുണ്ട്.

വിവർത്തതേർഥഭാവേന പ്രക്രിയാ ജഗതോ യതഃ"

(*വാക്യപദീയം,* 1. 1)

എന്നിങ്ങനെ ശബ്ദബ്രഹ്മത്തെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ വ്യാകരണഗ്രന്ഥമാരംഭിക്കുന്ന ദാർശനികനായ ഭർത്തൃഹരി,

"അർഥപ്രവൃത്തിതത്വാനാം ശബ്ദാ ഏവ നിബന്ധനാഃ" (1. 13)

എന്നും

"ഇതികർത്തവ്യതാ ലോകേ സർവാ ശബ്ദവ്യപാശ്രയാഃ" (1. 12)

എന്നും മറ്റും പലേടങ്ങളിൽ ശബ്ദത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. അത്തരം പരാമർശങ്ങൾക്കെല്ലാം മകുടം ചാർത്തുന്നതാണ്,

"ന സോസ്തി പ്രത്യയോ ലോകേ യഃ ശബ്ദാനുഗമാദൃതേ
അനുവിദ്ധമിവ ജ്ഞാനം സർവം ശബ്ദേന ഭാസതേ.
വാഗ്രൂപതാ ചേദുത്ക്രാമേദവബോധസ്യ ശാശ്വതീ
ന പ്രകാശഃ പ്രകാശേത സാ ഹി പ്രത്യവമർശിനീ" (1. 123–24)

എന്നീ *വാക്യപദീയ*കാരികകൾ. ഈ വരികളുടെ അനുരണനമല്ലാതെ മറ്റെന്താണ് പ്രസിദ്ധമായ ആ *കാവ്യാദർശ*കാരികകളിൽ നാം കേൾക്കുന്നത്! ആചാര്യദണ്ഡി ഉദ്ഘോഷിക്കുകയാണ്:

"വാചാമേവ പ്രസാദേന ലോകയാത്രാ പ്രവർത്തതേ.
ഇദമന്ധംതമഃ കൃത്സ്നം ജായേത ഭുവനത്രയം
യദി ശബ്ദാഹ്വയം ജ്യോതിരാസംസാരം ന ദീപ്യതേ."

(*കാവ്യാദർശം,* 1. 3–4)

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിൽ പരബ്രഹ്മമാണ് പരമപ്രധാനമെങ്കിൽ, തന്റെ ശബ്ദാദ്വൈതദർശനത്തിൽ ശബ്ദബ്രഹ്മത്തെയാണ് ഭർത്തൃഹരി ആ സ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നത്. വ്യാവഹാരികദശയിൽ ശബ്ദങ്ങൾ ഭിന്നങ്ങളായി തോന്നാമെങ്കിലും അവയെല്ലാം ഒരേയൊരു ശബ്ദത്തിന്റെ പ്രകാരഭേദങ്ങളാണ്. കാലശക്തിയെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ജന്മാദിഷഡ്ഭാവവികാരങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നുവെന്നേ ഉള്ളൂ. സകലജീവികളുടെയും ആന്തരവും ബാഹ്യവുമായ അവബോധം – സർവജന്തുക്കളിലും സ്പന്ദിക്കുന്ന ചൈതന്യം – ശബ്ദമാകുന്നു. ശബ്ദ

ത്തിലൂടെയാണ് എല്ലാ ശരീരികളുടെയും വ്യവഹാരം. അതില്ലാതായാൽ മരത്തടിപോലെയും ചുമർപോലെയും ബോധമറ്റതാകും ജീവലോകം – ഇങ്ങനെ സർവം ശബ്ദമാണ് ഭർത്തൃഹരിദർശനത്തിൽ.

"ഏകമേവ യദാമ്നാതം ഭിന്നം ശക്തിവ്യപാശ്രയാത്
അപൃഥക്ത്വേപി ശക്തിഭ്യഃ പൃഥക്ത്വേനേവ വർത്തതേ.
അധ്യാഹിതകലാം യസ്യ കാലശക്തിമുപാശ്രിതാഃ
ജന്മാദയോ വികാരാഃ ഷഡ്ഭാവഭേദസ്യ യോനയഃ."

(*വാക്യപദീയം*, 1. 2–3)

"സൈഷാ സംസാരിണാ സംജ്ഞാ ബഹിരന്തശ്ച വർത്തതേ
തന്മാത്രാമനതിക്രാന്തം ചൈതന്യം സർവജന്തുഷു.
അർഥക്രിയാസു വാക്സർവാൻ സമീഹയതി ദേഹിനഃ
തദുത്ക്രാന്തൗ വിസംജ്ഞോയം ദൃശ്യതേ കാഷ്ഠകുഡ്യവത്."

(1. 126–127)

പരമപ്രധാനമായ ഈ ശബ്ദത്തിന്റെ വിവർത്തം മാത്രമാണ് അർഥമെന്ന് "അനാദിനിധനം" ഇത്യാദിപദ്യങ്ങളിലൂടെ വ്യാകരണദർശനം അനുശാസിക്കുന്നു.

ഈ ശബ്ദപ്രാധാന്യവാദത്തിന്റെ ഗണനീയമായ സ്വാധീനം സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിൽ കാണാനുണ്ട്. ശബ്ദമാണ് കാവ്യമെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന് ആലങ്കാരികന്മാരിൽ എണ്ണപ്പെട്ടൊരു വിഭാഗത്തിന്റെ പിൻബലമുണ്ടെന്നോർക്കുക. "ശരീരം താവദിഷ്ടാർഥവ്യവച്ഛിന്നാ പദാവലീ" (*കാവ്യാദർശം,* 1. 10) എന്നു ദണ്ഡിയും "ഇഷ്ടാർഥവ്യവച്ഛിന്നാ പദാവലീ കാവ്യം സ്ഫുരദലങ്കാരം ഗുണവദ് ദോഷവർജിതം'' (*അഗ്നിപുരാണം*, 336. 6–7) എന്ന് *അഗ്നിപുരാണ* കർത്താവും "രമണീയാർഥപ്രതിപാദകഃ ശബ്ദഃ കാവ്യം" (*രസഗംഗാധരം,* പേജ് 41) എന്നു ജഗന്നാഥപണ്ഡിതനും കാവ്യത്തെ നിർവചിക്കുന്നത് പദമെന്നോ ശബ്ദമെന്നോ എടുത്തുപറഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെ. "വാക്യം രസാത്മകം കാവ്യം" (*സാഹിത്യദർപ്പണം*, 1. 3) എന്ന വിശ്വനാഥനിർവചനത്തിലെ 'വാക്യ'വും "നിർദോഷാ ലക്ഷണവതീ സരീതിർഗുണഭൂഷിതാ സാലങ്കാരരസാനേകവൃത്തിർവാക് കാവ്യനാമഭാക്" (*ചന്ദ്രാലോകം,* 1. 7) എന്ന ജയദേവനിർവചനത്തിലെ വാക്കും ശബ്ദമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. രാജശേഖരൻ ഭർത്തൃഹരിയുടെ പദങ്ങളെ മിക്കവാറും അതേപടി പിൻതുടരുകയാണ്:

"യദേതദ് വാങ്മയം വിശ്വമർഥമൂർത്ത്യാ വിവർത്തതേ
സോസ്മി കാവ്യപുമാനംബ! പാദൗ വന്ദേയ താവകൗ."

(*കാവ്യമീമാംസ*, പേജ് 6)

എന്ന കാവ്യപുരുഷോത്പത്തിപ്രകരണത്തിലെ വരികൾ നോക്കുക. ഭോജൻ പ്രസ്തുതശബ്ദപ്രാധാന്യവാദത്തെ ഇങ്ങനെ അനുവദിക്കുന്നു: "ശബ്ദാത്പൃഥഗർഥതത്വസ്യ വ്യപദേഷ്ടുമനുഭവിതും ചാശക്യത്വാച്ഛബ്ദസ്യൈവായമധ്യാസോ വിവർതോ വിപരിണാമോ വാ; അർഥോ നാമ നാന്യഃ കശ്ചിദിതി നിശ്ചീയതാം." (*ശൃംഗാരപ്രകാശം,* 7. പേജ് 220)

ശബ്ദപ്രാധാന്യവാദികളേക്കാൾ സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിൽ മുൻകൈ നേടിയിട്ടുള്ളത് ശബ്ദാർഥോഭയപ്രാധാന്യവാദികളാണ്. രുദ്രടനും ("ശബ്ദാർഥൗ കാവ്യം", *കാവ്യാലങ്കാരം,* 2. 1) മമ്മടനും ("തദദോഷൗ ശബ്ദാർഥൗ സഗുണാവനലങ്കൃതീ പുനഃ ക്വാപി" – *കാവ്യപ്രകാശം,* 1. 4) വിദ്യാനാഥനും ("ഗുണാലങ്കാരസഹിതൗ ശബ്ദാർഥൗ ദോഷവർജിതൗ ഗദ്യപദ്യോഭയമയം കാവ്യം കാവ്യവിദോ വിദുഃ" – *പ്രതാപരുദ്രീയം,* 1. 4) ഹേമചന്ദ്രനും ("അദോഷൗ സഗുണൗ സാലങ്കാരൗ ച ശബ്ദാർഥൗ കാവ്യം" – *കാവ്യാനുശാസനം*, പേജ് 19) ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പെടുന്നു. സാഹിത്യമെന്ന പേരിനു തന്നെ വഴിയൊരുക്കുമാറ് ശബ്ദാർഥസങ്കല്പത്തെ ആദ്യമായി വെളിപ്പെടുത്തിയത് "ശബ്ദാർഥൗ സഹിതൗ കാവ്യം" (*കാവ്യാലങ്കാരം,* 1. 16) എന്നു കാവ്യലക്ഷണം ചെയ്ത ഭാമഹനാണ്. ഈ സങ്കല്പത്തിന്റെ സമുജ്ജ്വലമായ വികാസം കുന്തകനിൽ കാണാം.

"ശബ്ദാർഥൗ സഹിതൗ വക്രകവിവ്യാപാരശാലിനി
ബന്ധേ വ്യവസ്ഥിതൗ കാവ്യം തദ്വിദാഹ്ലാദകാരിണി."

(*വക്രോക്തിജീവിതം,* 1. 7)

എന്ന തന്റെ കാവ്യനിർവചനകാരികയെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് ശബ്ദാർ

ഥോഭയപ്രധാനവാദത്തെ അദ്ദേഹം അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്നു: "ശബ്ദാർഥൗ കാവ്യം വാചകോ വാച്യം ചേതി ദ്വൗ സമ്മിളിതൗ കാവ്യം. ദ്വാവേകമിതി വിചിത്രൈവോക്തിഃ തേന യത് കേഷാംചിന്മതം കവി കൗശലകല്പിതകമനീയതാതിശയഃ ശബ്ദ ഏവ കേവലം കാവ്യമിതി, കേഷാംചിത് വാച്യമേവ രചനവൈചിത്ര്യചമത്കാരകാരി കാവ്യമിതി, പക്ഷദ്വയമപി നിരസ്തം ഭവതി. യസ്മാദ് ദ്വയോരപി പ്രത്യേകം പ്രതി തിലമിവ തൈലം തദ്വിദാഹ്ലാദകാരിത്വം വർത്തതേ, ന പുനരേക (*വക്രോക്തിജീവിതം*, 1. പേജ് 6–7). സാഹിത്യസ്വരൂപത്തെ ആദ്യമായി സവിസ്തരനിരൂപണത്തിനു വിധേയമാക്കുന്നതും കുന്തകൻതന്നെ.

"ശബ്ദാർഥൗ സഹിതാവേവ പ്രതീതൗ സ്ഫുരതഃ സദാ
സഹിതാവിതി താവേവ കിമപൂർവം വിധീയതേ.
സാഹിത്യമനയോഃ ശോഭാശാലിതാം പ്രതി കാപ്യസൗ
അന്യൂനാനതിരിക്തത്വമനോഹാരിണ്യവസ്ഥിതിഃ."

(*വക്രോക്തിജീവിതം*, 1. പേജ് 16–17)

''...തസ്മാദ് ഏതയോഃ ശബ്ദാർഥയോഃ യഥാസ്വം യസ്യാം സ്വസമ്പത്സാമഗ്രീസമുദയഃ സഹൃദയഹൃദയാഹ്ലാദകാരി പരസ്പരസ്പർധയാ പരിസ്ഫുരതി, സാ കാചിദേവ വാക്യവിന്യാസസമ്പത് സാഹിത്യവ്യപദേശഭാഗ് ഭവതി.

മാർഗാനുഗുണ്യസുഭഗോ മാധുര്യാദിഗുണോദയഃ
അലങ്കരണവിന്യാസോ വക്രതാതിശയാന്വിതഃ
വൃത്തൗചിത്യമനോഹാരി രസാനാം പരിപോഷണം
സ്പർധയാ വിദ്യതേ യത്ര യഥാസ്വമുഭയോരപി
സാ കാപ്യവസ്ഥിതിസ്തദ്വിദാഹ്ലാദൈകനിബന്ധനം
പദാച്ച വാക്പരിസ്പന്ദസാരഃ സാഹിത്യമുച്യതേ.

(*വക്രോക്തിജീവിതം,* 1. പേജ് 24–25)

ആലങ്കാരികന്മാരുടെ ഈ ശബ്ദാർഥസാഹിത്യസങ്കല്പത്തിന് പ്രചോദനം എവിടെനിന്നു കിട്ടി എന്നാലോചിക്കാവുന്നതാണ്. വ്യാകരണദർശനമാണ് ഈ വിഷയത്തിൽ സാഹിത്യകാരന്മാർക്ക് പ്രചോദനകേന്ദ്രമായി വർത്തിച്ചത്. "സിദ്ധേ ശബ്ദാർഥസംബന്ധേ" എന്ന *വാർത്തിക*വും *മഹാഭാഷ്യ*ത്തിൽ അതേത്തുടർന്നുള്ള ദീർഘ ചർച്ചയും നോക്കുക. പാർവതീപരമേശ്വരന്മാരെപ്പോലെ സംപൃക്തങ്ങളാണ് വാഗർഥങ്ങളെന്ന സങ്കല്പമാണ് കവികളെയെന്നപോലെ കാവ്യശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെയും ഭരിച്ചത്. അതുകൊണ്ടാണ് ഭോജൻ പന്ത്രണ്ടു വിധം സാഹിത്യത്തെ പരിഗണിച്ചപ്പോൾ അതിൽ ആദ്യത്തെ എട്ടും വ്യാകരണപ്രധാനമായത്. (കിം സാഹിത്യം? യഃ ശബ്ദാർഥയോഃ സംബന്ധഃ സ ച ദ്വാദശധാ – അഭിധാ, വിവക്ഷാ, താത്പര്യം, പ്രവിഭാഗഃ, വ്യപേക്ഷാ, സാമർഥ്യം, അന്വയഃ, ഏകാർഥീഭാവഃ, ദോഷഹാനം, ഗുണോപാദാനം, അലങ്കാരയോഗഃ, രസാവിയോഗശ്ചേതി." (*ശൃംഗാരപ്രകാശം,* അധ്യായം 7)

സാഹിത്യമീമാംസ(ടി. എസ്. എസ്. 114)യിൽ ആദ്യത്തെ എട്ടെണ്ണത്തെ മാത്രമേ സാഹിത്യമായി കണക്കാക്കുന്നുള്ളൂ. ബാക്കി നാലെണ്ണം 'പരിഷ്കാര'മാണ്. പക്ഷേ ഒന്നുണ്ട്. വൈയാകരണന്റെ ശുഷ്കമായ ശൈലിയിലല്ല, കാര്യമാത്രപ്രസക്തമായ, ശബ്ദാർഥസംബന്ധമല്ല, ആലങ്കാരികന്റെ സഹൃദയഹൃദയാഹ്ലാദകാരിയായ സാഹിത്യതത്വം. അതുകൊണ്ടാണ് തന്റെ കാവ്യലക്ഷണത്തിലെ സഹിതശബ്ദത്തിന്റെ ദളവിചാരം നിർവഹിക്കവേ കുന്തകൻ ഇപ്രകാരം പൂർവപക്ഷത്വേന വ്യാകരണപക്ഷമുദ്ധരിച്ചതും തുടർന്ന് അതിനെ അർഥവത്തായി പരിഷ്കരിച്ചതും: "നനു ച വാച്യവാചകസംബന്ധസ്യ വിദ്യമാനത്വാത് ഏതയോർന കഥഞ്ചിദപി സാഹിത്യവിരഹഃ, സത്യമേതത്, കിന്തു വിശിഷ്ടമേവേഹ സാഹിത്യമഭിപ്രേതം (*വക്രോക്തിജീവിതം,* 1. പേജ് 10). ഈ വൈശിഷ്ട്യമേതാണ്? ലക്ഷണമെന്ന് ഭരതന്റെ സൂചന. വക്രോക്തിയെന്ന് ഭാമഹനും കുന്തകനും. ഗുണമെന്നും രീതിയെന്നും ദണ്ഡി–വാമനന്മാർ. രസധ്വനിയെന്ന് ആനന്ദവർധനനും തദനുയായികളും. ഔചിത്യമെന്ന് ക്ഷേമേന്ദ്രൻ. ചമത്കാരമെന്ന് ജഗന്നാഥൻ. ഇങ്ങനെ വ്യാകരണ'സാഹിത്യ'ത്തിൽനിന്ന് കാവ്യ'സാഹിത്യ'ത്തിന്റെ വൈശിഷ്ട്യം പലർ പലതായാണ് കണ്ടെത്തിയത്. ഈ വ്യത്യസ്തമായ വൈശിഷ്ട്യാന്വേഷണങ്ങളുടെ സത്ഫ

ലസമുച്ചയമാണ് ഭാരതീയാലങ്കാരശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രംതന്നെ എന്നു പറഞ്ഞാൽ തെറ്റില്ല.

വ്യാകരണദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യസംഭാവനയായ സ്ഫോടസിദ്ധാന്തം സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം കുറച്ചല്ല. വർണങ്ങളാണ് വാചകം (അർഥസമർപ്പകം) എന്ന വർണവാദികളായ മീമാംസകരുടെയും തദനുസാരികളുടെയും മതത്തിൽനിന്നു വിഭിന്നമായി വർണങ്ങളിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തമായ പദരൂപമോ വാക്യരൂപമോ ആയ സ്ഫോടമാണ് വാചകമെന്നാണ് വൈയാകരണരുടെ സിദ്ധാന്തം. “ഇദമേകം പദമേകം വാക്യം” എന്ന പ്രതീതികൾ സ്ഫോടത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തിനും അഖണ്ഡതയ്ക്കും നിത്യത്വത്തിനും തെളിവു തരുന്നു. നിത്യവും അഖണ്ഡവുമായ സ്ഫോടത്തെ വർണങ്ങൾ അഭിവ്യഞ്ജിപ്പിക്കുകയാണ്. ഓരോ വർണവും പ്രസക്തമായ വർണത്തെ മുഴുവൻ അഭിവ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് – പക്ഷേ, അസ്ഫുടമായി മാത്രം. ഒടുവിലത്തെ വർണം, അതുവരെയുള്ള വർണങ്ങൾ അനുക്രമം സ്ഫുടതരമായി വ്യഞ്ജിപ്പിച്ച സ്ഫോടത്തെ സ്ഫുടതമമായി അഭിവ്യക്തമാക്കുന്നു. അങ്ങനെ “സ്ഫുടതി പ്രകാശതേർഥോ സ്മാത്” എന്നിങ്ങനെ അർഥപ്രകാശകമായ വാചകമെന്ന അർഥത്തിലും “സ്ഫുട്യതേ വ്യജ്യതേ വർണൈഃ” എന്നിങ്ങനെ വർണാഭിവ്യംഗ്യമെന്ന അർഥത്തിലും സ്ഫോടശബ്ദത്തിന് രണ്ടുവിധത്തിൽ നിഷ്പത്തി കല്പിക്കപ്പെടുന്നു. വർണജാതിസ്ഫോടം, വർണവ്യക്തിസ്ഫോടം, പദജാതിസ്ഫോടം, പദവ്യക്തിസ്ഫോടം, വാക്യജാതിസ്ഫോടം, വാക്യവ്യക്തിസ്ഫോടം, അഖണ്ഡജാതിസ്ഫോടം, അഖണ്ഡവാക്യസ്ഫോടം എന്നിങ്ങനെ എട്ടുവിധമായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും വാക്യസ്ഫോടത്തെ മാത്രമേ മുഖ്യമായി കണക്കാക്കുന്നുള്ളൂ. “തത്ര വാക്യസ്ഫോടോ മുഖ്യഃ, തസ്യൈവ ലോകേർഥബോധകത്വാത് തേനൈവാർഥസമാപ്തേശ്ച... തത്ര പ്രതിവാക്യം സങ്കേതഗ്രഹാസംഭവാത് വാക്യാന്വാഖ്യാനസ്യ ലഘൂപായേനാശക്യത്വാച്ച കല്പനയാ പദാനി പ്രവിഭജ്യ പദേ പ്രകൃതിപ്രത്യയഭാഗാൻ പ്രവിഭജ്യ കല്പിതാഭ്യാമന്വയവ്യതിരേകാഭ്യം തത്തദർഥവിഭാഗം ശാസ്ത്ര

മാത്രവിഷയം പരികല്പയന്തി സ്മാചാര്യാഃ.” (*പരമലഘുമഞ്ജൂഷ,* പേജ് 4) എന്നിങ്ങനെ നാഗേശഭട്ടൻ ഇക്കാര്യം ലളിതമായി വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

“പദേ ന വർണാ വിദ്യന്തേ വർണേഷ്വവയവാ ന ച
വാക്യാത് പദാനാമത്യന്തം പ്രവിവേകോ ന കശ്ചന”
(*വാക്യപദീയം,* 1. 73)

എന്ന് ഭർത്തൃഹരിയും വാക്യസ്ഫോടത്തിന്റ പ്രാമുഖ്യം മുൻപിനാലേ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.

വാക്യമാണ് ഭാഷയുടെ ഏററവും ചെറിയ അർഥയുക്തമായ ഏകകമെന്ന ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രതത്വവുമായി തികച്ചും അനുസരിച്ചുപോകുന്ന ഈ വൈയാകരണസങ്കല്പത്തിന്റെ സ്വാധീനം സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ പ്രയാസമില്ല. രസാത്മകമായ വാക്യത്തെയാണല്ലോ വിശ്വനാഥൻ കാവ്യമെന്നു നിർവചിക്കുന്നത്. ദണ്ഡിയുടെ ഇഷ്ടാർഥവ്യവച്ഛിന്നമായ ‘പദാവലി’യെയും ശ്രദ്ധിക്കുക. ബന്ധശബ്ദം കാവ്യലക്ഷണത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് കുന്തകൻ ഈ വാക്യൈകകസങ്കല്പത്തിന് വ്യക്തമായ ആവിഷ്കരണം നൽകുകയാണ് ചെയ്തത്. ദളവിചാരവേളയിൽ സാഹിത്യത്തിലെ ബന്ധസങ്കല്പത്തെ അദ്ദേഹം ശരിയായി വിവരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്: “(ശബ്ദാർഥൗ ഇതി) ദ്വിർവചനേനാത്ര വാച്യവാചകജാതിത്വമഭിധീയതേ. വ്യക്തിദ്വിത്വാഭിധാനേ പുനഃ ഏകപദവ്യവസ്ഥിതയോരപി കാവ്യത്വം സ്യാദിത്യാഹ – ബന്ധേ വ്യവസ്ഥിതൗ, ബന്ധോ വാക്യവിന്യാസഃ, തത്ര വ്യവസ്ഥിതൗ വിശേഷേണ ലാവണ്യാദിഗുണാലങ്കാരശോഭിനാ സന്നിവേശേന കൃതാവസ്ഥാനൗ.” (*വക്രോക്തി ജീവിതം,* 1. പേജ് 11)

ഭാരതത്തിലെ വ്യാകരണശാസ്ത്രം ലോകത്തിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രശാഖയ്ക്കു നൽകിയ മുഖ്യസംഭാവനയായ സ്ഫോടസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മാതൃക പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടാണ് ഭാരതീയസാഹിത്യശാസ്ത്രം വിശ്വസാഹിത്യദർശനത്തിനു നൽകിയ അതിപ്രധാനസംഭാവനയായ ധ്വനിദർശനം രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതെന്ന് ധ്വന്യാചാര്യൻ തന്നെ വ്യക്ത

മാക്കിയിട്ടുള്ളതാണ്. “പ്രഥമേ ഹി വിദ്വാംസോ വൈയാകരണാഃ, വ്യാകരണമൂലത്വാത് സർവവിദ്യാനാം. തേ ച ശ്രൂയമാണേഷു വർണേഷു ധ്വനിരിതി വ്യവഹരന്തി. തഥൈവാന്യൈസ്തന്മതാനുസാരിഭിഃ സൂരിഭിഃ കാവ്യതത്വാർഥദർശിഭിഃ വാച്യവാചകസമ്മിശ്രഃ ശബ്ദാത്മാ കാവ്യമിതി വ്യപദേശ്യോ വ്യഞ്ജകത്വസാമ്യാത് ധ്വനിരിത്യുക്തഃ.” (*ധ്വന്യാലോകം,* പേജ് 132–135) ആനന്ദവർധനൻ സൂചിപ്പിച്ച ഈ കടപ്പാടിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ അഭിനവഗുപ്തൻ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. 1. ശ്രോത്രശഷ്കുലീം സന്താനേനാഗതാ അന്ത്യാഃ ശബ്ദാഃ ശ്രൂയന്തേ ഇതി പ്രക്രിയായാം ശബ്ദജാഃ ശബ്ദാഃ ശ്രൂയമാണാഃ ഇത്യുക്തം. തേഷാം ഘണ്ടാനുരണനരൂപത്വം താവദസ്തി. തേ ച ധ്വനിശബ്ദേനോക്താഃ. അഥാഹ ഭഗവാൻ ഭർത്തൃഹരിഃ –

“യഃ സംയോഗവിയോഗാഭ്യാം കരണൈരുപജന്യതേ
സഃ സ്ഫോടഃ ശബ്ദജാഃ ശബ്ദാ ധ്വനയോന്യൈരുദാഹൃതാഃ.”

(*വാക്യപദീയം,* 1. 102) ഇതി, ഏവം ഘണ്ടാദിനിർഹ്രാദസ്ഥാനീയോനുരണനാത്മോപലക്ഷിതോ വ്യംഗ്യമപ്യർഥോ ധ്വനിരിതി വ്യവഹൃതഃ. 2, 3. തഥാ ശ്രൂയമാണാ യേ വർണാ നാദശബ്ദവാച്യാ അന്ത്യബുദ്ധിനിർഗ്രാഹ്യസ്ഫോടാഭിവ്യഞ്ജകാഃ തേ ധ്വനിശബ്ദേനോക്താഃ. യഥാ ഭഗവാൻ സ ഏവ –

“പ്രത്യയൈരനുപാഖ്യേയൈർഗ്രഹണാനുഗുണൈസ്തഥാ
ധ്വനിപ്രകാശിതേ ശബ്ദേ സ്വരൂപമവധാര്യതേ.”

(*വാക്യപദീയം,* 1. 83) ഇതി വ്യഞ്ജകൗ ശബ്ദാർഥാവപി ധ്വനിശബ്ദേനോക്തൗ. 4. കിഞ്ച വർണേഷു താവന്മാത്രപരിമാണേഷ്വപി സത്സു. യഥോക്തം –

“അല്പീയസാപി യത്നേന ശബ്ദമുച്ചാരിതം മതിഃ
യദി വാ നൈവ ഗൃഹ്ണാതി വർണം വാ സകലം സ്ഫുടം.”

ഇതി. തേഷു താവത്സ്വേവ ശ്രൂയമാണേഷു വക്തുർയോന്യോ ദ്രുതവിളംബിതാദിവൃത്തിഭേദാത്മാ പ്രസിദ്ധാദുച്ചാരണവ്യാപാരാദഭ്യധികഃ സ ധ്വനിരിത്യുക്തഃ. യദാഹ സ ഏവ –

ശബ്ദസ്യോർധ്വമഭിവ്യക്തേർവൃത്തിഭേദേ തു വൈകൃതാഃ

ധ്വനയഃ സമുപോഹന്തേ സ്ഫോടാത്മാ തൈർന ഭിദ്യതേ.”

(*വാക്യപദീയം,* 1. 77)

ഇതി. അസ്മാഭിരപി പ്രസിദ്ധേഭ്യഃ ശബ്ദവ്യാപാരേഭ്യോഭിധാതാത്പര്യലക്ഷണാരൂപേഭ്യോതിരിക്തോ വ്യാപാരോ ധ്വനിരിത്യുക്തഃ. ഏവം ചതുഷ്കമപി ധ്വനിഃ. (*ലോചനം,* പേജ് 133–134)

നിത്യവും അഖണ്ഡവും വർണാഭിവ്യംഗ്യവുമാണ് സ്ഫോടമെന്നും അതേസ്സംബന്ധിച്ച് എട്ടു പക്ഷങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും വാക്യസ്ഫോടമാണ് മുഖ്യമെന്നും പറഞ്ഞുവല്ലോ. അലങ്കാരശാസ്ത്രത്തിൽ സമാനസ്ഥാനമാണ് രസധ്വനിക്കുള്ളത്.

“യഥാ പദാർഥദ്വാരേണ വാക്യാർഥഃ സംപ്രതീയതേ
വാച്യാർഥപൂർവികാ തദ്വത് പ്രതിപത്തസ്യ വസ്തുനഃ.
സ്വസാമർഥ്യവശേനൈവ വാക്യാർഥം പ്രതിപാദയൻ
യഥാ വ്യാപാരനിഷ്പത്തൗ പദാർഥോ ന വിഭാവ്യതേ,
തദ്വത് സചേതസാം സോർഥോ വാക്യാർഥവിമുഖാത്മനാം
ബുദ്ധൗ തത്വാർഥദർശിന്യാം ഝടിത്യേവാവഭാസതേ.”

(*ധ്വന്യാലോകം*, 1. 10–12)

എന്ന കാരികകൾ രചിക്കുമ്പോൾ ആനന്ദവർധനന്റെ മനസ്സിൽ വാക്യസ്ഫോടസിദ്ധാന്തം തെളിഞ്ഞുനിന്നിരുന്നുവെന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. വസ്ത്വലങ്കാരധ്വനികൾകൂടിയുണ്ടെങ്കിലും രസധ്വനിയാണ് മുഖ്യമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. രസം വ്യംഗ്യമായേ വരൂതാനും. വർണപദാദിസ്ഫോടാദികളുടെ സമുച്ചയമല്ല വാക്യമെന്നപോലെ, വിഭാവാദികളുടെ സമാഹാരമല്ല രസം; അവയുടെ സംയോഗത്തിൽനിന്നാണതനുഭൂതമാകുന്നതെങ്കിലും. അഖണ്ഡമാണ്, ഏകഘനമാണ്, രസമെന്നാണല്ലോ സിദ്ധാന്തം. രസധ്വനിയുടെ പ്രാമുഖ്യത്തെ അഭിനവഗുപ്തൻ ഉപപാദിക്കുന്നതു നോക്കുക: “സ ഏവേതി. പ്രതീയമാനമാത്രേപി പ്രക്രാന്തേ തൃതീയ ഏവ രസധ്വനിരിതി മന്തവ്യം, ഇതിഹാസബലാത് പ്രക്രാന്തവൃത്തിഗ്രന്ഥാർഥബലാച്ച. തേന രസ ഏവ വസ്തുത ആത്മാ, വസ്ത്വലങ്കാരധ്വനീ തു സർവഥാ രസംപ്രതി പര്യവസ്യേതേ ഇതി വാച്യാദുത്കൃഷ്ടൗ തൗ ഇത്യഭി

പ്രായേണ 'ധ്വനിഃ കാവ്യസ്യാത്മേ'തി സാമാന്യേനോക്തം." (*ലോചനം,* പേജ് 84–85)

മുഖ്യം വാക്യസ്ഫോടമാണെങ്കിലും വർണസ്ഫോടം, പദസ്ഫോടം മുതലായവയെയും സ്ഫോടദാർശനികന്മാർ അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതാണ് നാമോർക്കുക, ധ്വനികാരൻ മുഖ്യമായ രസധ്വനിക്കുപുറമെ ധ്വനിയുടെ പദവാക്യപ്രകാശതയും സുപ്തിങ്വചന–കാരക–കൃത്–തദ്ധിത–സമാസദ്യോത്യതയും വിസ്തരിച്ചുവിവരിച്ചു തരുമ്പോൾ.

വാക്യാർഥം ബൗദ്ധമാണെന്നാണ് വ്യാകരണസിദ്ധാന്തം. പതഞ്ജലി പറയുന്നു: "ഇഹ തു കഥം വർത്തമാനകാലതാ – കംസം ഘാതയതി, ബലിം ബന്ധയതീതി. ചിരഹതേ ച കംസേ ചിരബദ്ധേ ച ബലൗ? ...തേപി ഹി തേഷാമുത്പത്തിപ്രഭൃത്യാവിനാശാദ്ബുദ്ധീർ വ്യാചക്ഷാണാ... സതോ ബുദ്ധിവിഷയാൻ പ്രകാശയന്തി" (*മഹാഭാഷ്യം,* 3.1. 26). ഭർത്തൃഹരി ഇക്കാര്യം കുറച്ചുകൂടി വിശദമാക്കുന്നു:

"ശബ്ദോപഹിതരൂപാംശ്ച ബുദ്ധേർവിഷയതാം ഗതാൻ
പ്രത്യക്ഷമിവ കംസാദീൻ സാധനത്വേന മന്യതേ.
ബുദ്ധിപ്രവൃത്തിരൂപം ച സമാരോപ്യാഭിധാതൃഭിഃ
അർഥേഷു ശക്തിഭേദാനാം ക്രിയതേ പരികല്പനാ."

(*വാക്യപദീയം,* 3. 7. 5–6) പ്രസ്തുതബൗദ്ധാർഥസിദ്ധാന്തത്തെ നാഗേശഭട്ടൻ ഇപ്രകാരം സ്പഷ്ടമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു: "ഏവം ശക്യോർഥോപി ബുദ്ധിസത്താസമാവിഷ്ട ഏവ, ന തു ബാഹ്യസത്താസമാവിഷ്ടഃ – 'ഘടഃ' ഇത്യത്ര ഏവ, സത്ത്വേവഗമേന ഘടോസ്തീതി പ്രയോഗേ ഗതാർഥത്വാത് അസ്തീതി പ്രയോഗാനാപത്തേഃ സത്തയാവിരോധാത്, ഘടോ നാസ്തീതി പ്രയോഗാനാപത്തേശ്ച. മമ തു ബുദ്ധിസത്വേ ബാഹ്യസത്താതദനവബോധനായ അസ്തി നാസ്തി ഇതി പ്രയോഗഃ. കിഞ്ച, 'ശശശൃംഗം നാസ്തി' 'അങ്കുരോ ജായതേ' ഇത്യതോ ബോധനാപത്തിഃ. മമ തു ബുദ്ധിസന്നങ്കുരോ ബാഹ്യരൂപേണ ജായതേ ഇത്യർഥഃ." (*ലഘുമഞ്ജൂഷ,* പേജ് 203)

വാക്യാർഥം ബൗദ്ധമാണെന്ന ഈ സിദ്ധാന്തവുമായി വളരെയേറെ അടുപ്പമുണ്ട്, സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിലെ വിഭാവാദിസങ്കല്പത്തിന്. ലൗകികമായ കാരണ–കാര്യ–സഹകാരികൾ അലൗകികമാകുമ്പോൾ – കാവ്യാർപ്പിതങ്ങളാകുമ്പോൾ – അവയ്ക്ക് ഒരു തരം സാമാന്യത്വം കൈവരികയും വിഭാവാനുഭാവവ്യഭിചാരികളെന്ന സമാന്തരപദങ്ങൾകൊണ്ട് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുകയുമാണല്ലോ ചെയ്യുന്നത്. നാടകത്തിലെ ശകുന്തള ഒരു പ്രത്യേകരാജാവായ ദുഷ്യന്തനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു പ്രത്യേകനായികയല്ല, പിന്നെയോ? സഹൃദയനായ സാമാജികന്റെ മനസ്സിൽ ഉയിർക്കൊള്ളുന്ന സാധാരണീകൃതമായൊരുത്തമനായികാസങ്കല്പമാണ്. ഭട്ടനായകമതം സംക്ഷേപിക്കവേ അഭിനവഗുപ്തൻ ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്: "അലോകസാമാന്യാനാം ച രാമാദീനാം യേ സമുദ്രസേതുബന്ധനാദയോ വിഭാവാസ്തേ കഥം സാധാരണ്യം ഭജേയുഃ?...തച്ചൈതദ്ഭാവകത്വം നാമ രസാൻ പ്രതി യത് തത് കാവ്യസ്യ തദ് വിഭാവാദീനാം സാധാരണത്വം നാമ." (*ലോചനം,* പേജ് 181–183) *അഭിനവഭാരതി*യിൽ ഇത് ഒന്നുകൂടി ഇതൾവിടർത്തിക്കാട്ടിയിരിക്കുന്നു: "തസ്യ (അധികാരിണഃ) ച ഗ്രീവാഭംഗാഭിരാമം ഇത്യാദിവാക്യേഭ്യോ വാക്യാർഥപ്രതിപത്തേരനന്തരം മാനസീ സാക്ഷാത്കാരാത്മികാ അപഹസ്തിതതത്തദ്വാക്യോപാത്തകാലാദിവിഭാഗാസ്താവത് പ്രതീതിരുപജായതേ, തസ്യ ച യോ മൃഗപോതകാദിർഭാതി തസ്യ വിശേഷരൂപത്വാഭാവാദ് ഭീത ഇതി ത്രാസകസ്യാപാരമാർഥികത്വാദ് ഭയമേവ പരം ദേശകാലാദ്യനാലിംഗിതം, തത ഏവ ഭീതോഹം ഭീതോയം ശത്രുർവയസ്യോ മധ്യസ്ഥോ വേത്യാദിപ്രത്യയേഭ്യോ ദുഃഖസുഖാദികൃതഹാനാദിബുദ്ധ്യന്തരോദയനിയമവത്തയാ വിഘ്നബഹുലേഭ്യോ വിലക്ഷണം നിർവിഘ്നപ്രതീതിഗ്രാഹ്യം സാക്ഷാദിവ ഹൃദയേ നിവിശമാനം ചക്ഷുഷോരിവ പരിവർത്തമാനം ഭയാനകോ രസഃ." (*അഭിനവഭാരതി,* പേജ് 653–54)

ലോകസത്യത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണല്ലോ കാവ്യസത്യം. നായികാരൂപമാർന്ന നദിയും സന്ദേശവാഹകനായ മേഘവുമെല്ലാം കാവ്യലോകത്തെ മാത്രം സത്യങ്ങളാണ്. കാവ്യാത്മകഭാഷയെന്നും സാഹി

തീയാവിഷ്കാരമെന്നും മറ്റുമുള്ള വ്യപദേശത്തിനു വിഷയമാവുന്ന തുതന്നെ വസ്തുസ്ഥിതികഥനത്തിൽനിന്നകന്നുയരുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. കവിയുടെയും തത്സമാനധർമാവായ സഹൃദയന്റെയും ഭാവനയിലാണ് അത്തരം കാവ്യസത്യങ്ങൾ സാഫല്യമടയുന്നത്. വൈയാകരണന്റെ ബൗദ്ധാർഥസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഈ കാവ്യാത്മകസത്യസങ്കല്പത്തിൽ പ്രകടമാണ്.

മീമാംസാദർശനത്തിൽ സ്വീകൃതമായ നിലപാടിനെ പിൻതുടർന്നുകൊണ്ട് വ്യാകരണശാസ്ത്രവും ജാതിയെ വാചകമായി ഗണിക്കുന്നുണ്ട്.

"താം പ്രാതിപദികാർഥം ച ധാത്വർഥം ച പ്രചക്ഷതേ

സാ സത്താ സാ മഹാനാത്മാ താമാഹുസ്ത്വതലാദയഃ."

(*വാക്യപദീയം,* 3. 34) എന്നിങ്ങനെ ഭർത്തൃഹരി ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ വിവരിക്കുന്നതു നോക്കുക. ജാതി-ഗുണ-ക്രിയാ-യദൃച്ഛാശബ്ദങ്ങളാണ് വാചകങ്ങളെന്ന "ചതുഷ്ടയീ ശബ്ദാനാം പ്രവൃത്തിഃ" എന്ന *മഹാഭാഷ്യ*കാരന്റെ മതം വിശദമാക്കിയതിനുശേഷം മമ്മടൻ ജാതിവാദത്തെ ലളിതമായി ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു: "ഹിമപയഃശംഖാദ്യാശ്രയേഷു പരമാർഥതോഭിന്നേഷു ശുക്ലാദിഷു യദ്വശേന ശുക്ലഃ ശുക്ലഃ ഇത്യഭിന്നാഭിധാനപ്രത്യയോത്പത്തിസന്തതിസ്തത് ശുക്ലത്വാദി സാമാന്യം. ഗുഡതണ്ഡുലാദിപാകാദിഷ്വേവമേവ പാകത്വാദിഃ ബാലവൃദ്ധശുകാദ്യുദീരിതേഷു ഡിത്ഥാദിശബ്ദേഷു പ്രതിക്ഷണം ഭിദ്യമാനേഷു ഡിത്ഥാദ്യർഥേഷു വാ ഡിത്ഥാദ്യസ്തീതി സർവേഷാം ശബ്ദാനാം ജാതിരേവ പ്രവൃത്തിനിമിത്തമിത്യന്യേ." (*കാവ്യപ്രകാശം,* പേജ് 46–7)

ശബ്ദബ്രഹ്മവാദികളായ വ്യാകരണദാർശനികരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മഹാസത്തതന്നെയാണീ ജാതി. ആ ജാതിയുടെ – മഹാസത്തയുടെ – വിവർത്തമാണ് അർഥജാതം മുഴുവൻ.

വ്യാകരണദർശനത്തിലെ ഈ ജാതിസങ്കല്പം, രസാസ്വാദനത്തിനു വഴിയൊരുക്കുന്ന സുപ്രധാനഘടകമായ സാധാരണീകരണമെന്ന ആശയത്തിന് പ്രചോദനമരുളിയിട്ടുണ്ടാവാം. വിഭാവാദികളുടെ സാമാന്യവത്കരണത്തിനു പുറമെ, സഹൃദയഹൃദയങ്ങളിലാണവ സാധാരണീകൃതാവസ്ഥയെ പ്രാപിച്ചു നിലകൊള്ളുന്നതെന്നുകൂടി രസവാദി സിദ്ധാന്തിക്കുമ്പോൾ വ്യാകരണദർശനത്തിലെ ജാതിസങ്കല്പത്തിനുപുറമെ ബൗദ്ധാർഥസിദ്ധാന്തവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹായത്തിനെത്തുകയായി. പക്ഷേ, ഒരുകാര്യം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വ്യാകരണത്തിൽ ഏറെക്കുറെ ശുഷ്കവും നീരസവുമായി അനുഭവപ്പെട്ട ആ ആശയങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ തികച്ചും പുതിയ രൂപ-ഭാവങ്ങൾ കൈക്കൊണ്ട് സഹൃദയഹൃദയസംവേദ്യമായ അസുലഭാനുഭൂതിയായി മാറിയിരിക്കുന്നു എന്നതാണത്.

വൈയാകരണന്മാർ ലക്ഷണയെ അതേപടി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പ്രസിദ്ധ്യപ്രസിദ്ധികളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള അഭിധാഭേദങ്ങൾ മാത്രമാണ് 'അഭിധാ-ലക്ഷണകൾ' എന്നതത്രേ അവരുടെ സിദ്ധാന്തം. ഭർത്തൃഹരി പറയുന്നു:

"ഏകമാഹുരനേകാർഥം ശബ്ദമന്യേ പരീക്ഷകാഃ

നിമിത്തഭേദാദേകസ്യ സർവാർഥ്യം തസ്യ ഭിദ്യതേ.

*　　　*　　　*

സർവശക്തേസ്തു തസ്യൈവ ശബ്ദസ്യാനേകധർമണഃ

പ്രസിദ്ധിഭേദാദ്ഗൗണത്വം മുഖ്യത്വം ചോപവർണ്യതേ."

(*വാക്യപദീയം,* 2. 250, 253) 'ഗോശബ്ദോ ഗോജാതേഃ പ്രസിദ്ധ ഇതി തത്ര മുഖ്യം, വാഹീകത്വേ പ്രസിദ്ധ്യാ ഗൗണ ഇതി തദർഥഃ.' (*ലഘുമഞ്ജൂഷ,* പേജ് 145) എന്നു നാഗേശഭട്ടൻ വിവരിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെ *പരമലഘുമഞ്ജൂഷ*യിൽ സുലളിതമായി ഉപന്യസിക്കുന്നുണ്ട്: "സതി താത്പര്യേ സർവേ സർവാർഥവാചകാഃ" ഇതി ഭാഷ്യാത് ലക്ഷണായാ അഭാവാത്. ശക്തിർദ്വിവിധാ – പ്രസിദ്ധാ അപ്രസിദ്ധാ ച. ആമന്ദബുദ്ധിവേദ്യാത്വം പ്രസിദ്ധാത്വം. സഹൃദയഹൃദയമാത്രവേദ്യാത്വമപ്രസിദ്ധാത്വം. തത്ര ഗംഗാദിപദാനാം പ്രവാഹാദൗ പ്രസിദ്ധാ ശക്തിഃ തീരാദൗ ചാപ്രസിദ്ധേതി കിമനുപപന്നം?" (പേജ് 49, 51)

ധ്വനിഖണ്ഡനവ്യഗ്രനായ മഹിമഭട്ടൻ ലക്ഷണയെ അപ്പടി സ്വീകരിക്കാതിരിക്കുകയും അതിനെ അനുമാനത്തിൽ അന്തർഭവിപ്പിക്കു

കയും ചെയ്യുന്നതിനുപിന്നിൽ, വ്യാകരണദർശനത്തിലെ ലക്ഷണാനിരാസം പ്രചോദകമായി വർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം. മഹിമഭട്ടൻ പറയുന്നു:

"യഃ സതത്വസമാരോപസ്തത്സംബന്ധനിബന്ധനഃ
മുഖ്യാർഥബാധേ സോപ്യർഥം സംബന്ധമനുമാപയേത്.
തത്സാമ്യതത്സംബന്ധൗ ഹി തത്വാരോപൈകകാരണം
ഗുണവൃത്തേർദ്വിരൂപായാസ്തത്പ്രതീതിരതോനുമാ."

(*വ്യക്തിവിവേകം*, 1. 46–47)

മഹിമഭട്ടന്റെ ഈ സിദ്ധാന്തം അവികലമല്ലെന്നതിരിക്കട്ടെ. അനുമാനവാദിയായ ആ നിരൂപകൻ തന്റെ ലക്ഷ്യസർവസ്വമായ ധ്വനിഖണ്ഡനത്തിനുവേണ്ടി ന്യായശാസ്ത്രവ്യവസ്ഥിതമായ ലക്ഷണയെ വൈയാകരണമതാനുസാരം കൈയൊഴിക്കുന്നുവെന്ന വസ്തുത ആലോചിക്കാൻ വക നൽകുന്നതാണ്.

രൂപകാലങ്കാരത്തിന്റെ ബോധവിചാരത്തിൽ ലക്ഷണ സ്വീകരിക്കുന്ന പ്രാചീനന്മാരുടെ മതത്തെ, അതൊഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് നവ്യന്മാർ തിരുത്തുന്നതായി രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ജഗന്നാഥനിൽ വ്യാകരണദർശനത്തിലെ ലക്ഷണാനിരാസം എന്തെങ്കിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടോ എന്നു ചിന്തിക്കാവുന്നതാണ്. *രസഗംഗാധര*ത്തിലെ പ്രസ്തുതഭാഗം ഉദ്ധരിക്കാം: "തത്ര പ്രാഞ്ചഃ – വിഷയിവാചകപദേന വിഷയവൃത്തിഗുണവതോ ലക്ഷണയാ സാരോപയാ ഉപസ്ഥിതൗ, വിഷയേ – തസ്യാഭേദേന സംസർഗേണ വിശേഷണതയാന്വയഃ. ഏവം ച മുഖം ചന്ദ്ര ഇത്യത്ര ചന്ദ്രവൃത്തിഗുണവദഭിന്നം മുഖമിതി ധീഃ. അത ഏവാലങ്കാരഭാഷ്യകാരഃ 'ലക്ഷണാപരമാർഥം യാവതാ രൂപകം' ഇത്യാഹ... നവ്യാസ്തു നാമാർഥയോരഭേദസംസർഗേണാന്വയസ്യ വ്യുത്പത്തിസിദ്ധത്വാത് ചന്ദ്രാഭിന്നം മുഖമിതി ലക്ഷണാം വിനൈവ ബോധഃ ഫലസ്യാന്യൈവോപപത്തേർലക്ഷണാകല്പനസ്യാന്യായ്യത്വാത്." (*രസഗംഗാധരം*, പേജ് 318–19)

ലക്ഷണയെ നിരസിച്ചുവെങ്കിലും, നിപാതങ്ങളുടെ ദ്യോതകത്വവും സ്ഫോടത്തിന്റെ വ്യംഗ്യത്വവും സ്വീകരിക്കുന്ന വൈയാകരണന്മാർക്ക് വ്യഞ്ജനയെ അംഗീകരിക്കാതിരിക്കാൻ പറ്റില്ല. വ്യാകരണദർശനമനുസരിച്ച് വ്യഞ്ജനയെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "മുഖ്യാർഥബാധഗ്രഹനിരപേക്ഷബോധജനകോ മുഖ്യാർഥസംബദ്ധാസംബദ്ധസാധാരണപ്രസിദ്ധാപ്രസിദ്ധാർഥവിഷയകോ വക്ത്രാദിവൈശിഷ്ട്യജ്ഞാനപ്രതിഭാദ്യുദ്ബുദ്ധഃ സംസ്കാരവിശേഷോ വ്യഞ്ജനാ" (*ലഘുമഞ്ജൂഷ*, പേജ് 133). സംസ്കാരവിശേഷമാണ് വ്യഞ്ജന എന്ന വൈയാകരണസങ്കല്പത്തിന്റെ സ്വാധീനം അഭിനവഗുപ്താഭിമതമായ രസനിർവചനത്തിൽ കാണാൻ കഴിയും. സഹൃദയഹൃദയത്തിൽ വാസനാരൂപേണ ലയിച്ചുകിടക്കുകയാണ് രത്യാദിസ്ഥായിഭാവങ്ങളെന്നും അവ വിഭാവാദിസംയോഗത്തിൽ ഉദ്ബുദ്ധമാകുന്നുവെന്നുമാണല്ലോ ആചാര്യൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. ജഗന്നാഥപണ്ഡിതന്റെ വാക്കുകളിൽ, "വ്യക്തഃ സ തൈർവിഭാവാദ്യൈഃ സ്ഥായിഭാവോ രസഃ സ്മൃതഃ ഇതി. വ്യക്തോ വ്യക്തിവിഷയീകൃതഃ വ്യക്തിശ്ച ഭഗ്നാവരണാ ചിത്. യഥാ ഹി ശരാവാദിനാ പിഹിതോ ദീപഃ തന്നിവൃത്തൗ സന്നിഹിതാൻ പദാർഥാൻ പ്രകാശയതി സ്വയം ച പ്രകാശതേ, ഏവം ആത്മചൈതന്യം വിഭാവാദിസംവലിതാൻ രത്യാദീൻ...വിഭാവാദിചർവണാവധിത്വാദാവരണഭംഗസ്യ, നിവൃത്തായാം തസ്യാം പ്രകാശസ്യാവൃതത്വാദ് വിദ്യമാനോപി സ്ഥായീ ന പ്രകാശതേ." (*രസഗംഗാധരം*, പേജ് 26, 27)"... പ്രാഗ്വിനിവിഷ്ടവാസനാരൂപോ രത്യാദിരേവ രസഃ'' എന്നിങ്ങനെ രസസൂത്രത്തിൽ ജഗന്നാഥൻ സ്ഥായിഭാവത്തിന്റെ വാസനാരൂപത്വം സ്പഷ്ടമായിത്തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

വ്യാകരണത്തിലെന്നപോലെത്തന്നെ വർണാദികൾ സാഹിത്യത്തിലും വ്യഞ്ജകങ്ങളാകുന്നു. "ഏഷാ (വ്യഞ്ജനാ) ശബ്ദ–തദർഥ–പദ–പദൈകദേശ–വർണ–രചനാ–ചേഷ്ടാദിഷു സർവത്ര തദൈവാനുഭവാത്" (*ലഘുമഞ്ജൂഷ*, പേജ് 133). *ധ്വന്യാലോക*ത്തിലെയും *കാവ്യപ്രകാശ*ത്തിലെയും മാധുര്യാദിഗുണനിരൂപണപ്രകരണത്തിലും സുപ്തിങ്വചനാഭിവ്യഞ്ജകതാപ്രകരണത്തിലും മറ്റുമായി വർണാദികളുടെ വ്യഞ്ജകത്വം സവിസ്തരം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് ഇവിടെ

അനുസ്മരിക്കാം.

വ്യാകരണശാസ്ത്രപാണ്ഡിത്യം സാഹിത്യാസ്വാദനത്തിന് ചിലപ്പോൾ ആക്കം കൂട്ടുന്നതായിക്കാണാറുണ്ട്. അപൂർവമായ വ്യംഗ്യസൗന്ദര്യമാസ്വദിക്കുന്നതിനുപോലും വ്യാകരണപരമായ നിരുക്തികൾ മനസ്സിലാക്കേണ്ടിവരുമെന്ന് *രസഗംഗാധര*ത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് നോക്കുക: "ഏവമപി യോഗരൂഢിസ്ഥലേ രൂഢിജ്ഞാനേന യോഗാപഹരണസ്യ സകലതന്ത്രസിദ്ധതയാ രൂഢ്യനധികരണസ്യ യോഗാർഥാലിംഗിതസ്യാർഥാന്തരസ്യ വ്യക്തിം വിനാ പ്രതീതിർദുരുപപാദാ." തുടർന്ന് അദ്ദേഹമിത് ഉദാഹരണംകൊണ്ട് വിശദമാക്കുന്നുമുണ്ട്:

> "അബലാനാം ശ്രിയം ഹൃത്വാ വാരിവാഹൈഃ സഹാനിശം
> തിഷ്ഠന്തി ചപലാ യത്ര സ കാലഃ സമുപസ്ഥിതഃ.

അത്ര അശക്താനാം ദ്രവ്യമപഹൃത്യ ജലവാഹകൈഃ പുരുഷൈഃ സഹ പുംശ്ചല്യോ രമന്തേ ഇത്യർഥാന്തരം ന താവദബലാവാരിവാഹചപലാശബ്ദൈർയോഗരൂഢ്യാ ശക്യതേ ബോധയിതും മേഘത്വവിദ്യുത്വാദ്യഘടിതസ്യൈവ തസ്യാർഥസ്യ പ്രതീതേഃ." (*രസഗംഗാധരം*, പേജ് 144)

ചില അലങ്കാരങ്ങളുടെ ചമത്കാരം നന്നായാസ്വദിക്കണമെങ്കിൽ വ്യാകരണത്തിലെ വിശേഷവിധികൾപോലും അറിഞ്ഞേ കഴിയൂ എന്നു വരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ജഗന്നാഥൻ. കർമകൃജ്ഗത, ആധാരകൃജ്ഗത, കൃങ്ഗത, കർമണമുല്ഗത, കർത്തൃണമുല്ഗത എന്നീ വാചകലുപ്തോപമാഭേദങ്ങളുടെയും മറ്റും സ്വാരസ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ "കർത്തുഃ ക്യങ് സലോപശ്ച", "ഉപമാനാദാചാരേ" മുതലായ അനതിപ്രസിദ്ധങ്ങളായ വ്യാകരണസൂത്രങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മപഠനം ആവശ്യമാണ്. അത്തരം അലങ്കാരഭേദകല്പനത്തിന് വ്യാകരണശാസ്ത്രമാണ് പ്രേരകമെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

ജാതിഗുണക്രിയായദൃച്ഛാശബ്ദങ്ങളെന്ന *മഹാഭാഷ്യ*ാനുസാരമായ വാചകചതുഷ്ടയം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് മമ്മടൻ സങ്കേതവിഷയമായ ഉപാധിയുടെ വസ്തുധർമമെന്ന വിഭാഗത്തെ സിദ്ധമെന്നും

സാധ്യമെന്നും രണ്ടുൾപ്പിരിവുകളാക്കിത്തിരിക്കുന്നുണ്ട് (*കാവ്യപ്രകാശം*, പേജ് 41–3). വ്യാകരണത്തിലെ ഈ സാധ്യ–സിദ്ധസങ്കല്പങ്ങളെ ആലങ്കാരികൻ ഭാവനാപ്രധാനവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുഖ്യങ്ങളുമായ ഉത്പ്രേക്ഷ, അതിശയോക്തി എന്നീ അലങ്കാരങ്ങളുടെ ജീവധാതുക്കളായി വളർത്തിയെടുക്കുന്നതു കാണാം. *അലങ്കാരസർവസ്വ*ത്തിലെ പ്രസക്തമായ പ്രകരണം പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു വ്യക്തമാകും. "അധ്യവസായേ വ്യാപാരപ്രാധാന്യേ ഉത്പ്രേക്ഷാ. വിഷയനിഗരണേനാഭേദപ്രതിപത്തിർവിഷയിണോധ്യവസായഃ. സ ച ദ്വിവിധഃ – സാധ്യഃ സിദ്ധശ്ച. സാധ്യോ യത്ര വിഷയിണോസത്യതയാ പ്രതീതിഃ അസത്യത്വം ച വിഷയിഗതസ്യ ധർമസ്യ വിഷയ ഉപനിബന്ധേ വിഷയിസംഭവിതേന ച പ്രതീതേഃ ധർമോ ഗുണക്രിയാരൂപഃ തസ്യ സംഭവാസംഭവപ്രതീതൗ സംഭവാശ്രയസ്യ തസ്യാപരമാർഥതയാ സത്യത്വം പ്രതീയതേ. ഇതരസ്യ തു പരമാർഥതയാ സത്യത്വം യസ്യാസത്യത്വം തസ്യ സത്യത്വപ്രതീതൗ അധ്യവസായഃ യഃ സാധ്യഃ അതശ്ച വ്യാപാരപ്രാധാന്യം. സിദ്ധോ യത്ര വിഷയിണോ വസ്തുതോസത്യസ്യാപി സത്യതയാ പ്രതീതിഃ സത്യത്വം ച പൂർവം തസ്യാസത്യത്വനിമിത്താഭാവാത് അതശ്ചാധ്യവസിതപ്രാധാന്യം. തത്ര സാധ്യത്വപ്രതീതൗ വ്യാപാരപ്രാധാന്യേ അധ്യവസായഃ സംഭാവനമഭിമാനസ്തർക്ക ഊഹഃ ഉത്പ്രേക്ഷേത്യാദിശബ്ദൈരുച്യതേ. തദേവം അപ്രകൃതഗതഗുണക്രിയാഭിസംബന്ധാദപ്രകൃതത്വേന പ്രകൃതസ്യ സംഭാവനമുത്പ്രേക്ഷാ. ഏവം അധ്യവസായസ്യ സാധ്യതായാമുത്പ്രേക്ഷാം നിർണീയ സിദ്ധത്വേതിശയോക്തിം ലക്ഷയതി. അധ്യവസിതപ്രാധാന്യേ തു അതിശയോക്തിഃ. (*അലങ്കാരസർവസ്വം*, 66.68.80)

ഈ ലഘുവിവരണത്തിൽനിന്ന് സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിൽ വ്യക്തിത്വശോഭയാർന്നു നിറന്ന് വിളങ്ങുന്ന ഒട്ടേല്ലാ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും വ്യാകരണദർശനത്തിലെ വസ്തുസ്ഥിതിമാത്രകഥനാത്മകങ്ങളായ പല സങ്കേതങ്ങളും ഒളിഞ്ഞോ തെളിഞ്ഞോ പ്രേരണയും പ്രചോദനവും നൽകിയിട്ടുണ്ടെന്ന വസ്തുത വ്യക്തമായിരിക്കുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. ★

4. ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രം പ്രാചീനമധ്യകാലഭാരതത്തിൽ

ഭാരതം ആധ്യാത്മികതയുടെ നാടാണെന്നും ഈശ്വരവിശ്വാസമാണ് ഇവിടത്തെ ജീവിതത്തെ എന്നും അടക്കിഭരിച്ചിരുന്നതെന്നും അതിനാൽ ഭൗതികദർശനങ്ങൾക്കോ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങൾക്കോ ഇവിടെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഒരു സാധ്യതയുമില്ലെന്നും പ്രാചീനഭാരതം കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള അത്ഭുതകരമായ ശാസ്ത്രീയനേട്ടങ്ങൾ ദിവ്യമായ അന്തർദർശനംകൊണ്ടുണ്ടായതാണെന്നും മറ്റുമുള്ള കെട്ടുകഥ ഇപ്പോഴും നമ്മുടെയിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ആധാത്മികദർശനങ്ങളോടൊപ്പം ഭൗതികദർശനങ്ങളും, വേദഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ദൈവത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസത്തോടൊപ്പം യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അവയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായവും ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നു. മറ്റെവിടെയുമെന്നപോലെ ഇവിടെയും അന്തർദർശനംകൊണ്ട് ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. നിരീക്ഷണപരീക്ഷണങ്ങളുടെയും പഠനഗവേഷണങ്ങളുടെയും ഫലമായി മാത്രമേ ഇന്ത്യയിലും ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങൾ വളർന്നിട്ടുള്ളൂ.

ഇവിടെ നമുക്ക് പ്രാചീന-മധ്യകാല ഇന്ത്യയിലെ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നില പരിശോധിക്കുന്നതിൽ ഒതുങ്ങിനിൽക്കാം.

സിന്ധുനദീതട(ഹാരപ്പൻ)നാഗരികതയുടെ കാലത്തുതന്നെ ഇന്നത്തെ നിലയ്ക്ക് അത്ഭുതകരമായ വിധത്തിൽ ശാസ്ത്രസാങ്കേതികവിദ്യകൾ, അതിന്റെ ഭാഗമായി ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രവും ഗണിതവും വളർന്നുവന്നിരുന്നുവെന്ന് അതേക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. അക്കാലത്തെ കാർഷികോല്പാദനമിച്ചത്തിന്റെ ഫലമായി കേന്ദ്രീകൃതരാഷ്ട്രീയശക്തി വളർന്നുവന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിവരിച്ചുകൊണ്ട് അന്ന് വികസിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഇഷ്ടികയുടെ സാങ്കേതികവിദ്യയും അതുവഴി ഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്റെ - വിശേഷിച്ച് ജ്യാമിതിയുടെ - വളർച്ചയും ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായയുടെ *ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് സയൻസ് ആന്റ് ടെക്നോളജി ഇൻ ആൻഷ്യന്റ് ഇന്ത്യ - ദ് ബിഗിനിങ്* (1986) എന്ന കൃതിയിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു. വേദാംഗങ്ങളിലൊന്നായ കല്പസൂത്രങ്ങളുടെ ഭാഗമായ *ശില്പസൂത്രങ്ങളി*ലും *യജുർവേദതൈത്തിരീയസംഹിത*യിലും *ശതപഥബ്രാഹ്മണ*ത്തിലും കാണുന്ന ഇഷ്ടികയുടെ വിവരണത്തെ അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ട്, വൈദികസാഹിത്യത്തിൽ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ആദ്യമായി ആവിഷ്കരിച്ചതാണെന്ന് പൊതുവിൽ എല്ലാവരും വിശ്വസിച്ചിട്ടുള്ള ഗണിതശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ ഹാരപ്പൻ നാഗരികതയുടെ കാലത്ത് സാങ്കേതികജോലികളിലേർപ്പെട്ട വിദഗ്ധതൊഴിലാളികൾ ആവിഷ്കരിച്ചതാണെന്നും അവ തുടർന്നുള്ള പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങൾക്കൊന്നും വിധേയമാക്കാതെ അതേപടി പുനരാവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ചെയ്തതെന്നും ദേവീപ്രസാദ് സ്ഥാപിക്കുന്നു.

ഹാരപ്പ, മോഹൻജോദാരോ, കലിബംഗൻ, ലോത്താൽ എന്നിവിടങ്ങളിൽനിന്നു കണ്ടെത്തിയ പുരാവശിഷ്ടങ്ങളിൽനിന്ന് സിന്ധുനദീതടസംസ്കാരകാലത്തെ ഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ച വ്യക്തമാകും.

വേദസംഹിതകൾ, ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ, പരിശിഷ്ടങ്ങൾ എന്നീ വൈദികസാഹിത്യകൃതികൾ പ്രതിപലിപ്പിക്കുന്നതനുസരിച്ച് ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രവും ഗണിതവും അക്കാലത്ത് വളർച്ച പ്രാപിച്ചതായിക്കാണാം. കൃഷി, ഭവനനിർമാണം, യാഗാദികർമങ്ങൾ, എന്നിവയോടനുബന്ധിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങളിൽനിന്നാണ് നമുക്കിത് മനസ്സിലാവുന്നത്. 27 നക്ഷത്രങ്ങൾ, സൂര്യരശ്മി പ്രതിഫലിച്ചാണ് ചന്ദ്രൻ പ്രകാശിക്കുന്നതെന്ന സൂചന, സൗരവർഷം, ചാന്ദ്രമാസം, പന്ത്രണ്ടു മാസങ്ങളുടെയും പേരുകൾ, ദിനദൈർഘ്യം, വർഷത്തിന് 360 ദിവസങ്ങളാണെന്ന വസ്തുത, ഭൂഗോളസങ്കല്പം, ഒരു പ്രത്യേകഭൂവിഭാഗം സൂര്യന്നഭിമുഖമാണോ അല്ലയോ എന്ന വസ്തുതയാണ് രാപ്പകലുകളെ നിർണയിക്കുന്നതെന്ന സംഗതി, സൂര്യ-ചന്ദ്രഗ്രഹണങ്ങൾ എന്നിവ വൈദികസാഹിത്യത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

പൈത്തഗോറസ് തിയറമുൾപ്പെടെയുള്ള ത്രികാണഭുജങ്ങളുടെ ധർമത്തെ സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തങ്ങളും അവയുടെ പ്രയോഗവും,

തന്ന രേഖയുടെ ലംബകസമഭാജി വരയ്ക്കൽ, സമചതുരം, ചതുരം, ലംബകം എന്നിവയുടെ നിർമിതി, ചതുരത്തെ വൃത്തവും വൃത്തത്തെ ചതരവുമാക്കി മാറ്റൽ, സമചതുരത്തെ ചതുരവും മറിച്ചുമാക്കി മാറ്റൽ, സമചതുർഭുജനിർമിതി, ദൈർഘ്യവും വിസ്തീർണവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, മുതലായവ ശുൽബസൂത്രങ്ങളിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇവയിൽ പലതും, മുൻപ് പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ, സിന്ധുനദീതടനാഗരികതാ കാലത്ത് കണ്ടുപിടിച്ചവയായിരിക്കണം.

വൻസംഖ്യയുടെ അക്കങ്ങളെ പത്തിന്റെ പെരുക്കങ്ങളാക്കി കണക്കാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന സ്ഥാനങ്ങളിലെഴുതുന്ന രീതി ഇന്ത്യ അങ്കഗണിതത്തിന് നൽകിയ മഹത്തായ സംഭാവനയാണ്. ഈ രീതി അറബികൾ മുഖേന പാശ്ചാത്യർ സ്വീകരിച്ചു. പൂജ്യം കണ്ടുപിടിച്ചതും പ്രാചീനഭാരതത്തിലായിരുന്നു. വേദാംഗജ്യോതിഷത്തിൽ വൈദിക ഗണിതത്തെ ഒരു പ്രത്യേകശാഖയെന്ന നിലയിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. അടുത്ത കാലത്ത് വിപുലമായി പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചില ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ പാഠ്യപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത പുരി ശങ്കരാചാര്യരായിരുന്ന ഭാരതീകൃഷ്ണതീർഥ മഹാരാജിന്റെ *വേദിക് മാത്തമാറ്റിക്സ്* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ സൂത്രങ്ങൾ പ്രാചീനവൈദികഗ്രന്ഥങ്ങളിലുള്ളതല്ല. *അഥർവവേദപരിശിഷ്ട*ത്തിലേതാണെന്നവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട് സ്വാമി കൃത്രിമമായി എഴുതിയുണ്ടാക്കിയതാണെന്ന് ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് (പേജ് 402–3) പ്രസിദ്ധഗണിതശാസ്ത്രജ്ഞനായ പ്രൊഫ. എസ്. ജി. ദാനി ഇതേപ്പറ്റി എഴുതിയ ഉൾക്കാഴ്ച്ചയുറ്റ ലേഖനം *ഫ്രണ്ട് ലൈനിൽ* (1993 ഒക്ടോബർ 9–22, 23, നവമ്പർ 5) പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് വായിച്ചാൽ എങ്ങനെയാണ് ഇത്തരം കൃതികൾ ജനങ്ങളെ വഞ്ചിക്കുന്നതെന്നു ബോധ്യമാകും.

ആര്യഭടന്റെ (ജനനം ക്രി. പി. 467) കാലത്തോടെ ശാസ്ത്രീയഗണിതം ഇന്ത്യയിൽ ആരംഭിക്കുന്നു. 12–ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ഇന്ത്യയിൽ പൊതുവിലും 19–ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ കേരളത്തിൽ ചിലയിടങ്ങളിലും ഇത് തുടർന്നിരുന്നു.

തന്റെ കാലംവരെയുള്ള ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം വരാഹമിഹിരൻ (ആറാം ശതകം) *പഞ്ചസിദ്ധാന്തിക* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ക്രോഡീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പൈതാമഹം, വാസിഷ്ഠം, സൗരം, പൗലിശം, രോമകം എന്നീ അഞ്ചു സിദ്ധാന്തങ്ങളാണവ. സൂര്യ–ചന്ദ്രഗ്രഹണങ്ങളുടെ നിർണയം, നക്ഷത്രങ്ങളുടെയും ഗ്രഹങ്ങളുടെയും ദിശകൾ, – സംയോഗങ്ങൾ– മൗഢ്യങ്ങൾ എന്നിവ, രേഖാംശങ്ങൾ, ചന്ദ്രോദയം, ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രോപകരണങ്ങളുടെ നിർമിതി തുടങ്ങിയവ ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. പ്രാക്ശാസ്ത്രീയഗണിതത്തിൽനിന്ന് ശാസ്ത്രീയഗണിതത്തിലേക്കുള്ള അന്തരാളഘട്ടത്തെ ഈ അഞ്ചു സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (എസ്. വെങ്കിടസുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ എഡിറ്റു ചെയ്ത *ടെക്നിക്കൽ ലിറ്ററേച്ചർ ഇൻ സാൻസ്ക്രിട്ട്* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കെ. വി. ശർമ എഴുതിയ *അസ്ടോണമി ആന്റ് മാത്തമാറ്റിക്സ് ഇൻ സാൻസ്ക്രിട്ട് ലിറ്ററേച്ചർ* എന്ന പ്രബന്ധം, പേജ് 24)

ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിന് ജൈനരുടെയും ഗണിതത്തിന് മുസ്ലീങ്ങളുടെയും സംഭാവനകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ആര്യഭടൻ (അഞ്ചാം ശതകം), ബ്രഹ്മഗുപ്തൻ (ആറാം ശതകം), ഭാസ്കരൻ രണ്ടാമൻ (12–ാം ശതകം) എന്നിവരാണ് ഭാരതീയജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രഗണിതശാഖയ്ക്ക് മുതൽ കൂട്ടിയ പ്രമുഖർ.

ആര്യഭടന്റെ പ്രധാനകൃതി *ആര്യഭടീയ*മാണ്. ഗ്രന്ഥകാരന്റെ കാലത്തെ ഗ്രഹങ്ങളുടെ ഉച്ചങ്ങളുടെയും ആരോഹപാതങ്ങളുടെയും നിലകൾ, ഭൂമിയുടെയും ഗ്രഹങ്ങളുടെയും വ്യാസങ്ങൾ, ക്രാന്തിവൃത്തത്തിന്റെ ചരിവും ഗ്രഹസഞ്ചാരപഥങ്ങളുടെ ചായ്‌വും സൈൻ വ്യത്യാസങ്ങളുടെ പട്ടികയും, അങ്കഗണിതം ജ്യാമിതി ത്രികോണമിതി എന്നിവയുൾക്കൊള്ളുന്ന വിവരണങ്ങൾ, കാലമാത്രകൾ, ഗ്രഹചലനത്തിന്റെ വിശദീകരണങ്ങൾ, ഗ്രഹങ്ങളുടെ നില കൃത്യമായി ഗണിക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗം, സൂര്യൻ, ചന്ദ്രൻ, ഗ്രഹങ്ങൾ എന്നിവയുടെ ചലനം, സൂര്യ–ചന്ദ്രഗ്രഹണങ്ങളുടെ നിർണയം മുതലായവ *ആര്യഭടീയ*ത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. പൈയുടെ മൂല്യം 3. 1416 എന്ന് നാലു

ദശാംശസ്ഥാനംവരെ കൃത്യമായി നിർണയിക്കാൻ ആര്യഭടനു കഴിഞ്ഞു. 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മാത്രമേ അത് പിൽക്കാലത്ത് കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടുള്ളൂ.

ഭൂഭ്രമണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തമാണ് ആര്യഭടന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സംഭാവന. ഭൂമി സ്ഥിരമായി നിൽക്കുന്നുവെന്നും അതാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കേന്ദ്രമെന്നും മറ്റെല്ലാ ഗ്രഹങ്ങളും അതിനു ചുറ്റും കറങ്ങുകയാണെന്നുമുള്ള അന്നു നിലവിലിരുന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ അദ്ദേഹം ഖണ്ഡിച്ചു. എന്നാൽ പിന്നീടു വന്ന വരാഹമിഹിരൻ, ബ്രഹ്മഗുപ്തൻ മുതലായ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ആര്യഭടന്റെ പുതിയ സിദ്ധാന്തത്തെ എതിർക്കുകയാണുണ്ടായത്. കേരളത്തിൽ ആര്യഭട സിദ്ധാന്തം അതേപടി അംഗീകരിച്ചിരുന്നു.

ബ്രഹ്മഗുപ്തന്റെ ബ്രഹ്മസ്ഫുടസിദ്ധാന്തം, ഖണ്ഡഖാദ്യകം എന്നിവ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിനും ഗണിതത്തിനും മികച്ച സംഭാവനകളാണ്.

ഭാസ്കരൻ രണ്ടാമൻ മധ്യകാലജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽ ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധനത്രേ. *ലീലാവതി, ബീജഗണിതം* എന്നിവ യഥാക്രമം അങ്കഗണിതം, ബീജഗണിതം എന്നിവ വിവരിക്കുന്നു. ഭൂമിയുടെ ആകർഷണശക്തിയെപ്പറ്റി ഭാസ്കരൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. പൈയുടെ ഏകദേശവും കൃത്യവുമായ മൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "വ്യാസത്തെ 3927 കൊണ്ട് ഗുണിച്ച് 1250 കൊണ്ട് ഹരിച്ചാൽ സൂക്ഷ്മമായ പരിധി കിട്ടും. 22 കൊണ്ട് വ്യാസത്തെ ഗുണിച്ച് 7 കൊണ്ട് ഹരിച്ചാൽ സ്ഥൂലമായ പരിധി കിട്ടും. ലൗകികകാര്യവ്യവഹാരത്തിന് അത് മതി." (*ലീലാവതി,* പേജ് 199)

കേരളം ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിനും ഗണിതത്തിനും നൽകിയ സംഭാവന എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. തലക്കുളത്ത് ഗോവിന്ദഭട്ടതിരി (1237–95), സംഗമഗ്രാമമാധവൻ (1340–1425), വടശ്ശേരി പരമേശ്വരൻ നമ്പൂതിരി (1360–1455), കേളല്ലൂർ നീലകണ്ഠസോമയാജി (1444–1545), ജ്യേഷ്ഠദേവൻ (1500–1600), തൃക്കണ്ടിയൂർ അച്യുതപ്പിഷാരടി (1550–1621), കടത്തനാട്ടു ശങ്കരവർമ (1800–38) മുതലായവർ കേരളീയ

ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽ അഗ്രഗണ്യരാകുന്നു. ഇവിടെ പരഹിതം, ദൃഗ്ഗണിതം എന്നീ ഗണിതസമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉദ്ഭവിച്ചതെങ്ങനെയെന്നതിനെക്കുറിച്ച് ജ്യേഷ്ഠദേവന്റെ *ദൃക്കരണം* എന്ന ഭാഷാഗ്രന്ഥത്തിൽ ഒരു വിവരണം കാണാം: "പണ്ടത്തെ ഗണിതശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറഞ്ഞത് അല്പം പറയാം – കലി മൂവായിരാമാണ്ടുകാലത്ത് ഗ്രഹണങ്ങളും ഗ്രഹങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളുമൊന്നും ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞതനുസരിച്ച് ഒത്തുവരുന്നതായി കണ്ടില്ല. അപ്പോൾ ആര്യഭടൻ എന്ന ജ്യോതിഷി കലിവർഷം 3600–ൽ (ക്രി. പി. 499) ഭൂജാതനായി. ക. വ. 3623–ൽ (ക്രി. പി. 522) *ആര്യഭടീയം* എന്ന ഗ്രന്ഥം നിർമിച്ചു. അതിൽ ജ്യോതിർഗോളങ്ങളുടെ ഭ്രമണത്തെ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. തന്റെ കാലത്തേക്കു കൃത്യമായി അദ്ദേഹം ഗണനം ശരിപ്പെടുത്തി. ക്രമേണ ആ ഗണിതജ്ഞർ ഒന്നിച്ചിരുന്ന് ഗണിതത്തെ പരിഷ്കരിച്ചു. അതിന് പരഹിതം എന്നു പേര്. ഇത് സൂക്ഷ്മമാണെന്നതുകണ്ട് പലരും നടപ്പിൽ വരുത്തി. കുറേക്കാലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ അതിലും മാറ്റം കണ്ടുതുടങ്ങി. ക. വ. 4532–ൽ (ക്രി. പി. 1431)ഒരു ബ്രാഹ്മണൻ പടിഞ്ഞാറൻ കടൽത്തീരത്തുനിന്ന് ഗ്രഹനിരീക്ഷണം നടത്തി അതും പരിഷ്കരിച്ചു. അതാണ് ദൃഗ്ഗണിതം."

ഇവിടെ ആര്യഭടന്റെ ജനനവർഷം വ്യത്യസ്തമായിട്ടാണ് കൊടുത്തുകാണുന്നത്.

പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വളർച്ച ലോകത്തെവിടെയുമെന്നപോലെ പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെയാണ്, അല്ലാതെ, 'ആർഷഭാരതസംസ്കാര'ത്തിന്റെ വക്താക്കൾ അവകാശപ്പെടുന്നതുപോലെ, 'അന്തർദർശന'ത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടല്ല എന്നാണിത് തെളിയിക്കുന്നത്. ഏതാണ്ട് 1200 കൊല്ലത്തിനിടയിൽ (ക്രി. പി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ 17–ാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ) കേരളത്തിൽ നിരന്തരമായ പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ കേരളം നേടിയ വളർച്ചയുടെ രൂപരേഖ വരച്ചുകാട്ടുകയാണ് ക്രി. പി. 1607–ൽ രചിച്ച പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. വടശ്ശേരി പരമേശ്വരൻ നമ്പൂതിരി *ദൃഗ്ഗണിതം* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ

തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ പറയുന്നു: "പഴയ പരഹിതസമ്പ്രദായമനുസരിച്ച് ഗണിച്ചിട്ടുള്ള ഗ്രഹനിലകൾ നേരിട്ടു നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടവയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. പ്രത്യക്ഷാനുഭവസിദ്ധങ്ങളാണ് ശരിയെന്നു ശാസ്ത്രം പറയുന്നു. സത്കർമങ്ങൾക്കു വിധിച്ച കാലം അറിയുന്നതിനുള്ള കാരണം ഗ്രഹങ്ങളാണല്ലോ. അവ്യക്തമായ ഗ്രഹനിലകളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ കാലം കർമവിഷയത്തിൽ ശുദ്ധമല്ല. അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രജ്ഞരും ഗോളയുക്തിജ്ഞരുമായ ബ്രാഹ്മണർ സ്ഫുടഗ്രഹവിജ്ഞാനത്തിൽ പ്രയത്നിക്കേണ്ടതാണ്. ഇപ്രകാരം ആലോചിക്കുകയും പ്രാചീനശാസ്ത്രങ്ങൾ പഠിക്കുകയും ഗ്രഹങ്ങളുടെ സ്ഫുടയുക്തിയെ ഗോളദൃഷ്ടിയിൽ ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്തു. സ്ഫുടവിജ്ഞാനം തരണമെന്നഭ്യർഥിച്ച ശിഷ്യർക്കുവേണ്ടി *ദൃഗ്ഗണിത*മെന്ന ഗ്രന്ഥം രചിക്കുകയാണ് ഞാൻ."

പ്രശസ്തവാനനിരീക്ഷകനായ ഈ പരമേശ്വരൻ, താൻ അൻപത്തഞ്ചുകൊല്ലക്കാലം ഗ്രഹനിരീക്ഷണം നടത്തിയിരുന്നുവെന്നും അതെല്ലാം പരഹിതസമ്പ്രദായമനുസരിച്ചുള്ള ഗ്രഹനിലകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായാണ് കണ്ടതെന്നും രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ രുദ്രൻ, നാരായണൻ, സംഗമഗ്രാമമാധവൻ മുതലായ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽനിന്ന് ഗണിതത്തിന്റെയും ഗോളവിദ്യയുടെയും യുക്തികൾ വഴിപോലെ അഭ്യസിച്ച പരമേശ്വരൻ, അവരിൽനിന്നും പഠിച്ച ഗ്രഹനിലകൾ താൻ സ്വയം നിരീക്ഷിച്ചവയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെന്നു കാണുകയും അതിന്റെ കാരണം മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നും പല ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെയും സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പഠിച്ച് 55 കൊല്ലക്കാലം ഗ്രഹണങ്ങളും ഗ്രഹയോഗങ്ങളും നിരീക്ഷിച്ചതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അവ പരീക്ഷിച്ച് സ്വന്തം ദൃഗ്ഗണിതസിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിച്ചുവെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യൻ നീലകണ്ഠസോമയാജി *ആര്യഭടീയഭാഷ്യ*ത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. പയ്യന്നൂരിലെ ജ്യോതിസ്സദനം വി. പി. കെ. പൊതുവാൾ ഈ ദൃഗ്ഗണിതത്തെയും പരിഷ്കരിച്ച് ശുദ്ധദൃഗ്ഗണിതം ആവിഷ്കരിച്ച് ആ പേരിലുള്ള ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ പുറം ലോകത്തിന് അറിയുമാറാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

ജ്യോതിശ്ശാസത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയിലേക്ക് കൂടുതൽ വെളിച്ചം വീശുന്ന ഒരു കൃതിയാണ് നീലകണ്ഠസോമയാജിയുടെ *ജ്യോതിർമീമാംസ.* മൻപുള്ളവർ ഗണിച്ചുവെച്ചതും അതതു കാലത്തെ ശാസ്ത്രജ്ഞർ നേരിട്ടു നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ കണ്ടെത്തിയതുമായ ഫലങ്ങളിലെ വ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റിയും അങ്ങനെ കാലാകാലങ്ങളിൽ തിരുത്തലുകൾ വരുത്തേണ്ടതിനെപ്പറ്റിയും വിവരിക്കുന്ന കൃതിയാണത്. ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരീക്ഷണാത്മകസ്വഭാവത്തിൽ നീലകണ്ഠൻ പറയുന്ന ഒരു കാര്യം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമാണ്: "തപസ്സുകൾകൊണ്ടു പ്രസന്നനായ ബ്രഹ്മാവ് ആര്യഭടന് ഭഗണപരിധി മുതലായവയും ഗ്രഹഗണനസാധനീഭൂതമായ സംഖ്യാവിശേഷവും ഉപദേശിച്ചു. അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചതു മുഴുവൻ ആര്യഭടൻ അതുപോലെ പത്തു ഗീതികൾകൊണ്ട് *ആര്യഭടീയ*രൂപത്തിൽ രചിച്ചുവെന്ന് ചിലർ കരുതുന്നു. അതു പിന്നെയെന്തിനു പരീക്ഷിക്കണം? ബ്രഹ്മാവ് സർവജ്ഞനും രാഗദ്വേഷാദിഹീനനുമായതുകൊണ്ട് അതൊന്നും തെറ്റുകയില്ല എന്നു തീർച്ച എന്നും അവർ പറയുന്നു. ഇതു ശരിയല്ല. ദേവതാപ്രസാദം ബുദ്ധിനൈർമല്യത്തിനു കാരണണം മാത്രമാണ്. ബ്രഹ്മാവോ ആദിത്യനോ വന്ന് സ്വയം ഉപദേശിക്കുകയില്ല."

അന്തർദർശനം, ധ്യാനം, ഈശ്വരാനുഗ്രഹം എന്നിവയെല്ലാംകൊണ്ടാണ് നമ്മുടെ പൂർവികർക്ക് ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം സിദ്ധിച്ചതെന്ന വ്യാപകമായ പ്രചാരണം എത്ര അടിസ്ഥാനരഹിതമാണെന്ന് നീലകണ്ഠസോമയാജിയുടെ ഈ പ്രസ്താവന തെളിയിക്കുന്നു.

ശാസ്ത്രീയഗവേഷണരീതിയെക്കുറിച്ച് സോമയാജി *ജ്യോതിർമീമാംസ*യിൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: "മുൻപേ ഗണിച്ചുവെച്ച ചന്ദ്രാദി ഗ്രഹസ്ഥിതി ഒരു പ്രത്യേകസ്ഥലത്തുവെച്ചു നടത്തുന്ന ശരിയായ നിരീക്ഷണങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുക, അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തിരുത്തൽ വരുത്തുക, അതിൽനിന്നുള്ള അനുമാനം മറ്റുള്ളവർക്ക് പകർന്നുകൊടുക്കുക, ഇതുതന്നെ ആവർത്തിക്കുക – ഇങ്ങനെ ശാസ്ത്രപാരമ്പര്യം അവിച്ഛിന്നമാകയാൽ അതിന്നു പ്രാമാണ്യമുണ്ട്."

വേദാദിമതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ കാണാത്തതുകൊണ്ട് ഈ പുതിയ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളൊന്നും ശരിയല്ലെന്ന യാഥാസ്ഥിതികവിമർശനത്തിന് മറുപടിയെന്നോണമാണ് ഈ പ്രസ്താവന.

വിവിധജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ പലതും ലുപ്തപ്രചാരമായത് അവയുടെ ഈ അപ്രായോഗികത വ്യക്തമായതിനെത്തുടർന്നാണെന്നും അങ്ങനെ പ്രാചീനസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ പോരായ്മയുണ്ടാവുമ്പോൾ ഉപകരണങ്ങളുപയോഗിച്ച് പരീക്ഷണം നടത്തി ഗ്രഹങ്ങളുടെ ഭ്രമണസംഖ്യയും മറ്റും കണ്ടുപിടിച്ച് പുതുതായി സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞർ ഇഹലോകത്ത് പരിഹസിക്കപ്പെടുകയോ പരലോകത്ത് ശിക്ഷിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യില്ലെന്നും നീലകണ്ഠൻ അതേ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നു.

ഈ രീതിശാസ്ത്രത്തെ വിശദമായി വിവരിക്കുന്ന *ഗ്രഹപരീക്ഷാക്രമവ്യാഖ്യ* എന്നൊരു പ്രാചീനമലയാളകൃതിയുണ്ട്. കോഴിക്കോട് സർവകലാശാലാസംസ്കൃതവിഭാഗം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കെ. വി. ശർമയുടെ *ഒബ്സർവേഷണൽ അസ്ട്രോണമി ഇൻ ഇന്ത്യ* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഈ ലേഖനത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്തു പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങളുടെ സവിസ്തരമായ വിവരണമുണ്ട്.

ഈ അവലോകനത്തിൽനിന്ന് ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വളർച്ചയുടെ ഭാഗമായി ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രവും ഗണിതവും പ്രാചീനമധ്യകാലഭാരതത്തിൽ എത്രത്തോളം വികസിച്ചിരുന്നു എന്നതിന്റെ ഒരേകദേശചിത്രം കിട്ടുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു.

★

5. ശകവർഷം

സൂര്യന്റെ ഉദയാസ്തമയങ്ങളെ, അല്ലെങ്കിൽ ഭൂമിയുടെ ഭ്രമണത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള ദിനരാത്രവിഭജനംപോലെത്തന്നെ സ്വാഭാവികമാണ് സൂര്യന്റെ ദക്ഷിണോത്തരായനങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ സൂര്യനു ചുറ്റുമുള്ള ഭൂമിയുടെ പ്രദക്ഷിണത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള സംവത്സരഗണന. ഇതും കഴിഞ്ഞ് കാലത്തിന്റെ ഒരു നിശ്ചിതബിന്ദു മുതൽ ഒരു അബ്ദം അഥവാ സംവത്സരങ്ങളുടെ ഒരു പരമ്പര ആരംഭിക്കുന്നതായി മനുഷ്യൻ സങ്കല്പിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയത് അവന് ചരിത്രബോധം ഉളവായപ്പോഴാണ്. അബ്ദങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചരിത്രസംഭവങ്ങളുടെ പൗർവാപര്യം നിർണയിക്കുന്ന ശാസ്ത്രമാണ് കാലവിജ്ഞാനം അഥവാ ക്രൊണോളജി. കാലഗണനയുടെ സൂക്ഷ്മതയെ അവലംബിച്ചാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മത നിലകൊള്ളുന്നത്. ഒന്നിലധികം രാഷ്ട്രങ്ങളിലെ ചരിത്രസംഭവങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കണമെങ്കിൽ കാലഗണന കുറേക്കൂടി സൂക്ഷ്മമാക്കേണ്ടിവരും. അതിനാൽ ഏതു പരിഷ്കൃതജനതയും കാലഗണനയിൽ ശാസ്ത്രീയമായ സൂക്ഷ്മത പുലർത്താൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു.

നക്ഷത്രമണ്ഡലത്തിലൂടെ വ്യാഴത്തിന്റ സഞ്ചാരം മുതലായ കൃത്യമായി അവർത്തിച്ചുവരുന്ന പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയായിരുന്നു ആദിമമനുഷ്യർ അബ്ദഗണന നടത്തിപ്പോന്നത്. മതപരമായ കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അബ്ദഗണനയും ലോകത്തിലുടനീളം നിലവിലുണ്ട്. ക്രിസ്തുവർഷം, ഹിജറാവർഷം എന്നിവ പ്രസിദ്ധമായ ഉദാഹരണങ്ങളത്രേ. ഈജിപ്തിലും ജപ്പാനിലും മറ്റും രാജാക്കന്മാരുടെ ഭരണകാലവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് അബ്ദഗണന ആരംഭിച്ചത്. ഗ്രീസിൽ ഒളിമ്പിക് കളികളുടെ തുടക്കവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു കാലഗണന നിലവിലുണ്ടായിരുന്നത്രേ. ഇങ്ങനെ നോക്കിയാൽ പലെടങ്ങളിൽ പല തരത്തിലാണ് അബ്ദഗണന നടത്തിപ്പോന്നിരുന്നതെന്നു കാണാം. ഇന്ത്യയിൽ പണ്ടുതൊട്ട് രണ്ടുതരത്തിലുള്ള അബ്ദഗണനാരീതികൾ നടപ്പിലുണ്ടായിരുന്നു. യുദ്ധം, രാജവംശസ്ഥാപനം, ഒരു രാജാവിന്റെ

സിംഹാസനാരോഹണം മുതലായ ചരിത്രസംഭവങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഒന്ന്. മറ്റേത് ഏതെങ്കിലും ജ്യോതിർഗോളങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയും. ആദ്യത്തേതിനാണ് ആധുനികകാലത്ത് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകാണുന്നത്. രാജാക്കന്മാർ തുടങ്ങിവെച്ച അബ്ദങ്ങൾ നമുക്കു ധാരാളമുണ്ട്. ലിച്ഛവിവർഷം (ആരംഭം എ. ഡി. 110), കാലചുരിവർഷം (ആരംഭം എ. ഡി. 249), ഗുപ്തവർഷം (ആരംഭം എ. ഡി. 319), ഹർഷകാലം (ആരംഭം എ. ഡി. 1075), ചാലൂക്യവർഷം (എ. ഡി. 1075), ലക്ഷ്മണവർഷം (ആരംഭം എ. ഡി. 1179) മുതലായവ ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ. ചരിത്രസംഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട വർഷങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിൽ ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചവ വിക്രമാബ്ദവും ശകാബ്ദവുമാകുന്നു. മാളവരാജാവായ വിക്രമാദിത്യൻ ശകന്മാരെ പരാജയപ്പെടുത്തിയതിന്റെ സ്മാരകമായി ബി. സി. 58-ൽ[1] ആരംഭിച്ചതാണ് കൃതവർഷം, മാളവവർഷം എന്നീ പേരുകളിൽകൂടി അറിയപ്പെടുന്ന വിക്രമാബ്ദം. ഇതിന് ഉത്തരേന്ത്യയിൽ നല്ല പ്രചാരമുണ്ട്. എന്നാൽ ഇന്ന് ഇന്ത്യയിൽ സാർവത്രികമായി ഉപയോഗത്തിലിരിക്കുന്നതും നമ്മുടെ ദേശീയവർഷമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടതും ശകാബ്ദമാണ്.

ശകാബ്ദമെന്ന പേരുതന്നെ ശകന്മാരുമായി ആ അബ്ദത്തിനുള്ള ബന്ധം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പുരാണേതിഹാസങ്ങളിൽ ശകന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ കുറവല്ല. *മത്സ്യപുരാണ*ത്തിൽ ശകത്തെ ഒരു ജനപദമായാണ് വർണിച്ചുകാണുന്നത്.[2] ശകന്മാർ മ്ലേച്ഛജാതികളിലൊന്നാണെന്നും സത്യയുഗത്തിൽ സഗരരാജാവ് തല പാതി മൊട്ടയടിച്ച് അവരെ വികൃതവേഷമാക്കുകയും അവർക്കു വേദബാഹ്യത്വം കല്പിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നും *പത്മപുരാണ*ത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.[3] ഇതിൽ സഗരന്റെ സ്ഥാനത്തു ചിലർ വിക്രമാദിത്യനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നു. വരാഹമിഹിരന്റെ *ബൃഹത്സംഹിത*യ്ക്ക് വ്യാഖ്യാനമെഴുതിയ ഭട്ടോത്പലൻ ശകന്മാർ മ്ലേച്ഛജാതിക്കാരായ രാജാക്കന്മാരാണെന്നും അവരെ വിക്രമാദിത്യചക്രവർത്തി നശിപ്പിച്ചതിനെത്തുടർന്നാണ് ശകകാലമാവിർഭവിച്ചതെന്നും പറയുന്നു.[4] ഈ ഐതിഹ്യം ശകവർഷത്തെ ശകന്മാരുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെന്നു മാത്രമേയുള്ളൂ. പരാജിതന്മാരായ രാജാക്കന്മാരുടെ പേരിൽ രാജാവ് ഒരു വർഷം തുടങ്ങുക എന്നത് യുക്തിസഹമായി തോന്നുന്നില്ല. മാത്രമല്ല, വിക്രമാദിത്യൻ ശകന്മാരെ തോല്പിച്ച് ശകാരി എന്ന ബിരുദം നേടിയതും ആ വിജയത്തിന്റെ സ്മാരകമായി അദ്ദേഹം തന്റെ പേരിൽത്തന്നെ പിന്നീട് പ്രസിദ്ധമായ ഒരു വർഷം – വിക്രമാബ്ദം – ഏർപ്പെടുത്തിയതും നാം കാണുകയും ചെയ്തു. അതിനാൽ വിക്രമാദിത്യൻ ശകന്മാരെ തോല്പിച്ച സംഭവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നടപ്പിൽ വന്നതല്ല ശകവർഷം എന്നു വ്യക്തം.

ശകശാലിവാഹനവർഷം, ശാലിവാഹനവർഷം, ശാലിവാഹന ശകം എന്നീ പേരുകളിൽ ശകവർഷത്തിന് പ്രസിദ്ധി കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. മഹാരാഷ്ട്ര, കർണാടക, ആന്ധ്ര തുടങ്ങിയ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഇപ്പോഴും ശകവർഷം ശാലിവാഹനന്റെ പേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ശാലിവാഹനനുമായി ശകവർഷത്തിനുള്ള ബന്ധത്തെയാണിതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. വിക്രമാദിത്യനു തുല്യം ഐതിഹ്യപ്രസിദ്ധനായൊരു രാജാവാണ് ശാലിവാഹനൻ. വിക്രമാദിത്യകഥകൾക്കു തുല്യമെന്നുതന്നെ പറയട്ടെ *ശാലിവാഹനചരിത്രം, ശാലിവാഹനശതകം, ശാലിവാഹനസപ്തതി* മുതലായി ധാരാളം കൃതികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപദാനങ്ങളെ പ്രകീർത്തിക്കുന്നതായി സംസ്കൃതത്തിലുണ്ട്. ശകാദിത്യൻ എന്ന പേരിൽപ്പോലും വിക്രമാദിത്യസാദൃശ്യം വരുത്തിയ ചില പരാമർശങ്ങളും കാണാം.[5] ശാലിവാഹനന്റെ മരണത്തോടനുബന്ധിച്ചാണ് ശകവർഷം നടപ്പിലായതെന്നു ചിലർ പറയുന്നു.[6] വിക്രമാദിത്യനെ തോല്പിച്ചതിന്റെ ഓർമക്കായി ശകവർഷം സ്ഥാപിച്ച രാജാവ് എന്ന് ചിലേടങ്ങളിൽ ശാലിവാഹനനെ വിശേഷിപ്പിച്ചുകാണുന്നുണ്ട്.[7] ഈ വിവരണങ്ങൾ വിക്രമാദിത്യന്റെ ഉല്പത്തി-പ്രസിദ്ധികളോട് കിടപിടിക്കാൻവേണ്ടി ശകവർഷാരാധകന്മാർ കെട്ടിച്ചമച്ച കഥകളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമായേ തോന്നുന്നുള്ളൂ.

കനിഷ്കനാണ് ശകവർഷസ്ഥാപകനെന്ന് പല ചരിത്രകാരന്മാരും രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. കനിഷ്കൻ നടപ്പിൽ വരുത്തിയെന്നു പറയപ്പെടുന്ന വർഷം ശകവർഷമാണെനാണവരുടെ അഭിപ്രായം. ഇതിന്റെ സാധ്യത പരിശോധിക്കാം.

കുഷാണരാജാവായ കനിഷ്കന്റെ കാലത്തെപ്പറ്റി പല മതങ്ങളുണ്ട്. ബി. സി. ഒന്നാം ശതകമെന്നു ചിലർ, എ. ഡി. ഒന്നാം ശതകമെന്നു മറ്റു ചിലർ, എ. ഡി. രണ്ടാം ശതകമെന്നും മൂന്നാം ശതകമെന്നും വേറെ രണ്ടു കൂട്ടർ. ഇതിൽ ആദ്യത്തെ അഭിപ്രായം തെറ്റാ

ണെന്ന് ഇപ്പോൾ പൊതുവിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കനിഷ്കൻ എന്ന പേരിൽ കുഷാണവംശത്തിൽ മൂന്നു രാജാക്കന്മാരുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും ഇവരിൽ ഒന്നാമൻ ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലും രണ്ടാമൻ രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലും മൂന്നാമൻ മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലും രാജ്യം ഭരിച്ചിരുന്നതായി കണക്കാക്കാമെന്നും ഒരഭിപ്രായമുണ്ട്.[9] എങ്കിൽ ഒടുവിൽ പറഞ്ഞ മൂന്നു കാലഗണനകൾക്കും നിൽക്കക്കള്ളി കിട്ടും. വിക്രമാദിത്യന്റെ കാര്യത്തിൽ സംഭവിച്ചതുപോലെ, പല കനിഷ്കന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള കേട്ടുകേൾവികൾ ഒരു കനിഷ്കനിൽ പിന്നീട് ആരോപിക്കപ്പെട്ടതാവാം. കനിഷ്കൻ ഒരബ്ദം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ആ കനിഷ്കാബ്ദം ഈ ശകവർഷത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാവാനിടയില്ലെന്നും എ. ഡി. ഒന്നാം ശതകത്തിൽ രാജ്യം ഭരിച്ച കനിഷ്കൻ ഒന്നാമനാണ് അതിന്റെ സഥാപകനെന്നും ഭൂരിപക്ഷം ചരിത്രകാരന്മാരും കരുതുന്നു.[10]

കനിഷ്കൻ സ്ഥാപിച്ചതാണ് ഈ വർഷമെങ്കിൽ എന്തുകൊണ്ടത് കനിഷ്കവർഷമെന്നോ കുഷാണവർഷമെന്നോ അറിയപ്പെടാതെ 'ശകവർഷ'മെന്നു പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചു? ഈ ചോദ്യത്തിന് കനിഷ്കവാദികളുടെ മറുപടി ഇപ്രകാരമാണ്: പശ്ചിമേന്ത്യയിലെ ക്ഷത്രപന്മാരായിരുന്ന ശകന്മാർ കുഷാണരാജാക്കന്മാരുടെ സാമന്തന്മാർ മാത്രമായിരുന്നു.[11] കനിഷ്കൻ ഒന്നാമന്റെ ശക്തമായ ഭരണം നിലനിന്നിരുന്ന കാലത്ത് ശകക്ഷത്രപന്മാർ കുഷാണന്മാരുടെ കീഴിൽ അല്പവും സ്വാതന്ത്ര്യമനുഭവിക്കാതെ നാടു വാണവരായിരിക്കണം. കനിഷ്കൻ ഒന്നാമന്റെ മരണത്തെത്തുടർന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുഗാമികൾക്കിടയിലെ അനൈക്യവും മറ്റും കാരണം ശകന്മാർ കുറച്ചൊക്കെ സ്വാതന്ത്ര്യം കൈയാളിത്തുടങ്ങി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യമാവുമ്പോഴേക്കും കുഷാണന്മാരുടെ കേന്ദ്രഭരണം പതനോന്മുഖമാവുകയും ശകക്ഷത്രപനായ രുദ്രദാമൻ മിക്കവാറും സ്വതന്ത്രരാജാവായിത്തന്നെ ഭരണം നടത്തുകയും ചെയ്തതായിക്കരുതാം. കനിഷ്കൻ ഒന്നാമൻ ഏർപ്പെടുത്തിയ വർഷം, ആദ്യം നിർബന്ധത്തിന്റെ പേരിലായിരിക്കാം ശകന്മാർ ഉപയോഗിച്ചത്. എന്നാൽ പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളുടെ കാലത്തും ഒടുവിൽ കുഷാണവംശത്തിന്റെ തിരോധാനം സംഭവിച്ചതിനു ശേഷവും പഴക്കംകൊണ്ടു പരിചിതമായിത്തീർന്ന ആ വർഷംതന്നെ ഉപയോഗിക്കുകയായി അവർക്കും സൗകര്യം. അങ്ങനെ തുടർച്ചയായി ശകന്മാർ ഉപയോഗിച്ചുപോന്ന ആ വർഷം, കനിഷ്കസ്ഥാപിതമെങ്കിലും, ശകവർഷമെന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധിയാർജിക്കുകയും ചെയ്തു.[12]

കനിഷ്കൻ ശകവർഷസ്ഥാപകനാണെന്ന ഈ വാദം ബഹുഭൂരിപക്ഷം ചരിത്രകാന്മാരുടെ അംഗീകാരമുണ്ടെങ്കിലും തികച്ചും ചരിത്രപരമായ തെളിവുകളുടെ പിൻബലത്തോടുകൂടിയതാണെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. കുഷാണരാജാവായ കനിഷ്കൻ ശകന്മാരുടെ മേൽക്കോയ്മയായിരുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം എ. ഡി. 78–ലാണ് ഭരണമാരംഭിച്ചതെന്നും (അഥവാ അദ്ദേഹം ഒരു നൂതനവർഷം ആരംഭിക്കത്തക്കവിധത്തിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന എന്തെങ്കിലും അക്കൊല്ലം ചെയ്തിരുന്നുവെന്നും) ഉള്ളതിന് അനിഷേധ്യമായ തെളിവൊന്നുമില്ല.[13] മാത്രമല്ല, വിക്രമാദിത്യൻ ശകന്മാരെ തോല്പിച്ച് അതിന്റെ സ്മാരകമായി ഏർപ്പെടുത്തിയ വർഷം ആദ്യം വെറും അബ്ദമായും ക്രമേണ സ്ഥാപകവംശത്തിന്റെ പേരിൽ മാളവാബ്ദമായും പിന്നീട് വളരെക്കാലം കഴിഞ്ഞതിനുശേഷം ഐതിഹ്യപുരുഷനായി മാറിക്കഴിഞ്ഞ സ്ഥാപകന്റെ നാമത്തിൽ വിക്രമാബ്ദമായും പരിണതരൂപം പ്രാപിച്ചതുപോലെ, കനിഷ്കൻ സ്ഥാപിച്ചതാണ് ഈ വർഷമെങ്കിൽ അതും ആദ്യം വെറും വർഷമായും ക്രമേണ കുഷാണവർഷമായും പിന്നീട് കനിഷ്കവർഷമായും രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ച് ഒടുവിലത്തെ പേരിൽ പ്രസിദ്ധിയാർജിക്കേണ്ടതായിരുന്നു. ഏതാണ്ട് വിക്രമാദിത്യനോട് അടുത്തുവരുന്ന ഐതിഹ്യപുരുഷപ്രസിദ്ധി കനിഷ്കനും കൈവരാതിരുന്നിട്ടില്ലതാനും. എന്നിട്ടും കനിഷ്കവർഷമെന്ന പേരിൽ – ചുരുങ്ങിയത് കുഷാണവർഷമെന്ന പേരിലെങ്കിലും – പ്രസ്തുതവർഷം പ്രസിദ്ധമാവാതിരുന്നത് കനിഷ്കന്റെ ശകവർഷസ്ഥാപകത്വവാദത്തെ ദുർബലപ്പെടുത്തുന്നു.

ഇന്ത്യയുടെ തെക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗങ്ങളിൽ മഹാരാഷ്ട്രത്തിൽ ക്ഷഹരാതന്മാരായും ഉജ്ജയിനിയിൽ മഹാക്ഷത്രപന്മാരായും വാണ ശകന്മാർ തങ്ങളുടെ ശാസനങ്ങളിൽ 42 മുതൽ 201 വരെയുള്ള വർഷങ്ങൾക്കിടയിലായി ഒരു പ്രത്യേകവർഷത്തെ തുടർച്ചയായി ഉപയോഗിക്കുന്നതായി കാണാം[15]. മഹാരാഷ്ട്ര, കാഠിയാവാഡ്, അവന്തി എന്നിവിടങ്ങളിലെ ശകന്മാർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തമായ ഒരു വർഷം സ്വീകരിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. ഈ വർഷം സ്ഥാപിച്ചതാരാണ്? ശകന്മാർതന്നെയല്ലാതെ മറ്റാരുമല്ല. ജൈനഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇക്കാര്യത്തിൽ നിസ്സംശയമായ തെളിവു തരുന്നുണ്ട്. ശകന്മാരുടെ വംശവിച്ഛേദം വരുത്തി കുറച്ചു കാലംകൊണ്ട് വിക്രമാദിത്യൻ സാർവഭൗമതുല്യനായി വാണുവെന്നും അനന്തരം നൂറ്റിമുപ്പത്തഞ്ചു കൊല്ലങ്ങൾക്കുശേഷം ആ രാജാവിന്റെ വംശം നശിപ്പിച്ച് ശകന്മാർ ഒരു

വർഷം സ്ഥാപിച്ചുവെന്നും ‘പ്രഭാവകചരിത്ര’ത്തിലെ ‘കാലകാചാര്യകഥ’യിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു[16]. വിക്രമാദിത്യൻ ശകന്മാരെ തോല്പിച്ചത് ബി. സി. 57–ൽ. അതിനോട് 135 കൂട്ടിയാൽ എ. ഡി. 78. ശകവർഷം ആരംഭിക്കുന്നത് എ. ഡി. 78–ൽത്തന്നെയാണല്ലോ. ജുനാഗഢ് ശിലാലിഖിതത്തിൽ രുദ്രദാമൻ, പിതാമഹനായ ചഷ്ടനനാണ് തന്റെ വംശത്തിലെ മഹാക്ഷത്രപനെന്നു പറയന്നുണ്ട്. അതിനാൽ ചഷ്ടനനായിരിക്കണം വിക്രമവംശത്തെ നശിപ്പിച്ച് എ. ഡി. 78–ൽ ശകവർഷമാരംഭിച്ച ശകൻ. അവന്തിയിലെ ശകവംശം പ്രതാപയുക്തവും തെക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിൽ പ്രഥിതവുമായതുകൊണ്ട് അയൽപക്കത്തെ മഹാരാഷ്ട്രീയവംശവും അതേ വർഷം സ്വീകരിച്ചുപോന്നു.

ആദ്യശതകങ്ങളിൽ ‘വർഷേ’, ‘സംവത്സരേ’ എന്നിങ്ങനെ ശകശബ്ദം ചേർക്കാതെയാണ് പ്രയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഇത് ഏതു വർഷത്തിന്റെയും ആരംഭഘട്ടത്തിലുള്ളൊരു സ്വഭാവം മാത്രം.

ശകയുക്തമായ ആദ്യത്തെ വർഷപരാമർശം കാഞ്ചിയിലെ സിംഹവർമയുടെ 22–ാം ഭരണവർഷത്തിൽ രചിച്ച സിംഹസൂരിയുടെ ‘ലോകവിഭാഗ’ത്തിലാണ് (ശകവർഷം 380. എ. ഡി. 458) കാണുന്നത്.[17] ആറും ഏഴും ശതകങ്ങളിലെ ചാലൂക്യന്മാരുടെയും മറ്റും ശിലാലിഖിതങ്ങളിൽ ശകയുക്തമായിത്തന്ന് ആ വർഷം ധാരാളമായി പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നു. ‘ശകനൃപതിരാജ്യാഭിഷേകസംവത്സര’, ‘ശകനൃപതിസംവത്സര’, ‘ശകനൃപകാല’, ‘ശകസംവത്’, ‘ശക’, ‘ശാക’ എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു ആ പരാമർശങ്ങൾ.[18] അങ്ങനെ 12–ാം ശതകം വരെ ശകവർഷമായിത്തന്നെ ഈ വർഷം അറിയപ്പെട്ടുവന്നു. എ. ഡി. 1300–നോടടുത്തെഴുതപ്പെട്ട ജിനപ്രഭസൂരിയുടെ *കല്പപ്രദീപ*ത്തിലാണ് ആദ്യമായി ശാലിവാഹനനെ (ശാതവാഹനനെ) ഈ വർഷവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്ന പരാമർശം കാണുന്നത്. ശാസനങ്ങളിലെ[19] ‘ശാലിവാഹനശക’പ്രയോഗം ആദ്യമായി വരുന്നത് യാദവരാജാവായ വിജയനഗരത്തിലെ ബുക്കരായന്റെ ഹരിഹരഗാവ് ലിഖിതത്തിലാണ് (ശക. 1276 = എ. ഡി. 1354)[20] ഇത്തരം പരാമർശങ്ങളിലെത്തുമ്പോഴേക്കും ശകശബ്ദം കേവലം വർഷപര്യായമായി മാറി എന്നു തോന്നുന്നു.

ശകവർഷത്തിന്റെ ശാലിവാനബന്ധത്തിന് വിശദീകരണമെന്ത്? ഇത് മുൻപ് വിക്രമാബ്ദത്തെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കവേ സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. കുറച്ചുകൂടി വ്യക്തമാക്കാം: വിക്രമവർഷവും ശകവർഷവും മിക്കവാറും പരസ്പരമത്സരത്തിന്റെ സന്തതികളാണെന്നു കാണാൻ പ്രയാസമില്ല. ആദ്യം കൃതമെന്ന പേരിലും പിന്നീട് മാളവ

മെന്ന പേരിലും അതിനുശേഷം വിക്രമമെന്ന പേരിലും ഉത്തരാപഥത്തിലെങ്ങും ജനശ്രദ്ധയെ ഹഠാദാകർഷിച്ച വിക്രമാബ്ദത്തോടു മത്സരിച്ചുനിൽക്കണമെങ്കിൽ വിക്രമാദിത്യതുല്യനായൊരു ‘ജനഗണമന അധിനായക’ന്റെ പേരുമായി തങ്ങളുടെ വർഷത്തെയും ബന്ധപ്പെടുത്തിയാലേ പറ്റൂ എന്നു തൽപ്രയോക്താക്കൾ ന്യായമായും കരുതി. അപ്രകാരം പ്രവർത്തിച്ചു. അത് ഫലിക്കുകയും ചെയ്തു. ശാലിവാഹനബന്ധമൊന്നുമാത്രംകൊണ്ട് മഹാരാഷ്ട്രം, കർണാടക, ആന്ധ്രപ്രദേശ് എന്നീ പ്രവിശ്യകളിലെ ജനങ്ങൾ ഈ വർഷത്തെ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം വർഷമായി സ്വീകരിച്ചു. ഇവിടത്തെ പഞ്ചാംഗകർത്താക്കളും മറ്റും ഈ വർഷമാണ് പതിവായി ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത്. തമിഴകത്തെ ചില ശിലാലിഖിതങ്ങളിലും ശകവർഷം പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നു. അങ്ങനെ കേരളമൊഴിച്ചുള്ള (ഇവിടെ നമുക്ക് സ്വന്തമായി കൊല്ലവർഷമുള്ളതായിരിക്കാം കാരണം.) ഇന്ത്യയുടെ തെക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗങ്ങൾ മുഴുവൻ ശകവർഷത്തിന് ശാലിവാഹനശക്കമെന്ന പേരിലാണെങ്കിലും, അസാമാന്യമായ പ്രസിദ്ധി കൈവന്നു.

വടക്കും സ്ഥിതി മോശമായില്ല. ആദ്യമായി ശകവർഷത്തിന് ഗ്രന്ഥപ്രയോഗത്തിലൂടെ പ്രസിദ്ധി കൊടുത്തത് ജൈനന്മാരാരായിരുന്നുവെന്നു കണ്ടല്ലോ. അവരുടെ ശക്തികേന്ദ്രമായ ഗുജറാത്തിലെ കാഠിയാവാഡ് പ്രദേശങ്ങളിലും മറ്റും ശകവർഷത്തിന്റെ പ്രയോഗം നേരത്തേ തന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ജ്യൗതിഷികന്മാരിൽ പലരും ജൈനപണ്ഡിതന്മാരായിരുന്നതിനാൽ അവർ തങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന, ജനങ്ങളിൽ വളരെ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്ന, ജ്യോതിഷത്തിൽ ശകവർഷം തന്നെ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി. വരാഹമിഹിരനെപ്പോലുള്ള പ്രാമാണികന്മാർ ശകവർഷമാണ് ഉപയോഗിച്ചത്.[21] ഭരണപരമായി മാത്രമല്ല, ജ്യോതിഷാദിവിജ്ഞാനകേന്ദ്രമെന്ന നിലയ്ക്കും വടക്കേ ഇന്ത്യയിവലെങ്ങും സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ കഴിവുള്ളൊരു നഗരമായിരുന്നു ഉജ്ജയിനി. ശകന്മാർക്കുശേഷം വന്ന ഗുപ്തരാജാക്കന്മാർ സ്വന്തം വർഷമാണുപയോഗിച്ചതെങ്കിലും പ്രായേണ യാഥാസ്ഥിതികരായ ജ്യോതിഷപണ്ഡിതന്മാർ തങ്ങൾ ശീലിച്ച ശകവർഷമേ അക്കാലത്തും ഉപയോഗിക്കാൻ കൂട്ടാക്കിയുള്ളൂ. അങ്ങനെ ഉത്തരാപഥത്തിലെങ്ങും വിക്രമാബ്ദത്തോടൊപ്പമോ അതിനു തൊട്ടടുത്തോ സ്ഥാനം കൈക്കലാക്കാൻ ശകവർഷത്തിന് സാധിച്ചു. എ.ഡി. പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനെത്തുടർന്ന് കർണാടകത്തിൽനിന്നു വന്ന നാന്യദേവന്റെ ഭരണം മിഥിലയിൽ സ്ഥാപിതമായതോടെ വടക്കൻ ബീഹാറിലും അവിടെനിന്ന് ആസ്സാമിലും പ്രസ്തുതവർഷം വ്യാപകമായി വന്നുതുടങ്ങി.

എ. ഡി. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി കർണാടകവംശജരായ സേന രാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്ത് ബങ്കാളിലും ശകവർഷം പ്രചരിച്ചു. അങ്ങനെ ക്രമേണ ഇന്ത്യയിൽ മിക്കവാറും എല്ലായിടത്തും പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നായിത്തീർന്നു ശകവർഷം[22].

ക്രിസ്തുവർഷത്തിൽനിന്ന് 78 കുറച്ചാണ് ശകവർഷം കണക്കാക്കുക എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. നർമദയ്ക്ക് തെക്ക് ചൈത്രംതൊട്ടാണ് വർഷാരംഭം. സൗരമാസങ്ങൾ പ്രചാരത്തിലുള്ള തെക്കൻ പ്രവിശ്യകളിൽ മേടസംക്രാന്തിതൊട്ട് വർഷം കണക്കാക്കുന്നു. മാസങ്ങളെ പൊതുവിൽ അമാന്തമായാണ് (കറുത്ത വാവിലവസാനിക്കുന്നതായാണ്) പരിഗണിക്കുന്നത്; ഉത്തരേന്ത്യയിൽ പക്ഷേ ഗണന പൂർണിമാന്ത(വെളുത്ത വാവിലവസാനിക്കുന്നത്)മായാണ്. ശകവർഷത്തെ ഗതവർഷമായാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. അതായത്, ശകം രണ്ടാമാണ്ടിൽ എഴുതുക 'ഒന്നാമാണ്ട് പോകെ' എന്നാണ്.

1947 ആഗസ്ത് 15–ന് സ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയതിനുശേഷവും ഒരു ദശാബ്ദക്കാലം ക്രിസ്തുവർഷം തന്നെയാണ് ഭാരതസർക്കാർ ഔദ്യോഗികകാലഗണനയ്ക്കുപയോഗിച്ചത്. ഇന്ത്യയിലെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള അബ്ദങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിക്കാനും രാജ്യത്തിലൊട്ടുക്ക് ഉപയോഗിക്കാൻ പാകത്തിൽ കൃത്യവും ഏകരൂപവുമായ ഒരബ്ദത്തപ്പറ്റി നിർദേശങ്ങൾ സമർപ്പിക്കാനുമായി 1952 നവമ്പറിൽ കേന്ദ്രഗവണ്മെന്റ് ഒരു സമിതിയെ നിയോഗിച്ചു. 1955–ൽ സമിതി സമർപ്പിച്ച റിപ്പോർട്ടിന്റ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ക്രിസ്തുവർഷത്തോടൊപ്പം ഭൂരിപക്ഷപ്രദേശങ്ങളിൽ പ്രചാത്തിലുള്ള ശകാബ്ദത്തെക്കൂടി ഗവണ്മെന്റ് സ്വീകരിക്കുകയും 1957 മാർച്ച് 22 മുതൽ പുതുക്കിയ സർക്കാർ കലണ്ടർ പുറത്തിറക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ ശകാബ്ദത്തെ ദേശീയവർഷമായി അംഗീകരിച്ചതോടെ, എല്ലാ സർക്കാർ കത്തിടപാടുകളിലും ശകാബ്ദത്തിയ്യതി കാണിക്കണമെന്ന് വ്യവസ്ഥ ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. പുതുക്കിയ കലണ്ടറനസരിച്ച് ചൈത്രമാസം ഒന്നാം തീയതിയാണ് കൊല്ലപ്പിറവി. ക്രിസ്തുവർഷതതിലെപ്പോലെത്തന്നെ ശകവർഷത്തിലും പന്ത്രണ്ടു മാസങ്ങളിലെയും ദിവസങ്ങൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ചൈത്രം, വൈശാഖം, ജ്യേഷ്ഠം, ആഷാഢം, ശ്രാവണം, ഭാദ്രം എന്നീ മാസങ്ങൾക്ക് മുപ്പത്തൊന്നും ആശ്വിനം, കാർത്തികം, ആഗ്രഹായണം, പൗഷം, മാഘം, ഫാൽഗുനം എന്നീ മാസങ്ങൾക്ക് മുപ്പതും ദിവസങ്ങൾ. അധിവർഷത്തിൽ ഫാൽഗുനമാസത്തിന് മുപ്പ

തിയാണ് കൊല്ലപ്പിറവി. ക്രിസ്തുവർഷതതിലെപ്പോലെത്തന്നെ ശകവർഷത്തിലും പന്ത്രണ്ടു മാസങ്ങളിലെയും ദിവസങ്ങൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ചൈത്രം, വൈശാഖം, ജ്യേഷ്ഠം, ആഷാഢം, ശ്രാവണം, ഭാദ്രം എന്നീ മാസങ്ങൾക്ക് മുപ്പത്തൊന്നും ആശ്വിനം, കാർത്തികം, ആഗ്രഹായണം, പൗഷം, മാഘം, ഫാൽഗുനം എന്നീ മാസങ്ങൾക്ക് മുപ്പതും ദിവസങ്ങൾ. അധിവർഷത്തിൽ ഫാൽഗുനമാസത്തിന് മുപ്പത്തൊന്നു ദിവസങ്ങൾ. ഇന്ത്യാ ഗവണ്മെന്റിന്റെ പുതുക്കിയ കലണ്ടറനുസരിച്ച് 1881–ാം ശകവർഷം ചൈത്രം ഒന്നാം തീയതി, അതായത് എ. ഡി. 1959 മാർച്ച് 22–ാം തീയതി ശകവർഷം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു.

–––––––––––––––––

.1 ക്രി. പി. 57–ൽ എന്നും ചില ഗ്രന്ഥങ്ങിളിൽ കാണുന്നു. ഡോ. ആർ. ബി. പാണ്ഡേ, *ഇന്ത്യൻ പാലിയോഗ്രാഫി,* മോത്തിലാൽ ബനാർസിദാസ്, വാരാണസി, 1957, പേജ് 214 മുതൽ. ഇപ്രകാരം ഒരു കൊല്ലത്തിന്റെ നീക്കുപോക്ക് മിക്ക അബ്ദങ്ങളിലും കാണാം.

2. "തുഷാരാൻ ബർബരാൻ കാരാൻ പഹ്ലവാൻ പാരദാൻ ശകാൻ
ഏതാൻ ജനപദാൻ മംക്ഷു പ്ലാവയിത്വോദധിം ഗതാ." (120. 85)

3. "തതഃ ശകാൻ സയവനാൻ കാംബോജാൻ പാരദാംസ്തഥാ
പഹ്ലവാംശ്ചാപി നിശ്ശേഷാൻ കർത്തും വ്യവസിതോ നൃപഃ
തേ ഹന്യമാനാ വീരേണ സഗരേണ മഹൗജസാ
നിഃസ്വാധ്യായവഷട്കാരാൻ സർവാനേവ ചകാര ഹ
വസിഷ്ഠം ശരണം ജഗ്മുസ്സൂര്യവംശപുരോഹിതം.
വസിഷ്ഠഃ ശരണാപന്നാൻ സമയേ സ്ഥാപ്യ താനൃഷിഃ
സഗരം വാരയാമാസ തേഭ്യോ ദത്വാ ഭയം തദാ.
സഗരസ്താം പ്രതിജ്ഞാംസ്തു നിശമ്യ സുമഹാബലഃ
ധർമം ജഘാന തേഷാം ച വേഷാനന്യാംശ്ചകാര ഹ
അർധം ശിരഃ ശകാനാം തു മുണ്ഡയാമാസ ഭൂപതി"
യവനാനാം ശിരഃ സർവം കാംബോജാനാമപി ദ്വിജ!
പാരദാൻ മുക്തകേശാംസ്തു പഹ്ലവാൻ ശ്മശ്രുധാരിണഃ
നിഃസ്വാധ്യായവഷട്കാരാൻ സർവീനേവ ചകാര ഹ"
(സ്വർഗഖണ്ഡം, സഗരോപാഖ്യാനം, പതിനഞ്ചാമധ്യായം)

4. "ശകാ നാമ മ്ലേച്ഛജാതയോ രാജാനഃ തേ യസ്മിൻ കാലേ വിക്രമാദിത്യദേവേന വ്യാപാദിതാഃ സ കാലോ ലോകേ ശക ഇതി പ്രസിദ്ധഃ." (*ബൃഹത്സംഹിത*, പേജ് 182)

ആൽബറൂണിയും ഈ ഐതിഹ്യം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. (ഡി. സി. സർക്കാർ, ഇന്ത്യൻ എപ്പിഗ്രാഫി, മോത്തീലാൽ ബനാർസിദാസ്, ദൽഹി, 1965, പേജ് 266 നോക്കുക)

4. ശകാ നാമ മ്ലേച്ഛജാതയോ രാജാനഃ തേ യസ്മിൻ കാലേ വിക്രമാദിത്യദേവേന വ്യാപാദിതാഃ സ കാലോ ലോകേ ശക ഇതി പ്രസിദ്ധഃ. (*ബൃഹത്സംഹിത*, പേജ് 182)

ആൽബറൂണിയും ഈ ഐതിഹ്യം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. (ഡി. സി. സർക്കാർ, *ഇന്ത്യൻ എംപ്പിഗ്രാഫി,* മോത്തീലാൽ ബനാർസിദാസ്, ദൽഹി, 1965, പേജ് 266.

5. "ശകാദിത്യ ഇതി ശാലിവാഹന ഇതി നാമ്നാ ഖ്യാതഃ." (*ശബ്ദകല്പദ്രുമം,* 5. പേജ് 2)

6. "സ ച നൃപഃ ശകാദിത്യ ഇതി ശാലിവാഹന ഇതി നാമ്നാ ഖ്യാതഃ തസ്യ മരണദിനാവധി വത്സരഗണനാങ്കഃ ശകാബ്ദേതി നാമ്നാ പഞ്ചികായാം ലിഖ്യതേ." (അതേ ഗ്രന്ഥം) ശാലിവാഹനന്റെ ജനനം മുതൽക്കാണ് ശകവർഷാരംഭമെന്ന് *മുഹൂർത്തമാർത്താണ്ഡം* (അലങ്കാരം, മൂന്നാം പദ്യം)

7. "ശാലിവാഹനഃ രാജവിശേഷഃ സ തു ശകകർത്താ വിക്രമാദിത്യശത്രുശ്ച" (ശബ്ദകല്പദ്രുമം, 5. പേജ് 6 സി. ജിനപ്രഭസൂരിയുടെ *കല്പപ്രദീപ*ത്തിൽ ഈ വിജയത്തിനുശേഷം ശാലിവാഹനൻ പ്രതിഷ്ഠാനത്തിലെ രാജാവായി സ്വയം അഭിഷിക്തനായി എന്നുകൂടി പറയുന്നുണ്ട്. മോണിയർവില്യംസ് ഇതുതന്നെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. (സാൻസ്ക്രിട്ട്–ഇംഗ്ലീഷ് ഡിക്ഷ്ണറി, പേജ് 1068.) ശാലിവാഹനൻ, സാലവാഹനൻ, സാലാഹണൻ, സാതവാഹനൻ, ഹാൻ എന്നിവയെല്ലാം ശാലിവാഹനന്റെ നാമഭേദങ്ങളന്ന് *പ്രബന്ധചിന്താണി* (പേജ് 28). ഹേമചന്ദ്രന്റെ *ദേശീകോശ*മനുസരിച്ച് കുന്തളനും ഈ പേരുകളിൽ പെടും. വിശദവിവിരങ്ങൾക്ക് ഹിന്ദി വിശ്വകോശ്, 20. പേജ് 245 കൂടി നോക്കുക.

8. *ഇന്ത്യൻ എപ്പിഗ്രാഫി,* പേജ് 259.

9. അവിടെത്തന്നെ.

10. അവിടെത്തന്നെ. ആർ. സി. മജുംദാർ (സമ്പാ.) *(),* ഭാരതീയവിദ്യാഭവൻ, 1960, പേജ് 144 കൂടി നോക്കുക.

11. ഡി. സി. സർക്കാർ കുഷാണന്മാരുടെയും ശകന്മാരുടെയും ഭരണകാലങ്ങളെ സാങ്കല്പികമായി ഇപ്രകാരം നിർണയിച്ചിരിക്കുന്നു.:കുഷാണരാജഭരണം – കനിഷ്കൻ ഒന്നാമൻ: എഡി. 78–102; വാസിഷ്കൻ: 102–106; ഹുവിഷ്കൻ: 106–118; കനിഷ്കൻ രണ്ടാമൻ: 119; വാസുദേവൻ 152–176; കനിഷ്കൻ മൂന്നാമൻ: മൂന്നാം ശതകം; ശകക്ഷത്രപഭരണം – സഹപാനൻ: എ. ഡി. 119–24; ചഷ്ടനൻ: 130; രുദ്രദാമൻ 130–150 (*ഇന്ത്യൻ എപ്പിഗ്രാഫി*, പേജ് 261.)

12. *ദ് എയ്ജ് ഓഫ് ഇമ്പീരിയൽ യൂനിറ്റി,* പേജ് 144, കുറിപ്പ് 1. *ഇന്ത്യൻ എപ്പിഗ്രാഫി*, പേജ് 261. എന്നിവ നോക്കുക.

13. *ദ് എയ്ജ് ഓഫ് ഇമ്പീരിയൽ യൂനിറ്റി,* പേജ് 158.

14. കനിഷ്കൻ ഒന്നാമൻ തൊട്ടു തുടങ്ങുന്ന കുഷാണവംശത്തിന്റെ ഭരണകാലത്തുണ്ടായ ശാസനങ്ങളിൽ, കനിഷ്കൻ ഒന്നാമന്റെ മൂന്നാം ഭരണവർഷം മുതൽ 80 കൊല്ലംവരെയുള്ള കാലത്തിനിടയിൽ ഒരു പ്രത്യേകവർഷത്തെ അനുസ്യൂതമായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. കനിഷ്കൻ ഒന്നാമൻ – 3, 10, 11, 18; വാസിഷ്കൻ – 28; ഹുവിഷ്കൻ – 28, 33;

കനിഷ്കൻ രണ്ടാമൻ – 41; ഹുവിഷ്കൻ രണ്ടാമൻ – 48; വാസുദേവൻ – 80. വർഷങ്ങൾ ഇപ്രകാരമാണ് ആ ലിഖിതങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നത്. അതുവരെ ഭരണം നടത്തിയിരുന്ന കഡ്ഫിസസ് വംശത്തിലുള്ള രാജാക്കന്മാരെ മാറ്റി പുതിയ രാജവംശം സ്ഥാപിച്ചതിന്റെ (ഇത് ഏതാണ്ട് എ. ഡി. 120–ൽ ആയിരിക്കണം.) ഓർമയ്ക്കായി കനിഷ്കൻ ഒന്നാമൻ ഒരു നൂതന വർഷം സ്ഥാപിച്ചുവെന്നും അതാണ് ഈ ശാസനങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും ന്യായായി ഊഹിക്കാവുന്നതാണ്. ഈ സാധ്യതകളൊന്നും തീരെ പരിഗണിക്കാതെ ഈ കനിഷ്കവർഷത്തെ ആദ്യം വിക്രമവർഷമായും പിന്നീട് ശകവർഷമായും കണക്കാക്കുകയാണ് പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതന്മാരും അവരെത്തുടർന്ന് ഭാരതീയപണ്ഡിതന്മാരും ചെയ്തത്. കനിഷ്കവർഷം അതാരംഭിച്ച വടക്കുപടിഞ്ഞാറെ ഇന്ത്യയിൽത്തന്നെ ഒരു നൂറുവർഷത്തിൽ താഴെ മാത്രമേ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായുള്ളൂ എന്ന വസ്തുതയും ശ്രദ്ധേയമാണ്. (ഇതേപ്പറ്റി കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക് *ഇന്ത്യൻ പാലിയോഗ്രാഫി* പേജ് 138–189 നോക്കുക)

16. ശകാനാം വംശമുച്ഛേദ്യ കാലേന കിയതാപി ഹ
രാജാ ശ്രീവിക്രമാദിത്യഃ സാർവഭൗമോപമോഭവത്.
തതോ വർഷശതേ പഞ്ച ത്രിംശതാ സാധികേ പുനഃ
തസ്യ രാജ്ഞോന്വയം ഹത്വാ വത്സരഃ സ്ഥാപിതഃ ശകൈഃ.
(ശ്ലോ. 90–91.മേൽ ചേർത്ത ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഉദ്ധരിച്ചത്. പേജ് 190)

17. "സംവത്സരേ തു ദ്വാവിംശേ കാഞ്ചീശസിംഹവർമണഃ
അശീത്യഗ്രേ ശകാഹ്വാനാം സിദ്ധമേതച്ഛതത്രയേ."
(എം. നരസിംഹാചാർ, *ആന്വൽ റിപ്പോർട്ട്*, മൈസൂർ, 1908–9 ഖണ്ഡികകൾ 35, 112, റോബർട്ട് സ്വെൽ ഉദ്ധരിച്ചത്. *ഇന്ത്യൻ ക്രോണോഗ്രാഫി,* ജോർജ് അല്ലൻ ആന്റ് കമ്പനി, ലണ്ടൻ, 1912. പേജ് 3)

18. വിശദവിവരങ്ങൾക്ക്, *ഇന്ത്യൻ പാലിയോഗ്രാഫി,* പേജ് 191, കുറിപ്പുകൾ 1–2നോക്കുക.

19. അവിടെത്തന്നെ.

20. കീൽഹോൺ, ലിറ്ററി ഇൻസ്ക്രിപ്ഷൻസ് ഓഫ് സൗത്ത് ഇന്ത്യ, പേജ് 28, അങ്കം 455.

21. "സപ്താശ്വിവേദസംഖ്യായാം ശകകാലം" (പഞ്ചസിദ്ധാന്തിക, 1. 8)

ഗതാനി വർഷാണി ശകേന്ദ്രകാലാദ്
ഹതാനി രുദ്രൈർഗുണയേച്ചതുർഭിഃ.

*　　*　　*

ലബ്ധേന യുക്തം ശകഭൂപകാലം." (*ബൃഹത്സംഹിത*, 8. 20, 211 എന്നീ ഉദാഹരണങ്ങൾ

നോക്കുക)

22. ഇന്ത്യയുടെ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗങ്ങളിൽ കുഷാണന്മാർക്കു മുൻപ് ഭരണം നടത്തിയിരുന്ന ശക-പഹ്ലവന്മാരുടെ കാലത്തെ ശാസനങ്ങളിൽ മറ്റൊരു ശകവർഷം പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നു. ഇതിനെ പ്രാചീനശകവർഷം എന്നു വിളിക്കം. ശകന്മാർ ആദ്യം ഇന്ത്യ ആക്രമിച്ചതിന്റെ സ്മാരകമായി സ്ഥാപിച്ച വർഷമായിരിക്കണം അത്. ജൈനഗ്രന്ഥകാരനായ മേരുതുംഗൻ *തേരാവലി*യിൽ ഉജ്ജയിനിയിലെ സാമ്രാജ്യചരിത്രം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് ഗർദഭില്ലൻ പതിമൂന്നുവർഷം ഭരിച്ചപ്പോൾ ശകന്മാർ അദ്ദേഹത്തെ സ്ഥാനഭ്രഷ്ടനാക്കി നാലുകൊല്ലം (പതിനാല് എന്നു പാഠഭേദം) രാജാധിപത്യമേറ്റുവെന്നും അനന്തരം ഗർദഭില്ലപുത്രനായ വിക്രമാദിത്യൻ ശകന്മാരെ തോല്പിച്ച് സാമ്രാജ്യം വീണ്ടെടുക്കുകയും തത്സ്മാരകമായി വിക്രവർഷം സ്ഥാപിച്ച് അറുപതുകൊല്ലം തുടർന്ന് ഭരണം നടത്തുകയും ചെയ്തുവെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ചരിത്രപരമായ അടിസ്ഥാനത്തെപ്പറ്റി സംശയിക്കേണ്ടതില്ലെന്ന് മജുംദാർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്(*ദ് എയ്ജ് ഓഫ് ഇമ്പീരിയൽ യൂനിറ്റി, പേജ് 155-6 നോക്കുക)* അപ്പോൾ പ്രാചീനശകവർഷത്തിന്റെ ആരംഭം ബി. സി. 5744 (57+ 4 (14) = ബി. സി. 61 (71). വിക്രമാദിത്യനാൽ തോല്പിക്കപ്പെട്ട ശേഷവും അവിടങ്ങളിൽ തങ്ങിനിന്ന അവശിഷ്ടശകവംശം കുറച്ചുകാലം പ്രസ്തുതപ്രാചീനശകവർഷം ഉപയോഗിച്ചുപോന്നു. ഇതിനുപുറമെ ബി.സി. 550-ൽ ആരംഭിച്ച ഒരു പ്രാചീനതമശകവർഷം കൂടി നിലവിലിരുന്നതായി പറയപ്പെടുന്നു. (ഇന്ത്യൻ പാലിയോഗ്രാഫി, പേജ് 1195)

★

6. പാതഞ്ജലയോഗദർശനം

ആസ്തികങ്ങളെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ആറു ദർശനങ്ങളിലൊന്നായ ആസ്തികദർശനത്തിന്റെ ആധാരശിലയാണ് പതഞ്ജലിമഹർഷിയുടെ 'യോഗാനുശാസനം' അഥവാ യോഗസൂത്രങ്ങൾ. ക്രി. മു. അഞ്ചാം ശതകത്തിലാണ് ആചാര്യൻ ജീവിച്ചതെന്നു ചിലർ കരുതുന്നു. ക്രി. പി. നാലാം ശതകം വരെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലം നീട്ടിക്കൊണ്ടുവരുന്നതിന് മറ്റു ചിലർ ഒരുങ്ങിക്കാണുന്നു. *യോഗസൂത്രങ്ങൾ*കൊണ്ടു മനസ്സിന്റെയും *വ്യാകരണമഹാഭാഷ്യം*കൊണ്ട് വാക്കിന്റെയും *ചരകസംഹിത*കൊണ്ടു മനസ്സിന്റെയും കളങ്കം നീക്കിയ മഹാനെന്ന് പ്രശംസിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിൽനിന്ന് യോഗാചാര്യനായ പതഞ്ജലി മറ്റു രണ്ടു പ്രസിദ്ധകൃതികൾകൂടി രചിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും *മഹാഭാഷ്യ*കാരനായ പതഞ്ജലിയും *യോഗസൂത്ര*കാരനും ഒരാൾതന്നെ എന്ന വിശ്വാസത്തിന് ഒട്ടൊക്കെ പ്രാബല്യമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും ഊഹിക്കാം. എങ്കിൽ ക്രി. മു. രണ്ടാം ശതകമാണ് ആചാര്യന്റെ ജീവിതകാലമെന്നു പറയേണ്ടിവരും. *പരമാർഥസാര*മെന്ന വേദാന്തഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കർത്താവായ ശേഷൻ യോഗാചാര്യനായ പതഞ്ജലിതന്നെയെന്നു ചിലർ കരുതുന്നു. ഈ അഭിപ്രായങ്ങൾക്കു പൊതുവിൽ പണ്ഡിതാംഗീകാരം ലഭിച്ചിട്ടില്ലെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

പാതഞ്ജലയോഗദർശനം മുഴുവൻ സമാധിപാദം, സാധനപാദം, വിഭൂതിപാദം, കൈവല്യപാദം എന്നിങ്ങനെ നാലധ്യായങ്ങളിലായി 195 സൂത്രങ്ങളിൽ സമാഹരിച്ചിരിക്കുന്നു. സമാധിയുടെ ആധ്യാത്മികപ്രയോജനങ്ങൾ സമാധിപാദത്തിലും അഭ്യസനം സാധനപാദത്തിലും യോഗസിദ്ധികൾ വിഭൂതിപാദത്തിലും കൈവല്യചിന്തനം കൈവല്യപാദത്തിലും വിവരിക്കുന്നു. നാലാം പാദത്തിൽ മറ്റു സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിമർശനങ്ങളുള്ളതുകൊണ്ടും മൂന്നാം പാദാന്ത്യസൂത്രം ഗ്രന്ഥസമാപ്തിസൂചകമായ 'ഇതി' എന്ന പദത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നതുകൊണ്ടും നാലാമധ്യായം പതഞ്ജലിയുടേതല്ല, പിൽക്കാലത്ത് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതാണ് എന്നൊരഭിപ്രായം പണ്ഡിതന്മാർക്കിടയിലുണ്ട്.

സമാധി എന്നാലെന്ത്, അതെത്ര വിധം, എന്നെല്ലാം വിശദീകരിക്കുക യാണ് സമാധിപാദത്തിൽ. യോഗം എന്നാൽ ചിത്തവൃത്തികളുടെ നിരോധമാണ്. പ്രമാണം, വിപര്യയം, വികല്പം, നിദ്ര, സ്മൃതി എന്നിങ്ങനെ ചിത്തവൃത്തികൾ അഞ്ചുവിധം. പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ആഗമം എന്നിവ പ്രമാണങ്ങൾ. അതില്ലാത്തിൽ അതുണ്ടെന്ന തോന്ന ലാണ് വിപര്യയം. ആകാശകുസുമം പോലെ ഒത്ത വിഷയമില്ലാതെ ശബ്ദജന്യമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ സാമർഥ്യംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന വൃത്തിക്കു വികല്പം എന്നു പേർ. അഭാവബോധത്തെ വിഷയീക രിക്കുന്ന ചിത്തവൃത്തിയത്രേ നിദ്ര. അനുഭൂതിവിഷയങ്ങൾ വിട്ടുപോകാതിരിക്കൽ, സംസ്കാരദ്വാരാ ബോധത്തിലുദിച്ചുവരൽ, ആണ് സ്മൃതി. ഈ അഞ്ചുവിധം ചിത്തവത്തികളുടെ നിരോധം എങ്ങനെ സാധിക്കാം? അഭ്യാസംകൊണ്ടും വൈരാഗ്യംകൊണ്ടും ചിത്തവൃത്തി കളെ നിരുദ്ധമാക്കിനിർത്താനുള്ള നിരന്തരശ്രമമാണ് അഭ്യാസം. ഏറെ നാൾ, ഇടതടവില്ലാതെ, വിദ്യാതപോബ്രഹ്മചര്യാദികൾകൊണ്ട് ശരി ക്കനുഷ്ഠിച്ചുപോന്നാൽ ഈ അഭ്യാസം ഉറച്ചുകിട്ടും. ദൃഷ്ടവും ശ്രുത വുമായ വിഷയങ്ങളിലുള്ള തൃഷ്ണ വെടിയുന്നവന് വശീകാരം എന്ന പേരിലുള്ള വൈരാഗ്യം സിദ്ധിക്കുന്നു. പരമവൈരാഗ്യമെന്നു പറയു ന്നത് പുരുഷജ്ഞാനഫലവും ുണങ്ങളിൽപോലുമുള്ള തൃഷ്ണയില്ലാ യ്മയുമാകുന്നു. ഈ വിധത്തിലുള്ള അഭ്യാസവൈരാഗ്യങ്ങൾകൊണ്ട് ചിത്തവൃത്തിനിരോധനരൂപമായ സമാധി കൈവരുത്തുകയാണ് യോഗിയുടെ ലക്ഷ്യം. ആ സമാധി രണ്ടുവിധം: സംപ്രജ്ഞാതസമാധി അഥവാ സബീജസമാധി; അസംപ്രജ്ഞാതസമാധി അഥവാ നിർബീ ജസമാധി. വിതർക്കം, വിചാരം, ആനന്ദം, അസ്മിത എന്നിവ തുടർന്നും നിൽക്കുന്നതാണ് സംപ്രജ്ഞാതസമാധി. സ്ഥൂലഭൂതങ്ങൾ ധ്യാനവിഷയമാകുന്നത് സവിതർക്കസമാധി. അതിൽത്തന്നെ സ്ഥൂല ഭൂതങ്ങൾ കാലദേശങ്ങളിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി സ്വരൂപമാത്രമായി അനുസന്ധാനം ചെയ്യുന്ന നിലയായാൽ നിർവിതർക്കസമാധിയായി. ധ്യാനം ഒരു പടികൂടി കടന്ന് ധ്യേയവസ്തു കാലദേശാപേക്ഷങ്ങ ളായ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളാകുമ്പോൾ സവിചാരസമാധി. അവ കാലദേ

ശനിരപേക്ഷങ്ങളായാൽ നിർവിചാരസമാധി. ഭൂതവിഷയങ്ങൾ വിട്ട് അന്തഃകരണംതന്നെ ധ്യാനിക്കുമ്പോൾ സാനന്ദസമാധി. അത് അത്യന്തം പക്വവും ഏകാഗ്രവുമാകുമ്പോൾ, സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മ വുമായ മറ്റെല്ലാ പ്രത്യയങ്ങളും പോയി കേവലം സാത്വികമായ അഹം പ്രത്യയം ധ്യാനവിഷയമാകുമ്പോൾ സാസ്മിതാസമാധി. ഈ സമാ ധികളെല്ലാം ബീജം അഥവാ വിഷയം ഉള്ളതുകൊണ്ട് സബീജസമാ ധിയാകുന്നു. ഇതുതന്നെയത്രേ സംപ്രജ്ഞാതസമാധി.

വിതർക്കാദിസർവവൃത്തികളുടെയും നിശ്ശേഷനിരോധത്തിന്റെ ഇടവിടാത്ത അഭ്യാസംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതും ചിത്തത്തിൽ സംസ്കാരം മാത്രം ശേഷിച്ചിരിക്കുന്നതുമായ സമാധി നിർബീജസ മാധി അഥവാ അസംപ്രജ്ഞാതസമാധി. ഈ സമാധി മാത്രമാണ് കൈവല്യപദം. എന്നാൽ ഈ തലത്തിലെത്തുന്നതിനുതൊട്ടു മുൻപത്തെ സാസ്മിതാസമാധി സിദ്ധിച്ച 'വിദേഹന്മാർ' എന്നു പറ യപ്പെടുന്ന യോഗികൾക്കും കൈവല്യപ്രാപ്തിക്കുമുൻപുതന്നെ പ്രകൃതിയിൽ ലയിച്ചുചേരുന്ന 'പ്രകൃതിലയന്മാർ' എന്നു പറയപ്പെ ടുന്ന യോഗികൾക്കും അവരുടെ സമാധി വീണ്ടും സംസാരത്തിനു കാരണമാകും എന്നാണ് യോഗദർശനം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. ഈ വിദേഹപ്രകൃതിലയന്മാരൊഴിച്ചുള്ള യോഗികൾ ശ്രദ്ധ, ഉത്സാഹം, അമ്പരപ്പില്ലായ്മ, ഏകാഗ്രത എന്നിവയോടുകൂടി അസംപ്രജ്ഞാത സമാധിയുമായി കൈവല്യം ലക്ഷ്യംവെച്ച് മുന്നോട്ടുപോകുന്നു. അവ രിൽ ദൃഢസംസ്കാരമുള്ളവർക്ക് സമാധി വേഗത്തിൽ ലഭിക്കുന്നു.

മിക്ക തത്വങ്ങളിലും സാംഖ്യസിദ്ധാന്തത്തെ അനുസരിക്കുന്ന താണ് യോഗദർശനമെങ്കിലും അപൂർവം ചില കാര്യങ്ങളിൽ അവ തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. അതിലൊന്ന് യോഗികൾ ഈശ്വരനെ അംഗീ കരിക്കുന്നുവെന്നതാണ്. അതിനാൽ യോഗത്തിന് സേശ്വരസാംഖ്യം എന്നുകൂടി പേർ വന്നിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈശ്വരസംബന്ധികളായ സൂത്ര ങ്ങൾ സന്ദർഭത്തിൽനിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നതായി തോന്നുന്നതു കൊണ്ട് അവ പ്രക്ഷിപ്തമായിരിക്കാമെന്ന് ഗാർബ്, ഹിരിയണ്ണ, രാധാ കൃഷ്ണൻ മുതലായ ചിന്തകന്മാർ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ക്ലേശം, കർമം, കർമഫലം, കർമവാസന എന്നിവ സ്പർശിക്കാത്ത വിശിഷ്ടപുരുഷനാണ് യോഗസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ചുള്ള ഈശ്വരൻ. മറ്റു ള്ളവരിൽ ബീജമാത്രമായിരിക്കുന്ന സർവജ്ഞത്വം നരതിശയമായി കാണാവുന്നത് ഈശ്വരനിലാണെന്നും കാലപരിച്ഛിത്തിയില്ലായ്കയാൽ പൂർവികരായ ഗുരുക്കന്മാർക്കും ഗുരുവാണ് ആ ഈശ്വരനെന്നും യോഗികൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈശ്വരനെക്കുറിക്കുന്ന ശബ്ദമത്രേ പ്രണവം അഥവാ ഓങ്കാരം. ഓങ്കാരത്തിന്റെ ജപവും അതിന്റെ അർഥാ നുസന്ധാനവുമായ ഈശ്വരപ്രണിധാനംകൊണ്ടും അസംപ്രജ്ഞാ തസമാധി കൈവരാം.

രോഗം, മനസ്സിന്റെ മടി, യോഗം സാധ്യമാണോ അല്ലയോ എന്ന സംശയം, സാധനാനുഷ്ഠാനത്തിൽ നോട്ടപ്പിശക്, മനസ്സ് ഒരിടത്തും ഉറച്ചുകിട്ടായ്ക, വിപരീതബുദ്ധി, വളരെ പ്രയത്നിച്ചിട്ടും സമാധ്യവ സ്ഥയിൽ എത്തിക്കിട്ടായ്ക, യോഗഭൂമികകളിൽ എത്തിയിട്ടും വഴു തിപ്പോകൽ എന്നിവയാണ് യോഗവിഘ്നങ്ങൾ. ഈശ്വരപ്രണിധാന ത്തന്റെ ഫലമായി യോഗവിഘ്നങ്ങളെ നശിപ്പിക്കാനും അന്തരാത്മാ വിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കാനും കഴിയും. വിക്ഷേപത്തിന്റെ കൂടപ്പിറ പ്പുകളായ ദുഃഖം, മനഃക്ഷോഭം, ശരീരകമ്പനം, ക്രമമില്ലാത്ത ശ്വാസോ ച്ഛ്വാസങ്ങൾ എന്നിവ തടയാൻ തനിക്ക് അഭിമതമായ ഒരു വസ്തു വിൽ ചിത്തത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തണം. മൈത്രി അഥവാ സുഖിക ളുടെ സുഖം കണ്ട് ആഹ്ലാദിക്കുന്ന സൗഹൃദം, കരുണ അഥവാ ദുഃഖി കളുടെ ദുഃഖം കണ്ട് അതില്ലാതാകണേ എന്ന രൂപത്തിലുള്ള ഭാവന, മുദിതം അഥവാ പുണ്യാത്മാക്കളുടെ പുണ്യം കണ്ടുകൊണ്ടുള്ള അനുമോദനം, ഉപേക്ഷ അഥവാ പാപികളുടെ പാപത്തിൽ ഔദാ സീന്യം എന്നിവയുടെ ഭാവനകൊണ്ട് ചിത്തം പ്രസന്നമാവും. പ്രാണാ യാമമാണ് ചിത്തൈകാഗ്രത നേടിയെടുക്കാനുള്ള മറ്റൊരു മാർഗം. അലൗകികങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളുടെ അനുഭൂതി കൈവരു ത്തുന്ന ചില ധാരണാവിശേഷങ്ങൾ സമാധിക്കിടയിൽ യോഗികൾക്കു ണ്ടാവും. അവയും ഏകാഗ്രത വർധിപ്പിക്കാൻ സഹായകമാവാം. സർവദുഃഖരഹിതമായ സംവിദ്ജ്യോതിസ്സിൽ ധാരണ ചെയ്യുന്നതു

കൊണ്ടും വീതരാഗന്മാരായ ശുകാദിമഹാത്മാക്കളെ ധ്യാനിക്കുന്നതു കൊണ്ടും സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യനുഭവങ്ങളെ ധാരണ ചെയ്യുന്നതു കൊണ്ടും ചിത്തൈകാഗ്രത കൈവരുത്താം. ഇപ്രകാരം ഏകാഗ്രത ശീലിക്കുന്ന യോഗിയുടെ ചിത്തത്തിന് പരമാണു മുതൽ അനന്തം വരെയുള്ള വസ്തുക്കൾ സ്വാധീനമാവുന്നു. ഇങ്ങനെ നിരുദ്ധവൃത്തി കമായ യോഗിചിത്തത്തിന് സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, അസ്മിത എന്നിവയിൽ ഏകാഗ്രതയും തന്മയത്വവും സിദ്ധിക്കുന്നു. ഈ അവസ്ഥയിലാണ് മുൻപു പറഞ്ഞ സവിതർക്ക–നിർവി തർക്ക–സവിചാര–നിർവിചാരക്രമത്തിലുള്ള സംപ്രജ്ഞാതസമാധി യുടെ ഉപലബ്ധി. ഇവയിൽ ഒടുവിലത്തെ നിർവിചാരസമാധി നിർമ ലമാവുമ്പോൾ ചിത്തം സ്ഥിരീഭവിക്കുന്നു. സാമാന്യവിഷയകങ്ങളായ ശ്രുതാനുമാനജ്ഞാനങ്ങൾക്കുമപ്പുറത്തുള്ള ഭൂമികകളെ അവഗാ ഹനം ചെയ്യുന്ന അത്യുത്കൃഷ്ടമായ ഋതംഭര അഥവാ മധുമതി എന്ന പ്രജ്ഞ കൈവരുന്നത് അപ്പോഴാണ്. ഈ പ്രജ്ഞകൊണ്ടുളവാകുന്ന സംസ്കാരം വ്യുത്ഥാനസംസ്കാരങ്ങളെ മുഴുവൻ തടഞ്ഞുകൊള്ളും. ഈ സംസ്കാരംകൂടി നിരുദ്ധാവുമ്പോഴേ അസംപ്രജ്ഞാതസമാധി സിദ്ധിക്കുകയുള്ളൂ.

തപസ്സ്, സ്വാധ്യായം, ഈശ്വരപ്രണിധാനം എന്നിവ മൂന്നും കൂടിയ ക്രിയായോഗം സമാധിയെ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനും അവിദ്യ, അസ്മിത, രാഗം, ദ്വേഷം, അഭിനിവേശം എന്നീ ക്ലേശങ്ങളെ കുറച്ചു കൊണ്ടുവരുന്നതിനും ഉപകരിക്കും. ക്രിയായോഗാനുഷ്ഠാനത്താൽ സൂക്ഷ്മങ്ങളായിത്തീർന്ന ക്ലേശങ്ങളെ കാരണത്തിൽ ലയിപ്പിച്ചു ജയി ക്കണം. അവയുടെ സ്ഥൂലവൃത്തികളെ ധ്യാനംകൊണ്ട് ഇല്ലാതാക്കാം. ദ്രഷ്ടാവായ പുരുഷന്റെയും ദൃശ്യമായ ബുദ്ധിസത്വത്തിന്റെയും സംയോഗമാണ് ഹേയമായ ദുഃഖത്തിനു ഹേതു. ആ സംയോഗത്തിനു ഹേതുവാകട്ടെ അവിദ്യയാകുന്നു. അവിദ്യയില്ലാതായാൽ ആ സംയോ ഗമുണ്ടാവില്ല. അപ്പോൾ ചേതനസ്വരൂപനായ പുരുഷന് കൈവല്യം സിദ്ധിക്കുകയായി. അവിദ്യയില്ലാതാക്കാനുള്ള ഉപായം, പുരുഷ നെയും പ്രകൃതിയെയും വേർതിരിച്ചറിയുക എന്ന രൂപത്തിലുള്ള വി

വേകഖ്യാതിയുടെ നിരന്തരപരിശീലനമാകുന്നു. യോഗത്തിന്റെ വിവിധാംഗങ്ങളെ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അശുദ്ധി നശിച്ച് വിവേകഖ്യാതിവരെയുള്ള ജ്ഞാനം പ്രകാശിക്കുന്നു.

യമം, നിയമം, ആസനം, പ്രാണായാമം, പ്രത്യാഹാരം, ധാരണ, ധ്യാനം, സമാധി എന്നിങ്ങനെ എട്ടാണ് യോഗാംഗങ്ങൾ. അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം എന്നിവ യമങ്ങളും ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ ശൗചം, സന്തോഷം, തപസ്സ്, സ്വാധ്യായം, ഈശ്വരപ്രണിധാനം എന്നിവ നിയമങ്ങളുമാകുന്നു. യോഗവിരോധികളായ ഹിംസാദികളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ അതാതിന്റെ വിപരീതഭാവനകളെ ശീലിക്കണം. അഹിംസയിൽ ഉറപ്പു കിട്ടിയാൽ അയാളുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽ സഹജവിരോധികളായ പാമ്പ്, കീരി എന്നിവയ്ക്കും വൈരം അറ്റുപോകും. സത്യമുറച്ചാൽ തനിക്കും അന്യർക്കും ക്രിയ കൂടാതെ ക്രിയാഫലങ്ങൾ കൊടുക്കാനുള്ള സിദ്ധി കവരും. അസ്തേയം ഉറപ്പിക്കുന്നതോടെ സർവസമ്പത്പ്രാപ്തിയുണ്ടാകും. ബ്രഹ്മചര്യമുറച്ചാൽ വീര്യം കൈവരും. അപരിഗ്രഹമുറച്ചാൽ പൂർവജന്മസ്മൃതിയുണ്ടാകും. ശൗചനിഷ്ഠയാൽ സ്വശരീരത്തിൽ ജുഗുപ്സയും മറ്റുള്ളവരോട് സംസർഗമില്ലായ്മവുമുണ്ടാവുന്നു. ആഭ്യന്തരശൗചംകൊണ്ട് ബുദ്ധിനൈർമല്യം, മനഃപ്രസാദം, ഇന്ദ്രിയജയം, ആത്മസാക്ഷാത്കാരയോഗ്യത എന്നിവകൂടി ഉളവാകുന്നു. സന്തോഷത്താൽ നിരതിശയസുഖം കൈവരും.തപസ്സുകൊണ്ട് അശുദ്ധി നശിച്ച് ദേഹേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് സിദ്ധി അഥവാ സാമർഥ്യമുണ്ടാവും. സ്വാധ്യായംകൊണ്ട് ഇഷ്ടദേവതാസ്ക്ഷാത്കാരസിദ്ധിയും ഈശ്വരപ്രണിധാനംകൊണ്ട് സമാധിസിദ്ധിയും ഉണ്ടാവുന്നു. സ്ഥിരവും സുഖവുമായ ആസനമാണ് മൂന്നാമത്തെ യോഗാംഗം. ശരീരപ്രയത്നത്തെ ശിഥിലീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും അനന്തത്തെ ധ്യാനിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ആസനം സ്ഥിരവും സുഖവുമായിത്തീരുന്നു. അപ്പോൾ ശീതോഷ്ണാദിദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെ പീഡ ഉണ്ടാവുകയില്ല. ആസനജയം കിട്ടിക്കഴിഞ്ഞാൽ ശ്വാസപ്രശ്വാസങ്ങളുടെ ഗതി നിയന്ത്രിക്കുന്ന പ്രാണായാമം സാധിക്കാം. പ്രാണായാമംകൊണ്ട് മനസ്സിലെ

പ്രകാശത്തിനുള്ള ആവരണം ക്ഷയിക്കുന്നു.അപ്പോൾ മനസ്സിന് ധാരണ ചെയ്യാനുള്ള സാമർഥ്യം കൈവരുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ തങ്ങളുടെ വിഷയങ്ങൾ വിട്ട് ചിത്തസ്വരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതാണ് പ്രത്യാഹാരം എന്ന യോഗാംഗം. അതുകൊണ്ട് പരമമായ ഇന്ദ്രിയം സ്വയം സിദ്ധിക്കുന്നു. ചിത്തത്തെ ഒരു വസ്തുവിൽ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തുന്നതാണ് ധാരണ. അതിൽ അവിച്ഛിന്നമായിനിൽക്കുന്ന ജ്ഞാനവൃത്തിപ്രവാഹമത്രേ ധ്യാനം. ധ്യാനംതന്നെ രൂപമെല്ലാം തള്ളി അർഥം മാത്രം പ്രകാശിപ്പിക്കുമ്പോൾ സമാധിയാകുന്നു. ധാരണാധ്യാനസമാധികൾ മൂന്നും ഒരേ വിഷയത്തിൽ ചെയ്താൽ സംയമം എന്ന് അതിനു പേർ. സംയമംകൊണ്ട് പ്രജ്ഞാലോകം സിദ്ധിക്കും. പടിപടിയായി വേണം സംയമം ചെയ്യാൻ. ധർമ-കാല-അവസ്ഥാരൂപമായ മൂന്നു പരിണാമങ്ങളിൽ സംയമം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ഭൂതഭവിഷ്യത്തുക്കളുടെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകും. ശബ്ദാർഥജ്ഞാനഭേദത്തിൽ സംയമം ചെയ്താൽ എല്ലാ പ്രാണിഭേദങ്ങളുടെയും ജ്ഞാനം സിദ്ധിക്കും. സംസ്കാരസാക്ഷാത്കാരത്താൽ പൂർവജന്മജ്ഞാനസിദ്ധി. പരശരീരലക്ഷണങ്ങളിൽ സംയമം ചെയ്താൽ പരചിത്തജ്ഞാനം കൈവരും. ശരീരത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ സംയമം ചെയ്താൽ ശരീരഗ്രാഹ്യത തടയപ്പെടുകയും ചക്ഷുഃപ്രകാശം വേർപെടുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് യോഗിക്ക് മരണകാലം കൃത്യമായി അറിയാൻ കഴിയും. മരണലക്ഷണങ്ങൾ നോക്കിയാലും ഇതു സാധിക്കും. മുൻപു പറഞ്ഞ മൈത്രി, കരുണ, മുദിതം എന്നിവയിൽ സംയമം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് അതതു ഗുണങ്ങളിൽ ഉത്കർഷാതിശയം സിദ്ധിക്കും. ആന മുതലായവയുടെ ബലങ്ങളിൽ സംയമം ചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ അവ കൈവരും. സംവിദ്ജ്യോതിസ്സിൽ സംയമം ചെയ്താൽ സൂക്ഷ്മവും മറഞ്ഞുകിടക്കുന്നതും വിദൂരവുമായ വസ്തുക്കളുടെ ജ്ഞാനം ലഭിക്കുന്നതാണ്. സൂര്യനിൽ സംയമം ചെയ്താൽ ഭുവനജ്ഞാനം, ചന്ദ്രനിലായാൽ താരാവ്യൂഹജ്ഞാനം, ധ്രുവനക്ഷത്രത്തിലായാൽ നക്ഷത്രഗതിജ്ഞാനം എന്നിവയുടെ സിദ്ധി കൈവരും. നാഭിചക്രം, തൊണ്ടക്കുഴി, കൂർമനാഡി, മൂർധജ്യോതിസ്സ് എന്നിവയിൽ സംയമം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട്

യഥാക്രമം കായവ്യൂഹജ്ഞാനം, ക്ഷുത്പിപാസാനിവൃത്തി, സ്ഥൈര്യം, സിദ്ധദർശനം എന്നീ സിദ്ധികൾ ലഭിക്കും. ബുദ്ധിസത്വത്തിന്റെ ശുദ്ധ്യതിശയമായ പ്രതിഭയിൽനിന്നു താനേ ഉദിക്കുന്ന ജ്ഞാനാലോകമായ പ്രാതിഭജ്ഞാനമുള്ള യോഗിക്ക് അതുകൊണ്ട് സർവജ്ഞാനവും സിദ്ധിക്കും. ഹൃദയത്തിൽ സംയമം ചെയ്താൽ സ്വപരചിത്തജ്ഞാനസിദ്ധി. സ്വാർസംയമംകൊണ്ട് പുരുഷജ്ഞാനവും അലൗകികങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശരൂപരസഗന്ധങ്ങളുടെ അനുഭവവും ഉണ്ടാകുന്നു.

ഇവിടെ ഒന്നു പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കാനുള്ളത് ഇവ വ്യുത്ഥാനദശയിൽ – ലൗകികവ്യവഹാരത്തിൽ – സിദ്ധികളാണെങ്കിലും സമാധിക്കു വിഘ്നങ്ങളാണ്, കൈവല്യപ്രാപ്തിക്കു തടസ്സം വരുത്തുന്നവയാണ്, എന്നത്രേ. ഈ ദിവ്യാദ്ഭുതസിദ്ധികളിൽ അലംഭാവം പൂണ്ട് അവിടെനിന്ന് സമാധിയെ മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകാതെ, അവയെ വില്പനച്ചരക്കാക്കുന്ന യോഗികൾക്കുള്ള താക്കീതാണ് പതഞ്ജലി ഇവിടെ നൽകുന്നത്.

മനസ്സിന്റെ ബന്ധകാരണങ്ങൾ ശിഥിലീഭവിക്കുമ്പോൾ യോഗി നാഡീവ്യൂഹജ്ഞാനത്താൽ പരകായപ്രവേശത്തിനുള്ള സാമർഥ്യം നേടുന്നു. ഉദാനവായുവെ ജയിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അയാൾക്കു വെള്ളത്തിന്മേൽ നടക്കാം; ചളിയിൽ താഴില്ല; മുള്ളിന്മേൽ നടക്കാം; സ്വച്ഛന്ദം മരിക്കാം. സമാനവായുവെ ജയിച്ച് സ്വശരീരത്തിൽനിന്ന് തേജസ്സ് പ്രസരിപ്പിക്കാം. ശ്രോത്രാകാശസംബന്ധത്തിൽ സംയമം ചെയ്താൽ ദിവ്യശ്രവണം കൈവരും. ശരീരാകാശസംബന്ധത്തിൽ സംയമം ചയ്താൽ ശരീരം പഞ്ഞിപോലെ ലഘുവാകുകയും ആകാശഗമനം സാധിക്കുകയും ചെയ്യാം. മനസ്സിന്റെ ദേഹബാഹ്യവും അകല്പിതവുമായ 'മഹാവിദേഹവൃത്തി'യിൽ സംയമം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് പ്രകാശത്തിന്റെ ആവരണങ്ങളായ രജസ്തമോമലങ്ങൾ നശിക്കുന്നു. ഭൂതങ്ങളുടെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മഭാവങ്ങളിലും സ്വരൂപങ്ങളിലും ഗുണാത്മകത്വത്തിലും പുരുഷാർഥസാധകത്വത്തിലും സംയമം ചെയ്താൽ ഭൂതജയം സിദ്ധിക്കുന്നു. ഭൂതജയംകൊണ്ട് അണിമാദ്യഷ്ടൈശ്വര്യങ്ങളും സർവാംഗസൗന്ദര്യം, ശരീരത്തിന് കെട്ടുറപ്പ്, കർമശക്തി മുതലായവയും കൈവരുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ വിഷയാഭിമുഖ്യം, വിഷയപ്രകാശനസാമർഥ്യം അസ്മിത, ത്രിഗുണാത്മകത്വം, പുരുഷാർഥസാധകത്വം എന്നീ ധർമങ്ങളിൽ സംയമം ചെയ്യുന്ന യോഗിക്ക് ഇന്ദ്രിയജയം സിദ്ധിക്കും. ഇന്ദ്രിയജയംകൊണ്ട് ശരീരത്തിന് മനോജവത്വവും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ശരീരനിരപേക്ഷമായ സാമർഥ്യവും പ്രകൃതിജയവും കൈവരുന്നു. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും ഭിന്നങ്ങളാണെന്ന ജ്ഞാനത്തിൽ സംയമം ചെയ്യുന്ന യോഗിക്ക് സർവാധിപത്യവും സർവജ്ഞത്വവും സിദ്ധിക്കും. ആ സിദ്ധിയിലും വൈരാഗ്യമുണ്ടായാൽ രാഗാദിദോഷങ്ങളുടെ ബീജമായ അവിദ്യ തീർത്തും നശിക്കുകയും അങ്ങനെ യോഗി കൈവല്യപദം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യും.

പതഞ്ജലിയുടെ യോഗസൂത്രങ്ങളുടെ സാമാന്യമായൊരു സാരസംഗ്രഹമാണ് ഇവിടെ നൽകിയത്. പിൽക്കാലത്ത് യോഗശാസ്ത്രപ്രവർത്തകന്മാരായ ആചാര്യന്മാർ മുഴുവൻ *പാതഞ്ജലയോഗസൂത്ര*ത്തെ ആധാരമാക്കിത്തന്നെയാണ് മുന്നോട്ടു പോയിട്ടുള്ളത്. നിരന്തരമായ പരിശീലനംകൊണ്ട് ശരീരത്തെയും തദ്വാരാ മനസ്സിനെയും അടക്കിനിർത്താമെന്നും അസാധ്യമെന്നുപോലും തോന്നുന്ന പലതും സാധ്യമാക്കാമെന്നുമുള്ള തത്വമാണ് പതഞ്ജലി യോഗസൂത്രം വഴി നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. പക്ഷേ സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പറഞ്ഞതുപോലെ “നിർഭാഗ്യവശാൽ അത് പലപ്പോഴും ആലോചനയില്ലാത്തവരെ കബളിപ്പിക്കാൻ, കള്ളത്തട്ടിപ്പുകാരുടെയും ഗൂഢവിദ്യാവില്പനക്കാരുടെയും കൈയിൽ, ഒരായുധമായിത്തീരാറുണ്ട്.” അത്തരം കപടയോഗികളിൽനിന്ന് യഥാർഥയോഗത്തെ രക്ഷപ്പെടുത്തേണ്ടത് ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുന്നവരുടെ മുഖ്യകർത്തവ്യമാകുന്നു. അതിന് യോഗസിദ്ധാന്താശയങ്ങൾ നന്നായി പഠിക്കുകയും വരിഷ്ഠനായ ഗുരുവെ വരിച്ച് കഴിയുമെങ്കിൽ അവ പ്രാവർത്തികമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും വേണം. പാതഞ്ജലയോഗദർശനത്തിന്റെ സുവിശദമായ പഠനത്തിന്നുപകരിക്കുന്നവയാണ് വ്യാസന്റെ *യോഗഭാഷ്യം*, ശങ്കരന്റെ *യോഗഭാഷ്യവിവരണം*, വാച

സ്പതിമിശ്രന്റെ *തത്വവൈശാരദി*, വിജ്ഞാനഭിക്ഷുവിന്റെ *യോഗവാർത്തികം*, ഭോജന്റെ *രാജമാർത്താണ്ഡവൃത്തി*, ഗണേശന്റെ *യോഗസൂത്രദീപിക*, നാഗോജിഭട്ടന്റെ *വൃത്തി*, രാമാനന്ദന്റെ *മണിപ്രഭ*, നാരായണതീർഥന്റെ *യോഗസിദ്ധാന്തചന്ദ്രിക, സൂത്രാർഥബോധിനി,* സദാശിവബ്രഹ്മേന്ദ്രയോഗിയുടെ *യോഗസുധാകരം, പദബോധിനി ടീക* എന്നീ വാങ്മയങ്ങൾ. ഇംഗ്ലീഷിൽ *യോഗസൂത്ര*പഠനങ്ങളും വിവർത്തനങ്ങളും ധാരാളമായി വന്നിട്ടുണ്ട്. സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ *പാതഞ്ജലയോഗസൂത്ര*വ്യാഖ്യാനവും പഠനവുമടങ്ങുന്ന *രാജയോഗ*ത്തിന്റെ വിവർത്തനമാണ് മലയാളികൾക്ക് ഏറ്റവും ഉപകാരപ്രദമായ ഗ്രന്ഥം.

★

7. ആയുർവേദത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം*

മതനിരപേക്ഷവും ആധുനികമായ അർഥത്തിൽത്തന്നെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ എല്ലാ ശക്തിസാധ്യതകളുമുൾക്കൊള്ളുന്നതുമായ പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ പ്രധാനമായൊരു വിജ്ഞാനശാഖയാണ് ആയുർവേദം. ആയുർവേദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങളായ *ചരകസംഹിത*യും *സുശ്രുതസംഹിത*യും ഇന്നു നമുക്ക് ലഭ്യമായ രീതിയിൽ, ഈ പ്രസ്താവന നൂറു ശതമാനവും ശരിയാണെന്നു തെളിയിക്കാൻ പര്യാപ്തമല്ല. പ്രതിസംസ്കരണങ്ങളിലൂടെ പല കാലങ്ങളിലായി പല മാറ്റങ്ങൾ അവയ്ക്കുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇന്നു നാം അവയിൽ കാണുന്നത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രവിരുദ്ധമെന്നു പറയാവുന്നതിന്റെയും ഒരു മിശ്രിതമാണ്.

ഉദാഹരണമായി, *ചരകസംഹിത* ദേവന്മാരെയും ബ്രാഹ്മണന്മാരെയും ഗുരുക്കന്മാരെയും വൃദ്ധന്മാരെയും സിദ്ധന്മാരെയും അർച്ചിക്കണമെന്ന് അനുശാസിക്കുന്നു. കൂട്ടത്തിൽ ഗോക്കളെയും ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്: "ദേവബ്രാഹ്മണഗുരുവൃദ്ധസിദ്ധാചാര്യാനർച്ചയേത്" (1. 8. 18). അതേ ഗ്രന്ഥം മറ്റൊരിടത്ത് വിഷമജ്വരം, കാസാദിരോഗങ്ങൾ മുതലായവയ്ക്ക് ഗോമാംസഭക്ഷണം വിധിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു:

"ഗവ്യം കേവലവാതേഷു പീനസേ വിഷമജ്വരേ
ശുഷ്കകാസശ്രമാത്യഗ്നി മാംസക്ഷയഹിതംച തത്."

(1. 27. 47. 80)

ഇതിൽ രണ്ടാമത്തേത് വൈദ്യശാസ്ത്രവുമായി നേരിട്ട് ബന്ധമുള്ളതായിരിക്കേ, ആദ്യത്തേത് കേവലം മതാചാരപരവും അതിനാൽ ശാസ്ത്രവിരുദ്ധമെന്നു പറയാവുന്നതുമാകുന്നു.

ഇതുപോലെ, ബ്രഹ്മചര്യം മോക്ഷമാർഗമാണെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന *ചരകസംഹിത*തന്നെ (1. 30. 14) ലൈംഗികശേഷിവർധകമായ വാജീകരണത്തെപ്പറ്റി ഒരധ്യായം മുഴുവൻ ചെലവഴിക്കുന്നു.

മദ്യത്തോടുള്ള സമീപനത്തിലും ഈ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ഇപ്രകാരം പരസ്പരവിരുദ്ധമായ പ്രസ്താവനകൾ നൽകുന്നതു കാണാം.

അങ്ങനെ *ചരക-സുശ്രുതസംഹിത*കളടക്കമുള്ള ആയുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങളും നൂറ്റാണ്ടുകളായുള്ള ആ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോഗവും ആധുനികമനുഷ്യന്റെ മുന്നിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ശാസ്ത്രാഭാസമെന്നു പറയത്തക്കവിധത്തിൽ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ കലർന്നതും കാലഹരണപ്പെട്ട പ്രയോഗരീതികൾ കൈക്കൊള്ളുന്നതുമായ എന്തോ ഒന്നായിട്ടാണ്.

പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രം വിമർശാത്മകമായി പഠിക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് ഈ വീക്ഷണം തികച്ചും തെറ്റാണെന്നു ബോധ്യപ്പെടും. *ചരകസംഹിത*യും *സുശ്രുതസംഹിത*യും രചിക്കപ്പെട്ട ആയുർവേദത്തിന്റെ വികസനകാലഘട്ടത്തിൽ അത് സമ്പൂർണമായ ശാസ്ത്രപദവി സമ്പാദിച്ചിരുന്നുവന്നത് ഒരു വസ്തുതയാണ്.

ആയുർവേദം കരുതുന്നത് മനുഷ്യൻ ലോകത്തിന്റെ ഒരു സൂക്ഷ്മരൂപമാണെന്നാണ്. കാരണം, പ്രകൃതിയിലെ മറ്റെല്ലാ വസ്തുക്കളെയും നിർമിച്ച അതേ പദാർഥംകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മനുഷ്യശരീരവും നിർമിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ശരീരം പദാർഥനിർമിതമാകയാൽ, രോഗംപോലുള്ള അതിന്റെ ഏതു വിഷമാവസ്ഥയും പദാർഥഘടനയിലെ വിഷമാവസ്ഥയുടെ ഫലമാണെന്ന്, അതായത്, ശരീരത്തിലെ പദാർഥത്തിന്റെ ആധിക്യമോ ദൗർലഭ്യമോ ആണെന്നു കാണാൻ കഴിയും. അതിനു പരിഹാരം ദേഹത്തിലെ പദാർഥപുനഃക്രമീകരണമാണ്; അതായത്, ഒരു രൂപത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു രൂപത്തിലുള്ള പദാർഥത്തിന്റെ കുറയക്കലോ കൂട്ടലോ ആണ്. പ്രകൃതിയിലെ എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഒരേ പദാർഥംകൊണ്ടു നിർമിക്കപ്പെട്ടതാകയാൽ പ്രകൃതിയിലെ എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും ഏതെങ്കിലും വിധതതിൽ ഈ പദാർഥപുനഃക്രമീകരണവുമായി ബന്ധമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് ആചാര്യൻ ഇപ്രകാരം പറഞ്ഞത്: "നാനൗഷധം ജഗതി കിഞ്ചിദ് ദ്രവ്യമുപലഭ്യതേ." (*ചരകസംഹിത*, 1. 26. 12. ലോകത്തിൽ ഔഷധമല്ലാത്തതായി

ഒരു ദ്രവ്യവുമില്ല)

പ്രാചീഭാരതീയവൈദ്യന്മാർ പ്രകൃതിയിലെ പദാർഥവും ശരീരത്തിലെ പദാർഥവും തമ്മിലുള്ള പ്രതിപ്രവർത്തനത്തിന്റെ തത്വം അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, ആഹാരത്തിന്റെയും പാനീയത്തിന്റെയും രൂപത്തിലുള്ള വിവിധപ്രകൃതിദ്രവ്യങ്ങളാണ് ആരോഗ്യത്തെയും രോഗത്തെയും നിർണയിക്കുന്നതെന്ന് അവർ അനുമാനിച്ചു. "ഹിതമായ ആഹാരം കഴിക്കൽ ഒന്നുമാത്രമാണ് പുരുഷവൃദ്ധികരം. അഹിതമായ ആഹാരം കഴിക്കലാകട്ടെ വ്യാധിക്കു കാരണവും." എന്നു *ചരകസംഹിത*, 1. 25. 31 ("ഹിതാഹാരോപയോഗ ഏവ പുരുഷവൃദ്ധികരോ ഭവതി. അഹിതാഹാരോപയോഗഃ പുനഃ വ്യാധിനിമിത്തമിതി.") പ്രാണൻ ആഹാരത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതാണെന്നും അതേ ഗ്രന്ഥം പറയുന്നുണ്ട്. "പ്രാണൻ പ്രാണനായി മാറിയ അന്നംതന്നെയാണ്. അന്നത്തിന്റെ പിറകേ ജനങ്ങൾ ഓടുന്നു. നിറം, പ്രസാദം, സ്വരമാധുര്യം, ജീവൻ, പ്രതിഭ, സുഖം, സന്തോഷം, പുഷ്ടി, ബലം, മേധ ഇവയെല്ലാം ആഹാരത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്." (പ്രാണഃ പ്രാണഭൂതമന്ന,മന്നം ലോകോഭിധാവതി. വർണഃ പ്രസാദഃ സൗസ്വര്യം ജീവിതം പ്രതിഭാ സുഖം തുഷ്ടിഃ പുഷ്ടിർബലം മേധാ സർവമന്നേ പ്രതിഷ്ഠിതം. 1. 27. 249 –50)

ആയുർവേദമനുസരിച്ച് ശരീരപദാർഥം പ്രകൃതിപദാർഥത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുക എന്നത് നിരന്തരമായ ഒരു ജൈവപ്രക്രിയയാണ്. അതായത് ശരീരവും അതുസംബന്ധമായ സകലതും അനുസ്യൂതമായൊരു പ്രവാഹപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പട്ടിരിക്കുകയാണ്. പഴയ ശരീരത്തിനുപകരം പുതിയ ശരീരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് എപ്പോഴുമന്നർഥം. ഒരേ ശരീരമാണെന്ന തോന്നൽ, പഴയതും പുതിയതും തമ്മിലുള്ള അതിസാദൃശ്യംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്നതത്രേ.

ഇതെല്ലാം രൂപവത്കരിക്കപ്പെട്ടത്, പ്രകൃതിനിരീക്ഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാകുന്നു. സ്വഭാവവാദമാണ് ഇതിന്നാധാരമായ തത്വം. പ്രകൃതിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത് അതിന്റേതുമാത്രമായ നിയമങ്ങളാണെ

ന്നതാണ് സ്വഭാവവാദം. ഈ തത്വത്തിലുള്ള ദൃഢവിശ്വാസംകൊണ്ട് പ്രാചീനഭാരതീയവൈദ്യന്മാർ തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നൈസർഗികസിദ്ധിയെക്കുറിച്ച് അപാരമായ ആത്മവിശ്വാസം പ്രകടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. *ചരകസംഹിത*യിലെ ഒരധ്യായം മുഴുവൻ ആയുർവേദജ്ഞാനത്തെയും അതിന്റെ പ്രയോഗരീതികളെയും ന്യായീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നീക്കിവെച്ചിരിക്കുകയാണ്. ആയുർവേദമനുസരിച്ച് ഒരു ചികിത്സ ഫലിക്കുന്നത് നാലു ഘടകങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു – വൈദ്യൻ, മരുന്ന്, ശുശ്രൂഷിക്കുന്ന ആൾ, രോഗി. ഈ നാലു ഘടകങ്ങൾക്കും നന്നാലു യോഗ്യതകൾ വേണമെന്ന് വിവരിക്കുന്നുമുണ്ട്. യോഗ്യമായ ഈ നാലു ഘടകങ്ങളുടെയും സമീചീനമായ സമ്മേളനം ചികിത്സയെ വിജയത്തിലെത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് ആയുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ഭാഗങ്ങൾ വായിക്കുമ്പോൾ ആയുർവേദം സ്വഭാവവാദത്തിൽ അടിയുറച്ചുനിൽക്കുന്നതായും അതുകൊണ്ടുതന്നെ കർമനിയമത്തെയും അദൃഷ്ടവാദത്തെയും പറ്റി മൗനം ഭജിക്കുന്നതായും നമുക്ക് ബോധ്യപ്പെടും. പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമാണ് പരമപ്രധാനമെന്ന് ആയുർവേദം കരുതുന്നു. "ഇദം ച നഃ പ്രത്യക്ഷം" എന്ന പ്രസ്താവന അവിടവിടെ ആവർത്തിക്കുന്നത് ഇതിനു തെളിവാണ്. അതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന കേവലതാർക്കികയുക്തിയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന പ്രവണതയ്ക്കെതിരാണ് ആയുർവേദാചാര്യന്മാർ. സ്വഭാവംകൊണ്ട് പ്രസിദ്ധവും പ്രത്യക്ഷാനുഭവനിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ ഫലപ്രദമെന്നു കണ്ടതുമായ ഔഷധികളെ കേവലതാർക്കികയുക്തികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വൈദ്യൻ പരീക്ഷിക്കാൻ പുറപ്പെടരുതെന്ന് സുശ്രുതൻ താക്കീത് നൽകുന്നു. കാരണം ആയിരക്കണക്കിന് യുക്തി നിരത്തിയാലും അംബഷ്ഠാദിഗണത്തിൽപ്പെട്ട ഔഷധങ്ങൾ വിരേചനത്തിനു ശക്തമാകുകയില്ല.

"പ്രത്യക്ഷലക്ഷണഫലാഃ പ്രസിദ്ധാശ്ച സ്വഭാവതഃ
നൗഷധീർഹേതുഭിർവിദ്വാൻ പരീക്ഷേത കഥഞ്ചന.
സഹസ്രേണാപി ഹേതൂനാം നാംബഷ്ഠാദിർവിരേടയേത്."

(*സുശ്രുതസംഹിത*, 1. 40. 11–12)

ഔഷധമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ദ്രവ്യങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലായാലും രോഗലക്ഷണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലായാലും കീറിമുറിക്കുന്ന ശവശരീരത്തിന്റെ കാര്യത്തിലായാലും അനുഭവസിദ്ധമായ വിവരങ്ങൾക്ക് ആയുർവേദം വലിയ പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നത് അതുകൊണ്ടാണെന്നു കാണാം. ഈ വിവരങ്ങൾ ശേഖരിക്കുന്നതിന് പ്രചീനഭാരതത്തിലെ വൈദ്യന്മാർ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചപോന്നു. ആപ്തോപദേശം, പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം എന്നിവയാണവ. രോഗിയുടെയും അയാളുടെ രോഗലക്ഷണങ്ങളുടെയും സമഗ്രമായ പരിശോധനയ്ക്കായി വൈദ്യന്മാർ അയാളുടെ ചുറ്റുപാടുകളെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള വിവരങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നു. ഭൂമിപരീക്ഷ എന്ന് ഇതിനു പേർ. ഒരുപടികൂടി കടന്ന് സുശ്രുതൻ രോഗപരിശോധനയ്ക്കായി രുചിച്ചറിയൽ പോലും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ശരീരാവയവശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് മതിയായ വിജ്ഞാനം നേടുന്നതിന് അദ്ദേഹം മനുഷ്യശവം കീറിമുറിച്ചുനോക്കുന്നതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിൽ ഊന്നുന്നതു കാണാം.

ആയുർവേദത്തിന്റെ കാതൽ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യബന്ധത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. അതനുസരിച്ച് അറിവ് ഇടപെടലിലൂടെ മാത്രമേ സാഫല്യമടയുകയുള്ളൂ. ഔഷധപ്രയോഗങ്ങളുടെ ആവശ്യം നിറവേറ്റുന്നതാണ് സിദ്ധാന്തം. അതിന്റെ പ്രാമാണികത പരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത് യഥാർഥത്തിലുള്ള ചികിത്സയുടെ വിജയത്തിലൂടെയാണുതാനും.

ഈ തത്വം സ്വാഭാവികമായും ആയുർവേദവൈദ്യന്മാരെ തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികളെ സത്യസന്ധമായി അംഗീകരിക്കുന്നതിലേക്കു നയിച്ചു, പ്രകൃതിപദാർഥം ശരീരപദാർഥത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നു പൂർണമായി മനസ്സിലാക്കാൻ തങ്ങൾക്കു സാധിക്കുന്നില്ലെന്ന് അവർക്കറിയാം. സ്വഭാവവാദമാണ് ഒരുദാഹരണം. പരിഹരിക്കപ്പെടാത്ത പ്രശ്നങ്ങൾ ബാക്കിയുണ്ടെന്ന് ഏറ്റുപറയുന്നത് തികച്ചും ശാസ്ത്രീയവും അഭിനന്ദനാർഹവുമാണ്.

ഇത്രതന്നെ അഭിനന്ദനാർഹമായ മറ്റൊന്നാണ്, സാധ്യമായ എല്ലാ രോഗങ്ങളെയും മാറ്റാൻ കഴിയുമെന്ന ആയുർവേദാചാര്യന്മാരുടെ ഖണ്ഡിതമായ പ്രഖ്യാപനം. സാധ്യമായ രോഗങ്ങളിൽത്തന്നെ ചിലത് ദുസ്സാധ്യമാണെന്ന് അവർക്കറിയകയും ചെയ്യാം.

ആയുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആദർശപ്രചോദിതമായ.മാനവികതയാണ് ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു സംഗതി. അങ്ങേയറ്റം ആത്മാർഥതയോടെ തങ്ങളുടെ കടമ നിർവഹിക്കുന്നതിന് പ്രാചീനഭാരതീയഭിഷഗ്വരന്മാരെ പ്രചോദിപ്പിച്ചത് ഈ മാനവികതയായിരുന്നു. *ചരകസംഹിത*യിൽനിന്നു പ്രസക്തമായ ഒരു ഭാഗം ഉദ്ധരിക്കാം:

"നാർഥാർഥം നാപി കാമാർഥമഥ ഭൂതദയാം പ്രതി
വർത്തതേ യശ്ചികിത്സായാം സ സർവമതിവർത്തതേ.
കുർവതേ യേ തു വൃത്ത്യർഥം ചികിത്സാപണ്യവിക്രയം
തേ ഹിത്വാ കാഞ്ചനം രാശിം പാംസുരാശിമുപാസതേ.
ദാരുണൈഃ കൃഷ്യമാണാനാം ഗദൈർവൈവസ്വതക്ഷയം
ഛിത്വാ വൈവസ്വതാൻ പാശാൻ ജീവിതം യഃ പ്രയച്ഛതി
ധർമാർഥദാതാ സദൃശസ്തസ്യ നേഹോപലഭ്യതേ.
ന ഹി ജീവിതദാനാദ്ധി ദാനമന്യദ്വിശിഷ്യതേ.
പരോ ദീനദയാധർമ ഇതി മത്വാ ചികിത്സയാ
വർത്തതേ യഃ സ സിദ്ധാർഥഃ സുഖമത്യന്തമശ്നുതേ."

(പണത്തിനുവേണ്ടിയോ സുഖഭോഗങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയോ അല്ലാതെ, ഭൂതദയയെ മുനിർത്തി ചികിത്സിക്കുന്നവൻ വൈദ്യന്മാരിൽ മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നു. പണത്തിനുവേണ്ടി ചികിത്സയെ കച്ചവടച്ചരക്കാക്കിമാറ്റുന്നവരാകട്ടെ, സ്വർണസഞ്ചയത്തെ വിട്ട് മൺപൊടിക്കൂട്ടത്തെ ഉപാസിക്കുകയാണ്. ഭയങ്കരമായ രോഗങ്ങൾകൊണ്ട് അന്തകഗൃഹത്തിലേക്ക് പിടിച്ചുവലിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവരുടെ കാലപാശങ്ങളെ മുറിച്ച് അവർക്ക് ആര് ജീവൻ കൊടുക്കുന്നുവോ അയാൾക്കു തുല്യം ധർമാർഥദാതാവായി മറ്റാരും ഈ ഭൂമിയിലില്ല. ജീവിതദാനത്തിൽ കവിഞ്ഞ ഒരു ദാനമില്ലല്ലോ. ഭൂതദയാധർമമാണ് ഏറ്റവും വലുതെന്നു കരുതി ചികിത്സ നടത്തുന്നവൻ സിദ്ധാർഥനായി അത്യന്തം സുഖം

പ്രാപിക്കുന്നു.)

ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽനിന്ന് ആയുർവേദസിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഭൗതികവാദപരവും മനുഷ്യസ്നേഹപരവുമായ പ്രപഞ്ചവീക്ഷണത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഈ വീക്ഷണമില്ലെങ്കിൽ ആയുർവേദത്തിന് ഒരു ശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ പുരോഗതി നേടുക സാധ്യമല്ല. പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ നിലനിന്ന പ്രത്യേക സാഹചര്യത്തിൽ, പക്ഷേ, നമ്മുടെ ആയുർവേദാചാര്യന്മാർക്ക് തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ശാസ്ത്രവിരുദ്ധമായ ചിലതുകൂടി ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥത്തിൽ കൂട്ടിച്ചേർക്കേണ്ടിവന്നു. ചാർവാകം (ലോകായതം) എന്ന ഒരേയൊരു ദർശനമൊഴിച്ച് മറ്റെല്ലാ പ്രാചീന ഭാരതീയഭൗതികദർശനങ്ങൾക്കും (സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം എന്നവയ്ക്ക്) ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിനും ഇതേ അനുഭവമാണ് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്.

പ്രാചീനഭാരതീയവൈദ്യന്മാരുടെ ധർമസങ്കടം അറിയണമെങ്കിൽ, ഭാരതത്തിലെ പൗരോഹിത്യമേധാവിത്വത്തിന്റെ പ്രോത്സാഹനമേറ്റു വളർന്നുവന്ന ആശയവാദപരവും ആത്മീയവാദപരവുമായ ദർശനങ്ങളുടെയും സ്മൃതിഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് ഒരേകദേശജ്ഞാനം ആവശ്യമാണ്.

ആദിമവേദകാലഘട്ടത്തിൽ വൈദ്യന്മാർക്കും വൈദ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാറ്റിനും ആദരണീയമായ സ്ഥാനമാണുണ്ടായിരുന്നത്. *ഋഗ്വേദ*ത്തിൽ ഒരു ഔഷധീസൂക്തംതന്നെയുണ്ട്. ഔഷധിയെ വാഴ്ത്തുന്നതാണത്. രുദ്രൻ, സോമൻ, വരുണൻ മുതലായ വൈദികദേവതകൾ അവരുടെ രോഗനിവാരണനൈപുണിയുടെ പേരിൽ പലപ്പോഴും സ്തുതിക്കപ്പെടുന്നതു കാണാം. ഇന്ദ്രൻ, അഗ്നി, സോമൻ എന്നിവരെക്കഴിച്ചാൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട അശ്വിനീദേവകൾ ദസ്രന്മാരും (അത്ഭുതകരന്മാർ) നാസത്യന്മാരും (അസത്യത്തിന്നെതിരായവർ) ദേവന്മാരുടെയും മർത്യന്മാരുടയും വൈദ്യന്മാരുമാണ്.

എന്നാൽ പിൽക്കാലവേദകാലഘട്ടത്തിൽ, ചാതുർവർണ്യം ഉറച്ചൊരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയായി രൂപപ്പെട്ടുവന്നതോടെ, സ്ഥിതി മാറു

കയാണ്. പണ്ടത്തെ ഗോത്രസമൂഹജീവിതത്തിന്റെ മധുരസ്മരണകൾ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ആദിമവേദകാലഘട്ടം പോയ്മറഞ്ഞു. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ ഉച്ചനീചത്വത്തിന്റ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ആശയങ്ങൾക്ക് മുൻതൂക്കം കിട്ടിത്തുടങ്ങി. മാനസികാധ്വാനം ശ്രേഷ്ഠവും കായികാധ്വാനം നികൃഷ്ടവുമാണെന്ന മനോഭാവം ഏറിയേറിവന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായി വൈദ്യകർമം ആദരണീയമായ പദവി അർഹിക്കുന്നതല്ലാതായി മാറിത്തുടങ്ങി. വൈദ്യകർമത്തോടുള്ള ഈ മനോഭാവം പിൽക്കാലവേദസമൂഹത്തിലെ പുരോഹിതവർഗത്തെ, രോഗചികിത്സയുമായുള്ള ബന്ധത്തെ മുൻനിർത്തി ചില ദേവന്മാരെപ്പോലും താഴ്ത്തിക്കെട്ടാനും അവഗണിക്കാനും പ്രേരിപ്പിച്ചു. *യജുർവേദം*, ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ, *മഹാഭാരതം*, ധർമശാസ്ത്രങ്ങൾ, സ്മൃതികൾ എന്നിവയിൽ ഇതിനുള്ള തെളിവുകൾ ധാരാളമായി കാണാം. ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ:

"തൗ ദേവാ അബ്രുവൻ, അപൂതൗ വാ ഇമൗ മനുഷ്യചരൗ ഭിഷജൗ ഇതി" (*തൈത്തിരീയസംഹിത*. ദേവന്മാർ അവരെപ്പറ്റി പറഞ്ഞു: ഈ രണ്ടു പേർ – അശ്വിനീദേവകൾ – അപവിത്രരാണ്; മനുഷ്യരുടെയിടയിൽ സഞ്ചരിക്കുന്ന വൈദ്യന്മാരാണവർ.) ഗ്രന്ഥം ഇങ്ങനെ തുടരുന്നു: "തസ്മാദ് ബ്രാഹ്മണേന ഭേഷജം ന കാര്യം. അപൂതോ ഹ്യേഷ അമേധ്യോ യോ ഭിഷക്." (അതുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണൻ വൈദ്യകർമം ചെയ്യരുത്. അപവിത്രനായ വൈദ്യൻ യാഗാർഹനല്ലല്ലോ)

ആപസ്തംബധർമസൂത്രം, ഗൗതമധർമസൂത്രം, വാസിഷ്ഠധർമസൂത്രം, മനുസ്മൃതി എന്നിവ വൈദ്യന്മാരുടെ സാന്നിധ്യം പോലും അശുദ്ധികരമാണെന്നും അവർ നൽകുന്ന ഭക്ഷണമോ അവർക്കു നൽകുന്ന ഭക്ഷണമോ അപവിത്രമാണെന്നും വിധിക്കുന്നു. സ്മൃതികാരന്മാർ വൈദ്യവൃത്തി സമൂഹത്തിനാവശ്യമില്ലെന്നു കണക്കാക്കുന്നവരാണെന്ന് ഇതുകൊണ്ട്, അർഥമാക്കരുത്. കൊല്ലൻ, തട്ടാൻ, ആശാരി, അലക്കുകാരൻ ഇവരെല്ലാമെന്നപോലെ വൈദ്യനും തീർച്ചയായും സമൂഹത്തിനാവശ്യമാണ്. പക്ഷേ, അവരെല്ലാം കായികാധ്വാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരാകയാൽ നികൃഷ്ടരാണെന്ന അഭിപ്രായം

മാത്രമേ പുരോഹിതവർഗം പുറപ്പെടുവിക്കുന്നുള്ളൂ. വൈദ്യന്മാരില്ലാത്ത രാജ്യം ആപത്കരമാണെന്ന *വിഷ്ണുസ്മൃതി*വാക്യം ഇതത്രേ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് *മനുസ്മൃതി* വൈദ്യവൃത്തി അംബഷ്ഠന്മാർക്കുമാത്രമാണെന്നു വിധിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണപുരുഷന് വൈശ്യസ്ത്രീയിലുണ്ടാകുന്ന സന്തതിയാണ് അംബഷ്ഠൻ. അയാൾക്ക് പാതിത്യമുണ്ടെന്നർഥം. വൈദ്യകർമത്തിനും അങ്ങനെ പാതിത്യം കല്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

പൗരോഹിത്യവർഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് സമൃതികാരന്മാരുടെ ഈ ശാസ്ത്രനയം (സയൻസ് പോളിസി). സത്യത്തെ വളച്ചൊടിക്കുന്നതാണ് ആ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. സത്യത്തെ വളച്ചൊടിക്കുന്നത് ദേവന്മാർക്ക് പ്രിയങ്കരമാണത്രേ! പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തോട് അവജ്ഞയാണ് ദേവന്മാർക്ക്. "പരോക്ഷപ്രിയാ ഇവ ഹി ദേവാഃ" എന്ന പ്രസ്താവന ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ അവിടവിടെ കാണാം. അപ്പോൾ പ്രത്യക്ഷസത്യത്തെ വളച്ചൊടിക്കേണ്ടിവരും. രഹസ്യവത്കരണം (മിസ്റ്റിഫിക്കേഷൻ), മിസ്റ്റിസിസം, അതീന്ദ്രിയാനുഭൂതി എന്നിവയൊക്കെ പ്രാമാണ്യം നേടുന്നതിന് ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം കാരണമായി. പ്രത്യക്ഷമായ അനുഭവത്തിനും അറിവിനും പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഭൗതികദർശനങ്ങൾക്കും ആയുർവേദത്തിനും ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും പാതിത്യം കല്പിക്കുന്നത് സ്വാഭാവികമായും ഈ പുരോഹിതവർഗപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അവശ്യധർമമായിത്തീരുന്നു.

ആത്മാവിനു പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്ന, ഭൗതികപ്രപഞ്ചം തുച്ഛമാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന, വേദാന്തതത്വചിന്തയുൾക്കൊള്ളുന്ന ഉപനിഷത്തുകൾ വൈദ്യകർമത്തെപ്പറ്റി ഏറെക്കുറെ മൗനം ഭജിക്കുന്നത്, അപ്പോൾ, സ്വാഭാവികം മാത്രം. ശാസ്ത്രീയരീതി പുലർത്തുന്ന ഉദ്ദാലക ആരുണിയെപ്പോലുള്ള ആചാര്യന്മാരുടെ സൂക്തികളെപ്പോലും വേദാന്തപരമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിൽ അസാധാരണമായ ധിഷണാസാമർഥ്യമാണ് ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലുള്ള ആശയവാദികൾ പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് (*ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത്* ആറാമധ്യായത്തിന്റെ *ഭാഷ്യം* നോക്കുക).

പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽവെച്ചുനോക്കുമ്പോൾ വൈദ്യകർമത്തിനും സമാനമായ ഭൗതികജീവിതധർമങ്ങൾക്കും പ്രാധാന്യം കല്പിച്ച *അഥർവവേദ*ത്തിന് മറ്റു വേദങ്ങളുടെ (ത്രയി) ഉന്നതസ്ഥാനം ലഭിക്കാതെപോയ

യതിൽ അത്ഭുതമില്ല. ആയുർവേദാചാര്യന്മാർ *അഥർവവേദ*ത്തിനു കല്പിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം എടുത്തുപറയത്തക്കതാണു താനും. ദൈവവ്യാപാശ്രയഭേഷജമാണ് *അഥർവവേദ*ത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത് എന്നു ചിലർക്കഭിപ്രായമുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ പ്രാധാന്യം അവഗണിക്കാവുന്നതല്ല.

വൈദികമതത്തിനെതിരെ പട നയിച്ച ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് വൈദ്യവൃത്തിക്ക് പ്രാചീനവേദകാലഘട്ടത്തിൽ അതിനുണ്ടായിരുന്ന പ്രാധാന്യവും പ്രസിദ്ധിയും വീണ്ടുകിട്ടുകയുണ്ടായി. ദുഃഖം, രോഗം മുതലായവയെപ്പറ്റിയും അവയുടെ നിവാരണമാർഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും ചിന്തിച്ച ബുദ്ധൻ ഇഹലോകജീവിതം സുഖകരമാക്കുന്നതിന് പ്രാധാന്യം കല്പിച്ച മഹാത്മാവാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആരോഗ്യപരമായ കാര്യങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കർമപദ്ധതിയിൽ സുപ്രധാനമായ സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ദൈവവ്യാപാശ്രയഭേഷജത്തിൽനിന്നു യുക്തിവ്യപാശ്രയഭേഷജത്തിലേക്ക് ഭാരതീയവൈദ്യശാസ്ത്രം പുരോഗമിച്ച കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. *വിനയപിടക*ത്തിലെ മഹാവർഗത്തിൽ ഭേസജ്ജകം എന്ന ഖണ്ഡം മുഴുവൻ വൈദ്യശാസ്ത്രസംബന്ധിയത്രേ. മറ്റൊരു ബൗദ്ധഗ്രന്ഥമായ *മിളിന്ദപഞ്ജ*ത്തിൽ വൈദ്യത്തിന് കല്പിച്ച സ്ഥാനം എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. കർമസിദ്ധാന്തവും വൈദ്യശാസ്ത്രവും ഒരിക്കലും ഒത്തുപോവുകയില്ലെന്ന് അവിടെ സ്ഥാപിക്കുന്നതു കാണാം.

പിൽക്കാലത്ത് ബുദ്ധമതത്തിനു നേരിട്ട അപചയം ഭാരതീയവൈദ്യശാസ്ത്രത്തിനും സംഭവിച്ചു.

പഴയ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ പിൽക്കാലത്ത് ജാതിജന്മിനാടുവാഴിത്തക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയായി മാറിയതോടെ, ബുദ്ധമതത്തെ തോല്പിച്ച് ശങ്കരാചാര്യരുടെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ പഴയ ബ്രാഹ്മണവൈദികമതം പുതിയ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടതോടെ, ചാർവാക–സാംഖ്യ–ന്യായവൈശേഷികാദിഭൗതികദർശനങ്ങളെ 'കുത്തിയോ നക്കിയോ' കൊന്ന് വേദാന്തം അപ്രതിമപ്രഭാവം സ്ഥാപിച്ചതോടെ , ആയുർവേദാദിഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് അവയുടെ ഭൗതികത്വവും ശാസ്ത്രീയതയും അതേപടി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോവുക അസാധ്യമായി. തങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രത്തെ എന്തു വില കൊടുത്തും സംരക്ഷിക്കാൻ തയ്യാറായ ആയുർവേദാചാര്യന്മാർ പൗരോഹിത്യം കല്പിക്കുന്ന വിധിനിഷേധങ്ങളോടും ആശയ–ആത്മീയവാദത്തോടും രഞ്ജി

ച്ചുപോവുകയാണ് പ്രായോഗികമായി നല്ലതെന്ന നിഗമനത്തിലെത്തി. ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ രീതിയിൽ ശാസ്ത്ര–ശാസ്ത്രവിരുദ്ധാശയങ്ങളുടെ മിശ്രിതമായി ആയുർവേദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങൾ മാറിയതിന്റെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം ഇതാണ്.

ജനാധിപത്യം നിലനിൽക്കുന്ന ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ ശാസ്ത്രത്തെ, പലപല വെല്ലുവിളികളെ നേരിട്ടുകൊണ്ടായാലും, സംരക്ഷിക്കുക സാധ്യമാണ്. ശാസ്ത്രവിരുദ്ധാശയങ്ങളുമായി സന്ധി ചെയ്യേണ്ട ആവശ്യമൊന്നുമില്ല. *മഹാഭാരത*ത്തിൽ പിന്നീട് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ട ഭാഗങ്ങൾ നീക്കം ചെയ്തുകൊണ്ട് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട ആ കൃതികളുടെ സംശോധിതസംസ്കരണങ്ങൾ ഇപ്പോൾ സുലഭമാണ്. അതുപോല പ്രാചീനായുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും ശാസ്ത്രവിരുദ്ധാശയങ്ങളൊഴിവാക്കി നിഷ്കൃഷ്ടമായ സംശോധിതസംസ്കരണങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനുള്ള പഠനഗവേഷണങ്ങൾക്ക് ആയുർവേദപണ്ഡിതന്മാർ മുന്നിട്ടിറങ്ങുവാൻ ഇനിയും വൈകിക്കൂടാ.

----

* ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായയുടെ *സയൻസ് ആന്റ് സൊസൈറ്റി ഇൻ ആൻഷ്യന്റ് ഇന്ത്യ* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഈ വിഷയം വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

★

8. ഹാസ്യവും സാമൂഹ്യവിമർശനവും ദൃശ്യകലകളിൽ

സാഹിത്യാദികലകൾ സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കുതകുന്നവയായിരിക്കണമെന്ന കാര്യത്തിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുണ്ടാവുന്നത് ദൗർഭാഗ്യകരമാണ്. പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ കലാചിന്തകർ സാഹിത്യാദികലകളുടെ പ്രയോജനത്തെപ്പറ്റി സംശയമുള്ളവരായിരുന്നില്ല. വ്യവഹാരജ്ഞാനവും ധർമാർഥാദിചതുർവർഗലാഭവും ലക്ഷ്യമാക്കിയാവണം കലാരചന എന്നവർ സിദ്ധാന്തിച്ചു. ഒപ്പം കലാശില്പം സുന്ദരവും സുഭദ്രവുമായിരിക്കണമെന്നും അവർ ഊന്നിപ്പറയുകയുണ്ടായി.

സാഹിത്യാദികലകളിലൂടെ സാഹിത്യപുരോഗതി സാധിക്കുന്നതിന് വളരെ പ്രയോജനകരമായൊരുപാധിയാണ് സാമൂഹ്യവിമർശനം. സമൂഹമധ്യത്തിലെ കൊള്ളരുതായ്മകളെയും പൊങ്ങച്ചങ്ങളെയും മറ്റും വിമർശിക്കുക വഴി ജനങ്ങളെ അവയെപ്പറ്റി ബോധവൽക്കരിക്കകയാണ് കലാകാരർ ചെയ്യുന്നത്. ഈ വിമർശനം കുറിക്കു കൊള്ളുന്നത് പലപ്പോഴും അവ ഹാസ്യാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. നർമം, ഫലിതം, പരിഹാസം, ആക്ഷേപഹാസ്യം തുടങ്ങിയ ഹാസത്തിന്റെ എല്ലാ വകഭേദങ്ങളും കലാകാരർ ഇതിന്നുപയോഗിക്കാറുണ്ട്. അങ്ങനെ ഹാസ്യവും സാമൂഹ്യവിമർശനവും പ്രതിപാദ്യപ്രതിപാദകഭാവത്തിൽ പരസ്പരപൂരകങ്ങളായി കലകളിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നതായിക്കാണാം. സാമൂഹ്യവിമർശനം ഏറ്റവും സാർഥകവും സഫലവുമാവുക ദൃശ്യകലകളിലത്രേ. ദൃശ്യത്വം വരുമ്പോൾ – അരങ്ങിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ – കല താനേ സാമൂഹ്യമാവുമെന്നതുതന്നെ കാരണം. അപ്പോൾ സാമൂഹ്യവിമർശനം എത്ര ചെറുതെങ്കിലും വലിയൊരർഥവ്യാപ്തി നേടുന്നതായി അനുഭവപ്പെടും.

നമ്മുടെ ദൃശ്യകലകളിൽ ഹാസ്യാത്മകമായി സാമൂഹ്യവിമർശനം എങ്ങനെ സാധിച്ചിരിക്കുന്നു? ആദ്യമായി സംസ്കൃതത്തിലെ സ്ഥിതി എന്താണെന്നു നോക്കാം. സംസ്കൃതത്തിലെ സാമൂഹ്യനാടകങ്ങളെന്നു പറയാവുന്ന പ്രകരണം, പ്രഹസനം, ഭാണം, വീഥി എന്നീ രൂപകഭേദങ്ങളിലാണ് ഹാസ്യം കലർന്ന സാമൂഹ്യവിമർശനം നാം

പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത്. നാടകങ്ങളെന്ന ഇനത്തിൽത്തന്നെ പെടുന്ന കൃതികളിൽ ഇതില്ലെന്നിവിടെ അർഥമാക്കുന്നില്ല. *അഭിജ്ഞാനശാകുന്തള*ത്തിൽ മുക്കുവന്റെയും പോലീസുകാരുടെയും ചേഷ്ടിതങ്ങളും സംഭാഷണങ്ങളും ചിത്രീകരിച്ചത് കാണുമ്പോഴും കൃഷ്ണമിശ്രന്റെ *പ്രബോധചന്ദ്രോദയ*ത്തിൽ കാശിയിലെ മോഹമുഗ്ധരായ സന്യാസിമാരുടെ ഹാസ്യമയമായ വർണനം കാണുമ്പോഴും അതതു കാലങ്ങളിൽ സമുദായത്തിൽ നടമാടിയിരുന്ന അഴിമതികളും മതപരമായ അധഃപതനങ്ങളും നമ്മുടെ ഉള്ളിൽ തറച്ചുപതിയാതിരിക്കില്ല. എങ്കിലും സാമൂഹ്യവിമർശനം മുഖ്യലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ളവയല്ല ആ നാടകങ്ങൾ. പ്രകരണാദിരൂപകങ്ങളുടെ സ്ഥിതി അതല്ല. ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ മാത്രം ചൂണ്ടിക്കാട്ടാം. കള്ളന്മാരും ചൂതുകളിക്കാരും രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവകാരികളും ഭിക്ഷുക്കളും രാജ്യതന്ത്രവിചക്ഷണന്മാരും തെണ്ടികളും വേശ്യകളുമെല്ലാം സൈ്വരവിഹാരം നടത്തുന്ന ഉജ്ജയിനീനഗരത്തിലെ തെരുവിന്റെ കഥ ശൂദ്രകന്റെ *മൃച്ഛകടിക*ത്തിൽ കാണാം. ഹാസ്യാത്മകമായ സാമൂഹ്യവിമർശനം വിജയകരമായി സാധിച്ചിച്ചുള്ള ഒരു പ്രകരണമത്രേ അത്. അതിലൊരിടത്ത് ന്യായാധിപാലയത്തെ ഒരു മഹാസമുദ്രത്തോടുപമിച്ചുകൊണ്ട് പരസ്പരം വീറോടെ വാദിക്കുന്ന വക്കീലന്മാരെ തിരമാലകളായും, രക്ഷിഭടന്മാരെ ഭീകരജലജന്തുക്കളായും, കള്ളസ്സാക്ഷികളെ മുകളിൽ വട്ടമിട്ടുപറന്ന് ഒടുവിൽ ഇരയുടെമേൽ ചാടിവീഴുന്ന കഴുകന്മാരായും സങ്കല്പിക്കുന്നതുകാണാം. പ്രഹസനങ്ങളിലേക്കു കടന്നാൽ, സാമൂഹ്യപരിസ്ഥിതികളോടും സാധാരണക്കാരുടെ ജീവിതത്തോടും വളരെയേറെ ബന്ധപ്പെട്ട ഫലിതസമ്മിശ്രവും വിമർശനാത്മകവുമായ വർണനങ്ങൾ ധാരാളമായി കാണാൻ കഴിയും. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച മഹേന്ദ്രവിക്രമവർമന്റെ (580 – 630) *മത്തവിലാസപ്രഹസനം* ജൈന–ബൗദ്ധ–പാശുപത–കാപാലികമതങ്ങളുടെ ധാർമികവും നൈതികവുമായ അധഃപതനത്തിന്റെ പരിഹാസരൂക്ഷമായ വിമർശനമുൾക്കൊള്ളുന്നു. വിഹാരങ്ങളെ തനിക്കൊട്ടാരങ്ങളായി മാറ്റിയ, മത്സ്യമാംസങ്ങളും മധുരപാനീയങ്ങളും മുഖ്യയിനങ്ങളായ ആഹാരരീതി കൈക്കൊണ്ട, ഭോഗ

ലോലുപരായ ബുദ്ധസന്യാസിമാരെ പ്രഹസനകൃത്ത് നിശിതമായി ആക്ഷേപിക്കുന്നു. ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പലതും പ്രക്ഷിപ്തങ്ങളാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ഒരു ബുദ്ധഭിക്ഷുവെ നമുക്കവിടെ ദർശിക്കാം. ജ്ഞാനിയായ ബുദ്ധൻ സന്യാസിമാർക്ക് മദിരയും മദിരാക്ഷിയും അനുവദനീയമായിത്തന്നെ വിധിച്ചിട്ടുണ്ടാവാമെന്നും ഇതു രണ്ടും ആസ്വദിക്കാൻ കഴിവില്ലാത്ത കിഴട്ടുസന്യാസിമാർ യുവഭിക്ഷുക്കളോട് അസൂയ മൂത്ത് ആ അനുമതി തിരുത്തിയെഴുതിയതാവാമെന്നുമാണ് ആ രസികന്റെ സിദ്ധാന്തം! പരകായപ്രവേശത്തിന്റെ ഫലമായി വേശ്യ വേദാന്തം പ്രസംഗിക്കുകയും സന്യാസി ശൃംഗരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന ബോധായനന്റെ *ഭഗവദജ്ജുകീയപ്രഹസനവും* ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ബ്രാഹ്മണനായിരുന്ന താൻ നല്ല വസ്ത്രവും ഒരു കുടയും കിട്ടുമെന്നതിനാലാണ് ബുദ്ധസന്യാസിയായി മാറിയതെന്ന് ഇതിലെ ഒരു കഥാപാത്രം പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ഏഷണിക്കാരെയും തട്ടിപ്പുകാരെയും വേശ്യകളെയും വിഷയാസക്തരായ ബൗദ്ധ–ജൈനസന്യാസിമാരെയുമെല്ലാം ചിത്രീകരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യവിമർശനപ്രധാനങ്ങളായ ഒട്ടേറെ പ്രഹസനങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിലുണ്ട്. ഒരൊറ്റ കഥാപാത്രത്തിന്റെ ആത്മഗതത്തിലൂടെ കഥ വികസിച്ചുവരുന്ന ഒറ്റയങ്കം മാത്രമുള്ള ഭാണമെന്ന രൂപകഭേദവും സാമൂഹ്യവിമർശനത്തിന് ധാരാളം സാധ്യത നൽകുന്നുണ്ട്. ഒരു വേശ്യയെ വശത്താക്കാൻ ബുദ്ധസൂക്തങ്ങളുദ്ധരിക്കുന്ന സന്യാസിയെയും ദീർഘദീർഘപദങ്ങളുദ്ധരിക്കുന്ന പണ്ഡിതനെയും വസന്തത്തെപ്പറ്റി കവിത രചിക്കാൻ തിടുക്കമാർന്ന് എഴുതാൻ സാധനമൊന്നുമില്ലാതെ ചുമരിലെഴുതുന്ന സ്വപ്നജീവിയായ കവിയെയും കാട്ടിത്തരുന്ന ശ്യാമിലകന്റെ *പാദതാഡിതകം* തുടങ്ങി സാമൂഹ്യവിമർശനം നടത്തുന്ന ഭാണങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിൽ കുറവല്ല. എന്നാൽ ഇത്രയൊക്കെ സാധ്യതയുണ്ടായിട്ടും നാട്ടിന്റെ പൊതുവായ സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയസാമ്പത്തികപ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് *മൃച്ഛകടിക*നാടകത്തിന്റെ രീതിയിൽ ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങാനോ ഫലിതത്തെയും വിമർശനാത്മകഹാസ്യത്തെയും ഉപയോഗിക്കാനും ഈ പ്രകരണ–പ്രഹസനരൂപകങ്ങ

കർത്താക്കന്മാർ മനസ്സിരുത്താതിരുന്നതും ഈ സാധ്യതകളെ പിന്മുറക്കാർ പ്രയോജനപ്പെടുത്താതെ പോയതും സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിലെ ദൗർഭാഗ്യകരമായ സംഭവങ്ങളിൽ ചിലതാണ്.

സംസ്കൃതനാടകങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെല്ലായിടത്തും അഭിനയിച്ചിരുന്നുവെന്നതിനു തെളിവുകളുണ്ട്. കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ കേരളത്തിൽ ഇന്നും അത് നിലനിൽക്കുന്നു. അഭിനേയമായ നാടകങ്ങളിൽ ഹാസ്യത്തിനോ സാമൂഹ്യവിമർശനത്തിനോ വല്ല കുറവുമുണ്ടെങ്കിൽ അത് നികത്തുകയാണ് കൂടിയാട്ടത്തിലെ വിദൂഷകൻ ചെയ്യുന്നത്. ദുഷ്കവികൾ, ദുർവൈദ്യന്മാർ, ദുർമന്ത്രവാദികൾ, വിടന്മാർ, വേശ്യകൾ, ആത്മാർഥത തൊട്ടുതെറിപ്പിച്ചിട്ടില്ലാത്ത സേവകന്മാർ മുതലായി സമുദായത്തിന്റെ പല തട്ടുകളിലായിക്കാണുന്ന പരോപജീവികളെയെല്ലാം വിദൂഷകൻ തന്റെ നിർദയമായ പരിഹാസത്തിനു വിഷയമാക്കുന്നു. അതതു കാലത്ത് സമൂഹത്തിൽ നടമാടുന്ന കൊള്ളരുതായ്മകളെ സന്ദർഭമുണ്ടാക്കി വിമർശിക്കുക അയാൾ തന്റെ കർത്തവ്യമായി കരുതുന്നു.

അഭിനേയമായ കൃതികളിലെ ഹാസ്യാത്മകസാമൂഹ്യവിമർശനത്തിന്റെ കുറവു നികത്തുകയാണ് കൂടിയാട്ടം – കൃത്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ അതിലെ വിദൂഷകൻ – ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ, ഇതിനു നേരെ വിപരീതമാണ് കഥകളിയിൽ കാണുന്നത്. ആട്ടക്കഥകളിൽ അപൂർവമായെങ്കിലും വല്ല ഹാസ്യമോ സാമൂഹ്യവിമർശനമോ ഉണ്ടെങ്കിൽ അവ കഥകളിയിലെ അത്യന്തം സാങ്കേതികമായ ഭാവാദ്യഭിനയങ്ങളിലൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ സാധാരണക്കാരായ കാണികൾക്ക് തികച്ചും ദുർഗ്രഹമായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. സാമൂഹികമായി നോക്കുമ്പോൾ, അങ്ങനെ നിശ്ശേഷം നിഷ്പ്രയോജനമാണ് കഥകളി എന്ന ബോധമാവണം, സാമൂഹ്യബോധമേറ്റവുമധികമുള്ള കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരെ മറ്റൊരു ദൃശ്യകല കണ്ടെത്തുന്നതിന് പ്രേരിപ്പിച്ചിരിക്കുക. കൂടിയാട്ടത്തിലെത്തന്നെ ഭാവാഭിനയപ്രധാനമായ ഭാഗങ്ങൾ നമ്പ്യാരെ ഇക്കാര്യത്തിൽ നിരാശനാക്കി. പക്ഷേ, അതിലെ വിദൂഷകൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. കൂടിയാട്ടത്തിലെ വിദൂഷകനാണ് നമ്പ്യാ

രാശാന്റെ മുഖ്യാചാര്യൻ എന്നു പറഞ്ഞാൽ തെറ്റാവുകയില്ല. സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണമെന്ന സമുന്നതമായ ലക്ഷ്യം വെച്ച് കലാസൃഷ്ടി നടത്തിയ മിക്കവാറും ആദ്യത്തെ കേരളീയജനകീയകവിയാണ് നമ്പ്യാർ. ആ ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിന് അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച മാർഗം ഹാസ്യാത്മകമായ സാമൂഹ്യവിമർശനത്തിന്റേതുതന്നെ. കുഞ്ചൻ ഹാസ്യത്തെ സാധാരണക്കാരിലേക്കിറക്കിക്കൊണ്ടുവന്നു. അവന്റെ കുറ്റങ്ങളെയും കുറവുകളെയും നിർദയം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി. എല്ലാ ജാതിക്കാരും മതക്കാരും ഉദ്യോഗസ്ഥരും സ്ഥാപനങ്ങളും വ്യക്തികളും നമ്പ്യാരുടെ പരിഹാസരൂക്ഷമായ വിമർശനത്തിനു പാത്രമായി. താൻതന്നെ വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ, നിഷ്പക്ഷമായൊരു രീതി പുലർത്തിയതുകൊണ്ട്, അക്രമവും അനീതിയും ആരുടെയായാലും ചൂണ്ടിക്കാട്ടി രൂക്ഷമായി വിമർശിക്കുന്നതിന് അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. തുള്ളൽസ്സാഹിത്യത്തിലെ ഈ ഹാസ്യവും സാമൂഹ്യവിമർശനവും ദൃശ്യകലാരൂപത്തിൽ അരങ്ങത്തെത്തിയപ്പോൾ ഇവയുടെ സാഫല്യവും വിജയവും സംശയരഹിതമാവുകയും ചെയ്തു.

മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏറ്റവും വികസിച്ച, വിപുലമായൊരു സാഹിത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമുള്ള, ദൃശ്യകല നാടകമാണല്ലോ. സംസ്കൃതനാടകങ്ങളുടെ തർജമകളും അനുകരണങ്ങളുമായാണ് ഭാഷയിൽ ആദ്യം നാടകങ്ങളുണ്ടായത്. പ്രതിഭയുടെ കണികപോലുമില്ലാത്തവർ ഈ രംഗത്ത് കടന്നുവന്ന് വിഹരിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് ഈ കമ്പത്തെ അടച്ചാക്ഷേപിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ മൂന്നു ഹാസ്യനാടകങ്ങൾ മലയാളത്തിലുണ്ടായത് – മുൻഷി രാമക്കുറുപ്പിന്റെ *ചക്കീചങ്കര*വും സരസകവി കെ. സി നാരായണൻ നമ്പ്യാരുടെ *വടക്കൻചക്കീചങ്കര*വും ശീവൊള്ളിനമ്പൂരിമാരുടെ *ദുസ്പർശാ*നാടകവും. അതിരൂക്ഷമായ പരിഹാസം ഈ മൂന്നിലും കാണാമെങ്കിലും കൂടുതൽ ഫലം ചെയ്തത് മുൻഷിയുടെ കൃതിയാണ്. ഫലം കൂടുതൽ ഉദ്ദേശിച്ചതും അതുതന്നെയായിരിക്കണം. വടക്കിനെ അപേക്ഷിച്ച്, അന്നു പേരെടുക്കുവാനുള്ള കുറുക്കുവഴിയായ സംസ്കൃതനാടകാനുകരണവിവർത്തസാഹസങ്ങൾ അധികമുണ്ടാ

യതും തെക്കായിരുന്നല്ലോ. ഈ ഹാസ്യനാടകങ്ങൾക്കും തൽക്കർത്താക്കളറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ അടിസ്ഥാനപരമായൊരു പോരായ്മ പറ്റിയിട്ടുണ്ട്. അനുകരണങ്ങളെന്നപോലെ മൂലകൃതികളായ *ശാകുന്തള*ാദിനാടകങ്ങളും പരിഹാസവിഷയമായതായി അവ വായിച്ചാൽ തോന്നും. സി. ജെ. തോമസ് ഇത്രകൂടി പറയുന്നുണ്ട്: "നിരുത്തരവാദികളായ നാടകക്കാരുടെ കലാഭാസം മാത്രമായിരുന്നില്ല മുൻഷി രാമക്കുറുപ്പിനെക്കൊണ്ട് *ചക്കീചങ്കര*മെഴുതിച്ചത്. നാടകമെന്ന കലാരൂപത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പുച്ഛമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന പ്രധാനപ്രചോദനം." (*ഉയരുന്ന യവനിക*, പേജ് 24) നമ്പ്യാരുടെയും നമ്പൂരിമാരുടെയും കൃതികൾ വായിച്ചാൽ, ലക്ഷ്യം പിഴച്ചതാണോ എന്നറിഞ്ഞുകൂടാ, കാളിദാസശാകുന്തളംതന്നെയാണവരുടെ ഉന്നം എന്നു തോന്നിപ്പോകും. ബീഭത്സത്തിന്റെ അതിപ്രസരം കലർന്ന ഹാസ്യമാണ് *ദുസ്പർശാ*നാടകത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

അതെങ്ങനെയായാലും, മലയാളത്തിൽ സ്വതന്ത്രമായൊരു പ്രഹസനശാഖ ഈ പരിതസ്ഥിതിയിലാണ് തഴച്ചുവളർന്നത്. സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം കഴിവതും ഒഴിവാക്കിയും ആംഗലപ്രഹസനങ്ങളുടെ മട്ടും മാതിരിയും സ്വീകരിച്ചും സി. വി. രാമൻപിള്ള രചിച്ച അഞ്ചെട്ടു പ്രഹസനങ്ങളെയാണ് ആദ്യം സ്മരിക്കേണ്ടത്. ചില പ്രത്യേകസന്ദർഭങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച് അവയുടെ തകിടംമറിപ്പുകൊണ്ടുള്ള ഹാസ്യം ചമയ്ക്കുകയാണ് സി. വി. തന്റെ മിക്ക പ്രഹസനങ്ങളിലും ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ സ്വേച്ഛാധികാരം, അവരുടെ പത്നിമാരുട ദുരഭിമാനപ്രകടനങ്ങൾ, ഇംഗ്ലീഷ് പഠിച്ച സ്ത്രീകളുടെ പച്ചപ്പരിഷ്കാരങ്ങൾ, പട്ടണങ്ങളിലെ വിവാഹച്ചമയങ്ങൾ, കുഴഞ്ഞാട്ടങ്ങൾ, ഏഷണികൾ, പൊങ്ങച്ചങ്ങൾ മുതലായ വിമർശനീയങ്ങളായ സാമൂഹ്യവൈലക്ഷണ്യങ്ങളെ പരിഹസിക്കുകയാണ് സി. വി. ചെയ്തത്. പക്ഷേ, ഈ പരിഹാസം കാണികളുടെ ഉള്ളിൽ തറച്ചുകേറുവാൻ മാത്രം മൂർച്ചയുള്ളവയല്ല. ഒരുതരം തൊലിപ്പുറമെയുള്ള ഹാസ്യം മാത്രമാണിത്. അതിനാൽ അതിലൂടെയുള്ള സാമൂഹ്യവിമർശനം

എന്തെങ്കിലും ചിരസ്ഥായിയായ ഫലം ചെയ്യുമോ എന്നു സംശയമാണ്. സി. വി.യുടെ ആരാധകന്മാരിലൊരാൾതന്നെ പറയുന്നത്, ''അന്നന്ന് ഓരോ സംഘക്കാർ വന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടതനുസരിച്ച്, നേരത്തേ കണ്ടറിഞ്ഞിരുന്ന സംഭവങ്ങളെയും മനസ്സിൽ വെച്ചുകൊണ്ട് ഒരേ ഇരുപ്പിൽ പറഞ്ഞുകൊടുത്തെഴുതിച്ചിട്ടുള്ള കൃതികളാണ്'' ആ പ്രഹസനങ്ങളെന്നും അവ ''വെറും നേരമ്പോക്കുകൾ മാത്രമാണ്'' എന്നുമത്രേ! (പി. കെ. പരമേശ്വരൻ നായർ, *ഹാസ്യപ്രകാശം,* പേജ് 398)

സി. വി. യുടെ പ്രഹസനങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് നാടകീയത കുറച്ചുകൂടിയുള്ളവയാണ് ഇ. വി. കൃഷ്ണപിള്ളയുടെ ഫലിതപ്രധാനമായ നാടകകൃതികൾ. ചില സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ മുഴച്ചുനിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ച്, വികലവും വികൃതവുമായ ഉച്ചാരണം, പരസ്പരവിരുദ്ധമായ സംഭാഷണങ്ങൾ മുതലായവയിലൂടെ ഹാസ്യമാവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ഇ. വി. ചെയ്യുന്നത്. താൻ ഗംഭീരനാണെന്നു വീമ്പിളക്കുകയും മേനി നടിക്കുകയും ഒപ്പം പീറപ്പണിയിലേർപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന രാഷ്ടീയഭിക്ഷാന്ദേഹികളെയും ആദർശശുദ്ധിയുടെ തീണ്ടപ്പാടകലെനിന്നുകൊണ്ട് തൽക്കാലത്തെ കാര്യംകാണാൻവേണ്ടി മാത്രം പത്രപ്രവർത്തനം നടത്തി പ്രമാണിമാരായി വിഹരിക്കുന്ന പത്രാധിപന്മാരെയും നിലയും വിലയും മറന്ന് പെൺകോന്തന്മാരായ വയസ്സന്മാരെയും ഇ. വി. യുടെ പ്രഹസനത്തിൽ നമുക്കു ദർശിക്കാം. അങ്ങനെ, കുറച്ചുകൂടി ഫലവത്തായ സാമൂഹ്യവിമർശനം ഹാസ്യാത്മകമായി നിർവഹിക്കാൻ ഇ. വി. യുടെ പ്രഹസനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അശ്രദ്ധകൊണ്ടും ഏകാഗ്രതക്കുറവുകൊണ്ടും വന്നുപെട്ട രചനാവൈകല്യങ്ങൾ അവയുടെ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയെ അല്പമൊക്കെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

എൻ. പി. ചെല്ലപ്പൻനായർ തന്റെ ഹാസ്യനാടകത്തിലൂടെ, ചിരിപ്പിക്കുന്നതിൽ കുറേയൊക്കെ മുന്നേറിയെങ്കിലും അവിശ്വസനീയതയോളമെത്തിനിൽക്കുന്ന അതിശയോക്തിയെയാണ് അതിനുവേണ്ടി

അദ്ദേഹം ആശ്രയിച്ചതെന്നത് ഒരു പോരായ്മതന്നെ. ടി. എൻ. ഗോപിനാഥൻ നായർ, എം. പി. ശിവദാസമേനോൻ, തിക്കോടിയൻ മുതലായ ഒട്ടേറെ നാടകകൃത്തുക്കൾ നമ്മുടെ പ്രഹസനശാഖയ്ക്ക് ക്രമാനുഗതമായ വികാസമരുളിയവരാകുന്നു. സൂക്ഷ്മാപഗ്രഥനത്തിൽ നാടകാഭാസങ്ങളായ പ്രഹസനങ്ങളാണ് സാധാരണക്കാരന്റെ കൈയടി അധികം വാങ്ങിവരുന്നതെന്നുകൂടി നിരീക്ഷിക്കാവുന്നതാണ്. തങ്ങളുടെ അനുഗൃഹീവും കുശാഗ്രവുമായ പ്രതിഭാശക്തിയെ കലാബാഹ്യമായ ലക്ഷ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി വ്യഭിചരിക്കുന്നവരെ കാണുമ്പോഴാണ് സഹൃദയരായ കലാപ്രേമികൾ സങ്കടപ്പെടുകയും അശ്ലീലകൃതമായ ദ്വയാർഥപദപ്രയോഗംകൊണ്ടും മറ്റും കാണികളെ ചിരിപ്പിച്ചും സഭ്യേതരങ്ങളായ സംഭവങ്ങളെ രംഗത്തവതിരിപ്പിച്ചും ആക്ഷേപഹാസ്യാത്മകമായി സാമൂഹ്യവിമർശനം നടത്തുകയാണ് തങ്ങളെന്നു ഭാവിക്കുന്ന വിദഗ്ധന്മാരായ നാടകവ്യവസായികൾ കൂടി വരികയാണെന്നത് നിർഭാഗ്യകരംതന്നെ. സി. ജെ. തോമസ്സിന്റെ അപൂർവവ്യക്തിത്വമാർന്ന പ്രതിഭ ജന്മം നൽകിയ *1126-ലെ ക്രൈം 27* പോലുള്ള ദുർലഭം ചില നാടകങ്ങൾ പകർന്നുതന്ന സംസ്കാരം, നാടകക്കളരിയിലെ ഇത്തരം കള്ളനാണയങ്ങൾ വേർതിരിച്ചറിയാൻ നമ്മെ ശക്തരാക്കുമെന്നു കരുതാം. നാം ജീവിതത്തിൽ പവിത്രവും മാന്യവും യഥാർഥവുമായികരുതിപ്പോരുന്ന ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളുമൊക്കെ നികൃഷ്ടവും നിസ്സാരവും മലീമസവുമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ അനുകമ്പ, സ്നേഹം, സത്യനിഷ്ഠ, നിയമപാവനത തുടങ്ങിയ ആദർശങ്ങളുടെ പേരിൽ സ്വാർഥമൊപ്പിച്ചെടുക്കുന്നവർ നമ്മെ വഞ്ചിക്കുന്നു; നാമെല്ലാം ഒരു വിധത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു വിധത്തിൽ അത്തരം വഞ്ചകന്മാരിൽ പെടുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന രസകരമായ വസ്തുത പരിഹാസം കലർത്തി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന സി. ജെ. യുടെ ക്രൈം നാടകത്തിന്റെ അടുത്തൊന്നുമെത്തുന്ന ഹാസ്യാത്മകസാമൂഹ്യവിമർശനാടകം മലയാളത്തിലാരെങ്കിലുമെഴുതിയിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

ഹാസ്യത്തിൽ അധികം ഊന്നൽ കൊടുക്കാതെ സാമൂഹ്യപരി

ഷ്കരണം മുഖ്യോദ്ദേശ്യമായി രചിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യവിമർശനപ്രധാനമായ നാടകങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ ഏറെക്കുറെ വികസിതമായ ഒരു സാഹിത്യശാഖയായി രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സാമൂഹ്യവിമർശനം സഫലമായി നിർവഹിച്ചിട്ടുള്ള ചില രാഷ്ട്രീയനാടകങ്ങളെയും ഇവിടെ അനുസ്മരിക്കണം. തറവാട് പണയംവെച്ചാലും കല്യാണാഘോഷം പൊടിപൊടിക്കുമെന്നു വാശി പിടിക്കുന്നവരെയും ദുർമന്ത്രവാദത്തിനും മറ്റുമായി കണ്ടമാനം പണം ചെലവഴിച്ച് പാപ്പരാവുന്നവരെ പരിഹസിക്കുന്ന കെ. സി. കേശവപിള്ളയുടെ *ലക്ഷ്മീകല്യാണം*, ക്രൈസ്തവകുടുംബങ്ങളിലെ അമ്മായിയമ്മപ്പോരിനെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന കൊച്ചീപ്പൻ തരകന്റെ *മറിയാമ്മാനാടകം* എന്നിവ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ആദ്യം പിറന്നവയാണ്. നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിലെ പുരോഗമനവാദികൾ യാഥാസ്ഥിതികരോട് പോരാടാൻ നാടകം ഒരായുധമാക്കിയതിന്റെ ഫലമായി ഉദയം ചെയ്ത വി. ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ *അടുക്കളയിൽനിന്നും അരങ്ങത്തേക്ക്*, എം. പി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ *ഋതുമതി*, ജന്മി–കുടിയാൻ ബന്ധങ്ങളുടെ ദുരന്തങ്ങളെ പ്രേക്ഷകരുടെ ഹൃദയങ്ങളിലാണ്ടിറങ്ങും വിധം വിമർശിക്കുന്ന കെ. ദാമോദരന്റെ *പാട്ടബാക്കി*, ചെറുകാടിന്റെ *നമ്മളൊന്ന്*, തോപ്പിൽ ഭാസിയുടെ നാടകങ്ങൾ തുടങ്ങി ഈ വകുപ്പിൽപെടുത്താവുന്ന ധാരാളം കൃതികൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

പിൽക്കാലത്ത് സ്വാഭാവികമെന്നപോലെ സംജാതമായ ലക്ഷ്യബോധമില്ലായ്മയോടൊപ്പം കൃത്രിമമെന്നു പറയാവുന്ന മോഹഭംഗവും പറിച്ചുനട്ട പരീക്ഷണവ്യഗ്രതയും സമ്മേളിച്ചപ്പോൾ മലയാളത്തിലെ നാടകരംഗത്തിനുണ്ടായ മാറ്റം ഇവിടെ സാഹിത്യപരമായോ സാമൂഹികമായോ സാമ്പത്തികമായോ രാഷ്ട്രീയമായോ എടുത്തുപറയത്തക്ക പുരോഗതി കൈവരുത്താൻ ഉതകിയിട്ടുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. എന്നല്ല, തങ്ങൾക്ക് അനഭിഗമ്യമായ ഒന്നാണ് നാടകകല എന്ന്, പണ്ട് കൂടിയാട്ടം മുതലായ ഫ്യൂഡൽക്ഷേത്രകലകളെക്കുറിച്ചുണ്ടായതിനോടു സമാനമായൊരു മനോഭാവം സാധാരണക്കാർക്ക്, പലപ്പോഴും ഉന്നതശ്രേണിയിൽപ്പെട്ട സഹൃദയരായ കലാപ്രേമികൾക്കും, ഉണ്ടാകാൻ അത് കാരണമായി എന്നുകൂടി തോന്നുന്നു. അതിന്റെ

ഫലമോ? സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കുവേണ്ടി പടപൊരുതാൻ കുറേക്കൂടി ശക്തമായ ആയുധമായി സിനിമ എന്ന ദൃശ്യകലയെ ഉപയോഗിച്ചാലെന്തേ എന്ന് ഇടതുപക്ഷപുരോഗമനചിന്താഗതിക്കാരായ, കൂടുതൽ സാധാരണക്കാരുൾപ്പെടുന്ന, സഹൃദയരായ കലാപ്രേമികൾ ആലോചിച്ചുതുടങ്ങി. നാടകരംഗത്തുതന്നെ പുതിയൊരിനം, വളരെ ചെലവു കുറഞ്ഞതും കൂടുതൽ ബഹുജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കുന്നതും ഏറെ ഫലപ്രദവുമായ തെരുവുനാടകം, വന്നതാണ് ഒരു സത്ഫലം. സിനിമയുടെ കാര്യമെടുത്താൽ ഗുണദോഷസമ്മിശ്രമാണ് ഫലമെന്നു പറയാം. സമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവും സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ കഴിവുള്ള സിനിമയിലെ ഹാസ്യത്തിന്റെയും അതിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തിന്റെയും മൊത്തത്തിലുള്ള നിലവാരം പറയാതിരിക്കുകയല്ലേ ഭേദം? അങ്ങിങ്ങ് ചില വെള്ളിരേഖകൾ കാണുന്നില്ലന്നു പറയുന്നില്ല. ഈ രംഗത്തെ വ്യവസായികൾ തങ്ങളുടെ ബേങ്ക് ബാലൻസ് വർധിപ്പിക്കുക എന്ന ഏകലക്ഷ്യം മുൻനിർത്തി കലയെ ബലാൽക്കാരവിധേയമാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും ആത്മാർഥതയുള്ള കലാകാരന്മാരെന്ന് സമുദായം കുറേക്കാലമെങ്കിലും വിശ്വസിച്ചുപോന്ന പലരും അവരുടെ ദാസ്യവേലയ്ക്ക്, ദീപസ്തംഭന്യായത്താൽ മാത്രം പ്രേരിതരായി മുന്നിട്ടിറങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും അങ്ങനെ ശുദ്ധാത്മാവായ പൊതുജനം ഈ ദുരന്തരംഗത്തിനു മൂകസാക്ഷിയായി സ്വയം നാശോന്മുഖമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പരിതോവസ്ഥയിൽ പുരോഗമനാശയക്കാരായ കലാസ്വാദകരുടെ ഒരു മുന്നണി ഈ ഒഴുക്കിനെ നേരായ വഴിക്കു തിരിച്ചുവിടാനൊരുങ്ങുന്നത് സമുദായത്തിന്റെ പുരോഗതിയിൽ നോട്ടമുള്ള കലാപ്രേമികൾക്ക് അത്യന്തം ആശ്വാസമരുളുന്നൊരു കാഴ്ച്ചയത്രേ.

★

9. മത്തവിലാസം കൂത്ത്

കണ്ണൂർ ജില്ലയിലെ കരിവെള്ളൂർ ശിവക്ഷേത്രത്തിൽ ആണ്ടു തോറും തുലാമാസത്തിൽ നടത്തിവരാറുള്ള ഒരു ഉത്സവമാണ് മത്ത വിലാസം കൂത്ത്. ഈ കൂത്തിനാസ്പദമായ സംസ്കൃതകൃതിയെ ക്കുറിച്ചും അതിന്റെ രംഗപ്രയോഗത്തക്കുറിച്ചും ചില വിവരങ്ങൾ നൽകുകയാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം.

ക്രി. പി. 580 മുതൽ 630 വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ ജീവിതം നയിച്ച മഹേന്ദ്രവിക്രമവർമൻ എന്ന പല്ലവരാജാവ് നിർമിച്ചതാണ് *മത്തവിലാസപ്രഹസനം*. ആംഗലവിവർത്തനത്തോടുകൂടി ഡോ. എൻ. പി. ഉണ്ണി ഈ കൃതി തിരുവനന്തപുരത്തുനിന്നും ഡൽഹിയിലെ നാഗ് പബ്ലിഷേഴ്സിൽനിന്നും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. സംസ്കൃതസാ ഹിത്യത്തിൽ ആദ്യമുണ്ടായ പ്രഹസനങ്ങളിലൊന്നാണിത്. അക്കാ ലത്ത് ബൗദ്ധ–ശൈവ–പാശുപതാദിമതങ്ങളുടെ അനുയായികളിൽ വന്നുചേർന്ന ധാർമികവും സദാചാരപരവുമായ അധഃപതനത്തെ പരിഹാസപൂർവം ചിത്രീകരിക്കുകയയാണ് *മത്തവിലാസ*ത്തിൽ. ഇതിലെ കഥാഭാഗം ഇങ്ങനെ സംക്ഷേപിക്കാം.

തന്റെ ഇളയ ഭാര്യയോടുള്ള പക്ഷപാതത്തിൽ ഈർഷ്യയാർന്ന മൂത്ത ഭാര്യയെ പ്രസാദിപ്പിക്കാൻവേണ്ടി *മത്തവിലാസം* എന്ന പ്രഹ സനം അഭിനയിക്കാൻ സൂത്രധാരൻ നിശ്ചയിക്കുന്നു. അവർ തമ്മി ലുള്ള സംഭാഷണമടങ്ങുന്നവ സ്ഥാപനയാണ് ആദ്യം. തുടർന്ന് ശരി യായ കഥ ആരംഭിക്കുന്നു. സത്യസോമൻ അന്ന ഒരു കപാലി ദേവ സോമ എന്ന തന്റെ വെപ്പാട്ടിയോടുകൂടി കാഞ്ചീപുരത്തിലെ തെരു വിലുള്ള ഒരു മദ്യശാലയിൽനിന്ന്, തന്റെ കപാലം അവിടെ വെച്ചു പോയിട്ട്, പുറത്തിറങ്ങുന്നു. ഇരുവരും നല്ലപോലെ കുടിച്ചിട്ടുണ്ട്. അന്യോന്യം താങ്ങേണ്ടുന്ന അവസ്ഥയിലാണ്. സത്യസോമന് തന്റെ കൂട്ടുകാരിയുടെ പേർപോലും ശരിക്കു പറയാൻ കിട്ടുന്നില്ല – സോമ ദേവാ എന്നാണ് അയാൾ അവളെ വിളിക്കുന്നത്. അതിൽ സ്വയം കുണ്ഠിതപ്പെട്ട് ഇനിമുതൽ മദ്യപാനം നിർത്താൻ പോകയാണെന്ന്

അയാൾ പറയുന്നു. പക്ഷേ, തനിക്കുവേണ്ടി ആ വ്രതം നിർത്തരു തെന്നും മദ്യപാനത്തിൽനിന്നും പിന്മാറരുതെന്നും അവൾ അപേക്ഷി ക്കുന്നു. അതു ശരിതന്നെയെന്നു കണ്ട് കപാലി മദ്യപനായ ശിവനെ പ്രശംസിച്ച് മദ്യപാനാദികളിലൂടെയാണ് മോക്ഷലബ്ധിയെന്നു സ്ഥാപി ക്കുകപോലും ചെയ്യുന്നു. തുടർന്ന് അവർ രണ്ടുപേരുംകൂടി വീണ്ടും കുടിക്കാൻ വേണ്ടി മറ്റൊരു ഷാപ്പിലേക്കു കയറുന്നു. മദ്യശാലയെ യാഗശാലയായി വർണിക്കാൻപോലും ഒരുങ്ങുകയാണ് അവിടെവെച്ച് സത്യസോമൻ. മദ്യപാനത്തിന്നൊരുങ്ങുമ്പോഴാണ് തന്റെ കപാലം കാണാതായതായോർമിക്കുന്നത്. ആദ്യം കയറിയ ഷാപ്പിൽ അത് വെച്ചുമറന്നിട്ടുണ്ടാകുമെന്നു പറഞ്ഞ് അയാൾ അങ്ങോട്ടു പോകാൻ ഭാവിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ദേവസോമ പറയുന്നു, വെച്ചുനീട്ടിയ മദ്യം കഴിക്കാതിരിക്കുന്നത് മോശമാണ്; അതിനാൽ ആപദ്ധർമമെന്ന നില യിൽ പശുവിൻകൊമ്പിൽ വാങ്ങി കഴിച്ചാലും മതി എന്ന്. അതനുസ രിച്ച് അങ്ങനെ ചെയ്ത് കപാലവുമന്വേഷിച്ച് അവർ നടന്നു. കിട്ടിയി ല്ല. അതിൽ പൊരിച്ച മാംസമുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് വല്ല നായയോ ബുദ്ധഭിക്ഷുവോ മറ്റോ അത് തട്ടിക്കൊണ്ടുപോയിട്ടുണ്ടാവുമെന്നു സംശയിച്ചുകൊണ്ട് കാഞ്ചിയിലെ തെരുവുകളിലൂടെ അവർ ആടി യാടി നടക്കുന്നു.

അപ്പോഴാണ് നാഗസേനൻ എന്നൊരു ബുദ്ധഭിക്ഷു തന്റെ ഭിക്ഷാ കപാലം മഞ്ഞമുണ്ടിലൊളിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പാത്തും പതുങ്ങിയും നട ന്നുപോകുന്നത് (ഈ മദ്യപരിൽനിന്നും രക്ഷ നേടാനാണ് ഭിക്ഷു അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നത്). അവർ കണ്ടത്. കപാലിയും ദേവസോമയും ഭിക്ഷുവെ തടഞ്ഞുനിർത്തി കപാലം ആവശ്യപ്പെടുന്നു. തന്റേതാണ് കപാലമെന്നും കട്ടതല്ലെന്നും എത്ര പറഞ്ഞിട്ടും അവർ ഭിക്ഷുവെ വിടുന്നില്ല. അവർ ബുദ്ധമതത്തെത്തന്നെ നിശിതമായി പരിഹസിക്കു ന്നു. ഭിക്ഷുവും മോശമല്ല. അവർ മദ്യപിക്കുന്നതു കണ്ട്, ആളുകൾ കാണുമല്ലോ എന്നതകൊണ്ടുമാത്രം, തന്റെ മദ്യപാനേച്ഛയെ അടക്കി നിർത്തുകയാണയാൾ! സ്ത്രീസേവയും മദ്യപാനവും ഭിക്ഷുക്കൾക്കു വിലക്കിയ ബുദ്ധദേവനെപ്പോലും അയാൾ മനസാ ശപിക്കുന്നു! ഏതാ

യാലും കപാലത്തെച്ചൊല്ലിയുള്ള അവരുടെ തർക്കം നീണ്ടുനിന്നതേയുള്ളൂ.

ബഭ്രുകല്പൻ എന്ന ഒരു പാശുപതൻ രംഗത്തു വരുന്നതോടെ സ്ഥിതി ഒന്നുകൂടി സങ്കീർണമാവുകയാണ്. തന്റെ സ്വന്തമായിരുന്ന ദേവസോമ ഇപ്പോൾ കപാലിയുടെ കൂടെയാണെന്നു കണ്ട പാശുപതൻ അതിന്റെ പ്രതികാരമെന്ന നിലയ്ക്ക് തർക്കത്തിൽ ഇടപെട്ട് വിസ്തരിച്ച് തെളിവെടുപ്പ് നടത്തുന്നു. ഒടുവിൽ കോടതിയിൽ ചെന്നു കപാലം ആരുടേതെന്നു നിശ്ചയിക്കാമെന്ന തീരുമാനത്തിലെത്തുകയാണ് അവർ നാലുപേരും.

അങ്ങനെയിരിക്കേ അവിടേക്ക് ഒരു ഭ്രാന്തൻ കടന്നുവരുന്നു. ഒരു നായ ഇട്ടെറിഞ്ഞുപോയ ഒരു കപാലം – തർക്കവിഷയമായ കപാലംതന്നെ – അവന്റെ കൈയിൽ കിട്ടി. അതുമെടുത്താണ് അവന്റെ വരവ്. തെല്ലുനേരത്തെ ഭ്രാന്തവിചേഷ്ടിതങ്ങൾക്കുശേഷം അവൻ അതു കപാലിക്കു സമ്മാനിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ബുദ്ധഭിക്ഷു രക്ഷപ്പെടുന്നു. എല്ലാവരും സന്തോഷമായി പിരിയുന്നു. ഭരതവാക്യത്തോടെ പ്രഹസനം സമാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സംസ്കൃതനാടകങ്ങൾ പണ്ടു ധാരാളമായി രംഗത്തവതരിപ്പിച്ചിരുന്നു. പ്രാചീനമായ ആ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ അവശിഷ്ടം ഇന്നു കേരളത്തിൽ മാത്രമേ ഉള്ളൂ. കൂടിയാട്ടം എന്ന ക്ഷേത്രകലയാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. സംസ്കൃതനാടകങ്ങൾ രംഗത്തവതരിപ്പിക്കുന്നതിന്നാവശ്യമായ പ്രായോഗികനിർദേശങ്ങളടങ്ങുന്ന *ആട്ടപ്രകാരങ്ങ*ളും *ക്രമദീപിക*കളും ഓരോ നാടകത്തിനുമുണ്ടായിരുന്നു. ചിലതൊക്കെ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. *മത്തവിലാസ*വും കൂടിയാട്ടത്തിന്നെടുത്തിരുന്നതായി കാണുന്നു. രംഗത്തേക്കു വന്നപ്പോൾ അതിനു പല വ്യതിയാനങ്ങളും സംഭവിച്ചു. പണ്ടുകാലത്ത് പ്രഹസനം മുഴുവൻതന്നെ അഭിനയിച്ചിരുന്നിരിക്കണം. അങ്ങനെ ഊഹിക്കാൻ പറ്റിയ തെളിവുകളെല്ലാമുണ്ട്. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ കുറേയേറെക്കാലമായി നിലനിന്നുപോരുന്ന കൂടിയാട്ടത്തിൽ *മത്തവിലാസം* സമഗ്രമായി അഭിനയിച്ചുകാണുന്നില്ല.

*മത്തവിലാസപ്രഹസന*ത്തിന് ശിവപരമായി പുതിയൊരർഥപരിവേഷം വന്നുചേർന്നതായി, അതിന്റെ രംഗപ്രയോഗം കാണുമ്പോൾ, തോന്നുന്നുണ്ട്. ദാരികവധാനന്തരവും ക്രോധം കെട്ടടങ്ങാത്ത ഭദ്രകാളിയെ പ്രസാദിപ്പിക്കാൻ മത്തവിലാസതിരുനൃത്തം നടത്തിയ ശിവനുമായി, പ്രഹസനത്തിലെ കപാലിക്ക് അഭേദം കല്പിക്കാറുള്ളതായി കരുതണം. ശിവക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഈ നാടകം വഴിപാടായി അഭിനയിക്കുന്നതിന്റെ അർഥം അതത്രേ. സന്താനലബ്ധിയുദ്ദേശിച്ചും മറ്റും മത്തവിലാസം കൂത്ത് നടത്താറുണ്ട്.

ഇപ്പോഴത്തെ അഭിനയരീതിയനുസരിച്ച് കപാലിയുടെ വേഷം കെട്ടിയ ചാക്യാർ മാത്രമേ രംഗത്തു വരാറുള്ളൂ. അയാൾ മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങളുടെ അഭിനയംകൂടി നടത്തുന്നത് 'സ്തോഭം'കൊണ്ടാകുന്നു. കൂടിയാട്ടത്തിൽ അഭിനയിക്കാൻവേണ്ടി തയ്യാറാക്കിയതനുസരിച്ച് മത്തവിലാസത്തിന്റെ കഥ ഇങ്ങനെയാണ്: സത്യസോമൻ എന്ന ശൈവൻ ദേവസോമ എന്ന ബ്രാഹ്മണകന്യകയെ വിവാഹം കഴിച്ചു. ഒരുനാൾ അയാൾ ശിവക്ഷേത്രത്തിലേക്കു പോകവേ, കുറേ ബ്രഹ്മചാരികൾ ഒരു പ്ലാശിന്മേൽ കയറി അതിന്റെ കൊമ്പുകൾ മുറിച്ചിടുന്നതു കണ്ടു. അയാൾ അതിന്നവരെ ശകാരിക്കുകയും താൻതന്നെ അതിന്മേൽ കയറാമെന്നു പറയുകയും ചെയ്തു. യാദൃച്ഛികമായി അയാളുടെ കൈയിൽനിന്നു കത്തി താഴെ വീണു. ബ്രഹ്മചാരിയുടെമേൽ അതേറ്റു. കുട്ടി മരിച്ചു. ദുഃഖിതനായ സത്യസോമൻ അവന്റെ ശവവും ചുമലിലേന്തി പണ്ഡിതന്മാരായ ബ്രാഹ്മണരുടെ അടുത്തുചെന്ന് എന്താണ് ഈ പാപത്തിനു പരിഹാരം ചെയ്യേണ്ടതെന്നു ചോദിച്ചു. ശിവനെ ആരാധിച്ചാൽ മതിയെന്നു അവർ നിർദേശിച്ചു. അതനുസരിച്ച് സത്യസോമൻ ദേവസോമയോടുകൂടി ശിവനെക്കുറിച്ച് തപസ്സു ചെയ്തു. അതിൽ പ്രസാദിച്ച് ശിവൻ അയാൾക്കു വരം കൊടുത്തു. ബ്രഹ്മഹത്യാപാപത്തിൽനിന്ന് അങ്ങനെ അയാൾ മുക്തനായി. ആ കപാലിവേഷത്തിൽത്തന്നെ നൃത്തം ചെയ്ത് ജനങ്ങളെ സന്തോഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു കഴിഞ്ഞുകൂടുക – തന്നോട് താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നതുവരെ. അതാണ് ശിവൻ കൊടുത്ത വരം.

സന്താനമില്ലാതെ വലയുന്ന ദമ്പതികൾക്ക് ആ നൃത്തദർശനം ആശ്വാസമരുളും. ഇതനുസരിച്ച് സത്യസോമൻ പത്നിയോടൊപ്പം ലോകമെങ്ങും നടന്ന് പരമേശ്വരനെ അനുസരിച്ച് നൃത്തം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. ഒടുവിൽ ശിവസായുജ്യം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്തു.

ആദ്യമായി ശിവനെ സ്തുതിക്കുന്ന ഒരു ശ്ലേകം ചൊല്ലി നാന്ദി സൂത്രധാരനായ നമ്പ്യാർ 'അരങ്ങു തളിക്കുന്നു' (തെളിയിക്കുന്നു). ശ്ലോകമിതാണ്:

"മത്തേഭകൃത്തിപരികല്പിതവസ്ത്രശാലീ
മൃത്യുഞ്ജയഃ സതതമുല്ലസദസ്ഥിമാലീ
അദ്രീന്ദ്രജാഹൃദയപങ്കജഭാനുമാലീ
ഭദ്രാണി വോ ദിശതു ഭദ്രമുഖഃ കപാലീ."

(മദയാനയുടെ തോൽ വസ്ത്രമായുടുത്തവനും മൃത്യുവെ ജയിച്ചവനും എല്ലായ്പ്പോഴും ശോഭിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അസ്ഥിമാല ധരിച്ചവനും പാർവതിയുടെ ഹൃദയമാകുന്ന താമരയ്ക്കു സൂര്യനായിട്ടുള്ളവനും മംഗളകരമായ മുഖത്തോടുകൂടിയവനുമായ കപാലി നിങ്ങൾക്ക് മംഗളങ്ങൾ നൽകട്ടെ.)

തുടർന്ന് സ്ഥാപനാസൂത്രധാരനായ ചാക്യാർ വേഷം കെട്ടി അരങ്ങത്തു വരുന്നു. പ്രഹസനത്തിലെ ആദ്യത്തെ ശ്ലോകം രണ്ടാം വരിയുടെ പാതിവരെ ("ഭാഷാവേഷവപുഃക്രിയാഗുണകൃതാനാശ്രിത്യ ഭേദാൻ ഗതം ഭാവാവേശവശാത്") ചൊല്ലി ശ്ലോകത്തിന്റെ മുഴുവൻ അർഥം അഭിനയിക്കുന്നു. അനന്തരം ശിവപാർവതീവന്ദനമാണ്. ഒപ്പം മറ്റു ദേവന്മാരെയും വന്ദിക്കുന്നു. ഇത്രയും ആദ്യത്തെ ദിവസം.

രണ്ടാമത്തെ ദിവസം 'നിർവഹണ'മാണ്. നാടകത്തിന്റെ പൂർവകഥ ശ്ലോകരൂപത്തിൽ നിർവഹിക്കുക എന്നാണിതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. കപാലിയായ സത്യസോമൻ ശിവൻതന്നെയാണെന്ന സങ്കല്പത്തിലാണ് അഭിനയം. കാളിദാസന്റെ *കുമാരസംഭവ*ത്തിലെ രണ്ടും മൂന്നും സർഗത്തിലെ മുപ്പതിൽപ്പരം ശ്ലോകങ്ങൾ – ദേവന്മാർ താരകാസുരന്റെ ഉപദ്രവം ബ്രഹ്മാവിനെ അറിയിക്കുന്നത്, ബ്രഹ്മാവ് സുബ്ര

ഹ്മണ്യനെ ജനിപ്പിക്കാനുള്ള സാഹചര്യം – ശിവശക്തിസമാഗമം – ഒരുക്കാൻ അവരോട് പറയുന്നത്, കാമൻ ശിവതപോവനത്തിലേക്കു പോവുന്നത്, ശിവന്റെ തപസ്സ്, പാർവതിയുടെ പ്രവേശം, കാമദഹനം – ഇത്രയും സംഭവങ്ങൾ വർണിക്കുന്ന ശ്ലോകങ്ങളാണ് നിർവഹണത്തിനു സ്വീകരിക്കുന്നത്. അവയുടെ അർഥം ചാക്യാർ അഭിനയിക്കുന്നു. "അനേകരസതാം" എന്ന പ്രഹസനനാന്ദിയിലെ, നേരത്തേ ഉദ്ധരിച്ചതിനു തൊട്ടടുത്ത പദത്തിന്റെ അർഥാഭിനയമായി ഈ കാമദഹനം കഥയെ കരുതാം.

മൂന്നാംദിവസം സത്യസോമൻ എന്ന കപാലിയായി ചാക്യാർ രംഗത്തു വരും. പ്രവേശത്തിനുമുൻപ്, ആ കഥാപാത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെയും വേഷത്തെയും തൽക്കാലാവസ്ഥയെയും കാണിക്കുന്ന ഒരു ശ്ലോകം – ഇത് പ്രഹസനത്തിലില്ലാത്തതാണ് – (ഇത്തരം ശ്ലോകങ്ങൾക്ക് ആളാമശ്ലോകങ്ങൾ എന്നാണ് പറയുക) – നങ്ങ്യാർ ചൊല്ലുന്നു:

"ഭസ്മാലങ്കാരഗൗരഃ ശശികുസുമജടാശൂലകൗപീനധാരീ
നൃത്താരംഭപ്രസക്തോ മുഖരഡമരുകോ ദേവസോമാസഹായഃ
പീത്വാ പീത്വാ കപാലാത് സഹയുവതി സുരാമട്ടഹാസം വിതന്വൻ
ആധാവത്യേഷ മത്തഃ സ്ഖലിതപദയുഗഃ സത്യസോമഃ കപാലീ."

എന്നതാണാ ശ്ലോകം. ഭസ്മം പൂശി ചന്ദ്രൻ, പൂവ്, ജട, ശൂലം, കൗപീനം ("വസ്ത്രംകൊണ്ട് മുട്ടുവരെ തൂങ്ങിക്കിടക്കുമാറ് ഒരുതരത്തിൽ മടക്കി അരയിൽ ചുറ്റും കെട്ടാനുള്ള ഒരുതരം ഉടുപ്പിന് കൗപീനം എന്നു പറയുന്നു" – *നാട്യകല്പദ്രുമം,* മാണി മാധവച്ചാക്യാർ, പേജ് ൪) എന്നിവ ധരിച്ച് നൃത്തം തുടങ്ങുന്നതിൽ തല്പരനായി, ഒച്ചപ്പെടുന്ന ഇടയ്ക്കയോടെ ദേവസോമയോടുകൂടി, അവളോടൊപ്പം കപാലത്തിൽനിന്നു മദ്യം വീണ്ടും വീണ്ടും മോന്തി അട്ടഹസിച്ചുകൊണ്ട്, സത്യസോമനെന്ന കപാലി ഇതാ, മത്തനായി കാലിടറിക്കൊണ്ട് ഓടുകയാണ് എന്നു ശ്ലോകത്തിന്റെ ആശയം. ഇതിന്റെ പ്രതികരണമെന്നോണം ചാക്യാർ അണിയറയിൽനിന്നുതന്നെ ചൊല്ലുന്ന മദ്യസ്തുതിരൂപമായ ശ്ലോകമാണിത്:

"ഭഗവതി! മദിരേ! മദസ്യ മാതഃ!

ചഷകഗതാ ചകിതാസി കിന്നു മത്തഃ?

ചലിതധൃതിരഹം കിമസ്മി മത്തഃ!

വിലസതി മത്ത ഇവാദ്യ ജീവലോകഃ!"

(മദത്തിന്റെ അമ്മയായ അല്ലയോ മദിരാഭഗവതീ! പാത്രത്തിലുള്ള നീ എന്നെക്കണ്ട് ഭയപ്പെടുകയാണോ? ധൈര്യം പോയ്പ്പോയ ഞാൻ മത്തനായിരിക്കയാണോ? ഇപ്പോൾ ജീവലോകമാകെ മദമിളകിയവനെപ്പോലെ ശോഭിക്കുകയാണ്!)

തുടർന്ന് രംഗത്തേക്കു വന്ന് പ്രഹസനത്തിലെ ആദ്യഭാഗം ചിലത് അഭിനയിക്കുന്നു. വീണ്ടും ശിവപാർവതിമാരെ വന്ദിക്കുന്നു.

പിന്നീട് തിരിച്ച് ഒരു പീഠത്തിൽ വന്നിരുന്ന്, കപാലി തന്റെ അതുവരെയുള്ള ചരിത്രം – നേരത്തേ വിവരിച്ച തപസ്സും ശിവസായുജ്യവും സംബന്ധിച്ച ചരിത്രം – അഭിനയിക്കുന്നു. മദ്യസേവയും മദനൃത്തവും തന്നെ തുടർന്നു നടക്കുന്നു.

മത്തവിലാസം കൂത്തിന്റെ ഏകദേശമായൊരു വിവരണമാണ് മേൽ കൊടുത്തത്. പ്രഹസനത്തിലെ കഥയും അരങ്ങത്ത് ആ പേരിൽ അഭിനയിക്കുന്ന കഥയുമായി വളരെ അന്തരമുണ്ടെന്ന് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. ബൗദ്ധശൈവാദിമതങ്ങളുടെ അപചയദശയെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യവിമർശനപ്രധാനമായ മൂലകൃതി, തികച്ചും ശിവമാഹാത്മ്യപ്രകീർത്തകമായ ഒരു 'വഴിപാടു'കഥയായി പ്രയോഗത്തിൽ വന്നതിനിടയിൽ സംഭവിച്ച മതപരവും സാംസ്കാരികമായും സാഹിതീയവുമായ പരിണാമപ്രവർത്തനങ്ങളെന്തെന്നു കൂലങ്കഷമായ ഗവേഷണത്തിനു വിഷയമാക്കേണ്ടതാണ്.

★

10. മേല്പത്തൂരിന്റെ ശാസ്ത്രകൃതികൾ

മേല്പത്തൂർ നാരായണഭട്ടതിരി വ്യാകരണം, മീമാംസ, ശ്രൗതം, കാവ്യശാസ്ത്രം എന്നീ ശാസ്ത്രശാഖകളിൽ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സംസ്കൃതവ്യാകരണശാസ്ത്രത്തിന് കേരളീയർ നൽകിയ സംഭാവന എണ്ണത്തിലും ഗുണത്തിലും എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. തൃക്കണ്ടിയൂർ അച്യുതപ്പിഷാരടിയുടെ *പ്രവേശകം, ദൈവം* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന് കൃഷ്ണലീലാശുകൻ രചിച്ച *പുരുഷകാരം* എന്ന വ്യാഖ്യാനം, ധർമകീർത്തിയുടെ *രൂപാവതാര*ത്തിന് ശങ്കരൻ എഴുതിയ *നീവി* എന്ന വ്യാഖ്യാനം, കൈയടന്റെ *പ്രദീപ*ത്തിനും *വാരരുചസംഗ്രഹ*ത്തിനും അക്കിത്തം നാരായണൻ തയ്യാറാക്കിയ *കഠിനപ്രകാശിക, ദീപപ്രഭ* എന്നീ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ, രാമശാലിദ്വിജന്റെ *ലഘുവൃത്തി*യും *ബൃഹദ്വൃത്തി*യും, വാസുദേവന്റെ *പര്യായപദാവലി*, ശങ്കരാര്യന്റെ *സർവപ്രത്യയമാല*, അജ്ഞാതകർത്തൃകങ്ങളായ *മുഖഭൂഷണ*വും *ആർഷപ്രയോഗസാധുത്വനിരൂപണ*വും, എ. ആർ. രാജരാജവർമയുടെ *ലഘുപാണിനീയം* എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു കേരളീയസംസ്കൃതവ്യാകരണകൃതികളുടെ പട്ടിക. അതിൽ ഏറ്റവും മികച്ചുനിൽക്കുന്ന മേല്പത്തൂരിന്റെ *പ്രക്രിയാസർവസ്വ*ത്തെക്കുറിച്ച്* ധാരാളം പഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് അതേക്കുറിച്ചുള്ള നിരൂപണം ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നില്ല.

മേല്പത്തൂരിന്റെ മറ്റൊരു വ്യാകരണകൃതിയാണ് *അപാണിനീയപ്രാമാണ്യസാധനം*. ഇത് 1942–ൽ തിരുവനന്തപുരത്തുനിന്ന് പണ്ഡിതർ. ഇ. വി. രാമൻ നമ്പൂതിരിയും 1968–ൽ തിരുപ്പതി ശ്രീവെങ്കടേശ്വരസർവകലാശാലയിൽനിന്നു ഡോ. ഇ. ആർ. ശ്രീകൃഷ്ണശർമയും അച്ചടിച്ചു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഡോ. ശർമ ഈ ഗ്രന്ഥം ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. പാണിനി, കാത്യായനൻ, പതഞ്ജലി എന്നീ മുനിത്രയത്തിന്റെ കൃതികളൊഴിച്ച് മറ്റൊന്നും പ്രാമാണികമല്ലെന്ന വൈനതേയൻ എന്നൊരു പണ്ഡിതന്റെ യാഥാ

* ഡോ. എസ്. വെങ്കിടസുബ്രഹ്മണ്യയ്യരുടെ ആംഗലഭാഷയിലുള്ള സമഗ്രപഠനഗ്രന്ഥം കേരളസർവകലാശാലാ

* ഡോ. എസ്. വെങ്കിടസുബ്രഹ്മണ്യയ്യരുടെ ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണപഠനം കേരളസർവ

സംസ്കൃതവകുപ്പ് പ്രസിദ്ധീകരണം എടുത്തുപറയത്തക്ക

കലാശാലാസംസ്കൃതവിഭാഗം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ക്കതാണ്.

സ്ഥിതികമായ കണ്ടുപിടുത്തത്തിനു മറുപടിയായി എഴുതപ്പെട്ട ഒരു ക്രോഡപത്രമാണ് പ്രസ്തുതകൃതി. വ്യവസ്ഥാപിതമായ വാദമുഖങ്ങളുന്നയിച്ചുകൊണ്ട് പാണിനീയേതരങ്ങളായ വ്യാകരണഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പ്രാമാണികത്വവും സ്വീകാര്യതയും തെളിയിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി രചിക്കപ്പെട്ട ഒരേയൊരു വാങ്മയമാണ് അച്ചടിയിൽ പന്ത്രണ്ടു പുറങ്ങൾ മാത്രം വരുന്ന ഈ കൊച്ചുകൃതി. ഇതിലെ ആശയങ്ങളിൽ പലതും മുനിത്രയത്തിന്റെ കൃതികളിലും ഭർത്തൃഹരിയുടെ *വാക്യപദീയ*ത്തിലും മറ്റു വ്യാകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടപ്പുണ്ടെന്ന കാര്യം മറക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും വ്യക്തിത്വശോഭയെഴുന്ന ഇത്തരമൊരു കൃതി സംസ്കൃതത്തിൽ മറ്റൊന്നില്ല. ഭാഷയുടെ വ്യാപ്തി ഏറെ വിശാലമാണെന്നും പ്രയോഗങ്ങൾ ശരിയോ തെറ്റോ എന്നറിയാനുള്ള ഒരു സഹായി മാത്രമാണ് വ്യാകരണമെന്നുമുള്ള വസ്തുതയാണ് പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥത്തിൽ കേന്ദ്രാശയമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. പാണിനിയോ തദനുയായികളോ ശ്രദ്ധിക്കാത്ത പല രൂപങ്ങളും മറ്റെഴുത്തുകാർ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ പ്രയോഗങ്ങൾക്ക് പാണിനീയവ്യാകരണത്തിൽ നിയമങ്ങൾ കാണുന്നില്ലെന്നതുകൊണ്ട് അവയെ തിരസ്കരിക്കണമെന്നു വിധിക്കാമോ? വിധിക്കാമെന്ന യാഥാസ്ഥിതികപണ്ഡിതന്മാരുടെ വാദത്തിനുള്ള ചുട്ട മറുപടിയാണ് ഭട്ടതിരിയുടെ *അപാണിനീയപ്രാമാണ്യസാധനം*. ഭട്ടതിരി *പാണിനീയ*ത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന പണ്ഡിതനാണെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ഏറ്റവും വ്യക്തത കലർന്നതും സംക്ഷിപ്തസുന്ദരവുമായ നിയമങ്ങളാണ് പാണിനിയുടേതെന്ന് അദ്ദേഹം എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അവയൊഴിച്ച് മറ്റൊന്നും പ്രാമാണികമല്ലെന്നു വാദിക്കുമ്പോഴാണ് മേല്പത്തൂർ വിയോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. കാരണം, ഭാഷയെ ക്രമീകരിക്കുകയും വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് വ്യാകരണം. ഭാഷയാകട്ടെ, വ്യാകരണനിയമങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിക്കാവുന്നതിലുമെത്രയോ അധികം വ്യാപകവും വിശാലവുമാണ്. ഈ വസ്തുത വിസ്മരിച്ചു പ്രവർത്തിച്ച കൈയടൻ മുതൽ നാഗേശഭട്ടൻ വരെയുള്ള വൈയാകരണന്മാരുടെ ഒരു പരമ്പരതന്നെ സംസ്കൃതത്തിലുണ്ട്.

അപാണിനീയവ്യാകരണങ്ങളുടെ പ്രാമാണികത്വത്തെ നിരാകരക്കാനും മുനിത്രയത്തിന്റെ നിയമങ്ങളുടെ സമ്മതിയില്ലാത്ത പ്രയോഗങ്ങളെ നിർദയം തള്ളിക്കളയാനും അവർ കരുതിക്കൂട്ടി ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ ശ്രമത്തിനുപിന്നിൽ ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾവരെ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടില്ലേ എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ ന്യായമായി സംശയിക്കുന്നവരുണ്ട്. (ശ്രീകൃഷ്ണശർമ്മ, ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആമുഖം, പേജ് 2) ബുദ്ധമതാനുയായിയും വൈയാകരണനുമായ ചന്ദ്രഗോമിയുടെ ചില സൂത്രങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയതിന്റെ പേരിൽ വാമനജയാദിത്യന്മാരുടെ *കാശികാവൃത്തി*യെ ചില പാണിനീയന്മാർ വിമർശിച്ചിട്ടുള്ളത് ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാട്ടാം. പാണിനീയസമ്പ്രദായത്തിലെ പ്രകൃഷ്ടകൃതികളിലൊന്നായി *ന്യാസം* (*കാശികാവിവരണപഞ്ചിക*) അതെഴുതിയ ജിനേന്ദ്രബുദ്ധി ജൈനനാണെന്ന കാരണത്താലായിരിക്കണം, അതിനിശിതമായി വിമർശിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. അക്കാദമികകാര്യങ്ങളിലെ ഈ വീക്ഷണസങ്കുചിതത്വത്തിന് മേല്പത്തൂർ കൂട്ടുനിൽക്കാൻ തയ്യാറായില്ല. ഭട്ടതിരിയുടെ ഗുരുനാഥനായ അച്യുതപ്പിഷാരടി *പ്രവേശക*ത്തിലൂടെ ഈ സങ്കുചിതവീക്ഷണതിരസ്കാരം, മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, അക്കാദമികകാര്യങ്ങളിൽ പുലർത്തിപ്പോരേണ്ടുന്ന മതനിരപേക്ഷമായ വിശാലവീക്ഷണം, തുടങ്ങിവെച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ഇവിടെ ഓർക്കാം. ഈ വിശാലമായ വീക്ഷണഗതിയെ യുക്തിഭദ്രതയോടെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയാണ് *അപാണിനീയപ്രാമാണ്യസാധന*ത്തിലൂടെ ഭട്ടതിരി ചെയ്തിരിക്കുന്നത്.

"സുദർശനസമാലംബി സോഹം നാരായണോധുനാ
വൈനതേയ! ഭവത്പക്ഷമാക്രമ്യ സ്ഥാതുമാരഭേ."

എന്ന പ്രതിജ്ഞയോടെ പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥം ആരംഭിക്കുന്നു. ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഉന്നീതമായ വാദഗതികൾ ആദ്യപദ്യത്തിൽ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു:

"പാണിന്യുക്തം പ്രമാണം, ന തു പുനരപരം
ചാന്ദ്രഭോജാദിശാസ്ത്രം,
കേപ്യാഹുസ്തല്ലഘിഷ്ഠം; ന ഖലു ബഹുവിദാ–

മസ്തി നിർമൂലവാക്യം;
ബഹ്വംഗീകാരഭേദോ ഭവതി ഗുണവശാത്;
പാണിനേഃ പ്രാക് കഥം വാ?
പൂർവോക്തം പാണിനിശ്ചാപ്യനുവദതി; വിരോ–
ധേപി കല്പ്യോ വികല്പഃ”

‘ഇന്ദ്രൻ, ചന്ദ്രൻ, കാശകൃത്സ്നൻ, ആപിശലി, ശാകടായനൻ മുതലായ പൂർവാചാര്യന്മാരുടെ വ്യാകരണങ്ങൾ അപ്രാമാണികം; മുനിത്രയകൃതങ്ങൾ മാത്രം പ്രാമാണികം’ എന്ന ചിലരുടെ വാദത്തൽ തീരെ കഴമ്പില്ല. ആപ്തവാക്യമാണ് പ്രമാണം. ഇന്ദ്രചന്ദ്രാദികൾ അനാപ്തരാണെന്നതിന് പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമൊന്നുമില്ല. ‘ശിഷ്യന്മാർ അംഗീകരിക്കാത്തവരാണ് അവരുടെ വാക്യങ്ങൾ അതിനാൽ അപ്രമാണങ്ങളാണ്.’ എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ, ചോദിക്കട്ടെ, ആരാണ് ശിഷ്യന്മാർ? വൈദികന്മാരാണോ? സാധുശബ്ദപ്രയോക്താക്കളാണോ? അതോ, നിങ്ങൾക്കു മാത്രം അഭീഷ്ടരായ ഏതാനും ചിലരാണോ? അവൈദികന്മാരായ വേദവ്യാസാദികളുടെ അനേകം പ്രയോഗങ്ങൾ മുനിത്രയനിയമങ്ങൾക്കതീതമാണ്. “ദൃഷ്ട്വാ ബഹു വ്യാകരണം മുനിനാ ഭാരതം കൃതം” എന്നാണ് ചൊല്ല്. ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലുള്ളവർ *പ്രപഞ്ചസാര*ത്തിലും മറ്റും ‘ഹുനേത്’ തുടങ്ങിയ മുനിത്രയാസമ്മതങ്ങളായ രൂപങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. വൈദികവീരനായ ശ്രീഹർഷൻ “നൈവാല്പമേധസി (‘അല്പമേധേ’ എന്നല്ല) രുചിമത്വമസ്യ” എന്ന് എഴുതിയിരിക്കുന്നു. വൈദികസ്ഥാപകനായ വിദ്യാരണ്യമാധവന്റെ *ധാതുവൃത്തി*യിൽ ‘കഥാപയതി’ എന്നും മറ്റും ശാകടായനാദിമതം അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബോപദേവൻ, രാമചന്ദ്രൻ (*പ്രക്രിയാകൗമുദീ*കർത്താവ്) മുതലായ വൈദികവരേണ്യന്മാർ അപാണിനീയങ്ങളായ അനേകം ശബ്ദങ്ങൾ എടുത്തുകാട്ടുന്നുണ്ട്. ഉത്തരാപഥത്തിലെ വൈദികശ്രേഷ്ഠർ ഇക്കാലത്തും (ഭട്ടതിരിയുടെ കാലത്തും) *സാരസ്വത*ാദിവ്യാകരണങ്ങളെ പ്രമാണമാക്കുന്നുണ്ട്. (*പ്രക്രിയാ)കൗമുദി* മുതലായവ എല്ലായിടത്തും അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. *പാണിനീയം* രചിക്കപ്പെടുന്നതിനു മുൻപുള്ള വൈദികന്മാർ മറ്റു

വ്യാകരണസമ്പ്രദായങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. *പാണിനീയ*വ്യതിരിക്തമായ പ്രാതിശാഖ്യകൃതികളെപ്പോലുള്ള വൈദികലക്ഷണങ്ങൾ നിങ്ങളും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ ശിഷ്ടന്മാർ വൈദികന്മാരാണെന്ന പക്ഷമനുസരിച്ച് അപാണിനീയങ്ങളായ മറ്റു വ്യാകരണങ്ങളുടെ ശിഷ്ടാംഗീകൃതത്വം സ്പഷ്ടമാണ്. സാധുശബ്ദപ്രയോക്താക്കളാണ് ശിഷ്ടന്മാർ എന്ന പക്ഷത്തെയും ഇതുപോലെ നിരൂപണവിധേയമാക്കുന്നു. ശിഷ്ടന്മാരുടെ പ്രയോഗങ്ങളാണ് സാധുത്വമുള്ളവ എന്നത്രേ വ്യാകരണത്തിന്റെ ശരിയായ കാഴ്ചപ്പാട്. മുനിത്രയവചനമംഗീകരിക്കുന്നവർ മാത്രമാണ് ശിഷ്ടന്മാർ എന്ന വാദം ബാലിശമാണ്. “ന ഖലു ബഹുവിദാമസ്തി നിർമൂലവാക്യം” ബഹുവിജ്ഞരായ വ്യാസശങ്കരാദികൾ യാതൊരടിസ്ഥാനവുമില്ലാതെ പദങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കുകയില്ല. അവർ മറ്റു ചില വ്യാകരണസമ്പ്രദായങ്ങൾ അഭ്യസിച്ചിരിക്കണമെന്ന കാര്യം നിസ്തർക്കമത്രേ.

“ബഹ്വംഗീകാരാന്യഥാനുപപത്ത്യാ മുനിത്രയവചനാനാമേവ പ്രാമാണ്യം, അന്യശാസ്ത്രാണാമപ്രാമാണ്യമപി സിദ്ധം ഇത്യർഥാപത്തിരേവ പ്രമാണം” എന്നതാണ് പ്രതിയോഗികളുടെ മറ്റൊരു യുക്തി. ഭൂരിപക്ഷം പേർ അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് അന്യഥാ അനുപപന്നമാവുമെന്നതുകൊണ്ട് മുനിത്രയവചനം മാത്രം പ്രമാണം. കുറച്ചുപേർ മാത്രം സ്വീകരിക്കുന്ന മറ്റു വ്യാകരണങ്ങൾ അപ്രമാണം, എന്നിങ്ങനെ അർഥാപത്തിയെ അവർ പ്രമാണമായി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. അതും ശരിയല്ല, സുഗ്രഹത, സംക്ഷിപ്തത മുതലായ ഗുണാതിശയങ്ങളാൽ ബഹ്വംഗീകാരത്വം *പാണിനീയ*ത്തിന് ലഭിച്ചുവെന്നുള്ളതുകൊണ്ട് മറ്റുള്ളവ അപ്രമാണമാകുന്നില്ല. തർക്കശാസ്ത്രത്തിൽ *തത്വചിന്താമണി*ക്കാണ് ഭൂരിപക്ഷാംഗീകാരം. പക്ഷേ, *കുസുമാഞ്ജലി*യും *കിരണാവലി*യും മറ്റും അക്കാരണത്താൽ അപ്രാമാണികമായി കണക്കാക്കാറുണ്ടോ? വ്യാകരണശാസ്ത്രത്തിൽ *മഹാഭാഷ്യ*ത്തിന്റെ *കൈയടടീക*യ്ക്കാണ് ബഹ്വംഗീകാരത്വമെന്നതുകൊണ്ട് ഭർത്തൃഹരിടീക അപ്രാമാണികമാകുമോ? സ്മൃതകളിൽ *മനുസ്മൃതി*, പുരാണങ്ങളിൽ *ഭാഗവതം*, ശിക്ഷാഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ *ശൗനകീയശിക്ഷ* എന്നിവ

യാണ് ഭൂരിപക്ഷാംഗീകൃതമെന്നത് അതതു മണ്ഡലങ്ങളിൽ മറ്റു കൃതികൾ അപ്രമാണമാകുന്നതിന് കാരണമായിക്കണക്കാക്കാമോ? "പാണിനീയാനാം ഗുണാതിശയഃ അസ്മാകം ഇഷ്ട ഏവ, ഇതരേഷാം അപ്രാമാണ്യമേവ ത്വനിഷ്ടം" എന്നാണ് ഇക്കാര്യത്തിൽ മേല്പത്തൂരിന്റെ നിലപാട്. മാത്രമല്ല, അപാണിനീയങ്ങളെല്ലാം അപ്രാമാണികമെന്നു വാദിക്കുന്നവർ പാണിനിക്കുമുമ്പത്തെ ശബ്ദവ്യവഹാരസ്ഥിതി എന്താണെന്നു പറയാൻ ബാധ്യസ്ഥരാണ്. അന്ന് സാധുശബ്ദവ്യവഹാരമേയില്ലെന്നു പറയാൻ പറ്റില്ല. 'ഊഹം' മുതലായവയുടെ അഭാവത്തിൽ യജ്ഞാദികർമാനുഷ്ഠാനങ്ങൾതന്നെ നിർവഹിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അപശബ്ദങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചാൽ നരകത്തിൽ പതിക്കും. സകലരും മ്ളേച്ഛരായിപ്പോകയും ചെയ്യും. വ്യാകരണമില്ലാതെതന്നെ അക്കാലത്ത് ആളുകൾ സാധുശബ്ദങ്ങൾ അറിഞ്ഞിരുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാലോ? "ബ്രാഹ്മണേന നിഷ്കാരണഃ ഷഡംഗോ വേദോധ്യേയോ ജ്ഞേയശ്ച" എന്നു ശ്രുതിവചനമുള്ളതുകൊണ്ട് വ്യാകരണമടക്കമുള്ള ഷഡംഗങ്ങളോടുകൂടി വേദാധ്യയനം നിർവഹിക്കാതിരുന്നാൽ എല്ലാവരും അബ്രാഹ്മണരായിപ്പോകും. അഞ്ചംഗങ്ങളേ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളൂ; അഥവാ പാണിനീയം മാത്രമാണ് ആറംഗങ്ങളിൽ വ്യാകരണത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നാണെങ്കിൽ *ഭാഷ്യ*വാക്യം തെറ്റും. "തസ്മാദധ്യേയം വ്യാകരണം" എന്നല്ലാതെ "അധ്യേയം *പാണിനീയം*" എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നില്ല. അതിനാൽ *പാണിനീയ*ത്തിനു മുൻപ് ബഹ്വംഗീകാരത്വം മറ്റു പൂർവവ്യാകരണങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവയുടെ പ്രാമാണ്യം നിരസിക്കാവതല്ല. പാണിനീയത്തിന്റെ വരവോടെ അതുവരെ പ്രാമാണികങ്ങളായിരുന്ന പൂർവവ്യാകരണങ്ങളുടെ പ്രാമാണ്യം ഇല്ലാതായി എന്നു വാദിക്കുകയാണെങ്കിൽ, പറയാനുള്ളതിതാണ്:

"കഥം പ്രമാണഭൂതാനാം കാലാത് പ്രാമാണ്യനിഹ്നവഃ
ശ്രുതിസ്മൃത്യാദയോപ്യേവമപ്രമാണാഃ സ്യുരേകദാ."

മാത്രമല്ല, പൂർവാചാര്യന്മാർ പാണിനീയർക്കുതന്നെ പ്രമാണഭൂതരായിരുന്നു. അവർ 'ആങി ചാപഃ', 'ഔങ ആപഃ' മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽ പൂർവാചാര്യാഭിമതമായ സംജ്ഞകൾ പ്രയോഗിക്കുകയും "വ്യോർലഘുപ്രയത്നതരഃ ശാകടായനസ്യ", "വാ സുപ്യാപിശലേഃ", "വഷ്ടി ഭാഗുരിരല്ലോപമവാപ്യോരുപസർഗയോഃ" എന്നിങ്ങനെ പൂർവികമതങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തതിലൂടെ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. "പൂർവോക്തം പാണിനിശ്ചാപ്യനുവദതി" എന്ന് ആദ്യംതന്നെ സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

അവിരോധസ്ഥലങ്ങളിൽ ഈ പരാമർശങ്ങളെക്കുറിച്ച് തർക്കമില്ല. *പാണിനീയ*നിയമങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമായ സ്ഥലങ്ങളിൽ മറ്റു വ്യാകരണങ്ങളിൽനിന്നുദ്ധരിച്ചത് സ്വീകാര്യമാവില്ലല്ലോ എന്നൊരു ശങ്ക ഇവിടെ ഉദിക്കാം. ഇതിനു മറുപടി, അത്തരം സ്ഥലങ്ങളിൽ വികല്പമായിട്ടാണെടുക്കേണ്ടത് എന്നാണ്.

"തത്ര തത്ര വികല്പാർഥം പൂർവാചാര്യാനുദീരയൻ
മതഭേദദ്വയം ഗ്രാഹ്യം ജ്ഞാപയത്യേവ പാണിനിഃ."

ഈ രീതിയിൽ അപാണിനീയവ്യാകരണങ്ങളുടെ പ്രാമാണ്യം സ്ഥാപിക്കുന്ന ഈ ലഘുഗ്രന്ഥം ഭട്ടതിരിയിലെ വിജ്ഞനും വിശാലഹൃദയനുമായ വൈയാകരണന്റെ സുന്ദരമുഖം വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഈ പദ്യത്തോടെ അവസാനിക്കുന്നു:

"തതോന്യഗ്രന്ഥസന്ദോഹൈർമദുക്താന്യേവ സാധയൻ
വൈനതേയോ മമാത്യന്തം ബന്ധുരേവേതി ശോഭനം."

കേരളം മീമാംസാശാസ്ത്രത്തിന് ഗണനീയമായ മുതൽക്കൂട്ടു നൽകിയിട്ടുള്ള ഒരു പ്രവിശ്യയാണ്. ആറു തലമുറകളിലായി നീണ്ടുകിടക്കുന്ന പയ്യൂർഭട്ടതിരിമാരുടെ പരമ്പര വിശേഷിച്ചനുസ്മരിക്കേണ്ടതാണ്. *ന്യായസമുച്ചയ*കർത്താവും വാചസ്പതിമിശ്രന്റെ *ന്യായകണിക*യുടെ വ്യാഖ്യാതാവുമായ പരമേശ്വരൻ ഒന്നാമൻ, വാചസ്പതിമിശ്രന്റെ *തത്വബിന്ദു*വിനും ചിദാനന്ദന്റെ *നീതിതത്വാവിർഭാവ*ത്തിനും മണ്ഡനമിശ്രന്റെ *വിഭ്രമവിവേക*ത്തിനും വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ രചിച്ച പരമേശ്വരൻ രണ്ടാമൻ, *ജൈമിനീയസൂത്രാർഥസംഗ്രഹ*ത്തിന്റെ നിർമാതാവായ പരമേശ്വരൻ മൂന്നാമൻ, *കൗമാരിലയുക്തിമാല*യുടെ കർത്താവായ വാസുദേവൻ, സുചരിതമിശ്രന്റെ *കാശിക*യ്ക്ക് വ്യാഖ്യാനമെ

ഴുതിയ പരമേശ്വരൻ, മാനമേയോദയത്തിന്റെ *മേയഖണ്ഡം* രചിച്ച നാരായണപണ്ഡിതൻ എന്നിവർ *ഭാട്ടമീമാംസ*യിലും *തർക്കാർണവ*മെഴുതിയ ദാമോദരനും *ഗുരുസമ്മതപദാർഥം* രചിച്ച അജ്ഞാതനാമാവും *പ്രാഭാകരമീമാംസ*യിലും പ്രവർത്തിച്ച കേരളീയരിൽ പ്രമുഖരാണ്.

ഇക്കൂട്ടത്തിൽ എടുത്തുപറയത്തക്ക സ്ഥാനം നേടിയെടുക്കാൻ മേല്പത്തൂർ ഭട്ടതിരിയെ അർഹനാക്കിയത് *മാനമേയോദയ*പൂർവഖണ്ഡത്തിന്റെ രചനയാണ്. *തന്ത്രവാർത്തികനിബന്ധനം* ഒരു നാരായണന്റെ കൃതിയാണെങ്കിലും അത് മേല്പത്തൂരിന്റേതാണെന്നതിനു തെളിവില്ല.

1912-ൽ തിരുവനന്തപുരത്തുനിന്നും 1933-ൽ അഡയാറിൽനിന്നും *മാനമേയോദയം* പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഡോ. സി. കുഞ്ഞൻ രാജാവിന്റെ ഒരു മലയാളവിവർത്തനം *മംഗളോദയ*ത്തിൽനിന്നു പുറത്തിറങ്ങിയതും ഇവിടെ ഓർക്കാം. സി. കുഞ്ഞൻ രാജാവും എസ്. എസ്. സൂര്യനാരായണശാസ്ത്രിയും പ്രസാധനം ചെയ്ത അഡയാർപ്പതിപ്പിൽ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് തർജമ കൂടി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. ഭാട്ടമതമനുസരിച്ച് പൂർവമീമാംസാസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ലളിതമായ ഭാഷയിൽ പ്രാരംഭകരെ പരിചയപ്പെടുത്താനുതകുന്ന പ്രസ്തുതപ്രകരണഗ്രന്ഥം ഇപ്രകാരം തുടങ്ങുന്നു:

"ആചാര്യമതപാഥോധൗ ബാലാനപി നിനീഷതാം
ഭീമതാം കോപി ഗോപാലപോതഃ പോത ഇവാസ്തു നഃ.
മാനമേയവിഭാഗേന വസ്തൂനാം ദ്വിവിധാ സ്ഥിതിഃ
അതസ്തദുഭയം ബ്രൂമഃ ശ്രീമത്കൗമാരിളാധ്വനാ."

പ്രമാണം, പ്രമ എന്നിവയുടെ നിർവചനം പ്രാഭാകരമതമനുസരിച്ച് അയഥാർഥജ്ഞാനമെന്നൊന്നില്ലെന്ന വാദവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും, താർക്കികന്മാരുടെയും പ്രാഭാകരന്മാരുടെയും മതമനുസരിച്ച് പ്രമയുടെയും പ്രമാണത്തിന്റെയും നിർവചനവും തത്ഖണ്ഡനവും, ബൗദ്ധമതാനുസാരമുള്ള പ്രമയുടെ നിർവചനവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും,

"തസ്മാദജ്ഞാതത്വാർഥജ്ഞാനസാധനമേവ നഃ
പ്രമാണമിതി നിർണീതം തദ്വിശേഷാനഥ ബ്രുവേ
പ്രത്യക്ഷമനുമാനം ച ശാബ്ദം ചോപമിതിസ്തഥാ
അർഥാപത്തിരഭാവശ്ച ഷട് പ്രമാണാനി മാദൃശാം."

എന്നിങ്ങനെ പ്രമാണത്തിന്റെ നിഷ്കൃഷ്ടമായ നിർവചനവും അതിന്റെ ആറു വിഭാഗങ്ങളുടെ നാമനിർദേശവും – ഇത്രയും വിവരിച്ചതിനുശേഷം,

ചാർവാകാസ്താവദേകം, ദ്വിതയമപി പുനർ-
ബൗദ്ധ-വൈശേഷികൗ ദ്വൗ,
ഭാസർവജ്ഞശ്ച സാംഖ്യസ്ത്രിതയ,മുദയനാ-
ദ്യാശ്ചതുഷ്കം വദന്തി,
പ്രാഹുഃ പ്രാഭാകരാഃ പഞ്ചക,മപി ച വയം
തേപി വേദാന്തവിജ്ഞാഃ
ഷട്കം, പൗരാണികാസ്ത്വഷ്ടകമഭിദധിരേ
സംഭവൈതിഹ്യയോഗാത്."

എന്നിങ്ങനെ വിവിധദർശനങ്ങൾ കൈക്കൊണ്ടിട്ടുള്ള വിവിധപ്രമാണസംഖ്യകളെ സംഗ്രഹിച്ചുപറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഉപോദ്ഘാതമെന്ന ആദ്യത്തെ ഉപഖണ്ഡം സമാപിക്കുന്നു.

പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യത്തെ ഉപഖണ്ഡം ആരംഭിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷത്തിന്റെ നിർവചനത്തോടെയും മനസ്സടക്കമുള്ള ആറിന്ദ്രിയങ്ങളുടെ നാമനിർദേശത്തോടെയുമാണ്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ നിർവചനം, അഞ്ചു ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സ്വരൂപസ്ഥാപനം, ശ്രോത്രേന്ദ്രിയത്തെക്കുച്ചുള്ള താർക്കികന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും, മനഇന്ദ്രിയം, ചാക്ഷുഷപ്രത്യക്ഷത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ, ദൂരദർശനത്തെപ്പറ്റി താർക്കികന്മാരുടെ അഭിപ്രായവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും, ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയയങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷഗൃഹ്യങ്ങളല്ലെന്ന വസ്തുത, സംയോഗം, സംയുക്തതാദാത്മ്യം എന്ന രണ്ടുവിധം സന്നികർഷങ്ങളുടെ വിവരണം, ആറുവിധം സന്നികർഷങ്ങളുണ്ടെന്ന താർക്കികമതവും തത്ഖണ്ഡനവും, മൂന്നുവിധമാണ്

സന്നികർഷങ്ങളെന്ന പ്രാഭാകരമതവും അതിന്റെ നിരാകരണവും, നിർവികല്പക-സവികല്പകജ്ഞാനങ്ങൾ, നിർവികല്പകജ്ഞാനമില്ലെന്ന വൈയാകരണന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം, സവികല്പകം പ്രമാണമോ പ്രത്യക്ഷമോ അല്ലെന്ന ബൗദ്ധമതവും തന്നിരാസവും, സവികല്പകജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷശബ്ദവാച്യമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നതിന്റെ സ്ഥാപനം, ഇതേപ്പറ്റി പ്രാഭാകരന്മാരുടെ മതവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും, ദ്രവ്യം – ജാതി – ഗുണം – കർമം – നാമം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചുവിധം സവികല്പകജ്ഞാനങ്ങൾ, പ്രത്യഭിജ്ഞാ പ്രത്യക്ഷമെന്ന് ആറാമതൊന്നുകൂടിയുണ്ടെന്ന വാദവും അതിനെ നാമകല്പനയിൽ അന്തർഭവിപ്പിക്കാമെന്ന മറുപടിയും, പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനങ്ങളിൽ വിവക്ഷയനുസരിച്ച് ഇന്ദ്രിയമോ തത്സന്നികർഷമോ ജ്ഞാനമോ കാരണമാവാമെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് "ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷജം ജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷം" എന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തിന്റെ നിഷ്കൃഷ്ടനിർവചനം, "സാക്ഷാത് പ്രതീതിഃ പ്രത്യക്ഷം" എന്ന പ്രാഭാകരനിർവചനത്തിന്റെ സവിസ്തരമായ ഖണ്ഡനം, "കല്പനാപോഢമഭ്രാന്തം പ്രത്യക്ഷം" എന്ന ബൗദ്ധമതവും തത്ഖണ്ഡനവും, ഭൂതഭവിഷ്യദാദിവിഷയമായ യോഗിജ്ഞാനാദികളെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളാൻവേണ്ടി താർക്കികന്മാർ കല്പിച്ച "അപരോക്ഷപ്രമാവ്യാപ്തം പ്രത്യക്ഷം" എന്ന നിർവചനവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും – ഇത്രയുമാണ് പ്രത്യക്ഷമെന്ന ഉപഖണ്ഡത്തിലെ വിഷയങ്ങൾ.

അനുമാനമെന്ന മൂന്നാമത്തെ ഉപഖണ്ഡമാരംഭിക്കുന്നത് "വ്യാപ്യദർശനാദസന്നികൃഷ്ടാർഥജ്ഞാനമനുമാനം" എന്ന അനുമാനനിർവചനത്തോടെയാണ്. വിഷമവ്യാപ്തി, സമവ്യാപ്തി എന്നിവയുടെ നിർവചനങ്ങളും നൽകുന്നു. വ്യാപ്തിനിർവചനം, ഉപാധിലക്ഷണം, ശങ്കിതോപാധി, വ്യാപ്തിഗ്രഹണസ്വരൂപം, ഭൂയോദർശനം കൊണ്ടേ വ്യാപ്തിഗ്രഹം സാധിക്കൂ എന്ന പ്രസ്താവന, സകൃദ്ദർശനം മതി എന്ന പ്രാഭാകരമതവും തത്ഖണ്ഡനവും, ചിലേടത്ത് ഭൂയോദർശനത്തിന് സാധ്യതയില്ലെന്ന ശങ്കയും "ന കേവലം ഭൂയോഭിർദർശനൈസ്താദൃശമവധാരണം സിധ്യതി ഇതി പ്രമാണോത്പത്ത്യനുഗുണസ്തർക്കോപി തത്ര സഹകാരീ" എന്നിങ്ങനെ ചിദാനന്ദവാക്യമുദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സ്വമതസ്ഥാപനവും, തർക്കത്തിന്റെ നിർവചനം (പ്രമാണേന സാധ്യമാനസ്യാർഥസ്യ അന്യഥാത്വശങ്കായാം തന്നിരാസാർഥം അന്യഥാത്വേ ദോഷകഥനം തർക്കഃ), തർക്കത്തിന്റെ അഞ്ചംഗങ്ങൾ, തർക്കാഭാസം, ആത്മാശ്രയത്വാദിദോഷങ്ങൾ തർക്കത്തിൽ അന്തർഭവിക്കുമെന്ന പ്രസ്താവന, തർക്കം അനുമാനത്തിന്നനുഗ്രാഹകമാണെന്ന അഭിപ്രായം, ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള എതിർവാദങ്ങളുടെ സവിസ്തരമായ ഖണ്ഡനം, അനുമാനത്തിനു മാത്രല്ല, പ്രത്യക്ഷാദികൾക്കും തർക്കം അനുഗ്രാഹകമാണെന്ന വസ്തുതയുടെ സ്ഥാപനം, ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള എതിർവാദങ്ങളുടെ സവിസ്തരമായ ഖണ്ഡനം, അനുമാനത്തിൽ ഭൂയോദർശനവും തർക്കവും നിർവഹിക്കുന്ന പങ്കിന്റെ വിഭാഗകഥനം ("ഭൂയോദർശനതഃ ശക്യാദൃശ്യോപാധിനിരാക്രിയാ അദൃശ്യോപാധിശങ്കാ തു തർക്കൈരേവ നിരസ്യതേ"), വ്യാപ്തിഗ്രഹത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബൗദ്ധപക്ഷവും തത്ഖണ്ഡനവും, വ്യാപ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളുടെ വിവരണം, അനുമാനനിർവചനത്തിലെ അസന്നികൃഷ്ടപദത്തിന്റെ പ്രയോജനവിചാരം, അനുമാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചാർവാകമതവും തത്ഖണ്ഡനവും, ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാഭാകരമതവും തത്ഖണ്ഡനവും, അന്വയവ്യതിരേകി–കേവലാന്വയി–കേവലവ്യതിരേകി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുവിധം അനുമാനം, അതേ പേരിലുള്ള മൂന്നുവിധം വ്യാപ്തി, വ്യതിരേകിയെക്കുറിച്ചുള്ള കൗമാരിളന്മാരുടെ എതിർവാദവും താർക്കികന്മാർക്ക് അതിനോടുള്ള വിയോജിപ്പും, അപ്രസിദ്ധവിശേഷണം എന്നൊന്നില്ലെന്ന വാദം, ചിദാനന്ദപക്ഷമനുസരിച്ച് ഈ വാദത്തിന്റെ പരിഷ്കരണത്തോടെയുള്ള സ്വീകാരം, അന്വയവ്യതിരേകിഹേതുവിന്റെ അഞ്ചു രൂപങ്ങൾ, കേവലാന്വയി, കേവലവ്യതിരേകി എന്നിവയുടെ നാലു രൂപങ്ങൾ, ദൃഷ്ടം, സാമാന്യതോദൃഷ്ടം എന്ന അനുമാനത്തിന്റെ വിഭാഗം, സാമാന്യതോദൃഷ്ടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള താർക്കികമതത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം, സ്വാർഥം, പരാർഥം എന്ന അനുമാനത്തിന്റെ

വിഭാഗം, പ്രതിജ്ഞ–ഹേതു–ഉദാഹരണം–ഉപനയം–നിഗമനം എന്ന പരാർഥാനുമാനവാക്യത്തിന്റെ അഞ്ചവയവങ്ങൾ, പ്രതിജ്ഞയാൽ നിഗമനവും ഹേതുവിനാൽ ഉപനയവും ഗതാർഥമാകയാൽ ഉദാഹരണപര്യന്തമോ ഉദാഹരണാദികമോ ആയ മൂന്നവയവങ്ങൾ മതി എന്ന സ്വസിദ്ധാന്തം, ഉദാഹരണോപനയങ്ങൾ രണ്ടേ വേണ്ടൂ എന്ന ബൗദ്ധ പക്ഷത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം, പ്രതിജ്ഞാദോഷങ്ങൾ, അസിദ്ധം–വിരുദ്ധം–അനൈകാന്തികം–അസാധാരണം എന്നിങ്ങനെ നാലു ഹേത്വാസങ്ങളുടെ, താർക്കികാദിപ്രതിയോഗിസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടുള്ള, സവിസ്തരമായ വിവരണം, ഹേത്വാഭാസങ്ങൾ അഞ്ച് എന്ന താർക്കികന്മാരുടെയും ആറ് എന്ന ഭാസർവജ്ഞന്റെയും മതങ്ങളുടെയും ഖണ്ഡനം, ദൃഷ്ടാന്താഭാസങ്ങളുടെ വിവരണം എന്നിവയുൾക്കൊള്ളുന്ന അനുമാനമെന്ന ഉപഖണ്ഡം

"അനുമാനപ്രപഞ്ചോയം ബഹുഭിർബഹുധോദിതഃ
ചിദാനന്ദോക്തരീത്യാ തു മയൈവമിഹ ദർശിതഃ"

എന്നിങ്ങനെ ഉപജീവ്യപരാമർശഗർഭമായ കാരികയോടെ അവസാനിക്കുന്നു.

ശബ്ദപ്രമാണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉപഖണ്ഡം,

"അനുമാനതഃ പരസ്താദുപമാനം വർണയന്തി തർക്കവിദഃ
വാദിപരിഗ്രഹഭൂമ്നാ വയം തു ശാബ്ദം പുരസ്കുർമഃ."

എന്നിങ്ങനെ തന്റെ ക്രമപരമായ സമീപനം വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഭട്ടതിരി തുടങ്ങുന്നത്. ശാബ്ദനിർവചനമിതാണ്:

"തത്ര താവത് പദൈർജ്ഞാതൈഃ പദാർഥസ്മരണേ കൃതേ
അസന്നികൃഷ്ടവാക്യാർഥജ്ഞാനം ശാബ്ദമിതീര്യതേ."

വ്യുത്പത്ത്യധീനമാണ് ശാബ്ദജ്ഞാനമെന്ന വിവരണം പദാർഥബോധത്തെപ്പറ്റി പാർഥസാരഥിമിശ്രൻ, ചിദാനന്ദൻ മുതലായവരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ, താർക്കികന്മാരുടെ പക്ഷം, "പദാർഥാഃ ലക്ഷണയൈവ വാക്യാർഥം ബോധയന്തി" (അഭിഹിതാന്വയവാദം) എന്ന ഭാട്ട സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സ്ഥാപനം, പ്രാഭാകരന്മാരുടെ അന്വിതാഭിധാനവാദത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം, ആകാംക്ഷ – യോഗ്യത – സന്നിധി എന്നീ

ശാബ്ദബോധഹേതുക്കളുടെ വിവരണം, സന്നിധിയെക്കുറിച്ച് പ്രാഭാകരന്മാരുടെ മതവും തത്ഖണ്ഡനവും, പൗരുഷേയം അപൗരുഷേയം എന്ന ശാബ്ദബോധത്തിന്റെ ദ്വൈവിധ്യം, അപൗരുഷേയം മാത്രമേ പ്രമാണമാവൂ എന്ന പ്രാഭാകരമതവും അതിന്റെ ഖണ്ഡനവും, ശബ്ദം അനുമാനത്തിലൊതുങ്ങും എന്ന കണാദമതവും തത്ഖണ്ഡനവും, അപൗരുഷേയമായ വൈദികശബ്ദത്തിൽ ദോഷസ്പർശമില്ലെന്ന പ്രസ്താവന – ഇത്രയുമാണ് ശാബ്ദമെന്ന ഉപഖണ്ഡത്തിലെ പ്രതിപാദ്യം.

ഉപമാനമെന്ന അടുത്ത ഉപഖണ്ഡം,

"ദൃശ്യമാനാർഥസാദൃശ്യാത് സ്മര്യമാണാർഥഗോചരം
അസന്നികൃഷ്ടസാദൃശ്യജ്ഞാനം ഹ്യുപമിതിർമതാ."

എന്ന ഉപമിതിനിർവചനത്തോടെ ആരംഭിക്കുന്നു. ഉപമാനത്തിന്റെ കാരണവും ഫലവും, താർക്കികമതമനുസരിച്ചുള്ള ഉപമാനനിർവചനത്തിന്റെ സവിസ്തരഖണ്ഡനം, മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളേ ഉള്ളൂ എന്ന വാദത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം എന്നീ വിഷയങ്ങളാണ് ഈ ഉപഖണ്ഡത്തിൽ ഉപന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്.

"അന്യഥാനുപപത്ത്യാ യദുപപാദകകല്പനം
തദർഥാപത്തിരിത്യേവം ലക്ഷണം ഭാഷ്യഭാഷിതം."

എന്ന *ഭാഷ്യ*സമ്മതമായ അർഥാപത്തിനിർവചനം കൊടുത്ത് അതിനെ,

"സാധാരണപ്രമാണാനാമസാധാരണമാനതഃ
വിരോധാദവിരുദ്ധാംശേ ധീരർഥാപത്തിരിഷ്യതേ"

എന്നിങ്ങനെ പരിഷ്കരിച്ചവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഈ പ്രകരണം തുടങ്ങുന്നു. അർഥാപത്തി അനുമാനത്തിൽ അന്തർഭവിക്കുന്നുവെന്ന നൈയായികന്മാരുടെ മതത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം, സംശയത്തിൽനിന്നാണ് അർഥാപത്തിയെന്ന പ്രാഭാകരമതത്തിന്റ ഖണ്ഡനം, ദൃഷ്ട–ശ്രുതാർഥാപത്തികളുടെ വിവരണം, ശ്രുതാർഥാപത്തിയില്ലെന്ന പ്രാഭാകരമതത്തിന്റെ ഖണ്ഡനം എന്നിവയാണ് ഈ ഉപഖണ്ഡത്തിലെ വിഷയങ്ങൾ.

അഭാവത്തെക്കറിച്ചുള്ള അടുത്ത ഉപഖണ്ഡം,

"അധോലംഭയോഗ്യത്വേ സത്യപ്യനുപലംഭനം

അഭാവാഖ്യം പ്രമാണം സ്യാദഭാവസ്യാവബോധകം"

എന്ന അഭാവനിർവചനത്തോടുകൂടി ആരംഭിക്കുന്നു. അതിന്റെ കാരണം മുതലായവ വിസ്തരിച്ചുപന്യസിച്ചതിനുശേഷം അഭാവം പ്രത്യക്ഷാദിഗമ്യമാണെന്ന താർക്കികന്മാരുടെ മതം ഖണ്ഡിക്കുന്നു. അഭാവമെന്നൊരു വസ്തുവില്ലെന്ന പ്രഭാകരാഭിപ്രായത്തിന്റെ ഖണ്ഡനത്തോടുകൂടി ഈ ഉപഖണ്ഡം സമാപിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരോപഖണ്ഡത്തിൽ സംഭവം, ഐതിഹ്യം എന്നിങ്ങനെ ചിലരാൽ നിർദേശിക്കപ്പെട്ട രണ്ടു പ്രമാണങ്ങൾ അനുമാനത്തിലും ശബ്ദത്തിലും അന്തർഭവിക്കുന്നതായി പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം ഭാട്ടമീമാംസയനുസരിച്ച് ആറു പ്രമാണങ്ങളെ വിവരിക്കുന്ന *മാനമേയോദയ*ത്തിലെ പൂർവഖണ്ഡം മേല്പത്തൂരിന്റെ മീമാസാദർശനപാണ്ഡിത്യത്തിനും ലളിതസുന്ദരമായ പ്രതിപാദനപാടവത്തിനും ഉത്തമോദാഹരണമായി പരിശോഭിക്കുന്നു.

ശ്രൗത–ഗൃഹ്യവിജ്ഞാനശാഖ കേരളത്തിൽ വളരെയേറെ സമ്പുഷ്ടമാണ്. ശൗനകനും ആശ്വലായനനും വിധിച്ചിട്ടുള്ള ഗൃഹ്യകർമങ്ങൾ സംഗ്രഹിച്ച് കാരികാരൂപത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന *ആശ്വലായനക്രിയാക്രമം* ഭട്ടതിരി ഈ ശാഖയ്ക്കു നൽകിയ വിശിഷ്ടസംഭാവനയാകുന്നു. ഭാഷയിലുള്ള *പകഴിയം ചടങ്ങും* ഈ ഗ്രന്ഥവും തമ്മിൽ ഒത്തുനോക്കി പഠിക്കുന്നത് ജിജ്ഞാസുക്കൾക്ക് ഗണ്യമായ പ്രയോജനം ചെയ്യാതിരിക്കില്ല.

ശാസ്ത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്ന കാവ്യത്തിനു ശാസ്ത്രകാവ്യമെന്നു പേർ. കേരളം ശാസ്ത്രകാവ്യശാഖയ്ക്കു നൽകിയ സംഭാവന എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. ബ്രഹ്മദത്തനാരായണന്റെ *സുഭദ്രാഹരണം*, വാസുദേവന്റെ *വാസുദേവവിജയം*, ഒരു കൂടല്ലൂർ നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റേതാണെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്ന *പാണിനീയസൂത്രോദാഹരണകാവ്യം*, കൃഷ്ണലീലാശുകന്റെ *ശ്രീചിഹ്നകാവ്യം* (പ്രാകൃതം – ഇതിലെ അവസാനത്തെ നാലു സർഗങ്ങൾ ദുർഗാപ്രസാദയതിയുടേതാണ്), വൈക്കത്തു പാച്ചുമൂത്തതിന്റെ *രാമവർമമഹാരാജചരിതം*, ഇലത്തൂർ രാമസ്വാമിശാസ്ത്രിയുടെ *സുരൂപരാഘവം*, പണ്ഡിതരാജൻ പി. നാരായണൻ നമ്പൂതിരിയുടെ *സുഗളാർഥമാല* എന്നിവയാണ് അറിയപ്പെടുന്ന കേരളീയവ്യാകരണശാസ്ത്രകാവ്യങ്ങൾ. ഇവയോടു ചേർക്കാവുന്ന ഒരു വിശിഷ്ടകൃതിയാണ് ഭട്ടതിരിയുടെ *ധാതുകാവ്യം*.രണ്ടു വ്യാഖ്യാനങ്ങോടൊപ്പം ഇത് ഡോ. എസ്. വെങ്കിടസുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ തിരുവനന്തപുരത്തുനിന്നു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

"ഉദാഹൃതം പാണിനിസൂത്രമണ്ഡലം

പ്രാഗ് വാസുദേവേന, തദൂർധ്വതോപരഃ

ഉദാഹരത്യദ്യ വൃകോദരോദിതാൻ

ധാതൂൻ ക്രമേണൈവ ഹി മാധവാശ്രയാത്."

എന്ന ആദ്യപാദത്തിൽ *വാസുദേവവിജയ*ത്തിന്റെ തുടർച്ചയായാണ് താൻ പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥം രചിക്കുന്നതെന്ന് മേല്പത്തൂർ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രപക്ഷത്തിൽ, *മാധവീയധാതുവൃത്തി*യനുസരിച്ച് *പാണിനീയ*ത്തിലെ ക്രമം ദീക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് ധാതുക്കളെ ഉദാഹരിക്കുന്ന കൃതിയാണ് *ധാതുകാവ്യം*. കഥാപക്ഷത്തിൽ, അക്രൂരന്റെ ആഗമനവും അദ്ദേഹം ശ്രീകൃഷ്ണനെ കണ്ടുമുട്ടുന്നതുമായ ഒന്നാം ദിവസത്തെ കഥ ഒന്നാം സർഗത്തിലും ശ്രീകൃഷ്ണൻ മഥുരയിലേക്കു പുറപ്പെടുന്നതും രജകനെ കൊല്ലുന്നതും കുബ്ജയെ കാണുന്നതും ചാപം ഭഞ്ജിക്കുന്നതുമായ രണ്ടാം ദിവസത്തെ കഥ രണ്ടാം സർഗത്തിലും മല്ലന്മാരെ കൊല്ലുന്നതും കുവലയാപീഡത്തെ ഹനിക്കുന്നതും കംസനെ വധിക്കുന്നതുമായ മൂന്നാം ദിവസത്തെ കഥ മൂന്നാം സർഗത്തിലും വർണിക്കുന്ന കൃതിയാണ് *ധാതുകാവ്യം*. 1. 1 മുതൽ 2. 43 വരെ പദ്യങ്ങളിൽ ഭ്വാദിഗണത്തിലെയും 2. 44 മുതൽ 53 വരെ പദ്യങ്ങളിൽ അദാദിഗണത്തിലെയും 2. 56 മുതൽ 67 വരെ പദ്യങ്ങളിൽ ദിവാദിഗണത്തിലെയും 2. 68 മുതൽ 71 പദ്യങ്ങളിൽ സ്വാദിഗണത്തിലെയും 2. 72 മുതൽ 84 വരെ പദ്യങ്ങളിൽ തുദാദിഗണത്തിലെയും 3. 1 മുതൽ 3 വരെ പദ്യങ്ങളിൽ രുധാദിഗണത്തിലെയും 3. 4 തനാദിഗണത്തിലെയും 3. 5 മുതൽ 12 വരെ ശ്ലോകങ്ങളിൽ ക്ര്യാദിഗണത്തിലെയും 3. 13 മുതൽ 66 വരെ പദ്യങ്ങളിൽ ചുരാദിഗണത്തി

ലെയും ധാതുക്കളെയും ഉദാഹരിക്കുന്നു. ഒരുദാഹരണം ചൂണ്ടി ക്കാട്ടാം:

“അദൻ മധുഘ്നോ ദ്വിഷതേ വിസൃജ്യ
ശ്വവല്കജം വിശ്വമുദം ദുഹാനഃ
മാലേയദിഗ്ധോ ജനദൃഷ്ടിലേഹ്യ–
ശ്ചക്ഷീമഹീമാം പുരമിത്യുപൈത്ത”

എന്ന പദ്യത്തിൽ അദാദിഗണധാതുക്കൾ തുടങ്ങുന്നു. അദ ഭക്ഷണേ, ഹന ഹിംസാഗത്യോഃ, ദ്വിഷ അപ്രീതൗ, ദുഹ പ്രപൂരണേ, ദിഹ ഉപ ചയേ, ലിഹ ആസ്വാദനേ, ചക്ഷിങ് വ്യക്തായാം വാചി, ഈര ഗതൗ എന്നീ ധാതുക്കൾ ഇവിടെ ഉദാഹരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

“ശിഞ്ജാനപിഞ്ജാനസുവർണഭൂഷാ–
സംപൃഞ്ജിതോ വൃജ്യവിവൃഞ്ജിസേവ്യഃ
പൃക്താഗ്രജഃ പൃഞ്ജിതഗോപസൂനുർ–
ദൃഷ്ടോബ്ധിശായീ സ ജനൈർയുവദ്ഭിഃ.”

കളശബ്ദം പൊഴിക്കുന്ന പിംഗളവർണങ്ങളായ സ്വർണഭൂഷണ ങ്ങൾകൊണ്ട് പിംഗളവർണമാർന്നവനും വർജ്യങ്ങളെ വർജിക്കുന്ന സജ്ജനങ്ങളാൽ സേവിക്കപ്പെടുന്നവനും ജ്യേഷ്ഠനോടും ഗോപാല ബാലന്മാരോടും കൂടിച്ചേർന്നുനിൽക്കുന്നവനുമായ മഹാവിഷ്ണു വായ ആ ശ്രീകൃഷ്ണനെ ആളുകൾ ഇടതിങ്ങിനിന്നുകൊണ്ടു കണ്ടു.) എന്നിങ്ങനെ ശബ്ദസുന്ദരമയ വരികൾ രചിക്കുന്നതിൽ ഭട്ട തിരിക്ക് വ്യാകരണശാസ്ത്രാർഥസംയോജനക്ലേശം അത്രയൊന്നും പ്രതിബന്ധമായി നിൽക്കുന്നില്ലെന്ന വസ്തുത നമ്മെ അത്ഭുതപ്പെടു ത്തും.

ശാസ്ത്രകാവ്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പെടുത്താവുന്ന മറ്റൊരു കൃതിയാണ് ഭട്ടതിരിയുടെ *സൂക്തശ്ലോകങ്ങൾ. ഋഗ്വേദ*ത്തിലെ എട്ട് അഷ്ടകങ്ങളിലുമുള്ള സൂക്തങ്ങളുടെ വർഗസംഖ്യ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഒരു ലഘുകൃതിയാണിത്. കടപയാദിക്രമംതന്നെയാണ് മേല്പത്തൂർ ഇതിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ‘ന’ ശൂന്യത്തെയല്ല, പത്തി നെയാണ് കുറിക്കുക. ‘ക്ഷ’ ആറിനെയല്ല, രണ്ടു വർഗങ്ങളുള്ള സൂക്ത

ദ്വയത്തെയാണ് നിർദേശിക്കുന്നത്. ‘ത’ അധ്യായസമാപ്തിസൂചക മാണ്.

നത്വാ വിഘ്നേശ്വരാദീൻ കഥമപി ച മയാ
കഥ്യതേ വ്യഞ്ജനോക്ത്യാ
സൂക്താനാം വർഗസംഖ്യാ സ്ഫുടമിഹ തു തകാ–
രോക്തിരധ്യായപൂർത്തൗ
യുക്താദ്യം തുല്യസൂക്താന്യുപദിശതു ഭവേദ്
ദ്വാദശോക്ത്യൗ ക്ഷകാരഃ
പ്രേതി സ്യാദ് ദ്വിദ്വികോക്തൗ ഭവതു ച ദശസം–
ഖ്യാഭിധായീ നകാരഃ

എന്ന ആദ്യപദ്യത്തിലാണ് ഇക്കാര്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. തുടർന്നു വരുന്ന ശ്ലോകങ്ങൾ സൂക്തങ്ങളുടെ സ്വരൂപം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതോ ടൊപ്പം ദേവീസ്തുതിപരങ്ങൾകൂടിയാണെന്നു കാണുമ്പോൾ ഭട്ടതി രിയുടെ ഭാവനാസമ്പന്നതയും പദകുബേരതയും എത്രമേൽ അഭിന ന്ദനീയമാണെന്നു നാം ചിന്തിച്ചുപോകും.

ചുരുക്കത്തിൽ, കേരളത്തിൽ പിറന്നുവളർന്ന് സംസ്കൃതത്തിൽ വിവിധശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ച മഹാശയന്മാരിൽ അഗ്രാസനാർഹ നാണ് മേല്പത്തൂർ നാരായണഭട്ടതിരി എന്നു നിസ്സംശയം പറയാവു ന്നതാണ്.

11. കൃഷ്ണഭക്തി – നാരായണീയത്തിലും കൃഷ്ണഗീതിയിലും

വൈദികമതത്തെ അഥവാ ബ്രാഹ്മണമതത്തെത്തുടർന്ന് ഹിന്ദുമതം എന്നു പിൽക്കാലത്ത് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യഘടന രൂപപ്പെട്ടുവന്ന കാലഘട്ടത്തോടെയാണ് ഇന്ത്യയിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നാമ്പുകൾ പൊടിച്ചുവരാൻ തുടങ്ങിയത്. ഇതിഹാസങ്ങളിൽ ആരംഭം കുറിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ശൈവ–വൈഷ്ണവശാഖകളുടെ രൂപത്തിൽ വിവിധപുരാണങ്ങളിലൂടെ തഴച്ചുവളരുകയുണ്ടായി. പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ ചാതുർവർണ്യത്തിൽനിന്ന് ജാതി–ജന്മി–നാടുവാഴി–ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതസമ്പ്രദായത്തിലക്ക് വളർന്നുവികസിച്ചിനു സമാന്തരമായാണ് വൈദികമതത്തിൽനിന്നു ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം സംഭവിച്ചത് എന്നു കാണാവുന്നതാണ്. ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസമെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ വിശേഷിപ്പിക്കാറുള്ള ജാതി–ജന്മി–നാടുവാഴി–ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയുടെ (ഈ വ്യവസ്ഥ ക്രിസ്തുആദിശതകങ്ങൾതൊട്ട് പത്തുപതിനഞ്ചുനൂറ്റാണ്ടുകൾ അഭംഗുരം നിലനിന്നു) ഉത്പന്നമായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഒരുതരത്തിൽ, ജീർണതയിലേക്കു വഴുതിവീണുകൊണ്ടിരുന്ന ആ വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ പുരോഗമനവിപ്ലവശക്തികൂടിയായിരുന്നു. ഉന്നകുലജാതർക്കും സമ്പന്നവർഗത്തിനും മാത്രം പ്രാപ്യമായിരുന്ന വിദ്യാഭ്യാസവും ആധ്യാത്മികജ്ഞാനവും തങ്ങൾക്കുകൂടി അവകാശപ്പെട്ടതാണെന്ന ബഹുജനങ്ങളുടെ സാമാന്യബോധത്തിന് രൂപംകൊടുക്കുകയാണ് നാനാജാതിമതസ്ഥരായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വക്താക്കളും പ്രയോക്താക്കളുമായ എഴുത്തുകാർ ചെയ്തത്. ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ വിപുലമായ തോതിൽ വളർന്നുവന്ന ആ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നായകത്വം വഹിച്ചവരിൽ തുളസീദാസൻ, കബീർ, തുക്കാറാം, നാമദേവ് ചൈതന്യൻ, എഴുത്തച്ഛൻ, പൂന്താനം മുതലായവർ എടുത്തുപറയത്തക്കവരത്രേ. ഉപരിവർഗത്തിന്റെ ഭാഷയായ സംസ്കൃതത്തെ വിട്ട്, പ്രാദേശികഭാഷയിലാണ് ഈ മഹാത്മാക്കളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും തങ്ങളുടെ സാഹിത്യസേവനം നടത്തിയത് എന്ന വസ്തുതയും ശ്രദ്ധേയ

മാണ്. ഇന്ത്യയൊട്ടുക്കും പരന്നൊഴുകിയ പ്രസ്തുതഭക്തിതരംഗിണിക്ക് പ്രാദേശികഭാഷാമയവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്വാഭാവികവും ജനകീയവുമായ ഈ കൈവഴിയെക്കൂടാതെ, സംസ്കൃതഭാഷാമയവും അക്കാരണത്താൽത്തന്നെ പണ്ഡിതോചിതവും ഉപരിവർഗപരിലാളിതവുമായ മറ്റൊരു ധാരകൂടിയുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കുമുള്ള നാട്ടുഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളുടെ അഭൂതപൂർവമായ വളർച്ചയ്ക്ക് അതിമഹത്തായ സംഭാവന നൽകാൻ ആദ്യം പറഞ്ഞ കൈവഴിക്കു കഴിഞ്ഞെങ്കിൽ, അന്യഥാ വളർച്ചയുടെ പാരമ്യത്തിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന സംസ്കൃതഭാഷാസാഹിത്യത്തിന് താരതമ്യേന വളരെ തുച്ഛമായ മുതൽക്കൂട്ടേ രണ്ടാമത്തെ കൈവഴിക്കു നൽകാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളൂ എന്ന് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. എങ്കിലും ഭാരതത്തിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ അത് ഗണ്യമായൊരു പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാതുരുന്നുകൂടാ.

കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചും ഈ നിരീക്ഷണം ശരിയാണെന്ന് ഏതാണ്ട് ഒരേകാലത്ത് ജീവിച്ച ഭാഷാകവികളായ എഴുത്തച്ഛൻ, പൂന്താനം എന്നിവരുടെയും സംസ്കൃതകവികളായ മേല്പത്തൂർ ഭട്ടതിരി, മാനവേദൻ എന്നിവരുടെയും ഭക്തിമയവാങ്മയങ്ങൾ തെളിയിക്കും.

ഇനി നമുക്ക് *നാരായണീയ*ത്തിലയും *കൃഷ്ണഗീതി*യിലെയും ഭക്തിയെപ്പറ്റി നിരൂപണം ചെയ്യാം. ഭക്തി എന്നൊരു രസമില്ലെന്നും അത് കേവലം ഭാവമാണെന്നുമുള്ള അഭിപ്രായമാണ് മിക്ക പ്രാചീന ഭാരതീയാലങ്കാരികന്മാരും വെച്ചുപുലർത്തിയിരുന്നത്. എന്നാൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അലയൊലി സാഹിത്യശാസ്ത്രത്തിലും പ്രതിഫലിക്കുകതന്നെ ചെയ്തു. മധുസൂദനസരസ്വതിയുടെ *ഭഗവദ്ഭക്തിരസായനം*, രൂപഗോസ്വാമിയുടെ *ഭക്തിരസാമൃതസിന്ധു*, *ഉജ്ജ്വലനീലമണി* തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഭക്തിയെ രസപദവിയിലേക്കുയർത്തുക മാത്രമല്ല, അതു മാത്രമാണ് രസം എന്നു വാദിക്കുകകൂടി ചെയ്തു.

"രതിർദേവാദിവിഷയാ വ്യഭിചാരീ തഥോർജിതഃ

ഭാവഃ പ്രോക്തോ രസോ നേതി യദുക്തം രസകോവിദൈഃ
ദേവാന്തരേഷു ജീവത്വാത് പരാനന്ദാപ്രകാശനാത്
തദ് യോജ്യാ പരമാനന്ദരൂപേ ന പരമാത്മനി
കാന്താദിവിഷയാ വാ യേ രസാദ്യാസ്തത്ര നേദൃശം
രസത്വം പുഷ്യതേ പൂർണസുഖാസ്പർശിത്വകാരണാത്
പരിപൂർണരസാ ക്ഷുദ്രരസേഭ്യോ ഭഗവദ്രതിഃ
ഖദ്യോതേഭ്യ ഇവാദിത്യപ്രഭേവ ബലവത്തരാ."

എന്നാണ് *ഭഗവദ്ഭക്തിരസായന*ത്തിൽ (2. 74–77) മധുസൂദനസരസ്വതി പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. ദേവാദിവിഷയമായ രതി വ്യഭിചാരിഭാവം മാത്രമാണ്, രസമല്ല എന്ന് ആലങ്കാരികന്മാർ പറഞ്ഞത് സാധാരണദേവന്മാർ ജീവാത്മാക്കൾതന്നെയായതുകൊണ്ടും ഭാവരതി പരമനാനന്ദത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കാത്തതുകൊണ്ടും, ശരിതന്നെയാണ്. പക്ഷേ, പരമാനന്ദരൂപമായ പരമാത്മാവിനെത്തന്നെ ആലംബിച്ചുളവാകുന്ന ഭക്തിരസത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ അതു ശരിയല്ല. കാന്താദിവിഷയമായ ശൃംഗാരദികളിൽ പൂർണസുഖസ്പർശമില്ലായ്കയാൽ ഇത്രത്തോളം രസപുഷ്ടിയുണ്ടാവുകയില്ല. മിന്നാമ്മിനുങ്ങിന്റെ വെട്ടത്തെ അപേക്ഷിച്ച് സൂര്യപ്രകാശമെന്നപോലെ, അത്തരം ക്ഷുദ്രരസങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് പരിപൂർണരസമായ ഭഗവദ്ഭക്തി – ഭക്തിരസം – കൂടുതൽ ബലവത്താണ്.

ഈ മട്ടിൽ വാഴ്ത്തപ്പെട്ട ഭക്തിയാണ് സ്തോത്രകാവ്യമായ *നാരായണീയ*ത്തിലെ അംഗിരസം. വൃത്തം, അനുപ്രാസാദികൾ, പ്രസാദഗുണമെന്നു പറയപ്പെടുന്ന അർഥസ്ഫുടത എന്നിവയാലുണ്ടാകുന്ന അമുഖ്യമായ ബാഹ്യാഭ്യന്തരശബ്ദസൗന്ദര്യവും ശബ്ദങ്ങളുടെ രസഭാവാദിവ്യഞ്ജനസാമർഥ്യംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന മുഖ്യമായ ശബ്ദസൗന്ദര്യവും സമീചീനമായി സമ്മേളിക്കുന്ന ഭക്തിരസാനുഗുണമായ രൂപശില്പസമ്പൂർണത *നാരായണീയ*ത്തിൽ സഹൃദയർക്കു ദർശിക്കാൻ സാധിക്കും. ആ രൂപശില്പം സന്ദർഭാനുസാരം ലാളിത്യവും പ്രൗഢിയും കൈക്കൊള്ളുന്നതും നമുക്കു കാണാവുന്നതാണ്.

അർഥശില്പത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും *നാരായണീയം* തികഞ്ഞ വിജയം കൈവരിച്ചിരിക്കുന്നു. അർഥശില്പത്തിൽ പ്രാധാന്യം വഹിക്കുന്ന ഇതിവൃത്തസംവിധാനത്തിൽ ഭട്ടതിരി പ്രകടിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന പാടവം ശ്രദ്ധേയമാണ്. *ഭാഗവത*ത്തിലെ പ്രധാനകഥാംശങ്ങളൊന്നും വിടാതെയുള്ള സംഗ്രഹണം, ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ സ്വർഗാരോഹണത്തിന്റെ പരാമർശഭാവം, ഭക്തിപ്രധാനമല്ലാത്ത ജഡഭരതോപാഖ്യാനം പുരഞ്ജനോപാഖ്യാനം മുതലായ കഥകളുടെ പരിത്യാഗം, മറ്റു പുരാണങ്ങളിലെ ചില കഥാംശങ്ങളുടെ സ്വീകരണം മുതലായവ പരിശോധിച്ചാൽ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാകും.

ഇതിവൃത്തസംവിധാനമെന്നപോലെ ഉചിതാലങ്കാരകല്പനാരൂപമായ അർഥവൈചിത്ര്യസംവിധാനവും ഭക്തിരസാനുഗുണമായിത്തന്നെ നിർവഹിക്കുന്നതിൽ മേല്പത്തൂർ അസാധാരണമായ വിജയം കൈവരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് സൂക്ഷ്മദൃക്കുകൾക്കു കാണാൻ കഴിയും.

"വ്യംഗ്യവ്യഞ്ജകഭാവേസ്മിൻ വിവിധേ സംഭവത്യപി
രസാദിമയ ഏകസ്മിൻ കവിഃ സ്യാദവധാനവാൻ"

എന്നും

"പ്രസിദ്ധേപി പ്രബന്ധാനാം നാനാരസനിബന്ധനേ
ഏകോ രസോംഗീകർത്തവ്യസ്തേഷാമുത്കർഷമിച്ഛതാ"

എന്നും ആനന്ദവർധനൻ *ധ്വന്യാലോക*ത്തിൽ ആവിഷ്കരിച്ചതുതന്നെയാണ് *നാരായണീയ*ത്തിലെ രസാവിഷ്കരണം.

അംഗിയായ ഭക്തിരസത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണത്തിന് അനുരൂപമല്ലെന്നു കണ്ടതുകൊണ്ടാണ് *ഭാഗവത*ത്തിലെ ചില കഥാഭാഗങ്ങൾ ഭട്ടതിരി *നാരായണീയ*ത്തിൽ വിട്ടുകളഞ്ഞത്. ഈ സ്തോത്രകാവ്യത്തിൽ ആദ്യന്തം ആഴത്തിലും പരപ്പിലും കൂടിക്കൂടിവരുന്ന ഭക്തി നിറഞ്ഞുതുളുമ്പിനിൽക്കുന്നത് ആർക്കും അനുഭവവേദ്യമാണ്. ഭക്തിരസത്തിന് ആലംബനമായ ഗുരുവായൂരപ്പനെ നേരിട്ടു സംബോധന ചെയ്യുന്ന ശൈലി അംഗിരസത്തിന്റെ അവിച്ഛിന്നത്വം നിലനിർത്തുന്നതിന് അത്യന്തം ഉപകാരകമായിരിക്കുന്നു.

ഭക്തിയുടെ മഹത്വം യുക്തിയുക്തം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ചില ദശ

കങ്ങൾ ഇതിനു മാറ്റു കൂട്ടാൻ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. അവയിൽ ആദ്യത്തേത് രണ്ടാം ദശകമാണ്. തന്റെ സ്തോത്രകാവ്യത്തിനു പീഠിക രചിച്ചതിനുശേഷം പണ്ഡിതനായ മേല്പത്തൂർ ജ്ഞാനകർമങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ഭക്തിയുടെ മേന്മ ഉപപാദിക്കുകയാണ്. കാവ്യത്തിന്റെ മുഖ്യഭാഗത്തിലേക്കു കടക്കുന്നതിനു മുൻപ് പൂർവോത്തരസിദ്ധാന്തപക്ഷങ്ങൾ നിരത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഈ ഉപപാദനം അംഗിയായ ഭക്തിരസത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തിന് ശാസ്ത്രീയമായ ഒരടിസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ പര്യാപ്തമായിട്ടുണ്ട്. 91–92 ദശകങ്ങളിലാണ് ഭക്തിമാഹാത്മ്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ശാസ്ത്രീയയുക്തികൾ പിന്നെ നാം കാണുന്നത്.

ഭക്ത്യാനന്ദലഹരിയിൽ മുഴുകുന്ന കവിയാണ് അന്തിമദശകത്തിൽ നമ്മുടെ മുൻപിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അവസാനശ്ലോകത്തിലെ ആയുരാരോഗ്യസൗഖ്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർഥനയെച്ചൊല്ലി മേല്പത്തൂരിന്റെ ഭക്തി സാർഥമാണോ പരാർഥമാണോ എന്നും മറ്റുമുള്ള വാദവിവാദങ്ങൾ ഉയർത്തുന്നതിൽ പറയത്തക്ക കഴമ്പുണ്ടെന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നില്ല. വിശേഷത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലൂടെ സാമാന്യത്തെ പ്രതീയമാനമാക്കുന്ന കലയുടെ രാസപ്രക്രിയ ആ വാദവിവാദങ്ങളെ വാസ്തവത്തിൽ അപ്രസക്തമാക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ഓർക്കേണ്ടതാണ്.

“ഭ്രാതാ മേ വന്ധ്യശീലോ ഭജതി കില സദാ
വിഷ്ണുമിത്ഥം ബുധാംസ്തേ
നിന്ദന്ത്യുച്ചൈർഹസന്തി ത്വയി നിഹിതരതി–
സ്താദൃശം മാ കൃഥാ മാം.”

(അങ്ങയുടെ കഥകളും മറ്റും കേൾക്കാൻ അവസരം കിട്ടാത്ത അനുകമ്പാർഹരായ സ്ത്രീകളുടെയും ശൂദ്രരുടെയും കാര്യമവിടെയിരിക്കട്ടെ. അങ്ങയുടെ പാദാന്തികത്തിലെത്തിയവരും എന്നിട്ടും വിഷയാസക്തരുമായ ബ്രാഹ്മണ–ക്ഷത്രിയ–വൈശ്യന്മാരെപ്പറ്റിയാണ് ഞാൻ ദുഃഖിക്കുന്നത്. പല തവണ പറഞ്ഞുകൊടുത്തിട്ടും അവർ അങ്ങയെ ശ്രവിക്കാതെ അറിവുകൊണ്ടും ആഭിജാത്യംകൊണ്ടും അഹങ്കരിച്ച് എന്തൊരു നീചകൃത്യമാണ് ചെയ്യാത്തത്? എന്നെ അത്തരക്കാരനാക്കിത്തീർക്കരുതേ! ഈ മഹാപാപി തന്റെ ദുഷ്കൃത്യത്തെ ഒളിച്ചുവെക്കാൻ കൃഷ്ണ രാമ എന്നിങ്ങനെ ഉച്ചത്തിൽ പുലമ്പുന്നു. നാണംകെട്ട ഈയാളുടെ പുലമ്പൽ നിമിത്തം എനിക്കു പലതും പറയാനുള്ളത് തടസ്സപ്പെടുകയാണ്. ഏല്പിച്ചതെല്ലാം നിഷ്ഫലമാക്കുന്ന എന്റെ സഹോദരൻ എപ്പോഴും വിഷ്ണുവിനെ ഭജിക്കുകയാണത്രേ. ഇപ്രകാരം അവൻ അങ്ങയിൽ മനസ്സർപ്പിച്ച ജ്ഞാനികളെ നിന്ദിക്കുന്നു; ഉറക്കെ പരിഹസിക്കുന്നു; എന്നെ അത്തരക്കാരനാക്കിത്തീർക്കരുതേ!)

*നാരായണീയ*ത്തിൽനിന്ന് മാനവേദന്റെ *കൃഷ്ണഗീതി*യിലെത്തുമ്പോഴേക്കും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആഢ്യമായ കൈവഴിതന്നെ അല്പംകൂടി ജനകീയച്ഛായ കൈവരിക്കുന്നതു കാണാം. ശ്രവ്യകാവ്യത്തിൽനിന്നു ദൃശ്യകാവ്യത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങിവരുമ്പോഴുള്ള ജനകീയതയാണ് ഇവിടെ മുഖ്യമായും ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. “മാനവേദൻ, സമകാലികമായ ജനകീയനൃത്തങ്ങൾക്ക് വൈഷ്ണവചൈതന്യം നൽകി അവയെ കൂടിയാട്ടം പോലുള്ള അഭിജാതകലകളുടെ കക്ഷ്യയിലേക്ക് തെല്ലൊന്നുയർത്തുകയും അഭ്യസ്തവിദ്യരല്ലാത്തവരെക്കൂടി ആകർഷിക്കത്തക്കവിധം പഴയ അഭിജാതനാടകസമ്പ്രദായത്തെ ജനകീയസീമയിലേക്ക് തെല്ലൊന്നിറക്കിക്കെട്ടുകയും ചെയ്ത് നടനകലയിൽ ഒരുതരം ‘സാധാരണീകരണം’ സൃഷ്ടിക്കുകയും ഔത്തരാഹദാക്ഷിണാത്യകലകളുടെ രൂപഭാവങ്ങൾക്ക് ഉചിതമായ ഒരു സമ്മിശ്രണം നൽകി ദൃശ്യകലയിൽ ഒരു തരം മണിപ്രവാളശില്പം അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നുള്ളതാണ് അദ്ദേഹം അന്നത്തെ നടനകലയ്ക്ക് നൽകിയിട്ടുള്ള മികച്ച സംഭാവന” എന്ന് പ്രൊഫ. പി. സി. വാസുദേവനിളയത് *കൃഷ്ണനാട്ടപ്രവേശക*ത്തിൽ പറഞ്ഞത് ഇവിടെ ഓർക്കാം. കൈകൊട്ടിക്കളിയെ ഓർമിപ്പിക്കുന്ന ‘അവതാര’ത്തിലെയും ‘രാസക്രീഡ’യിലെയും ‘മുല്ലപ്പൂച്ചുറ്റൽ’ എന്ന ലാസ്യനൃത്തവും ‘കംസവധ’ത്തിലെ മല്ലന്മാരുടെയും ‘ബാണയുദ്ധ’ത്തിലെ മുരനരകാസുരന്മാരുടെയും യുദ്ധനൃത്തങ്ങളാകുന്ന താണ്ഡവനൃ

ത്തവും മറ്റും കൃഷ്ണനാട്ടത്തിന്റെ ജനകീയത വർധിപ്പിക്കുന്നു.

*നാരായണീയ*വും അതിന്റെ ആകരഗ്രന്ഥങ്ങളായ *ഭാഗവത*വും *ഗീതഗോവിന്ദ*വുമാണ് *കൃഷ്ണഗീതി*യുടെ അവലംബഗ്രന്ഥങ്ങൾ. ഭക്തിരസാവിഷ്കരണത്തിൽ *നാരായണീയം* തന്നെയാവാം *കൃഷ്ണ ണഗീതി*ക്കു മാതൃക. ഭഗവത്സംബോധന ചെയ്ത് കഥ പറയുക എന്ന രീതി *നാരായണീയ*ത്തിലെന്നപോലെ *കൃഷ്ണഗീതി*യിലും ഭക്തിരസ ത്തിനു മാറ്റുകൂട്ടുകതന്നെയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സമാനവൃത്തനിബന്ധ നത്തിലൂടെ *രാസക്രീഡ*യിലെ ഗോപികമാരുടെ പ്രേമപ്രകർഷാത്മക ഭക്തി *സ്വർഗാരോഹണ*ത്തിലെ തത്വജ്ഞാനശുദ്ധമായ ഉദ്ധവഭക്തി യിൽ ചെന്നവസാനിക്കുന്ന പ്രതീതിയുളവാക്കിക്കൊണ്ട്, ഗോപികാ ഭക്തിയുടെ വികസിതരൂപമാണ് ഉദ്ധവഭക്തി എന്ന തത്വം സൂചിപ്പി ച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന പ്രൊഫ. വാസുദേവനിളയതിന്റെ സഹൃദയത്വോ ദ്ഭാസിതമായ നിരീക്ഷണം ആലോചനാമൃതമത്രേ.

ആകരഗ്രന്ഥമായ *ഭാഗവത*ത്തിലില്ലാത്ത ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ കൈലാ സയാത്രയും ഘണ്ടാകർണവൃത്താന്തവും *ഹരിവംശ*ത്തിൽനിന്നാണ് മാനവേദൻ എടുത്തിട്ടുള്ളത്. *നാരായണീയ*ത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്ത മായി, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനു പിൽക്കാലത്ത് സംഭവിക്കുന്ന മതസമ ന്വയത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ് നാമിവിടെ കാണുന്നത്. *കൃഷ്ണനാ ട്ടപ്രവേശക*ത്തിൽ ഇതേപ്പറ്റി ഇപ്രകാരം എഴുതിയിരിക്കുന്നു:"ഉത്ത രേന്ത്യയിൽനിന്ന് പാഞ്ഞുവന്നിരുന്ന വൈഷ്ണവമതോത്ഥാനത്തിന്റെ സർവങ്കഷമായ മഹാപ്രവാഹത്തെ ശൈവ–വൈഷ്ണവഭേദനിരാസ ത്താൽ അണകെട്ടിത്തടഞ്ഞുനിർത്തി കേരളത്തിനാവശ്യമുള്ള പ്രവാ ഹജലം ബുദ്ധിപൂർവം വിതരണം ചെയ്തു എന്നുള്ളതാണ് ഈ വ്യതി യാനംകൊണ്ട് മാനവേൻ നേടിയിട്ടുള്ള നേട്ടം. ഇതാണ് കൃഷനാട്ട ത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സന്ദേശം – ആധ്യാത്മികവും ഭക്തിവിഷയകവു മായ സന്ദേശം."

ഇപ്രകാരം, *നാരായണീയ*ത്തെ അപേക്ഷിച്ച് ഭക്തിപ്രസ്ഥാന ത്തിന്റെ ജനകീയതയെ കുറേക്കൂടി പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ *കൃഷ്ണഗീ തി*ക്കു കഴിഞ്ഞുവെങ്കിലും ആ ജനകീയതയുടെ വ്യാപ്തി വളരെ ചുരുങ്ങിയ തോതിലേ അതിന് ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ സാധിച്ചിട്ടുള്ളൂ എന്നത് വല്ലാത്തൊരു വൈപരീത്യമാണ്. ആവിർഭവിച്ച കാലം മുതൽ ഗുരുവായൂർക്ഷേത്രത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്ന കൃഷ്ണനാട്ടത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതികസ്വഭാവമാണ് ഈ പരിമിതിക്കു കാരണമെന്നു പറ യേണ്ടതില്ലല്ലോ.

അങ്ങനെ, ഭാഷാപരവും വിശ്വാസപരവുമായ യാഥാസ്ഥിതികത്വം കാരണം, തങ്ങളുടെ കാലത്ത് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം കൈക്കൊണ്ടിരുന്ന പുരോഗമനസ്വഭാവത്തെ വേണ്ടത്ര പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ മേല്പത്തൂ രിനും മാനവേദനും സാധിച്ചില്ല എന്ന നിഗമനത്തിൽ നമുക്ക് ചെന്നെ ത്തേണ്ടിവരുന്നു. അക്കാലത്തുതന്നെ എഴുത്തച്ഛനും പൂന്താനവും പിൽക്കാലത്ത് കഥകളിയും തുള്ളലും കേരളീയസമൂഹത്തിൽ വഹിച്ച പങ്കുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഈ വസ്തുത കൂടു തൽ വ്യക്തമാകും.

★☝

12. ആദിശങ്കരനും മീമാംസാദർശനവും

പൂർവമീമാംസയും ഉത്തരമീമാംസയും (അതായത് മീമാംസയും വേദാന്തവും) വേദത്തെ പരമപ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കുന്ന ഭാരതീയദർശനങ്ങളാണ്. ഈ അർഥത്തിൽ അവയെ ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും പറയാറുണ്ട്. എങ്കിലും അവ തമ്മിൽ പല കാര്യങ്ങളിലും അഭിപ്രായവ്യത്യാസവുമുണ്ട്. ഇതെങ്ങനെ?

വേദത്തെ ഇരുകൂട്ടരും പ്രമാണമായംഗീകരിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രമായില്ല. വേദങ്ങളിലെ കർമകാണ്ഡത്തെയാണ് മീമാംസ പ്രമാണമാക്കുന്നതെങ്കിൽ, അവയിലെ ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തെയാണ് വേദാന്തം പ്രമാണമാക്കുന്നത്. അതായത് യജുർവേദവും ബ്രാഹ്മണങ്ങളുമാണ് മീമാംസകർ വേദത്തിന്റെ കാതലായി കാണുന്നത്. വേദാന്തികളോ? ഉപനിഷത്തുകളും.

ഇവിടംതൊട്ട് തുടങ്ങുന്നു അവരുടെ അഭിപ്രായഭിന്നതകൾ. "അഥാതോ ധർമജിജ്ഞാസാ." (*ജൈമിനീയസൂത്രം*, 1. 1. 1) എന്നു തുടങ്ങുന്ന മീമാംസാസൂത്രങ്ങളിൽ "ചോദനാലക്ഷണോർഥോ ധർമഃ"(ജൈ. സൂ. 1. 1) എന്നു നിർവചിക്കപ്പെട്ട ധർമം വേദൈകവേദ്യമത്രേ. വേദങ്ങൾക്കു കർത്താവില്ല. അവ സ്വതഃപ്രമാണങ്ങളാണ്. എന്തു ചെയ്യണം, എന്തു ചെയ്യരുത് എന്നു വിധിനിഷേധവാക്യങ്ങളിലൂടെ ശ്രുതി നമ്മെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. വിധിനിഷേധവാക്യങ്ങളൊഴിച്ച് വർണനാപരവും മറ്റുമായ വേദവാക്യങ്ങൾ യഥാശ്രുതാർഥകങ്ങളല്ല. അവ സ്തുതിനിന്ദകളിലൂടെ കർമപരമായ വാക്യങ്ങളുടെ പ്രാശസ്ത്യമോ അപകൃഷ്ടതയോ ബോധിപ്പിക്കുന്ന അർഥവാദങ്ങൾ മാത്രമാണ്. "തസ്യ ജ്ഞാനമുപദേശഃ" (1. 1. 5), "തദ്ഭൂതാനാം ക്രിയാർഥേന സമാമ്നായഃ" (1. 2. 1), "ആമ്നായേന ക്രിയാർഥത്വാദാനർഥക്യമതദർഥാനാം" (1. 2. 1), "വിധിനാ ത്വേകവാക്യത്വാത് സ്തുത്യർഥേന വിധീനാം സ്യുഃ" (1. 2. 7) മുതലായ *ജൈമിനീയസൂത്രങ്ങൾ* ഈ മീമാംസകമതം വ്യക്തമാക്കുന്നവയത്രേ.

ഇതിനർഥം വേദാന്തം പ്രമാണമായെടുക്കുന്ന ഉപനിഷത്തുകൾ അർഥവാദങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നാണ്. ശ്രുതിമാത്രവേദ്യമായ ബ്രഹ്മ

ത്തെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന വേദാന്തത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ വാദം വകവെച്ചുകൊടുക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ശങ്കരൻ *ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ*ത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ മീമാംസാഖണ്ഡനത്തിന്നൊരുമ്പെടുന്നു. മീമാംസാപഠനത്തിനുശേഷം വേദാന്തം എന്ന നിലയ്ക്ക് അവ തമ്മിൽ അംഗാംഗിഭാവത്തിന്റെയോ കാര്യകാരണഭാവത്തിന്റെയോ രൂപത്തിലുള്ള ഒരു ബന്ധവുമില്ലെന്ന് എടുത്തുപറഞ്ഞുകൊണ്ട് അവ രണ്ടും തികച്ചും വിഭിന്നങ്ങളായ രണ്ടു വിജ്ഞാനശാഖകളാണെന്ന് അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നു. "ധർമജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലം അഭ്യുദയമാണ്, അത് അനുഷ്ഠാനംകൊണ്ടേ സാധിക്കൂ. ബ്രഹ്മവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലമാകട്ടെ, നിഃശ്രേയസം (മോക്ഷം) ആണ്, മറ്റനുഷ്ഠാനങ്ങൾ അതിന്നാവശ്യമില്ല. ജിജ്ഞാസ്യമായ ധർമം വരാനിരിക്കുന്നതാണ്, അത് ജ്ഞാനസമയത്തില്ല – പുരുഷവ്യാപാരാധീനമായതുകൊണ്ട്. എന്നാൽ, ഇവിടെ ജിജ്ഞാസ്യമായ ബ്രഹ്മം ഭൂതമാണ്, ഉള്ളതാണ്, നിത്യവുമാണ്. അതിനാൽ, പുരുഷവ്യാപാരാധീനമല്ല. ചോദനാപ്രവൃത്തിഭേദവുമുണ്ട് ഇവയ്ക്കു തമ്മിൽ. ധർമത്തിന്റെ ലക്ഷണമായ ചോദന മനുഷ്യനെ സ്വവിഷയത്തിൽ നിയോഗിച്ചുകൊണ്ട് അവന് അതിനെക്കുറിച്ച് അറിവുണ്ടാക്കുകയാണ്. ബ്രഹ്മചോദനയാകട്ടെ, മനുഷ്യനു കേവലം അറിവുണ്ടാക്കുകയേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. അവബോധം ചേതനയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതല്ലായ്കയാൽ പുരുഷൻ അവബോധത്തിൽ നിയോഗിക്കപ്പെടുന്നില്ല." (*ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം*, 1. 1. 1)

വേദം കർമപരമാണ്, ബ്രഹ്മപരമല്ല, ബ്രഹ്മപരമെന്നു തോന്നുന്ന വാക്യങ്ങൾ അർഥവാദങ്ങൾ മാത്രം എന്ന മീമാംസകമതത്തെ ഖണ്ഡിക്കാൻ *ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ*ത്തിലെ (1. 1. 4) വലിയൊരു ഭാഗം ശങ്കരൻ നീക്കിവെക്കുന്നു. വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ മുഴുവൻ ബ്രഹ്മപരമായ അർഥങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്നവയാണ്. "സദേവ സോമ്യേദമഗ്ര ആസീത്","ഏകമേവാദ്വിതീയം" (*ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്*, 6. 2. 1), "ആത്മാ വാ ഇദമേക ഏവാഗ്ര ആസീത്" (*തൈത്തിരീയം*, 2. 1. 1. 1),

"തദേതദ്ബ്രഹ്മ അപൂർവമനപരമനന്തരമബാഹ്യം", "അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ സർവാനുഭൂഃ" (*ബൃഹദാരണ്യകം,* 2. 5. 19), "ബ്രഹ്മൈവേദമമൃതം പുരസ്താത്" (*മുണ്ഡകം,* 2. 2. 11) മുതലായവ നോക്കുക. ആവക പദങ്ങൾക്ക് ബ്രഹ്മമെന്നാണർഥമെന്നു നിശ്ചയം വരികയും അങ്ങനെ സമന്വയം സാധ്യമാവുകയും ചെയ്തിരിക്കേ, മറ്റൊരർഥം കല്പിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. കർത്താവിനെ പ്രതിപാദിക്കുകയാണവ ചെയ്യുന്നതെന്ന് തീരുമാനിച്ചുകൂടാ. "തത് കേന കം പശ്യേത്" (*ബൃഹദാരണ്യകം,* 2. 4. 13) എന്നും മറ്റും ക്രിയാകാരകഫലങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്ന ശ്രുതിവാക്യങ്ങളുണ്ടല്ലോ. അതുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ തുടങ്ങി പരിനിഷ്ഠിതവസ്തുവെങ്കിലും, പ്രത്യക്ഷാദിവിഷയമല്ല ബ്രഹ്മം, ഉപാസനാവിധിശേഷത്വവും അതിനില്ല എന്നെല്ലാം തെളിയിക്കുന്നു. (1. 1. 4 *ഭാഷ്യം*)

പ്രധാനമായും രണ്ടു വാദങ്ങളെയാണ് ശങ്കരൻ ഈ പ്രകരണത്തിൽ ഖണ്ഡിക്കുന്നത്. ഒന്ന്, വേദം കർമപരം മാത്രമാണ്, ബ്രഹ്മപരമല്ല. രണ്ട്, ഉപനിഷത്തുകളിൽ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതിപാദനമുണ്ടെങ്കിലും ഉപാസനാകർമാംഗമായി മാത്രമാണത്. ഈ രണ്ടു വാദങ്ങളെയും ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മപരം മാത്രമാണ് വേദാന്തം അഥവാ ഉപനിഷത്തുകൾ എന്ന് അദ്ദേഹം സ്ഥാപിക്കുന്നു.

ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നതെന്താണ്? മുൻപ് പറഞ്ഞതുപോലെ, മീമാംസകർ വേദമെന്നതുകൊണ്ട് യജുർവേദത്തിനും ബ്രാഹ്മണങ്ങൾക്കും പ്രാധാന്യമുള്ള കർമകാണ്ഡത്തെയാണ് മുഖ്യമായും വിവക്ഷിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ശങ്കരൻ വേദംകൊണ്ടർഥമാക്കുന്നത് ഉപനിഷത്തുകളെ മാത്രമാണ് എന്നല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. വേദപ്രാമാണ്യമംഗീകരിക്കുന്ന രണ്ടു പ്രമുഖദർശനങ്ങൾ, അങ്ങനെ എന്താണ് വേദമെന്ന കാര്യത്തിൽപ്പോലും വിപരീതധ്രുവങ്ങളിൽ നിൽക്കുന്നവയാണെന്നു ചുരുക്കം. എന്നാൽ, മീമാംസകർ ബ്രഹ്മപരമായ വേദഭാഗങ്ങളെ – ഉപനിഷത്തുകളെ – അർഥവാദമെന്ന നിലയ്ക്ക് അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ബ്രഹ്മജ്ഞാനം കർമാംഗമെന്ന നിലയിൽ അവർക്ക് സ്വീകാര്യവുമാണ്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം മാത്രമാണ് മോക്ഷഹേതുവെന്ന് നിർബന്ധം പിടിക്കുന്നതിലാണ് അവർക്കു വിപ്രതിപത്തി. ജനകനും മറ്റും ജ്ഞാനികളായിട്ടും യാഗാദികർമങ്ങൾ ചെയ്തതിനെ അവർ തങ്ങളുടെ വാദത്തിന് ഉപോദ്ബലകമായി ഉദ്ധരിക്കുന്നു. 3. 4. 3–ന്റെ *ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ*ത്തിൽ പൂർവപക്ഷമായി ഈ മീമാംസകമതം വിവരിച്ചുകാണാം. സമസ്തവേദാർഥവിജ്ഞാനവാനും കർമാധികാരമുണ്ടെന്ന് അനേകം ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾതന്നെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് മീമാംസകർ വാദിക്കുന്നുണ്ട്.

ശങ്കരൻ ഈ വാദത്തെ ശക്തിയുക്തം ഖണ്ഡിക്കുന്നു. "പുരുഷാർഥോതഃ ശബ്ദാദിതി ബാദരായണഃ" (3. 4. 1) എന്ന *ബ്രഹ്മസൂത്ര*ത്തിനു ഭാഷ്യം രചിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഈ ഖണ്ഡനം നിർവഹിക്കുന്നത്. ഔപനിഷദമായ ആത്മജ്ഞാനം സ്വതന്ത്രമായിത്തന്നെ മോക്ഷഹേതുവാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുകയാണിവിടെ. "തരതി ശോകമാത്മവിത്" (*ഛാന്ദോഗ്യം,* 7. 1. 3) "സ യോ ഹ വൈ തത് പരമം ബ്രഹ്മ വേദ ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി" (*മുണ്ഡകം*, 3. 2. 9), "ബ്രഹ്മവിദാപ്നോതി പരം" (*തൈത്തിരീയം*, 2. 1. 1) "ആചാര്യവാൻ പുരുഷോ വേദ തസ്യ താവദേവ ചിരം യാവന്ന വിമോക്ഷ്യേ അഥ സമ്പത്സ്യേ" (*ഛാന്ദോഗ്യം*, 6. 14. 2) എന്നിങ്ങനെ അനേകം ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ തെളിവായി അദ്ദേഹം നിരത്തുന്നു.

വാദിച്ചുവാദിച്ചൊടുവിലെത്തുമ്പോൾ മീമാംസകർ ജ്ഞാനത്തെ കർമാംഗമായി സ്വീകരിച്ചതുപോലെ, ശങ്കരനും കർമത്തെ ജ്ഞാനാംഗമായി, ജ്ഞാനസാധനമായി, അംഗീകരിക്കാൻ സന്മനസ്സു കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "*ഭഗവദ്ഗീത* മുതലായ സ്മൃതികളിലും ഫലമുദ്ദേശിക്കാതെ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെട്ട യജ്ഞാദികർമങ്ങൾ മോക്ഷേച്ഛുവിന് ജ്ഞാനസാധനങ്ങളായിത്തീരുന്നു എന്നു വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് യജ്ഞാദികർമങ്ങളും ശമദമാദികളും അതാതാശ്രമങ്ങൾക്കനുസരിച്ചുള്ള എല്ലാ ആശ്രമകർമങ്ങളും ജ്ഞാനോത്പത്തിക്കാവശ്യമാണ്." (3. 4. 27 *ഭാഷ്യം*)

ജ്യോതിഷ്ടോമാദികർമങ്ങൾ സ്വയമേവ സ്വർഗാദിഫലങ്ങൾ നൽകുന്നു എന്നാണ് മീമാംസാസിദ്ധാന്തം. കാര്യനിയതപൂർവവൃത്തിയാണല്ലോ കാരണം. എന്നാൽ ജ്യോതിഷ്ടോമരൂപകാരണാനന്തരം തന്നെ സുഖാത്മകമായ സ്വർഗരൂപകാര്യം അനുഭവത്തിൽ പൊതുവെ

ഉണ്ടായിക്കാണാത്തതുകൊണ്ട് കർമത്തിനും ഫലത്തിനും മധ്യേ 'അപൂർവം' എന്നൊന്നുണ്ടാവുന്നതായി മീമാംസകർ കല്പിക്കുന്നു. കർമത്തിൽനിന്ന് ഉടനെ അപൂർവം, അപൂർവത്തിൽനിന്ന് യഥാകാലം ഫലം – ഇതാണ് നില. കർമം സ്വയമേവ ഫലം നൽകുന്നു. ഫലദാതാവായി ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല – നിരീശ്വരവാദപരമായ ഈ മീമാംസാവാദത്തെ ശങ്കരൻ അതികഠിനമായി എതിർക്കുന്നു. നിർഗുണബ്രഹ്മത്തെ അംഗീകരുക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ പോകട്ടെ, സഗുണബ്രഹ്മമായ ഈശ്വരനെപ്പോലും അംഗീകരിക്കാതിരിക്കത്തക്കവിധത്തിൽ കർമത്തിന്റെ സർവതന്ത്രസ്വതന്ത്രത ജ്ഞാനിയായ ശങ്കരനെങ്ങനെ പൊറുപ്പിക്കാനാവും?

3.2. 38 മുതൽ 41 കൂടിയുള്ള സൂത്രങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഫലാധികരണത്തിന്റെ ഭാഷ്യമാണ് ഈ ഖണ്ഡനത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇഷ്ടം, അനിഷ്ടം, വ്യാമിശ്രം എന്നിങ്ങനെ പ്രപഞ്ചജീവിതത്തിൽ മൂന്നുവിധം കർമഫലങ്ങളുണ്ടല്ലോ. ഈ ഫലങ്ങൾ കർമത്തിൽനിന്നാണോ അതോ ഈശ്വരനിൽനിന്നാണോ എന്നാണ് പ്രശ്നം. സർവാധ്യക്ഷനായ ഈശ്വരൻ വിചിത്രങ്ങളായ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളെ നിർവഹിച്ചുകൊണ്ട്, ദേശകാലവിശേഷാഭിജ്ഞനാകയാൽ കർമികൾക്ക് കർമാനുകൂലഫലം നൽകുന്നു എന്നതാണ് യുക്തിസഹം. കർമം അനുക്ഷണവിനാശിയായതുകൊണ്ട് പിൽക്കാലത്തുണ്ടാവുന്ന ഫലം അതിൽനിന്നുണ്ടാവുന്നു എന്നു പറയുന്നത് യുക്തിയുക്തമല്ലതാനും. അഭാവത്തിൽനിന്നു ഭാവം ഉണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ. 'കർമം നശിക്കുന്നുവെന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, അതു നിലനിൽക്കുന്ന കാലത്തുതന്നെ സ്വാനുരൂപമായ ഫലമുണ്ടാക്കിയിട്ടാണ് നശിക്കുന്നത്. ആ ഫലം പിൽക്കാലത്ത് കർത്താവ് അനുഭവിക്കുന്നു.' എന്ന അഭിപ്രായം ശരിയല്ല. ഭോക്തൃസംബന്ധമുണ്ടാവുമ്പോഴേ ഫലം ഫലമാകുന്നുള്ളൂ. സുഖമോ ദുഃഖമോ അനുഭവിക്കുന്ന അവസരത്തിൽ മാത്രമേ ലൗകികന്മാർ അതിനെ ഫലമായി കാണുകയുള്ളൂ. 'കർമത്തിനുശേഷമല്ലേ ഫലം, കർമകാര്യമായ അപൂർവത്തിൽനിന്ന് ഫലം ഉദ്ഭവിക്കുന്നു' എന്ന വാദവും യുക്തമല്ല. മരത്തടിയും മണ്ണും പോലെ അചേതനമായ അപൂർവത്തിന് ചേതനമായ ഒന്ന് പ്രവർത്തിപ്പിക്കാനില്ലാത്തിടത്തോളം എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കാനാവും. മാത്രമല്ല, അപൂർവം എന്നൊന്നുണ്ടെന്നുള്ളതിന് പ്രമാണവുമില്ല. അർഥാപത്തിപ്രമാണമുണ്ടല്ലോ എന്നാണെങ്കിൽ, അർഥാപത്തികൊണ്ട് ഈശ്വരനുണ്ടെന്നാണ് തെളിയുക. അതിനുശേഷം അപൂർവമുണ്ടെന്നുകൂടി തെളിയിക്കാൻ ആ പ്രമാണത്തിന് കെല്പില്ല. (3. 2. 38 *ഭാഷ്യം*)

"ശ്രുതത്വാച്ച" എന്ന അടുത്ത സൂത്രം വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം, യുക്തിയുള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രമല്ല, ഈശ്വരനാണ് ഫലദാതാവ് എന്നു കല്പിക്കുന്നത്, "സ വാ ഏഷ മഹാനജ ആത്മാന്നാദോ വസുദാനഃ" (*ബൃഹദാരണ്യകം* 4. 4. 24) എന്നും മറ്റുമുള്ള ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങളനുസരിച്ചുകൂടിയാണ്, എന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

"സ്വർഗകാമോ യജേത" മുതലായ വൈദികവാക്യങ്ങളുടെ ബലത്തിൽതന്നെയാണ് ജൈമിനിയും കർമം സ്വയമേവ ഫലദാതാവാണെന്നു സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതെന്നു ശങ്കരൻ ശ്രദ്ധിക്കാതിരുന്നില്ല. ഈശ്വരൻ ഫലം നൽകുന്നു എന്നതിലാണ് അനുപപത്തി എന്നത്രേ ജൈമിനി കരുതുന്നത്. വൈചിത്ര്യരഹിതനായ ഈശ്വരൻ എന്ന കാരണത്തിൽനിന്ന് വിചിത്രങ്ങളായ കാര്യങ്ങളുണ്ടാകുന്നുവെന്നത് യുക്തമല്ല എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ഈശ്വരൻ ദയാശൂന്യനാണ് എന്നും മറ്റും സിദ്ധിക്കുകയും ചെയ്യും. സർവോപരി, യാഗാദികർമങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട, ഈശ്വരനുണ്ടല്ലോ, അദ്ദേഹം അഭീഷ്ടങ്ങൾ നൽകിക്കൊള്ളും എന്നു കരുതി ആളുകൾ കർമം ചെയ്യാൻ തയ്യാറാവുകയില്ല." (3. 2. 40, *ഭാഷ്യം* നോക്കുക)

ജൈമിനിയുടെ ഈ വാദം അവതരിപ്പിച്ചതിനുശേഷം ശങ്കരൻ ഔദാസീന്യം ഭാവിച്ചുകൊണ്ടു പറയുകയാണ്: കർമത്തെ ആശ്രയിച്ചോ അപൂർവത്തെ ആശ്രയിച്ചോ എങ്ങനെയോ ആവട്ടെ, ഈശ്വരനാണ് ഫലദാതാവ് എന്നാണ് സിദ്ധാന്തം. വേദാന്തങ്ങളിൽ മുഴുവൻ ഈശ്വരനാണ് സൃഷ്ടികർത്താവെന്നാണ് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. അതാതാളുടെ കർമത്തിന്നനുസരിച്ച് പ്രജകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു എന്നുതന്നെയാണ് ഈശ്വരനാണ് ഫലദാതാവ് എന്നുവെച്ചാൽ അർഥം. (3. 2. 41 *ഭാഷ്യം*)

"ബ്രഹ്മ സത്യം ജഗന്മിഥ്യാ ജീവോ ബ്രഹ്മൈവ നാപരഃ" എന്ന അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആചാര്യനാണ് മിഥ്യാരൂപങ്ങളായ കർമങ്ങൾക്ക് ഫലം നൽകുന്നതാര് എന്ന കാര്യത്തിൽ ഇങ്ങനെ നിർബന്ധം പിടിക്കുന്നതെന്നോർക്കുക. ഈ വൈരുധ്യം മീമാംസകരുടെ കാര്യത്തിൽ ഇല്ല. അവർ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമമായ യാഥാർഥ്യം അംഗീകരിക്കുന്നവരാണ്. മീമാംസകമൂർധന്യനായ കുമാരിളഭട്ടൻ (ആദിശങ്കരനുമുൻപ് ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലം) പ്രപഞ്ചയാഥാർഥ്യത്തെ നിരാകരിക്കുന്ന മഹായാനബൗദ്ധദാർശനികരുടെ വിജ്ഞാനവാദ(നിരാലംബനവാദ)ത്തെയും ശൂന്യവാദത്തെയും നഖശിഖാന്തം ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പാരമാർഥികത്വം

തെളിയിക്കുന്ന *ശ്ലോകവാർത്തിക*ഭാഗങ്ങൾ ഭാരതീയദർശനചരിത്രത്തിലെ തിളക്കമാർന്ന അധ്യായങ്ങളാകുന്നു.

ഈ ലോകം യഥാർഥമല്ലെങ്കിൽ യാഗാദികർമങ്ങളും അവ സ്വയമേവ നൽകുന്ന സ്വർഗാദിഫലങ്ങളും അയഥാർഥങ്ങളും അനാവശ്യങ്ങളുമായേക്കും. അപ്പോൾ അവ ചെയ്യണമെന്നു വിധിക്കുന്ന സ്വതഃപ്രമാണയുക്തങ്ങളായ വേദങ്ങൾ അയഥാർഥങ്ങളും അങ്ങനെ അപ്രാമാണങ്ങളുമാണെന്നു വന്നുപോകും. അതുകൊണ്ട് ഭൗതികപ്രപഞ്ചം യഥാർഥമാണെന്നു തെളിയിക്കേണ്ടത്, അതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വവാദങ്ങളെ തകർത്തു തരിപ്പണമാക്കേണ്ടത്, അതായത് പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വദർശനം അപ്രസക്തമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കേണ്ടത്, മീമാംസകന്റെ അനുപേക്ഷണീയകർത്തവ്യമത്രേ. കുമാരിളഭട്ടന്റെ പ്രധാനവാദമുഖങ്ങൾ പരിശോധിക്കുന്നത് വിജ്ഞാനപ്രദമായിരിക്കും.

"... കർമഭ്യഃ ഫലസംബന്ധഃ പാരലൗക്യൈഹലൗകികേ
സർവമിത്യാദ്യയുക്തം സ്യാദർഥശൂന്യാസു ബുദ്ധിഷു
തസ്മാദ് ധർമാർഥിഭിഃ പൂർവം പ്രമാണൈർലോകസമ്മതൈഃ
അർഥസ്യ സദസദ്ഭാവേ യത്നഃ കാര്യഃ ക്രിയാം പ്രതി."

(ശ്ലോകവാർത്തികം – നിരാലംബനവാദം, 3–4. കർമങ്ങൾക്കും ഇഹലോകസംബന്ധിയും പരലോകസംബന്ധിയുമായ അവയുടെ ഫലങ്ങൾക്കും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം – ആശയങ്ങൾ തത്സമാന്തരമായ ബാഹ്യവസ്തുക്കളോടുകൂടാത്തവയാണ് എന്നു വന്നാൽ ഇതെല്ലാം അയുക്തികങ്ങളായിപ്പോകും. അതുകൊണ്ട് ധർമകാംക്ഷികൾ കർമസിദ്ധിക്കുവേണ്ടി, ബാഹ്യവസ്തക്കളുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന കാര്യം ലോകസമ്മതങ്ങളായ പ്രമാണങ്ങളുപയോഗിച്ച് പരിശോധിച്ചുനോക്കേണ്ടതാണ്. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പാരമാർഥികസത്ത അംഗീകരിച്ചാലേ ഇതെല്ലാം ശരിയാവൂ. ബൗദ്ധന്മാരുടെ സംവൃതിസത്യത്തിന്റെ രൂപത്തിലുള്ള മിഥ്യാത്വത്തിന്റെ മായാവലയം പൂണ്ട ലോകത്തെ അംഗീകരിച്ചാൽ പോരാ. കാരണം, സത്യമാണെങ്കിൽ അതിനു മിഥ്യാത്വമില്ല. മിഥ്യയാണെങ്കിൽ സത്യത്വവും. കുമാരിളൻ പറയുന്നു:

"സംവൃതേർന തു സത്യത്വം സത്യഭേദഃ കുതോ ന്വയം
സത്യം ചേത് സംവൃതിഃ കേയം? മൃഷാ ചേത് സത്യതാ കഥം?"
(നിരാലംബനവാദം – 6)

സത്യത്തിനും അസത്യത്തിനും സാമാന്യമായി സത്യത്വത്തെ അംഗീകരിക്കാൻ പറ്റില്ല. വൃക്ഷത്തിന്റെയും സിംഹത്തിന്റെയും സാമാന്യധർമമാവില്ലല്ലോ വൃക്ഷത്വം. അങ്ങനെ മിഥ്യാസംവൃതിശബ്ദങ്ങൾ

തുല്യാർഥകങ്ങളാകയാൽ ജനങ്ങളെ വഞ്ചിക്കാൻവേണ്ടിയാണ് ബൗദ്ധന്മാർ ഇങ്ങനെ പ്രയോഗിക്കുന്നത് – ഉമിനീരിന് വക്ത്രാസവം എന്നു പറയുന്നതുപോലെ.

"സത്യത്വം ന ച സാമാന്യം മൃഷാർഥപരമാർഥയോഃ
വിരോധാത്, ന ഹി വൃക്ഷത്വം സാമാന്യം വൃക്ഷസിംഹയോഃ
തുല്യാർഥത്വേപി തേനൈഷാം മിഥ്യാസംവൃതിശബ്ദയോഃ
വഞ്ചനാർഥ ഉപന്യാസോ ലാലാ–വക്ത്രാസവാദിവത്"
(നിരാ– 7,8)

സത്യമായ സത്യവും മിഥ്യയായ സത്യവും എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു സത്യങ്ങൾ ഏതായാലും ഉണ്ടാവാൻ സാധ്യമല്ല.

"തസ്മാദ് യന്നാസ്തി നാസ്ത്യേവ, യത്ത്വസ്തി പരമാർഥതഃ
തത് സത്യമന്യന്മിഥ്യേതി ന സത്യദ്വയകല്പനാ." (നിരാ – 10)

സ്വപ്നംപോലെയാണ് ഭൗതികപ്രപഞ്ചയാഥാർഥ്യം എന്നു പറയുന്നത് ശരിയല്ല. സ്വപ്നസുഖാദികൾക്കുവേണ്ടി ഒരാളും ധർമപ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടുകയില്ല. സ്വപ്നം യാദൃച്ഛികമാണ്. അതുകൊണ്ട് പണ്ഡിതന്മാർ മിണ്ടാതിരിക്കുകയേ ഉള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് പരമാർഥമായ കർമഫലം ലഭിക്കണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവർ പണിപ്പെട്ട് ബാഹ്യവസ്തുക്കളുണ്ടെന്ന് യുക്തിപൂർവം തെളിയിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കുമാരിളന്റെ വാക്കുകൾ:

"ന ഹി സ്വപ്നസുഖാദ്യർഥം ധർമേ കശ്ചിത് പ്രവർത്തതേ,
യാദൃച്ഛികത്വാത് സ്വപ്നസ്യ തൂഷ്ണീമാസ്യേത പണ്ഡിതൈഃ
പരമാർഥഫലാവാപ്തിമിച്ഛദ്ഭിസ്തേന യത്നതഃ
പ്രതിപത്തിർവിധാതവ്യാ യുക്തിഭിർബാഹ്യവസ്തുഷു."
(നിരാ – 12, 13)

ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ ഉണ്ടെന്നുള്ളതിന് കുമാരിളൻ പ്രധാനമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന തെളിവ്, ആ യാഥാർഥ്യം, സ്വപ്നയാഥാർഥ്യം പോലെ, അതിനേക്കാൾ പ്രബലമായ മറ്റൊരു യാഥാർഥ്യത്താൽ ബാധിക്കപ്പെടുന്നില്ല എന്നതാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

"ബാഹ്യാർഥാലംബനാ ബുദ്ധിരിതി സമ്യക് ച ധീരിയം
ബാധകാപേതബുദ്ധിത്വാദ് യഥാ സ്വപ്നാർഥബാധധീഃ"
(നിരാ– 79)

സ്വപ്നയാഥാർഥ്യത്തിനുപോലും ഒരുതരം ബാഹ്യാർഥാലംബനമുണ്ടെന്ന് കുമാരിളൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്:

"സ്വപ്നാദിപ്രത്യയേ ബാഹ്യം സർവഥാ ന ഹി നേഷ്യതേ,

സർവത്രാലംബനം ബാഹ്യം ദേശകാലാന്യഥാത്മകം.
ജന്മന്യേകത്ര ഭിന്നേ വാ തഥാ കാലാന്തരേപി വാ
തദ്ദേശശ്ചാന്യദേശോ വാ സ്വപ്നജ്ഞാനസ്യ ഗോചരഃ.
(നിരാ – 107,108)

(സ്വപ്നാദിജ്ഞാനത്തിലും ബാഹ്യമായ യാതൊന്നും ഒരുതരത്തിലും ആവശ്യമില്ലെന്നു വിചാരിക്കരുത്. എല്ലായിടത്തും യഥാർഥമായ ഒരു ബാഹ്യാശ്രയമുണ്ട്. സ്വപ്നത്തിൽ അത് ദേശവും കാലവും മാറിവരുമെന്നേയുള്ളു. ഈ ജന്മത്തിലോ മറ്റു ജന്മത്തിലോ മറ്റു കാലത്തോ അനുഭവിച്ച യഥാർഥബാഹ്യവസ്തുക്കളാണ് അതേ ദേശത്തോ മറ്റു ദേശത്തോ ആയി സ്വപ്നജ്ഞാനത്തിനു വിഷയമാകുന്നത്.)

സ്വപ്നയാഥാർഥ്യം ജാഗ്രദ്‌യാഥാർഥ്യമെന്ന പ്രബലയാഥാർഥ്യത്താൽ ബാധിതമാകുന്നതുപോലെ, ജാഗ്രദ്‌യാഥാർഥ്യം (ഈ ദൃശ്യമാനമായ ജഗത്ത്) എന്തുകൊണ്ടാണ് ബാധിതമാകുന്നതെന്ന് പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വവാദികൾ പറയേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയാതീതാനുഭവം മാത്രമാണ് അവർക്ക് ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനുള്ളത്. അതേക്കുറിച്ച് യാഥാർഥ്യവാദിയായ കുമാരിളന് അത്ര അഭിപ്രായമില്ല. അതേപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ പരിഹാസരൂക്ഷമാകുന്നുണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകൾ:

“ഇഹ ജന്മനി കേഷാഞ്ചിന്ന താവദുപലഭ്യതേ
യോഗ്യവസ്ഥാഗതാനാം തു ന വിദ്മഃ കിം ഭവിഷ്യതി!
യോഗിനാം ചാസ്മദാദീനാം ത്വദുക്തപ്രതിയോഗിനീ
ത്വദുക്തിവിപരീതാ വാ ബാധബുദ്ധിർഭവിഷ്യതി.” (നിരാ – 93, 94)

(എന്നാൽ ആ യോഗിജ്ഞാനം ഈ ജന്മത്തിൽ ആർക്കും ഉള്ളതായി കാണുന്നില്ല. യോഗിയുടെ നില പ്രാപിച്ചവർക്ക് എന്താണ് സംഭവിക്കുന്നതെന്നറിഞ്ഞുകൂടാ! ഞങ്ങളുടെ യോഗികൾക്ക് നിങ്ങൾ പറഞ്ഞതിനു പകരം വെക്കാവുന്നതോ അതിനു വിപരീതമോ ആയ ബാധജ്ഞാനമാണുള്ളത്!)

മാത്രമല്ല, ലോകത്തിലുള്ളതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി യോഗി
*ശ്ലോകവാർത്തിക*ത്തിൽ മറ്റൊരിടത്ത് അദ്ദേഹം ഇക്കാര്യം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:

“ന ലോകവ്യതിരിക്തം ഹി പ്രത്യക്ഷം യോഗിനാമപി.”
(പ്രത്യക്ഷസൂത്രം – 28)

പ്രത്യക്ഷത്തെയും മറ്റും ആശ്രയിക്കാത്ത സാധാരണലൗകികപ്രതിഭപോലെ യോഗികളുടെ പ്രതിഭയും (അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനവും) ഏതെങ്കിലുമൊരു കാര്യനിശ്ചയത്തിന് പര്യാപ്തമാവുകയില്ല എന്നു

കുമാരിളൻ തറപ്പിച്ചു പറയുന്നു.

“ലൗകികീ പ്രതിഭാ യദ്വത് പ്രത്യക്ഷാദ്യനപേക്ഷിണീ
ന നിശ്ചയായ പര്യാപ്താ തഥാ സ്യാദ് യോഗിനാമപി.”
(പ്രത്യക്ഷ – 32)

സ്വപ്നയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം തെളിയിക്കാൻ ജാഗ്രദ്‌യാഥാർഥ്യത്തെ ഉപയോഗി ക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ആശയവാദികൾ ജഗദ്‌യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ പരമമായ യാഥാർഥ്യം അംഗീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞു. മിഥ്യയാണ് അതെങ്കിൽ അതിന്റെ ബലത്തിൽ സ്വപ്നയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം തെളിയിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അതാണ് കുമാരിളൻ പറയുന്നത്:

“സിദ്ധിർന്നാപരമാർഥേന പരമാർഥസ്യ യുജ്യതേ.” (നിരാ – 157)

ഇക്കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വസമർഥനം യുക്തിസഹമല്ല. യുക്ത്യതീതമായ യാഥാർഥ്യംകൊണ്ട് ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം തെളിയിക്കുന്നതിലെ യുക്തിരാഹിത്യം പറയാനുമില്ല. ഇങ്ങനെ എല്ലാംകൊണ്ടും മഹായാനബൗദ്ധദാർശനികരുടെ വിജ്ഞാനവാദത്തിന്റെയും ശൂന്യവാദത്തിന്റെയും രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ആശയവാദം നിരാകരണീയമാണെന്നു കുമാരിളൻ തെളിയിക്കുന്നു.

ഈ ബൗദ്ധമതഖണ്ഡനത്തിൽനിന്നു പലതും സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ശങ്കരനും ബദ്ധമതഖണ്ഡനം കുറേക്കൂടി വ്യാപകമായ തോതിൽ നടത്തുന്നത്. എന്നാൽ ആശയവാദികളെന്ന നിലയിൽ ശങ്കരനും മഹായാനബൗദ്ധരും ഒരേ തലത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. കുമാരിളന്റെ സത്യദ്വയഖണ്ഡനത്തിലെ യുക്തി കണ്ടിട്ടായിരിക്കണം, ‘സംവൃതിസത്യം’ എന്ന പേർ ഉപേക്ഷിക്കാൻ ശങ്കരൻ തീരുമാനിച്ചത്. വ്യാവഹാരികസത്യം എന്ന സംജ്ഞയ്ക്ക് കുമാരിളൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ വൈരുധ്യം ഇല്ലല്ലോ. കുമാരിളൻ ആശയവാദത്തിന്നെതിരായി ഉന്നയിച്ച വാദങ്ങളെപ്പറ്റി ശങ്കരൻ മൗനം ഭജിക്കുന്നതായാണ് കാണുന്നത്.

ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യം പാരമാർഥികമായിത്തന്നെ അംഗീകരിക്കുകയും കർമത്തിന് ഫലം നൽകുന്നു എന്ന നിലയിൽ ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മീമാംസകർ ഈ രണ്ടു കാര്യങ്ങളിലൊഴിച്ച് മറ്റെല്ലാറ്റിലും തികച്ചും യാഥാസ്ഥിതികമായ നിലപാടുകളാണെടുക്കുന്നത് എന്ന വസ്തുത ഇവിടെ പ്രത്യേകം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഈ രണ്ടു കാര്യങ്ങളിൽ

അവർ എടുത്ത നിലപാടുകളുടെയും അതിനുവേണ്ടി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന വാദഗതികളുടെയും മൂല്യം നാം കാണാതിരുന്നുകൂടാ. ശങ്കരന്റെ പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വദർശനം അപ്രസക്തമാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ പുരോഗമനവാദികൾക്കു കരുത്തേകുന്നവയാണ് ആ നിലപാടും വാദഗതികളും. നിരവധി അസമത്വങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഈ ലോകത്തെ മാറ്റിമറിക്കുന്നതിനും സമത്വസുന്ദരമായ ഒരു ലോകം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനും വേണ്ടി വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങൾ ആത്മാർഥമായും ആവേശപൂർവവും നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വക്താക്കൾക്കും ശങ്കരദർശനം ഇന്ന് അപ്രസക്തമാണെന്ന് ശക്തിയുക്തം വാദിച്ചുറപ്പിക്കേണ്ടിവരും. കുമാരിളഭട്ടന്റെ വാദഗതികളടക്കം അവർ അതിനുപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യും.

എന്നാൽ പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യമേധാവിത്വത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ–രാഷ്ട്രീയ–സാമ്പത്തികതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് ഭാഗികമായെങ്കിലും എതിർനിൽക്കുന്നു എന്ന പേരിലാണ് ബൗദ്ധരോടെന്നപോലെ വേദാന്തികളോടും – വിശേഷിച്ച് ശങ്കരനോട് – അവർ ഏറ്റുമുട്ടിയതെന്ന കാര്യവും മറക്കാൻ പാടില്ല. ആശയവാദത്തിന്റെ മേഖലയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണെങ്കിലും, ബ്രാഹ്മണവൈദികമതത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാനാണെങ്കിലും, തന്റെ കാലമാവുമ്പോഴേക്കും താന്ത്രികാഭിചാരകർമങ്ങളിലും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും അനാചാരങ്ങളിലും ആണ്ടുമുങ്ങിനിന്ന മഹായാനബുദ്ധമതത്തെയും സ്വാർഥതല്പരരും ചൂഷണത്തിന്റെ പരകോടിയിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞവരുമായ കർമഠന്മാരായ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരെയും ഒരുപോലെ എതിർക്കുകയാണ് ശങ്കരൻ ചെയ്തത്. ആ വക ഭൗതികാസമത്വങ്ങൾക്കൊക്കെ പരിഹാരമായേക്കാമെന്ന നിലയിൽ അദ്വൈതത്തിന്റെ ഉദാത്തമായ ആശയം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് ബൗദ്ധികതലത്തിൽ വർഗപരവും മറ്റുമായ പരിമിതികൾക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ടായാലും അദ്ദേഹം ശക്തമായി പോരാടി എന്നത് ഇന്ന് ആലോചിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ നിസ്സാരകാര്യമല്ല. അതാണ് ഭാരതചരിത്രത്തിൽ ശങ്കരനെ അനശ്വരനാക്കിയത് എന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല.

★

13. കുമാരനാശാന്റെ സംസ്കൃതകവിതകൾ

പുതിയ തലമുറയിൽപ്പെട്ട കുറേ പേരെ മാറ്റിനിർത്തിയാൽ, മലയാളകവികളിൽ ബഹുഭൂരിപക്ഷവും സംസ്കൃതാഭിജ്ഞരും സംസ്കൃതകാവ്യസാഹിത്യത്തിൽ അവഗാഹം നേടിയവരുമാണ്. പുതിയ തലമുറയിൽപ്പെട്ട കവികൾപോലും തർജമകളുടെയും മറ്റും സഹായത്തോടുകൂടി കാളിദാസകവിതകൾ ആസ്വദിച്ചവരായിരിക്കും. മലയാളകവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള ശരിയായ പഠനം നിർവഹിക്കുന്നതിന് സംസ്കൃതകവിതയിലുള്ള പരിജ്ഞാനം ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതാണ്.

കുമാരനാശാന്റെ കവിതയ്ക്ക് ഈ സാമാന്യനിരീക്ഷണം തികച്ചും ചേരുന്നതാണ്. വേദങ്ങൾ മുതൽ കാളിദാസന്റെയും ഭവഭൂതിയുടെയും കാവ്യനാടകങ്ങൾ വരെയുള്ള സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ അന്തർധാര ആശാൻകവിതയിൽ കണ്ടെത്താവുന്നതാണ്. ബൗദ്ധദർശനമുൾപ്പെടെയുള്ള ഭാരതീയദർശനപൈതൃകമുൾക്കൊണ്ട് കാവ്യരചന നടത്തിയ കുമാരനാശാന്റെ വാങ്മയങ്ങൾ ചിലർക്കെങ്കിലും അനഭിഗമ്യങ്ങളായി അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് സ്വാഭാവികം മാത്രം.

ആശാന്റെ ആദ്യകാലസ്തോത്രകൃതികൾ സംസ്കൃതത്തിലെ സമാനകൃതികളുടെ അനുകരണങ്ങളാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ അതിശയോക്തിയാവില്ല. ശങ്കരാചാര്യകൃതമെന്നു പ്രസിദ്ധമായ *സൗന്ദര്യലഹരി* അദ്ദേഹം മനോഹരമായി തർജമ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. കൃഷ്ണമിശ്രന്റെ *പ്രബോധചന്ദ്രോദയ*ത്തിന്റെ വിവർത്തനവും എടുത്തുപറയത്തക്കതാണ്. *ബാലരാമായണ*മാകട്ടെ *വാല്മീകിരാമായണ*ത്തിന്റെ ലളിതസുന്ദരമായ സംഗ്രഹമാകുന്നു. ആദികാവ്യത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത കണ്ടെത്തിയ ഒരു മഹാകവിക്കേ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത* രചിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ഇപ്രകാരം നേരിട്ടും അല്ലാതെയും സംസ്കൃതസാഹിതിയെ മലയാളത്തിലേക്ക് ആവാഹിച്ച ആശാൻ സംസ്കൃതത്തിൽത്തന്നെ കവിതകൾ രചിക്കുന്നതിനും ഉത്സാഹം കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാളകവിതകളോട് താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് ആശാൻസാഹിത്യത്തിൽ ഗണ്യമായ സ്ഥാനമൊന്നും

കല്പിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ലെങ്കിലും ആശാൻകവിതയെ സമഗ്രമായി പഠിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്ക് അവയെ അവഗണിക്കുക സാധ്യമല്ല.

കുമാരനാശാന്റെ സമ്പൂർണകൃതികൾ ഒന്നാം ഭാഗത്തിലെ ശിഖിവാഹനധ്യാനദശകം, *മയൂരസന്ദേശ*ത്തിലെ ആദ്യശ്ലോകത്തിന്റെ വിവർത്തനം, ഓം, ശാരദാസ്തവം, രാജയോഗസമർപ്പണം, ഷഷ്ടിപൂർത്തിമംഗളം, ഒരു സമർപ്പണം, കിമപി പ്രതിനിവേദനം, പുറന്നാൾ മംഗളം, ഒരു കത്ത്, സ്നേഹോക്തി, സ്വാഗതപഞ്ചകം, സ്വാഗതപത്രിക എന്നിവയാണ് അറിയപ്പെട്ടിടത്തോളം ആശാന്റെ സംസ്കൃതകൃതികൾ.

ശിഖിവാഹനനായ സുബ്രഹ്മണ്യനെ ധ്യാനിക്കുന്നതിനുള്ള പത്തു ശ്ലോകങ്ങളാണ് "ശിഖിവാഹനധ്യാനദശകം". സാമ്പ്രദായികശൈലിയിലുള്ള ഒരു സ്തോത്രം മാത്രമാണത്. എങ്കിലും ഗണനീയമായ കാവ്യസൗന്ദര്യംകൊണ്ട് അനുഗൃഹീതമാണ് പ്രസ്തുതകവിത. തുടക്കം തന്നെ നോക്കൂ:

"ധാമ സ്ഥിതം കിമപി ധൂതമനോജ്ഞബർഹേ
പൃഷ്ഠേ ഭുജംഗമഭുജഃ ശരണം ശ്രിതാനാം
ധ്യായാമി താരകിതനീലനഭോഗതേന
ബിംബേന ബിഭ്രദുപമാം സ്ഫുടമൈന്ദവേന."

(വെളുത്ത് അഴകാർന്ന പീലികൾ നിറഞ്ഞ മയിലിന്റെ പുറത്ത് നിലകൊള്ളുന്നതും ആശ്രിതർക്ക് അഭയം നൽകുന്നതും നക്ഷത്രങ്ങൾ കലർന്ന നീലാകാശത്തിലെ ചന്ദ്രബിംബത്തോട് വ്യക്തമായ സാദൃശ്യം വഹിക്കുന്നതുമായ ആ അനിർവചനീയമായ തേജസ്സിനെ ഞാൻ ധ്യാനിക്കുന്നു.)

"ശ്രീമാൻ വഞ്ചിക്ഷിതിപതി ഭുജംഗർക്ഷജൻ ലക്ഷ്മിയാകും
സാമാന്യം വിട്ടെഴുമുരുഗുണാഭോഗയാം ഭാഗിനേയീം
പ്രേമാവാസപ്രിയതമവിയോഗത്തിനാലാർത്തയാക്കി-
സ്സീമാതീതേ കദനജലധൗ കേരളം തള്ളിവിട്ടാൻ"

എന്ന *മയൂരസന്ദേശ*പ്രഥമപദ്യത്തിലെ ശ്ലേഷഭംഗിയും ധ്വനിചാരുതയുമൊന്നും ചോർന്നുപോകാത്തതാണ് ആശാന്റെ തർജമ. നോക്കുക:

"ശ്രീമാൻ വഞ്ചിക്ഷിതിഭൃദുരഗർക്ഷോദ്ഭവോ ഭാഗിനേയീം
ലക്ഷ്മീം വിശ്വോത്തരഗുണഗണൈസ്താം സ തൈസ്തൈർ-
ഗരിഷ്ഠാം
ആർത്താം കുർവൻ പ്രണയവസതേഃ പ്രേയസോ വിപ്രയോഗാത്
ചിക്ഷേപൈതം ബത! നിരവധൗ കേരളം ദുഃഖസിന്ധൗ."

പ്രണവമന്ത്രമായ ഓങ്കാരത്തെ ധ്യാനിച്ചുകൊണ്ടുള്ള "ഓം" എന്ന പഞ്ചകത്തിന്റെ ഭാവോജ്ജ്വലതയ്ക്കുദാഹരണമായി ഒരു ശ്ലോകം ഉദ്ധരിക്കാം:

"അഖിലവിതതഭാവേഷ്വസ്തിഭാത്യാദിചിഹ്നൈഃ
സ്ഥിതമനുകലയംസ്ത്വാം ഹർഷബാഷ്പായമാണഃ
പുളകിതവപുരാചൂഡം കദോദ്വേലഭക്തി-
സ്തവ വിലസിതമാത്രം ലോകമാലോകയാമി!"

(എങ്ങും പരന്നുനിൽക്കുന്ന എല്ലാ പദർഥങ്ങളിലും അസ്തിത്വം, ഭാനം തുടങ്ങിയ അടയാളങ്ങളോടെ നിലകൊള്ളുന്ന നിന്നെ ധ്യാനിച്ചുകൊണ്ട്, ആനന്ദക്കണ്ണീർ തൂകി, മുടിവരെ രോമാഞ്ചമണിഞ്ഞ മെയ്യാർന്ന്, കരകവിഞ്ഞ ഭക്തി പൂണ്ട് എപ്പോഴാണ് നിന്റെ വിലാസം മാത്രമാണ് ഉലകം മുഴനുമെന്ന് ഞാൻ കാണുക!)

ശിവഗിരിയിൽ വാണരുളുന്ന ശ്രീനാരായണപ്രിയയായ ശാരദാംബികയെക്കുറിച്ചുള്ള അതിമനോഹരമായ ഒരു സ്തോത്രമാണ് "ശാരദാസ്തവം". ഭാവാനുഗുണമായ രൂപപ്പൊലിമയോടുകൂടിയ ആ വിശിഷ്ടവാങ്മയത്തിന്റെ പ്രഥമഭാഗത്തിൽനിന്നു രണ്ടു പദ്യങ്ങൾ:

"സാത്ത്വികീ ഗുണവിലാസചിത്രിതാ
യാത്മനഃ പരമപാവനീ കലാ
സാ ശിവാനി വിദധാതു ശാരദാ
ശാരദേന്ദുകിരണോജ്ജ്വലാകൃതിഃ.
ദേവി, നൈവ മതഭേദനിർഗമാൻ
ദുർഗമാൻ ജിഗമിഷാമ്യഹം പഥഃ
ത്വാം പരാം ഗതിമുപൈമി കാതരഃ
ശാരദേ ശ്രുതിവിശാരദാർച്ചിതേ!"

(ഗുണവിലാസംകൊണ്ടു ചിത്രിതയും പരമപവിത്രയുമായ ആത്മാവിന്റെ സാത്വികകലയായ, ശരത്കാലചന്ദ്രന്റെ രശ്മിയെപ്പോലെ ഉജ്ജ്വലമായ രൂപത്തോടുകൂടിയ, ശാരദ മംഗളങ്ങൾ നൽകട്ടെ. അല്ലയോ ദേവീ! മതഭേദങ്ങളിലൂടെ നിർഗമിക്കുന്ന ദുർഗമങ്ങളായ മാർഗങ്ങളിലേക്ക് പോകാൻ ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നതേയില്ല. വേദജ്ഞർ പൂജിക്കുന്ന ഹേ ശാരദേ! ഞാൻ നിന്നിൽത്തന്നെ പരഗതിയെ പ്രാപിക്കുകയാണ്.) പര, പശ്യന്തി, മധ്യമ, വൈഖരി എന്നിങ്ങനെ ക്രമത്തിൽ നാലു രൂപം കൈക്കൊണ്ട് വിരാജിക്കുന്ന ശബ്ദബ്രഹ്മാത്മികയായ ആ വാഗ്ദേവിയെ വർണിക്കുകയാണ് ആശാൻ രണ്ടാം ഭാഗത്തിൽ.

"അഷ്ടകോണാലയേ രമ്യേ ബാലാമ്രവണവേഷ്ടിതേ
ധൃതാസനാം പരാം വിദ്യാം ധ്യായേ ലോചനഗോചരാം.
പശ്യന്തീം പശ്ചിമാംഭോധിവീചീനൃത്തം ശിവാചലാത്
ഹിമശുഭ്രാംബുജാസീനാം ഹംസീം ഗച്ഛാമി ശാരദാം.
വാടീകേദാരകൂലാഢ്യാം നികഷാ വല്കലാചലം
സേവ്യമാനം ബുധൈർനിത്യം സ്തൗമി ബ്രാഹ്മീം സുമധ്യമാം.
തിഷ്ഠന്തീം വ്യാപ്യകലയാ സംഗീതമപി സാഹിതീം
ശ്രദധേ വൈഖരീം വിദ്യാം ശ്രീശംഭുശിഖരിസ്ഥിതാം."

(ചുറ്റിലും തൈമാവിൻതോപ്പുകളുള്ള സുന്ദരമായ അഷ്ടകോണഗൃഹത്തിൽ കൺനിറയെ കാണാവുന്ന വിധത്തിൽ ഇരുന്നരുളുന്ന പരയായ വിദ്യയെ ഞാൻ ധ്യാനിക്കുന്നു. ശിവഗിരിയിൽനിന്നു പടിഞ്ഞാറൻ കടലിലെ തിരമാലകളുടെ നൃത്തം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മഞ്ഞുപോലെ വെളുത്ത താമരയിലിരിക്കുന്ന ഹംസിയായ ശാരദയെ ഞാൻ പ്രാപിക്കുന്നു. തോപ്പുകളും നെൽവയലുകലും തോടുകളും നിറഞ്ഞ വർക്കലക്കുന്നിന്നരികിൽ എപ്പോഴും പണ്ഡിതന്മാരാൽ ശോഭിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സുമധ്യമയായ ബ്രാഹ്മിയെ ഞാൻ സ്തുതിക്കുന്നു. കലകൊണ്ട് സംഗീതത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്ന ശിവഗിരിസ്ഥയായ വൈഖരീവിദ്യയെ ഞാൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു –ശ്രദ്ധാപൂർവം ഭജിക്കുന്നു.)

*രാജയോഗവിവർത്തന*കൃതിയുടെ സമർപ്പണപദ്യങ്ങളാണ് "രാജയോഗസമർപ്പണം". ഇതിലെ സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെയും ശ്രീനാരായണുരുവിന്റെയും വർണനങ്ങൾ ഗംഭീരമായിരിക്കുന്നു. നാരായണഗുരുവിനെപ്പറ്റിയുള്ള രണ്ടു ശ്ലോകങ്ങൾ ഉദ്ധരിക്കാം:

"ജാഗർത്തി യോഗീ നനു കേരളേഷു
നാരായണാഖ്യോ നിഗമാന്തചാരീ
നുദംസ്തമോ വിഷ്വഗുപാത്തജന്മാ
യദ്യപ്യുപാനന്തപുരം യഥേന്ദുഃ.
ജ്ഞാനേന പൂതഃ സ്വതപസ്യയാ ച
വിമത്സരൈഃ സാധു വിഭാവ്യതേ യഃ
ഭർഗഃ സ്വയം വാ നരലക്ഷണോയം
നാരായണോ വേതി നവാവതാരഃ."

(കേരളത്തിൽ നാരായണൻ എന്നു പേരുള്ള വേദാന്തിയായ ഒരു യോഗി, തിരുവനന്തപുരത്തിനടുത്ത് ജനിച്ചവനെങ്കിലും ചന്ദ്രനെപ്പോലെ ചുറ്റുപാടുമുള്ള ഇരുട്ടിനെ – അജ്ഞാനത്തെ – നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഉണർന്നിരിക്കുന്നുവല്ലോ. ജ്ഞാനംകൊണ്ടും തപസ്സുകൊണ്ടും പവിത്രനായി, നിർമത്സരരാൽ നല്ല രീതിയിൽ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട്, നിലകൊള്ളുന്ന അദ്ദേഹം സ്വയം മനുഷ്യവേഷം ധരിച്ച ശിവനാണോ, അതോ നാരായണൻതന്നെ പുത്തനവതാരമെടുത്തതാണോ?)

ശ്രീനാരായണഗുരുവിനോട് ആശാനുള്ള ആദരാധിക്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റൊരു പദ്യമാണ് "ഷഷ്ടിപൂർത്തിമംഗളം".

"അതിക്രാന്തേ വ്യാസപ്രഭവമൃഷിമാത്മേന്ദ്രിയജയൈർ–
ധിയാ ചാതീതോ യഃ കപിലമതിബുദ്ധഃ കരുണയാ
സ്വയം ഹംസോ നാരായണഗുരുരയം വ്യോമ്നി വിഹരം–
ശ്ചിതി സ്വാത്മാദ്വൈതേ യതിനിവഹസമ്രാഡ് വിജയതേ."

(ആത്മേന്ദ്രിയജയങ്ങളെക്കൊണ്ട് വ്യാസപുത്രനായ ശുകബ്രഹ്മർഷിയെ അതിശയിച്ചവനും ബുദ്ധിശക്തികൊണ്ട് കപിലമുനിയെക്കവിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നവനും കരുണകൊണ്ട് ബുദ്ധനെയും മറികടന്നവനും സ്വയം ഹംസപദം പ്രാപിച്ച് ആത്മാദ്വൈതമായ ചിദാകാശ

ത്തിൽ വിഹരിക്കുന്നവനുമായ ഈ നാരായണഗുരു എന്ന യതികുലചക്രവർത്തി സർവോത്കർഷത്തോടെ വർത്തിക്കുന്നു.)

വിവാഹം കഴിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഗുരുവിന്റെ അനുമതി തേടിക്കൊണ്ട് രചിച്ച നാലു ശ്ലോകങ്ങളാണ് വികാരനിർഭരമായ "ഒരു സമർപ്പണം". താഴെ ചേർക്കുന്ന പദ്യത്തിൽ ആശാന്റെ താൽക്കാലികാവസ്ഥ സ്വഭാവോക്തിസുന്ദരമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു:

"അനർഘമിച്ഛാമി ശുചിത്വമാത്മനഃ
സദാ മനഃ സീദതി വാച്യകാതരം,
ഖലോ ഹി ലോകോപ്യപവാദകൗതുകീ
കഥം നു ജീവാമ്യഥവാ കൃതം ഭിയാ."

(ഞാൻ അനർഘമായ ആത്മശുചിത്വം ആഗ്രഹിക്കുന്നു. എപ്പോഴും അപവാദഭീരുവായ മനസ്സ് തളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ദുഷ്ടജനങ്ങൾ അപവാദം പറഞ്ഞുപരത്തുന്നതിൽ തൽപ്പരരാണല്ലോ. ഞാൻ എങ്ങനെയാണ് ജീവിക്കുക? അഥവാ ഭയന്നിട്ടു കാര്യമില്ല.)

ഒരു സുഹൃത്തിന്നയച്ച മറുപടിക്കത്താണ് "കിമപി പ്രതിനിവേദനം." പുന്നശ്ശേരി നമ്പി നീലകണ്ഠശർമയുടെ പിറന്നാളിനുള്ള മംഗളാശംസ എത്ര കാവ്യോജ്ജ്വലമായിരിക്കുന്നുവെന്നു നോക്കുക.

"സ ജയതു കൃതവിദ്യഃ ക്ഷേമസൂനാം സമാനാം
ശതമുപചിതകീർത്തിർനീലകണ്ഠോ ദ്വിജേന്ദ്രഃ
വിശദമധുരമന്ദ്രാഃ സംപിബൻ യസ്യ കേകാം
പുളകിത ഇവ സഹ്യഃ പാദപൈഃ ശ്യാമശാഖൈഃ.
പഠിതുമുപനിവിഷ്ടാ യദ്ഗിരാമേവ ധാടീം
ചടുലപടുതരംഗാസ്തേപി നൂനം നിളായാഃ
അധിതടമപി ശാലാ യസ്യ ഗീർവാണവാണ്യാ
നിജവിജയപതാകാ ഭാതി ഹംസീവ ദേവ്യാഃ."

(പണ്ഡിതനും പ്രശസ്തനുമായ നീലകണ്ഠശർമാവ് – മയിൽപ്പക്ഷി – സുഖപ്രദമായ നൂറു വർഷം ജയിച്ചരുളട്ടെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശദമധുരഗംഭീരമായ കേക നല്ലവണ്ണം നുകർന്ന് സഹ്യൻ നീലക്കൊമ്പാർന്ന മരങ്ങളെക്കൊണ്ട് രോമാഞ്ചമണിഞ്ഞിരിക്കയാണോ എന്നു തോന്നും. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വചോധാടി കേട്ടു പഠിക്കാൻ തന്നെയാണ് ആ നിളാനദീവീചികൾ അടുത്തുചെന്നിരിക്കുന്നത്. തീരത്തുതന്നെ അരയന്നപ്പിടയെപ്പോലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംസ്കൃതപാഠശാല സരസ്വതിയുടെ വിജയപതാകയായി നിലകൊള്ളുന്നുമുണ്ട്.)

രവീന്ദ്രനാഥടാഗോറിനെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന അഞ്ചു പദ്യങ്ങളാണ് "സ്വാഗതപഞ്ചകം." വക്ത്രൗചിത്യവും ശ്രോത്രൗചിത്യവും വഴിഞ്ഞൊഴുകുന്ന വിധത്തിൽ കവിത തുളുമ്പുന്നതാണ് അതിലെ ഓരോ ശ്ലോകവും. ആദ്യത്തെ രണ്ടു പദ്യങ്ങൾ മാത്രമുദ്ധരിക്കാം:

ദദാതി യഃ കുംഭഭുവേ ഗൃഹം ശിവം
നദദ്വിജാ തസ്യ ഗിരേർവനാവലീ
രഥം സുഖസ്പർശമപീക്ഷുധന്വനേ
കവീന്ദ്ര! താവത് കുശലം ബ്രവീതി തേ.
ഇയം ച യദ്രോധസി ശങ്കരഃ ശുചൗ
കൃതാവതാരഃ പരഹംസപുംഗവഃ
സ്രോതോരവസ്വാഗതസൂക്തമംഗ തേ
തരംഗതാളൈസ്തടിനീ പ്രഗായതി.

(അഗസ്ത്യമുനിക്ക് മംഗളകരമായ പാർപ്പിടവും കാമദേവന് സുഖസ്പർശമായ തേരും നൽകിയ ആ ഗിരിയിലെ – സഹ്യനിലെ – പറവകൾ ശബ്ദിക്കുന്ന കാനനനിര ആദ്യമായി, അല്ലയോ കവീശ്വരാ! അങ്ങയ്ക്ക് കുശലമോതുന്നു. ഏതൊന്നിന്റെ നിർമലമായ തീരത്താണോ പരമഹംസശ്രേഷ്ഠനായ ശ്രീശങ്കരൻ അവതരിച്ചത്, ആ നദി – ആലുവാപ്പുഴ – അങ്ങയ്ക്ക് തിരമാലകളാകുന്ന താളങ്ങളെക്കൊണ്ട് പ്രവാഹശബ്ദമാകുന്ന സ്വാഗതമോതുകയാണ്.)

ശ്രീരാമകൃഷ്ണാശ്രമാധിപതിയായ നിർമലാനന്ദസ്വാമികൾക്കു നൽകിയ സ്വാഗതപത്രമാണ് "സ്വാഗതപത്രിക".

ഈ ലഘുവിവരണത്തിൽനിന്ന് കുമാരനാശാന്റെ സംസ്കൃതകവിതകളെക്കുറിച്ചുള്ള സാമാന്യമായൊരു പരിചയം സഹൃദയർക്കു സിദ്ധിക്കുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു.

★

14. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം

ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലെല്ലാം ഏറിയോ കുറഞ്ഞോ സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം കാണാതിരിക്കുകയില്ല. സംസ്കൃതത്തിൽനിന്നാണ് ഉദ്ഭവിച്ചതെന്നുപോലും ചിലർ അഭിപ്രായപ്പെടത്തക്കവിധത്തിൽ മലയാളത്തിൽ ആ ഭാഷയുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമാണ്. മലയാളത്തിലെ എൺപതു ശതമാനത്തോളം പദങ്ങൾ സംസ്കൃതത്തിൽനിന്നു തത്സമങ്ങളോ തദ്ഭവങ്ങളോ ആയി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളവയാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ ആ സ്വാധീനം എത്രത്തോളമുണ്ടെന്നു വ്യക്തമാകും. സംസ്കൃതം പഠിച്ചാൽ മലയാളം വേറെ പഠിക്കേണ്ടതില്ല എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കാലം അത്ര പഴയതല്ല.

രാമചരിതം പോലുള്ള പഴയ പാട്ടുകൃതികളിൽ പദപരമായി നോക്കിയാൽ തമിഴിന്റെ അതിപ്രസരമാണ് കാണുക. എന്നാൽ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ സംസ്കൃതസാഹിത്യപ്രഭാവം തള്ളിക്കളയാൻ സാധ്യമല്ല. ആദികാവ്യമായ *രാമായണ*ത്തിലെ കഥാഭാഗമാണല്ലോ *രാമചരിത*ത്തിലും *രാമകഥപ്പാട്ടി*ലും *കണ്ണശ്ശരാമായണ*ത്തിലുമെല്ലാം പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്. *ഭാരതമാല, ഭഗവദ്ഗീത, കണ്ണശ്ശഭാഗവതം* എന്നീ നിരണംകൃതികളാകട്ടെ, മൂലസംസ്കൃതകൃതികളുടെ സ്വതന്ത്രാനുവാദങ്ങൾതന്നെയാണ്.

മണിപ്രവാളകൃതികളിലാണ് സംസ്കൃതസ്വാധീനം ഏറ്റവുമധികം തെളിഞ്ഞുകാണുന്നത്. പദസമുച്ചയം, വൃത്തം എന്നിവയുൾപ്പെടെയുള്ള രൂപശില്പത്തിലും ആശയമടക്കമുള്ള ഭാവശില്പത്തിലും മണിപ്രവാളകൃതികൾ സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തോട് ഗണനീയമാം വിധം കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പാട്ടുസാഹിത്യത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, മണിപ്രവാളസാഹിത്യം സംസ്കൃതപദബഹുലവും വസന്തതിലകാദിസംസ്കൃതവൃത്തനിബദ്ധവുമാകുന്നു. *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിലും മറ്റും *കുട്ടനീമത*ാദിസംസ്കൃതകൃതികളോടുള്ള ആശയപരമായ കടപ്പാട് പറഞ്ഞറിയിക്കേണ്ടതില്ല. *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ*വും മറ്റും സംസ്കൃതത്തിലെ *മേഘ-ശുകസന്ദേശ*ാദികാവ്യങ്ങളിൽനിന്ന് രൂപത്തിലും ഭാവത്തിലും കടംകൊള്ളാത്തതെന്താണെന്നു പരിശോധിക്കുന്നതാവും കൂടുതൽ എളുപ്പം. പദവാക്യച്ഛന്ദോലങ്കാരങ്ങളിലെല്ലാം കാണാം ഈ സ്വാധീനം. *ഉണ്ണിയച്ചിചരിതം, ഉണ്ണിയാടിചരിതം, ഉണ്ണിച്ചിരുതേവിചരിതം* എന്നീ ആദ്യകാലചമ്പുക്കളിൽ ചില വർണനാഭാഗങ്ങളിലൊഴിച്ച് മലയാളത്തനിമ കൂടുതലായി അനുഭവപ്പെട്ടേക്കാമെങ്കിലും *ഭാഷാരാമായണചമ്പു, ഭാഷാനൈഷധചമ്പു* മുതലായ പിൽക്കാലചമ്പുക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സംസ്കൃതത്തിന്റെ അതിപ്രസരം അത്യധികംതന്നെയാണ്. സംസ്കൃതമഹാകാവ്യങ്ങളിൽനിന്നും മറ്റും പദ്യങ്ങൾ അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ നമ്മുടെ ചമ്പൂകാരന്മാർ മടി കാണിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് ആ കൃതികൾ വെളിപ്പെടുത്തും. ഉദാഹരണമായി, *ഭാഷാരാമായണചമ്പു*വിൽ അറുനൂറോളം ശ്ലോകങ്ങളും ചില ഗദ്യഭാഗങ്ങളും വിവിധസംസ്കൃതകൃതികളിൽനിന്നും വള്ളിപുള്ളിവിസർഗം വിടാതെ എടുത്തുചേർത്തിട്ടുള്ളതായിക്കാണാം. ഭോജന്റെ *ചമ്പൂരാമായണം*, മുരാരിയുടെ *അനർഘരാഘവം*, രാജശേഖരന്റെ *ബാലരാമായണം*, ദാമോദരമിശ്രന്റെ *ഹനുമന്നാടകം*, മധുസൂദനമിശ്രന്റെ *മഹാനാടകം*, കാളിദാസന്റെ *രഘുവംശം*, ദിങ്നാഗന്റെ *കുന്ദമാല*, ഭവഭൂതിയുടെ *ഉത്തരരാമചരിതം*, ഉദ്ദണ്ഡശാസ്ത്രികളുടെ *മല്ലികാമാരുതം*, ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ *രാമായണമഞ്ജരി*, സുകുമാരകവിയുടെ *രഘുവീരചരിതം* എന്നിവയിൽനിന്നാണ് ഏറെ ഉദ്ധരണികൾ. *വാല്മീകിരാമായണം, അഭിജ്ഞാനശാകുന്തളം, ശ്രീകൃഷ്ണവിലാസം, കിരാതാർജുനീയം, ശിശുപാലവധം, പ്രസന്നരാഘവം, നൈഷധീയചരിതം, ആശ്ചര്യചൂഡാമണി, ദൂതാംഗദം, വാസവദത്താ ഗദ്യകാവ്യം* മുതലായ കൃതികളിൽനിന്നും ഉദ്ധാരണങ്ങളുണ്ട്. സംസ്കൃതകൃതികളിൽനിന്ന് എടുത്തുചേർത്തതും അല്ലാത്തതുമായ ഒട്ടേറെ സമ്പൂർണഗദ്യഭാഗങ്ങളും ഇവിടെ കാണാം. ഛായാ–പദ–പാദ–അർധ–സകലനിബന്ധനാപഹരണരൂപമായ ഈ സംസ്കൃതാതിപ്രസരത്തെ ശൂരനാട്ട് കുഞ്ഞൻപിള്ള ഇപ്രകാരം ന്യായീകരിച്ചിരിക്കുകയാണ്: "രാമായണകഥ ചമ്പൂരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കണമെന്ന്

ആഗ്രഹിച്ച കവി അതിനുവേണ്ട അന്തഃസ്വരൂപം പൂർവകവീശ്വരന്മാരുടെ ചുവടുപാടുകളെ അനുസരിച്ചും, എന്നാൽ സ്വന്തഭാവനയെ പ്രധാനമായി പ്രമാണമാക്കിയും കല്പിച്ചതാണെന്നു കണക്കാക്കാനേ ന്യായമുള്ളൂ. എങ്കിലും ലോകോത്തരമായ രാമകഥയെ അവതരിപ്പിക്കാൻ ആഗ്രഹിച്ച കവി ആ ഇതിവൃത്തത്തെ ആധാരമാക്കി സംസ്കൃതഭാഷയിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള വിശിഷ്ടങ്ങളായ സാഹിത്യകൃതികളിലെ അത്യുൽക്കൃഷ്ടങ്ങളായ ആശയങ്ങളെയും മനോഹരമായ കവിതാഭാഗങ്ങളെയും കേരളീയസഹൃദയന്മാർക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കാൻ കൂടി ആഗ്രഹിച്ചിരിക്കണം. സംസ്കൃതകവിത ഉദ്ധരിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ ആസ്വദിക്കുന്ന ഒരു ജനവിഭാഗത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടാണല്ലോ മണിപ്രവാളകവികൾ സാഹിത്യരചന ചെയ്തത്. അതിനാൽ മണിപ്രവാളപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ഇത്തരം സംസ്കൃതകൃതികളിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണം അസ്ഥാനത്തായിരുന്നുവെന്ന് പറയാതല്ല. സ്വന്തം പേര് പ്രചരിപ്പിക്കാനുള്ള ദുർമോഹത്തോടെ രചിച്ച കവിതയല്ലല്ലോ ഇത്. ഈ ചിന്തകളെ ആധാരമാക്കിവേണം ഇതിലെ ഉദ്ധൃതഭാഗങ്ങളെ പരിഗണിക്കേണ്ടത് എന്നുതന്നെയല്ല, ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ള ശ്ലോകങ്ങളും ഗദ്യവും ഈ ചമ്പുവിന്റെ വലിപ്പവും സൗന്ദര്യവും വർധിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ശേഷമുള്ള ഭാഗംതന്നെ മഹത്തായ ഒരു കാവ്യത്തിന്റെ മേന്മ ഈ കൃതിക്കു നേടിക്കൊടുക്കാൻ പര്യാപ്തമാണ്." (*രാമായണചമ്പു*വിന്റെ കരളസാഹിത്യ അക്കാമി പ്രസാധനത്തിൽ അവതാരികയായിച്ചേർത്ത *ഭാഷാരാമായണചമ്പൂപ്രവേശിക*, പേജ് 42-43) പിൽക്കാലത്ത് പ്രസ്തുതചമ്പുക്കളെ കൂത്ത് പറയാനും മറ്റും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയവർ യഥാസന്ദർഭം സംസ്കൃതഗദ്യ-പദ്യഭാഗങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർത്തതാവാനും സാധ്യതയുണ്ട്. ഈ വസ്തുത അംഗീകരിച്ചാലും ഒറ്റപ്പെട്ട കല്പനകളിലും പർവതാദിവർണനകളിലും നായികാനായകാദിസൗന്ദര്യവിവരണങ്ങളിലുമെല്ലാം സംസ്കൃതകവികളെ അന്ധമായി അനുകരിക്കുക എന്നുള്ളത് നമ്മുടെ മണിപ്രവാളകവികൾ ഒരു ദോഷമായി കണക്കാക്കിയിട്ടില്ലെന്ന തോന്നൽ നമ്മിൽ അവശേഷിപ്പിക്കുകതന്നെ ചെയ്യുന്നു. ആശ

യം സ്വതന്ത്രമാണെങ്കിൽപ്പോലും ഭാഷ മുഴുസംസ്കൃതമായ ഭാഗങ്ങളും ആ കൃതികളിൽ വിരളമല്ല. മണിപ്രവാളകാലഘട്ടത്തിലെ സംസ്കൃതസ്വാധീനം അതിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് എത്രത്തോളമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിന് തെളിവാണ് സംസ്കൃതത്തിൽത്തന്നെ എഴുതിയ മണിപ്രവാളലക്ഷണഗ്രന്ഥമായ *ലീലാതിലകം*. ആ കൃതി ആവിർഭവിച്ചതിനെത്തുടർന്നും സംസ്കൃതത്തിന്റെ അതിപ്രസരം മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിൽ കൂടിവന്നിട്ടേ ഉള്ളൂ. എന്നാണ് പിൽക്കാലകൃതികൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

"സങ്കല്പസംഗമസുഖാനുഭവസ്യ നാഹം
ഭംഗം കരോമി സമയേ സമയേ സമേത്യ
സഞ്ചിന്ത്യ നൂനമിതി തൗ സദയം വിഹായ
നിദ്രാ ജഗാമ നിപുണേവ സഖീ സകാശാത്."

(*ഭാഷാനൈഷധചമ്പു*)

"താരിൽത്തന്വീകടാക്ഷാഞ്ചലമധുപകുലാ
രാമ, രാമാജനാനാം
നീരിൽത്താർബാണ, വൈരാകരനികരതമോ
മണ്ഡലീചണ്ഡഭാനോ,
നേരെത്താതോരു നീയാം തൊടുകുറി കളയാ
യ്കെന്നുമേഷാ കുളിക്കു-
ന്നേരത്തിന്നിപ്പുറം വിക്രമനൃവര! ധരാ
ഹന്ത! കല്പാന്തതോയേ!"

എന്നിങ്ങനെ സംസ്കൃതമയമോ സംസ്കൃതബഹുലമോ ആയ ശ്ലോകങ്ങൾ മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിൽ സാധാരണമാണ്.

ചെറുശ്ശേരി, എഴുത്തച്ഛൻ, പൂന്താനം, രാമപുരത്തു വാരിയർ, കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ തുടങ്ങി പിന്നീടു വന്ന മഹാരഥന്മാർ കൈരളിയെ സംസ്കൃതത്തിന്റെ അടിമത്തത്തിൽനിന്ന് മോചിപ്പിക്കാൻ ബോധപൂർവം മുന്നിട്ടിറങ്ങിയവരത്രേ. എഴുത്തച്ഛന്റെ കൃതികളിൽ സംസ്കൃതപദപ്രചുരമായ ഭാഗങ്ങൾ കുറച്ചധികം കണ്ടേക്കാമെങ്കിലും താരതമ്യേന ഈ കവികളുടെ വാങ്മയങ്ങൾ ഭാഷാപരമായി മലയാള

ത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നവയാണെന്നു പറയാം. സംസ്കൃതവൃത്തങ്ങളെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് ഭാഷാവൃത്തങ്ങളും നാടൻശീലുകളും കൈക്കൊള്ളാൻ അവർ തയ്യാറായി. എന്നാൽ ഉള്ളടക്കത്തിലും അലങ്കാരകല്പനകളിലുമെല്ലാം സംസ്കൃതകൃതികളുടെ സ്വാധീനത്തിൽനിന്ന് മുക്തരാവാൻ അവർക്കു സാധിച്ചില്ല. അവരുടെ കൃതികളിൽ മിക്കതിനും ആധാരം സംസ്കൃതത്തിലെ *രാമായണ*വും *ഭാരത*വും ഭാഗവതവുമൊക്കെത്തന്നെയാണ്. എന്നാലും, സമൂഹത്തിലെ ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന സ്ത്രീകൾക്കും ശൂദ്രർക്കും നാളതുവരെ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന വേദേതിഹാസാദിവിഭൂതികൾ അവർക്കുകൂടി, അവരുടെ താളബോധങ്ങളെ ഏറെക്കുറെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, പകർന്നുകൊടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞുവെന്നത് നിസ്സാരകാര്യമല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എഴുത്തച്ഛനെ മലയാളഭാഷയുടെ പിതാവായും അദ്ദേഹത്തോടൊപ്പം ചെറുശ്ശേരിയെയും കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരെയും ചേർത്ത് പ്രാചീനമഹാകവിത്രയമായും പൂന്താനത്തെയും രാമപുരത്തു വാരിയരെയും അവരുടെ തൊട്ടടുത്ത് നിൽക്കുന്ന മഹാകവികളായും നാം അംഗീകരിച്ചാദരിച്ചതിൽ അസ്വാഭാവികമായി ഒന്നുമില്ല. ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ സംസ്കൃതത്തോടുള്ള സാമാന്യമായ കടപ്പാടിനെ പൊതുവിൽ നാമൊരു ദോഷമായി കണക്കാക്കാറില്ലെന്നാണ് തോന്നുന്നത്. ഭാഷാപരമായും വൃത്തപരമായും സംസ്കൃതസ്വാധീനത്തിൽന്നു മോചനം നേടുന്നതിന്റെ തോതനുസരിച്ച് കേരളീയർ കവികളുടെ ജനകീയത നിശ്ചയിച്ചുപോന്നു. അങ്ങനെ പൂന്താനവും കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരും വ്യാപകമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജനകീയകവികളായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു.

കഥകളി തനി കേരളീയകലയാണെന്നാണ് പറയാറ്. പക്ഷേ, അതിന്റെ സാഹിത്യരൂപമായ ആട്ടക്കഥകളിൽ ഉള്ളടക്കം സംസ്കൃതത്തിലെ പുരാണേതിഹാസകഥകളാവണമെന്നാണ് പഴയ അലിഖിതനിയമം. രൂപത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും സംസ്കൃതസ്വാധീനം പ്രകടമാണ്. കഥാഗതിപ്രതിപാദകമായ പദ്യഭാഗങ്ങൾ മുഴുവൻ സംസ്കൃതത്തിൽത്തന്നെ. കേരളീയത്തനിമപോലും സംസ്കൃതത്തിന്റെ അതി

പ്രസരത്തിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതിൽ നമ്മുടെ പൂർവികർ ഒരസ്വാഭാവികതയും കണ്ടില്ല.

സംസ്കൃതകൃതികളിൽനിന്ന് പൂർണമായോ ഭാഗികമായോ കടംകൊണ്ട് മണിപ്രവാളകൃതികളെന്ന പേരിൽ മിക്കവാറും സംസ്കൃതകൃതികളെന്നുതന്നെ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന കൃതികൾ രചിക്കുക എന്ന ചമ്പൂകാരന്മാരുടെ പതിവ് ആട്ടക്കഥാകാരന്മാരും ഏറെക്കുറെ തുടർന്നുവെന്നു ചുരുക്കം.

ഇതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, സംസ്കൃതകൃതികളെ വിപുലമായ തോതിൽ മലയാളത്തിലേക്കു പരിഭാഷപ്പെടുത്തുകയോ സംസ്കൃതകാവ്യനാടകാദിമാതൃകകൾ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് മലയാളത്തിൽ സ്വതന്ത്രകൃതികൾ രചിക്കുകയോ ചെയ്യുക എന്നുള്ളതാണ് കേരളവർമ വലിയകോയിത്തമ്പുരാന്റെയും എ. ആർ. രാജരാജവർമയുടെയും കൊടുങ്ങല്ലൂർത്തമ്പുരാക്കന്മാരുടെയും വെണ്മണിക്കവികളുടെയും കാലത്ത് പ്രകടമായിക്കണ്ട പ്രവണതകളിൽ പ്രധാനം. ഈ പ്രവണത ശക്തിപ്പെട്ടതോടുകൂടി സംസ്കൃതത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട കൃതികളിൽ പലതും ഭാഷയിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടുവെന്നത് എടുത്തുപറയത്തക്ക നേട്ടമത്രേ. അങ്ങനെ വേദങ്ങളും ഇതിഹാസങ്ങളും പുരാണങ്ങളും ഭാസൻ, കാളിദാസൻ, ഭവഭൂതി മുതലായവരുടെ കാവ്യങ്ങളും നാടകങ്ങളും വിവർത്തനരൂപത്തിൽ മലയാളത്തിൽ ലഭ്യമായി, ആ വിവർത്തനങ്ങളിൽ പലതും ഗണ്യമായ മേന്മയൊന്നുമില്ലാത്തതാണെന്നു പറയാതിരിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല. സംസ്കൃതത്തിലെ ഇതിഹാസങ്ങളും പുരാണങ്ങളും നാടകങ്ങളും മഹാകാവ്യങ്ങളുമെല്ലാം ഒരു വിവേചനവുമില്ലാതെ തർജമ ചെയ്യുക എന്നിടത്തോളം ചിലരുടെ ഉദ്യമങ്ങൾ ചെന്നെത്തി എന്നും കാണാവുന്നതാണ്. കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാന്റെ *ഭാഷാഭാരതം*, വള്ളത്തോളിന്റെ *ഋഗ്വേദവിവർത്തന*വും *വാല്മീകിരാമായണപരിഭാഷ*യും, എ. ആർ. രാജരാജവർമയുടെ *സ്വപ്നവാസവദത്തം, ശാകുന്തളം, മാളവികാഗ്നിമിത്രം, മേഘസന്ദേശം, കുമാരസംഭവം* എന്നിവയുടെ വിവ

ർത്തനങ്ങൾ, ചാത്തുക്കുട്ടിമന്നാടിയാരുടെ *ഉത്തരരാമചരിതപരിഭാഷ* എന്നിങ്ങനെ കുറച്ചെണ്ണം ഭാഷയ്ക്ക് കനത്ത മുതൽക്കൂട്ടായിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം സ്മരിക്കാം.

സംസ്കൃതത്തിലെ മഹാകാവ്യങ്ങളടെയും നാടകങ്ങളുടെയും ചുവടു പിടിച്ച് മലയാളത്തിൽ അക്കാലത്തുണ്ടായ എണ്ണമറ്റ കൃതികളിൽ ഉള്ളൂരിന്റെ *ഉമാകേരളം*, കെ. സി. കേശവപിള്ളയുടെ *കേശവീയം* എന്നീ രണ്ടു മഹാകാവ്യങ്ങളെ മാറ്റിനിർത്തിയാൽ മറ്റുള്ളവയ്ക്ക് എടുത്തുപറയത്തക്ക എന്തെങ്കിലും മൂല്യമുണ്ടോ എന്നു സംശയമാണ്. കേരളവർമയുടെ *മയൂരസന്ദേശം*പോലുള്ള കൃതികൾക്ക് പരമ്പരാഗതപാഠ്യപുസ്തകമെന്നതിൽ കവിഞ്ഞ പ്രാധാന്യമൊന്നും കല്പിക്കാവുന്നതായി തോന്നുന്നില്ല.

സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഈ കാലയളവിലെ മലയാളസാഹിത്യത്തെ പിറകോട്ട് നയിക്കാനല്ലേ കൂടുതൽ കാരണമെന്ന് ആരെങ്കിലും സംശയിച്ചാൽ അയാളെ കുറ്റപ്പെടുത്താനാവില്ല.

എ. ആർ. രാജരാജവർമയെപ്പേലുള്ള ക്രാന്തദർശികൾ സംസ്കൃതത്തിന്റേതായാലും ഇംഗ്ലീഷിന്റേതായാലും അതിരു കവിഞ്ഞ സ്വാധീനത്തിന് മലയാളത്തെ അടിപ്പെടുത്താതിരിക്കാൻ കിണഞ്ഞു ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. “*ഭാഷാഭൂഷണ*ത്തിൽ സംസ്കൃതപക്ഷപാതിയായിരുന്ന ഗ്രന്ഥകാരൻതന്നെ *സാഹിത്യസാഹ്യ*ത്തിൽ ആംഗലപക്ഷം പിടിച്ച് പുറപ്പെട്ടുകാണുമ്പോൾ ആ മഹാന് മലയാളഭാഷയിൽ മാത്രമേ പക്ഷപാതമുള്ളൂ എന്നു തെളിയുന്നുണ്ട്” എന്ന് അപ്പൻ തമ്പുരാൻ എ. ആറിന്റെ *സാഹിത്യസാഹ്യ*ത്തിന്നെഴുതിയ അവതാരികയിൽ പ്രസ്താവിച്ചത് തികച്ചും അർഥവത്താണ്.

ആധുനികഘട്ടത്തിലേക്കു കടക്കുമ്പോൾ, ഇതുവരെ കണ്ടതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, സംസ്കൃതത്തിന്റെ ബാഹ്യമായ, പദവാക്യച്ഛന്ദോലങ്കാരപരമായ, സ്വാധീനമെന്നതിലേറെ എതിന്റെ ആന്തരമായ, ഭാവപരമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന, സ്വാധീനം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ നാം കണ്ടെത്തുന്നു. പുരാണേതിഹാസങ്ങളെ അതേപടി വിവർത്തനം ചെയ്യുകയോ, അതിലെ കഥാപാത്രങ്ങളെ അന്ധമായി

അനുകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന പ്രവണത കുറഞ്ഞുകുറഞ്ഞുവന്നു. അത്തരം കഥാഭാഗങ്ങളെ പുതിയ ചുറ്റുപാടിൽ അവതരിപ്പിച്ച് സവിശേഷമായ അർഥതലങ്ങളിലേക്ക് അനുവാചകരെ ആനയിക്കുക എന്ന കൃത്യമാണ് ആശാനും വള്ളത്തോളും ഉള്ളൂരും വൈലോപ്പിള്ളിയും ഇടശ്ശേരിയും മറ്റും ചെയ്യുന്നത്. വിഭിന്നരീതികളിലാണെങ്കിലും രാമപുരത്തു വാരിയരും കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരും ഈ സമ്പ്രദായത്തിനു നാന്ദി കുറിച്ചവരാണ്. ആശാന്റെ *ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത വാല്മീകിരാമായണ*ത്തിലെ പ്രസക്തഭാഗത്തിന്റെ വിവർത്തനമോ ഛായാനുകരണമോ അല്ല. പിന്നെയോ? *രാമായണ*ത്തിലെ ആ സന്ദർഭത്തെ മുൻനിർത്തി ആധുനികകേരളീയസമൂഹത്തിൽ പുരുഷമേധാവിത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ മുന്നിട്ടിറങ്ങുന്ന സ്ത്രീയുടെ ആത്മവത്തയുടെ കാവ്യാത്മകമായ ആവിഷകരണമാണത്. *രാമായണ*ത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഇവിടെ സൂക്ഷ്മവും പരോക്ഷവുമാണെന്നർഥം. വള്ളത്തോളിന്റെ *ശിഷ്യനും മകനും, ബന്ധനസ്ഥനായ അനിരുദ്ധൻ* തുടങ്ങിയ ഖണ്ഡകവ്യങ്ങളിൽ പുരാണകഥകളുടെ നാടകീയവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായ പുനരാവിഷ്കരണമേ കാണുന്നുള്ളുവെങ്കിലും *അച്ഛനും മകളും* എന്ന കൃതിയുടെ സ്ഥിതി അതല്ല. കാളിദാസന്റെ *അഭിജ്ഞാനശാകുന്തള*ത്തിൽ വിട്ടുപോയ ഒരു കണ്ണി സ്വതന്ത്രമായി, എന്നാൽ സ്വാഭാവികത്വം വഴിഞ്ഞൊഴുകുമാറ്, തൊടുത്തുചേർക്കുകയാണ് വള്ളത്തോൾ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഉള്ളൂരിന്റെ *കർണഭൂഷണ*വും *ഭക്തദീപിക*യും ഈ വിഭാഗത്തിൽ പെടുന്നവതന്നെ. വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ “ജലസേചനം”, “ഗോസംരക്ഷണം” എന്നീ കവിതകൾ കേവലം പുരാണകഥാപുനരാഖ്യാനങ്ങളാണെന്ന് ആരും പറയുകയില്ല. പ്രസക്തമായ പുരാണകഥാഭാഗങ്ങളെ നിമിത്തമാക്കി തന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ ചില പ്രശ്നങ്ങളെ സൗന്ദര്യാത്മകമായി അപഗ്രഥിക്കുകയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി ചെയ്യുന്നത്. വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ *ഋശ്യശൃംഗൻ* എന്ന കാവ്യനാടകം പ്രസക്തമായ *മഹാഭാരത*കഥയുടെ പുനരാവിഷ്കരണമാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ അത് അത്യന്തബാഹ്യമായ ഒരു നിരീക്ഷണമേ ആകൂ. ആ കൃതിയിലുടനീളം സംസ്കൃതത്തിൽ

വളർന്നുവന്ന ആരോഗ്യകരമായ കാളിദാസീയജീവിതദർശനമാണ് സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളതെന്ന് സൂക്ഷ്മപഠനത്തിൽ നമുക്കു മന സ്സിലാകും. പുരാണകഥകൾ കേവലം പ്രതീകങ്ങൾ മാത്രമായാണ് ഇത്തരം വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇടശ്ശേ രിയുടെ “അമ്പാടിയിലേക്കു വീണ്ടും”, “മൈനാകശൃംഗം” തുടങ്ങി യ കവിതകളും ഇത്തരം സൂക്ഷ്മതരമായ, ദാർശനികമോ പ്രതീകാ ത്മകമോ ആയ, സംസ്കൃതസ്വാധീനം ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയത്രേ.

രൂപശില്പത്തിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽനിന്ന് തികച്ചും മുക്തമാവുകയും ഭാവസാന്ദ്രതയിൽ, ദാർശനികതലത്തിൽ, വാല്മീകിയുടയും കാളിദാസന്റെയും സംസ്കാരം ഉൾക്കൊള്ളു കയും ചെയ്യുന്ന ആധുനികമലയാളകവിതയുടെ ഈ കൈവഴിയാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ സംസ്കൃതസ്വാധീനത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചൈതന്യധന്യമായ മുഖം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നത്. സംസ്കൃതസ്വാധീ നമെന്ന് പൊതുവിൽ പറഞ്ഞുവരാറുള്ള പ്രാചീന-മധ്യകാലമലയാ ളസാഹിത്യത്തിലെ സംസ്കൃതത്തിന്റെ അതിപ്രസരം വരും കാല ങ്ങളിൽ കൂടുതൽക്കൂടുതൽ ആക്ഷേപവിഷയമാകാനിരിക്കുമ്പോൾ, ഈ സൂക്ഷ്മതരമായ സ്വാധീനചൈതന്യം ഇനിയുമിനിയും മലയാ ളത്തിൽ ശക്തി പ്രാപിക്കട്ടെ എന്നാണ് സഹൃദയർ ആഗ്രഹിക്കുക.

മലയാളനിരൂപണസാഹിത്യത്തിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനം എത്രത്തോളമുണ്ട്? സംസ്കൃതസാഹിത്യശാസ്ത്രഗ്രന്ഥ ങ്ങളിൽ മിക്കതിന്റെയും വിവർത്തനങ്ങൾ നമുക്കുണ്ട്. എ. ആറിന്റെ *ഭാഷാഭൂഷണം*, കുട്ടിക്കൃഷ്ണമാരാരുടെ *സാഹിത്യഭൂഷണം*, പി. ശങ്ക രൻ നമ്പ്യാരുടെ *സാഹിത്യലോചനം* മുതലായ ലക്ഷണഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ അവയിലെ പ്രധാനവിഷയങ്ങളെല്ലാം വന്നിട്ടുണ്ട്. പാശ്ചാത്യ-പൗ രസ്ത്യസാഹിത്യവിമർശനതത്ത്വങ്ങളെ താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന മുണ്ട ശ്ശേരിയുടെ *കാവ്യപീഠിക* സംസ്കൃതസാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ അന്തസ്സത്തയിലേക്കു വെളിച്ചം വീശുന്നു. എങ്കിലും സംസ്കൃതപ ണ്ഡിതന്മാരായ പ്രസിദ്ധസാഹിത്യനിരൂപകരുടെ കൃതികൾ പരിശോ ധിച്ചാൽ അവയിൽ സംസ്കൃത്തിന്റെയല്ല, ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്വാധീനമാ

ണ് കൂടുതലായി കാണാൻ കഴിയുക. രസസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടി സ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യപഞ്ചാനനനും കെ. വി. എമ്മും മറ്റും പ്രാചീ ന-നവീനമഹാകവിത്രയങ്ങളുടെ വാങ്മയങ്ങളെ നിരൂപണം ചെയ്തി ട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും മലയാളസാഹിത്യനിരൂപണത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ പറയത്തക്ക സ്വാധീനമൊന്നും ചെലുത്താൻ സംസ്കൃതസാഹിത്യ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നാണ് തോന്നുന്നത്. ഒരു സംഗതി കൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഈ ലേഖനം അവസാനിപ്പിക്കാം. ദാർശനികമായി ആധ്യാത്മികതയുടെയും ആസ്തികൃത്തിന്റെയും കേവലവാദത്തിന്റെയും ഇതിവൃത്തപരമായി രാജകീയവും ഉപരി വർഗപരിലാളിതവുമായ ജീവിതശൈലിയുടെയും മുഖമുദ്രയാണ് സംസ്കൃതത്തിനുള്ളതെന്നാണ് പൊതുധാരണ. എന്നാൽ ഭൗതിക തയുടെയും നിരീശ്വരവാദത്തിന്റെയും വൈരുധ്യാത്മകതയുടെയും സാമാന്യജനജീവിതത്തിന്റെയും തുടിപ്പുകൾ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന, അത്രതന്നെ അറിയപ്പെടാത്ത മറ്റൊരു മുഖവും സംസ്കൃതത്തിനു ണ്ട്. വേദോപനിഷത്തുകളിലും ഇതിഹാസപുരാണാദികളിലും കാവ്യ നാടകാദികളിലുമെല്ലാം പലപ്പോഴും ഈ മുഖവും ഒളിഞ്ഞോ തെളിഞ്ഞോ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ചാർവാകം, സാംഖ്യം, ആദ്യകാ ലന്യായവൈശേഷികം എന്നീ ദർശനങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദത്തിന്റെയും ഇവയോടൊപ്പം ബൗദ്ധം, ജൈനം, മീമാംസ എന്നീ ദർശനങ്ങളിൽ നിരീശ്വരവാദത്തിന്റെയും സാംഖ്യ-ബൗദ്ധദർശനങ്ങളിൽ വൈരുധ്യ വാദത്തിന്റെയും പ്രബലഘടകങ്ങൾ വ്യക്തമാണ്. ബൗദ്ധ-ജൈനസാ ഹിത്യകൃതികളിലും അർഥശാസ്ത്ര-കാമശാസ്ത്രാദിഗ്രന്ഥങ്ങളിലും മൃച്ഛകടികം, മുദ്രാരാക്ഷസം മുതലായ നാടകങ്ങളിലും ഈ മുഖമാണ് കൂടുതൽ തിളങ്ങിനിൽക്കുന്നത്.

മലയാളത്തിലെ ജനകീയകലാസാഹിത്യകൃതികളിൽ ഈ സംസ്കൃതമുഖത്തിന്റെ സ്വാധീനം കാണാൻ കഴിയും. ശ്രീനാരായ ണഗുരു, ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, ബ്രഹ്മാനന്ദസ്വാമിശിവയോഗി, വാഗ്ഭടാ നന്ദൻ എന്നിവരുടെ ദാർശനികചിന്തകളിൽ ഈ മുഖത്തിന്റെ പ്രതി

ഫലനങ്ങൾകൂടി പതിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കുമാരനാശാന്റെ കൃതികളിലെ ബൗദ്ധസ്വാധീനം പ്രകടമാണ്. സംസ്കൃതത്തിലൂടെ ഒഴുകിയെത്തിയ ഭൗതികസംസ്കാരം വള്ളത്തോളിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണത്തിലും വാങ്മയങ്ങളിലും തെളിഞ്ഞുകാണാം. കെ. ദാമോദരന്റെ ഭാരതീയ ചിന്ത സംസ്കൃതത്തിൽ സഞ്ചിതമായ ഈ രണ്ടു ധാരകളെയും വസ്തുനിഷ്ഠമായ അപഗ്രഥനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്.

സംസ്കൃതത്തിന്റ ഈ പുരോഗമനമുഖം കൂടുതൽക്കൂടുതൽ അറിയപ്പെട്ടുവരുന്നതോടെ അത് മലയാളസാഹിത്യത്തെ ഇനിയുമിനിയും സ്വാധീനിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്.

★

15. കേരളീയസംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സംഭാവന

മലയാളഭാഷയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും വളർച്ചയിൽ വിദേശീയരായ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരും കേരളീയരായ ക്രിസ്ത്യൻ സാഹിത്യകാരരും വഹിച്ച പങ്ക് സുവിദിതമാണ്. ഇതിനെപ്പറ്റി ഡോ. പി. ജെ. തോമസ്സിന്റെ കൃതിയെപ്പോലുള്ള വിശദപഠനങ്ങൾ പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സംഭാവനയെന്തെന്നത് ഇനിയും വേണ്ടത്ര അന്വേഷണവിധേയമായിട്ടില്ല. ക്രിസ്ത്യാനികളല്ലാത്ത രചയിതാക്കളുടെ ക്രിസ്തീയപ്രതിപാദ്യങ്ങളടങ്ങിയ ചുരുക്കം ചില രചനകളുമുണ്ട്. ഈ സാഹിത്യവിഭാഗത്തെപ്പറ്റി ഒരു സാമാന്യധാരണയുണ്ടാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഇവിടെ നടത്തുന്നത്.

മലയാളഭാഷയെയും സാഹിത്യത്തെയും സമ്പുഷ്ടമാക്കിയ സുപ്രസിദ്ധനായ അർണോസ് പാതിരി എന്ന ജോൺ ഏർണത്തൂസ് ഹാൻക്സൽഡൺ (കേരളത്തിൽ 1699–1732) മഹാനായ സംസ്കൃത പണ്ഡിതനായിരുന്നു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജന്മദേശമായ കാലടിയിലെ രണ്ടു നമ്പൂതിരിമാരിൽനിന്നാണ് അദ്ദേഹം സംസ്കൃതം അഭ്യസിച്ചത്. വാസ്തവത്തിൽ സംസ്കൃതജ്ഞനെന്ന നിലയിൽ വില്യം ജോൺസിനെപ്പോലുള്ള സുപ്രസിദ്ധപണ്ഡിതന്മാർക്കും മീതെയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്ഥാനം. പ്രസിദ്ധസംസ്കൃതകൃതികളായ *വസിഷ്ഠസാരം, വേദാന്തസാരം, അഷ്ടാവക്രഗീത* എന്നിവയുടെയും ഉപനിഷത്തുകളുടെയും സംഗ്രഹങ്ങളുടെ ഒരു സമാഹാരം അർണോസ് പാതിരി തയ്യാറാക്കിയിട്ടുണ്ട്. *യുധിഷ്ഠിരവിജയ*ാദിയമകകാവ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലാറ്റിൻകൃതിയും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇവ കൂടാതെ ഒരു മലയാള–സംസ്കൃതനിഘണ്ടുവും സംസ്കൃതവ്യാകരണവും അദേഹം രചിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പൗലിനോസ് പാതിരിയെന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധനായ പൗലിനോ ഡി സൻബർത്തോലോമിയോ (1748–1806) സ്മരണീയനായ മറ്റൊരു

മിഷനറിയാണ്. അർണോസ് പാതിരിയുടെ കൃതികൾക്ക് അദ്ദേഹം രചിച്ച പഠനമായ *ഡി മാനുസ്ക്രിപററിക് കോഡിസി ബസ് ഇൻഡിഷ്യാ* ആർ. പി. ജാവാന്നിസ് ഏർണെസ്റ്റി ഹാൻക്സെൽഡൻ, ഭാരതീയവിദ്യാപഠിതാക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വിലപ്പെട്ട ഒരു രേഖയാണ്. 1790–ൽ ആദ്യമായി ഒരു സംസ്കൃതകൃതി – അതും *സിദ്ധരൂപ*മെന്ന സംസ്കൃതവ്യാകരണം – പ്രസിദ്ധികരിച്ചുവെന്ന പ്രശസ്തി ഫാദർ പൗലിനോസിനുള്ളതാണ്.

ഈ വ്യാകരണത്തിൽ മുഖവുരയായി ചേർത്ത ഹ്രസ്വപ്രബന്ധ ത്തിൽ അദ്ദേഹം സംസ്കൃതഭാഷയുടെ ചരിത്രം വിമർശനാത്മകമായി അപഗ്രഥിക്കുകയും മറ്റു ഭാഷകളുടെമേൽ അതിനുള്ള മേൽക്കോയ്മ സ്ഥിരീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തെക്കു റിച്ച് രണ്ടു പ്രബന്ധങ്ങളും പൗലിനോസിൻേറ്റതായുണ്ട്. ഇവയിലൊന്ന് ലാറ്റിനിലാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലാറ്റിൻ–മലയാളം–സംസ്കൃതനി ഘണ്ടു വളരെ വിലപ്പെട്ടതാണ്. ഇതിന്റെ ഒരു സംക്ഷിപ്തരൂപവും ഫ്രഞ്ചുവിവർത്തനവും അദ്ദേഹം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മാഘന്റെ *ശിശു പാലവധം* മഹാകാവ്യത്തിന് അദ്ദേഹം തയ്യാറാക്കിയ പഠനവും പ്രസ്താവ്യമത്രേ. ബ്രാഹ്മണരുടെ ജാതിയെപ്പറ്റിയും ആചാരങ്ങളെ പ്പറ്റിയും *അമരകോശ*ത്തെപ്പറ്റിയും ഫാദർ പൗലിനോസ് നടത്തിയ മഹത്തായ പഠനങ്ങൾ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. ഈ പൗര സ്ത്യവിദ്യാപണ്ഡിതന്റെ മാർഗദർശകമായ യത്നത്തെ, മാക്സ്മു ള്ളറെപ്പോലെയുള്ള പ്രഗല്ഭരായ പണ്ഡിതന്മാർ പുകഴ്ത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ഇനി സ്വദേശീയരായ ക്രിസ്ത്യാനികൾ സംസ്കൃതത്തിനു നൽകിയ സംഭാവനകളിലേക്കു കടക്കാം. ഹിന്ദുക്കളെപ്പോലെ, ക്രിസ്ത്യാനികളും *സിദ്ധരൂപം, അമരകോശം,* കാവ്യനാടകാദികൾ, വേദാന്താദിശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്നിവ ബാല്യംതൊട്ടേ അഭ്യസിച്ചിരുന്നു. മലബാറിലെ ചില ക്രിസ്ത്യൻ പണ്ഡിതന്മാർ വിജ്ഞരുടെ മനസ്സിൽ മായാത്ത വ്യക്തിമുദ്ര പതിച്ചവരാണ്. പാവറട്ടി സാഹിത്യദീപികാ സംസ്കൃതകലാലയത്തിന്റെ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവുമായിരുന്ന പി. ടി. കുര്യാക്കോസ് മാസ്റ്റർ, മൺമറഞ്ഞ മഹാപ്രതിഭാശാലികളായ ഐ. സി. ചാക്കോ (1875–1965), പ്രൊഫ. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി (1903 –1977) എന്നിവർ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. സംസ്കൃതവ്യാക രണത്തെയും കാവ്യശാസ്ത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള അവരുടെ കൃതികൾ അമൂല്യമാണ്. ഐ. സി. ചാക്കോവിന്റെ *പാണിനീയപ്ര ദ്യോത*ത്തിൽ 1670 പാണിനീയസൂത്രങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ വ്യാഖ്യാ നിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. വ്യാഖ്യാനം വിസതൃതവും സമ്പൂർണവുമാണ്. സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിലെ പാണിനീയപദ്ധതിയെപ്പറ്റി വിദ്യാർഥി കൾക്ക് സാമാന്യധാരണയുണ്ടാക്കത്തക്ക വിധത്തിലാണ് സൂത്രങ്ങൾ ക്രമീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഫാദർ ജോൺ കുന്നപ്പള്ളി രചിച്ച പ്രക്രിയാ ഭാഷ്യം ഇതേ ഇനത്തിൽ പെടുത്താവുന്നതാണ്. കാവ്യശാസ്ത്രത്തി ന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും മണ്ഡലങ്ങളിൽ മുണ്ടശ്ശേരിയുടെ കൃതികൾ വിലപ്പെട്ടവയത്രേ. അവയിൽ രണ്ടെണ്ണം എടുത്തുപറയ ത്തവയാകുന്നു. പാശ്ചാത്യപൗരസ്ത്യസാഹിത്യതത്വങ്ങളുടെ താരത മ്യപഠനം മലയാളത്തിൽ ആദ്യമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് *കാവ്യ പീഠിക*യിലാണ്. കാളിദാസന്റെ *മേഘസന്ദേശ*ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനാത്മകപഠനങ്ങളുടെ സമാഹാരമായ *മാനദണ്ഡം* കലാത്മ കവിമർശനത്തിന്റെ അത്യുജ്ജ്വലമാതൃകയത്രെ. *വേദവിഹാര*മെന്ന മലയാളമഹാകാവ്യത്തിന്റെ കർത്താവായ കെ. വി. സൈമൺ–ന്റെ (1883–1943) "നിശാകാലം" ശാർദൂലവിക്രീഡിതവൃത്തത്തിലെഴുതിയ രാത്രിയുടെ മനോഹരമായൊരു വർണനയാണ്. ഐ. സി. ചാക്കോവിന്റെ *ഹേക്താ മൃതോ മേ ശ്വാ* എന്ന ലഘുകാവ്യവും ഇവിടെ ഓർക്കാം. 24 ഉപജാതിശ്ലോകങ്ങളടങ്ങിയ ഈ സംസ്കൃത കാവ്യത്തിൽ കവി, തന്റെ അരുമയായ ഹെക്ടർ എന്ന നായയുടെ മരണം തന്നിലുളവാക്കിയ ശോകത്തെ വികാരതീവ്രമായി അവതരി പ്പിക്കുന്നു. എടമരത്ത് വിക്ടറുടെ (1860–1909) "സകലേശ്വരചരിതം" 9 പദ്യങ്ങളുള്ള ഒരു പ്രാർഥനയാണ്. ഡോ. കെ. യു. ചാക്കോ ക്രിസ്തുദേവനെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ടൊരു കൃതി എഴിതിയതും ഇവിടെ ഓർക്കാം.

ക്രിസ്ത്യൻ പ്രമേയങ്ങളടങ്ങുന്ന ശ്രദ്ധാർഹമായ ചില കൃതികൾ

ഇത്തുമൊരു നിരീക്ഷണത്തിൽ അനല്പമായ പ്രാധാന്യമുള്ളവയാണ്. ജെ. മാർസെലിന്റെ അഞ്ചധ്യായങ്ങളോടുകൂടിയ ഗദ്യരചനയായ *യേശുചരിത*ത്തിലും എ. എൻ. സോമവർമരാജാവിന്റെ നാലു ഖണ്ഡങ്ങളോടുകൂടിയ കാവ്യമായ *ശ്രീയേശുസൗരഭ*ത്തിലും യേശുക്രിസ്തുവിന്റെ വിശുദ്ധജീവിതവും പ്രചോദനാത്മകമായ ഉപദേശങ്ങളുമാണ് പ്രതിപാദ്യമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രസിദ്ധമായ ഗിരിപ്രഭാഷണ(സെർമൺ ഓൺ ദി മൗണ്ട്)ത്തിന് പൊഫ. കെ. പി. ഉറുമീസ് രചിച്ച തർജമയായ *ഗിരിഗീത* ലളിതസുന്ദരവും മൂലകൃതിയുടെ സന്ദേശത്തെ വ്യക്തവും വിശ്വാസ്യവുമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതുമാണ്. മഗ്ദലനമറിയത്തിന്റെ കഥയെ ആസ്പദിച്ച് മഹാകവി വള്ളത്തോൾ എഴുതിയ ആ പേരിലുള്ള മലയാളകാവ്യം എൻ. കോയിത്തട്ട ഉപജാതിവൃത്തത്തിൽ സംസ്കൃതത്തിലേക്ക് തർജമ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഇത് ഞാനും ഭാഷാന്തരീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എം. ഓ. അവരായുടെ *മഹാത്യാഗി*ക്ക് പ്രൊഫ. കെ. പി. നാരായണപ്പിഷാരടി രചിച്ച സംസ്കൃതതർജമയും ഈ അവസരത്തിൽ സ്മർത്തവ്യമാണ്. എല്ലാ സ്ഥലകാലങ്ങളിലെയും മനുഷ്യാത്മാക്കളെ അഗാധമായി സ്പർശിക്കുകയും ദൈവികമായി ശുദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന യേശുവിന്റെ കുരിശാരോഹണവും അവസാനത്തെ ഏഴു നിമന്ത്രണങ്ങളുമാണ് 163 ശ്ലോകങ്ങളുള്ള ഈ കാവ്യത്തിലെ പ്രതിപാദ്യം. ജോസ് പാവറട്ടിയുടെ ശിഷ്യനും മകനും (സംസ്കൃതവിവർത്തനം) ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. ഞാനും ഈ കാവ്യം വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്ന് ആനുഷംഗികമായി പറയട്ടെ.

ശ്രീയേശുവിന്റെ സമ്പൂർണജീവിതത്തെ അധികരിച്ച് രചിച്ച ആദ്യത്തെ സംസ്കൃതമഹാകാവ്യം പ്രൊഫ. പി. സി. ദേവസ്യയുടെ *ക്രിസ്തുഭാഗവത*മാണ്. *ജനകീയമഹാകാവ്യ*മെന്ന ഒരു ഹാസ്യകൃതിയും സംസ്കൃതത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വകയായുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ ധാരാളം കവിതകളും പണ്ഡിതോചിതമായ പ്രബന്ധങ്ങളും അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ഇവിടെ സ്മരിക്കാം. എന്നാൽ ക്രിസ്തുഭാഗവതമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മഹിഷ്ഠകൃതി എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ക്രിസ്തുവിന്റെ ജീവിതകാലമായ മുപ്പത്തിമൂന്നു വർഷങ്ങളോട് സാന്ദർഭികമായി ഒത്തുവരുന്ന മുപ്പത്തിമൂന്നു ഖണ്ഡങ്ങളിൽ കവി ലളിതവും ആകർഷകവുമായ ശൈലിയിൽ ഇതിവൃത്തം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. പ്രമുഖഗ്രന്ഥകാരന്മാരായ ഗിയോവാന്നി പാപിനി, ആബെകോൺസ്റ്റന്റ്ഫോബാർഡ്, ഫെർഡി, നാന്റ് പ്രിറ്റ്, ഗിസെപ്പെ റിക്സിയോട്ടി, ഫുൽട്ടൻജഷീൻ തുടങ്ങിയവർ രചിച്ച ക്രിസ്തുചരിതങ്ങളിലെ വസ്തുതകളെയാണ് പ്രധാനമായും പിൻതുടരുന്നതെങ്കിലും പ്രൊഫസർ ദേവസ്യ കവിക്ക് അനുവദനീയമായ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രയോജനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഭാവനാത്മകമായ ഒട്ടേറെ കല്പനകൾ സ്വതന്ത്രമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഡോ. കുഞ്ഞുണ്ണിരാജാ നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ, "ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകവും എന്നാൽ സാഗതാർഹവുമായ മുഖ്യസ്വഭാവം അത് ഭാരതീയപുരാവൃത്തത്തിൽനിന്ന് ഒട്ടേറെ സമാന്തരതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുവെന്നതാണ്. 20-ാം ശതകത്തിലെ സമർപ്പിതചേതസ്സായ ഒരു ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസിയുടെയും സംസ്കാരസമ്പന്നനായ ഒരു ഭാരതീയന്റെയും വീക്ഷണഗതിയിലാണ് ഈ കാവ്യം രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ക്രിസ്തുവിന്റെ കഥ വിവരിക്കുമ്പോൾ അദ്ദേഹം താനുൾക്കൊണ്ട സംസകാരസാകല്യത്തിൽനിന്ന് ധാരാളം സൂചനകളും സമാന്തരതകളും കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്." "പ്രൊഫ. പി. സി. ദേവസ്യയുടെ വിദഗ്ധമായ തൂലികയിൽ പിറന്ന ഈ സ്മരണീയകൃതി ക്രിസ്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ മാത്രമല്ല, സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലും ഒരു നാഴികക്കല്ലാണ്" എന്ന് അഭിവന്ദ്യകർദിനാൾ പാറേക്കാട്ടിൽ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത് തികച്ചും വാസ്തവമാകുന്നു.