

ಪು. ತಿ. ನ

ಅವರ

ಸಮಗ್ರ ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳು

ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ
ಸಮಗ್ರ ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳು

ಸಂಪಾದಕ
ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎನ್. ಬೆಟ್ಟಹಳ್ಳಿ

ಡಾ. ಪು. ತಿ. ನ. ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ).
ನ, ೨೦, ಸಂಕಲ್ಪ, ಪುಷ್ಪಗಿರಿನಗರ, ಹೊಸಕೆರೆಹಳ್ಳಿ,
ಬನಶಂಕರಿ ೨ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೮೫

PU. THI. NA. AVARA SAMAGRA ANUVADITA LEKHANAGALU

An arthology of complete translated articals of Dr. Pu. Thi. Narasimhachar, Edited by DR. Chandrashekara N. Bettahalli, Published by PU. THI. NA. Trust, No. 30, Sankalpa, Pushvagirinagara, Hosakerehalli, Banashankare, 3rd Stage, Bengaluru - 560085

First Edition : 2017

Pages: xiii + 259

Paper: N. S. Maplitho 70 GSM

Size: Crown 1/8

© Author

₹

Publisher:

PU. THI. NA. Trust

No. 30, Sankalpa.

Pushvagirinagara

Hosakerehalli

Banashankara, 3rd Stage

Bengaluru - 560085

Typeset By: Sriranga Digital Software Technologies Private Limited

Srirangapatna

Printer:

ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಆಪ್ತ ಸ್ನೇಹಿತರೂ,
ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿಗಳೂ,
ಆದ ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ ಅವರಿಗೆ
ಪ್ರೀತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ

ಸಂಪಾದಕ
ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎನ್. ಬೆಟ್ಟಹಳ್ಳಿ

ಪು. ತಿ. ನ. ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ)

ನಂ. 30, ಸಂಕಲ್ಪ, ಪುಷ್ಪಗಿರಿನಗರ, ಹೊಸಕೆರೆಹಳ್ಳಿ
ಬನಶಂಕರಿ 3ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು - 560085

ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಮಂಡಳಿ

ಮಹಾಪೋಷಕರು

ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಅಧ್ಯಕ್ಷರು

ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ

ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ

ಶ್ರೀ ಖಾದ್ರಿ ಎಸ್. ಅಚ್ಯುತನ್

ಸದಸ್ಯರುಗಳು

ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ

ಶ್ರೀ ವೈ. ಕೆ. ಮುದ್ದುಕೃಷ್ಣ

ಡಾ. ಶ್ರೀರಾಮಭಟ್ಟ

ಡಾ. ಬಿ. ವಿ. ರಾಜಾರಾಮ್

ಡಾ. ಡಿ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ

ಶ್ರೀ ಎನ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀನಾಥ್

ಪದನಿಮಿತ್ತ ಸದಸ್ಯರು

ಆಯುಕ್ತರು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ

ಜಿಲ್ಲಾಧಿಕಾರಿಗಳು, ಮಂಡ್ಯ

ಸಂಪಾದಕನ ಅರಿಕೆ

ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ 'ರತ್ನತ್ರಯ'ರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಕಟ್ಟಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾದಿಗಳಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ ಇವರ ಆಂತರ್ಯ ನವೀನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಂದ ಪರಿಪುಷ್ತವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಸಂಮ್ಮಿಳನಗೊಳಿಸಿ ರಚಿಸಿದ ಇವರ ಗೀತನಾಟಕಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇವರು ನೀಡಿದ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಇವರು ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳು, ಲಲಿತಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಮೀಮಾಂಸೆ, ವಿಮರ್ಶೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅನುವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರದು ಕವಿಹೃದಯ. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಬಂಧಿಯಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವಾತೀತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದರ ಬಗೆಗಿನ ಉಪಾಸನಾ ತುಡಿತ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು 'ಭಕ್ತಿಕವಿ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರು.

ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರು ಮೂಲತಃ ನನ್ನ ತಾಲ್ಲೋಕಿನವರು; ಅಂತೆಯೇ ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆಯವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಬಗೆಗೆ ನನಗೊಂದು ವಿಧದ ಅವ್ಯಾಜ್ಯ ಪ್ರೀತಿ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನವೀನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅವರ ಮನೆ ಮಾತು ತಮಿಳು. ಆಸಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಡೆಗೆ; ಶಿಕ್ಷಣ ಕಲಿತ ಮಾಧ್ಯಮ ಇಂಗ್ಲಿಷ್. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃಷಿಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ. ಈ ವಿಧದ ಚತುರ್ಭಾಷಾ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯತೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೆರಗು ನೀಡಿದೆ. ಆ ಮೆರಗು ಅನುವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ.

ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಪ್ರಕಟಿತ ಅನುವಾದಿತ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತಿವೆ:

೧. ಗಯಾಟಿಯ 'ಫೌಸ್ಡ್'ನ ಪ್ರಥಮ ಭಾಗ
೨. ಥಾಮಸ್‌ಮನ್‌ನ 'ಬದಲಿಸಿದ ತಲೆಗಳು'
೩. ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
೪. ಆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಘವನ್ ಅವರ 'ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್'

ಇವು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿತವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳು. ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಕಾಡೆಮಿಯ ನಿರ್ದೇಶನದ ಮೇರೆಗೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಕಾಡೆಮಿಯೇ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ, ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದಲೂ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ:

೧. ಭಗವದ್ಗೀತೆ

೨. ಮಹಾಪ್ರಸ್ಥಾನ (ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಏಳು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ)

ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಕೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಈ ಕೃತಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭಾಷಾಂತರಿತ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದುದು.

ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೂ ಆನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಂದು ವಿಧದ ಸಂಬಂಧವುಂಟು. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅದು ಭಾಷಾಂತರದ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ಮೊದಲ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಪದ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸಕ ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ದ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಪದ್ಯದ ರೂಪಾಂತರ, ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಂದ ಉಪಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ G. A. ಗ್ರಿಯರ್‌ಸನ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸ ತನ್ನ 'Lingustic survey of India' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ "All the works seems to be either translations or imitations of sanskrit" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸಹ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಇಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಅಡಿಪಾಯ ದೊರೆತದ್ದು ಆಚಾರ್ಯ ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಅವರಿಂದ; ಅವರ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಮೂಲಕ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ದ. ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ರಚಿತವಾದ ಪರ್ಮ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು "ಅದು ರಚಿತವಾದ ಘಳಿಗೆ ಅಮೃತಘಳಿಗೆ; ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಹಸ್ತ ಅಮೃತಹಸ್ತ" ಎಂದಿರುವುದು. ಆ ಕಾಲದ 'ಮಹಾರಾಜ' ಕಾಲೇಜಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರಿಗೆ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೀತೆಗಳು' ಮಾದರಿಯಾಯಿತು; ಜಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಸುಮಹೋರ್ತದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ಅಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅದರ ಫಲವೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು. "ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಾಣದಾಯಕವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಅರುಣೋದಯ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾ. ಯ. ಧಾರವಾಡಕರ ಅವರು "ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತ್ರಿವೇಣಿಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದ ಥೇಮ್ಸ್ ನದಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ವಿ. ಕೃ. ಗೋಕಾಕರು "ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮಿಶ್ರವಿವಾಹದ ಸಂತತಿ. ಕನ್ನಡ ಚೇತನ ಅದರ ತಂದೆಯಾದರೂ, ಆಂಗ್ಲಕಾವ್ಯ ಅದರ ತಾಯಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಭಾಮ-ಪರಿಣಾಮ, ಕೊಳು-ಕೊಡುಗೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾದದ್ದು ಭಾಷಾಂತರ.

ಭಾಷಾಂತರ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ; ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ; ಪುನರ್ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಜಾಗತಿಕ ಪೌರತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ನೆರವಾಗುವಂತದ್ದು. ಇದು ಶ್ರಮಸಹಿಷ್ಣುವಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ

ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಸ್ವ-ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಕೈಗನ್ನಡಿ ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೀಮೆಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ನವ-ನವ ಮನ್ವಂತರಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣೇಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಅಭೂತ ಪೂರ್ವವಾದ ಪುನರ್ನೃಷ್ಟಿಕೆಯ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ರೂಪ, ಗಳಿಸಿದ ಯಶಸ್ಸು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುದು; ಮನೋಹರವಾದುದು. ಅವರು ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆಂದು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ನೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಈ ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರಿಂದ ಆಗುಮಾಡಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ವಿವಿಯ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ತಮ್ಮ ಸುದೀರ್ಘ ನಿರ್ದೇಶಕತ್ವದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಕ್ಕೆಂದು. ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಪ್ರಭುಶಂಕರರದು. ಇದು ಅವರಿಬ್ಬರ ನಿರ್ವಾಹ್ಯಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದಿಂದಲೇ ಅವರ ನಿರ್ದೇಶಕತ್ವದ ಅವಧಿಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ.

ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿರುವ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ:

I MAHATMAGANDHI-100 Years ಕೃತಿಯಿಂದ:

1. ಬಾರ್‌ಬಾರಾವರ್ಡ್ ಜಾಕ್‌ಸನ್ ಅವರ 'ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯತನದ ವಕೀಲ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
2. ಕಾರ್ಲ್ ಜಾಸ್ಪರ್ ಅವರ 'ನೂರನೆಯ ಜನ್ಮದಿನದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
3. ಇ. ಸ್ವಾನ್ಸಿ ಜೋನ್ಸ್ ಅವರ 'ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಪರಿವರ್ತನೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
4. ಸುಚೇತ ಕೃಪಲಾನಿ ಅವರ 'ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮರ್ಗದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಗುರು' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

II. History of philosophy: Eastern and western:-Vol-I ಕೃತಿಯಿಂದ:

1. ಸುಶೀಲ್ ಕುಮಾರ್ ಡೇ ಅವರ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು: (ಅ) ಮಹಾಭಾರತ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
2. ಎ. ಕೆ. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ ಅವರ 'ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
3. ಎಸ್. ಕೆ. ಪಾಂಡೆ ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
4. ಭೈಜೋದ್ ಸಿಂಗ್ ಅವರ 'ಸಿಖ್‌ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

III. Cultural Heritage of India-Vol-1 ಕೃತಿಯಿಂದ:

1. ಪಿ. ವಿ. ಬಾಪಟ್ ಮತ್ತು ನಳಿನಾಕ್ಷದತ್ ಅವರ 'ಬೌದ್ಧಮತದ ಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
2. ನಳಿನಾಕ್ಷದತ್ ಅವರ 'ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧಮತದ ಉದಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

IV. Cultural Heritage of India-Vol-II ಕೃತಿಯಿಂದ:

1. ಸ್ವಾಮಿ ತಪಸ್ವಾನಂದರ 'ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

V. cultural Heritage of India-Vol-III ಕೃತಿಯಿಂದ:

1. ಸತ್ಯಾರಿ ಮುಖರ್ಜಿ ಅವರ 'ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
2. ಆರ್. ಕೆ. ಮುಖರ್ಜಿ ಅವರ 'ಅತರ್ಕ್ಯಬೋಧದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

VI. Cultural Heritage of India-Vol-IV ಕೃತಿಯಿಂದ:

1. ಬೆನಾಯ್ ತೋಷ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಅವರ 'ಬೌದ್ಧರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

VII. ವಿಶ್ವಧರ್ಮದರ್ಶನ-ಸಂ-೨ ಕೃತಿಯಿಂದ

1. 'ಆಳ್ವಾರರುಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ಕೃತಿ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಅನುವಾದಿತವಾದ ಲೇಖನಗಳು. ಇವುಗಳ ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದುದು. ಇವುಗಳ ಭಾಷೆ ಸುಸಂಬಂಧವಾದುದು. ಇವು ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿಯೂ ಸಹ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಎನಿಸುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವೊಂದರ ಬಗೆಗಿನ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಸಹ ಇವು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು "ಈ ಗದ್ಯವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಘನವಾದ ಕೊಡುಗೆ. ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಧ್ವನಿರಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಗದ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಪದ್ಯದ ಹುಸಿ ಲಯಗಾರಿಕೆಯ ನಿರ್ಬಂಧದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಮೂಲದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಅದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವ ರೂಪ, ಸಂವಾದಿ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ-ಇವು ಮೂಲವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವವು. ಮೂಲದ ಶೈಲಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾದ ಶೈಲಿ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಸ್ವಂತ ಸೃಷ್ಟಿಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯ ತಜ್ಞತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಧಾನ, ಮತ್ತು ಪುನರ್ಸೃಷ್ಟಿ. ಇವು ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಅನುವಾದಗಳಿಗೊಂದು ನೂತನ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಯಾರಿಗೂ ಮೂಲವನ್ನು ಓದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರತೆ ಉಳಿಯದಂತೆ ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಇವು ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿವೆ.

ಈ ವಿಧದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನವೊಂದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿ, ಮಹತ್ವದ ಮುನ್ನುಡಿಯೊಂದನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟ ನಾಡಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಕವಿಗಳೂ, ಹಾಗೂ ಪು. ತಿ. ನ. ಟ್ರಸ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರೂ ಆದ ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ವಂದನೆಗಳು.

ಈ ಅನುವಾದಿತ ಕೃತಿಸಂಪುಟವನ್ನು ಪು. ತಿ. ನ. ಟ್ರಸ್ಟಿನ ವತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಪು. ತಿ. ನ. ಟ್ರಸ್ಟಿನ ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಮಂಡಳಿಯ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ನಮನಗಳು.

ಈ ಅನುವಾದಿತ ಕೃತಿ ಸಂಪುಟಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದು ಹರಸಿದ ಗುರುಸ್ಥಾನೀಯರೂ, ನಾಡಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆದ ಪ್ರೊ. ಎನ್. ಎಸ್. ತಾರಾನಾಥ್ ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ ಹಾಗೂ ಪ್ರೊ. ಸಿ. ಪಿ. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ ಅವರಿಗೂ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ವಂದನೆಗಳು.

ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂದವಾಗಿ ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಶ್ರೀರಂಗ ಡಿಜಿಟಲ್ ಸಾಫ್ಟ್‌ವೇರ್ ಟೆಕ್ನಾಲಜೀಸ್ ಪ್ರೈ. ಲಿ., ನ ಮಾಲೀಕರಾದ ಪ್ರೊ. ಯೋಗಾನಂದ ಅವರಿಗೂ, ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ಸಹ ನನ್ನ ಸಪ್ರೇಮ ನಮನಗಳು.

ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ ಸಂಪುಟ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದು ನನಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷವುಳ್ಳ ನನ್ನ ಆತ್ಮೀಯ ಹಾಗೂ ನೆಚ್ಚಿನ ಗುರುಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅರೋರ, ಪ್ರೊ. ಪ್ರಧಾನಗುರುದತ್, ಕೆ. ಜಿ. ಪ್ರಕಾಶ್, ಡಾ. ಡಿ. ಎಸ್. ಜಯಪ್ರಗೌಡ ದಿ. ಎನ್. ಎಸ್. ಶಾರದಾಪ್ರಸಾದ್, ಡಾ. ಬೋರೇಗೌಡ, ಶ್ರೀ ನೀ. ಗಿರೀಗೌಡ, ಶ್ರೀ ಕೆ. ರಾಮೇಗೌಡ, ಶ್ರೀ ಕೆ. ದೇವೇಗೌಡ ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಣಾಮಗಳು.

ಸ್ನೇಹಿತರೂ, ಹಿತೈಷಿಗಳೂ ಆದ ಡಾ. ಎಂ. ನಂಜಯ್ಯ, ಡಾ. ವಾಸುದೇವ ಮೂರ್ತಿ, ಡಾ. ಪಿ. ಈಶ್ವರ್, ಡಾ. ಡಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಶ್ರೀ ರಾಜಣ್ಣ, ಡಾ. ಹೆಚ್. ಆರ್. ತಿಮ್ಮೇಗೌಡ, ಡಾ. ಕೆ. ಎಂ. ವರದರಾಜನ್, ಶ್ರೀ ಎನ್. ಚಲುವೇಗೌಡ, ಡಾ. ಚೆ. ರಾಜೇಶ್. ಶ್ರೀ ಹೆಚ್. ಎನ್. ಪಾಪೇಗೌಡ ಇವರ ಸಹಾಯ ಸಹಕಾರಗಳಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ದುಡಿಮೆಯ ಹಿಂದಿನ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯಾದ ನನ್ನ ಶ್ರೀಮತಿ ಡಾ. ಸಿ. ಎಸ್. ಪವಿತ್ರಾಳಿಗೂ, ಮಕ್ಕಳಾದ ಚಿರಂಜೀವಿ ಸುಧನ್ವ ಹಾಗೂ ಚಂಪಾಳಿಗೂ, ಅತ್ತೆ ಶ್ರೀಮತಿ ಚೆನ್ನಾಜಮ್ಮ ಅವರಿಗೂ ಭಾವಮೈದುನರಾದ ಕೆ. ಎಸ್. ಮನೋಹರ, ಬಿ. ಕೆ. ಪುನೀತ, ಕೆ. ಎಸ್. ನಟೀಶ್ ಅವರುಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ನನ್ನ ನೆಚ್ಚಿನ ನಾದಿನಿಯರಾದ ಕುಮಾರಿ ಪ್ರಿಯಾಂಕ, ಸುನೀತ, ಬೇಬಿಕಲಾ ಹಾಗೂ ಭಾಗ್ಯ ಅವರುಗಳಿಗೂ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಈ ಕೃತಿಗೆ ಅಂದವಾದ ಮುಖಪುಟವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೀ.....ಅವರಿಗೂ, ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಟ್ಟ..... ಮಾಲೀಕರಾದ..... ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಹ ವಂದನೆಗಳು.

ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎನ್. ಬೆಟ್ಟಹಳ್ಳಿ

ಸಂಪಾದಕ

ವಿಷಯಸೂಚಿ

೧ ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯತನದ ವಕೀಲ	೧
೨ ನೂರನೆಯ ಜನ್ಮದಿನದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ	೩
೩ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಪರಿವರ್ತನೆ	೭
೪ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಗುರು	೧೫
೫ ಬೌದ್ಧಮತದ ಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳು	೨೭
೬ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥದ ಉಗಮ	೮೦
೭ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮ	೯೭
೮ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ	೧೧೪
೯ ಆತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧದರ್ಶನ	೧೫೦
೧೦ ಬೌದ್ಧರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ	೧೬೧
೧೧ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು	೧೭೬
೧೨ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣಗಳು	೨೦೩
೧೩ ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ	೨೧೬
೧೪ ಸಿಖ್‌ದರ್ಶನ	೨೩೫
೧೫ ಆಳ್ವಾರರು	೨೪೯

ಬಾರ್ ಬರಾ ವಾರ್ಡ್ ಜಾಕ್‌ಸನ್

ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯತನದ ವಕೀಲ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಕೋಪ ಭೀತಿಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರೋಷಿಸುತ್ತಾ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯಂಥವನ ಮುಂದಾಳುತನವನ್ನು ನೆನದುಕೊಂಡಾಗ ಎಂಥ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ನಷ್ಟ ಉಂಟಾಗಿ ಹೋಯಿತು ಎನಿಸಿ ನಿರಾಶೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆತ ಸಿರಿವಂತರಿಗೆ ಹಗೆಯದೆ ಬಡವರಿಗೊಲಿದ. ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೆ ಹಗೆಯದೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೊಳಿದ. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಹಗೆ ಕೋರದೆ ತನ್ನ ನಾಡಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೊಲಿದ. ಆತ ಕೇಡು ಕಾರ್ಪಣ್ಯ ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಪೀಡಕರನ್ನು ಬಾಧಿಸುವಷ್ಟು ಪೀಡಿತರನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಆದುದರಿಂದ ತನ್ನ 'ಹಗೆ'ಗಳಿಗೆ ಮರುಗಿ ಒಲವು ತೋರಿದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆತ ಅಹಿಂಸೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದ, ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂಸೆ, ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದವನನ್ನು ಘಾತಿಸುವಷ್ಟೆ, ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಹಿಂಸಕನನ್ನೇ ಘಾತಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಹಿಂಸಾ ವಿಧಾನಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಂಧನಿಷ್ಠೆಗೆ ಇನ್ನೂ ವಶವಾಗದಿರುವ - ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರಾಜ್ಯ, ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿನ ಸಂಯುಕ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವ - ಇಂಥ ಎದುರಾಳಿಗಳಿದ್ದಿರು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಗಳಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ನಾಜಿಗಳಾಗಲಿ ಸ್ಲಾಲಿನ್ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಲಿ ಬಿಳಿಯರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗಲಿ ಈ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಎಟಕುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ, ಎಟುಕಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹಿಂಸೆ ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಕೊಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. 'ಪಾಕ್' ಗೊಳಿಸುವಿಕೆ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧದ ಕೊಟ್ಟ ಕೊನೆಯ ಹಿಂಸೆ - ಈ ದಾರಿಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವುದು ನಿರಾಶೆ ಹಿಡಿಸುವಷ್ಟು ನಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈದಿನ ದೊಡ್ಡ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಯುದ್ಧ ತಲೆದೋರಿದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವುದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯನ್ನೇ ಎಂದರೆ, ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಹಾರಗಳು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ, ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು, ಆಕ್ರಮಿತರು ತಟಸ್ಥರು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ - ಕೇಡಿನ ಉರುಳಿನಲ್ಲಿ ಕೆಡವಿಬಿಡುತ್ತವೆ; ಸಾವು ಹೊರತು ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರ ಬರಲು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಬೇರೆ ಬಿಡುದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹಿಂಸಾವಾದಿಗಳೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪಾಠ ನಮಗೇನನ್ನೂ ಕಲಿಸದೆ ವೃಥಾವಾಯಿತೆ? ಪೂರ್ವಿಯಾಗಿ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಒಳಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಂತಃಕಲಹಗಳಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥವಾಗಿವೆ, ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರ ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ಕದನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗದಂತೆ ತಡೆಯಲು, ಒಂದು ಮಾರಿನಷ್ಟೇ ಆದರೂ ದೂರ ನಿಂತು, ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯ ಶಾಂತಿಕಾರಕ ಉದ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಳತೆಯ ನೆರವು ಸಿಕ್ಕಿದೆ, ಅದರ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಕಂಡ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ನಿಯುಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಮೆರಿಕದ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಸ್ಥಾನ ಅಂತಿಮ ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾರದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ದುರಂತಮಯ ವಿಯಟ್ನಾಮ್ ಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ವಿಯಟ್ನಾಮ್ ತನ್ನ ಯುದ್ಧ ತಂತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆ; ಇದರಿಂದ ಏನು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅಂತಿಮ ಶಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಬಲ ಭೀತಿ ಪ್ರಬಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕೈಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು. ಅದುದರಿಂದ ಕಡೆಯ ಪಕ್ಷ ಭಯ ಜನಿತವಾದ ತಡೆಯಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇದು 'ಸುಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡುತ್ತಿರುವುದರ' ಕುರುಹೇ? ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಂಥ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಕೊರತೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಕಲಹಗಳಿಗೆ ಲೋಕನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಯಾವನೂ ಕೂಡ ದೇದೀಪ್ಯಮಾನವಾದ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೀರಲಾರ; ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ತಾಟಸ್ಥ್ಯ, ಕಡಿಮೆಯೆಂದರೆ ವಿನಾಶ ಭೀತಿ - ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತರಕವಾದ ಅಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಯಿಸಲಾರ. ಯಾವಾತನೂ ಮಾನವನ ಪರವಾಗಿ, ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಒಳಿತಿನ ಪರವಾಗಿ, ವಾದಿಸಲೊಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಶಾಭಾವನೆಗಳೂ ಸಹ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಅದುದರಿಂದ ನಾವು ದಾರಿ ಕೆಡುತ್ತೇವೆ, ಎದೆಗೆಡುತ್ತೇವೆ; ಮರುಕ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ ಇವಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕೊರಲು ಮೂಡಿ ಗಾಂಧಿಯ ಉಪದೇಶಗಳು ಪುನಃ ಶ್ರುತವಾದ ಹೊರತು ಮಾನವನಗರಗಳು ಉದ್ಭಾಂತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಕಾರ್ಲ್ ಜಾಸ್ಪರ್

ನೂರನೆಯ ಜನ್ಮದಿನದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಗಾಂಧೀಜಿ ಭಾರತವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿದರು - ಸೈನಿಕರ ಮೂಲಕವಲ್ಲ, ಹಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕ. ಆತ ಒಂದು ರಾಜನೀತಿಯನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದ; ಆತ ಒಂದು ರಾಜನೀತಿಯನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದ; ಆತ ಹಿಂಸೆಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದ್ದ, ಆದರೆ, ಹಿಂದೆಂದೂ ಕೇಳಿಬರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. 'ಹಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದೇನೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಸೋಗು ಹಾಕಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆತ ಆ ಮೋಸದ ಸೋಗಿನ ಮೊಗವಾಡವನ್ನು ಹರಿದು ಬಿಸುಟ. ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲದೆ (ಇದು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ನಡೆದುಹೋಗಿತ್ತು), ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾನೇ ಅದನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲರೂ ಕಾಣುವಂತೆ ತಾನೇ ಅದರ ಪೀಡೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದ. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ನಿರ್ಧಾರಕ ಜಯ ಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲಡಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಆಳರಸರು ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ತಾನು ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಜನಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಕೊಟ್ಟ ಪೀಡೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಊರಿಸಿದುದರಲ್ಲಿ. ಆತ ತನ್ನ ಲೋಕಮೋಹಕವಾದ ನಾಯಕತ್ವದ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಜನಸಮೂಹದ ಪರವಾಗಿ ಈ ಕದನವನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದಿಂದ ನಡೆಸಿ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸಿದ.

ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಯಸಿದರು, ಅಹಿಂಸೆಯಿಂದ ರಾಜ್ಯತಂತ್ರವನ್ನು, ಮಹತ್ವರವಾದ ಜಯಗಳಿಸಿದರು. ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆ?

ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಹಿಂಸೆ ಸೇರದು. ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸಲ ಸೆರೆಮನೆಯನ್ನು ಕಂಡು, ಜೀವಭಯವನ್ನಂಂಡು, ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ತೆತ್ತು, ಆತ ಭೌತಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಆತ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಲೆಳೆಸಿದರೆ? ಈ ವಿಷಯದ ಹುರುಳು ಇಲ್ಲಿದೆ: ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು, ಅವನನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂದು, ಆತನೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಗಾಂಧಿಯೇನೋ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಪಟವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ನೈತಿಕವಾದ ಬಲವಂತಿ'ಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಾರತೀಯರ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಪರಿವರ್ಧಿಸಿದ ಆತನ ದುಃಖ ತಿರೀಕ್ಷೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ 'ಹಿಂಸೆ'ಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಆಂಗ್ಲರನ್ನು ಭಾರತದಿಂದ ಹೊರಗೆಟ್ಟಿತು.

ತಪಸ್ವಿಗಳ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಭಾರತೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದ ತಮ್ಮ ಕಾಯಕ್ಷೇಶದ ಮೂಲಕ ಅವರು ಒಂದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಸಕಲವನ್ನೂ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿಯ ಆತ್ಮಸಂಯಮದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಹಿಂಸೆ ಇಲ್ಲದಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮೇಲೆ ತಾನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಹಿಂಸೆ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜೀವಾತ್ಮ ತನ್ನತ್ತ - ತಾನು - ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವಾತ ತನ್ನ ಮೇಲೆಯೇ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಆತ ಕೇವಲ ಇತರರ ದಮನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತಂದು ಇತರರನ್ನು ದಮನಮಾಡುವುದು ಗಾಂಧಿಯ ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ಪ್ರಯತ್ನದ ಒಂದು ಅಂಶ.

ವಸ್ತುತಃ ಗಾಂಧಿಯ ಅಹಿಂಸಾ ವಿಧಾನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲಾರದೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಜರುಗಿಸಿದ್ದರೂ, ಆತ ದೈಹಿಕ ಪೀಡೆಯಿಲ್ಲದೆ - ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜೆ ವ್ಯಕ್ತಿಶಃ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಯಕ ಪೀಡೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೂ - ರಾಜ್ಯತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಯ ಗಳಿಸಿದರು. ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ಹಕ್ಕು ಮೇಲ್ಮೈಯಾಗುವ ರಾಜ್ಯ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಆತ ಕಂಡು ಹಿಡಿದರಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆತ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸದೃಶವೂ ಅಸಾಧಾರಣವೂ ಆದ ಸಂಗತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯುವ ಪಾಠ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಸಾಮೋಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಥೆನಿಯನ್ನರು, ಪ್ಯಾಲಸ್ಪಿನಿನಲ್ಲಿ ರೋಮನರು, ಪೊವೆನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚರ್ಚ್, ಐರಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಮ್‌ವೆಲ್ ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ತಿಳಿಸುವ ಹಾಗೆ, ನರಹತ್ಯೆ ಮತ್ತು ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾದ ವಿಧ್ವಂಸನ ಇವುಗಳನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡೇ ಮನುಷ್ಯ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮದಿಂದಲೋ ಮೂರ್ತದೈವಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೋ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗದೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಹೇಸದೆ ಬಲಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ನಿರಂಕುಶವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇದರ ಭೀಕರತೆ ಅಭಿಮಾನಶಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ತಗ್ಗಿ ನಡೆಯುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ; ತಗ್ಗಿ ನಡೆಯುವೆಂದು ಶಪಥ ಮಾಡುವವರು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ.

ಆಂಗ್ಲರು ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರ ಹೊಂದಿದ್ದರು, ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಭುಶಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆತಂಕವೊದಗಿದಾಗ ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿದೆ? ಪ್ರಖರವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಷ್ಟ ಮೇಲು. ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ಭಾಷಣ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಸೆರೆಮನೆಯಿಂದಲೂ ಸಹ ಆತ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆಂಗ್ಲರ ಉದಾರ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗಾಂಧಿಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತಿದ್ದವು. ಗಾಂಧಿಯ ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯದ ಜತೆಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲರ ರಾಜನೀತಿಯಲ್ಲಿನ ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯದ ಪರಿಣಾಮ ಇದು.

ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ವಿಶದವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ತಾನೇ ಆಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಎಲ್ಲಾ ರಾಜನೀತಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತ, ಯಾವುದೋ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ರಾಜನೀತಿಯನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದ ಎಂಬ ಅಸದೃಶವೂ ವಾಸ್ತವವೂ ಬಲುದೊಡ್ಡದೂ ಆದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಗಾಂಧಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರ್ಯತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಆತನ ರಾಜನೀತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ರಾಜನೀತಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಆಧಾರ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಅಂತಃಕ್ರಿಯೆಯ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವಣತೆ. ಅದು ಒಬ್ಬನನ್ನು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದತ್ತ, ತನ್ನ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮ ಸತ್ತೆಯನ್ನು, ಸತ್ಯವನ್ನು ನೆಮ್ಮವಂತೆ ಮಾಡುವುದರತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ತಾವೇ ಮೊದಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಪ್ರೇಮಶಕ್ತಿಯ, ಶ್ರದ್ಧಾ, ತ್ಯಾಗ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬಂತೆ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಇದ್ದರೆಂದು ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ. “ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಸತ್ಯ, ನಿಷ್ಕಾಮತೆ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.” ತನ್ನ ಮೇಲೆರಗಿ ಬರುವ ಯಾವ ಪೀಡೆಯನ್ನಾದರೂ ಆತ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಜಡಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ ಆತ, ಆದರೆ ‘ಸತ್ಯಯೋಧ’. ಶರೀರ ಹೇಗೆ ಆಯುಧ ಹಿಡಿಯಲು ತರಬೇತಿ ಹೊಂದುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಅಂತಃಕರಣದ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆತನ ಬಾಳುವ ಆತ್ಮಶುದ್ಧೀಕರಣದಲ್ಲೇ ಜರಗುತ್ತದೆ.

ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ತಪಸ್ವಿಗಳನ್ನು ಗಾಂಧಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಈತನನ್ನು ಅವರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ಇವರು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಎಂದೂ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಲೇಶಕರವಾದ ಹೊಣೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತರು. ಹಿಂದಿನ ಪವಿತ್ರ ತಪಸ್ವಿಗಳಿಗಿಂತ ಈತ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನ; ಇದು ಮೇಲಿನದರೊಂದಿಗೇ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಗಾಂಧಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಕನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರು. ಆತ್ಮ ಶುದ್ಧೀಕರಣವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲೇ ನಡೆದರು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕುಂದುಗಳ ಅರಿವು ಆತನಿಗಿತ್ತು. ತಾನೊಬ್ಬ ಸಂತನೆಂದು ಜನ ಭಾವಿಸುವುದು ಆತನಿಗೆ ಸುತಾರಂ ಸೇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಾನೊಬ್ಬ ಅವತಾರಪುರುಷನೆಂಬ ಭಾವದ ಹೊಡೆತದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ದರ್ಶನಾಪೇಕ್ಷೆಗಳಾದ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು - ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾವುದೂ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿದಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹರಡುವ ಈ ಜನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ನಾಶವಾದಂತೆ ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು.

ಗಾಂಧಿಯ ಮಹತ್ವವೆಲ್ಲಿಯೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥ - ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಆತ ಈ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ರಾಜನೀತಿಗೆ ಅತೀತವಾದುದನ್ನು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಹುದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟುದರಲ್ಲಿ. ರಾಜನೀತಿಯನ್ನು ಆತ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದರು. ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಯುವುದು ಲೇಸು ಭೂಗೋಳದಿಂದ ಒಂದು ಜನಾಂಗವೇ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿಬಿಡುವುದು ಲೇಸು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಕಾಶಕನಾದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜನೀತಿಗೆ ಅನುಪಮವಾದ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಜನಾಂಗದ ಸಲುವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಅವಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯ, ತನ್ನ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡವರು, ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿತವರು, ಪುನಃ ಜಗನ್ಮಾನ್ಯವಾಗುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಮೇಲಣ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಚೋದಿತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಎಂಥ ಪೀಡೆಯನ್ನಾದರೂ ಸಹಿಸುವ ಮನೋದಾಢ್ಯ, ನಿಶ್ಚೇದವಾದ ತ್ಯಾಗ, ಇವೂ ಸಹ ಆತನನ್ನು ಈ ವಿಮೋಚನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ತೀವ್ರ ತ್ಯಾಗಗಳಿಂದ ತಾನು

ದ್ವೇಷಪೂರಿತನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸಿ ಹೊಸ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಆತ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈದಿನ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಂತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು: ಅಣುಬಾಂಬುಗಳಿಂದ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಾಶಹೊಂದದಂತೆ ಭೌತಿಕ ವಿದ್ವಂಸನ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಯುದ್ಧಗಳಿಂದಲೂ ನಾವು ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಹೊರಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಗಾಂಧಿ ತನ್ನ ನಡೆಯಲ್ಲೂ ನುಡಿಯಲ್ಲೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದು ರಾಜನೀತಿಗಿಂತಲೂ ಮೇಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಆಪತ್ತುಗಳಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉತ್ತರ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಏಷ್ಯಾ ನಿವಾಸಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿದೆ.

ಇ. ಸ್ವಾನ್‌ಲಿ ಜೋನ್ಸ್

ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಪರಿವರ್ತನೆ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯ ಸಂಸ್ಕರಣ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ನನ್ನಿಂದ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಶ್ರೀ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರು ಕೋರಿದಾಗ, ಇಂಥ ಅನೇಕ ಕೋರಿಕೆಗಳಿಗೆ ನಾನು ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ, ಅದನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿ ಕೊಡಲು ನಾನು ಉತ್ಸುಕನಾದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಗೆ ಋಣಿ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬರಹ ಒಂದು ಲೇಖನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, -ಒಬ್ಬ ಬಹುದೊಡ್ಡ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ವಾಚೋಪಚಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ - ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನನ್ನ ಬಾಳಿನ ಆಳದಾಳದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದಾತನಿಗೆ ನಾನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಮಾತಾಗಿದೆ ಇದು.

ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ - ಗಾಢವಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತೀಕೃತನಾದ, ಅನೇಕ ಕ್ರೇಸ್ತರಿಗಿಂತಲೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಹಿಂದೂ; ಮತ್ತು ನಾನೊಬ್ಬ ಕ್ರೈಸ್ತ, ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಕ್ರೈಸ್ತನಾಗಬೇಕಾದವನು. ಈತ ನನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಅದರ ಆಳದಾಳದಲ್ಲಿ ಸೋಕಿ ಸಂಪನ್ನಗೊಳಿಸಬಲ್ಲನೆಂತು? ಆದರೆ ಆತ ಹಾಗೆ ಗೈದ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದ ಕತೆಯೇ ಈ ಲೇಖನದ ವಿಷಯ. ಅದನ್ನು ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸದೆ ಸಾಧಾರಣೀಕರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ ನನಗೇನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೋ ಅದನ್ನೇ ಲೋಕದ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿಗೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ನನ್ನ ಮಾತು ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಅವರ ಪರವಾಗಿಯೂ ಇದೆ.

ನಾನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅವರನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. 1920ರಲ್ಲಿ. ಆಗ ನಾನು ಪ್ರಿನ್ಸ್‌ಟನ್ ರುದ್ರ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಸಂತ ಸ್ಟೀವನ್ಸ್ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಒಂದು ದಿನ ರುದ್ರ ಅವರು 'ಗಾಂಧಿ (ಆಗ ಆತ ಇನ್ನೂ 'ಮಹಾತ್ಮ'ನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ) ಮಹಡಿಯ ಮೇಲಿದ್ದಾರೆ, ನೋಡಬಯಸುತ್ತೀಯಾ' ಎಂದರು. ಬಯಸುತ್ತೇನೆಯೇ? ಆತನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಾನು ತುಡಿದೆ. ಚೋಟುದ್ದದ ಈ ಮಹಾ ಮನುಷ್ಯ ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ಮೇಲೆ ಎಂಥ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಲ್ಲ ಎಂಬರಿವು ಆಗ ನನಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ನನ್ನ ಅದೃಷ್ಟದ ಸಮ್ಮುಖ ನಿಂತಿದ್ದೆ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ಕಾಗದ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಹರಡಿಕೊಂಡು ಆತ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ. ಹಾರ್ಡ್ ಸ್ವಾಗತದಲ್ಲಿ - ಕೆಲವು ಗಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ನಂತರ, ನಾನು ಧ್ಯಾನದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಹೃದಯವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಕಲಕಿದ ಒಂದು

ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು - ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ಪ್ರಥಮ ಕೋರಿನ್ಥಿಯನ್ನರು ಎಂಬುದರ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ, ಮೊಪ್ಪಾಟಿನ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು - ಅವರಿಗೆ ಓದಿ ಹೇಳಿದೆ, ಅದು ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಗದ್ಯಗೀತೆ. ನಾನು ಮುಗಿಸಿದಾಗ ಅವರ ಕಂಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಿತ್ತು; ಸರಳವಾಗಿ ಉದ್ಗರಿಸಿದರು: “ಆಹಾ, ಎಷ್ಟೊಂದು ಚೆಲುವು, ಎಷ್ಟು ಚೆಲುವು!” ಆತನನ್ನು ಕಂಡು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನನಗೆನ್ನಿಸಿದ್ದು ಎಂಥ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದ ಸರಳ ಮನುಷ್ಯ ಈತ ಎಂದು. ಇದು ಯಾವ ಗ್ರಂಥದ್ದು ಎಂದಾತ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ - ಹೊಸಒಡಂಬಡಿಕೆಯದು ಅದು - ನಾನು ಕ್ರೈಸ್ತನೆಂದು ತಿಳಿದೂ ಮನಸ್ಸು ಕಿರಿದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವ ಮೂಲದ್ದಾದರೇನು, ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು.

ಇದನ್ನು ಕಂಡು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನೋ ಒಂದು ಪರಿ ಆಯಿತು. ನನಗೂ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸರಳವಾಗಿ ಆತ ನನಗೇನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದಾನೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನಿಸಿತು. ಅದು ಎಷ್ಟೆಂಬುದರ ಅರಿವು ನನಗೆ ಸುತರಾಂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತನ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಒಡಂಬಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸು ಸರಳತನ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಇವನ್ನು ಕಂಡು ನಾನೂ ಆತನಿರಿದು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿಂತೆ, ಆತ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಟೀಕೆಗೆ ತೆರವಾಗಿ. ನಾನೆಂದೆ: “ಭಾರತದೇಶದ ಪ್ರಮುಖ ಹಿಂದೂ ನೀವು. ನಾನೊಬ್ಬ ಕ್ರೈಸ್ತ. ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಮತ, ಇದು ಪರಕೀಯ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಪರದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಜಾತೀಯ ಸರಕು ಎಂಬಂತಾಗದೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿ ಅದರ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತಂದು ಇಡೀ ಜನಾಂಗವನ್ನೇ ಮೇಲಕ್ಕೇತ್ತಲು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವಂತಾಗಲೂ ಕ್ರೈಸ್ತರಾದ ನಾವೇನು ಮಾಡಬೇಕು? ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಮಾತೇನು?” ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ - ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೂ, ನೈಜವೂ ಆದ, ಆದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತರ ಚಳವಳಿಯ ಮೇಲೆ ಬಹುತಃ ಕಟು ಟೀಕೆಯ ರೂಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರಕ್ಕೆ - ನನ್ನೊಳಗನ್ನು ನಾನು ಸಜ್ಜು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಆತನ ಸೂಚನೆಗಳು ನಾನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಾಢವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆಗಿದ್ದವು; ಆದರೂ ಅವು ನನ್ನನ್ನು ನಿರಾಯುಧನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟವು. ಅವು ಇವು:

ಮೊದಲು ನೀವು ಕ್ರೈಸ್ತರೆಲ್ಲರೂ - ಮಿಷನರಿಗಳೂ ಎಲ್ಲರೂ - ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನ ಹಾಗೆ ಬಾಳಲು ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು. (ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆತ ಇನ್ನೇನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ - ತನ್ನ ಮೊದಲ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೇ ಅವರು ನಮ್ಮ ಕೊರತೆಗಳ ಮರ್ಮಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಬೊಟ್ಟುಮಾಡಿ ತೋರಿದ್ದರು)

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ - ನಿಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ನೀವು ಅದಕ್ಕೆ ಏನನ್ನೂ ಬೆರಸದೆ, ತೆಳ್ಳಗೆ ಮಾಡದೆ, ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಕ್ರೈಸ್ತೇತರ ಮತದವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆ ಮತಗಳಲ್ಲಿನ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೀವು ಅವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು.

ಇವು ನಾಲ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಕಟುತರವಾದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಆತ ಮಾಡಲಾರ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚು ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಲಹೆಯನ್ನೂ ಕೊಡಲಾರ. ಇವುಗಳ ಅಂತರಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ: ‘ನಿಮ್ಮ

ಚಳುವಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಜಾಡ್ಯ ಹತ್ತಿದೆ' ಎಂದು. ಇದನ್ನು ಆತ ಎಷ್ಟು ಮೃದುವಾಗಿ ಹೇಳಿದನೆಂದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಂದೆ ಯಾವುದು ಸ್ತುತಿ ಯಾವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನನಗೆ ಕಷ್ಟವಾಯಿತು - ಅದು ಎರಡೂ ಹೌದು. ಇವು ನಾಲ್ಕನ್ನು ನಾನು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಹೈಕೋರ್ಟ್ ಜಡ್ಜಿಗೆ ಹೇಳಿದೆ; ಆತ ಎಂದ: "ಇಂಥ ನಾಲ್ಕು ಮರ್ಮಸ್ಥಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿದ ಆತ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಯೇ ಸರಿ!" ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ ನನ್ನನ್ನು ನನ್ನ ಮತಕ್ಕೇ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ!

ಆದರೆ ಈ ಸಂಭಾಷಣೆ ಇನ್ನೂ ಆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು - ಅವರು ನನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದರು. ನನ್ನ ಅಳಿಯ ಬಿಷಪ್ ಜೆ.ಕೆ. ಮಾಥ್ಯೂಸ್, "ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ" ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಲಂಬಿಯಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪಡೆದವನು, ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷನೆ ನಡೆಸಿದಾಗ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಬರೆದು ಕಳುಹಿಸಿದನು:

ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಲಾಯರಾಗಿದ್ದಾಗ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕದ ಉಗಿಬಂಡಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ತರಗತಿಗೆ ತಿಕೇಟು ಕೊಂಡು ಮೊದಲನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಡಬ್ಬಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದರು. ಆ ಡಬ್ಬಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಬಿಳಿಯ ಬಂದು ಬೇರೆ ಬಣ್ಣದವನೊಡನೆ ತಾನೂ ಕುಳಿತು ಪ್ರಯಾಣಮಾಡಲು ಒಪ್ಪದೆ ಹೋದ. ಗಾರ್ಡನ್ನು ಕರೆಸಿದುದಾಯಿತು ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ದಬ್ಬಿದುದೂ ಆಯಿತು. ಆ ಸ್ವೇಷನಿನ ಪ್ಲಾಟ್‌ಫಾರ್ಮ್‌ನಲ್ಲಿ ಅವರು ನಡುರಾತ್ರಿ ಶತ ಪಥ ಹಾಕುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದು ಗಾಡಿಗೆ ಕಾದರು. ಹೀಗೆ ಮೇಲಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರದ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಮೂಡಿ ಬಂದವು. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬಹುದು: ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸೆನು, ಆದರೆ ನೀನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿದಾಗ ನಿನ್ನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಾನು ನಡೆಯೆನು. ನೀನೇನು ಬೇಕಾದರೂ ಮಾಡು. ನಿನ್ನ ಪೀಡಕಶಕ್ತಿಯ ಇದಿರು ನನ್ನ ತಾಳ್ಮೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು - ನಿನ್ನ ಪಶುಬಲದಿರು ನನ್ನ ಆತ್ಮಬಲವನ್ನು - ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಸದ್ಭಾವದಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಸವೆಯಿಸುತ್ತೇನೆ."

ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ ಆ ಪ್ಲಾಟ್‌ಫಾರ್ಮ್‌ನಲ್ಲಿ ಶತಪಥ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದವು: ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವೆಚ್ಚದ ಹೊರದಬ್ಬಿಕೆ. ಆ ಡಬ್ಬಿಯಿಂದ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ದಬ್ಬಿದುದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಏಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡಗಳಿಂದ ಬಿಳಿಯರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ಗಮನ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲೋಕದ ದಲಿತ ಜನಾಂಗಗಳು ಸೆಟೆದೇಳುವ ಆದ್ಯಕಾಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ನಾಂದಿ ಅದು - ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭಿಸಿತು, ಆ ಬಳಿಕ ಬರ್ಮಾ, ಸಿಂಹಳ, ಇಂಡೋನೇಸಿಯ, ಇಂಡೋಚೈನ; ಆಮೇಲೆ ಅದು ಆಫ್ರಿಕಕ್ಕೆ ಚಿಮ್ಮಿ ಪರಕೀಯರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಮೂವತ್ತಾರು ಜನಾಂಗಗಳು ಮುಕ್ತವಾದವು. ಒಡೆಯರು ತಮ್ಮ ಬಿತ್ತನೆಯ ಸುಗ್ಗಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ಅವರು ಬಿತ್ತಿದ್ದು ಹೊರದಬ್ಬಿಕೆ; ಪಡೆದದ್ದೂ ತಮ್ಮ ಉಚ್ಛಾಟನೆಯನ್ನೇ.

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದೂ ಸಂಭವಿಸಿತು - ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ನೈತಿಕ ತತ್ವವೊಂದರ ಉದಯ. ಪೌರಸ್ತ್ಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜನಾಂಗಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ

ಅಂತಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧದ ದ್ವಾರಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ರೂಢಿಯಾಗಿತ್ತು. ಯುದ್ಧ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ; ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿತ್ತು. ಕಾದು, ಓಡು, ಇಲ್ಲವೇ, ಮಣಿ ಇದು ಸೂತ್ರ. ಆಗ ಗಾಂಧಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಘೋಷಿಸಿದರು: ಇವು ಮೂರರ ಪೈಕಿ ನೀವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ - ಪಶುಬಲದಿರು ನಿಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಬಲವನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿ ನಿಮ್ಮ ಸದ್ಭಾವದಿಂದ ಅದು ಸವೆದುಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರಿ. ಇದೊಂದು ಹುಚ್ಚು ಮಾತು ಎನಿಸುವಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿತ್ತದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನಾವರಣಗಳೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಸರಳತೆಗಿಳಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಊಹೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದರ ದೋಷಗಳನ್ನು ಮರೆಸಲು ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳ ಜಾಲವೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ಸರಳ. ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಸರಳತೆಗಿಳಿಸುವ ಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರದ ಸರಳತೆಗೆ ಇಳಿಸುವಿಕೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಬಹು ಗಾಢವಾದದ್ದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಯುದ್ಧವನ್ನು ನಾನು ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥದ ಇವೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದೆ: “ಹೆರಾಡ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೈನಿಕರು ಏಸುವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದರು” - ಸೇನಾಬಲ ಯೇಸುವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತದೆ - ಆತನ ವಿಧಾನವೂ ಸೈನ್ಯಾಚರಣೆಯೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳು. ಆದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ: “ಅವರು ಸೈನಿಕರನ್ನು ಕಂಡ ಕ್ಷಣವೇ ಪಾಲನಿಗೆ ಹೊಡೆಯುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು” - ಸೈನ್ಯಬಲ ಸಾಧುಗಳನ್ನೂ ದುರ್ಬಲರನ್ನೂ ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಪ್ರಥಮ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದೆ. ಬಳಿಕ ಆ ಭ್ರಾಂತಿ ನಿರಸನವಾಗತೊಡಗಿತು. ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಸದುದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹಿಡಿಯುವ ಕುರ್ಮಾರ್ಗ ಎನಿಸಿತು. ದುಷ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗುರಿಯಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉಪಾಯ ಅಡಗಿ ಆ ಗುರಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪು ದಾರಿ ಹಿಡಿದರೆ ದುಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಿವೆ. ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧದಿಂದಲೇ ಯುದ್ಧ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸರಿದೂಗುವ ನೈತಿಕ ಉಪಾಯವೊಂದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಹವಣಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಿನ್ನೂ ಸಂದೇಹಗ್ರಸ್ತನಾಗಿದ್ದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ತನ್ನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಸುಮಾರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡದೆಂದು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿ ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಬರೆದೆ. ಅದು ಹಿಂಸೆಗೂ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಎಡೆಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಕಾತರಗೊಂಡೆ. ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಒತ್ತಾಯಗಳಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಅವರಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರತಿ ಇದು:

“ನ್ಯಾಯವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲದೆ, ತಕ್ಕ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಮೊರೆಯಿಡದೆ ನಾನು ಈ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಹೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿನಗೆ ನಾನು ಭರವಸೆ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ಸರ್ಕಾರ ಎಂಥ ಕೇಡನ್ನು ತಂದಿದೆ, ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮರ್ಮಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲೇ ಎಂಥ ಘಾತಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ನೀನರಿಯೆ. ಆದರೆ

ಸುಮ್ಮನೆ ಚರ್ಚಿಸಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ನೀನೂ ನನ್ನ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡು, ನನಗಾಗಿ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸು.”

ಈ ಕಾಗದ ಗಾಂಧಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಕೈಬರಹದಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದು - ಅಂಚುಗಳಲ್ಲಿ ರೇಷ್ಮೆಯಂತೆ ನಯ, ನಡುವೆ ಉಕ್ಕಿನಂತೆ ಕಠಿಣ; ಕೋಮಲ ಆದರೆ ಅನಮ್ಯ.

ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಉಸಿರು ಇದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ: ಮುಂದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಾಂತಗಳ ರಾಜ್ಯಪಾಲರಾದ ಶ್ರೀ ಪ್ರಕಾಶ ಅವರು, ಸರ್ಕಾರ ಜನನಾಯಕರನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿತ್ತೋ ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಒಂದು ಟೀಪಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಸಂಗಡವಿದ್ದರು. ಆತ ಉಲ್ಲಾಸದಿಂದ ಹಗುರವಾಗಿ ನಗುತ್ತಾ ಹೀಗೆಂದರು:

“ನಾನು ಈ ಹೊರಣರೊಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಷ್ಟು ಈಗಲೇ ತಿಂದು ಬಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾರ್ವಭೌಮರ ಕಾರಾಗಾರದಾತಿಥ್ಯ ನನಗೆ ಬೇಗನೆಯೇ ಲಭಿಸುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟ ಬ್ರಿಟಿಷರೊಡನೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಾತು ತಟ್ಟುವಂಥ ಏನೋ ಒಂದು ಇದೆ. ಒಡೆಯರಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗಟ್ಟುತ್ತೇವೆ; ಆದರೆ ಹಡಗು ರೇವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಮರಳಿ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.”

ಇದೊಂದು ಹೊಸ ತರದ ಯುದ್ಧ - ನಿನ್ನ ಎದುರಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸದ್ಗುಣಗಳುಂಟೋ ಅದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯೆ. ಬಳಿಕ ಪೀಡೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿನ್ನ ಸದ್ಭಾವದಿಂದಲೂ ಆತನನ್ನು ಗೆದ್ದಮೇಲೆ, ಒಡೆಯನಾಗಿ ಆತನನ್ನು ಹೊರಗಟ್ಟಿ ಸ್ನೇಹಿತನಾಗಿ ಆತನನ್ನು ತಿರುಗಿ ಒಳಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯೆ, ಅಕ್ಷರಶಃ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ತರದ ಕಾಳಗ. ಅದನ್ನು ಹೂಡಿದವನನ್ನು ಅದು ಉದಾತ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಯಾರ ಮೇಲೆ ಹೂಡಿದನೋ ಆತನನ್ನು ಕೂಡ, ಆತ ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರತಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತೋರಿದರೆ, ಮೇಲ್ಮೆಗೆ ಎತ್ತುತ್ತದೆ. “ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರತಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ” ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅಪ್ರತಿಹತವಾದುದಲ್ಲ. ಇದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವನು ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಕಠಿಣನಾಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರತಿವರ್ತನೆ ತೋರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಬಹಳುಂಟು. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ತನ್ನಂಥದಿನ್ನೊಂದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಢಿಯ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೀಳ್ದಿಸುತ್ತದೆ, ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ದ್ವೇಷ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ - ದ್ವೇಷವೇ ಅದರ ತಿರುಳು, ಹುರುಳು, ಆದರೆ ಇದೋ, ಯುದ್ಧ ಹೂಡಿದವನನ್ನು ಮೇಲ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ - ಎದುರಾಳಿ ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸಲಿ ಬಿಡಲಿ - ಅಂತೂ ಈತ ಪ್ರದಾತ; ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಳಸಿದವನು ಉತ್ತಮನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸುವವನಿಗೆ ಇದು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಅಲ್ಲ - ಇದೊಂದು ಶಕ್ತಿ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರಾಂತ ಐರಿಷ್ ಸೈನಿಕನೊಬ್ಬ ನನಗೀ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ:

“ಮಾಮೂಲೀ ಶಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಅವರು ಕಾಳಗ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ನಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ಜವಾಬು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಇದು - ಎಂದಾತ ತನ್ನ ಕೈ ಚೆಲ್ಲಿಕೊಂಡ. ಲಾಲಿ ಏಟಿನಿಂದ ತಲೆಬುರುಡೆ ನುಚ್ಚುನೂರಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಹೊಡೆತದ ಕೆಳಗೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಏನೂ ಮಾಡದೆ, ದ್ವೇಷವನ್ನೂ ತೋರದೆ, ನಿಂತು ಕೊಂಡಿರುವವರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕರುಳು ಕಿವುಚುತ್ತದೆ, ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಅವರ ವೇದನೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಜಡ್ಡಿಯೊಬ್ಬ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಸೆರೆಮನೆಗೆ ಅಟ್ಟುವಾಗ ಆ ಕೈದಿ “ಅಪ್ಪಾ ದೇವರೆ ಅವರನ್ನು ಮನ್ನಿಸು, ತಾವೇನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿಲ್ಲ”, ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಅಷ್ಟೆ - ಅದು ನಮ್ಮ ಮರ್ಮವನ್ನೇ ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ ನನಗೆಂದ: “ಈಗ ಶಿಲುಬೆ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಹೊರುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.”

ಬಂದೀಖಾನೆಗಳು ನಗೆಗೇಡಾದವು. ಭಾರತದ ಎರಡು ಲಕ್ಷ ಗಣ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರು ಸೆರೆಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಹಾಸ್ಯಸ್ಪದವಾದವು. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜೈಲಿಗೆ ಹೋಗದಿದ್ದವನೊಬ್ಬ ಅನಾಮಧೇಯ. ನವ ಭಾರತದ ನಾಯಕರು ತರಬೇತಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಠಶಾಲೆಗಳಾದವು ಜೈಲುಗಳು. ಅವರು ಬಂದೀಖಾನೆಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದವರೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರು. ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು: ಈ ಗಾಂಧೀ ಚೈತನ್ಯ ಪ್ಲಾವಿತರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರೂ ನಿರ್ಮಲಶೀಲರೂ ಆದ ದೇಶಭಕ್ತರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಮತ್ತಾವ ದೇಶ (ಪೌರಸ್ತ್ಯವೋ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವೋ) ಸಿಕ್ಕಿದೆ? ಅವರು ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರು - ಬಹುರೂಪೀ ಜನತೆಯನ್ನು ಏಕ ಜನಾಂಗವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಆ ಒಂದು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಬೃಹತ್ತಾದ ಜನಾಯತ್ತ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಿದರು. ದೇಶ ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿ ಒಡೆದುಹೋದ ವೇಳೆಯಲ್ಲೂ ಅವರು ಅದನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದರು. ಯಾವುದೇ ದುರ್ಬಲ ಜನಾಂಗವಾಗಲಿ ದುರ್ಬಲ ನಾಯಕತ್ವವಾಗಲಿ ಆ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು.

ಸಾಧನೋಪಾಯಗಳೂ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಒಂದು ಗೂಡಿದವು - ಅವರು ನೈತಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು ನೈತಿಕ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರು.

ಸರಿಸುಮಾರು ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಹಾಶಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು - ಪರಮಾಣುಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಶಕ್ತಿ, ಒಂದು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ. ಐಹಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಯಥಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಬಾಂಬನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ - ವಿನಾಶಕವಾದ ಐಹಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ - ಎಷ್ಟೊಂದು ವಿನಾಶಕಾರಿ! ಜಪಾನಿನ ಹಿರೋಷಿಮಾ ನಗರದ ಮೇಲೆ ಅದು ಬಿದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ಒಂಬತ್ತು ಸಲ ನಿಂತಿದ್ದೆ - ಯಾರಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹಿರೋಷಿಮಾದ ಗತಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬಾರದಿರಲಿ ಎಂದು ದೇವರಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾ, ತಲೆತಗ್ಗಿಸಿ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ನಮ್ರರಾಗಿದ್ದ ಜಪಾನೀ ನಾಯಕರ ಇರುಕಿನಲ್ಲಿ ನಾನೂ ನಿಂತುಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಈಗ ನಾವು ಕೊಟ್ಟ ಕೊನೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ; ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ: “ನಿಮ್ಮ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೀವು ಇದುವರೆಗೂ - ಪೂರ್ವದಲ್ಲಾಗಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಾಗಲಿ - ಪಶುಬಲವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೀರಿ. ಈಗ ನಾನು ಪಶುಬಲವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ”. ಹಿಗಂದು ಹೇಳಿ ಆತ ಪರಮಾಣುವಿನ ಹೃದಯವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಿದ. ಆತನನ್ನುತ್ತಾನೆ: “ಈಗ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಿ. ನೀವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಸ್ಫೋಟಕವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತವೆ, ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತವೆ.” ಈಗ ನಾವೊಂದು ಮಹಾ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಆಯ್ಕೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ

ಪರಮಾಣು ಯುದ್ಧ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಾದರೆ - ಕೆಲವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ನಾಲ್ಕೇ ಗಂಟೆಗಳಲ್ಲಿ - ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ; ಇದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ವಿಧಾನದ ದಿವಾಳಿತನ. ನಿಸ್ಸತ್ಯವಾದ ಹಳೆಯ ಗೊಡ್ಡು ವಿಧಾನದ್ದು.

ಆದರೆ ಮಾನವಲೋಕ ಭಯಗ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ - ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಪಶುಬಲವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲೇಬೇಕು - ಈಗ ಪಶುಬಲವೆಂದರೆ ಪರಮಾಣುಶಕ್ತಿ - ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತೊತ್ತುಗಳಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಈ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ - ಕೌಪೀನಧಾರಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಸಣ್ಣ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ, ಆತ್ಮಬಲ ಸಂಪನ್ನ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯಿಂದಲೂ; ಅದು ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರದ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮಿದಿರು ಎರಡು ಬಲಗಳಿವೆ, ನಾವು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದವು; ಆಟಂ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ - ಒಂದರಿಂದ ಸರ್ವನಾಶ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸರ್ವಮುಕ್ತಿ.

“ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇಣಿಸುವೆಯಾ? ನಾವೆಲ್ಲ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಒಂದರಿವೆ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೋಲುಹಿಡಿದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಹೊರಡಲಾರೆವು, ಯಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಇವೇ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ ಅಲ್ಲವೆ?” ಎಂದು ಮಾನವಲೋಕ ನಿಟ್ಟುಸಿರುಡುತ್ತಾ ಉಗ್ಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು, ಮತ್ತು ಅದು ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು. ಆತ್ಮದ ತ್ರಾಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಆಟಂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸು. ಅದನ್ನು ಸರ್ವರ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿ, ಬಡತನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸು. ಭಾರತ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯನ್ನೂ ಆತನ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರವನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದಿಸಿತು. ಈಗ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯ ನೂರನೆಯ ಜನ್ಮದಿನದ ವಾರ್ಷಿಕೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಆಟಂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚನಾತ್ಮಕ ನಾಲೆಗಳಿಗೆ ಹರಿಯಿಸುವಂತೆ ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಭಾರತ ಏಕೆ ಹೂಡಬಾರದು?

ನಾನೊಂದು ಬಾರಿ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು ಕೇಳಿದೆ, ನೀವೇಕೆ ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಅವನ್ನು ಯುದ್ಧ ವಿಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು. ಅವರು ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೀರು ತಂದುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದರು: “ಭಾರತದಲ್ಲೇ ನಾನಿನ್ನೂ ಅಹಿಂಸಾಬಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾರದವನಾಗಿದ್ದೇನೆ.” ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಮತ್ತು ನಲವತ್ತು ಕೋಟಿ ಜನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಯುದ್ಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಈಗ ಯಾವ ದಾರಿಯನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಹಿಡಿಯಲು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಓಲುತ್ತಿದೆ. ಡಾ. ಮಾರ್ಟಿನ್ ಲೂಥರ್‌ಕಿಂಗ್ ಎಂಬಾತನೊಂದಿಗೆ ನಾನು ಸಂಭಾಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆತನಿಂದ: “ನಿನ್ನ ‘ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ - ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ’ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ನನಗೆ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರದ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಆಗ ನನಗೆ ನಾನೇ ಎಂದುಕೊಂಡೆ ಅಮೆರಿಕದ ನೀಗ್ರೋ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಅನುಸರಿಸಬಹುದಾದ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು. ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ನಾವು ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ” ಆಗ ನಾನೆಂದ: “ಹಾಗಾದರೆ ನನ್ನ ಗಾಂಧಿ ಮೇಲಣ ಪುಸ್ತಕ ನಾನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ

ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ.” “ಇಲ್ಲ, ನಮಗದೊಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತು” ಎಂದಾತ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟ.

ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬಾಗಿಲು. ನಾವು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅದೂ ಲ್ಲದೆ ನಾವು ಕೇಡಿಗೆ ಮಣಿಯಲೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ದಾರಿಯುಂಟು, ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಸಹಕಾರ, ಪಶುಬಲಕ್ಕೆ ಇದಿರಾಗಿ ಆತ್ಮಬಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಹಿಂಸೆ ಎಂದುಕೊಂಡು ಇವೆರಡನ್ನೂ ನೀವು ಬೆರಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲೂ ಸಹ ಅದು ಶುದ್ಧ ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆಗಾದಾಗ ಅದು ಅಜೇಯ, ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ.

ಬರ್ಮಾದಲ್ಲಿ ಕಾರೆನ್ ಜನ ಇನ್ನೇನು ದಂಗೆ ಎಳುವಂತಿದ್ದಾಗ ನಾನು ಕಾರೆನ್ ಮುಖಂಡರನ್ನೆಲ್ಲ ಕರೆದು, ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿ ದಂಗೆಯೇಳದಂತೆ ಮಾಡಲು ಏನುಪಾಯ, ಯಾವುದರಿಂದ ಇದು ಶಮನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದೆ. ಅವರ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಾವು ಶಾಂತಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆವು. ಅದನ್ನು ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಲಾಯಿತು. ಎಲ್ಲ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲೂ ಜಾಹೀರು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆಸೆ ಮೂಡಿತು, ಶಾಂತಿ ಗೋಚರಿಸಿತು. ರಂಗೂನಿನ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾವಿರ ಸ್ವಪ್ರೇರಿತ ಕಾರೆನ್ ಉಮೇದುವಾರರನ್ನು ಹೊರ ಸಾಗಿಸಲು ಅವರ ನಾಯಕ ಒಪ್ಪಿದ. ಅವರನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ಯಾರೋ ತಲೆಕೆಟ್ಟ ಉದ್ದಿಕ್ತರು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಹಿಂಸೆ ಕಾಳಿಕ್ಕಿತು. ದಂಗೆಯೆದ್ದಿತು. ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅದು ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ನಾನು ದಂಗೆ ನಾಯಕರ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೆ. ಕಾರೆನ್ ದಂಗೆ ನಾಯಕರು ಕಾಡಿನ ರಹಸ್ಯಸ್ಥಾನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಸುತ್ತ ಕುಳಿತು ನನ್ನ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯ ಮೇಲಣ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುತ್ತಲೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಗುಣಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೂ ಹಾಗೂ ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿಯೂ ನಾನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೇಳಿದ್ದೆ.

ದಟ್ಟಡವಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಸುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಾ ಕುಳಿತ ಕರೆನ್ ದಂಗೆಕಾರ ನಾಯಕರ ದೃಶ್ಯ ಇಡೀ ಮಾನವತೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪ; ಸಂಯುಕ್ತ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಭೆಯಲ್ಲೋ ಪ್ರಪಂಚ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟುಗಳಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೃದಯಾಂತರಾಳದಲ್ಲೋ ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸರಿದೂಗುವ ನೈತಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯರು ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದೊಂದು ಜೀವಂತ ಸಮಸ್ಯೆ - ಇದರಷ್ಟು ಜೀವಂತ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಈದಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಸುಚೇತ ಕೃಪಲಾನಿ

ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಗುರು

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಅಜ್ಞರೂ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೂ ಬಹುವೇಳೆ ದುಡಿಮೆಯಾಳುಗಳೂ ಆಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಹಾ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಈ ದಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಾವು ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧಗಳಲ್ಲೂ ಸಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರಷ್ಟೇ ಹೊಣೆಯನ್ನು ತಾವೂ ಹೊತ್ತು ನಿರ್ವಹಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕೆಲವರನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇವರ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ದುಡಿತ, ಎಳೆಮಕ್ಕಳ ಮದುವೆ, ಘೋಷಾ ಮೊದಲಾದ ಕೆಟ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ಇವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿತ್ತು; ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಸೌಲಭ್ಯ ಇವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮಗಳೂ ಸಹ ಇವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಈ ವಿಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿ ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಜನಾಂಗಗಳ ನಾಗರಿಕರು ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕುಗಳಾಗಲಿ ಅವಕಾಶಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆಯಾಗಿರುವಾಗ, ಈ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಲೋಕವೇ ಬೆರಗಾಗುವಂತೆ ಮುಂದುವರಿದಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರು ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅಡಗಿಸಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದುದು ನಿಜ; ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ತಡವಾಗಿ. ಆದರೆ ಈ ಕತ್ತಲ ಯುಗಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಜಾಗೃತಿ ಪಡೆದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಕಾಲವಿತ್ತು. ತಮಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ವಂಶಾನುಗತವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಅಂತಸ್ತವ್ಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೀಗೆ ಬಹು ಬೇಗ ಕುದುರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಉಷ್ಣಾಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಋಗ್ವೇದದ ಯುಗದಲ್ಲಿ, ಈ ದೇಶದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕಾಣದಷ್ಟು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿದ್ದವು. ಅವರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಸಮಾನರಾಗಿದ್ದರು. ಋಗ್ವೇದದ ಒಂದು ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ

ಮಗಳಾದ ಸೂರ್ಯಾ ಎಂಬಾಕೆಯ ಮದುವೆಯ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಅದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ರಚನೆ; ಪರಸ್ಪರಾನುರಕ್ತರು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಒಂದುಗೂಡುವ ಪವಿತ್ರ ಸಂಬಂಧವೇ ಮದುವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಮವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಬಾಳಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಸುಖದಲ್ಲಾಗಲಿ ದುಃಖದಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸಹಚರಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಕೆ ಆತನ ಮನೆಯೊಡತಿ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಆತನ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಸಹಭಾಗಿನಿಯಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಳಾಕೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸೂಕ್ತ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮಂಗಲವನ್ನು ತರುವ ಒಂದು ಕಲ್ಯಾಣಮುಹೂರ್ತವೆನಿಸಿತ್ತು ವಧುವಿನ ಪತಿಗೃಹ ಪ್ರವೇಶ ಸಮಯ.

ದಂಪತಿ ಎಂಬ ಶೌತ ಶಬ್ದವು ಗಂಡಹೆಂಡಿರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕುರಿತ ಪದವಾಗಿತ್ತು; ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಒಂದು ಮನೆಯ ಜೋಡಿಯೊಡತನದಲ್ಲಿರುವವರು ಎಂದು. ಹೆಂಡತಿ ವಿಧೇಯಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಹ ಋಗ್ವೇದ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಆಕೆ ಸಹಭಾಗಿನಿಯಾಗಿರುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಕೆಯ ಈ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ಇಂಬು ದೊರೆತಿತ್ತು. ಈ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮರ್ಯಾದೆ ಎಂದು ಆಗಿನ ಸಮಾಜ ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಗಂಡಸರಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು

ವಿಧಾಯಕವಾಗಿದ್ದವೋ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಬಾಧ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಗಂಡಹೆಂಡಿರು ಜತೆ ಗೂಡಿಯೇ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನೂ ಪೂಜೆಪುರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಗಂಡ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ದಿದ್ದಾಗ ಹೆಂಡತಿಯೊಬ್ಬಳೇ ಅವುಗಳನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಆನೇಕ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟಾರರೆಂದೂ ಋಷಿಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಋಕ್ ಸಂಹಿತೆಯ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ತಗಳು ಸ್ತ್ರೀಮುಖೋದ್ಗತವಾದವೆಂದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮಂದಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಹೆಸರು ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಲೋಪಾ ಮುದ್ರಾ, ವಿಶ್ವಾವರಾ, ಅಪಾಲಾ, ಘೋಷಾ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೇ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಹುಡುಗರಂತೆ ಹುಡುಗಿಯರೂ ಕೂಡ ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಯನ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಈ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ಆಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತು. ವೇದಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಹುಡುಗಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥವಣಿ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಪದವಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮುಂದಿನ ವೈದಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಕೂಡ

1. ಸದ್ವೋದ್ವಹರು, ಎಂದರೆ ಮದುವೆಯಾಗುವ ತನಕ ಓದುವವರು ಮತ್ತು,
2. ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಿಯರು, ಎಂದರೆ ವಿವಾಹವಾಗದೆಯೇ ಯಾವಜ್ಜೀವವೂ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲೇ ನಿರತರಾಗಿ ಇರುವವರು,

ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಯಜ್ಞದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಬೇಕಾದುದು ವಿಧಿ. ಇಂಥ ಗುರುಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಗಿ, ವಾಜಕ್ಕವಿ,

ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಸುಲಭಾ ಎಂಬಂಥ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಏನು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ವೇದಾಭ್ಯಾಸ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ವಿದ್ಯಾಶಿಕ್ಷಣ ಗಂಡಸರಂತೆ ಹೆಂಗಸರಿಗೂ ತೆರವಾಗಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಿದುಷಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ, ವಾದಿನಿಯರೂ ಶಿಕ್ಷಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು. ವೇದಯುಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ದೊರೆತಿರದಷ್ಟು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ದೊರೆತಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಗೃಹಿಣಿಗೆ ಆಗ ತುಂಬ ಮರ್ಯಾದೆಯಿತ್ತು - ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮನೆಗೆ ಯಜಮಾನಿನಿಯಾಗಿ ಆಕೆಗೆ ಗಂಡನಿಗಿಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತು. ಆಕೆಯ ಚಲನವಲನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆಗಳಿಗೆ ಆಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಳು, ಸಮಾಜೋತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಗಳು ಸೇರುತ್ತಿದ್ದ ಸೇರುವೆಗಳಿಗೂ ಆಕೆ ಬಾಹಿರಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಆಕೆ ತನ್ನ ಪತಿಯನ್ನು ತಾನೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ವಿವಾಹ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿಧಾಯಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಥವಾ ಇತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಷಯಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾವಜೀವವೂ ನಿರತರಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ; ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಮರಳಿ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು.

ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಆ ತರುವಾಯದ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ವರ್ತನೆಯನ್ನೇ ತಾಳಿತು. ಮುಂದಿನ ಸಂಹಿತೆಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅವನತಿ ಎಲ್ಲೂ ನಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿಯುವುದನ್ನು ನಾವು ರೇಖಿಸಬಹುದು. ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಎಳೆ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದೊಳ್ಳೆಯದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ರಮೇಣ ಮದುವೆಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಮೂಡಿತು. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಿಯರಂತೆ ವ್ಯಾಸಂಗನಿರತವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ಆಮರಣಾಂತವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಕಾಶ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ತಪ್ಪಿ ಹೋಯಿತು. ಉನ್ನತ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೌತ ವ್ಯಾಸಂಗಗಳಿಗೆ, ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೆಂಗಸರು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನೂ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸಲು ಅನರ್ಹರಾದರು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೂ ಹೆಂಗಸರೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮೊದಮೊದಲು ಹೆಣ್ಣುಹುಡುಗಿಯರು ವೈದಿಕ ಮಂತ್ರಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಡೆಸುವಂತಾದವು ಮತ್ತು ಕ್ರಮೇಣ ಅವರಿಗೆ ಇವು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೂ ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತು. ಉಪನಯನಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಅವರಿಗಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಅವರು ದ್ವಿಜತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಶೂದ್ರ ಸಮರಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತರಾದರು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಶೂದ್ರರಂತೆ ಅವರೂ ವೇದಮಂತ್ರವನ್ನು ಪಠಿಸಲು ಅನರ್ಹರೆಂದು ಘೋಷಿತರಾದರು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿದೆ: “ಪಾಪಿಷ್ಠರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಶೂದ್ರರೂ ವೈಶ್ಯರೂ ಕೂಡ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಭಜಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಪರಮ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು.” ಇದರರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ರಚಿತವಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಳಮಟ್ಟದವರೆಂಬ ಭಾವನೆ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿತ್ತು. ಹೆಂಗಸು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಾಧೀನಳಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತಾ ನಾರದನೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರನು ಇದನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಅವರನ್ನು ಕೆಳದರ್ಜೆಯಲ್ಲಿರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಮನುವಿನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ ಆಗಾಗ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಆತ

ಹೇಳಿದ: “ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅಬಲೆಯರು, ವೇದಮಂತ್ರಗಳನ್ನರಿಯದವರು, ಇಂಥವರು ಸುಳ್ಳಿನಷ್ಟೇ ಅಶುದ್ಧರು” ಎಂದು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ, ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಉನ್ನತ ವ್ಯಾಸಂಗಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ಅಥವಾ ಅವರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭೂಷಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಮಂಗಳವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿತು. ಇಂಥ ಭಾವನೆಗಳು ಮೂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ಕುಶಲಕಲೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಯುಗದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಹೆಂಡತಿಯ ಸ್ಥಾನ ಒಡೆಯನಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾದ ಆಳಿನಂತಿದ್ದಿತಲ್ಲದೆ, ಗೃಹಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪತಿಯ ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಾನಾಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಗೃಹಸ್ವಾಮಿನಿಯಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಪರಮ ಪೂಜ್ಯ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅಧೀನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಮನುವಿನ ವಿವಿಧ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಆ ಮುಂದಿನ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು.

ಅಸಂಪ್ರದಾಯಕನೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕನೂ ಆದ ಬುದ್ಧನು ಕೂಡ ಹೆಂಗಸಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹೆಂಗಸರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಆತ ಬಹುಕಾಲ ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದನು, ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗಲೂ ಶ್ರಮಣರಿಗಿಂತ ಕೆಳ ದರ್ಜೆಯನ್ನು ಈ ಶ್ರಮಣಿಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನು.

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ಸ್ತ್ರೀಯರ ದರ್ಜೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಪರರನ್ನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಂಥವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಪವಾದದಂತಿದ್ದರು, ಅಷ್ಟೆ. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ, ವರಾಹಮಿಹಿರನು ‘ಬೃಹತ್ಸಂಹಿತೆ’ಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

“ಹೆಂಗಸರಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಯಾವ ದೋಷಗಳು ತಾನೆ ನಿಜವಾಗಿ ಗಂಡಸರಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ? ಗಂಡಸರು ತಮ್ಮ ಗರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಯಾವ ಸದ್ಗುಣಗಳಿವೆ? ಹೆಂಗಸರಿಂದಲೇ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಜನ್ಮ, ಓ ಕೃತಘ್ನಶಿಖಾಮಣಿಗಳೇ, ಅವರನ್ನು ಹೀಗೆಳೆದು ನಿಮಗೆಲ್ಲಿದೆ ಸುಖ?”

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಯುಗಾವಸಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಗೃಹ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ಅವರು ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಾದರು. ಆಗ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿತು: ವಿನಯ, ವಿಧೇಯತೆ, ತ್ಯಾಗ, ತಾನಿಲ್ಲ-ತನ ಈ ಗುಣಭೂಷಿತಳಾದ ಮಾನವಸ್ತ್ರೀ ಭಾವನೆ. ಈ ಗುಣಗಳು ಭಾರತ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಪರಮ ಧೈಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿತವಾದವು. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವೆಂದು ಇಂಥ ಸದ್ಗುಣಗಳಿಂದ ಭೂಷಿತರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುಂದುಗಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಲಭಿಸಿತ್ತು, ಆದರೆ ಇದು ಬೇರೆಯ ತರದ್ದಾಗಿತ್ತು.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಈ ತ್ಯಾಗ ತೀಕ್ಷ್ಣಗಳ ಸದ್ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರ ಈ ಅಂತಸ್ತತ್ವ ಮತ್ತು ಧೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಈ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿದರು. ಆಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾವನೆಗಳ ತಾಡನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅದೃಷ್ಟಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಪೌರ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಳೆದ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪುರುಷರು, ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು, ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣತಜ್ಞರು - ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಅವರಿಗೆ ಮರಳಿ ಸಮಾನಸ್ಪರ್ಧತೆಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯ ದರ್ಜೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯುಳ್ಳವರು; ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಬಹು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ, ಆರ್ಯಸಮಾಜ, ಅನಿಬೆಸೆಂಟಮೆನ್‌ನವರ ಮುಂದಾಳುತನದಲ್ಲಿದ್ದ ಥಿಯಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಸುಧಾರಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪುನರುದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವ ಸೇವೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿತ್ತು. ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೂ ವೃತ್ತಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅನೇಕ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಕ್ರಮೇಣ ಒದಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿಮೋಚನೆ ಅವರಿಗೆ ದೊರೆತ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಸಂಗಾವಕಾಶಗಳ ವಿಸ್ತೃತಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುದಾಗಿದ್ದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಈಗ ದೊರೆತಿರುವ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಅವರಿಗೆ ಲಭಿಸಲು ಬಹು ಕಾಲ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೂ ಹೆಂಗಸರೂ ಸಮಭಾಗಿಗಳು ಎಂದು ನಂಬಿ ಅವರ ವಕಾಲತ್ತನ್ನು ಬಹು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಹಿಸಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕ ಅವರಿಗೆ ದೊರೆತುದೂ ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಯೋಗ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಾ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಮಾನವಪ್ರೇಮಿಯೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ಅಸಮಾನತೆಗೂ ಕಠೋರ ಶತ್ರುವಾಗಿದ್ದ ಆತ ದೀನದಲಿತರ ಮಿತ್ರನಾಗಿದ್ದ. ಹರಿಜನರು, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ಬಡವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತನ ಹೃದಯ ಬಹು ಕೋಮಲವಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿರಿವಿನಿಂದ ಆತ ಹೆಂಗಸರ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಅವರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಅವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಆತನಿಗೆ ಗಾಢವೂ ಅಮಿಚ್ಚಿನ್ನವೂ ಆದ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಈ ಮುಖವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಮೃತ್‌ಕೌರ್ ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ:

“ಆತನಲ್ಲಿ ನಾವು ‘ಬಾಪು’ವನು ವಿವೇಕಿಯಾದ ತಂದೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ತಾಯಿಯನ್ನು, ಯಾರ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಸುಜ್ಞವೂ ಆದ ಪ್ರೇಮದ ಇದಿರು ಎಲ್ಲ ಭಯವೂ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೋ ಅಂಥ ಮಾತೆಯನ್ನೂ ಕಂಡೆವು.”

ದೊಡ್ಡ ಹೊಣೆಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನಗೆನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಸಮಾನಸ್ತಂಧರನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡ, ಆತನೆಂದ:

“ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಯಾವ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸದ ಯಾವ ವಿಧಿನಿಯಮವೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಾಡಬಾರದು, ಇದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಗಂಡುಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ನಾನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.”

ಅವರೂ ಮತ್ತೂ ಹೇಳಿದುದೇನೆಂದರೆ,

“ಹೆಂಗಸನ್ನು ಅಬಲೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದೊಂದು ಬೈಗುಳ; ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಅನ್ಯಾಯವಿದು. ಬಲ ಎಂದರೆ ಪಶುಬಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಹೆಂಗಸು ಗಂಡಸಿಗಿಂತ ದುರ್ಬಲಳು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬಲ ಎಂದರೆ ನೈತಿಕ ಬಲವೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ, ಆಗ ಹೆಂಗಸು ಗಂಡಸಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಧಿಕಳು. ಹುಟ್ಟಿರುವ ಅವನಿಗಿಂತ ಆಕೆಗೆ ಅಧಿಕವಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಸಹನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಆತನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನಳಲ್ಲವೆ? ಅವಳು ಹೆಚ್ಚು ಧೈರ್ಯಶಾಲಿನಿಯಲ್ಲವೆ? ಆಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರಲೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಹಿಂಸೆ ನಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ನಿಯಮವಾಗಿದ್ದರೆ, ಭವಿಷ್ಯ ಹೆಂಗಸರ ಕಡೆಗಿದೆ.”

ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಆತ ಇದು ಆಸಂಗತವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ: “ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದು ಸಂತೋಷಪಡಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಕೊರಗಲೂ ಏನು ಕಾರಣವೋ ನನಗದು ತೋಚುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ದೇವರ ವರ. ತಮ್ಮ ಬಾಳನ್ನು ಬಾಳಲು ಸರಿಸಮಾನವಾದ ಹಕ್ಕು ಅವರಿಗುಂಟು; ಲೋಕನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಅವಶ್ಯಕ.

ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

“ಮನುವಿನದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ “ನ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮರ್ಹತಿ” (ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವತಂತ್ರಳಾಗಿರಲು ಯೋಗ್ಯಳಲ್ಲ) ಎಂಬ ಮಾತು ಪೂಜ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ವಾಕ್ಯಹೊರಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಅದುಮಿಟ್ಟಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ‘ಅರ್ಧಾಂಗನಾ’, ‘ಸಹಧರ್ಮಿಣೀ’ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು “ದೇವಿ” ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುವ ಗಂಡ ಆಕೆಯನ್ನು ಯಾವ ತೆರದಲ್ಲೂ ಅವಮತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ದುರದೃಷ್ಟದಿಂದ ಹೆಂಗಸಿನ ಎಲ್ಲ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಕಸಿದುಕೊಂಡು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಳದರ್ಜೆಗೆ ತಳ್ಳಿದ ದುಷ್ಕಾಲ ಬಂತು.”

ಹೆಂಗಸರನ್ನು ತೆಗೆಳುವ ಸ್ವತ್ತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಆದರಣೀಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಆತ ಅವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರು.

“ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಆದರಿಸುವ ಮತ್ತು ಆಕೆ ಯನ್ನು ಕುಲದ ತಾಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗಂಡಸರು ಯಾವ ತೆಗೆಳುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ತೋರಲಾರರೋ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ವಿಷಾದಕರ. ನಿಜ, ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಸ್ಥಾನಕೊಟ್ಟು ಆಕೆಯನ್ನು ಗಾಢವಾದ ಪವಿತ್ರ ಭಾವದಿಂದ ಕಾಣುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸ್ವತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಒಂದೆ ಸ್ವತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿದ್ದು ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದದೇ ಇದ್ದರೆ ಅಂಥ ಸ್ವತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವೇನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಕಲಮುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆ, ನಮ್ಮ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ದೇವರಿಂದ ನೆರವಾಗಿ ಬಂದವೆಂದೂ ದೈವಪ್ರೇರಿತವಾದವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದೆಂದು. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧು ತಥ್ಯವಾದುದು ಇದು ಅಸಾಧು ಯಾರೋ ತಂದು ಹಾಕಿದುದು ಎಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪವಿತ್ರವೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಮೂಲ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಯಾವವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವವಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಹಾಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿಡಲು ಒಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ತಜ್ಞ ಸಂಸ್ಥೆ ಏರ್ಪಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.”

ಅವರಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವರೂ ದೈರ್ಯವಂತರೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ತೋರಬಲ್ಲರು. ಮತ್ತು ಗಾಢ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಇಂಥ ಸಲಹೆಯೂ ಅವರಿಂದ ಮೂಡಿಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಆತನ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟ ಯಾವ ತೆರದ್ದಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೂ ಹೆಂಗಸರೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಗಳಾಗುವಂತೆ ಭಾಗವಹಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆತ ಹೇಳಿದ:

“ತಾವು ಅಬಲಾವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬುದನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಮರೆಯುವುದಾದರೆ, ಯುದ್ಧ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರು ಗಂಡಸರಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲರು.”

ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಕಟ್ಟಾಸೆಯಿಂದ ಆತನ ಮುಂದಾಳುತನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆತನ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟರು. ವಿದ್ಯಾವಂತರು, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು, ಬಹುನಾಗರಿಕರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದಿಂದಲೂ ಬಂದು ಆತನ ಸುತ್ತ ನೆರೆದರು. ತಮ್ಮ ಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಂದೂ ಹೊರಗೆ

ಬಾರದಿದ್ದ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಕುಟುಂಬಗಳ ಹೆಂಗಸರೂ ಸಹ ಈ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧುಮುಕಿದರೂ ಗಾಂಧೀಜಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಆಗದೆಂದು ಅವರ ಮನೆಯ ಗಂಡಸರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆತನ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕ ನಾಯಕತ್ವ, ಆತನ ಆದರದ ರಕ್ಷಣೆ, ಪ್ರೇಮಿಷ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಅಮೃತಕೌರ್ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

“ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹೂಡಿದ “ಯುದ್ಧ”ದಲ್ಲಿ ಆತ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ತೆರೆ ದರು; ಭಾರತ ಸ್ತ್ರೀಜಾಗೃತಿಗೆ ಇದು ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ಇಂಬನ್ನು ಮತ್ತಾವುದೂ ಕೊಡ ಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಿಂಜರಿಯದೆ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳ ಸುರಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ನೂರಾರು ಮಹಿಳೆಯರು ಈ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರು. ಕೇಡನ್ನಾಗಲಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಎದುರಿಸಲು ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥರೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಶಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಷ್ಟೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿ ಭಟಿಸುವವರನ್ನೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಈಡಾದವರನ್ನೂ ಸಹ ಮೇಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಗೋಚರಿಸಿತು. ಅಂತೂ ಇದು ಭರತಭೂಮಿಯ ವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು.”

ಅವರು ಪ್ಯಾರಿಸ್ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ 1932ರಲ್ಲೂ ಮತ್ತೆ ಸ್ವಿಟ್ಜರ್‌ಲೆಂಡಿನಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರು:

“ನೀವು ಕೋರಿರುವಂತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡಲು ನನಗೆ ಕೆಚ್ಚಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಅರಿಯೆ. ಅವರ ಮುಳಿಸಿಗೀಡಾಗದೆ ನಾನದನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾದರೆ, ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಭಾರತದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸೆಟೆದಿದ್ದು ನಿಂತುದನ್ನು ನೀವೂ ಅನುಸರಿಸಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ; ಅಲ್ಲದೆ, ಯುರೋಪೇನಾದರೂ ಅಹಿಂಸಾ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಅದರ ಹೆಂಗಸರ ಮೂಲಕ ಎಂದು ನಾನು ನಿಜವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.”

ಅವರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ವಿವಿಧ ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಆತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ, ಶಿಕ್ಷಣಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಳ್ಳ ಸ್ಥಾನ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಲಭಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ದೊರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯ ಈ ಮನೋಭಾವ ಅತ್ಯಂತ ಗಣನೀಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆತನೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅವರು ಹೊಸ ನೆಚ್ಚಿನಿಂದಲೂ ಭರವಸೆಯಿಂದಲೂ ಹಿರಿಯ

ಹೊಣೆಗಳನ್ನು ಹೊರಲು ಕಲಿತರು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸಮಾನ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳು ದೊರೆತು ಹೊಸ ವೃತ್ತಿಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಅವರಿಗೆ ತೆರೆದಾಗ ಈ ಹೊಸ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅವರು ಬೇಗ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸರಾಗವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲು ಸಮರ್ಥರಾದರು.

ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಪಾತ್ರ ಯಾವುದಾಗಿತ್ತು? ಆತನ ಕೆಲವು ಮೆಚ್ಚುಗಾತಿಯರು ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಭಾಗವಹಿಸುವಂತಾಗಲೂ ಅವರನ್ನು ಒಂದು “ಶಸ್ತ್ರಪಾಣಿ” ದಳವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೋರಿ ಅವರಿಗೆ ಬರೆದ ಕಾಗದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಆತ ಬರೆದ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ ದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಲೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ, ಅವರು ಹೇಳಿದರು:

“ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಹೆಂಗಸರ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಹೆಂಗಸರ ಕರುಳನ್ನು ಮಿಡಿಯಲು ಪುರುಷನೇ ಆಗಬೇಕೆ? ಗಂಡಸು ಎಂದಲ್ಲದೆ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಆಚರಿಸಬಹುದಾದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ (ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ) ಪ್ರವಕ್ತಾರನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ನನ್ನನ್ನು ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೋರುವುದಾದರೆ, ಭಾರತ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸ ಹೊರಡಲು ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ನನ್ನೊಳಗುಂದಿಸದು. ಕಾಗದ ಬರೆದಾಕೆಯ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲು ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ; ನನ್ನ ಅನಿಚ್ಛೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನಾಕೆಗೆ ಭರವಸೆ ಕೊಡಬಲ್ಲೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಪುರುಷರು ಅಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಗೊಳಿಸಬಲ್ಲರಾದರೆ, ಹೆಂಗಸರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೆಷ್ಟು ದೂರ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತೇನೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ಹೋಗಲು ಸಮರ್ಥಳಾಗುವ ಒಬ್ಬಾಕೆ ಅವರಲ್ಲ ದಿಸಬಹುದು. ಅಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳನ್ನೂ ಸಾಹಸಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸು ಗಂಡಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸನ್ನದ್ಧಳು. ಗಂಡಸು ಪಶು ಬಲದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಅಧಿಕನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮತ್ಯಾಗದ ಧೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸಿಗಿಂತ ಹೆಂಗಸು ಮಿಗಿಲು.”

ಮತ್ತೊಂದು ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅವರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ:

“ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಂದಿನಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೇಲೆ ನಾನು ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದಾದ ಕಾಣಿಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮೊದಲಿಟ್ಟಿತೆಂದು ನಾನು ನನ್ನ ಭುಜವನ್ನು ತಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪತ್ರ ಬರೆದಾಕೆ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಅದು ಬೇರೆಯದಾಗಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಯಾವ ಗಂಡಸೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾರನೆಂದು ನನ್ನೇಣಿಕೆ. ಆತ ಎಷ್ಟೆ ಪ್ರಯಾಸ

ಪಡಲಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಆತನನ್ನು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಆತ ಸೋತತೀರಬೇಕು. ಹಲಬೆ ತನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಚುಚ್ಚುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದರಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಷ್ಟಗೇ ಗೊತ್ತು. ಅದುದರಿಂದ, ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಹೆಂಗಸೇ ತನಗೇನುಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ: ಮೂಲತಃ ಹೆಂಗಸೂ ಗಂಡಸೂ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು. ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಆತ್ಮ ಒಂದೇ. ಬದುಕನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಬಾಳುತ್ತಾರೆ, ಅವರು ಪಡುವ ಭಾವಗಳೂ ಒಂದೇ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಬಾಳು ಅವರದು. ಒಬ್ಬರ ಸಕ್ರಿಯ ಸಹಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಬಾಳಲಾರರು.”

ಆದರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಕವಲೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ, ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಆದಕಾರಣ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲಿನ ಜನ ತಾಯಂದಿರಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಾಯನಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಗುಣಗಳು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆಕೆ ಸಹನಶೀಲೆ, ಈತ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಕೆ ಮನೆಯೊಡತಿ. ಗೆಯ್ದು ತಂದು ಹಾಕುವವನು ಈತ; ಅಣಿಯಾಗಿ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವವಳು ಆಕೆ. ಜನಾಂಗದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಕಲೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆಕೆಗೆ ಮೀಸಲಾದದ್ದು. ಆಕೆಯ ಪೋಷಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಜನಾಂಗ ನಾಶವಾಗಲೇಬೇಕು.....ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಭಾಗ ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಳಕೆ ಉಭಯರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಗುಣಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ವಸ್ತುತಃ ಒಂದೇ.

ತಮ್ಮ ನಡೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ನುಡಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಪ್ರತಿ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ; ಇದೇ ಈ ಮಹಾಸಮಸ್ಯೆಗೆ ನಾನು ಕೊಡುವ ಕಾಣಿಕೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸೇ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮುಂದಾಳುತನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆಂಬ ದೃಢವಿಶ್ವಾಸ ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗದು, ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಮಾನವವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತಾನು ಕೀಳೆಂಬ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ನೀಗುತ್ತಾಳೆ....

ಹೆಂಗಸು ಅಹಿಂಸೆಯ ಅವತಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಕಲಮುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅಹಿಂಸೆ ಎಂದರೆ ಅನಂತವಾದ ಪ್ರೇಮ; ಅನಂತ ಪ್ರೇಮವೆಂದರೆ ನಿಸ್ಸೀಮವಾದ ಸಹನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಮಾನವಜನನಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಹೊರತು ಮತ್ತಾರು ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವನ್ನು ತೋರಬಲ್ಲರು? ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ಮಗುವನ್ನು ಉದರದಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ಸಲಹೆ ತಜ್ಞನಿಡಿದು ದುಃಖದಲ್ಲೇ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅದನ್ನು ದ್ಯೋತಿ

ಸುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಸವವೇದನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕಟಕರವಾದುದು ಮತ್ತಾವುದಿದೆ? ಆದರೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮ ಕೊಡುವ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮಗು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ಮೈತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಆಕೆಯ ಹಾಗೆ ಮತ್ತಾರು ಪ್ರತಿ ದಿನವೂ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ? ಆಕೆ ಆ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸಲಿ, ತಾನು ಗಂಡಸಿನ ಕಾಮೋಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಅದವಳೆಂಬುದನ್ನೂ ಆಗಿರುವಳೆಂಬುದನ್ನೂ ಆಕೆ ಮರೆಯಲಿ. ಆಗ ಆಕೆ ಪುರುಷರ ಸಮಕ್ಕೆ ನಿಂತು ಅದರೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ತಾಯಂತೆ, ನಿರ್ಮಾತಳಂತೆ ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ಆಡದೆಯೇ ದಾರಿ ತೋರುವವಳಂತೆ ಗೌರವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವವಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಮೃತಪಾನಕ್ಕೆ ಅಸೆಪಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಜಗಳಗಂಟಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಬಾಳುವ ಕಲೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆಕೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದದ್ದು. ಆಕೆ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಳಾಗಬಹುದು; ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಓದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ತಾಳ್ಮೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಕಲ್ಲಿದೆ ಬೇಕು..”

ಪ್ರಸವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿಶುವಿನ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಕ್ಷೋರೋಘಾರಂ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ದಾರುಣವಾದ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿದ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

“ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅನೇಕ ವೀರನಾರಿಯರಿರುವಾಗ, ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುತನಕ್ಕೆ ಹೀನಾಯಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಾವು ಗಂಡಸಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೆಂಗಸರು ಕೊರಗದಿರಲಿ. ಆ ವೀರನಾರಿಯನ್ನು ನೆನೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ನಾನು ಹೆಂಗಸರದು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪದವಿ - ಅವರು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಆದರೆ, - ಎಂದುಕೊಂಡು ಕರುಬಿದ್ದೇನೆ. ಗಂಡಸು ತಾನು ಹೆಣ್ಣಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಡಲು ಏನೇನು ಕಾರಣಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಕಾರಣ ತಾನು ಗಂಡಾಗ ಬಯಸಲು ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಬಯಕೆ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಹುಟ್ಟು ಲಭಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸೋಣ.”

ಹೆಂಗಸು ಗಂಡಸಿನ ಸಮಾನಸ್ಕಂಧಳೆಂದೂ, ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಭಾಗಿಗಳೆಂದೂ ಆತ ನಿಜವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ ದಯೆ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನವರನ್ನು ದುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಕಷ್ಟದ, ಸಾಹಸದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಹೆಂಗಸರ ಮುಂದಿಡಲು ಆತ ಎಂದೂ ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ. ವಿಷಮ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಅವರು ಸಮರ್ಥರೆಂದು ಆತ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ ತಳೆದಿದ್ದ. ಆತನ ಚರಿತ್ರಾರ್ಹವಾದ ನೌಖಾಲಿ ಯಾತ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ನನಗದು ಗೋಚರಿಸಿತು, ಒಂದು ವಿಷಮ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಆಭಾ ಒಬ್ಬೊಂಟಿಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆತ ಒಮ್ಮೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗ ಈಗ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನನಗೂ ಸಹ ಅಂಜಿಕೆಯಾಯಿತು, ಹಿಂದೂಗಳಿಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೂ ತೀವ್ರ ಮನಸ್ತಾಪವಿದ್ದ ಆ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಆಕೆ ತೀರ

ಚಿಕ್ಕವಳೆಂದು ನಾನು ಆತನೊಂದಿಗೆ ವಾದಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಆತನ ನಿರ್ಧಾರ ಅಚಲವಾಗಿತ್ತು; ಆತ ಹೇಳಿದ: “ಅಭಾ ಹೊರಡಬೇಕು. ಆಕೆಯ ತಲೆಗೂದಲನ್ನು ಕೊಂಕಿಸಲು ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆಕೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಯೇ ಗಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.” ಆತ ಹೇಳಿದ್ದೇ ನಿಜವಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸಾದ ನನಗೇ ವಿಶ್ವಾಸವಿರಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆತ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿವಳಿಕಸ್ಥ. ತನ್ನ ಬಾಳಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಆತ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ; ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಅಬ್ದುಲ್ ಗಫಾರ್ ಖಾನ್ ಅವರು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಪಠಾಣರ ನಡುವೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದವಳೂ ನಾಜೂಕಿನವಳೂ ಆದ ಧಾದಾಬಾಯಿ ನವರೋಜಿಯವರ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು ಖುರ್ಷಿದ್ ಬೇಹನ್ ನವರೋಜಿ ಎಂಬಾಕೆಯನ್ನು ಕಳಿಸಿದ. ಕಠೋರವೂ ಕರ್ಕಶವೂ ಆದ ಆ ಅಸಾಧಾರಣ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಖುರ್ಷಿದ್ ಬೇಹನ್ ಭರ್ಜರಿಯಾಗಿ ಜಯಶಾಲಿನಿಯಾದಳಲ್ಲದೆ ಪಠಾಣರಿಗೆ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನ ಸೋದರಿಯೂ ಆದಳು. ಒಂದು ವಿಷಮ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತಾನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾರಂಭ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಾನೇನನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಶಿಷ್ಯ ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದರಿತಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುರುವಿನಂತಿದ್ದ ಆತ.

ತಾವು ಸಾಯುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ಮುಂಚೆ, ಬಿರ್ಲಾ ಭವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವ ರೊಡನೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಮಹಾತ್ಮ ಒಬ್ಬ ಹರಿಜನ ಮಹಿಳೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಳಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರು! “ಈ ಉನ್ನತ ಪದವಿಯನ್ನು ಆಕೆ ಅಲಂಕರಿಸುವುದನ್ನು ನಾನು ಕಾಣುವುದಾದರೆ ನಾನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಕುಣಿದಾಡಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ,” ಎಂದು ಗೂಡಿಸಿದನಾತ.

ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠನೂ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿಗೆ ಏರುವುದನ್ನು ಅವರು ಕಾಣಬಯಸಿದರು. ಆತ ಕಂಡ ಕನಸು ಅಂಥದು. ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಆತ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಶ್ವಾಸ ಅಂಥದು. ಈ ದೇಶದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉದ್ಧಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಾಯಕರೂ ಸುಧಾರಕರೂ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪಿತನಷ್ಟು ಗೌರವವನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾರೂ ತಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಪಾರವಾದ ಮರುಕ ಮಮತೆಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತನ್ನ ಕರಾವಲಂಬನವಿತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳೆಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆತ ಕರೆದೊಯ್ದ.

ಪಿ. ವಿ. ಬಾಪಟ್ ಮತ್ತು ನಳಿನಾಕ್ಷದತ್

ಬೌದ್ಧಮತದ ಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳು

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಬಗೆಬಗೆಯ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲೇ, ಆತನ ನಾಯಕತನವನ್ನೊಪ್ಪದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೊ ಲ್ಲದ ಕೆಲವರಿದ್ದರೆಂಬ ಸೂಚನೆಗಳಿದ್ದವು. ಬುದ್ಧನು ಒಂದು ಧರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಮಹಾನಾಯಕ ನಾದಾಗ ಆತನ ದಾಯಾದಿ ದೇವದತ್ತನು ಆತನಿಗೆ ಕರುಬಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಆತನ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಶತ್ರುವೇ ಆದನು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧನ ಶಾಸನವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕೆಲವು ಮಂದಿಗಳೂ ಇದ್ದರು. ಉಪನಂದ ಮತ್ತು ಷಡ್ವರ್ಗಿ ಕರು ಈ ನಮೂನೆಯವರು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅತ್ತ ಸರಿಯುವುದು, ಇಲ್ಲವೇ ನಿಯಮ ಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೇ ಭಂಗ ತರುವುದು ಮುಂತಾದ ವಕ್ಕೆ ಅವರು ಸಮಯ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುರಿಯುವ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಒಂದು ನಿಯ ಮವನ್ನು ಭಗ್ನಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಹ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಹೀನ ತರುಣರಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಾರಿಪುತ್ರನ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು¹ ಬುದ್ಧ ಮನ್ನಿಸ ಲಿಲ್ಲ, ಬುದ್ಧನ ನಿಯೋಗದ ತರುವಾಯ ಮಹಾಕಾಶ್ಯಪನ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಬೌದ್ಧ ಪಾಠ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಥಮ 'ಸಂಗೀತಿ' (ಸಂಕೀರ್ತನ)ಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಪುರಾಣ², ಗವಾಂ ಪತ್ತಿ³ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವೃದ್ಧರು, ತಾವು ಬುದ್ಧನ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಿದುದಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರವಚನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ದೂರ ಸರಿದು ನಿಂತರು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧನ ಜೀವಿ ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತನೊಂದಿಗೂ, ಆತನ ಜೀವಿತಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಆತನ ಪ್ರಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಮಹಾಕಾ ಶ್ಯಪ, ಉಪಾಲಿ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಮುಂತಾದವರೊಂದಿಗೂ ಸಹಕರಿಸದಿದ್ದ ಜನವುಂಟೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಜತೆಗೆ, ಬುದ್ಧನ ನಿಯೋಗದ ಅನಂತರ ಬೌದ್ಧ ಭ್ರಾತೃವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸಿ ಬೌದ್ಧಸನ್ಯಾಸಿವರ್ಗದ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿ ಅವರನ್ನು ನಿಯಮ ಪಾಲನೆಗೆ ನಿಯೋಜಿಸ ಬಲ್ಲಂಥ ದಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರವೃತ್ತಿ ಯಾವನೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈತನೇ ಪ್ರಮುಖನೆಂದು ಯಾವಾತನನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸಲು ಬುದ್ಧ ನಿರಾಕರಿಸಿದನು; ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ತನ್ನ ತರುವಾಯ

ತನ್ನ ಧರ್ಮವೇ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದನು.^೪ ಆದುದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳು, ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಳವಂದಿಗರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಸಕ್ತಿ; ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ಶಿಷ್ಯರಾಗುವುದು; ಸೂತ್ರ, ವಿನಯ, ಅಭಿಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ - ಅಷ್ಟೇಕೆ, ದೀರ್ಘಭಾಣಕ ಅಥವಾ ಮಜ್ಜಿಮಭಾಣಕ ಮುಂತಾದ ಅಲ್ಪವಿಸ್ತಾರವುಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾಸಕ್ತಿ; ಇಂತು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಕವಲುಗೊಂಡ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯ ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು.

ಧರ್ಮದ ವಾಚಿಕಾಯುಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಒಳಿತಿಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನ ಮನೋಭಾವ ಒಂದು ನಿಯಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಆತ ಅದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ನಿಯಮದ ಬಗೆಗೆ ಶಿಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ನಿಷ್ಕೆಯಿಂದಿದ್ದರೆ ಸರಿ, ಶಿಷ್ಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಚಾರದ ಸಣ್ಣ ನಿಯಮಯವನ್ನು^೫ ಭಂಗಮಾಡಿದರೂ ಬುದ್ಧನು ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಗಳ ಕೆಳಗೆ ನೆಲಸುವುದು, ಅಥವಾ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಕರೆದರೆ ಹೋಗದಿರುವುದು ಮುಂತಾದ ಅನವಶ್ಯಕವಾದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಆತ ಹೊರಿಸುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಕ್ಲೇಶಪಡುವವರೇ ಪೂಜ್ಯರೆಂದೂ ಪರಿಶುದ್ಧರೆಂದೂ ಭವಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅನೇಕ ಜನಕ್ಕಿದೆ; ಇದು ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, ಬುದ್ಧನೇ ಸ್ವತಃ ಉಗ್ರತಪಸ್ಸನ್ನೂ ಕಠಿಣ ವ್ರತಗಳನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿದ್ದರೂ, ಇಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಕಠಿಣವಲ್ಲದ ಧೂತಾಂಗಗಳು ಅಥವಾ ಧೂತಗುಣಗಳು ಎಂಬ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಲಾಯಿತು. ಇಂಥ ಗೌಣ ಆಚಾರಗಳಿಗೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಲ್ಲದಷ್ಟು ಗಮನ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕವೂ, ಬುದ್ಧನನ್ನು ದೇವರಾಗಿ ಕೀರ್ತಿಸಿ ಭಜಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ದಾರಿಯಾಯಿತು.

ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯ ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಒಳಸರಿದು ಬೇರ್ಪಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವು. ತಮತಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಮಮತಾಬಂಧಗಳನ್ನೋ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವನ್ನೋ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಂದ(ರಾಗ) ಮತ್ತು ದ್ವೇಷ ಹಾಗೂ ಭಯ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳಿಗೀಡಾಗಿ ಅವರು ಅನೇಕವೇಳೆ ದಾರಿತಪ್ಪುವಂತಾಯಿತು. ಬುದ್ಧನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮನಿಷ್ಠೆಗಳುಳ್ಳ ಶಿಷ್ಯರಿಗೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಸುಖಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬಹುದೆಂಬ ಅನುದಾತ್ತ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ತರುಣರಿಗೂ ನಡುವೆ ಬಿರುಕು ಎದ್ದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು.

ಮೊದಲ ಒಡಕು

ಬುದ್ಧನ ನಿಯೋಗದ ತರುವಾಯ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ (ಟಿಬೆಟನ್ ಮೂಲವೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ^೬ ನೂರಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳು) ಈ ವಿಷಯ ಮೇಲೆಕ್ಕಿದ್ದಿತು, ಮತ್ತು ದೊರೆ ಕಾಲಾಶೋಕ

ಎಂಬಾತನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ವೈಶಾಲಿ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ವಪ್ರದೇಶಗಳ ವ್ರಜಿನ್ (ಪಾಲಿಯಲ್ಲಿ 'ವಜ್ಜಿ') ಶ್ರಮಣರು ವಿನಯದ ನಿಯಮಾವಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಸ್ಸೃ ಶ್ರಮಣರು ಭಾವಿಸಿದ ಹತ್ತು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಪಾವಾ, ಕೌಶಾಂಬಿ ಮತ್ತು ಅವಂತೀ ಮೊದಲಾದ ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಶ್ರಮಣರು ಈ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ರೇವತನೆಂಬಾತನ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ 200 ಜನ ಶ್ರಮಣರ ಸಭೆಯ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟರು. ಚರ್ಚಾವಿಷಯವಾದ ಈ ಹತ್ತು¹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಡಿತರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಬಹಿರಂಗ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಉಭಯ ಪಕ್ಷಗಳ ನಾಲ್ವರು ನಾಲ್ವರು ಸದಸ್ಯರಿದ್ದ ಆಯ್ದ ಸಮಿತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ವಹಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸದಸ್ಯರು ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಜಿನ್ ಶ್ರಮಣರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೀರ್ಪು ಕೊಟ್ಟರು; ಆದರೆ ಅವರು ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ಶ್ರಮಣರು ಮೂಲ ಪಂಗಡದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ 'ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು' ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತಾವೇ ಒಂದು ಗುಂಪಾದರು. ಇವರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವುದರ ತೀವ್ರಾಸಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ 'ಸ್ಥವಿರವಾದಿ' ಅಥವಾ 'ಥೇರವಾದಿ'ಗಳ, ಎಂದರೆ, ಹಿರಿಯರು ವೃದ್ಧರು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಸ್ಸೃ ಶ್ರಮಣರ ರೂಢಿಗಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ತಾವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು.

ವಸುಮಿತ್ರ, ಭವ್ಯ, ವಿನೀತದೇವ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತಿಗಳ ಟಿಬೆಟನ್ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಮಹಾದೇವನೆಂಬ ಶ್ರಮಣನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಸಂಘದಲ್ಲಿ ಈ ಬಿರುಕು ಎದ್ದಿತು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಐದು; ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಅರ್ಹತರು (೧) ಈಹೆ, (೨) ಅಜ್ಞಾನ (೩) ಸಂಶಯಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾರೆ; (೪) ಅರ್ಹತ ಪದವಿ ಇತರರ ಸಹಾಯದಿಂದ ದೊರಕುವಂಥದು; (೫) 'ಅಹೋ' ಎಂಬ ಆಶ್ಚರ್ಯಸೂಚಕವಾದ ಉದ್ಗಾರದೊಡನೆ ಅರ್ಹತರು 'ಪಥ'ವನ್ನು ಅಡರುತ್ತಾರೆ.

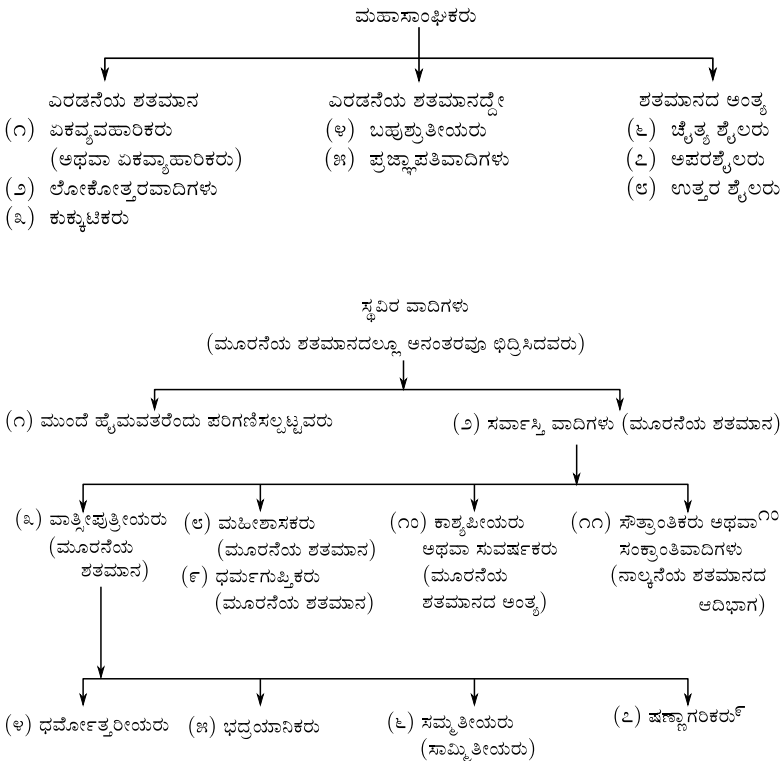
ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾಸಭೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಭಿಧಮ್ಮ'ದ ಆರು ಗ್ರಂಥಗಳೂ; ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ವಿನಯಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳೂ; ಪತಿಸಂಭವಾ, ನಿದ್ವೇಸ, ಮತ್ತು ಜಾತಕದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗ ಇವೂ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾದವು.^೨ ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಭ್ರಾತೃವರ್ಗ ಒಡೆದುಹೋಗಿ ಆ ಒಡಕು ಸ್ಥಿರಗೊಂಡಿತು.

ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪವರ್ಗಗಳು

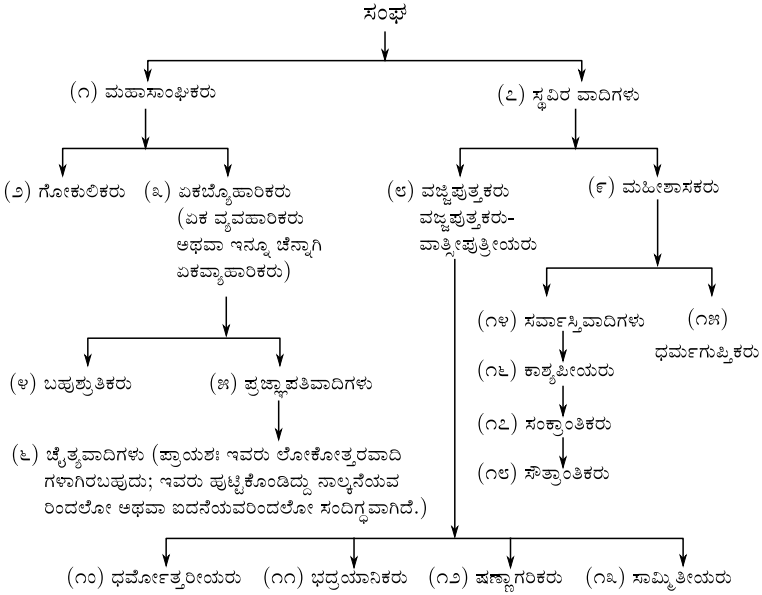
ಬೌದ್ಧಸಂಘದ ಐಕ್ಯತೆ ಮತ್ತು ದೃಢತೆ ಹೀಗೆ ಭಗ್ನವಾದ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರಛಿದ್ರವಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲಿಟ್ಟಿತು. ಬುದ್ಧನ ನಿಯೋಗದ ಮುಂದಿನ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಹೊಸ ಉಪಪಂಗಡಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು; ಇದರ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರೆಂಬ

ಮೂಲ ಎರಡೂ ಪಂಗಡಗಳಿಂದ ಮೂರನೆಯ ಪುನಃಶ್ರವಣದ ವೇಳೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟು ಉಪಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ, ಪಾಲಿಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಬುದ್ಧ ಗತಿಸಿದ ೨೩೬ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಅಶೋಕನು ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪಾಟಲಿಪುತ್ರ (ಪಾಟ್ನ)ದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಥದ ಉಲ್ಲೇಖದ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹರಡಿದ ಒಂದು ಪಂಗಡದ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಕಾನಿಷ್ಕನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈತನ ಕಾಲ ಬುದ್ಧನ ಅನಂತರದ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಐದನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ) ಜಾಲಂಧರದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಯಿತು.

‘ಹದಿನೆಂಟು ಪಂಥಗಳು’ ಎಂಬ ವಸುಮಿತ್ರನ ಗ್ರಂಥದ ಯುವಾನ್ ಛಾಂಗನ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸಂಕಲಿಸಿದ ಈ ಕೆಳಗಣ ಪಟ್ಟಿ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವನ್ನೂ ಅವು ಬುದ್ಧನು ಗತಿಸಿದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ:



ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ವಸುಮಿತ್ರನ ಕೃತಿ, ಇನ್ನೆರಡು ಚೀನೀ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಭವ್ಯ^{೧೧} ವಿನೀತದೇವ, ಶಾಕ್ಯಪ್ರಭಾ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾಕರಘೋಷ^{೧೨} ಎಂಬವರ ಕೃತಿಗಳ ಟಿಬೇಟನ್ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ಮತವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಯಾವ ಪಂಥದಿಂದ ಯಾವ ಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪೂರ್ವದ 'ದೀಪವಂಶ'ದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ 'ಕಥಾವತ್ಸು'ವಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಲಸಂಘದಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆ:



ಪಾಲೀಮೂಲಿಗಳು ಮತ್ತಾರು ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ - ಹೈಮವರ್ತಿಕರು, ರಾಜಗಿರಿಕರು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಿಕರು, ಪುಬ್ಬಸೇಲೀಯರು, ಅಪರಸೇಲೀಯರು, ವಾಜೀರಿಯರು.

ಈ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದವಲ್ಲದೆ ಬಹುಮಂದಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ತಮಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ ರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿನಯ ಇತ್ತು; ಜತೆಗೆ, ಮುಂದೆ ಮಹಾಯಾನಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇವರೆ ಮೂಲ. ಈ ಮಹಾಯಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಪಂಗಡ ಗಳಿದ್ದವು. ಇವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಸ್ಥವಿರ ವಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಅನಂತರ ಮೂಲ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು, ಹೈಮ ವತರು, ಮಹೀಶಾಸಕರು, ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕರು, ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಯಪೀಯರು ಎಂಬ ಪಾಂಥಿಕರು ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡರು; ಇವರಿಗೂ ಸಹ ಬಹುವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿನಯ, ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಭಿದಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಈಚಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕರ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ; ಇವರು ಹಿಂದಿನ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಪಂಥವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು^{೧೩} ಬಂದವರೆಂದು

ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರು, ತಮ್ಮ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಾದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಂತಲ್ಲದೆ, ಅಭಿಧರ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೋ ಅಭಿಧರ್ಮವು ಮಹಾಗುರುವಿನ ಮಾತಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಕೇವಲ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರು.^{೧೪} ಸಮ್ಮತೀಯರು, ಅಥವಾ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಭಾಷ್ಯ'ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಠ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ 'ಸಾಮ್ಮತೀಯರು', ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಅದರ ಬಹುಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ 'ಸಾಮ್ಮತೀಯ ನಿಕಾಯಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥದ ಚೀಣೀಪಾಠದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. (ನಾನ್‌ಜಿಯೋ, ೧೨೭೨).

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪಂಗಡಗಳ ಜತೆಗೆ ಕಥಾವತ್ಸು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಆಂದ್ರಕರೊಂದಿಗೆ (ಪಾಲಿ - ಅಂದಕ) ಪೂರ್ವಶೈಲಿಕರು ಮತ್ತು ಅಪರಶೈಲಿಕರ ಜತೆಗೆ, ರಾಜಗಿರಿಕರನ್ನೂ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಿಕರನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ನಮೂದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಪಾಠಕರ ಮತ್ತು ವೇತುಲ್ಯಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳಿವೆ (ಇವರನ್ನು ವೈಪುಲಿಕರೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು - ಮಹಾಯಾನದ ಒಂದು ವಿಭಾಗ 'ವೈಪುಲ್ಯ'); ಇವರನ್ನು ಮಹಾಶೂನ್ಯತಾವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಮತ್ತು ಹೇತುವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದೇ ಸಂಘದ ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ಅನೇಕರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕಥಾವತ್ಸು ನಮೂದಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಥಾವತ್ಸು ಭಾಷ್ಯವು ಇವನ್ನು ತಾನು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಪಂಥಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಸಂಘದ ಒಡಕುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಅಶೋಕನ ಸ್ತಂಭಶಾಸನಗಳ ಪಾಠಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್. ಭಂಡಾರ್‌ಕರ್^{೧೫} ಅವರೂ, ಮತ್ತು ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಬರುಅ ಅವರೂ^{೧೬} ಸಹ ಈ ಪಂಥಗಳು ಅಶೋಕಾನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಉಪದೇಶ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು

ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಈ ಪಂಥಗಳು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ವರ್ಷಾಗ್ರಪೃಚ್ಛ'ದ ಕರ್ತೃ ಪದ್ಮಾಕರ ಘೋಷನು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.^{೧೭} ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಅನುಮತಿ ಕೊಟ್ಟ ನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದಿದೆ.^{೧೮} ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶ ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿತೋ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾ ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷೆಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಅವರ ಕೆಲವು ಉಪಪಂಗಡಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡರು; ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂಡಿಯದ ವಾಯುವ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಜನರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಸಂಘದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು ಪ್ರಾಕೃತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಏಕೆಂದರೆ ತಾವು ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದ ಪೂರ್ವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (ಮಗಧ ಮತ್ತು ಅಂಗ) ಆ ಭಾಷೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವಪುತ್ರೀಯರಾರೆಂದರೆ ಇವರೇ ಎಂದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹೇಳಲಾದ ಸಾಮ್ಮತೀಯರು ವತ್ಸದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಅಪಭ್ರಂಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು ಒಂದು ತರದ 'ಆಂತರಿಕ' ಉಪಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷೆ ಸಹ ಒಂದು 'ಆಂತರಿಕ' ಉಪ ಭಾಷೆಯೆಂದೂ, ಸಾಮ್ಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷೆ ಪ್ರಾಕೃತವೆಂದೂ ಸ್ಥವಿರಭಾಷೆ ಅಪಭ್ರಂಶವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದೂ ಸಹ ಉತ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇವೆರಡೂ ಮೂಲಗಳೂ ಸರ್ವಾಸ್ವೀಯವಾದಿಗಳು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಈ ಪಂಥವು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಇತರ ಪಂಗಡಗಳೂ ಇದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುವೆನ್ನಬೇಕು; ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈಗ ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೇ ಇವೆ.

೧. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು

ಬುದ್ಧನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆತನ ಉಪದೇಶಗಳ ಆದ್ಯವೂ ವಿಶದವೂ ಸರಳವೂ ಆದ ಚಿತ್ರ ತೇರವಾದಿ ಅಥವಾ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಪಾಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು 'ದೇವಾತಿದೇವ' ಅಥವಾ 'ಸಬ್ಬದೇವ ಮನುಷ್ಯಾನಂ ಬುದ್ಧೋ ಭಗವಾ' ಎಂಬ ದಾಗಿಯೂ, ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥನಾಗಿ ಲೋಕಗುರುವಾಗಬಲ್ಲ ಅತಿಮಾನುಷನೀತನೆಂದೂ ಲೋಕೋತ್ತರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಮಾತುಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿವೆ; ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ವರ್ಣನೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ: ಬುದ್ಧನೊಬ್ಬ ಮಾನವ, ಆತನಿಗೆ ಮಾನವಸಹಜವಾದ ದೋಷ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳುಂಟು ಎಂಬುದು. ಆತ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ 'ನನ್ನ ಬೆನ್ನು ನೋಯುತ್ತಿದೆ'^೧ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾನವ ದೌರ್ಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆಯಲ್ಲಿ^೨ ಆತ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರು ಮೀನುಸಂತೆಯ ಮೀನುಗುಲಿಗಳ ಹಾಗೆ ಗದ್ದಲ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವರ ಮೇಲೆ ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನೊಬ್ಬ ಸಾಮಾಂತ ರಾಜನ ಮಗನೆಂದೂ ಅವರು ಈತನನ್ನು ಸಕಲೈಶ್ವರ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿನೊಡನೆ ಬಹಳ ಮುದ್ದಿನಿಂದ ಬೆಳೆಸಿದರೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುದುಕ, ಒಬ್ಬ ರೋಗಿ, ಒಂದು ಹೆಣ, ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಸನ್ಯಾಸಿ ಇವರನ್ನು ಕಂಡು ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೆಸಿ ಪರಿವಾಜಕತನವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡನೆಂಬ ಅಸಹಜವೆಂದೇ ತೋರುವ ವರ್ಣನೆಯ ಸಂಗಡವೇ ಈ ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಆತನನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿದ ಸಹಜವೂ ನೈಜವೂ ಆದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲಿದೆ^೩ ಆತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದ ಮೇಲೆ ಮಹಾ ಉಪದೇಶಕ ಮತಾಚಾರ್ಯನಾಗಿ ಆತ ನಲವತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಬದುಕಿದನು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಾನು ಕಂಡ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತಿದ್ದಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ಬಳಿಕ ಬಹುಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬರುವ ಒಂದು ಜಾಡ್ಯದಿಂದ ಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ, ಇದರ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷಾಂಶಗಳಿಗೆ ಏನೂ ಕಡಮೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಮೃತಿಯಾದನು.

ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶ(ಧರ್ಮ)ವೂ ಕೂಡ, 'ಪಾಪದಿಂದ ದೂರ ಸರಿ, ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸು, ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಿಸಿಕೊ'^೪, ಬಹಳ ಸರಳವೂ ನೀತಿಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ಶೀಲ, ಎಂದರೆ ಒಳ್ಳೆ ನಡವಳಿಕೆ; ಸಮಾಧಿ, ಎಂದರೆ ಸಮತೋಲನವಾಗಿರುವಂತೆ

ಸ್ತಿಮಿತಗೊಳಿಸಲು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು; ಪ್ರಜ್ಞಾ - ಎಂದರೆ, ನಾಲ್ಕು ಉದಾತ್ತ ತತ್ತ್ವಗಳ (ದುಃಖ, ದುಃಖಮೂಲ, ದುಃಖೋಪಶಮ, ದುಃಖೋಪಶಮನಮಾರ್ಗ) ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಿಕೆ; ಮತ್ತು ಉದಾತ್ತವಾದ ಅಷ್ಟವಿಧ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಇವುಗಳನ್ನು ಆತ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆತ ಸದಾ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದನು. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದು ಅತಿಭೋಗಜೀವನ ಮತ್ತು ಅತಿ ತಪಶ್ಯೀಲತೆ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಅತ್ತ ಸರಿದಿತ್ತು. ಆತನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು.^{೨೩} ಆದರೆ ಬರಿಯ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ವಿಶ್ವದ ಉದಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯ ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ, ಆತನಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ ವಿವರಿಸದಿದ್ದ ಅಥವಾ ಅತ್ತಕಡೆಗಿಟ್ಟ ಹತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳುಂಟು (ಧಪೇತಬ್ಬ): ವಿಶ್ವ (೧) ಅನಂತಕಾಲವಿರತಕ್ಕದ್ದೋ ಅಥವಾ (೨) ಇದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯವುಂಟೇ; (೩) ಅನಂತವೇ, ಅಥವಾ (೪) ಸಾಂತವೇ; ದೇಹವೂ ಜೀವವೂ (೫) ಒಂದೆಯೇ ಅಥವಾ (೬) ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ; ತಥಾಗತನು (೭) ಇದ್ದಾನೆಯೇ ಅಥವಾ (೮) ಸತ್ತಮೇಲೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೇ, ಅಥವಾ (೯) ಸತ್ತಮೇಲೂ ಇದ್ದೂ ಇರುತ್ತಾನೆಯೇ; ಅಥವಾ (೧೦) ಆತ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅಥವಾ ಮರಣಾನಂತರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ - ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಪಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ; ಅನಾಸಕ್ತಿ, ವಿರಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇವು ದಾರಿ ತೋರವು. ಒಂದು ವಿಷದ ಅಂಜು ಒಬ್ಬನನ್ನು ನಾಟಿದಾಗ ಆತ ತನ್ನ ಹತ್ತಿರ ನಿಂತಿರುವ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸಕನಿಗೆ ಆ ಬಾಣ ಹೊಡೆದವನ ಎತ್ತರವೆಷ್ಟು, ಬಣ್ಣವೇನು. ಆತ ಯಾವ ಜಾತಿಯವನು ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಸದ ಹೊರತು ತನಗೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ವಿಧಿಸಿದರೆ, ಆತ ಸಾಯುವುದು ಖಂಡಿತ.^{೨೪} ಶೀಲ, ಸಮಾಧಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾ ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಲಿನ್ಯಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಹತೆ ಪದವಿ ಹೊಂದಲು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಆತ ನಿರ್ವಾಣದ ಪರಮ ಚರಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮರಹಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಬುದ್ಧನ ದರ್ಶನವೂ ಸಹ ತುಂಬ ಸರಳವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮೂರು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು: ಅನಾತ್ಮನ್, ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ದುಃಖ. ನಿತ್ಯಾತ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಯಾವ ಪುರುಷ, ಅಥವಾ ಜೀವ, ಜೀವಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಸತ್ತ್ವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಿಯ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ರೂಢಿ, ಅಸಂಸ್ಕೃತ, ಎಂದರೆ, ಯಾವುದರ ಬೆರೆಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಾಣವೊಂದರ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯ. ದುಃಖ, ನಿತ್ಯಸತ್ತ ರಹಿತ. ಪುರುಷನೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಯಾವನನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣವೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಾಮರೂಪ ಮತ್ತು ಪಂಚಸ್ಕಂದಗಳು, ಎಂದರೆ, ರೂಪ, ಶಬ್ದ, ಗಂಧ, ರಸ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಾಯತನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಚೇತಸಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ನಾವರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜತೆಗೆ, ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಬೇಕು. ಈ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಮತ್ತು ಅಂತರಿದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆರು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು, ಎಂದರೆ ನೇತ್ರವಿಜ್ಞಾನ, ಶ್ರೋತ್ರವಿಜ್ಞಾನ, ನಾಸಿಕವಿಜ್ಞಾನ, ರಸನಾವಿಜ್ಞಾನ, ದೇಹವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಸೇರಿವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಲಭಿಸಿದ ಎರಡು ಮತ್ತು ಐದು ಮೂಲ ವಿಭಜನೆಗಳು ಹನ್ನೆರಡು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟು ಅಂಶಗಳಿಗೇರಿವೆ. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಶ್ವದ ಈ ಬಹುಳತೆಯನ್ನು ಇವರ ಮಿತ್ರರಾದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಪಂಥ ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ.

ಅಭಿಧಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹದ ಪ್ರಕಾರ ಧೇರವಾದದ ಮನಶ್ಯಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕದರ್ಶನದ ಬೌದ್ಧ ಕೈಪಿಡಿಯೊಂದು (ಇದನ್ನು ಎಂಟು ಹಾಗೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಸಿಂಹಳದ ಶ್ರಮಣ ಅನುರುದ್ಧಾಚಾರ್ಯನಂಬಾತನು ರಚಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ) ತಥತೆ ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು, ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ - ಎಂದರೆ, ಚಿತ್ತ, ಚೇತಸಿಕ, ರೂಪ, ನಿರ್ವಾಣ, ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.^{೧೫} ಬೌದ್ಧರಿಂದ ಹೀಗೆ ವಿಭಜಿತವಾದ ವಿಶ್ವದ ಚತುರ್ವಿಧ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ^{೧೬} ಚಿತ್ತ ಲ್ಲಿ ಬಗೆಯಾಗಿದೆ; ಮನೋಗುಣಗಳು, ಎಂದರೆ ಚೇತಸಿಕಗಳು ೫೨ ಬಗೆ; ಭೌತಗುಣಗಳು ಎಂದರೆ ರೂಪ ೫೮ ಬಗೆಯಾಗಿದೆ; ರಾಗವಿಮುಕ್ತವೂ ಸಕಲ ದೋಷರಹಿತವೂ ಆದ ನಿರ್ವಾಣ ವರ್ಣನಾತೀತವಾಗಿದೆ.

ಪತಿಚ್ಛಸಮುಪ್ಪಾದ (ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುಪ್ಪಾದ)ವೆಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಂಸಾರಚಕ್ರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಬರುವ ಮೂರು (ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯ) ಜನ್ಮಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರು, ಚಾರ್ವಾಕರ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಕರ್ಮವೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕು ಅಥವಾ ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಇವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮ ಮೂರು ಬಗೆ: ಕಾಯಕ, ವಾಚಕ, ಮಾನಸಿಕ. ಕೊನೆಯದನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಮಿಕ್ಕಿರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಳೆದ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿನ ಅವಿದ್ಯೆ - ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು - ಆ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗತ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇವೆರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ವರ್ತಮಾನ ಜನ್ಮದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ; ಇದರಿಂದ ನಾಮ-ರೂಪ, ದೇಹ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತೋಪಕರಣ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ; ಇದು ಮುಂದೆ ಆರು ಆಯತನಗಳಿಗೆ, ಎಂದರೆ, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಆರು ಆಯತನಗಳು ಹುಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಅವು ವಿಷಯ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಬಳಿದೋರುತ್ತವೆ. ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಹಿತ ಅಥವಾ ಅಹಿತ, ಅಥವಾ ಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ ಅಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಗೆಯ ವೇದನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೇದನೆಯವರಿಗಿನ ಈ ಐದು ಪರಿಗಳೂ ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂಥವು; ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಅವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುವಂತಾದರೆ ನಾವು ಇವುಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.

ವೇದನೆಯ ಅನಂತರ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭವಿಷ್ಯ, ಎಂದರೆ, ಈತನಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಉಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು, ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೇ ನಿರ್ಧಾರ ವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಆತ ತನ್ನ ಚಿತ್ತದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗಿ ತೃಷ್ಣೆ ಉದ್ಭವಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟರೆ ಆಗ ಆತ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವ ತೃಷ್ಣೆಯೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉದಿಸದಂತೆ ನೋಡಿ ಕೊಂಡದ್ದೇ ಆದರೆ, ಆತ ಮುಕ್ತನಾಗಲು ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ

ಒಬ್ಬನ ಮುಂದಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಈ ಘಟ್ಟ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಘಟ್ಟ ಇದು. ತೃಷ್ಣೆ ತನ್ನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎಂದಿನಂತೆ ತಲೆದೋರುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಈಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕು. ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದ ಉಪಾದಾನ ಎಂದರೆ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಬೇಕು ಬೇಕು ಎಂದು ಕೈ ಚಾಚುವುದು, ಉದಿಸುತ್ತದೆ; ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಭಾವ - ಇದನ್ನು ಕರ್ಮಭಾವ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ - ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೂರೂ ವರ್ತಮಾನ ಜನ್ಮದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಅಥವಾ ಸಚೇತನಾಂಶಗಳು (ಇವು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆಂಬವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಗಳಾಗಿವೆ); ಇವೇ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮವನ್ನು ತರುವಂಥವು. ಆದುದರಿಂದ ಭಾವ ಎಂಬುದು 'ಚಾತಿ'ಯ ಎಂದರೆ, ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ. ಜನ್ಮ ಸಂಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಮುಂದಿನ ಬಾಳುವೆಯಲ್ಲಿ ಜರೆಗೂ, ಮೃತ್ಯುವಿಗೂ, ಗೋಳಿಗೂ, ಅಳಿವಿಗೂ, ದುಃಖಕ್ಕೂ, ವಿಷಾದಕ್ಕೂ, ಸಂಕಟಗಳಿಗೂ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಬಾಳುವೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂರು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆಯೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ: ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ,

- (೧) ಕಾಮ ಭಾವಕ್ಷೇತ್ರ - ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಭೂತಗಳು, ನಾರಕಿಗಳು, ರಾಕ್ಷಸರು, ಮನುಷ್ಯರು, ಕೆಳವರ್ಗದ ಕೆಲವು ನಾಕಿಗಳು ಎಂದರೆ ದೇವತೆಗಳು, ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ;
- (೨) ರೂಪ ಭಾವಕ್ಷೇತ್ರ - ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲುಮಟ್ಟದ ಹದಿನಾರು ಬಗೆಯ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಲು ಕೆಲವು ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯ: ಮತ್ತು
- (೩) ಅರೂಪಭಾವಕ್ಷೇತ್ರ - ಇದರಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯರೂಪದ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಜೀವಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಮೂರು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಲ್ಲಾದರೂ ಪರಿಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಅನಂತರ, ಮುಂದೆ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನೆಂದರೆ: ಒಂದು ಜನ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮವೊಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಒಬ್ಬನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೀಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದು ಜನ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಮಿಸುವ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಉಂಟೋ?

ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಒಂದು ಮಹಾಶಕ್ತಿ; ಆ ಶಕ್ತಿ ಕುಂದಿಹೋಗದೆ ಇರುವವರೆಗೂ ಅದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಆತ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತನ ಅಪ್ಪಣೆ ಜರುಗಿ ಆ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವಸಾನಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿ ಆತನ ದೇಹ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೃತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ತ ಕರ್ಮದ ಬಲದಿಂದ ಮರುಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪತಿರೂಪವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೊಸದೊಂದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇದರಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಬಲಕೆ ತಾನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಲು ಅನುವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಬಲ ಒಂದೇ

ಸಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎರಡು ಜನ್ಮಗಳೂ ಒಂದರವೇ ಎಂಬುದು ಆ ಕರ್ಮಬಲದ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತದ ಉಪಕರಣದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂದಿಹೋದ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಈ ಹೊಸ ಚಿತ್ತವನ್ನು ನಂದಿಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಹಣತೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದ ಹಣತೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೀಪದ ಶಿಖೆ ಒಂದು ಹಣತೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಪರಿಕ್ರಮಿಸಲಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಹಳೆಯ ಹಣತೆ ನೆರವಿಗೆ ಬಾರದೆ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹಣತೆಯ ದೀಪದ ಕುಡಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.^{೨೭}

ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೃಷ್ಣೆಯುದಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ, ಆತ ಬೌದ್ಧ ಧ್ಯೇಯವಾದ ಅರ್ಹತ ಪದವಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ನಿಯತವಾದ ಶಿಕ್ಷಣಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಜೀವಿತದಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲನೆಂದರೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಧಾರಣ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ತೃಷ್ಣಾರಹಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆತ ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ಅವು 'ಕ್ರಿಯಾ ಮಾತ್ರ'ವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಫಲ ಕೊಡಲು ಅವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಾಳುವೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳೂ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮ ಬರಿದಾದಾಗ ಆತನ ವರ್ತಮಾನ ಜನ್ಮ ತೀರಿಹೋಗುತ್ತದೆ ಆಗ ಆತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ತೀರಿಹೋಗುತ್ತದೆ, ಇಂಥನ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯೂ ಆರಿಹೋಗುವಂತೆ. ಸತ್ತಮೇಲೆ ಆತ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೋ ಏನಾಗುತ್ತಾನೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಒಂದು ಗಾಳಿ ಬಿರುಸಾಗಿ ಬೀಸಿದರೆ ಉರಿಯೊಂದು ಹೇಗೆ ನಂದಿಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ, ಯಾವ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮುನಿಯೂ ಸಹ ತನ್ನ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ನಂದಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆತ ಯಾವ ವರ್ಣನೆಗೂ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ.^{೨೮}

ಇದೇ ಆತನ 'ನಿರ್ವಾಣ', ಅಥವಾ 'ಪರಿನಿರ್ವಾಣ'. ಯಾವ ಭೌತಿಕ ದೇಹವೂ ಇಲ್ಲದ ನಿಶ್ಶೇಷ ನಿರ್ವಾಣ, ಎಂದರೆ 'ಅನುಪಾಧಿಶೇಷ ನಿರ್ವಾಣ'. ಒಬ್ಬ ಅರ್ಹತನು ರಾಗ-ದ್ವೇಷ-ಮೋಹಾದಿ ಸಕಲ ದುರಿತಗಳನ್ನೂ ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ಜೀವಂತನಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಯಾವ 'ನಿರ್ವಾಣ'ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ ಅದು 'ಸ-ಉಪಾಧಿಶೇಷ-ನಿರ್ವಾಣ' ಮಾತ್ರ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತನಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಭೌತಿಕಶರೀರ ಉಳಿದಿದೆ.

೨. ಮಹೀಶಾಸಕರು

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಮಹೀಶಾಸಕರ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಿವೆ; ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಕಾಲಿಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲೀ ಮೂಲಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ವಸುಮಿತ್ರನದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳಿಂದ ಮಹೀಶಾಸಕರೂ ವಜ್ರಪುತ್ರಕರೂ ಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡರೆಂದೂ, ಮಹೀಶಾಸಕರಿಂದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಜತೆಗೆ ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕರೂ ಒಡೆದುಕೊಂಡರೆಂದೂ ಪಾಲೀಮೂಲಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಸುಮಿತ್ರನು ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಿಂದ ಮಹೀಶಾಸಕರು ಒಡೆದುಕೊಂಡರೆಂದು

ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ವಸುಮಿತ್ರನು ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಮಹೀಶಾಸಕರನ್ನು ಬೆರಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂದಿಗ್ಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಮಹೀಶಾಸಕರು ರಾಜಗೃಹದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಘವು ಏರ್ಪಟ್ಟ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪುರಾಣನೆಂಬ ಹಿರಿಯ ಶ್ರಮಣನು ದಕ್ಷಿಣಾಗಿರಿಯಲ್ಲೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟನೆಂದೂ ಮಹಾಕಾಶ್ಯಪನು ಕರೆದಿದ್ದ ಪರಿಷತ್ತಿಗೆ ಆತ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮಹೀಶಾಸಕರೆಂಬ ಒಂದು ಪಂಗಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿನಯಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು: ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿದ್ದ ಏಳು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಮಹೀಶಾಸಕ ವಿನಯವು ಪುರಾಣಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕೌಂಡಿನಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಸಂಚಾರಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಹಿಡಿದು, ಎಂದರೆ ಕೌಶಾಂಬಿ, ಅವಂತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಬನವಾಸಿಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಿಂಹಳವನ್ನು ಸೇರಿತು. ಬನವಾಸಿಯ ರಾಣಿಯೊಬ್ಬಳು ಮಹೀಶಾಸಕರಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ತಂಭ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಿಹಾರವನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಳೆಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನಕೊಂಡದ ಶಾಸನವೊಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಿಂಹಳದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥವಿತ್ತೆಂದು ಫಾಹಿಯಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಾತಕ 'ಅಶ್ವಕಥಾ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಶ್ಲೋಕ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ:

ಮಹೀಶಾಸಕ ವಂಶಂಹಿ ಸಂಭೂತೇನ ನಯಣ್ಣನಾ

ಬುದ್ಧದೇವೇನ ಚ ತಥಾ ಭಿಕ್ಷುನಾ ಸುದ್ಧಬುದ್ಧಿನಾ

(ಮಹೀಶಾಸನ ವಂಶದವನೂ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯೂ ನಯಕೋವಿದನೂ ಆದ ಬುದ್ಧದೇವನೆಂಬ ಶ್ರಮಣ ನನ್ನನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥ ರಚನೆಗೆ ಕೋರಿದ್ದಾನೆ.)

ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹೀಶಾಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳವುಗಳೊಡನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಡಂಬಟ್ಟಿವೆ; ಉತ್ತರ ಮಹೀಶಾಸಕರವೋ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸರ್ವಾಸ್ತವಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಇವೆ. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಪೂರ್ವದ ಮಹೀಶಾಸಕರು ಏತತ್ಪಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಭೂತಭವಿಷ್ಯಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನವೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅಸಂಸ್ಕೃತರೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾರೆ; ಸಂಸ್ಕೃತರು ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂಭತ್ತು (೧) ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ, ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ತೀರುವಿಕೆ; (೨) ಅ-ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾಗಿಯೇ, ಎಂದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾರಣಗಳು ತೀರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ತೀರಿಕೊಳ್ಳುವುದು; (೩) ಆಕಾಶ; (೪) ಅನೇಜ್ಞತಾ ಎಂದರೆ ಅವಿಜಾಲ್ಯತೆ; (೫-೭) ಕುಶಲಧರ್ಮ ತಥತಾ, ಅಕುಶಲಧರ್ಮ ತಥತಾ, ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಕೃತಧರ್ಮ ತಥತಾ, ಎಂದರೆ, ಪುಣ್ಯಕರವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ತಥತೆ, ಅಪುಣ್ಯಕರವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ತಥತೆ, ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೂ ಅಪುಣ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಧರ್ಮಗಳ ತಥತೆ; (೮-೯) ಮಾರ್ಗಾಂಗ ತಥತಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ತಾದ ತಥತಾ, ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾದ ತಥತೆ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮದ ತಥತೆ, ಈ ಒಂಭತ್ತರ ಪಟ್ಟಿ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಅಂಶತಃ ಸರಿಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಈ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾವವೆಂದರೆ: ಸ್ತೋತಾಪನ್ನರಿಗೆ ನೀಚಗತಿಯುಂಟು, ಆದರೆ ಪುಣ್ಯಾಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೊಳಗಾಗದ ಅರ್ಹತರು ಅದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾವ

ದೇವತೆಗಾದರೂ ಸಹ ಪವಿತ್ರ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ; ಈ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನೊಲ್ಲದ ಪಾಪಂಡಿಗೆ ಅಪ್ರಾಕೃತಶಕ್ತಿಗಳು ಒದಗವು; ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಮತ್ತಾವ ಅಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಘದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೂ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ, ಆದುದರಿಂದ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ದಾನ ಮಹಾಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೇ ಹೊರತು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆನಿಸದು; ಒಂದು ಲೋಕದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಯಾವುದೊಂದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಶ್ಚಯ.

‘ಕಥಾವತ್ಥು’ವು ಬೇರೆಯವೊಂದಿಗೆ ಈ ಪಂಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ನಮೂದಿಸುತ್ತದೆ; ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಇವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದುದೇನೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ‘ಶ್ರದ್ಧೇಂದ್ರಿಯ’ ಮತ್ತು ಅದರಂಥವು ಇಲ್ಲ (XIX. 8). ಆರ್ಯ ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಐದು ಅಂಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂಯಕ್‌ವಾಕ್, ಸಂಯಕ್‌ಕಾರ್ಯ, ಸಂಯಕ್‌ಜೀವನ ಇವು ಆ-ಚಿತ್ತವಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. (XX. 5)

ಈ ಪಂಥದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಸುಮಿತ್ರನಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಸಹಿತವಾದ ‘ಕಥಾವತ್ಥು’ವಿನಲ್ಲಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಜನಕವಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಸೋಜಿಗ - ಉತ್ತರ ಮಹೀಶಾಸಕರ ಮತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹೀಶಾಸಕರ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಂತೆ ಇವರೂ ಸಹ ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಲು ಮೊದಲಿಟ್ಟರು. ಸ್ಕಂಧಗಳು, ಧಾತುಗಳು, ಮತ್ತು ಆಯತನಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ; ‘ವಿತರ್ಕ’ ಮತ್ತು ‘ವಿಚಾರ’ಗಳು (ಪ್ರಥಮಾನ್ವಯ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ) ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಮುಂತಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

೩. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದೀ ಪಂಥ ಥೇರವಾದೀ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿ ಹೊಂಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವರೇ ಮಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಪಂಥ ಪಂಗಡಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಥೇರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವವರು. ಕೊನೆಗೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ, ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಮೂರನೆಯ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚೆ) ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದ ಈ ಪಂಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ‘ಸಬ್ಬಂ ಅತ್ತಿ’ (ಎಲ್ಲವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ) ಎಂಬ ಭಾವನೆ ‘ಸಂಯುಕ್ತನಿರ್ಣಯ’ (IV-15)^೨ದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟು ಹಳೆಯದು ಇದು. ಈ ಪಂಥವೂ ಸ್ಥವಿರವಾದೀ ಪಂಥವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದವು. ಇವರಿಗೆ ಈ ಹಿಂಜಿಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೂ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂಥವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಂಥದವರು ಸಮಸ್ತವೂ ಹಿಂದೆಯೂ ಇತ್ತು, ಇಂದೂ ಇದೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಅವಿರತವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಥದವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ‘ಕಥಾವತ್ಥು’ ನಮೂದಿಸುತ್ತದೆ; ಇದರಿಂದ, ಈ ಪಂಥ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸ್ಥವಿರವಾದಿದಿಂದ ಅದು ದೂರ ಸರಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಥಾವತ್ಥು ಭಾಷ್ಯ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ:^{೩೦}

ಈ ಪಂಥದವರು ತಥ್ಯಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಕ್ರಮೇಣ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಏಕಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಮಜ್ಜೇಪುತ್ರೀಯರು (ವಾಸ್ತವೀ ಪುತ್ರೀಯರು?), ಸಾಮ್ವೀತ್ರೀಯರು, ಮತ್ತು ಅರ್ಹತರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಎದುರುಬಿದ್ದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಇವರ ಜತೆಗೆ ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ಅರ್ಹತ ಪದವಿಯಿಂದ ಅರ್ಹತನೊಬ್ಬನು ಕೆಳಗುರುಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸುಬಂಧು ಎಂಬಾತನು ಈ ಪಂಥದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕಾರ. 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದ ಮೇಲಣ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಮೊದಲಾದ ಏಳು ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಈತ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ವೆಂಬ ಸಂಸಂಘಟಿತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ವೈಭಾಷಿಕರು, ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ,^{೩೧} ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಪಂಥವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು; ಆದರೆ ಯವಕಾಮಿಸೋಗನ್^{೩೨} ಎಂಬಾತನು ಇದೊಂದು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಶಾಖೆಯೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸುಬಂಧು ಒಬ್ಬ ವೈಭಾಷಿಕ;* ಮೂಲ ಅಭಿಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ 'ವಿಭಾಷಾ' ಎಂಬುದರಿಂದ 'ವೈಭಾಷಿಕ' ಎಂಬ ಪದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನಾದ ಯಶೋಮಿತ್ರನಾದರೋ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು, ಎಂದರೆ, ಅಭಿಧರ್ಮವು ಬುದ್ಧಪ್ರಭುವಿನ ಮಾತಲ್ಲ ಎಂದು ಗಣಿಸಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದವನು.

'ಹದಿನೆಂಟು ಪಂಥಗಳ' ಚರಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದ ವಸುಮಿತ್ರನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳದೊಂದು ಪಟ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತದ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತಾ ಹೋದರು; ಈ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಪಂಥಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಬುದ್ಧರು ಎಲ್ಲ ತರದ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಆಕರರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಬಲರಾದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಪಂಥದೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಂಥದವೆಂದು ವಸುಮಿತ್ರನು ನಮೂದಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಅಥವಾ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಂಥಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಸುಮಿತ್ರನ ಈ ಪಟ್ಟಿ ಕಥಾವತ್ಸುಕವಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಎಂದರೆ, ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದ, ಆವರೆಗೆ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಹ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡಬಹುದು"

ಈ ಪಂಥದ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ, ಅರ್ಹತ ಪದವಿಯಿಂದ ಅರ್ಹತರು ಚ್ಯುತರಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೋತಾಪನ್ನರಿಗೆ ಎಂದರೆ, ಬೌದ್ಧಪಂಥದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಅರ್ಹತ ಪದವಿಯ ಪ್ರಥಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿದವರಿಗೆ, ಇಂಥ ಚ್ಯುತಿ ಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಇವರು ನಿರೂಪಿಸುವುದೊಂದು ಕೌತುಕ. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ, ಆದರೆ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ಅತಿಮಾನುಷಶಕ್ತಿಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಈ ಪಂಥದವರೂ ಸಹ ಈ ಧರ್ಮದ ಸರ್ವವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಗೆಯೇ ಬುದ್ಧರು ತಿಳಿಸಲಾರರೆಂದೂ, ಅವರ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದೆಂದೂ, ಅವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾತೂ 'ನೀತಾರ್ಥ'ವಾದುದೆಂದು, ಎಂದರೆ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುವಂಥದೆಂದು ಹೇಳಲು

ಬಾರದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧರೇ ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳು ಅ-ನೀತಾರ್ಥಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ, ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಇವರು ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಯಾವೊಬ್ಬನೂ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಉಚ್ಚಾರಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆತ ಮೃತಿಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ, ಇವರೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ (ಎಂದರೆ ಪವಿತ್ರ ಜೀವನ) ದೇವ ತೆಗಳಿಗೂ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು - ಮಹೀಶಾಸಕರಿಗೂ ಸಾಮೀತೀಯರಿಗೂ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿರಲಿಲ್ಲ - ಮತ್ತು ಸತ್ತ್ವ (ಇರುವಿಕೆ), ಉಪಾದಾನದ (ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರ) ಮುಂದು ವರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಬೋಧಿ ಸತ್ತ್ವರೂ ಸಹ ಇನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರೇ (ಪೃಥಕ್ ಜನ), ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿನ್ನೂ 'ಸಂಯೋ ಜನ' (ಶೃಂಖಲೆ)ಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅರ್ಹತರಿಗೂ ಸಹ ತಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಇದೆ, ಅವರೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಫಲದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ವೆನಿಸಿದ ಹೇತು ನಿಯಮಕ್ಕೂ (Law of Causation) ಅವರೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಕೆಲವು ಕಾರ್ಯಗಳು ಪುಣ್ಯಕರವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಅನುಶಯಗಳೂ (ಒಳಗಡ ಗಿರುವ ದುಷ್ಟವೃತ್ತಿಗಳು) 'ಚೈತಸಿಕ'ಗಳೇ. ಅವು 'ಚಿತ್ತಸಂಪ್ರಯುಕ್ತಗಳು' (ಚಿತ್ತದೊಡನೆ ಬೆರೆದು ಕೊಂಡಿರುವಂಥವು). ತೃಷ್ಣಾ ಮತ್ತು ರೂಪಭೂಯಿಷ್ಯವಾದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ 'ಅಂತರಾ ಭಾವ' (ನಡುವಣ ಇರವು) ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಉಂಟು. 'ಅನಾಸ್ತವವಾದ' (ಕೆಳ ಎಳತಗಳಿಲ್ಲದ) 'ವಿತರ್ಕ' (ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವುದು)ವೊಂದುಂಟು - (ಇದನ್ನು ಮಹೀ ಶಾಸಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವಿತರ್ಕ ಸಾಸ್ರವವಾದುದೆಂದೇ ಅವರಣಿಕೆ.) ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನೊಲ್ಲದ ಪಾಖಂಡಿಗಳೂ ಸಹ ಐದು 'ಋದ್ಧಿ'ಗಳನ್ನು (ಅತಿಮಾನುಷಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು) ಪಡೆಯಬಹುದು.

ಸಂಕ್ರಮಿಸುವ 'ಲೌಕಿಕ ಪುದ್ಗಲ'ಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಇದು ಒಬ್ಬನ ಜೀವಿತಾವಧಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು 'ಲೋಕೋತ್ತರ ಧ್ಯಾನ'ಗಳೂ ಉಂಟು; ನಾಲ್ಕು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಧ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರಿದು.

ವೃತ್ತಿಯೊಬ್ಬನ 'ನೈರಾತ್ಮ್ಯ'ವನ್ನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಈ ವಿಶ್ವ ಅನೇಕ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳು, ಹನ್ನೆರಡು ಆಯತನಗಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳ ಜತೆಗೆ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗಿರುವ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಧರ್ಮಗಳು, ಎಂದರೆ, ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಸಂಸ್ಕೃತ (ಉಪಾಹಿತ ಅಥವಾ ಜೋಡಿಸಿರುವ) ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಮೂರು ಅಸಂಸ್ಕೃತ (ಅನುಪಾಹಿತ) ಧರ್ಮಗಳು - ಆಕಾಶ, ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾ ನಿರೋಧ, ಮತ್ತು ಅಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ - ಉಂಟು. ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ: ರೂಪ (ವಸ್ತು) - ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿರೂಪವೂ ಸೇರಿ ಹನ್ನೊಂದು ಬಗೆ; ಚಿತ್ತ ಒಂದು, ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ಚಿತ್ತಮುದ್ರೆ; ನಲವತ್ತಾರು ಚಿತ್ತಸಂಪ್ರಯುಕ್ತ ಧರ್ಮಗಳು; ಹದಿನಾಲ್ಕು ಚಿತ್ತ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಧರ್ಮಗಳು. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳು ಮೂಲಧರ್ಮಗಳನ್ನು

ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಚಿತ್ತಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಚಿತ್ತವಿಪ್ರಯುಕ್ತ ಧರ್ಮವೆಂಬ ವರ್ಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದೆ ಗೂಢವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಯಮಕಾಮಿ ಶೋಗನ್^{೩೩} ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕ ಆಧಾರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದ ಹೊರತು ಅವು ಚೇತನಗೊಳ್ಳಲಾರವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಇವು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಉಪನಾಮಧೇಯವೇ ಇದೆ: ರೂಪ, ಚಿತ್ತ ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರಧರ್ಮಗಳೆಂದು.

ಈ ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಹತ್ತು ಹೈತುಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ, ಎಂದರೆ ಆರು ಪ್ರಧಾನ ಹೇತುಗಳು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಗೌಣ ಹೇತುಗಳು ಅಥವಾ 'ಪ್ರತ್ಯಯ'ಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ, ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ವಿಶ್ವವಾಗಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರದೋ ಮತ್ತೊಂದರದೋ ಆದ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಆಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತಾವುದರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ, ಮತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳಿದ್ದು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪ(ವಸ್ತು)ವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೂ ಪ್ರಬಲತರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ರೂಪ(ವಸ್ತು)ವು ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾಭೂತಗಳ ಸಂಕಲನ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ವಿಶ್ವವೂ ತಮ್ಮ ಬಹಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂತತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾರೆ, (ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಅಂತಃಸತ್ವಾಂಶದಲ್ಲಲ್ಲ); ವರ್ತಮಾನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭೂತ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ, ವರ್ತಮಾನ ಭವಿಷ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರಕವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಲೇ ಎಂದೆಂದೂ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಲೇ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವಿಕಾರಿಯೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಆದ ಆತ್ಮವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಅನವಶ್ಯಕ; ಏಕೆಂದರೆ ಭೂತಕ್ಕೂ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಸಂಬಂಧ ನಮ್ಮ ಗುರುತನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕದೆ ಕಾಪಿಡುತ್ತದೆ.^{೩೪}

ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲೂ ಗಾಂಧಾರದಲ್ಲೂ ಹಬ್ಬಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಸಿದ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಕಾನಿಷ್ಕನು ಪೋಷಕನಾಗಿದ್ದನು. ಈ ಅರಸನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೌದ್ಧ ಪರಿಷತ್ತು ಸೇರಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸೂತ್ರ, ವಿನಯ, ಮತ್ತು ಅಭಿಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಲಕ್ಷ ಶ್ಲೋಕಗಳು ರಚಿತವಾದವು. ಭಾಷ್ಯಗಳು ರಚಿತವಾದ ಮೇಲೆ ರಾಜನು ತಾಮ್ರಫಲಕಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಿಸಿದನೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ದನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.^{೩೫} ಸ್ತೂಪಗಳ ತಳದಲ್ಲಿ ಹುಗಿದುಹೋಗಿರುವ ಇವು ಎಂದಾದರೊಂದು ದಿನ ಪತ್ತೆಯಾದಾವು.

ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ 'ಹೇತುವಾದಿ'ಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು.

೪. ಹೈಮವತ ಪಂಥ

ಹಿಮಾಲಯ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಹೈಮವತಪಂಥವು ಸ್ಥವಿರವಾದ ಪಂಥದ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ ಯೆಂದು ವಸುಮಿತ್ರನ ಹೇಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಂಥದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧಸಂಘದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬಿರುಕನ್ನು ಬಿರಿಸಿದ ಐದು ಅಂಶಗಳನ್ನು, ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇ

ಆದರೆ ವಸುಮಿತ್ರನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿನೀತ ದೇವರು ಈ ಪಂಥವನ್ನು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಒಂದು ಶಾಖೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಜನಕವಾಗಿದೆ; ಪ್ರಿಜಿಲುಸ್ಕಿಯೋ ಅವರೇ ಇವರು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.^{೩೬} ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ; ಅವರನ್ನು ಪೃಥಕ್ ಜನ (ಸಾಧಾರಣ ಜನ) ಎಂದೇ ಇವರು ಭಾವಿಸಿದರು; ಆದರೆ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ವಿಧರ್ಮೀಯರೂ ಸಹ ಅತಿಮಾನುಷಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲರೆಂಬುದನ್ನೂ ಅಥವಾ ದೇವತೆಗಳು ಪವಿತ್ರ ಜೀವನವನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು) ನಡೆಸಬಲ್ಲರೆಂಬುದನ್ನೂ ಇವರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ.

೫. ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರಿಯ ಪಂಥ

ಬೌದ್ಧರ ಪೈಕಿ ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರು 'ಪುದ್ಗಲ' ಎಂಬ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವೊಂದರಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಾವೇ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪಂಗಡವಾಗಿ ನಿಂತರು. ಉಪ ಪಂಥೀಯರಾದ ಸಾಮ್ವೀತೀಯರೆಂಬವರೂ ಇವರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.^{೩೭} ತನ್ನ 'ಅಭಿಧಮ್ಮಕೋಶ'ದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸುಬಂಧುವು ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯ ಪಂಥದವರ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಮೀಸಲಾಗಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂಥ ಒಂದು 'ಪುದ್ಗಲ'ವಿಲ್ಲದೆ ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಜೀವ ಸಾಗುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಸ್ಕಂಧಗಳೂ ಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲದೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇವರ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯವು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಐದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಧರ್ಮೀಯರೂ ಸಹ ಹೊಂದಬಲ್ಲರೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅರ್ಹತ ಪದವಿಯಿಂದ ಅರ್ಹತನು ಚ್ಯುತನಾಗಬಲ್ಲನೆಂಬುದನ್ನೂ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ ಈ ಪಂಥದವರೂ ಸಹ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಇತರ ಉಪಪಂಥಗಳು, ಎಂದರೆ, ಧರ್ಮೋತ್ತರೀಯರು, ಭದ್ರಯಾನಿಕರು ಮತ್ತು ಷಣ್ಣಾಗರಿಕರು ಇವರಲ್ಲಿನ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಅರ್ಹತ, ಆತನ ಚ್ಯುತಿ, ಆತನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಗಳು ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಂತಿವೆ.

'ಪುದ್ಗಲ'ದ ಮೇಲೆ ಈ ಪಂಥದವರ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಕಂಡು, ಇವರನ್ನು ಬೌದ್ಧರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪದೇ ಪದೇ ಏಳುತ್ತಿದೆ. ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆತ್ತಾ' ಅಥವಾ 'ಆತ್ಮಾ' ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ 'ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ, ಇವರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ಬೌದ್ಧಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಪುದ್ಗಲ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನಷ್ಟೇ, ಅದರ ಪ್ರಕರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದೆಯೇ, ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜತೆಗೆ 'ಕಥಾವತ್ತ್ವ'ವು, ಮಿಕ್ಕವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಣ 'ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಮ್ವೀತೀಯರೆಂದು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ: ದೇವತೆಗಳು ಉನ್ನತ ಜೀವಿತವನ್ನು ನಡೆಸಲಾರರು. ರೂಪಲೋಕದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು, ನಾಲಗೆ, ಶರೀರ, ಮತ್ತು ಚಿತ್ತಗಳೆಂಬ ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳುಂಟು. ಅಂತರಾಭವ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಿಪ್ತಿ (ಪ್ರವಚನಕಾರ್ಯ)ಗಳೂ ಸಹ ಸೈತಿಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಭಿಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪ್ರಥಮ ಮತ್ತು ದ್ವಿತೀಯ ಘಟ್ಟಗಳ ನಡುವೆ, ಎಂದರೆ 'ವಿತರ್ಕ' ಮಾತ್ರ ನಂದಿಹೋಗಿ 'ವಿಚಾರ' ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧ್ಯಾನದ ಘಟ್ಟವೂ ಉಂಟೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಹೀಶಾಸಕರಂತೆ, ಆರ್ಯ ಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಸಂಯಕ್ತವಾಕ್, ಸಂಯಕ್ತಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಸಂಯಕ್ತ ಜೀವನವೆಂಬ ಮೂರು ಅಂಗಗಳೂ ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಗಳೆಂದೂ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

೬. ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕರು

ಮಹೀಶಾಸಕರ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಾದ ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕರು ಕೆಲವು ಸಣ್ಣ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರಿಂದ ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸೂತ್ರ, ವಿನಯ ಮತ್ತು ಅಭಿಧರ್ಮಸಾಹಿತ್ಯವಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಪಿಷ್ಠಾ ಮತ್ತು ಚೀನಾಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥ ಜನರ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿತು ಮತ್ತು ಇದರ 'ಪ್ರಾತಿಮೋಕ್ಷ'ವನ್ನು ಚೀನಾದೇಶದವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಬುದ್ಧನೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಪೂರ್ಣ ಸಂಘಕ್ಕೆ ದಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಎಂಬಂಥ ಕೆಲವು ಸಣ್ಣ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥದವರಿಗೂ ಮಹೀಶಾಸಕರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮೃತ ಮತ್ತು ಸ್ತೂಪಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯವೆಂದು ಇದು ಎಣಿಸಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಆಂಧ್ರಕರ ಚೈತ್ಯ ಪಂಥವು ನಿರಾಕರಿಸಿತ್ತು. ಮಹೀಶಾಸಕರ ಹಾಗೆ. ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕಪಂಥ ಸಹ ಯಾವ ವಿಧರ್ಮಿಗೂ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು ದೊರೆಯುವೆಂದೂ ನಂಬಿತ್ತು.

೭. ಕಾಶ್ಯಪೀಯರು

ಸ್ಥಾವರೀಯರೆಂದೂ, ಸದ್ಧರ್ಮವರ್ಷಕ ಅಥವಾ ಸುವರ್ಷಕರೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಶ್ಯಪೀಯರು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕರಿಂದ ಕೆಲವು ಗೌಣ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಸ್ಥಾವರೀಯರೆಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ಮಿಕ್ಕರೆಡು ಹೆಸರುಗಳು ಟಿಬೆಟಿನ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ತನಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ, ಫಲಿಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮವು ಉಪರತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ; ಇನ್ನೂ ಫಲಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಪ್ರಾಚೀನವು ಜೀವಂತವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತದೆ; ಅವರು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯಗಳು ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು.

೮. ಸಂಕ್ರಾಂತಿವಾದಿಗಳು ಅಥವಾ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು

ಸಂಕ್ರಾಂತಿವಾದಿಗಳು ಕಾಶ್ಯಪೀಯರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದರೆಂದೂ ಸಂಕ್ರಾಂತಿವಾದಿಗಳಿಂದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಪಾಲೀ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ವಸು ಮಿತ್ರನು ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ ವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇವರು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರನ್ನು

ವೈಭಾಷಿಕರ ಎದುರಾಳಿಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸುಬಂಧುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈಭಾಷಿಕರ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿದಿದ್ದರೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ.^{೫೮} 'ದೃಷ್ಟಾಂತಪಂಕ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ದೃಷ್ಟಾಂತಮೂಲಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಕರ್ತೃವಾದ ಕುಸೂರಲಬ್ಧನು ದಾಷ್ಟಾಂತಿಕರ ಮೂಲ ಗುರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನು ತೀರಿಕೊಂಡ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಬಾಳಿದವನು. ಈ ಪಂಥದ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಾದ ಶ್ರೀಲಬ್ಧನೋ ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯ ನಾನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಜನ್ಮತಾಳಿದ್ದವನು.

ಯಾವ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಈ ಪಂಥ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆಯಿತೋ ಆ ಉಪದೇಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ; ತಮ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಒಂದು ಲೋಕದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು; ಆದರೆ ಸಾಮಿತ್ತೀಯರು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಸುವ ಅಂಶ ಪುಧ್ಗಲವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಾಲ್ಕು 'ಮೂಲಾಂತಿಕ ಸ್ಕಂಧ'ಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿತ್ತಸ್ವರೂಪದ 'ಏಕರಸಸ್ಕಂಧ'ವೊಂದಿದೆ. ಇದೇ 'ಏಕರಸಸ್ಕಂಧ' ಎನ್ನಬಹುದಾದ 'ಪರಮಾರ್ಥಪುಧ್ಗಲ' ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಜನ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಾಂತವಾಗಬಲ್ಲಂಥದು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿತ್ತ ಮಹಾ ಸಾಂಘಿಕರು ಹೇಳುವ ದೇಹವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಯೋಗಾಚಾರರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವೂ ಇದೂ ಒಂದೇ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಏಕರಸ ಸ್ಕಂಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ಪಂಥವು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರಿಂದ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ಯೋಗಾಚಾರಪಂಥಕ್ಕೆ ಎರವಲಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಾಧಾರಣ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ತಾನು ಬುದ್ಧನಾಗಬಲ್ಲ ಸತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಈ ಪಂಥವೂ ಸಹ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಬುದ್ಧ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುನ್ನೂಚನೆಯಂತಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಪಂಥವು ಒಂದು ಕಡೆ ಶ್ರಾವಕಾಯಾನ ಅಥವಾ ಹೀನಯಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೂ ಸೇತುವೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕ್ರಾಂತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ತಾಮ್ರಶಾಖೀಯರೆಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ; ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವರು ಉಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಂಪು ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದು.^{೫೯}

೯. ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿಪಂಥ

ಮಧ್ಯಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹರಿವರ್ಮ ಎಂಬಾತನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಥವುಂಟು ಎಂದು ಚೀನಾಮೂಲವು (ಸನ್-ಯಿನ್)^{೬೦} ಈತ ಬುದ್ಧನ ನಿಯೋಗದ ೮೯೦ ವರ್ಷಗಳಾಚೆಗೆ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈತ ಕಾಶ್ಮೀರದ ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಮುಖಂಡನಾದ ಕುಮಾರಲಬ್ಧನ ಪಟ್ಟಶಿಷ್ಯ. ಕೆಲವರು ಈತನನ್ನು ಬಹು ಶ್ರುತೀಯರ ಅನುಯಾಯಿಯೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈತನೊಬ್ಬ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಗುಪ್ತಿಕನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಯಾನದ ನೆರವುಗೊಂಡು ಈತ ಹೀನಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದು (ಆತ್ಮ-ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದ) ಸರ್ವಾಸಿವಾದಿಗಳು ವಾದಿಸಿದರು. ಹರಿ ವರ್ಮನೋ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು; ಇದು

ಮಹಾಯಾನದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಳಿ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಇವು ನಿತ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸತ್ಯವು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈತ ಬೋಧಿಸಿದನು; ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಹೀನಯಾನಿಗಳ 'ಬುದ್ಧಕಾಯ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈತ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕಾಯವು ಶೀಲ, ಸಮಾಧಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾ, ವಿಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಮುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದರ್ಶನವೆಂದು ಐದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಹತ್ತು ಬಲಗಳು, ನಾಲ್ಕು ವೈಶಾರದ್ಯಗಳು, ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸ್ಮೃತ್ಯುಪಸ್ಥಾನಗಳು ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ಈತ ನಂಬಿದ್ದನು, ಮತ್ತು ಎಂಥ ಕಠಿಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧ ವಿಷಾದಾವಿಷ್ಣುನಾಗನೆಂದೂ ಮತ್ತು ನಿಂದಾಸ್ತುತಿಗಳಿಂದ ಆತ ವಿಚಲಿತನಾಗನೆಂದೂ ಈತ ಭಾವಿಸಿದ್ದನು. ವರ್ತಮಾನವೊಂದೇ ನಿಜವೆಂದೂ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಪಂಥ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿಶ್ವವನ್ನು ಉಳಿ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪ, ಚಿತ್ತ, ಚೈತಸಿಕ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತವಿಪ್ರಯುಕ್ತಗಳಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳ ಅಂತಃಸಾರವೇ ಸರ್ವಶೂನ್ಯತೆ; ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಕಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತಿರುವ ಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತಾ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು. ನಿರೋಧ ಸಮಾಪತ್ತಿ(ಎಲ್ಲ ತೀರುವಿಕೆಯ ಧ್ಯಾನ)ಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಹೊಂದಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಾಧ್ಯ.

೧೦. ವಿಭಜ್ಯವಾದಿಗಳು

ವಸುಮಿತ್ರನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿರುವ ಪಂಥಗಳ ಜತೆಗೆ ಬೇರೆ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖನವಿದೆ. ಪಾಲಿಮೂಲಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಭಜ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಒಂದೇ. ಇವರು ಸತ್ಯಗಳ ಅವಗಾಹನೆ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿಧರ್ಮಮೂಲಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಇವರು ವರ್ತಮಾನಾಂಶಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಜತೆಗೆ ಫಲಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಭೂತದ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭವಿಷ್ಯಾಂಶಗಳೂ ಮತ್ತು ಫಲಿತವಾದ ಭೂತಾಂಶಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಇವರ ವಾದ.

ಈ ಪಂಗಡ ಯಾವ ಪ್ರಧಾನ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇದೆ. ಕೆಲವರು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಕೆಳಗೆ ಇವರನ್ನು ನಮೂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಬ್ಬ ಚೀನೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು ಇವರೂ ಈಗಿನ ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

೧೧. ಇತರ ಸಣ್ಣ ಪಂಥಗಳು

'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ ವ್ಯಾಖ್ಯಾ' (ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶದ ೧.೧೭ ಮೇಲಣದು) ಎಂಬುದು ಹೃದಯವಸ್ತುವಾದ ಚಿತ್ರವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ತಾಮ್ರಪರ್ಣೀಯ ನಿಕಾಯವೆಂಬ ಸಿಂಹಳದ ಪಂಥವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. 'ವಿಶುದ್ಧ ಮಗ್ಗ' (XIV 36, 60)

ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧಮ್ಮತ್ತ ಸಂಘ' (VI.4.6) ಎಂಬವು ಇದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಜಿಟಾವನೀಯ, ಅಭಯಗಿರಿವಾಸಿ, ಮಹಾವಿಹಾರವಾಸಿ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಸಿಂಹಳೀಯ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ವಿನೀತದೇವ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾಕರಘೋಷರು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು ಮಡಿವಂತ ಪಂಗಡವಾಗಿದ್ದು ಮಿಕ್ಕರೆಡು ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದೂ ಅಥವಾ ಆ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿಯೇ ಇದ್ದವು.

'ಕಥಾವತ್ಥು' ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಜಾಬು, ಕಾಶ್ಮೀರ, ವಾಯುವ್ಯ ಗಡಿಪ್ರಾಂತಗಳು, ಆಫ್ಘಾನಿಸ್ತಾನ ಮುಂತಾದ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ವಾಯುವ್ಯ ದಿಕ್ಕುಗಳ ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಪಾಠಕರೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಥಗಳು ಅನೇಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವೆಂದು 'ಕಥಾವತ್ಥು' ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಇದರಿಂದ ಈ ಪಂಥವು ಮಿಶ್ರಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂಬುದೂ ಮತ್ತು ಬಹುದೂರ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತೆಂಬುದೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮಹಾಯಾನಿಗಳವುಗಳ ಅಂಚನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತಿವೆ. ಮಹಾಯಾನಿಗಳ 'ತಥತಾ' ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವರದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬುದ್ಧರು ಅಪ್ರಾಕೃತರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಅವರ ಅಮೇಧ್ಯ ಕೂಡ ಸುಗಂಧಯುಕ್ತವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು (XVIII 4). ಬುದ್ಧನಿಗೆ ರಾಗವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಕರುಣೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇವರ ವಾದ. ಮಾರ್ಗವೊಂದೇ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ನಾಲ್ಕು. ಗೃಹಸ್ಥರೂ ಸಹ ಅರ್ಹತರಾಗಬಹುದೆಂದು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಇವರೂ ಸಹ ನಂಬಿದ್ದರು.

'ಕಥಾವತ್ಥು'ವಿನಲ್ಲಿ ವೇತುಲ್ಯಕರ ಅಥವಾ ಮಹಾಶೂನ್ಯತಾವಾದಿಗಳ ಹೆಸರು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಎಂದೂ ಬಾಳಲಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಸಂಘ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮನಃಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನೆಯಾದುದರಿಂದ ಅವು ದಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಈ ಪಂಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದ ಭಾವನೆಗಳ ಬೀಜಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪದಿಂದಲೋ ಕರುಣೆಯಿಂದಲೋ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರು (ಶ್ರಮಣರಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ). ಜತೆ ಬಾಳುವೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಇವರ ಮತ (XXIII. 1).

'ಕಥಾವತ್ಥು'ವಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೇತುವಾದಿಗಳ ಹೆಸರೂ ಸಹ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಿಗೂ ಈ ಹೆಸರಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸಾರಿಗಳಿಗೆ ಅಂತರ್ಯುಜ್ಜಿ ಒಡಮೂಡದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇವರಿಗಿತ್ತು; ಸುಖ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಂಕ್ರಮಿತ ವಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಇವರು ನಂಬಿದ್ದರು.

೧೨. ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು, ಏಕವ್ಯವಹಾರಿಕರು, ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಕುಕ್ಕುಟಿಕರು

ವಸುಮಿತ್ರ ಹೇಳುವಂತೆ, ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು (ಮತ್ತು ಅವರಿಂದ ಒಡಮೂಡಿಕೊಂಡ ಇತರ ಪಂಗಡಗಳು) ಮಹಾದೇವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಐದು ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಸಂಘದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಒಡೆದು ಬಂದವರು ಅರ್ಹತನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪದವಿಗೆ ಕರುಬಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಬಹುಶಃ ನಿಂತಿರಬಹುದು.

ಬುದ್ಧರ ಅತಿಮಾನುಷಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅವರು ಆಕರರಾಗಿದ್ದರೆಂದು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅವರ ರೂಪಕಾಯಗಳೂ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಜೀವಿತಗಳೂ ಅನಂತವಾದವು ಎಂದು, ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಬುದ್ಧರ ಬುದ್ಧಿ ಅತ್ಯಂತ ಚುರುಕಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಮಾತೂ ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವೂ ಸಮಗ್ರವೂ ಆದುದು, ಅವರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ - ಮುಂತಾದುವು ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಅರ್ಹತರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತರಿಗೆ ಇವರು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ, ಎರಡನೆಯವರು ಮೊದಲನೆಯವರಿಗಿಂತ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಅಶ್ವರ್ಯಕರವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಯುಕ್ತ.

'ಕಥಾವತ್ಥು'ವಿನ ಪ್ರಕಾರ, ಅರ್ಹತರು ನೀಚ ಗತಿಗಳಿಗೆ ಅಧೀನರು, ಆದರೆ ಇಂಥ ಅಧೀನತೆ ಸ್ತೋತಾಪನ್ನರಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ಪಂಥ ಹೊಂದಿದೆ. ವಸುಮಿತ್ರನ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಮಹಾದೇವನ ಐದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವನ್ನು ಈ ಪಂಥ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆಯೆಂದು ವಸುಮಿತ್ರನೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಆತನ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಸಹ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಆಲಿಸಬಹುದು,^{೪೦} ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬಹುದು.^{೪೧} ಎಂಬುದು ಇವರ ಮತವಾಗಿದೆ: ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳೋ ಸಮಾಧಿಗೆ ಶಬ್ದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧಕ^{೪೨} ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯದು, ಕೆಟ್ಟದು, ಒಳ್ಳೆಯದೂ ಕೆಟ್ಟದೂ ಅಲ್ಲದಿರುವುದು (ಅವ್ಯಾಕೃತ) ಎಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚುವ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನೇ ಇದು, ಅವ್ಯಾಕೃತ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂಭತ್ತು: (೧) ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ (೨) ಅಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾ ನಿರೋಧ (೩) ಆಕಾಶ (೪-೭) ದೇಶ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಶೂನ್ಯತಾ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಅಲ್ಲ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವಿಕೆ; (೮) ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದಾಂಗಿಕತ್ವ (೯) ಆರ್ಯ ಮಾರ್ಗಾಂಗಿಕತ್ವ, ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ೪-೭ ಮಹೀಶಾಸಕರ ಒಂಭತ್ತು ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ; ಅಂತರಾಭವ, ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಹ ಇಲ್ಲ.

'ಕಥಾವತ್ಥು'ವಿನ ಗೋಕುಲಿಕರು, ಎಂದರೆ, ವಸುಮಿತ್ರನ ಕುಕ್ಕುಟಿಕರು, ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾದ ಕೆಂಡದಂತೆ (ಕುಕ್ಕುಲ) ಇದೆ, ಆದುದರಿಂದ ಇದು ದುಃಖಮಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (II. 8). 'ಕುಕ್ಕುಲ'ದಿಂದ ಪ್ರಾಯಶಃ 'ಕುಕ್ಕುಟ' ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು (II. 6). ವಸುಮಿತ್ರನು ಈ ಪಂಥದವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು 'ಕಥಾವತ್ಥು'ವು ಆಂಧ್ರಕರದೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಂಧ್ರಕರು ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರ ಪೈಕಿ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಪಂಗಡದವರಾಗಿದ್ದರು.

ಈ ಪಂಗಡದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ:

ಕ್ಷೇಶಗಳೂ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಜತೆಜತೆಗೇ ಇವೆ. ಕರ್ಮಗಳೂ ವಿಪಾಕಗಳೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಬೀಜ ಮೊಳಕೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚಿತ್ತವೂ ಚೈತನಿಕಗಳೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತ ವ್ಯಾಪಿಸಿಲ್ಲದುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಗಾತ್ರದಂತೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲೂ ಬಲ್ಲದುದು,

ಸಂಕುಚಿಸಲೂ ಬಲ್ಲದು - (ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಚಾರದ 'ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ'ದ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.) -ನಾಲ್ಕು ಮಹಾ ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳ ೧೬ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೋಲುವ ೧೬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿವೆ.

೧೩. ಬಹುಶ್ರುತೀಯರು, ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಂಧಕರು

ಬಹುಶ್ರುತೀಯರೂ ಪಾಲೀಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಹುಲೀಯರೂ^{೪೪} ಒಂದೇ. ಇವರು ಬುದ್ಧರು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಐದು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ - ಎಂದರೆ: ಅನಿತ್ಯ, ಶೂನ್ಯ, ದುಃಖ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ, ನಿರ್ವಾಣದ ಪರಮ ಶಾಂತಿ ಇವುಗಳು ಮಾತ್ರ - ಅಲೌಕಿಕಗಳೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವು ಸಾಧಾರಣ ಲೌಕಿಕ ವಿಷಯಗಳೆಂದೂ ನಂಬಿದ್ದರು. ಮಿಕ್ಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿದ್ದರು.

ಬಹುಶ್ರುತೀಯರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿವಾದಿಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪಂಗಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಸ್ಕಂದಗಳಿಗೆ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಹನ್ನೆರಡು ಆಯತನಗಳೂ ಹದಿನೆಂಟು ಧರ್ಮಗಳೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೂ ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿವೆ.^{೪೫} ಪೂರ್ವಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಅಕಾಲಿಕ ಮರಣವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಕರ್ಮದಿಂದ ಆರ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅಡರಬಹುದಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ಲಭಿಸಿದುದೇ ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಕಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವಘಟ್ಟಗಳ ಅಮರಾವತಿ ನಾಗಾರ್ಜುನಕೊಂಡಗಳ ಸುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಲಸೆ ನಿಂತ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಂಧಕರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಸುಮಿತ್ರನು ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಚೈತ್ಯಶೈಲರು, ಅಪರಶೈಲರು, ಮತ್ತು ಉತ್ತರಶೈಲರು. ಆದರೆ 'ಕಥಾವತ್ಸು'ವು ಪುಬ್ಬಸಿಲೀಯರು, ರಾಜಗಿರಿಕರು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧತ್ಥಿಕರನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ. ವಸುಮಿತ್ರನ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ, ಬೋಧಿಸತ್ವರು ದುರ್ಗತಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ತೂಪಗಳಿಗೆ ದಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಮಹಾಪುಣ್ಯ ಲಭಿಸದೆಂದೂ ಇವರ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಸ್ತೂಪಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮಹಾಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಧರ್ಮಗುಪ್ತಿಕರ ಭಾವನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

'ಕಥಾವತ್ಸು'ವು (XV. 9) ಒಬ್ಬಾತ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮೃತಿಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಮತವನ್ನು ರಾಜಗಿರಿಕರು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದೂ, 'ಚೈತಸಿಕ' (ಮನೋಗುಣಗಳು) ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ, ದಾನವೆಂಬುದು ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮ, ಅರ್ಹತೆಗೆ ಅಕಾಲಮರಣವಿಲ್ಲ, ಒಂದು ಪಾಪಕರ್ಮದ ಫಲ ಒಂದು ಕಲ್ಪದ ಪೂರ್ತಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ರಾಜಗಿರಿಕರೂ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧತ್ಥಿಕರೂ ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

(೨)

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ಉಪಪಂಥಗಳೂ ಹೀನಯಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳು ಮಹಾಯಾನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು; ಇವುಗಳನ್ನು ಮಹಾಯಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪೂರ್ವಗಾಮಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರೂ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಬುದ್ಧನನ್ನು ದೇವರಾಗಿ ಎಣಿಸಿದರು, ಬೋಧಿಸತ್ವ

ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡಮೂಡಿಸಿದರು, ಅರ್ಹತತನದಿಂದ ಬುದ್ಧತನಕ್ಕೆ ಧೈಯವನ್ನೇರಿಸಿದರು, ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಾವವನ್ನೂ ಮತ್ತು 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದು ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಹಾಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದ 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ' ಮತ್ತು 'ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ.

ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಮೂಲ

ಕ್ರಿಸ್ತನಾಚಿಯ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿತು; ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಮೈತ್ರೇಯನಾಥರು ಅದರ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮೊದಮೊದಲು ಪ್ರವಚಿಸಿದರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತನ್ನ ಗಾಢ ದರ್ಶನೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಮನವೊಲ್ಲದೆಂದು ಬುದ್ಧನು ತಾನು ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ತಕ್ಷಣವೇ ಹೇಳಿದನೆಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಬುದ್ಧನು ತಾನಾರಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಗಹನವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ನೀತಿಬೋಧೆಯನ್ನು ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಮುಂದುವರಿಯದಿದ್ದ ಶ್ರಾವಕರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದೂ, ಆ ಗಹನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ತಾವು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಅವರಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿ ಏನೆಂದರೆ, ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ, ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರೇತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು; ಮತ್ತು ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಇಬರಿಬ್ಬರ ಭಿನ್ನಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿ ಇವರ ನಡುವೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಕಮರಿಯನ್ನು ಹರವಿತು.

'ಅನಿತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅನಾತ್ಮನ್', 'ನಿರ್ವಾಣ' ಅಥವಾ 'ತಥಾಗತ', 'ಚತುಷ್ಟೋಟಿಕ' ಎಂಬ ಚತುರ್ವಿಧ ನ್ಯಾಯವಾಕ್ಯಗಳು, ಎಂದರೆ, "ತಥಾಗತ ಸತ್ತಮೇಲೂ ಇದ್ದಾನೆ, ತಥಾಗತ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ತಥಾಗತ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಕೊನೆಗೆ ಸತ್ತಮೇಲೆ ತಥಾಗತ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ" ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ ಹೇಳುವಾಗ ಆತ ಯಾವ ನಿಷ್ಕಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಅನಿತ್ಯ', 'ಅನಾತ್ಮನ್' ಎಂಬುವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಇರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಮೂಲತತ್ವಗಳು (ಐದು ಸ್ಕಂದಗಳು ಮತ್ತು ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಧರ್ಮಗಳು) 'ಅನಿತ್ಯ'ವಾದವು ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಂದಾದ ಆ ಇರವು ಸಹ 'ಅನಾತ್ಮ' ಎಂದರೆ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ್ದು. ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಹೀನಯಾನಿಗಳು 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ 'ಪುದ್ಗಲಶೂನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಮಹಾಯಾನಿಗಳು 'ಅನಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮೂಲತತ್ವ' (ಧರ್ಮ)ಗಳು ಅನಿತ್ಯ, ಆದುದರಿಂದ ಅಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯ ಎಂದು, ಎಂದರೆ 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರು. ಇವುಗಳಿಂದಾದ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪುದ್ಗಲಶೂನ್ಯತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು.

ಬುದ್ಧನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಅಥವಾ 'ತಥಾಗತ' ಎಂಬುದು 'ಚತುಷ್ಟೋಟಿಕ'ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಮೀರಿದುದು ಎಂಬ ಮಾತು.

ಹೀನಯಾನಿಗಳು 'ನಿರ್ವಾಣ' ಅಥವಾ 'ತಥಾಗತ' ಎಂಬುದು 'ಅವ್ಯಾಕೃತ'ವಾದುದು, ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮೀರಿದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ಸರಿದರು. ಆದರೆ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಇದೇ ಸತ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಈ ಚತುಷ್ಟೋಟವಾಕ್ಯ ಗಗನಕುಸುಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಶಶವಿಷಾಣಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದಲ್ಲ. ಜನ್ಮವಾಗಲಿ ವಿನಾಶವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಜನ್ಮವಿನಾಶಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಜನ್ಮರಹಿತ ವಿನಾಶರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಜನ್ಮರಹಿತ ವಿನಾಶರಹಿತ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನು 'ಶೂನ್ಯತಾ' ಅಥವಾ 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಬಗೆಹರಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಅವು ಕೆಳದರ್ಜೆಯವೆಂದೂ ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ತಮ್ಮದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳರದ್ದೆಂದೂ, ಈ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಬುದ್ಧಪದವಿಗಿಂತ ಬಲುಕೀಳಾದ ಅರ್ಹತ ಪದವಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಟ್ಟಬಲ್ಲರೆಂದೂ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಜೀವಿ ಪುದ್ಗಲಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಲೋಕ ಎರಡೂ ಒಂದೇ - 'ಅದ್ವಯಂ ಅದ್ವೈಧೀಕಾರಂ' - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು; ಹೀನಯಾನಿಗಳೋ, ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧತ್ವಕ್ಕೆ ಎಳಸುವವರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತರು ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ದೇವರ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ ಆತನೂ ಸತ್ಯವೂ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಳಿಗೊಟ್ಟಿತು. ರೂಪ-ಶರೀರರಹಿತವಾದ ನಿರ್ವಾಣ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯತೆಯೂ ಬುದ್ಧರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗೌತಮನಾಗಿ ಒಂದು ಸೋಗಿನ ಇರವನ್ನು ತಳೆದನು. ಆತನಿಗೆ ಶರೀರವೆಂಬುದೊಂದು ಇದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದು ಧರ್ಮಕಾಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವಕಾಯ, ಎಂದರೆ ಶಾಶ್ವತ ಪ್ರಕೃತಿ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಧರ್ಮಕಾಯದ ಮೇಲಣ ಒಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಭಾಸ ಈ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಲೋಕ. ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಧೈಯ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಈ ಮೇಲುತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಶಿಕ್ಷಣ ಹೊಂದಬೇಕು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆತ 'ಬೋಧಿಚಿತ್ತ'ವನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಇತರರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಲಿಗೊಡುವಂಥ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. 'ಲಂಕಾವತಾರ', 'ದಶಭೂಮಿಕಾಸೂತ್ರ', 'ಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ' ಮುಂತಾದ ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸತ್ತನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಬೋಧಿಸತ್ತನು ಆರು ಪಾರಮಿತಗಳಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ದಾನ-ಶೀಲ-ಕ್ಷಾಂತಿ-ವೀರ್ಯ-ಧ್ಯಾನ-ಪ್ರಜ್ಞಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ. ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಆತ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿ ಅನೇಕ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ತನ್ನೂಲಕ ಒಂದು ಭೂಮಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಭೂಮಿಗೆ ಏರುತ್ತ ಹತ್ತನೆಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಬುದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಸಂಯಕ್ ಸಂಬುದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಬೋಧಿಸತ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತಂದಿತು, ಜತೆಗೆ ಬೋಧಿಸತ್ವರೆಂಬ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳೂ, ಎಂದರೆ, ಮಂಜುಶ್ರೀ, ಅವಲೋಕಿತೇಶ್ವರ, ವಜ್ರಪಾಣಿ, ಸಮಂತಭದ್ರ ಮುಂತಾದವರೂ, ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಈ ದಿವ್ಯ ಬೋಧಿಸತ್ವರು ಬೋಧಿಪ್ರದವಾದ ಅನೇಕ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧಪದವಿಗೆ ಏರಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ತಾವು ಬುದ್ಧರಾದರೆ 'ಮೈತ್ರಿ' ಮತ್ತು 'ಕರುಣೆ'ಗಳನ್ನು ತೋರಿ ಈ ಲೋಕದ ದುಃಖತಪ್ಪ ಜನರಿಗೆ ಉಪಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು ಕೊಂಡು. ಬುದ್ಧಯಾನ ಅಥವಾ ಮಹಾಯಾನ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಬೋಧಿಸತ್ವಯಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಹಾಯಾನದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರ ಪಂಥಗಳೆರಡೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಹಾಯಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಯೋಗಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸತ್ವನ ನಡವಳಿಕೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ.

೧. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಪಂಥದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ನಾಗಾರ್ಜುನನೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನನು; ಆದರೆ ತಕ್ಕುಸು ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರು ಜಪಾನೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು, 'ಶ್ರದ್ಧೋತ್ಪಾದಸೂತ್ರ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿ ತನ್ನ 'ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ತಥಾಗತ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ಅಶ್ವಘೋಷನು ಈತನಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನವನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಶ್ವಘೋಷನ 'ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು ತಥತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಯೋಗಾಚಾರ ಪಂಥದ ಅಸಂಗನು ಬೆಳೆಸಿದನು.

ದಾರ್ಶನಿಕ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೊದಲನೆ ಅಥವಾ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿದರ್ಭದ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದನು. ಈತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತನಾಗಿದ್ದನು. ಆತ ಬೌದ್ಧ ಶ್ರಮಣನಾದನು ಮತ್ತು ಬಹಳ ಕಾಲ ನಳಿಂದ ವಿಹಾರದ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿದ್ದನು. 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ(ಪಂಚವಿಂಶತಿ ಸಾಹಸಿಕ)'ದ 'ಮಹಾಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಮುಕುಟಪ್ರಾಯಕೃತಿ. ಇದರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಕುಮಾರಜೀವ ಮಾಡಿದ ಇದರ ಚೀನೀ ಭಾಷಾಂತರದ ಪಾಠವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸಾವಿರ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಇದರ ಮೂವತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಪ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಲಾಮೋಟ್ ಎಂಬಾತನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೆಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಶೂನ್ಯತಾ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ, ಗುಣಗಳೂ, ಸಿದ್ಧಿಗಳೂ, -ನಿರ್ವಾಣ, ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ಬೋಧಿಸತ್ವರೂ ಸಹ - ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದವು ಮತ್ತು ಆದಕಾರಣ ಶೂನ್ಯತಾ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವಾತನು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಂದ - ಅವು ಲೌಕಿಕ ಭೋಗಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅರ್ಹತ, ಬೋಧಿಸತ್ವ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧ ಪದವಿಗಳೇ ಆಗಲಿ - ಹೊರತಾಗಬೇಕು, ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ' ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಬೋಧಿಸತ್ವನು ಆರು ಪಾರಮಿತಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು, ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಅಸ್ಥಾನಯೋಗೇನ', ಎಂದರೆ, ಅವುಗಳಿಂದ

ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು. ದಮನಗಳು ಅನಿತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ; ಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ; ಇದಾವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವಂಥದಲ್ಲ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟದೆಯೂ ಸಾಯದೆಯೂ ಇರುವಂಥದೂ ಅಲ್ಲ; ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸದಾ ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಬೋಧಿಸತ್ವವು ಒಂದು ಧರ್ಮದ 'ನಿಮಿತ್ತ'ವನ್ನು ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಾರದು, ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತವಾದರೂ ಸರಿಯೆ. ಲೋಕದ ವಿಷಯಗಳು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯೋಗಗಳು, ಉಪಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸತ್ವವು ಸತ್ಪಥದಲ್ಲಿ ಮುಂಬರಿಯಬಹುದು.

ಬುದ್ಧನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಚಾರಗಳು, ಧ್ಯಾನಾಭ್ಯಾಸಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದನೇಕೆ? ಅವೆಲ್ಲ ಬರಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕಗಳಾಗಿದ್ದವೆ? ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಬಗೆ ಏನೆಂದರೆ: ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ (೧) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ (೨) ಮತ್ತೊಂದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ.^{೪೬} ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸತ್ಯವು ದಾತಾ ಮತ್ತು ಅದಾತಾ, ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅದು ಸತ್ಯದ ಮುಚ್ಚಳಿಕೆಯಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಃ ಸತ್ಯವನ್ನಲ್ಲ. ವಸ್ತುತಃ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ನಾಶದಿಂದಾಗಲಿ ಮಲದಿಂದಾಗಲಿ ನೈರ್ಮಲ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಅದು ವಿಕೃತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಅದು ವರ್ಣನಾತೀತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಬುದ್ಧ ಯಾವ ಉಪದೇಶವನ್ನೂ ಕೊಡಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ನಾಗಾರ್ಜುನನು, ಪರಮಾರ್ಥವು ಉತ್ಪತ್ತಿ-ನಾಶಗಳಿಂದ ವಿಕೃತವಾಗದೆ 'ಶಿವ' ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಉಪರತಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆ, ಬುದ್ಧನು ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಲಿಲ್ಲ,^{೪೭} ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

“ಶೂನ್ಯಾಃ ಸರ್ವಧರ್ಮಾ ನಿಸ್ವಭವಯೋಗೇನ”^{೪೮} ‘ಹೊರತೋರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ’ ಎಂಬ ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನು ‘ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ’ ಗ್ರಂಥಗಳು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮೆ ಎನಿಸಿದ ಏಕಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಯಾವುದೆಂದರೆ ನಿರ್ವಾಣ; ಮಿಕ್ಕ ಯಾವುದೇ ಮಾನಸಿಕ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ.^{೪೯} ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದಸರಣಿ ಹೀಗಿದೆ; ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾಯೆ, ಅವುಗಳ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಎಂದರೆ ಮನೋಭಾವಗಳೂ ಕೂಡ ಮೋಸ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಅಸತ್ಯ. ಎಲ್ಲವೂ ‘ಮೃಷಾ’ - ಮೋಸ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರವಾಗ ಬೃಹದ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸುವುದು ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಭಗವಂತನು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದನು.^{೫೦}

‘ಅವಿದ್ಯೆ’ಯಿಂದ ಆವೃತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಮೋಸದ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆ ತೀರಿದಾಗ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಲ್ಲ ಸಂಭವ ಕೂಡ ತೀರುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅವಿದ್ಯೆ ತೀರಿಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಬಹುದು.^{೫೧}

ಶೂನ್ಯತಾವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಾಗ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಎರಡು ಕೊನೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದಾವುದೆಂದರೆ, ಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸುಳ್ಳು,

ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದವು; ಮತ್ತೊಂದಾವುದೆಂದರೆ, ಸತ್ ಅಥವಾ ಪರಮ ಸತ್ಯವೋ ಶಾಶ್ವತ, ಅಖಂಡ ಅವಿನಾಶಿ, ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶರಹಿತವಾದದ್ದು, ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತ ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದೊಂದು ಸತ್ ಎನಿಸಿಕೊಂಡುರುವುದೋ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶರಹಿತವಾಗಿರುವಾಗ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮೋಸಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೇನೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೋರಿಕೆಯ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಮೃಷಾ-ಮೋಸದ್ದಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ತೋರಿಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಈ ತೋರಿಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಹೇಗೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಿ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲದವನು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ; ಈ ದೋಷ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಆತನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಮೃಷಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಪರಮ ಸತ್ಯದ, ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಾಣ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಅಪ್ರಹೀಣಂ ಅಸಂಪ್ರಾಪ್ತಂ ಅನುಚ್ಛಿನ್ನಂ ಅಶಾಶ್ವತಂ

ಅನಿರುದ್ಧಂ ಅನುತ್ಪನ್ನಂ ಏತನ್ನಿರ್ವಾಣ ಉಚ್ಯತೇ^{೫೨}

ನಿರ್ವಾಣ ತೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ನಾಶಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗು ವಂಥದೂ ಅಲ್ಲ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಲಯವೂ ಇಲ್ಲ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಈ ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿಂದೆ - ಇದು ಸರ್ವಶೂನ್ಯತಾವಾದವಲ್ಲ, - ಈ ವಿಶ್ವ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವೇ ಈ ವಿಶ್ವವೆಂಬ ಮಾತೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಏನೆಂದರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಲೋಕವೂ ನಿರ್ವಾಣವೂ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು; ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.^{೫೩} ನಿರ್ವಾಣ ಅಥವಾ 'ತಥಾಗತ'ದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂಬುದಾದ ಯಾವೊಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಆತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನಾದ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಬುದ್ಧನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮ ಸತ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ 'ವಜ್ರಚ್ಛೇದಿಕಾ'ದಿಂದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ: "ನನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಅನುಸರಿಸುವವರು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬೀಳುವ ಸಂಭವವುಂಟು; ನಿಜವಾಗಿ ಅವರು ನನ್ನನ್ನು ಕಾಣರು. ಬುದ್ಧರನ್ನು ಧರ್ಮತಃ ನೋಡಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಬುದ್ಧರ ಶರೀರ ಧರ್ಮಾತ್ಮಿಕವಾದುದು (Consists of Universality); ಇದು ಆಚ್ಛೇದ್ಯವಾದದ್ದು; ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ;^{೫೪} ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನಿ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಅದು 'ಅದ್ವಯಂ ಅದ್ವೈಧೀಕಾರಂ' ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು - ಎರಡಲ್ಲದ್ದು. ಈ ಲೋಕದ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಅರಿಯರು. ಅವುಗಳ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಗಲಿಬಿಲಿಯಾಗಿದೆ; ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಆತನ ಸುತ್ತಣ ವಸ್ತುಚಯ ಎರಡೂ ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತ ಮನೋವಿಕಲ್ಪಗಳಾದದ್ದರಿಂದ, ಒಂದರೊಡನೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಭಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವೃಥಾ ದುಃಖಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ, ಜನ.

ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕರೆಂದು ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಾದರು; ಆದರೆ ಇವರು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ಸತ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಹೊಡುವ ವಾದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದರು. ಭಾವ ವಿವೇಕ ಎಂಬಾತನ ಮುಖಂಡತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಪಂಗಡ ಸತ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರಿಕ (ನೇರ ತರ್ಕದ) ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು; ಬುದ್ಧಪಾಲಿತ ಎಂಬಾತನ (ಐದನೆಯ ಶತಮಾನ) ಮುಂದಾಳುತನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡವು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ (Reductio and absurdum) ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೊರತೋರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೋಸವೆಂದೂ ಮೃಷೆಯೆಂದೂ ಸಾಧಿಸಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಈ ಎರಡನೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕಾರಿಕಾ'ದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಪಾಲಿತನ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಸೇರಿದ್ದನು.

೨. ಯೋಗಾಚಾರ

ಯೋಗಾಚಾರವು ಮಹಾಯಾನ ದರ್ಶನದ ಎರಡನೆಯ ಪಂಥವೆಂಬ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬಹು ಸರಳವಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಯೋಗಾಚಾರದ ನಿರ್ವಾಣ ಅಥವಾ ತಥತಾ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಮೃಷಾತ್ವವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಕೆಲವು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಲು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಪದಗಳೂ ಸಹ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಪಂಥದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥ ಯಾವುದೆಂದರೆ, 'ಲಂಕಾವತಾರ ಸೂತ್ರ'. ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ:

'ಇದು ನಿತ್ಯ ಇದು ಅನಿತ್ಯ; ಇದು ಒಂದು, ಅಥವಾ ಎರಡು, ಅಥವಾ ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಈ ಅನಾದಿಯ ದೋಷ ಯುಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಮೋಹಿತರಾದ ಬಾಲರು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

'ಮತ್ತೆಯೂ, ಎಲೈ ಮಹಾಮತಿ, 'ಮಹಾಪರಿನಿರ್ವಾಣ'ವು ತೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ; ಒಂದು ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲದೆಯೇ ಅದು 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

'ಶಾಶ್ವತೋಚ್ಛೇದವರ್ಜಿತ'ವಾದ, ಎಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲದ, ನಿತ್ಯವಾದ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ಸಂಸಾರವೆಂಬುದು ಸ್ವಪ್ನ, ಮಾಯೆ; ಕರ್ಮದಿಂದ ಅದರ ವಿನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಾಣ ಆಕಾಶದಂತಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರೋಧವನ್ನು ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞರು ಅದನ್ನು ಅಕೃತವೆಂದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತವೆಂದೂ ನಾಸ್ತಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.'^{೫೫}

ಈ ಪಂಥದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತೀಪುತ್ರೀಯರ ದರ್ಶನದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೆಂದೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಕೊನೆಯ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಮಿಸುವ ಧರ್ಮ ಒಂದುಂಟು. ಅದು 'ಸ್ಕಂಧಮಾತ್ರ' ಎಂದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೂ 'ಪುಢ್ಫಲ' ಎಂದು ವಾಸ್ತೀಪುತ್ರೀಯರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು.

ಈ ಪಂಥದ ದರ್ಶನದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯನಾರಿಂದರೆ ಮೈತ್ರೇಯನಾಥ; ಬಹುಶಃ ಈತ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಕಿರಿಯವನಾದ ಸಮಕಾಲೀನ. ಈತನ ಶಿಷ್ಯ ಅಸಂಗ; ಗುರುವಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಈ ಶಿಷ್ಯ ಕ್ರಮಗೊಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ. ಬಳಿಕ ಅಸಂಗನ ಒಡಹುಟ್ಟಾದ ವಸುಬಂಧು ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಂತಲ್ಲದೆ ಈ ಪಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯ ಮಿತಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. 'ಯೋಗಾಚಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಅಡಗಿವೆ; 'ಯೋಗ' ಎಂಬುದು ಮೇಲ್ತರದ್ದು, ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತುವ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಈ ಸ್ತರಕ್ಕೇರಿದಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತೀರಿಹೋದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ನೈವಸಂಜ್ಞಾ - ನಾಸಂಜ್ಞಾ ಅಥವಾ ಸಂಜ್ಞಾವೇದಯಿತ ನಿರೋಧ), ಮತ್ತು ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೊಂದಾದ 'ಆಚಾರ' ಎಂಬುದು ಸ್ವಾರ್ಥ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಪರಸೇವಾ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಚಾರಿಯಾದ ಬೋಧಿಸತ್ತನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿವೆ: ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆರು ಪಾರಮಿತಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಯೋಗಾಚಾರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಜೀವಿತಕ್ರಮದ ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬಾಹ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೂ ಯೋಗಾಚಾರರಿಗೂ ಒಮ್ಮತವಿದೆ; ಆದರೆ ಯೋಗಾಚಾರರು ಇದನ್ನು 'ಚಿತ್ತಮಾತ್ರ' ಅಥವಾ 'ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ'ದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.^{೫೬} ಇವರ ವಾದ ಏನೆಂದರೆ, ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಶೇಖರಿತವಾದ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು, ಆಸೆಗಳು, ಅರಿವುಗೇಡಿತನಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಮೂಡಿದ ಮನೋರಚನೆಗಳೇ ಈ ವೈವಿಧ್ಯನಿಬಿಡ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ. ಇದು ಹೇಗೆ ಮೊದಲಿಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವರು ಕೈಹಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆತ ಈಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ; ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮನಸ್ಸೇ ಆಧಾರ. ಈ ಮನಸ್ಸೋ ಆತ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಇಂಥ ಭಾವನೆ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳ ಆಗರ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ.^{೫೭}

ಹೋಲಿಕೆಗಾಗಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಕೆಲವು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಥವಾ ಗಗನ ಕುಸುಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳು ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಎಂದರೆ 'ವಿಕಲ್ಪ' ಅಥವಾ 'ಪರಿಕಲ್ಪಿತ' ಅಥವಾ 'ಭ್ರಾಂತಿ'ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಶಾಶ್ವತ. ಒಬ್ಬನ ಭ್ರಾಂತಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಶ್ರಾವಕನ ಭ್ರಾಂತಿ ಬೋಧಿಸತ್ತನದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು - ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಮೀಚೇನವಾದ ಉದಾಹರಣೆ ಯಾವುವೆಂದರೆ, ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ಸುತ್ತಲೂ ಬೀಸುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉರಿಯ ಸುರುಳಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧನೂ ಸಹ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ

ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಎಷ್ಟು ಮುಂಬರಿದಿದ್ದರೂ ಸರಿಯೆ, ಒಬ್ಬ ಬೋಧಿಸತ್ವನು ಪರಮಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಕೊನೆಯ ಗಳಿಗೆಯವರೆಗೂ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಈಡುಪಟ್ಟವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ಅಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ, ಸಂಸಾರ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ. ಬೋಧಿಸತ್ವನು ಹಾರೈಸುವುದು ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಈ ಸಂಸಾರವೂ ನಿರ್ವಾಣವೂ (ಶೂನ್ಯತೆಯೂ) ಒಂದೇ ಎಂಬುದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಇದನ್ನೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೂ ಸಹ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳು ಈ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅಸಮಂಜಸವೆಂದೂ ಬಂಜೆಯ ಮಗನಂತೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಆಚೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಜ್ಜುವಿನ ಮೇಲೆ ಆಪಾದಿತವಾದ ಸರ್ಪದಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಜ್ಜು ಮತ್ತು ಸರ್ಪಗಳ ಗುರುತು ಹತ್ತುವವರೆಗೂ ರಜ್ಜುಗತ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಚಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಅತಥಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು; 'ಸತ್ಯ'ವೆಷ್ಟು ಸತ್‌ತಾವಂತವಾಗಿದೆಯೋ ಇದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್‌ತಾವಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೊಟ್ಟಕೊನೆಗೆ ಪೂರ್ಣರು ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸತ್ ಎಂದು ಎಂದಿಗೂ ಎಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ವಿಷಯಕವಾದ ಈ ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದಿಗೂ ಸತ್ಯವಿರಲಾರದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥ. ಅದು ಅವಿಕಾರಿ, ಅವಿನಾಶಿ ಇತ್ಯಾದಿ; ಯಾವುದಲ್ಲವೋ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಶೂನ್ಯವಾದದ್ದು, ಅದೊಂದು 'ಸಂವೃತಿ' ಮಾತ್ರ.

ವಸ್ತುಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಬಳಿಕ ಯೋಗಾಚಾರಿ ಅನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಇಂಥ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಎಂದರೆ, ಇವು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ, ಇವರು ಹೀನಯಾನದ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಗಶಃ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳ ಪರಮ ಸತ್ಯ (ಪರಿನಿಷ್ಠನ್ನ) ಯಾವುದೆಂದರೆ ಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮವಾದ 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ'; ಇದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಿಕಲ್ಪಿತಗಳಿಗೂ ಪರತಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು; 'ಪರಿನಿಷ್ಠನ್ನ'ಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದು 'ತಥತಾ' ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮತಾ' ಅಥವಾ ಅನ್ಯಯಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎನ್ನಬಹುದು; ಮತ್ತು ಈ ತಥತಾ ಅಥವಾ ಧರ್ಮತಾ ಎಂಬುದನ್ನೇ 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ' ಎನ್ನಬಹುದು, ಈ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತೆ ವಸ್ತುಗ್ರಹಣಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ವಿಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. 'ವಿಜ್ಞಾನ' 'ಆಲಂಬನ'ದ ಮೇಲಣ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತೀರಿಸಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ-ಗ್ರಾಹಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಸರಿಯಲು ಆಗ ಅದು 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿ ಮಾತ್ರತಾ' ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಚಿತ್ತ ಸ್ಥಿತಿ.

ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮೂರು ತರದ ಶರೀರಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು: ನಿರ್ಮಾಣಕಾಯ, ಸಂಭೋಗಕಾಯ, ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕಾಯ; ಇವು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರಿನಿಷ್ಠನ್ನ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಮೂರು ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಥಮಕಾಯ (ಶರೀರ)ವು ತೋರಿಕೆಯದು; ಎರಡನೆಯದು ತೋರಿಕೆಯದಾದರೂ

ಬೋಧಿಸತ್ವನ ಪೂರ್ವಾರ್ಜಿತ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಉಪಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂಥದು; ಮೂರನೆಯ ಕಾಯ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾದದ್ದು.

(೨)

ವಜ್ರಯಾನ ಅಥವಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧಮತ

ಇಂಡಿಯಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಅದರ ಕುರುಹು ಅಥರ್ವಣ ವೇದದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹೀನಯಾನದ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಮಂತ್ರದ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡಬಾರದೆಂದು ಪುನಃ ಪುನಃ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುವ ಉಕ್ತಿಗಳಿವೆ; ಇಂಥ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ 'ಪರಿತ್' ಅಥವಾ 'ರಖ್ಯಾ' ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಜನಗಳು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಈ ಮಂತ್ರ ಸಂಕೇತಗಳು ಅಥವಾ 'ಧಾರಣೆಗಳು' 'ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ' ಗ್ರಂಥಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದವು. 'ಮೂಲ ಸರ್ವಾಪ್ತಿವಾದ ವಿನಯ'ದಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಮಾಯಾವೀ ಧಾರಣೀ' ಎಂಬುದು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಬೌದ್ಧ ಶ್ರಮಣರು ಬಹಳವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಫಲತೆಯಲ್ಲೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಇಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ಐದನೆಯ ಅಥವಾ ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವೈದ್ಯಾ ಕ್ರಮೇಣ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪೂಜಾ ವಿಧಾನವು ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧಕರ - ಇವರು ಸಿದ್ಧರೆಂದೂ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಚಾರ್ಯರೆಂದೂ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದರು - ಉಗಮದೊಡನೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡವು.

ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉಪಲಬ್ಧ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ 'ಗುಹ್ಯಸಮಾಜ' ಮತ್ತು 'ಮಂಜು ಮೂಲಕಲ್ಪ'. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಯೋಗ' (ಸಾಮಾನ್ಯ ಧ್ಯಾನ) ಮತ್ತು 'ಅನುತ್ತರಯೋಗ' (ಧ್ಯಾನದ ತಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪಗಳು) ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಮುದ್ರೆಗಳು, ಮಂಡಲಗಳು, ಮಂತ್ರಗಳು, ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಚರ್ಮಗಳು (ಪೂಜಾರಿಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು). ಶೀಲ, ವ್ರತ, ಶೌಚಾಚಾರ, ನಿಯಮ, ಹೋಮ, ಜಪ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ - ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನವುಗಳ ಜತೆಗೆ ಮಂಜು ಶ್ರೀಮೂಲಕಲ್ಪವು ತಾಂತ್ರಿಕ ದೇವದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಬಣ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಜ್ರಯಾನಿಗಳ ಭಾವನೆ ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಂತೆಯೇ ಇದೆ. ವಜ್ರಯಾನಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವು ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಅಥವಾ ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನಂತೆ ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತವಾದದ್ದು, ಆದರೆ ನಾವು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ' ಹೇಳುತ್ತದೆ: "ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಷಯಗಳೂ) ಅಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಲಕ್ಷಣ ವಿವರ್ಜಿತಗಳು. ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೋಧಿಯೇ ದೃಢವಾದದ್ದು. ಅನುತ್ಪನ್ನವಾದ

ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ, ಭಾವನೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಇವು ಇವೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಆಕಾಶ ಇದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ. ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮಗಳು (ಎಂದರೆ 'ಸತ್ಯ') ಶುದ್ಧ, ಸ್ವಭಾವತಃ ಭಾಸುರ, ಮತ್ತು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಮಾನ. ಪರಮ ಬೋಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದೇ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ದೃಢವಾದ ಮಾರ್ಗ.^{೫೮}

ಇದರಿಂದ ಏನು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ವಜ್ರಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಲೋಕ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಇದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ'ದ ಈ 'ಗುಹ್ಯ' ಪರಮಾರ್ಥ ಮಾತಿಗೆ ಟುಕದದು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು 'ಬೋಧಿ' ಅಥವಾ 'ಶೂನ್ಯತಾ' ಅಥವಾ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ, ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಾವವನ್ನೇ 'ಆಕಾಶ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಹಾಗೆ; ಮತ್ತು ವಸ್ತುತಃ ಬೋಧಿಯೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂಬುದೂ ಸಹ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಭಾವನೆಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ವಜ್ರಯಾನಿಗಳು ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಭೂತಿ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಚಾರ್ಯನು ಮತ್ತು ವಜ್ರಯಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು ತನ್ನ 'ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ (III, IV) 'ಪರಮ ಸತ್ಯ'ಕ್ಕೆ ವಿಷಯತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದರೆ ಅದು ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಅಭಾವವಲ್ಲವೆಂದೂ^{೫೯} ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಶೂನ್ಯತಾವಾದಿಗಳೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಉಪಮೆಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಹೋಲಿಕೆಗಳಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪುರುಷಸಿಂಹನೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನ ಬಾಲವೆಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ?

ಬೋಧಿಯ ಸಾಕಾರತ್ವ ನಿರಾಕಾರತ್ವಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು, ಇಂದ್ರಭೂತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ: ಪೂರ್ಣನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಪಡೆದ ಬೋಧಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸುಖ, ಆದರೆ ಇದು ಪರಮ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಬರಿ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಕುಶಲರಿಗೆ ದತ್ತವಾದ ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಸುಖವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಆತ 'ಪರಮಸುಖ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅದು ನಿತ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಘನ ಭಾವನೆ 'ಗುಹ್ಯಸಮಾಜ'ದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಅಂಶವೆನ್ನಬಹುದು.

ಈ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ ಮೂಲ ತಥಾಗತನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ' ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧರ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ರಾಗದ್ವೇಷ ಮೋಹಾದಿ ಕಾಲುಷ್ಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು 'ಬೋಧಿಚಿತ್ತ ವಜ್ರಸ್ತಥಾಗತ'ನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲ ತಥಾಗತನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನರಾದ ಬುದ್ಧರೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧರ ಮೂಲವೂ ವಜ್ರ - ಇದೇ ಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ತಥಾಗತ. ಈ ವಜ್ರವು ಸರ್ವಲಕ್ಷಣದ ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲೂ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಬಳಿದೋರಲೂ ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಯ-ವಾಕ್-ಚಿತ್ತ ವಜ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ 'ವಜ್ರಯಾನ'ದ ಮೇಲೆ ಉಪದೇಶ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಜ್ರಯಾನವು ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಘನತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಇಂದ್ರಭೂತಿ 'ಮಹಾಸುಖ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಂಗವಜ್ರನು ಅದನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞೋಪಾಯ' ಎಂದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಉಪಾಯ

(-ಕರುಣೆ)ಗಳ ಜೋಡಣೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧನ ಮೂರು ಕಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಯೋಗಾಚಾರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಇದರಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸಲಾಗಿದೆ.^{೬೦} ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಹಾಗೆ ವಜ್ರಯಾನಿಗಳೂ ಸಹ ಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ವಜ್ರವೂ ಸಂಸಾರವೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಸಮತಾಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವ್ಯಾಪಕಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ, ವಜ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ ಎರಡೂ ಒಂದೇ, ಅಥವಾ ಅವು ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವ್ಯಾಪಕ ಗಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕೆಡುಕನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೃತ್ತಿ, ಕರುಣಾ, ಮುದಿತಾ, ಮತ್ತು ಉಪೇಕ್ಷಾ ಎಂಬ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಅಪ್ರಮಾಣವೂ ಎಂದರೆ, ಅಳಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಆದ ನಾಲ್ಕು ಬ್ರಹ್ಮವಿಹಾರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಗಳಿಂದ ಬೆಳಸಬೇಕೆಂದು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದರು; ವಜ್ರಯಾನಿಗಳೋ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಣಾತರಿಗೆ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಭೋಗಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ವಜ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ ಎರಡೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದರು. ವಜ್ರಯಾನಿನಿಷ್ಣಾತರು ಅಮೇಧ್ಯ, ಮೂತ್ರ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಅನ್ನಾದಿ ಭೋಜ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗದು, ತಾಯಿಯಾಗಲಿ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವಳಾಗಲಿ, ಪರಸ್ತ್ರೀಯಾಗಲಿ, ನೀಚಕುಲದವಳಾಗಲಿ ಯಾವ ಹೆಂಗಸೂ ಸಹ ಉಪಭೋಗಾರ್ಹಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು ಎಂದರು. ಆದರೆ ನಿಷ್ಣಾತನು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರಬೇಕೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಇಂಥ ಅತ್ಯಂತ ಹೇಯವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅನುತ್ತರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಪದೇ ಪದೇ ಹೇಳುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ನುಡಿಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿವೆ. ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಅವನತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಅವಕಾಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ, ನಿಷ್ಣಾತನು ಮೊದಲು ತಕ್ಕ ಗುರುವೊಬ್ಬನನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ಆ ಗುರುವು ಬುದ್ಧನಷ್ಟೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಂಪನ್ನನಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಆ ಗುರುವೇ ಆ ನಿಷ್ಣಾತನ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದೂ ವಜ್ರಯಾನ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಳಗಿನದಾಗಲಿ, ಮೇಲಿನದಾಗಲಿ, ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಆತ ಮುದ್ರೆಗಳು, ಮಂಡಲಗಳು, ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಗುರುವಿನಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಏನು ಸಂಭವಿಸಿತೆಂದರೆ, ತಕ್ಕ ಗುರುವೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವೊಬ್ಬ ನಿಷ್ಣಾತನೂ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಲೂ ಇಲ್ಲ. ವಜ್ರಯಾನ ವಿಧಿಸಿದ ಇಂಥ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಕೆಟ್ಟ ಚಾಳಿಗಳಿಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿ ಬಹು ಉದಾರವಾದ ಧೈಯಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಧರ್ಮವೇ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಯಿತು. ಪ್ರತಿ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಟ್ಟ ಚಾಳಿಗಳೂ ಕರ್ತವ್ಯಚ್ಯುತಿಗಳೂ ತಲೆಹಾಕಿವೆ; ಆದರೆ ವಜ್ರಯಾನಿಗಳು ಇಂಥ ಚಾಳಿಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತಾವ ಧರ್ಮಪ್ರವರ್ತಕನೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅದ್ವೈತ ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧ ಧರ್ಮವೊಂದು ಹೀಗೆ ವಿಲಾಸಧರ್ಮವಾಗಿ ನೀಚಗತಿಯಾಯಿತು.

(೪)

ಭಾರತದಾಚೆಗಿನ ಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳು

ಅಶೋಕನ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೭೩-೨೩೬) ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಮತವು ಪ್ರಸರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಧ್ಯಏಷ್ಯಾ, ಚೈನಾ, ಕೊರಿಯ, ಜಪಾನ್, ಉತ್ತರದ ಟಿಬೆಟ್, ಮತ್ತು ಸಿಂಹಳ, ಬರ್ಮಾ, ಥಾಯ್‌ಲಾಂಡ್, ಕಾಂಬೋಡಿಯ, ವಿಯೆಟ್‌ನಾಮ್, ಮಲಯಾ, ದಕ್ಷಿಣದ ಇಂಡೋನೇಷಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿತು. ತಾನು ಹೋದ ನಾಡಿನ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಜನದ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಅದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಹೊರನಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪಂಥ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಮಹಾಯಾನಧರ್ಮವು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ವಿಯೆಟ್‌ನಾಂ ಹೊರತು, ದಕ್ಷಿಣದ ದೇಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಥೇರವಾದ ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಚೀನಾ, ಕೊರಿಯಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಗಳೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದರೆ, ಟಿಬೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನದ ಜೊತೆಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧಮತ ಆಳುತ್ತಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಳಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಮಧ್ಯಏಷಿಯಾ, ಮಲಯ ಮತ್ತು ಇಂಡೋನೇಷಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತವು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗಿರುವ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಥಾಯ್‌ಲಾಂಡ್, ಕಾಂಬೋಡಿಯ ಮತ್ತು ವಿಯೆಟ್‌ನಾಮಿನಲ್ಲಿರುವ ಪಂಥಗಳು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಕೊರಿಯದವು ಅನೇಕಶಃ ಚೀನಾದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ.

೧. ಸಿಂಹಳ

ಥೇರೀಯರು (ಥೇರವಾದಿಗಳು): ಥೇರವಾದವೆಂಬ ಬೌದ್ಧಮತದ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಸಿಂಹಳ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅನೂರಾಧಪುರದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೊಂದು ಮಹಾವಿಹಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದೇವಾನಾಂ ಪಿಯ ತಿಸ್ಸ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೪೭-೨೦೭) ಎಂಬ ದೊರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಥೇರವಾದವೆಂಬ ಬೌದ್ಧಮತದ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ರೂಪದ ಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಿಂಹಳ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರವು (ಪಾಲಿ, ಸಿಂಹಳಿ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರದ) ಬೌದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ನಿಧಿಯಾಯಿತಲ್ಲದೆ ಶ್ರಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೂ ಒಂದು ಕೊಡುಡಾಣವಾಯಿತು. ಅದರ ನೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರದ ಶ್ರಮಣರಿಂದ ಈ ವಿಹಾರದ ಶಾಂತಿ ಆಗಾಗ ಕದಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊರೆ ಮಹಾಸೇನನಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಹಾನಿ ಪಡೆಯಿತು. ಆಗ ಒಂಭತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಪರ್ಯಂತ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶ್ರಮಣರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೂ ಶೈಥಿಲ್ಯವೊದಗಿತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಹಾರಕ್ಕೆ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವರನೇಕರಿದ್ದರು. ಅವರು ದೊರೆ ಮಹಾಸೇನನು ತನ್ನ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿತಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಹಾರವನ್ನು ಪುನಃ ಉಚ್ಛ್ರಾಯಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಸಿರಿಮೇಘವಣ್ಣನೆಂಬ ಮಹಾಸೇನನ ಪುತ್ರನನ್ನು ತಂದೆಯ ಕೇಡಿತನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತರೂಪವಾಗಿ

ಈ ವಿಹಾರವನ್ನು ಪುನಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವಂತಾಗಿ ಮಾಡಿದನು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಪ್ರತಿ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲೂ ಆ ದೊರೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮಾಸರೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದರು.

ಧರ್ಮರುಚಿಕರು: ಥೇರವಾದಿಗಳಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ ವಾಸ್ತವಪ್ರತಿಯು (- ವಜ್ರಪುತ್ರಕ - ಸಾಮ್ಪ್ರದಾಯ - ಪುಧ್ಗಲವಾದ) ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿ ಧರ್ಮರುಚಿ ಎಂಬ ಗುರುವಿನಿಂದ ಈ ಪಂಥ ತನ್ನ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಇದು ಥೇರವಾದದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಒಬ್ಬನ ಎಲ್ಲ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಸಂಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾ ಆತ 'ನಿಬ್ಬಾಣ'ವನ್ನು ಹೊಂದು ವವರೆಗೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಚಸ್ಕಂಧ ಸಂಭೂತವಾದ ಪುಧ್ಗಲವೆಂಬ ಆರನೆಯ ಸ್ಕಂದವನ್ನು ಇದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ತಮಿಳರನ್ನು ಜಯಿಸಲು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತನಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ಮಹಾತಿಸ್ಸ ಎಂಬಾತನಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತಾದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ದೊರೆವಟ್ಟಗಮಣಿ ಅಭಯ ಎಂಬಾತನು ಈ ಥೇರ ಮಹಾತಿಸ್ಸನಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥ ನೆಲೆಸಿತ್ತು. ಈ ವಿಹಾರಕ್ಕೆ ಆ ದೊರೆಯ ಹೆಸರನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು.

ಚೇತವನೀಯರು: ಧರ್ಮರುಚಿಕರ ಒಂದು ಪಂಗಡ ಮಹಾಯಾನದ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಅವರು ಮಹಾವಿಹಾರದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮಹಾಸೇನ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಚೇತವನ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಚೇತವನೀಯರು ಎಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ಚೇತವನಾರಾಮದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿರುವುದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಿಗಿ.

ಸಾಗಲಿಯರು: ಮಹಾಯಾನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಧರ್ಮರುಚಿಕರು ಉಸ್ಸಿಲಿಯಾ ಥೇರ ಎಂಬಾತನ ಮುಂದಾಳುತನದಲ್ಲಿ ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೊರಟರು. ಅವರ ಮುಖಂಡರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾಗಲಿಯರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರು.

ವೇತುಲ್ಲವಾದಿಗಳು: (-ವೈತುಲ್ಯಕರು ಅಥವಾ ವೈಪುಲ್ಯಕರು) ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡವರು ವಾಸ್ತವಪ್ರತಿಯರ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೊಲಿದರು; ಅವರಿಗೆ ವೇತುಲ್ಲ(ಲ್ಯ)ವಾದಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ಇವರು ಬುದ್ಧನನ್ನು ಲೋಕೋತ್ತರನೆಂದೂ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದರೆ ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಹಾವೈಪುಲ್ಯಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಲಲಿತವಿಸ್ತರ', 'ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ' ಮುಂತಾದವು ಸೇರಿವೆ. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವರು ಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬರಿ ಲೋಕಿಕ ಮಾತ್ರ ಇದೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ (ಸುನ್ನವಾದ) ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ವೇತುಲ್ಲವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಿಂಹಳದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆ ಆಸರೆ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಲಭಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರು ಸಿಂಹಳಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಹಾಯಾನದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿದರು.

ದೊರೆ ಪೊಹಾರಿಕತಿಸ್ಸನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೬೯-೯೧) ವೇತುಲ್ಲವಾದಿಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಆತನ ಆಳ್ವಿಕೆ ತೀರಿದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಮತ್ತೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಬಳಿಕ ದೊರೆ ಗೋತಾ ಭಯನು (ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೦೯-೨೨) ಈ ಪಂಥದ ಶ್ರಮಣ ಮುಖಂಡರನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದೇಶಕ್ಕೆ ಅಟ್ಟಿ ಇವರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಮುರಿದನು. ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಸಂಘಮಿತ್ರನೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶ್ರಮಣನು ಹೀಗೆ ದೇಶಭ್ರಷ್ಟರಾದ ಶ್ರಮಣರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ವೇತುಲ್ಲವಾದಿಗಳನ್ನು

ಪುನಃ ಸಿಂಹಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ಈತ ದೊರೆ ಗೋರಾಭಯನ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದನು; ಆ ದೊರೆ ತನ್ನ ಪುತ್ರರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಈ ಶ್ರಮಣನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದನು. ಆ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯನಾದ ಮಹಾಸೇನನಲ್ಲಿ ಗುರುವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸವಿತ್ತು. ಈ ಮಹಾಸೇನನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೩೪-೬೨) ಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದಾಗ, ಸಂಘಮಿತ್ರನು ಮಹಾವಿಹಾರದ ಥೇರೀಯ ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಅಡಗಿಸಲೂ ಮತ್ತು ಅಭಯಗಿರಿ ಶ್ರಮಣರಿಗೆ ನೆರವನ್ನು ನೀಡಲೂ ಆ ದೊರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದನು. ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಮಹಾವಿಹಾರದ ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಸಂಘಮಿತ್ರನನ್ನು ಕೊಂದರು ಮತ್ತು ಮಹಾವಿಹಾರದ ಮೇಲಿದ್ದ ತನಗಿದ್ದ ದುರ್ಭಾವನೆಯನ್ನು ದೊರೆ ಮಹಾಸೇನನು ಇವರ ಬಲವಂತದಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಆಚೆಗೆ, ದೊರೆ ಅಗ್ಗಬೋಧಿ II (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦೧-೧೧) ಮತ್ತು ದೊರೆ ದಾತೋಪತಿಸ್ಸ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೫೦-೫೮) ಎಂಬವರು ಅಭಯಗಿರಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ಕೊಟ್ಟರು. ದೊರೆ ಮಹಾಸೇನನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಹಾಯಾನವು ಸಿಂಹಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಕಾಲೂರಲು ಮೊದಲಿಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿತೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಪೂಜಾಮೂರ್ತಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸನಗಳೂ ತೋರಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ವಾಚಿರಿಯರು: ಪ್ರಥಮಸೇನ ದೊರೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೩೧-೫೧) ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪಂಥವೊಂದು ಭಾರತದಿಂದ ಸಿಂಹಳಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪವಾದ ವಜ್ರಯಾನದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸರಿಸಿತು. ಈ ಪಂಥದ ಶ್ರಮಣರೂ ಸಹ ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರದಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸಿದರು. ಈ ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರವು ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಥೇರೀಯರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನಮತೀಯ ಪಂಥದವರೂ ಕಲೆಯುವ ಜಾಗವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸಿಂಹಳದ ಶ್ರಮಣರು ಧಮ್ಮಕಥಿಕರು, ಪಂಸುಕುಲಿಕರು, ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮವಾಸಿಗಳೆಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು; ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಗಡದವರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧೂತಾಂಗಾಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಂಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದ ಥೇರೀಯರ ಜತೆಗೆ ಈ ನಾಲ್ವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬಹುದು.

ಅಮರಪುರ ಸಂಘ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೦೨ರಲ್ಲಿ ದೊರೆ ಬೋದವ್ವಾಪಯನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಿಂಹಳದ ಕೆಲವು ಶ್ರಮಣರಿಂದ ಮೊದಲು ಶಿಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದ ಬರ್ಮಾದೇಶದ ಕೆಲವರು ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಸಿಂಹಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಥದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅಸ್ತಿಭಾರ ಹಾಕಲು ಕರೆಸಲಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧಮತ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಮಹಾಗುರುವಿನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ 'ಅಮರಪುರ' ಎಂಬ ಸಂಘವನ್ನು ಇವರು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಜಾತಿಗಳ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಿಂಹಳದ ರೂಢಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಈ ಸಂಘವು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ ಜನರನ್ನೂ ಶ್ರಮಣತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿತು. ಅವರು ಪಾರುಪನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು.

೨. ಬರ್ಮಾ

ಆತೋಕನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಗ್ಗಲಿಪುತ್ರತಿಸ್ಸನು ಸುವಣ್ಣಭೂಮಿಗೆ ತೋಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಕಳಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸುವಣ್ಣಭೂಮಿಯೇ

ಬರ್ಮಾ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಪಂಡಿತರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ನಾಲ್ಕು ಮತ್ತು ಐದನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಆಗ್ನೇಯ ತೀರಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಬರ್ಮಾಕ್ಕೂ ಅಂತರ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಬಿಕ್ಷುಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೊಡನೆ ಪರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಕಾರಣ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೊಡನೆ ಅವರು ಬರ್ಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರು ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠರು ಯಾರನ್ನು ಸಮಣ ಕುಟ್ಟಕರೆಂದು (ಶ್ರಮಣ ಕಂಠಕರು) ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಆ 'ಅರಿ'ಗಳು ಉತ್ತರ ಬರ್ಮದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳು ಮತ್ತು ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಸಾಂ ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳದ ಶ್ರಮಣರು ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಆ ದೇಶದೊಳಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದರಿಂದ ಈ 'ಅರಿ'ಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರಿಗಳು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಗುಹ್ಯ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಬರ್ಮಾದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಇವರೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ತಂದಿರಬಹುದು. ಅರಿಗಳ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ದೊರೆ ಅನವರಹನು (ಅನುರುದ್ಧ) ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿದನು. ಈ ರಾಜನು ಥಾಟನ್ನಿನ ಥೇರವಾದ ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಉತ್ತರ ಬರ್ಮಾಕ್ಕೆ ತಂದನು ಮತ್ತು ಷಿನ್ ಅರಹನ್ ಎಂಬ ತಲೈಂಗ್ ತರುಣ ಶ್ರಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಈ ಮತವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ವಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟನು. ಪಾಲಿ ತ್ರಿಪಿಟಕದ ಶುದ್ಧಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ತರಲು ದೊರೆಯು ಸಿರ್ ಅರಹನ್ನಿನ ಸಲಹೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಸಿಂಹಳಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿದನು.

ಅರಿಯ-ಅರಹಂತ-ಪಚ್ಚಾ (ಇದಕ್ಕೆ ಮ್ಹಮ್ಮ ಸಂಘ - ಕಾಂಬೋಜ ಅಥವಾ ಕ್ರೋಂ ಭಾತ್ಯವರ್ಗ ಎಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ): ಆಶೋಕನ ಕಾಲದ ಶೋಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದ ಪರಂಪರೆಗೆ ತಾನು ಸೇರಿದವನೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಷಿನ್ ಅರಹನನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಪಂಥಗುವಿನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಉತ್ತರಾಜೀವನೆಂಬ ತಲೈಂಗ್ ಶ್ರಮಣನು ಉತ್ತರ ಬರ್ಮದಲ್ಲಿ ಥೇರವಾದ ಬೌದ್ಧಪಂಗಡವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಹನ್ನೆರಡು ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು, ತಾನು ಸೀಹಲಸಂಘದಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, 'ಮ್ಹಮ್ಮಸಂಘ'ವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು.

ಸೀಹಲಸಂಘ: ಸೀಹಲ ಸಂಘದ ಮೂಲಪುರುಷ ಚಪಟ ಎಂಬಾತ. ಈತ ಉತ್ತರಾಜೀವನೊಡನೆ ಸಿಂಹಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಳೀಯ ಶ್ರಮಣರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಆಚಾರದ ಪ್ರಕಾರ ಪುನಃ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಂಡನು. ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಈತ ಸಿಂಹಳದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲವಿದ್ದನು. ಸಿವಳಿ, ತಾಮಿಳಿಂದ, ಆನಂದ ಮತ್ತು ರಾಹುಲ ಎಂಬ ನಾಲ್ವರು ಒಡನಾಡಿಗಳೊಡನೆ ಈತ ಬರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದನು. ಅವರು ಸೀಹಲ ಸಂಘವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಮಹಿಂದನ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ತಾವು ಸೇರಿದವರೆಂದರು.

ಸೀಹಲ ಸಂಘದ ಉಪಪಂಗಡಗಳು: ಸಿವಲಿ, ತಾಮಿಲಿಂದ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಎಂಬವರ ಪೈಕಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಂಘವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು; ಆದರೆ ರಾಹುಲನು ಗೃಹಸ್ಥ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದನು. ವಿಹಾರಗಳಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ನಿಯಮ-ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಈ ಉಪಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡುವು:

- (ಅ) ಒಬ್ಬಶ್ರಮಣನು ಆನೆಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟಿ ಬಹುದು, ಅಥವಾ ಆನಂದ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕೊಡಬಹುದು; ಇತರರು ಇದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು.
- (ಬ) ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಶ್ರಮಣ ಬಾಯಿಮಾತಿನಿಂದ (ವಾಚೀವಿಣ್ಣತ್ತಿ) ಶ್ರಮಣರಿಗೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ನಾಲ್ಕು 'ನಿಸ್ಸಯ'ಗಳಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಆವಶ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದನ್ನೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚನ್ನೋ ಹೇಳುವುದು - ಇದನ್ನು ಸಿವಲಿಯು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ದನು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಉಪಪಂಗಡಗಳೂ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೆಳಬರ್ಮದಲ್ಲಿ (ಕ್ರೋಂ ಅಥವಾ ಮರ್‌ಟಿನ್‌ಬಾನ್) ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದವು; ಸೀಹಲಸಂಘದ ಬುದ್ಧವಂಶ ಮತ್ತು ಮಹಾಸಾಮೀ (ಮಹಾನಾಗ) ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಶ್ರಮಣರು ಬೇರೆ ಎರಡು ಉಪಪಂಗಡ ಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಇವರು ತಾವು ಸಿಂಹಳದ ಮಹಾವಿಹಾರದ ಗುರು ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವರಾದುದರಿಂದ ತಾವೇ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರು.

ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೭೬-೮೦) ಮೊದಲು ಸೀಹಳ ಸಂಘದ ಶ್ರಮಣನಾಗಿದ್ದು ಬಳಿಕ ತಾನು ರಾಜನಾಗಲು ಗೃಹಸ್ಥಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಧಮ್ಮಚೇತಿ ಎಂಬಾತನು, ಈ ವಿಹಾರ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಮೃಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸೀಹಲ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಸೀಹಲ ಸಂಘದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕೊಟ್ಟನು. ಈ ಒಕ್ಕೂಟವು ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ (ಎಂದರೆ, ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆ ಶತಮಾನಗಳ)ವರೆಗೆ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಆ ಬಳಿಕ 'ಚೀವರ' ಎಂದರೆ ಉತ್ತರೀಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊದ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವೆದ್ದು 'ಏಕಾಂತಿಕ' ಮತ್ತು 'ಪಾರುಪನ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿದವು.

ಏಕಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರುಪನ: ಈ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳು ಒಂದು ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ತಮ್ಮ ಕಟುಸ್ವರ್ಮಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋದವು. ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿವಾದಾಂಶ ಯಾವುದಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ: ಶ್ರಮಣರು ಎರಡು ಭುಜಗಳೂ ಮುಚ್ಚುವಂತೆ (ಪಾರುಪನ) ಉತ್ತರೀಯವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಸಿಯಾಂ ಹಾಗೂ ಸಿಂಹಳದ ಕೆಲವು ಶ್ರಮಣರಂತೆ ಒಂದೇ ಭುಜ (ಏಕಾಂತಿಕ) ಮುಚ್ಚುವಂತೆ ಹೊದೆಯಬೇಕೆ ಎಂಬುದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲೊಂದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ರಾಜರಿಗೆ ಅವರ ರಾಜಗುರುಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ಸಹ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದು ರಾಜರುಗಳು ಈ ವಿವಾದವನ್ನು ತೀವ್ರಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಏಕಾಂತಿಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಮತಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಾರುಪನರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕೆ ಹಲವು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೊನೆಗೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾರುಪನರೇ ಗೆದ್ದರು.

ಕೋಸನ ಪಂಗಡ: ಅಭಿಧಮ್ಮವೊಂದೇ 'ಪರಮಧ್ಧ' (ಪರಮತ್) ಎಂದರೆ, ಪಾರಮಾರ್ಥ ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪಿಟಕ, ಮಿಕ್ಕವೆರಡಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕೌತುಕಜನಕವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಶ್ರಮಣರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ಈ ಪಂಗಡದ ಮುಖಂಡನು ತನ್ನ ಪಾಣವನ್ನೂ ತೆತ್ತನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಸುಬಂಧುವಿನ ಅಭಿಧಮ್ಮ ಕೋಶವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಮೂಲಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಭಾರತದ ಸರ್ವಾಸ್ತವಾದಿ ಗಳೂ ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್ ದೇಶಗಳ ಕೋಶ ಅಥವಾ ಕುಶಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಬರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದೂ ಆದರೆ ಇವರು ತೀವ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠರಾದ ಥೇರವಾದಿ ಪಂಥದವರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತರಾಗದೇ ಹೋದ ರೆಂದೂ ಬರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಈ ಪಂಗಡ ತೋರಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

೨. ಚೈನ

ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳ ಚೀನೀ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಲು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶ್ರಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ಯತ್ನಗಳೊಂದಿಗೆ ಚೀನಾದೇಶದ ಪಂಥಗಳ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಅನುಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಚೀನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಪಂಥ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು (ತ್ಸಂಗ್) ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು:

ಸನ್-ಲುನ್-ತ್ಸಂಗ್, ಚ್' ಎನ್-ಷು-ತ್ಸಂಗ್ ಮತ್ತು ಲೂ-ತ್ಸಂಗ್

ಮೂಡಲಿನ ತ್ಸಿನ್ ವಂಶವು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೧೭-೪೨೦) ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತ ಗ್ರಂಥಗಳೂ, ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅಸಂಗರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾ ದುವು. ಇವು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ದರ್ಶನದ ಶೂನ್ಯತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸನ್-ಲುನ್-ತ್ಸಂಗ್ ಅಥವಾ 'ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಂಥ' ಎಂಬ ಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಇದರ ಸಮಾಕಾಲೀನವಾದ ಎರಡನೆಯ ಪಂಥ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಚ್'ಎನ್-ಷು ಅಥವಾ ಹರಿವರ್ಮನ ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಪಂಥ, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಂತೆಯೇ ಹರಿವರ್ಮನವೂ ಇದ್ದವು. ಹರಿವರ್ಮನು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಲೋಕ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಘೋಷಿಸಿದನು. ಇವೆರಡು ಪಂಥಗಳ ಉಪದೇಶಗಳೂ ತುಂಬ ಜಟಿಲವೂ ದಾರ್ಶನಿಕವೂ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅವು ಹಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಅವಧಿಯ ಮೂರನೆಯ ಪಂಥ ಯಾವುದೆಂದರೆ, 'ಲೂ' ಅಥವಾ ವಿನಯ ಪಂಥ. ಇದರ ಆಧಾರಗ್ರಂಥ ಚತುರ್ವರ್ಗ ಧರ್ಮಗುಪ್ತವಿನಯ, ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಣ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನೂ ಪಾಲಿಸುವುದೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಎಂದು ಈ ಪಂಥ ನಂಬಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ, ಸುಮಾರು ಏಳನೆಯ ಅಥವಾ ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದು ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯಿತು: (ಅ) 'ವಿನಯ'ದ ನಿಯಮ ಗಳನ್ನೂ, ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ, ನಿಷ್ಕೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಾಟ-ಹ್'ಸುಅನ್ನಿನ ದಕ್ಷಿಣ ಗಿರಿಗಳು;

(ಆ) ಶ್ರಮಣ ನಿಯಮಗಳ ಜತೆಗೆ ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹುಯ್ಸುಸುವಿನ ಪೂರ್ವಸ್ಥಾಪ; ಮತ್ತು (ಇ) 'ವಿನಯ'ದ ಆಚಾರಗಳ ಜತೆಗೆ ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶದ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ 'ಫಾಲಿ' ಎಂಬಾತನ 'ಹಿಂಯಂಗ್-ಪು'.

ತ್ ಇಎನ್-ತ್ ಐ-ತ್ಸಂಗ್ ಮತ್ತು ಹುಆ-ಯೆನ್-ತ್ಸಂಗ್

ಯೋಗಾಚಾರ ಕೃತಿಗಳ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ ಮತ್ತು ಅವತಂಸಕವರ್ಗದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಭಾಷಾಂತರವಾದ ಬಳಿಕ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಗೋಚರ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಚೀನಾ ಶ್ರಮಣರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಒಲಿದರು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತ್ ಇಎನ್-ತ್ ಐ ಮತ್ತು ಹುಆ-ಯೆನ್ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಂಗಡಗಳು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದವು ತ್ ಇಎನ್-ತ್ ಐ: ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕಸೂತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಚಿಹ್-ಐ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೩೧-೯೭) ಎಂಬಾತನು ಈ ಪಂಗಡವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದನು. ಈ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ: (ಅ) ಹೀನಯಾನಕ್ಕೂ ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ; ಮೊದಲನೆಯದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಮೆಟ್ಟಲು ಅಷ್ಟೆ. (ಆ) ಬುದ್ಧನಿಗೆ 'ನಿರ್ವಾಣ' 'ಸಂಭೋಗ' ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಮೂರು ದೇಹಗಳಿವೆ. (ಇ) ಹೊರ ತೋರಿಕೆಯ ಲೋಕವು ಅಸತ್ ಆದುದರಿಂದ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' 'ನಾಶ' ಎಂದು ಹೇಳುವಂಥದಾವುದೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. (ಈ) ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಮೋಸದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತೋರಿಕೆಯೊಂದು, ಅದು ಅಸತ್ ಆಗಿದ್ದರೂ. ಕ್ಷಣಕಾಲವಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು (ಉ) ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ವಿನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ತೀರಿಹೋಗುವುದರಿಂದ ಪರಮಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೀನೀಯರು ಸ್ವಾಗತವಿತ್ತು ಅನೇಕ ವಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನಿವೇದಿಸಿದರು. ಇವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದವು.

ಹು ಆ-ಯೆನ್: ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೪೦ರಲ್ಲಿ ದೇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ತು-ಷುನ್ ಎಂಬಾತ ಈ ಪಂಗಡವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇದರ ಉಪದೇಶಗಳು ಹಿಂದಿನ ಪಂಗಡದವಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿದಂಥವು. ಈ ಪಂಗಡದ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧವೈರೋಚನನು (ಸೂರ್ಯನು) ಸಮಸ್ತ ಬುದ್ಧರ ಧರ್ಮಕಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಇದು ಯೋಗಾಚಾರಿಗಳ 'ತಥಾಗತಗರ್ಭ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಮೊದಲನೆಯದು ಶುದ್ಧವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಆದ ತಥಾಗತ ಪ್ರಕೃತಿ; ಇನ್ನೊಂದು ತಥಾಗತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ತರಂಗಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಅಶುದ್ಧವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೂ ಆದ ತೋರಿಕೆಯ ಲೋಕ. ವಸ್ತುತಃ ಸತ್ ಅಥವಾ ತಥಾತಾದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ. ಅವತಂಸಕ ಪಂಗಡದ ದಶಭೂಮಿಕಾ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಬೋಧಿಸತ್ತನೊಬ್ಬನು ಬುದ್ಧನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಹತ್ತು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾಯ್ದುಬರಬೇಕೆಂದು ಇದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. 'ಗಂಡವ್ಯೂಹ'ವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅವತಂಸಕ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಧನ ಎಂಬಾತನು ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ ಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುರುಗಳ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಸಮಂತಭದ್ರ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವನಿಂದ ಅದನ್ನು ಪಡೆದ ಕತೆಯಿದೆ.

ಛಿಂಗ್-ತು-ತ್ಸುಂಗ್ ಮತ್ತು ಛ್'ಅನ್-ತ್ಸುಂಗ್

ಉತ್ತರದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ 'ವೈ' ವಂಶವೂ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೩೫-೫೭೭) ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ 'ಲಿಯಂಗ್' ವಂಶವೂ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೦೨-೫೭೭) ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಛಿಂಗ್-ತು ಮತ್ತು ಛ್-ಅನ್ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದುವು. ಇವು ಹಿಂದಿನ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಗ್ರಹಣ ಹಿಡಿಸುವಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾದುವು.

ಛಿಂಗ್-ತು: ಈ ಪಂಗಡದ ಉಪದೇಶಗಳು ಸುಖಾವತೀವ್ರೂಹ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಮಿ ತಾಯುರ್ ಧ್ಯಾನ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದುವು. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಅನ್-ಷಿ-ಕು ಎಂಬ ಪಾರ್ಥಿಯರ್ ಶ್ರವಣನು ಕ್ರಿ.ಶ.೧೪೮೨ರಲ್ಲಿ ಚೀನೀ ಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದನು; ಧರ್ಮ ರಕ್ಷನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೬೬-೩೧೩) ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದನು. ಈ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಇತರ ಭಾಷಾಂತರಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಈ ಪಂಗಡದ ಮೂಲಪುರುಷ ಹು ಐ-ಯೂ ಅನ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೩೩-೪೧೮). ಈತ ಮೊದಲು ತಾಂ ಪಂಥದವನಾಗಿದ್ದು ಬಳಿಕ ಸನ್-ಲುನ್ (ಮಾಧ್ಯಮಿಕ) ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿ ಮಹಾಸನ್ನಿಪಾತ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದನು. ಈತನ ಮತವೇನೆಂದರೆ: ಬುದ್ಧ ಅಮಿತಾಭನು ತಾನು ಬೋಧಿ ಸತ್ವನಾಗಿದ್ದಾಗ, ತಾನು ಬುದ್ಧನಾದಮೇಲೂ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂತಾದರೆ ಮಾತ್ರ ತಾನು ಬುದ್ಧನಾಗುತ್ತೇನೆಂಬ ವ್ರತವನ್ನು (ಪ್ರಣಿಧಾನ) ಕೈಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಈ ಪ್ರಣಿಧಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಆತನು ಸುಖಾವತೀ ಸ್ವರ್ಗದ ಅದ್ಭುತ ಬುದ್ಧನಾದನು ಮತ್ತು ಈತನನ್ನು ನಿಷ್ಕೆಯಿಂದ ಪೂಜಿಸಿದವನು ಸುಖಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆಯಬಹುದೆಂಬ ಮಹಾಯಾನದ 'ಪರಿಣಾಮನ' ಮತವನ್ನು ಈತ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು. ಈ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶ ಜನಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಸಿತು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ ಅಮಿತಾಭನಿಗೆ ಶರಣು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಸುಖಾವತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ದೃಢಗೊಂಡಿತು. ತನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಇದು ಯೋಗಾಚಾರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಚೀನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಜನರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದುದು ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ.

ಛ್'ಯಾನ್ (ಧ್ಯಾನ): ಸಾರ್ವಭೌಮ ಅಶೋಕನ ಹಾಗೆಯೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಭಕ್ತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಪೋಷಿಸಿದ ಲಿಯಾಂಗ್ ವಂಶದ ಪ್ರಥಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ವು-ತಿ ಎಂಬಾತನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಿಂದ ಬೋಧಿಧರ್ಮ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೨೦ರಲ್ಲಿ ಚೀನಾಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಈ ಪಂಗಡದ ಮೂಲಪುರುಷನಾದನು. ಬೋಧಿಧರ್ಮನು ದಾನಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದುದು ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಥಾಗತ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆಯವನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದರೆ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲದಿಂದಲೂ - ಅದು ಪುಣ್ಯಕೆಲಸವೇ ಆಗಿರಬಹುದು, ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಠಣೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ನಿವೇದನೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು - ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ತಾನು ಆತ್ಮಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಆತ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಸಂಸಾರವೂ ನಿರ್ವಾಣವೂ ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆಯೇ ಇದೂ ಇದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ

ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ತಾನು ಬುದ್ಧನಾಗಬಲ್ಲ ಮಹತ್ವವಡಗಿದೆ; ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಈ ಅರಿವು ಆತನಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಅವಿದ್ಯಾನಿರಸನಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು; ಬೋಧಿಧರ್ಮನೋ, ಬುದ್ಧನೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಎಂದರೆ ತಥಾಗತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣಕ್ಕೆ, ಧ್ಯಾನಮಾರ್ಗವೊಂದೇ ಸಾಧನವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು.

ಷೆ-ಲುನ್-ತ್ಸಂಗ್, ಫ-ಹ್‌ಸಿಯಾಂಗ್-ತ್ಸಂಗ್, ಛಿನ್-ಯೆನ್-ತ್ಸಂಗ್ ಮತ್ತು ಛಿ-ಷೆ-ತ್ಸಂಗ್

ಛಿ'ಎನ್ ವಂಶವು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೫೭-೮೯) ಚೀನೀ ಶ್ರಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯೋಗಾಚಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಸಕ್ತರಾಗುತ್ತಾ ಬಂದರು ಮತ್ತು ಅಭಿಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರಭೂತವಾದ ವಸುಬಂಧುವಿನ ಉದ್ಭವಕ್ಕೆ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದ ಜತೆಗೆ ಮೈತ್ರೇಯನಾಥ, ಅಸಂಗ, ಮತ್ತು ವಸುಬಂಧುಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಇವುಗಳ ಜತೆಗೆ, ಅವರು ಕೆಲವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರು. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯೋತ್ಸಾಹದ ಫಲವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು: ಯೋಗಾಚಾರ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಎರಡು: ಷೆ-ಲುನ್ (ಮಹಾಯಾನ ಸಂಪರಿಗ್ರಹ)^{೬೧} ಮತ್ತು ಫ-ಹ್‌ಸಿಯಾಂಗ್ (ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ); ಛಿನ್-ಯೆನ್ (ಮಂತ್ರಯಾನ) ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯದು; ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದಂಥ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಛಿ-ಷೆ (ಕೋಶ) ಎಂಬುದು ನಾಲ್ಕನೆಯದು.

ಷೆ-ಲುನ್: ಈ ಪಂಗಡವು ಪರಮಾರ್ಥನಿಂದ ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ ಅಸಂಗನ 'ಮಹಾಯಾನ ಸಂಪರಿಗ್ರಹ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಹೀನಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಮಹಾಯಾನ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದನ್ನು ಅಸಂಗನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು 'ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನ', 'ಪರಿಕಲ್ಪಿತ' 'ಪರತಂತ್ರ', 'ಜ್ಞೇಯ'ದ 'ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ'ರೂಪಗಳು; ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಗಳು; ಬೋಧಿಸತ್ತವು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾದ ಆರು 'ಪಾರಮಿತಗಳು'; 'ದಶಭೂಮಿ'; ಶೀಲ; ಸಮಾಧಿ; ಮತ್ತು 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಮೂರು ಕಾಯಗಳು ಮುಂತಾದ ಯೋಗಾಚಾರ ಪಂಥದ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಥಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಫ-ಹ್‌ಸಿಯಾಂಗ್ (ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ): ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ, ಎಂದರೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಿ ಯು ಎನ್‌ತ್ಸಂಗನು ಶೀಲಭದ್ರನೊಂದಿಗೆ ಯೋಗಾಚಾರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ವಸುಬಂಧುವಿನ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯೋಗಾಚಾರದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಭಾರತದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದಾಗ, ಮುಂಬರಿದ ಯೋಗಾಚಾರದ ಪಂಥವೊಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಿಸಿತು. ಇದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಪರಮಾರ್ಥ (ತಥತಾ) ಯಾವುದೆಂದರೆ 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರತಾ' ಮತ್ತು ಹೊರತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಕ್ಷಣಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದಂಥವು. ತನ್ನ 'ಎಸೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ಬುದ್ಧಿಸ್ತ್ ಫಿಲಾಸಫಿ'^{೬೨} (ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಸಾರ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತಕಕುಸು ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಯೋಗಾಚಾರದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಮೂರು ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ (೧) ದಿಜ್ಞಾಗ, ಅಗೋತ್ರ, ಧರ್ಮಪಾಲ, ಶೀಲಭದ್ರ, ಮತ್ತು ಹಿಯಎನ್-ತ್ಸಂಗ್ ಇವರಿದ್ದ ನಾಲಂದಾ; (೨) ಗುಣಮತಿ, ಸ್ಥಿರಮತಿ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ

ಎಂಬುವರು ನೆಲಸಿದ್ದ ವಲಭೀ, (೩) ಫ-ಹ್‌ಸಿಯಾಂಗ್ ಪಂಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುಬ-ಛಿ ಎಂಬ ಹಿಯು-ತ್ಸಂಗ್‌ನ ಶಿಷ್ಯ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದನೋ ಆ ಚೀನಾದೇಶ.

ಛಿನ್-ಯೆನ್: ವಜ್ರಬೋಧಿ ಮತ್ತು ಚೀನಾದೇಶಕ್ಕೆ (ಕ್ರಿ.ಶ.೯೧೫ರಲ್ಲಿ) ಹೋದ ಆತನ ಶಿಷ್ಯ ಅಮೋಘವಜ್ರ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಭಾರತೀಯ ಶ್ರಮಣರು ಈ ಪಂಥದ ಮೂಲಪುರುಷರು. ಅಮೋಘವಜ್ರನು ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಯಾನದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಭಾಷಂತರಿಸಿದನಲ್ಲದೆ ಆ ದೇಶದ ಅರಸರ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ ಗಳಿಸಿದನು. 'ಮಹಾಮಾಯೂರೀ ವಿದ್ಯಾರಾಜ್ಞೇ' ಮತ್ತು 'ಮಹಾಭಿಷೇಕಧಾರಿಣೀ'ಗಳ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಕುಭದ ಶ್ರೀಮಿತ್ರ ಎಂಬಾತನು (ಕ್ರಿ.ಶ.೩೦೭-೧೨) ಮಾಡಿದ್ದನು; ಆದರೆ ಆಯ್ದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವು ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದವು. ಹಿಂದೆ ಒರಿಸ್ಸಾವಿನ ರಾಜನಾಗಿದ್ದ ಶುಭಾಕರಸಿಂಹ (ಕ್ರಿ.ಶ.೬೩೭-೭೩೫), ವಜ್ರಬೋಧಿ (ಕ್ರಿ.ಶ.೭೨೦), ಮತ್ತು ಅಮೋಘವಜ್ರ (ಕ್ರಿ.ಶ.೭೦೫-೭೪) ಇವರು ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಯಾನ ಪಂಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಿದರು. ಈ ಪಂಥ ಯೋಗಾಚಾರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪರಮಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿತು. ಮುದ್ರೆಗಳು, ಮಂಡಲಗಳು, ಆಸನಗಳು, ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಣೆಗಳು ಇಂಥ ಬಾಹ್ಯ ಸಹಾಯ ಸಲಕರಣೆಗಳಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಧ್ಯಾನಗಳೇ ಈ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಧಾನಾಂಶ. ದೇವತಾಸ್ವರೂಪರಾದ ಬೋಧಿಸತ್ತರ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಈ ಪಂಥ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿತು, ಮತ್ತು ಮಹಾವೈರೋಚನನೇ ಪರಮಬುದ್ಧನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ದೇವತಾಪೂಜಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪಂಥ ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಜಪಾನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಛಿ-ಷೆ: ಈ ವಾಸ್ತವವಾದೀ ಪಂಥದ ಅಭಿಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸುಬಂಧುವಿನ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದಲ್ಲಿ ಬಹಿರ್ಲೋಕದ ಭೌತ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ತಾರ್ಕಿಕವೂ ಆದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿದ್ದವು; ಇವುಗಳನ್ನು ಯೋಗಾಚಾರಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮೊದಲು ವಸುಬಂಧುವು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಯಾಗಿದ್ದನು; ಅದರ ಬಳಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಾನು. ವಸುಬಂಧುವಿನ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳೆರಡನ್ನೂ, ಪರಮಾರ್ಥ, ಹಿಯುಎನ್-ತ್ಸಂಗ್ ಮತ್ತು ಈತನ ಶಿಷ್ಯ ಕುವಿಇ-ಛಿಗಳು ವ್ಯಾಸಂಗಿಸಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಇವರು ಮಾಡಿದ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದ ಭಾಷಾಂತರವೇ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಛಿ-ಷೆ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಯ ಹಾಕಿತು. ಹಿಯುಎನ್-ತ್ಸಂಗನ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಿಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಇದನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದರು. ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಪಿ-ತನ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಭಿಧರ್ಮ ಪಂಥವೊಂದಿತ್ತು. ಇದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಛಿ-ಷೆ ಪಂಥ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ, ಬೌತಿಕ ಮತ್ತು ಚೈತನಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಿತ್ಯ, ಕ್ಷಣಿಕ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಶಾಶ್ವತ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಾತ್ಮವಾದವು (ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ತ್ವರಹಿತವಾದವು). ಕೆಲವು ವಿಚಾರಪರರು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ (ಆಗಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ) ಅದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಂಥದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ಮಾಸ್ತಿವಾದ ಪಂಥಗಳ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ.

೪. ಜಪಾನ್

ಚೀನಾದೇಶದ ಪಂಥಗಳು ಬಹುಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೊರಿಯದ ಮೂಲಕ ಚೀನಾದಿಂದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಜಪಾನ್ ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೫೨ರಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ, ಸುಖಾವತೀವ್ಯೂಹ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಾಮಿತಾ, ಸುವರ್ಣಪ್ರಭಾಸ ಮತ್ತು ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಎರಡು ದೇಶಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಇದ್ದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪರ್ಕಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿನ ಪಂಗಡಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚೀನಾದೇಶದ ಜಾಡನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿತು. ನಿಚಿರನ್ ಪಂಗಡ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಉಪಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಜಪಾನಿನ ಪಂಗಡಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಚೀನಾದೇಶದವುಗಳಂತೆಯೇ ಇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜಪಾನ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೧೦ರಲ್ಲಿ, ಚಕ್ರವರ್ತಿನಿ ಗೆಮ್‌ಮೋ ('ನರ' ಅವಧಿ) ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ.

ಹೊಸ್ಯೊ, ಕುಷ, ಕೆಗೊನ್ ಮತ್ತು ರಿಷ್ಸು

ಹೊಸ್ಯೊ: ಚೀನಾವಿನ ಫು-ಹ್‌ಸಿಯಾಂಗ್ (= ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ) ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಲುವ ಹೊಸ್ಯೊ ಪಂಗಡವೇ ಆದ್ಯವೂ ಬಹುಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆದ ಪಂಗಡ. ಸಾರ್ವಭೌಮ ಷೋಮು ಎಂಬಾತನೊಂದಿಗೆ ತುಂಬ ಮೈತ್ರಿಯಿದ್ದಿದ್ದ ಗ್ಯೋಗಿ ಬೋ ಸತ್ತು (ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೭೦-೭೪೯) ಎಂತಾತನು ಇದನ್ನು ಜಪಾನ್ ದೇಶಕ್ಕೆ ತಂದನು.

ಕುಷ: ಕುಷ (= ಕೋಶ) ಪಂಗಡವನ್ನು ಚೀನಾದಿಂದ ಮೊದಲು ತಂದವರು ಛಿತ್ಸು ಮತ್ತು ಛಿತ್ಸು ಎಂಬವರು; ಆದರೆ ಅದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಶತಮಾನದಾಚೆಗೆ, ಗೆಂಬೋ ಎಂಬಾತನು ಇದನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಿದನು. ಆತ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥದ ಗ್ರಂಥಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಿಸಿದನು. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಪಂಥ ಹೊಸ್ಯೊ ಪಂಗಡದ ಒಂದು ಪರಿಶಿಷ್ಟವನಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವಂತಾಯಿತು.

ಕೆಗೊನ್: ಚೀನಾವಿನ ಹುಅ-ಯನ್ (ಅವತಂಸಕ) ಪಂಥಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕಾಂಭೋಜದ ಫೋ-ತಿಎ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಬೋಧಿಸೇನ ಎಂಬ ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಜತೆಗೂಡಿ ಬಂದ ಡೋಸೆನ್ ಎಂಬ ಚೀನೀ ಪುರೋಹಿತನು ಇದನ್ನು ಜಪಾನಿಗೆ ತಂದನು. ಷೋಮು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದ ರೋಬೆನ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೮೯-೭೭೩) ಎಂಬಾತನು ಇದನ್ನು ಹರಡಿದನು.

ರಿಷ್ಸು ಅಥವಾ ರಿತ್ಸು: ಶೈಕ್ಷಣಿಕ (ವಿನಯದ) ನಿಯಮ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಚೀನಾದ ಲೂ (= ವಿನಯ) ವೂ ಇದೂ ಒಂದೇ. ಷೋಮು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಜಪಾನ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು; ಆದರೆ ಇದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ತದನಂತರ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡಿತು. 'ನರ' ಅವಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬೌದ್ಧಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಲಭಿಸಿ ಅವರು ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಗಳಿಸಿದರು.

ತೆಣ್ ದೈ ಮತ್ತು ಷಿನ್ ಗಾನ್ ಪಂಗಡಗಳ ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೆಇಯನ್ ಅಥವಾ ಫೂಜೀವರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ (ಎಂಟರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ) ಜಪಾನ್ ದೇಶಕ್ಕೆ

ಕ್ಯೋಟೋ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಜರುಗಿತು. ಬಹುಪ್ರಧಾನವೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದ ತೆಂಡೈ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ಗಾನ್ ಪಂಗಡಗಳು ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದವು.

ತೆನ್‌ಡೈ: ಇದು ಚೀನದ ತ್'ಇಎನ್-ತ್'ಐ (= ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ)ಗೆ ಸರಿಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸೈ ಛೋ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೦೭ರಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿಗೆ ತಂದನು. ಈತ ಚೀನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಜತೆಗೆ ಹೀನಯಾನದ ವಿನಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಬದಲು ಚೀನಾದೇಶದ 'ವಿನಯ'ವಾದ ಬೊಮ್ಮೆ ಕ್ಯೋ (ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲ ಸೂತ್ರ) ಎಂಬುದರಲ್ಲಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದನು.

ಷಿನ್‌ಗಾನ್: ಈ ಪಂಗಡವು ಚೀನದ ಛೆನ್-ಯೆನ್ (= ಮಂತ್ರಾಯಣ) ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಗಳ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಇದು ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಪಾನ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಕೋಬೋ ದೈಷಿ ಎಂಬಾತನು ಈ ಬಾಹ್ಯಲೋಕ ಬುದ್ಧನ ಧರ್ಮಕಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇದರ ಮೂಲಸೂತ್ರದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವವರೆಗೂ ಇದು ಜನರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ವೈರೋಚನ ಬುದ್ಧನೂ ಧರ್ಮಕಾಯವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು.

ತೆಣ್ಣೈ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ಗಾನ್ ಪಂಗಡಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸ್ನೇಹದಿಂದಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೦೦ ರಿಂದ ೧೧೦೦ರವರೆಗೆ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಜನರೊಲವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದವು. ಇವೆರಡು ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಪಸ್ವಿಗಳಿದ್ದರು. ಇವರು ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು, ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ಟೋಗಳ ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಯಾತ್ರಿಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೌದ್ಧರಿಗೂ ಷಿಂಟೋ ಮತದವರಿಗೂ ಇವರು ಸ್ನೇಹಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು.

ಯೂಜೂ ನೆಮ್‌ಬುತ್ ಸು, ಜೋಡೋ, ಮತ್ತು ನಿಭಿರೆನ್

ಯೂಜೂ ನೆಮ್‌ಬುತ್: ಸು: ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪೂಜೀವರ ಅವಧಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಿತು; ಆಗ ಷೋಗುನರು ಮುಂದೆ ಬಂದು, ರಾಜಧಾನಿ ಕಾಮಕುರಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತು, ತೆಣ್ಣೈ ಮತ್ತು ಷಿಂಗಾನ್ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನರು ಮಾತ್ರ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದರು: ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಅಮಿದ (= ಅಮಿತಾಭ)ನನ್ನು ನೆನೆದು ಭಜಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಪಾಪಗಳೆಲ್ಲ ತೀರಿಹೋಗಿ ಅಮಿತಾಭಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ರೂಢಮೂಲವಾಯಿತು. ತೆಣ್ಣೈ ಪಂಗಡದ ರ್ಯೂನಿನ್ ಎಂಬ ಪುರೋಹಿತನು 'ಅಮಿದ'ನನ್ನು ತಾನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡನೆಂದೂ ಆತನಿಂದ 'ನೆಮ್‌ಬುತ್ಸು' (=ನೆಮು ಅಮಿದಾ ಬುತ್ಸು) ಎಂದರೆ, 'ನಮೋ ಅಮಿತಾ ಬುದ್ಧಾಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿ ಜಪಿಸುವುದರಿಂದ ಸುಖಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡನು. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೨೪ರಲ್ಲಿ ಈತ ಯೂಜೂನೆಮ್‌ಬುತ್ಸು ಪಂಗಡವನ್ನು ನೆಟ್ಟನು.

ಜೋಡೋ: ಛಿಂಗ್-ತು (= ಸುಖಾವತಿ) ಎಂಬ ಚೀನದ ಪಂಗಡದಂತಿದೆ ಜೋಡೋ ಪಂಗಡ. ಹೊನೆನ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೩೩-೨೧೨) ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೫ರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದನು. ಈತ ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ 'ನೆಮ್‌ಬುತ್ಸು' ಎಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸಲ ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಸಲ ಪುನಃಪುನಃ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆಯೂ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಣವಿಹಾರ ನಿಯಮ

ಆಚಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಹೋನೆನ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಉಪದೇಶಕರು 'ನೆಮ್‌ಬುತ್ಸು'ವನ್ನು ನಿತ್ಯ ೬೦೦೦೦ ಬಾರಿಗೆ ಜಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಹೋನೆನ್‌ನಿಗೆ ಆರು ಜನ ಪ್ರಧಾನ ಶಿಷ್ಯರಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಷೋಕೋಬೋ, ಜೆನ್ನೋಬೋ ಮತ್ತು ಷಿನ್‌ರನ್ ಎಂಬವರು ಛಿನ್‌ಜೆಇ, ಜೋಡೋ ಸೆಇಜಾನ್ ಮತ್ತು ಜೋಡೋಷಿನ್‌ಪು ಎಂಬ ಮೂರು ಉಪಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ, ಜೋಡೋ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಪಂಗಡ ಜೋಡೋ ಷಿನ್‌ಸುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು.

ನಿಭಿರೆನ್: ಜೋಡೋ ಪಂಗಡಗಳು ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿದ ಅತಿಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಭಿರೆನ್ ಎಂಬಾತನ ಪಂಥ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿತು. ಈತ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೨೨ರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಬೆಸ್ತನ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು. ಶಾಕ್ಯ ಬುದ್ಧನ 'ಪ್ರತಿಮೆ'ಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಅಮಿತಾಭನ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವಾಗ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ತೋರಿದ ತುಚ್ಛಭಾವನೆಗೆ ಈತ ಕೆರಳಿದನು. ಈತ ತನ್ನ ಹದಿನೈದನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜೋಡೋ ಪಂಗಡದಿಂದ ತನ್ನ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದನು. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆ ಈತ ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕವನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ 'ಉತ್ಸಾಹಪರಿವರ್ತಾ' ಮತ್ತು 'ಸುಖವಿಹಾರ ಪರಿವರ್ತಾ' ಎಂಬ ಅದರ ಹನ್ನೆರಡು ಮತ್ತು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದನು. ಈತನು 'ನೆಮ್‌ಬುತ್ಸು' ಎಂಬ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ನೆಮುಪ್ಯೋಹೋ ರೆನ್‌ಗೋ ಕ್ಯೋ' (ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕಕ್ಕೆ ನಮಃ) ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇತರ ಪಂಗಡಗಳ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಈತ ಕಟುವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದನು. ಈತನ ಧರ್ಮವು ದೇಶದ ಜೀವನಕ್ರಮದೊಡನೆ ತುಂಬ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಈ ಪಂಗಡ ಬಹುಜನ ಭಾವಿತವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು.

ಜೆನ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಪಂಗಡಗಳು

ಚೀನದ ಬೋಧಿಧರ್ಮದ ಛಿ'ಅನ್ (=ಧ್ಯಾನ) ಪಂಗಡವೂ ಮತ್ತು ಜೆನ್ ಪಂಗಡವೂ ಒಂದೇ, ಗಿಹು ಎಂಬ ಚೀನದ ಪುರೋಹಿತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೧-೫೮೮ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಗೊಳಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದಾತನು ಎಇಸೈ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೪೧-೧೨೧೫) ಎಂಬಾತ. ಆತ ತ್'ಇಎನ್-ತ್'ಎಇ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಚೀನಕ್ಕೆ ಹೋದನು, ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತ್'ಇಎನ್-ತ್'ಎಇಗಿಂತ ಛಿ'ಅನ್ ತತ್ವವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡನು ಮತ್ತು ಛಿ'ಅನ್ (ಜೆನ್) ಉಪದೇಶಗಳೇ ತನ್ನ ನಾಡಿನ ಜನರಿಗೆ ಅಭ್ಯುದಯಕರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದನು. ಆತನಿಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ದೊರೆಯಿತು ಮತ್ತು ರಿನ್-ಜೈ (-ಚೀನದ 'ಲಿನ್-ಛಿ') ಎಂಬ ಉಪಪಂಗಡದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜೆನ್‌ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿದನು. ಸೋಟೋ ಅಥವಾ ಸೋಡೋ (ಚೀನದ ತ್'ಅಓ-ತ್'ಅಂಗ್) ಎಂಬ ಉಪಪಂಗಡವೊಂದು ಈತನ ಶಿಷ್ಯ ಡೋಗೆನ್‌ನಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೦೦-೫೩) ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಇದಾದ ಬಹಳ ಕಾಲದ ಮೇಲೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೫೪ರಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬಕು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಪಂಗಡವನ್ನು ಇನ್‌ಗೆನ್ ಎಂಬಾತನು ರೂಪಗೊಳಿಸಿದನು.

ಜೆನ್ ಪಂಗಡದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಉಪದೇಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸಾರದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾತ್ವಾತ್ಮಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದು. ಧ್ಯಾನ

ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಮಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ; ಈ ಮನಸ್ಸಾಸ್ಥಿ ಜಪಾನಿನ ಖಡ್ಗವಿದ್ಯಾವಿದರಿಗೆ ಆ ಶಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಾಗ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಿನ್ ತತ್ತ್ವಗಳ ಧ್ಯಾನಮುಖಿ ಒಂದು ಸೈನಿಕ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಸೈನಿಕರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿತು. ಇದರ ಉಪದೇಶವು ಜಪಾನೀ ರಾಷ್ಟ್ರಜೀವನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗವನ್ನೂ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ನಾಟಕವೇ ಆಗಲಿ, ಚಿತ್ರವೇ ಆಗಲಿ, ಶಿಲ್ಪವೇ ಆಗಲಿ, ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮವೇ ಆಗಲಿ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು.

೫. ಟಿಬೆಟ್

ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಸುತ್ತಲೂ ಬೌದ್ಧದೇಶಗಳು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದವು; ಆದುದರಿಂದ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಜನರಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆದನ್ನು ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿದವನು ಶ್ಲೋನ್-ಬೌತ್ಸನ್-ಸ್ಕಂ-ಪೋ ಎಂಬ ಕುಶಲನಾದ ದೊರೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೋನ್ (ಪೋನ್) ಎಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತವಿತ್ತು. ಅದು ಬರಿ ಮಾಟ-ಮಂತ್ರ, ದೆವ್ವ ಕುಣಿತ, ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ನರಬಲಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ದೊರೆ ಖಿ-ಶ್ಲೋನ್-ಇಡೆ-ಬೌತ್ಸನ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೫೫-೯೭) ಎಂಬಾತನು ಶಾಂತರಕ್ಷಿತನನ್ನು ಆಮಂತ್ರಿಸಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ದಶಪಾರಮಿತಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನೂ ತನ್ನ ಜನಕ್ಕೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡನು. ಆದರೆ ಭೂತಗಳ ಪೂಜೆಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಜನರು ಆತನ ಉಪದೇಶಗಳ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆಗೆಯೇ ಏರಲಾರದೇ ಹೋದರು. ಆದರೂ ಪದ್ಮಸಂಭವನೆಂಬ ಶಾಂತರಕ್ಷಿತನ ಬಾಂಧವನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ವಜ್ರಾಯಣದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಜಯಶಾಲಿಯಾದನು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳೊಡನೆ ಆ ದೇಶದ ಅನೇಕ ಮೂಢಾಚಾರಗಳಿಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಕ್ರಮೇಣ, ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಶುದ್ಧ ಮಹಾಯಾನೀ, ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಸಹ ಆ ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವಲ್ಲದೆ ಹಳೆಯ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಮರಸಗೊಳಿಸಿಯೇ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಿಯೇ ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಗತವಾಗಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ತತ್ಪಲವಾಗಿ ಅನೇಕ ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳು - ಆಚಾರ, ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು - ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿತವಾದವು. ಇಂಡಿಯಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ, ತುಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ನಮಗೆ ಈಗಲೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿವೆ. ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಮುಖ್ಯ ಬೌದ್ಧಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ:

ರೌಞನ್-ಮ-ಪ: ಪದ್ಮಸಂಭವನು ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಈ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಈ ಪಂಗಡದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಪದ್ಮಸಂಭವನನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುರುವೆಂದು ಎಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಬೋನ್‌ಮತದ ಅನೇಕ ಹಳೆಯ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ವಜ್ರಯಾನದ ಆಚಾರಗಳೊಡನೆ ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂರ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಜತೆಗೆ ದಿವ್ಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಪ್ಪು ಟೋಪಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಪೂರ್ವದ ಬೋನ್

ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ತಾವೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ಕೆಂಪು ಟೋಪಿಯನ್ನೋ ಹ್ಯಾಟುಗಳನ್ನೋ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದುರಾಚಾರಗಳೂ ಅನೀತಿಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅನೇಕ ಸುಧಾರಕ ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಬೌಕ್‌ಹ-ಗೌದಮ್-ಪ: ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹರಡಿದ ದುರಾಚಾರಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು, ಜ್ಞಾನಪ್ರಭನೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ದೊರೆ ವಿಕ್ರಮಶಿಲಾ ವಿಹಾರದ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿ ದೀಪಂಕರ ಶ್ರೀಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅಶಿಶ (೧೧ನೆ ಶತಮಾನ)ನನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಶುದ್ಧವೂ ಉಚ್ಛವೂ ಆದ ರೂಪವನ್ನು ಟಿಬೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಲು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಒಪ್ಪಿಸಿದನು. ದೀಪಂಕರನು ಯೋಗಾಚಾರದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು; ಮಾಟಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನೈಷ್ಠಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದನು. ಈತನ ಶಿಷ್ಯ ಹೌಬ್‌ರೋಮ್‌ಸ್ತನ್ ಎಂಬಾತನು ಈ ಪಂಗಡವನ್ನು ಈ ಉಪದೇಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಈ ಪಂಗಡದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಸಹ ಕೆಂಪು ಟೋಪಿಗಳನ್ನೇ ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೌಕ್‌ಹ-ಗೌದಮ್-ಪ ಎಂಬ ಪಂಗಡದೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ಇಷ್ಟು ಸುಧಾರಣಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದದೆ, ಆದರೆ ಹೊಸದನ್ನೂ ಹಳೆಯದನ್ನೂ ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದ್ದ ಬೌಕ್‌ಹ-ರೌಗ್ಯುಡ್-ಪ ಮತ್ತು ಸ-ಸ್‌ಕ್ಯ-ಪ ಎಂಬ ಮತ್ತೆರಡು ಪಂಗಡಗಳೂ ಸಹ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ಬೌಕ್‌ಹ-ರೌಗ್ಯುಡ್-ಪ: ಮರ್-ಪ ಎಂಬ ಲಾಮನು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಗಡವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಚೀನದ ಜೆನ್ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಇದೆ ಹಲವು ಉಪಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೌಬ್‌ರುಗ್-ಪ ಎಂಬುದು ಭೂತಾನಿಗೆ ಹರಡಿದುದರಿಂದಲೂ, ಕರಾಂ-ಪ ಎಂಬುದು ಸಿಕ್ಕಿಮ್‌ಗೂ ನೇಪಾಳಕ್ಕೂ ಹಬ್ಬಿದುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ.

ಸ-ಸ್‌ಕ್ಯ-ಪ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೭೧ರಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಗಡದ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಹಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದಾಗ ಆ ಸ್ಥಳದ (ಈಗಿನ ಸ-ಸ್‌ಕ್ಯ) ಮಣ್ಣು ಬೂದಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ (ಸ-ಸ್‌ಕ್ಯ) ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಈ ಪಂಗಡ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟಿತಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ತಯಾರಿಸಿತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬೌಕ್‌ಹ-ಹೌಗ್ಯುರ್ ಮತ್ತು ಬೌಸ್ತನ್-ಹೌಗ್ಯುರ್^{೨೩} ಎಂಬ ಎರಡು ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳ ಟಿಬೆಟನ್ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಕರ್ತ ಬು-ಸ್ತೋನ್ ಎಂಬಾತನೂ ಮತ್ತು ಜೋ-ನಾಂಗ್ ಉಪಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಮತದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆದ ತಾರಾನಾಥನೂ ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಡೌ-ಗೆ-ಲುಗಾಸ್-ಪ: ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಈ ಪಂಗಡ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ತಾನು ಬೀರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭಾವ ಇವುಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಮಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಪಂಗಡಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಇತ್ತೀಚಿನದೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಟಿಬೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಂಗಡವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಹಾಗುರು ದಲೈಲಾಮನು ಧರ್ಮಗುರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಡೆಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಬೌಕ್‌ಹ-ಗೌದಮ್-ಪ ಪಂಗಡದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಈ ಪಂಗಡದವೂ ಆಗಿವೆ; ಆದರೆ ಇದು ವಿದ್ಯೆ, ನೀತಿ ನೈರ್ಮಲ್ಯ ಮತ್ತು ಶೀಲಗಳೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ

‘ಡಾಗೆ-ಲುಗ್ಗೆ-ಪ’ ಎಂದರೆ ‘ಸದ್ಗುಣಗಳ ಪಂಥ’ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಪಂಗಡದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹಳದಿ ಟೋಪಿಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಡಿತಿಪ್ಪಣಿಗಳು

^೧ ಸಿಖ್ಯಾಪದ-ಪಜ್ಜಿ-ಯಾಚನ-ಪಟಿಪ್ಪೇಪೋ (ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ, ಬಾಂಬೆ, 1940), I, 98, ನೋಡಿ: ವಿನಯಪಿಟಕ (P.T.S.). III. pp. 9-10.

^೨ ಸುಸಂಗಿತಾವುಸೋತರಹಿ ಧಮ್ನೋ ಚ ವಿನಯೋ ಚ, ಅಪಿ ಚ ಯಥೇವ ಮಯಾ ಭವಗತೋ ಸಮ್ಘಾ ಸುತಮ್ ಸಮ್ಘಾ ಪತಿಗ್ಗಹಿತಮ್ ತಥೇವಾಹಂ ಧಾರಿಸ್ಸಾಮೀತಿ - ವಿನಯಪಿಟಕ, II. p. 290.

^೩ ನೋಡಿ: ಒಬರ್ ಮಿಲ್ಲರ್ (Obermiller), *History of Buddhism* (1931-32), pp. 73-76.

^೪ ಸೋ (ಧಮ್ನೋ ಚ ವಿನಯೋಚ) ಪೋಮಮ ಅಚ್ಚಯೇನ ಸತ್ಥಾ, ದೀಘನಿಕಾಯ (P.T.S.). II. p.154.

^೫ ಖುದ್ಧಾನುಖುದ್ಧಕಾನಿ ಸಿಖ್ಯಾಪದಾನಿ, ದೀಘನಿಕಾಯ, II. p. 154; ಮಿಲಿಂದ ಪಣ್ಣೊ (The Royal Asiatic Society, London, 1928), p.142.

^೬ ಒಬರ್ ಮಿಲ್ಲರ್ Obermiller. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 91.

^೭ ಇವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ೧. ಕೊಂಬಿನಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪನ್ನು ಶೇಖರಿಸಲು ಆಸ್ತದವಿತ್ತೆಂಬುದು; ೨. ಸೂರ್ಯ ಮಧ್ಯಾಹ್ನರೇಖೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೂ ಆಹಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದು; ೩. ತನ್ನ ವಾಸಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ತಾನು ಹೋದ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಹಾರ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಬಹುದೆಂಬುದು; ೪. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಂತದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ವಾಸಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಭೆ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು. ೫. ಹಾಜರಿರದ ಸದಸ್ಯರ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಯಾವುದೇ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಬಹುದೆಂಬುದು; ೬. ಹಿರಿಯ ಗುರುಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಆಚರಣೆ ಇತರರಿಗೂ ಅನುಸರಣೀಯವೆಂದು ಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು; ೭. ಇನ್ನೂ ಮೊಸರಾಗದ-ಅದೇ ತಾನೆ ಅಗುತ್ತಿರುವ-ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯಬಹುದೆಂಬುದು; ೮. ಹುಳಿ ಹಿಡಿಯದ ಮದ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಮತಿ ಕೊಡಬಹುದೆಂಬುದು; ೯. ಕರೆ ಕಟ್ಟಿದ ಆಸನಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದೆಂಬುದು; ೧೦. ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆಂಬುದು.

^೮ ದೀಪವಂಶ, V. pp. 32 ರಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ.

^೯ ಚಂದಗಾರಿಕರು, ಚಂದಗಾರಿಕರು ಮತ್ತು ಚನ್ನಾಗಾರಿಕರು ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯುಂಟು, ಮೂಲನಾಮ ಯಾವುದು, ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದು ಈಗ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. 1285ರಲ್ಲಿ ನಂಜಿಯೊ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ‘ಚನ್ನಾಗಾರಿಕ’ (ಚನ್ನ+ಅಗಾರಿಕ) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ‘ಮುಚ್ಚಿದ ಗೃಹದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಪಂಗಡ’ ಎಂದು ವಿವರಣೆ ಹೇಳಬಹುದು.

^{೧೦} ವೈ. ಸೋಗೆನ್ (Sogen) ತನ್ನ *systems of Buddhist Thought* (Calcutta University, 1912)ರಲ್ಲಿ, ಅವರು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರೆಂದು ಗಣಿಸಿದ, ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ಒಂದು ಶಾಖೆಯನ್ನುತ್ತಾನೆ.

^{೧೧} ನಾಗಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕರ್ತೃ; ‘ತರ್ಕಜ್ಞಾನ’ದ ಕರ್ತೃ ಕೂಡ.

^{೧೨} ನೋಡಿ: ಒಬರ್ ಮಿಲ್ಲರ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, II pp. 4, 96-101.

^{೧೩} ಚೆರಬಾಟ್ಸ್ಕಿ (Stcherbatsky). *conception of Nirvana*, (Leningrad, 1927) pp. 22-23.

^{೧೪} ವೈ. ಸೋಗೆನ್ (sogen) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 101.

^{೧೫} ‘ಅಶೋಕ’ (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ, ಕಲ್ಕತ್ತಾ, 1932). ಪು. 100.

^{೧೬} *Asoka and His Inscriptions* (New Age Publishers, 1955), I. ಪು. 333ರಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ.

^{೧೭} ನೋಡಿ: ಒಬರ್ ಮಿಲ್ಲರ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 99-100.

^{೧೮} ವಿನಯಪಿಟಕ. II. 139.

^{೧೯} 'ಪಿತ್ತಿ ಮೇ ಆಗಿಲಾಯಿತು', ಮಜ್ಜಿಮನಿಕಾಯ, ಸೆಖಿಸುತ್ತ.

^{೨೦} ಮಜ್ಜಿಮನಿಕಾಯ, ಚಾತುಮಾ-ಸುತ್ತ.

^{೨೧} ಸುತ್ತನಿಪಾತ, ಪದ್ಯ 936; "ಅಜ್ಞಮಂಗಳೋಹಿ ವ್ಯಾರುದ್ಧೇದಿಸ್ಸಾ ಮಾಂ ಭಯಂ ಆವಿಸಿ" (ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೋಡಗಿದ್ದ ಜನರನ್ನು ಕಂಡು ನನ್ನನ್ನು ಭಯ ಕವಿಯಿತು). ಹೋಲಿಸಿ: ಮಜ್ಜಿಮನಿಕಾಯದ ಅರಿಯ-ಪರಿಯ ಸನ-ಸುತ್ತ.

^{೨೨} ಧಮ್ಮಪದ, 183.

^{೨೩} ಇದನ್ನು ಜಿ.ಜಿ.ಜೆನ್ನಿಂಗ್ಸ್ (J. G. Jennings) ತಮ್ಮ *Vedantic Buddhism of the Buddha* (Oxford University Press, 1947, Introduction, pp. xxiv xxxvi-liv)ದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನಂತರ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹಿಂದೂಕಾರಕ ಅಂಶಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

^{೨೪} ಮಜ್ಜಿಮನಿಕಾಯ, ಚೂಲ-ಮಾಲುಂಕ-ಸುತ್ತ.

^{೨೫} ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು 'ಗಾಢ'ಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಆರಂಭದ ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ: "ತತ್ತ್ವವುತ್ಪಾಭಿಧಮ್ವತ್ಥಾ ಚತುಧಾ ಪರಮತ್ತ್ವತೋ, ಚಿತ್ತಂ ಚಿತಸಿಕಂ ರೂಪಂ ನಿಬ್ಬಾಣಂ ಇತಿ ಸಬ್ಬಧಾ".

^{೨೬} ಆಸೆಯ, ರೂಪದ, ಅರೂಪದ ಮತ್ತು ಅತೀತದ ವಲಯಗಳು.

^{೨೭} ನೋಡಿ: ವಿಸುದ್ಧಿ-ಮಗ್ಗ, xvii, 163.

^{೨೮} "ಅಜ್ಞೇ ಯಥಾ ವಾತ ವೇಗೇನ ಖಿತ್ತೋ ಅತ್ಥಂ ಪಲೇತಿ ನ ಉಪೇತಿ ಸಂಖಂ, ಏವಂ ಏವಂ ಮುನೀ ನಾಮಕಾಯಾ ಅತ್ಥಂ ಪಲೇತಿ ನ ಉಪೇತಿ ಸಂಖಂ-ಸುತ್ತನಿಪಾತ (S. B. E. 1881) ಪದ್ಯ 1074.

^{೨೯} ಹೋಲಿಸಿ: ಮಜ್ಜಿಮನಿಕಾಯ, I. 3.

^{೩೦} ನೋಡಿ: ಎಸ್.ಜೆ.ಆಂಗ್ (Aung) ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ (Rhys Davids). *Paints of Controversy* (P. T. S., 1915), xix: 1.2; 1.6.7; II. 9; XI.6.

^{೩೧} ಚರ್ಚಾಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 22-23.

^{೩೨} ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 102,113.

* ಅನಂತರ ಅವನೊಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖ ಯೋಗಾಚಾರಿಯಾದ.

^{೩೩} ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 159.

^{೩೪} ನೋಡಿ: ಜಿ. ತಕಾಕುಸು (Takakusu), *The Essenitals of Buddhist Philosophy* (University of Hawaii, 1947), p. 72.

^{೩೫} ಯುವಾನ್ ಚ್ಯಾಂಗನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ.

^{೩೬} ನೋಡಿ: ನಲಿನಾಕ್ಷದತ್, *Early Monastic Buddhism*, II, ಪು. 169-70.

^{೩೭} 'ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯಾ ಆರೈ-ಸಾಮಿತಿಯಾಃ' - ಸ್ಫುಟರ್ಥಾ (ಜಪಾನಿ ಮುದ್ರಣ), ಪು. 699, ಸಲುಗಳು 3-6.

^{೩೮} ಎನ್. ದತ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, II. ಪು. 168.

^{೩೯} ಅದೇ, II. ಪು. 49.

^{೪೦} ವೈ. ಸೋಗನ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 175.

^{೪೧} ಕಥಾವತ್ಸು, XVIII. 8 ಇದನ್ನು ಅಂಧಕರ ಪೈಕಿ ಪೂರ್ವ-ಶೈಲಿಕರಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ.

^{೪೨} ಅದೇ, II. 5.

^{೪೩} 'ಸದ್ವೋ ಕಂಟಕೋ ಸಮಾಧಿಸ್' (ಹೋಲಿಸಿ: ಅಂಗುತ್ತರನಿಕಾಯ, V. 133-35; ವಿಸುದ್ಧಿ-ಮಗ್ಗ, X. 19).

^{೪೪} 'ಮಹಾವಂಶ' (V. 5)ದಲ್ಲಿ 'ಬಾಹುಲಿಕರು' ಎಂಬ ಪಾಠವಿದೆ.

^{೪೫} ನೋಡಿ: ತಕಾಕುಸು, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 118, ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ, ೪.

^{೪೬} ದ್ವೇ ಸತ್ಯೇ ಸಮುಪಾತಿತ್ಯ ಬುದ್ಧಾನಾಂ ಧರ್ಮದೇಶನಾ ಲೋಕ ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯಂ ಚ ಸತ್ಯಂ ಚ ಪರಮಾರ್ಥತಃ - ಮಧ್ಯಮಕ-ಕಾರಿಕಾ (Bibliotheca Buddhica, IV) xxiv, 8.

^{೪೭} ಸರ್ವೋಪಲಂಭೋಪರತಮಃ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಃ ಶಿವಃ ನ ಕ್ಷಚಿತ್ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಕಶ್ಚಿತ್ ಧರ್ಮೋ ಬುದ್ಧೇನ ದೇಶಿತಃ
ಅದೇ, XXV-24.

^{೪೮} 'ಅಷ್ಟ-ಸಾಪ್ತಿಕಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ' ಪು. 405.

^{೪೯} "ಏತದ್ಧಿ ಭಿಕ್ಷವಃ ಪರಮಂ ಸತ್ಯಂ ಯದುತ್ತ ಅಮೋಘ-ಧರ್ಮ ನಿರ್ವಾಣಂ; ಸರ್ವ-ಸಂಸ್ಕಾರಶ್ಚ ಮೃಷಾ ಮೋಕ್ಷ ಧರ್ಮಾಣಃ - 'ಮಧ್ಯಮಕ-ವೃತ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಭೂತ (Bib., Bud IV), ಪು. 41. 237.

^{೫೦} ತನ್ ಮೃಷಾ ಮೋಷ-ಧರ್ಮಾ ಯದ್ ಭಗವಾನ್ ಇತ್ಯಭಾಷತ,

ಸರ್ವೇ ಚ ಮೋಷ-ಧರ್ಮಾಣಃ ಸಂಸ್ಕಾರಾಸ್ತೇನ ತೇ ಮುಷ್ಯತೇ,

ತನ್ ಮೃಷಾ ಮೋಷ-ಧರ್ಮಾ ಯದ್ ಯದಿ ಕಿಂ ತತ್ರ ಮುಷ್ಯತೇ

ಏತದ್ ಉಕ್ತಂ ಭಗವಾ ಶೂನ್ಯತಾ ಪರಿಧೀಪಕಂ

- ಮಧ್ಯಮಕ-ಕಾರಿಕಾ, XIII. 1-2.

^{೫೧} ಅವಿದ್ಯಾಯಾಂ ನಿರುದ್ಧಾಯಾಂ ಸಂಸ್ಕಾರಾನಾಂ ಅಸಂಭವಃ,

ಅವಿದ್ಯಾಯಾ ನಿರೋಧಸ್ತು ಜ್ಞಾನೇನಾಸ್ತ್ಯವ ಭಾವನಾತ್

- ಅದೇ, XXVI-11.

ಹೋಲಿಸಿ: ವಿನಯಪಿಟಕ (P.T.S), I. ಪು. 1: 'ಅವಿಜ್ಞಾಯ ತ್ವೇ'ವ ಅಸೇವವಿರಾಗ-ನಿರೋಧಾ, ಸಂಖಾರ ನಿರೋಧೋ, ಸಂಖಾರ-ನಿರೋಧಾ ವಿಘ್ನಾಕ್ಷಾ-ನಿರೋಧೋ' ಇತ್ಯಾದಿ. (ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರೋಧ ಮಾನಸಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನಿರೋಧಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕ)

^{೫೨} ಮಧ್ಯಮಕ-ಕಾರಿಕಾ, XXV-3

^{೫೩} ನ ಸಂಸಾರಸ್ಯ ನಿರ್ವಾಣಾತ್ ಕಿಂಚಿತ್ ಅಸ್ತಿ ವಿಶೇಷಣಾ.

ನ ನಿರ್ವಾಣಸ್ಯ ಸಂಸಾರಾತ್ ಕಿಂಚಿದ್ ಅಸ್ತಿ ವಿಶೇಷಣಂ

ಅದೇ, XXV-19.

^{೫೪} ಮಧ್ಯಮಕ-ವೃತ್ತಿ, ಪು. 448.

^{೫೫} ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಂ ತಥ್ಯಕತ್ವಂ ಉಭಯಂ ನೋಭಯಂ ತಥಾ,

ಅನಾದಿದೋಷಸಂಬಂಧಾ ಬಾಲಾಃ ಕಲ್ಪಂತಿ ಮೋಹಿತಾಃ

ಪುನರ್ ಅಪರಂ ಮಹಾಮತೇ ಮಹಾಪರಿನಿರ್ವಾಣಂ ಅಪ್ರಹೀಣ ಅಸಂಪ್ರಾಪ್ತತೋ ಅನುಚ್ಛೇದ ಅಶಾಶ್ವತೋ ನೈಕಾರ್ಥತೋ ನಿರ್ವಾಣಂ ಉಚ್ಯತೇ.

ದೇಶೇಮಿ ಶೂನ್ಯತಾ ನಿತ್ಯಂ ಶಾಶ್ವತೋಜ್ಞೇದವರ್ಜಿತಾಂ,

ಸಂಸಾರಂ ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾಖ್ಯಂ ನ ಚ ಕರ್ಮ ವಿನಶ್ಯತಿ.

ಆಕಾಶಂ ಅಥ ನಿರ್ವಾಣಂ ನಿರೋಧಂ ದ್ವಯಂ ಏವ ಚ,

ಬಾಲಾ ಕಲ್ಪಂತೀ-ಅಕೃತಕಾನ್ ಆರ್ಯಾ ನಾಸ್ತಿಸ್ವಪರ್ಜಿತಾಃ, ಲ - ಲಂಕಾವತಾರ, ಪು. 96, 99, 76.

^{೫೬} ಉದಧೇರ್‌ಯಥಾ ತರಂಗಾ ಹಿ ದರ್ಪಣೇ ಸುಪಿನೇ ಯಥಾ,

ದೃಶ್ಯಂತಿ ಯುಗಪದ್ ಕಾಲೇ ತಥಾ ಚಿತ್ತಂ ಸ್ವಗೋಚರೇ,

(ಕಡಲಿನ ಮೇಲೆ ತಲೆಗಳು ಕಾಣುವಂತೆ, ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಕಾಣುವಂತೆ, ಚಿತ್ರದ ಸ್ವಕಲ್ಪಿತ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ)

- ಅದೇ, ಪು. 48.

^{೫೭} 'ಯೇನ ಯೇನ ವಿಕಲ್ಪೇನ ಯದ್ ಯದ್ ವಸ್ತು ವಿಕಲ್ಪತೇ,

ಪರಿಕಲ್ಪಿತ ಏವಾಸೌ ಸ್ವಭಾವೋ ನ ಸ ವಿದ್ಯತೇ.

(ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ಅವಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ) - ತ್ರಿಂಶಿಕಾ, 20.

^{೫೮} ಅಭಾವಾಃ ಸರ್ವಧರ್ಮಾಸ್ತೇ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣವರ್ಜಿತಾಃ

ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಸಂಭೂತಾ ಇದಂ ಬೋಧಿನಯಂ ದೃಢಂ.

ಅನುತ್ಪನ್ನೇಷು ಧರ್ಮೇಷು ನ ಭಾವೋ ನ ಚ ಭಾವನಾ.

ಆಕಾಶಪದಯೋಗೇನ ಇತಿ ಭಾವಃ ಪ್ರಗೀಯತೇ.

ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರಭಾಸ್ವರಾ ಧರ್ಮಾಃ ಸುವಿಶುದ್ಧಾ ನಭಃ ಸಮಾಃ,

ನಬೋಧಿರ್ ನಾಭಿಸಮಯಂ ಇದಂ ಬೋಧಿನಯಂ ದೃಢಂ.

- ಪು 12-13. (Gaekwzd's Oriental Series)

^{೫೯} ಶಶಶೃಂಗಂ ನ ತದ್‌ವೇತ್ತಿ ನಾಪಿ ಪಂಧ್ಯಾಸುತಂ ತಥಾ,

ಅಭವತ್ಯಾತ್ ಕಥಂ ವೇತ್ತಿ ನಿರಾಕಾರಂ ಅತೋ ಭವೇತ್.

(ಮೊಲದ ಕೋಡನ್ನೂ ಬಂಜೆಯ ಮಗನನ್ನೂ ಯಾರೂ ಅರಿಯ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ; ಬರಿಯ ಮಾಯೆಯಾದ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ರೂಪವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಯಾರು ತಾನೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ?)

- 'ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ' (G.O.S), IV.

^{೬೦}ನೋಡಿ: ಅದೇ, ಪು. 36

^{೬೧}ಪ್ರೊ. ಲಮೋಟ್ (Lamotte) ತನ್ನ ಫ್ರೇಚ್ ಭಾಷಂತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಮಹಾಯಾನ-ಸಂಗ್ರಹ'ವೆಂದು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

^{೬೨}ಹೊಸುಲೂವಿನ ಹವಾಯಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿತ, 1947, ಪು. 83.

^{೬೩}ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳು ಕಂಜುರ್ ಮತ್ತು ತಂಜುರ್ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಚುರವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಗುರುವಚನ'ವೆಂದು ಅರ್ಥ; ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು 1,108 ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು' ಎಂದರ್ಥ; ಅದರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ, ತಂತ್ರ ಮತ್ತಿರರ ಸೂತ್ರೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು 3,458 ಕೃತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸುಮಾರು 225 ಸಂಪುಟಗಳಿವೆ.

ನಳಿನಾಕ್ಷದತ್

ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥದ ಉಗಮ

‘ಹೀನಯಾನ’ ಮತ್ತು ‘ಮಹಾಯಾನ’ ಎಂಬ ಪದಗಳು

ಅನು : ಪು.ತಿ.ನ.

ಹಿಂದಣ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ‘ಹೀನಯಾನ’ ಎಂಬ ಪದವೇ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಾಳಿಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಮಹಾಯಾನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವಂತೆ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಬೌದ್ಧಮತದ ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮೂಲ ಶಬ್ದಗಳಾವವೆಂದರೆ, (೧) ಬುದ್ಧಯಾನ ಅಥವಾ ತಥಾಗತಾಯನ ಅಥವಾ ಮಹಾಯಾನ, ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸತ್ತಾಯನ,^೧ ಮತ್ತು (೨) ಶ್ರಾವಕಾಯನ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧಾಯನ^೨ ಅಥವಾ ಹೀನಯಾನ. ‘ಯಾನ’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ‘ಮಹಾ’ ಎಂಬುದನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದರ ಸರಳ ಉದ್ದೇಶವೇನಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗೌತಮನು ಪಡೆದಂಥ ಬುದ್ಧಪದವಿಗೆ ಅಥವಾ ತಥಾಗತತ್ವವೆಂಬ ಪರಮ ಪ್ರಾಪ್ತಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕುಶಲ ಸಾಧಕನನ್ನು ಇದು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲು; ಅದರಂತೆಯೇ ‘ಹೀನ’ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಹಚ್ಚಿರುವ ‘ಯಾನ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸಹ ಒಬ್ಬ ಕುಶಲ ಸಾಧಕನನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಕೀಳರದ್ದಾಗಿರುವ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ‘ಅರ್ಹತೆ’ ಪದವಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

‘ಹೀನಯಾನ’ವು ಶ್ರಾವಕರಿಗೆ, ಎಂದರೆ, ಬುದ್ಧನೊಬ್ಬನಂತಹ ಮಹಾ ಧೀಮಂತ ನೊಬ್ಬನಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳಿ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ ಸಾಧಾರಣ ಬುದ್ಧಿಯ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದು. ಯಾರೊಬ್ಬರ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾವೆಯೇ ತಮ್ಮ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಇತರರಿಗೂ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಳಿತೋರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ‘ಮಹಾಯಾನ’ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ‘ಮಹಾಯಾನ’ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧನನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲದು; ಹೀನಯಾನವೋ ದೋಷರಹಿತನಾದ ಒಬ್ಬ ಶ್ರಾವಕನನ್ನು ಅರ್ಹತನನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬಲ್ಲದು.

ಈ ‘ಮಹಾ’ ಮತ್ತು ‘ಹೀನ’ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಅಸಂಗನು ತನ್ನ ‘ಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರ’ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇತರರು ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ತಾವು ಆಶಿಸರು ಮಹಾಯಾನ

ಪಂಥಿಗಳು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ. ಇತರ ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಪರಮ ಪ್ರಾಪ್ತವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ತೆರುವವರೆಗೆ ತಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿದ ಬಳಿಕವೇ ತಾವು ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂಥ ನಿಷ್ಕೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಬಳಿಕವೇ ಅವರು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು. ಅಸಂಗ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಶ್ರಾವಕಯಾನಿಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧಯಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಾವು ಪಡೆಯಲು ಮೊದಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು. ಅವರು ತಾವು ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಂದಿನಿಂದ ಬೌದ್ಧ ನಿಯಮಾವಳಿಯ ಪ್ರಕಾರ ತಮ್ಮ ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರವಾದ ಅರ್ಹತ್ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕವೇ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಉಪಕರಿಸಿದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಗಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಸಂಗನು ಸ್ವಾರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಶ್ರಾವಕಯಾನಿಗಳಿಗೆ 'ಹೀನ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ನ್ಯಾಯವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೊಡುವ ಇವರೆಡು ಯಾನಗಳ ದಾರ್ಥನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇಂತಿದೆ: ಪರಮ ಸತ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಎರಡು 'ಆವರಣ'ಗಳಿವೆ: ಒಂದು 'ಕ್ಷೇಶಾವರಣ', ಮತ್ತೊಂದು 'ಜ್ಞೇಯಾವರಣ'. ಎಂದರೆ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣ, ನೀತ್ಯಪದೇಶಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಧ್ಯಾನದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಕ್ಷೇಶಾವರಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇಶಾವರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೀನಯಾನಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇಶಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ, ದೋಷಗಳನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡು ಅರ್ಹತರಾಗಬಲ್ಲರು, ಅಷ್ಟೇ, ಎಂದು ಮಹಾಯಾನಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪರಮ ಸತ್ಯದ ಉಪದೇಶ ಅವರಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಮಹಾಯಾನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯ, ಈ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಅವರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಎಟುಕದಂಥವು; ಆದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಜ್ಞೇಯಾವರಣವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಕ್ಷೇಶಾವರಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ 'ಪುದ್ಗಲ-ಶೂನ್ಯತಾ' ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಶೂನ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಜೀವಾತ್ಮ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಜ್ಞೇಯಾವರಣವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ. ಒಬ್ಬನು ಪುದ್ಗಲ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸಹ (ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಅಸತ್ ಎಂಬುದನ್ನು) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಕ್ಷೇಶಾವರಣ ಜ್ಞೇಯಾವರಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಳೆದು, ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಬುದ್ಧರಾಗಬಲ್ಲರು. ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿಯೇ ಅವರನ್ನು 'ಮಹಾಯಾನಿ'ಗಳೆಂಬ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದು.

ಮಹಾಯಾನ ಹೀನಯಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ

ಮಹಾಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೀನಯಾನದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಳಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅದು ಹೀನಯಾನದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಸಂಪುರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಜತೆಗೆ ತನ್ನ ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀನಯಾನ ಯಾವ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿತೋ ಅದೇ ಮೂಲಗಳಿಂದಲೇ ಮಹಾಯಾನವೂ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಬುದ್ಧನು ಗತಿಸಿದ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ

ಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಗಡವೂ ಅದೇ ತ್ರಿಪಿಟಕದಿಂದ ತನಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳನ್ನೂ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಬುದ್ಧನ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದರಲ್ಲೂ ಈ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ತ್ರಿಕಾಲಸತ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ (ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯಗಳಿರಡೂ ಅಡಗುವಿಕೆ)ದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶೂನ್ಯತಾ (ವಾಸ್ತವಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಅಭಾವ)ದವರೆಗೂ, ಆತ್ಮದ ಅಭಾವದಿಂದ ನಿರ್ವಾಣ ಪರ್ಯಂತವಿರುವ ಪುದ್ಗಲದ (ಎಂದರೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಜೀವಾತ್ಮದ) ಆಸ್ತಿತ್ವದವರೆಗೂ, ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವರದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ದೇವತಾಸರ-ಕೊನೆಗೆ ಬುದ್ಧನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಭಾವನೆಯವರೆಗೆ, ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹರಡಿದ್ದವು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿದ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಗಳು ಬುದ್ಧನ ಮಾತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಿಂದಿನವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಪಂಗಡಗಳ ತಾತ್ವಿಕಾಭಿನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಕಾಸದ ಕುರುಹುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಬುದ್ಧನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಗೆ ಮೂಡಿ ಬಂದವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಪೂರ್ವದ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಮೀರಿಸಿದ್ದರು; ಅದರಲ್ಲೂ ಅವರ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಪರಹಿತ ಕಾಂಕ್ಷೆ, ಉದಾದ ದೃಷ್ಟಿ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಲೌಕಿಕರನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಮೋಕ್ಷಾರ್ಹತಾ ಪ್ರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಿಂದಿನವರಿಗಿಂತ ಮೇಲಾಗಿದ್ದರು.

ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಬುದ್ಧನ ನೀತ್ಯಪ ದೇಶಗಳ ಬೆಲೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ವಿಶ್ಲೋಚ್ಛತ್ತಿಯ ವಿವಿಧ ಭಾವನೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅವರು ಹೀನಯಾನಿಗಳ 'ವಿನಯ' ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಠಿಣವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿ ಹೀನಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳಿರುವ ಅನೇಕ ಧ್ಯಾನಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ಉಪದೇಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮಹಾಗುರು ತನ್ನ ಮನೋಗತವನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಕೌಶಲ್ಯೋಪಾಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ತಳೆಯದವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮೇಲುಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಇವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ ತೀರಿಹೋಗಿ ಧರ್ಮದೀಕ್ಷಿತರು ತಾವು ಇದುವರೆಗೂ ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡಿ, ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ತವೂ ಅಸತ್ ಎಂದೂ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವರು 'ಶೂನ್ಯ' ಮರೀಚಿಕೆ, ಸ್ವಪ್ನ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಉಪದಿಷ್ಟರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪಾಳಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಗುರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಯರು ಹೊಳೆ ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ತಪ್ಪಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಂಟಿಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ ಅದು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಅಥವಾ ಚಿತ್ತವಿಮುಕ್ತಿಯನ್ನು (ಚೇತಸೋ ವಿಮೋಕ್ಷ) ಹೊಂದಲು ಅಡ್ಡಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಹಾಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂಲ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಸರಿದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಮತ್ತು ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಶಿಷ್ಯರು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಸೂಕ್ತಿಗಳಿಗೆ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪಾಲಿಪಿಟಕದಲ್ಲಿದ್ದಂಥವು - ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು, ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಬುದ್ಧಶಾಲಿಗಳಿಗೆ ಮಹಾಯಾನದ ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾವಾದವು ತುಂಬ ಹಿಡಿಸಿ ಇಂಡಿಯಾದೇಶ ಮತ್ತು ಏಷ್ಯಾವಿಂಡದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೀನಯಾನದ ಉಪದೇಶಗಳು ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದವು.

ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ

ನಿಜವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬ 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ' ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮಹಾಯಾನದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅವರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನ ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳೇ ಆಧಾರವನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವರು ಆರಿಸಿದ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಮಹಾ ಗುರು ತನ್ನ ಅತ್ಯುನ್ನತವೂ ಗಹನವೂ ಆದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಮಾಡಿದನೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳುಟ್ಟದ್ದೂ ಸರಳವೂ ಆದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮಾಡಿದನೆಂದೂ, ಈ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಂದ ಶ್ರಾವಕರು ಉದ್ಭವಿಸಿದರೆಂದೂ ಇವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧನು ತಾನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಮೊದಮೊದಲು ಇಟ್ಟಪಡಲಿಲ್ಲ^೨ ಎಂಬಂಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಇವರು ಆಧಾರ ಭೂತವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ತತ್ತ್ವ ಬಹಳ ಗಂಭೀರ, ಅದನ್ನು ಕಾಣುವುದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ, ಅದು ಪರಮ ಶಾಂತ, ಪರಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ನಿರ್ವಿವಾದವಾದದ್ದು, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ವಿಪಶ್ಚಿತರು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು ಎಂದು ಆತ ಹೇಳಿದ.^೩ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕೋರಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಬುದ್ಧನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶಗಳು ಆತನ ಗಹನ ತತ್ತ್ವಗಳ ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಸುವಂಥ ರೂಪಗಳು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಗಹನೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಆತ ಮುಂದುವರಿದ ಬೋಧಿಸತ್ತಷ್ಟಾರಾಗಿದ್ದ ತಾನೆ ಆರಿಸಿದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಿದನು ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕ'ದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಮಾತುಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿವೆ: ಬುದ್ಧಜ್ಞಾನವು ಶ್ರಾವಕರ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಗಹನವೂ ಜಟಿಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಲೂ ಆರರು.^೪

ಈ ಪದಗಳಿಂದ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಬಿಡಿಸಿರುವ ಅರ್ಥ ಬಹಳ ಬಳಸಿನದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾಳಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬುದ್ಧನ ಮೂಲೋಪದೇಶದ, ಎಂದರೆ, ಹನ್ನೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಬದ್ಧವಾದ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸೂತ್ರ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಷ್ಟು ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಎಂದರೆ ಸುತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಈ ಸೂತ್ರದ ನಿಜವೂ ಆಳವೂ ಆದ ಅರ್ಥ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಇತರ ಮಹಾಯಾನ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅಧ್ವೀಯವಾದ ನಿರ್ವಾಣವೂ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅನೇಕವೂ ಬಗೆಬಗೆಯವೂ ಆದ ತೋರಿಕೆಗಳೇ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅರ್ಥ ಮೈದೋರಿ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಪರಮಾರ್ಥದ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ: ಈ ಸೂತ್ರದ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದೆ; ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಪಾಲಿ ನಿಕಾಯಗಳ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯವಿಂಡಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಕಾಣುವಾತನೇ

ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಾಣಬಲ್ಲ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲಾತನೇ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನೂ ಕಾಣಬಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತು.^೬

'ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕದಲ್ಲಿ' ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ: ನನ್ನ ಸದ್ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಣದವನು ನನ್ನನ್ನು ಕಂಡರೂ ಸಹ ಕಾಣದವನಂತೆಯೇ ಸರಿ'.^೭ 'ಶಾಶ್ವತವಾದ' ಮತ್ತು 'ಉಚ್ಛೇದವಾದ'ಗಳೆರಡನ್ನೂ ಈ ಸೂತ್ರ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಪರಮ ಸತ್ಯವು ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇದೆಯೆಂದೂ ಅಥವಾ ಇವುಗಳಾಚೆಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬುದ್ಧಘೋಷನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪಾಲಿ ನಿಕಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ' ಅಥವಾ 'ತಥಾ'ಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳಿವೆ. ಬಹಳ ಸಲ ಉದಾಹೃತವಾದ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳ ಪೈಕಿ ಇದೊಂದು: ಕೆಳಗಣ ನಾಲ್ಕು ನ್ಯಾಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಮೀರಿದ್ದು ಪರಮಸತ್ಯ -

- (೧) ಹೋತಿ ತಥಾಗತೋ^೮ ಪರಂ ಮರಣಾ (ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ತಥಾಗತನಿರುತ್ತಾನೆ).
- (೨) ನ ಹೋತಿ ತಥಾಗತೋ ಪರಂ ಮರಣಾ (ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ತಥಾಗತನಿರುವುದಿಲ್ಲ).
- (೩) ಹೋತಿ ಚ ನ ಹೋತಿ ತಥಾಗತೋ ಪರಂ ಮರಣಾ (ತಥಾಗತನು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ).
- (೪) ನಹೋತಿ ಚ ನ ನಹೋತಿ ತಥಾಗತೋ ಪರಂ ಮರಣಾ (ತಥಾಗತನು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಇರದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ).

ಈ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳಾಚೆಗಿರುವ ಭಾವನೀಯವಾದ ಸತ್ಯ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಅದು ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅನ್ವಯಿಸದ ಭಾವನಾತೀತವೂ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೂ ಆದ ಏಕತೆ.

ಪಾಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಅಜಾತವೂ, ಅಭೂತವೂ, ನಿಸ್ಸೃಷ್ಟವೂ, ಅಖಂಡವೂ ಆದದ್ದು ಇದೆ'.^೯ ಈ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾವನೆ ನಿಕಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ: ಅನಿದರ್ಶನವೂ ಅನಂತವೂ ಸರ್ವತೋಪ್ರಭವೂ ಆದ ವಿಜ್ಞಾನ ಅದು; ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಿವೀ ಅಪ್ ತೇತೋವಾಯುಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಜಾಗವೇ ಇಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘ - ಹ್ರಸ್ವ, ಅಣು - ಸ್ಥೂಲ ಶುಭ -ಅಶುಭ, ನಾಮ - ರೂಪ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಳಿದಿವೆ; ಇವು ತೀರಿ ಆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲಿ.^{೧೦} ಸತ್ತಬಳಿಕ ಅರ್ಹತನ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಹ ನಿರಾಲಂಬವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.^{೧೧}

ಬುದ್ಧನು ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ 'ಆತನ ಚೇತಸ್ಸು ಆರಿಹೋದ ದೀಪದ ಹಾಗೆ ವಿಮುಕ್ತ ವಾಯಿತು'.^{೧೨} ಎಂದು ತನ್ನ ದುಃಖವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡ ಅನುರುದ್ಧನ ಮಾತು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಅದು 'ನಿಬ್ಬಾಣ' ಎಂದರೆ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ನಂದಿಹೋದ ಮೇಲೂ ದೀಪಶಿಖೆ ಇದೆ ಎಂಬರ್ಥದ 'ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ'ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಇಂಥ ಒಗ್ಗಟನಂತಿರುವ ಮಾತುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ದರಿಸಿ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿ ಕಷ್ಟ. ಸತ್ಯ, ಅಥವಾ

ತಥತಾ, ಅಥವಾ ನಿರ್ವಾಣ ಎಂಬುದು ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯ, ಅಸದೃಶ, ಅದ್ವೈತವಾದ ಏಕತೆ ಅಥವಾ ವೈಷಯಿಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲದರ ಮೂಲಾಧಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಹಾಯಾನಿಗಳಂತೂ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಪರಮ ಶಾಂತ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶಗಳಿಂದ ಅವಿಕೃತವಾದದ್ದು (ಅನುತ್ಪತ್ತಿಕ ಧರ್ಮ).

ಪಾಲಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ದರ್ಶನ ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಹಾಯಾನ ಬರಹಗಾರರ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಗಳಿದ್ದಿರುವುದು ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಂತತವಾಗಿ ಇರುವುವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಟ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ (= ವೈಭಾಷಿಕ) ಪಂಥದ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಹೊರತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ-ಯೋಗಾಚಾರರೂ ಯಾವುದರಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಸಂಜನಿಸಿದರೋ ಆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಥೇರವಾದಿಗಳ (ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ) ಮೇಲಲ್ಲ. ಥೇರವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ವಿಷಯ ನಿರ್ಮಾಪಕಗಳಾದ ಐದು ಸ್ಥಂದಗಳನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಲೌಕಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಅನಿತ್ಯತೆ, ಕ್ಷಣಿಕತೆ, ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಪದೇ ಪದೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬುದ್ಧನ ಸ್ವಂತ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಕೆಲವರಿಂದ ತಮಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿ ತೆಂದೂ ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಇದು ವಿಮರ್ಶಾತೀತವಾದುದಲ್ಲ; ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವ ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ಬರಹಗಾರರೂ ತತ್ತ್ವೋಪ್ಪತ್ತಿಗಳೂ ಈ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆಂದೂ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಸಪ್ತ ಮಾಣವೆನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲಸೂಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಜನಿಸಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆಂದೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಬುದ್ಧನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದುದು

ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ತಥತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಬುದ್ಧನ ಶರೀರವನ್ನು ಕುರಿತು ಅದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಜ್ಞಾತ್ಯವಿಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ತಥತಾ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಆತನೊಬ್ಬ ತಥಾಗತ, ಆತನ ಶರೀರ ಧರ್ಮಕಾಯ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾಯ, ಆಗಬಹುದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಲಾರದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಕುಶಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮೈವೆತ್ತಿರುವವನೇ ಅಥವಾ ಆತನ ಉಪದೇಶಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬುದ್ಧನೆಂಬ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನಗಳು ಈ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿವೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳನ್ನು ಕುರಿತಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅವಕ್ಕೆ ದಾರ್ಶನಿಕಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ.

ಬುದ್ಧನ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಜತೆಗೆ, ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಲೋಕದ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಲೆಂದು ನಿಜವಾದ ತಥಾಗತನು ಅನೇಕ ಬುದ್ಧರನ್ನು ಈ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಅವರೆಲ್ಲ 'ನಿರ್ಮಾಣಕಾಯರು' ಎಂದರೆ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ನೆರಳುಮೈಯವರು, ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಹರಡಿದರು, ಬುದ್ಧನ ದೇಹದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೀನಯಾನಿ ಪಂಗಡಗಳಾದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ ಮತ್ತು ತಜ್ಜನಿತ ಶಾಖೆಗಳಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅತಿಮಾನುಷನೆಂದೂ, ಅತಿದೇವತೆ, ಕೊನೆಗೆ, ಮಹಾಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಪರಮ ದೈವವೆಂದೂ ಬುದ್ಧನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಹೀನಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ, ಪಾಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳಿಂದಲೂ ಪಡೆದರು.

ಬುದ್ಧನು ತೀರಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಶತಮಾನಾನಂತರ ಆತನ ಶಿಷ್ಯರು ಆತನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಎಣಿಸದೆ ದೇವರಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿದುದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಶ್ರಮಣರೂ ಲೌಕಿಕ ಶಿಷ್ಯರೂ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ವೈಶಾಲಿಯರು ಈ ದೈವತ್ವ ಭಾವವನ್ನು ಮೊದಲು ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದರು. ಇದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರೆಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು; ಇದು ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಮಂದಿಗಳಿದ್ದ 'ಥೇರ'ವೆಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ವಾಗಿ ಎದ್ದಿತು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು ಗೌತಮನ ಸಿದ್ಧಿಗಳೂ ಹಾಗೂ ಆತನ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿ ಅರ್ಹತರಾದ ಸಾರಿಪುತ್ರ, ಮೌದ್ಗಲ್ಯಾಯನ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾಶ್ಯಪರಂಥವರ ಸಿದ್ಧಿಗಳೂ ಒಂದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿದ್ದರು. ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಪಂಗಡವಾದ ಥೇರವಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧನ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಅರ್ಹತರದಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮಿಗಿಲೆಂದು ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು, ಆದರೆ ಸಂಸಾರಬಂಧ ವಿಮೋಚನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಹತರಿಗೂ ಬುದ್ಧನಿಗೂ ಯಾವ ಅಂತರವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದರು. 'ದಶಬಲ'ಗಳೂ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ 'ವೈಶಾರದ್ಯ'ಗಳೂ, ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ 'ಸಂಗ್ರಹಪಸ್ತು'ಗಳೂ ಎಂದರೆ, ಜನರ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳೂ, ಹದಿನೆಂಟು 'ಅವೇಣಿಕ ಧರ್ಮ'ಗಳೂ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇವೆಯೆಂದೂ, ಅರ್ಹತರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೀನಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.^{೧೩}

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಹತರಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧನು ಎಷ್ಟೋ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ವಿಷಯ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ; ಹೀನಯಾನಿಗಳೂ ಸಹ ಯಾವ ದೇವತೆಗೂ ಎಂಥ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸಿದ್ಧನಿಗೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾಗಲಿ ಬಲದಲ್ಲಾಗಲಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಹೋಲಿಸಲಾಗ ದೆಂದೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆತ ಅವಿರ್ಭವಿಸುವುದು ಆತ್ಮಪೂರ್ವವೆಂದೂ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂ ಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಬಳಿಕ, ಬುದ್ಧನ ಕೊನೆಯ ಉಪದೇಶವಾದ 'ಪರಿನಿಬ್ಬಾಣ ಸೂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಜನ್ಮಸ್ಥಳ, ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಸ್ಥಳ, ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಸ್ಥಳ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಳ ಈ ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರ ಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಯರು, ಯಾತ್ರೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಇಂಥ ವಿಧಿಗಳು ಮುಂದೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳೆಂಬುದೇನೋ ನಿರ್ವಿವಾದ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ, ಅದಂತೇ ಇರಲಿ, ಇವು ಮಹಾಯಾನದ ಉದಯಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನವು. ಆದುದರಿಂದ ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಬುದ್ಧನನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೋಚರಿಸುವ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ ಗತಿಸಿದ ನೂರು ವರ್ಷಗಳೊಳಗೆಯೇ ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ

ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಆತನು ಬಾಳುವೆಯ ಸೋಗನ್ನು ಹಾಕಿದನೆಂದೂ ವೈಶಾಲಿಗಳು ಬೋಧಿಸಹೊರಟರು.

ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ - ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಮಹಾವಸ್ತು'ವಿನಲ್ಲಿ^೪ ಈ ಕೆಳಗಣ ವಿಚಾರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ:

ಮಹೋನ್ನತದ ಆಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲೌಕಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು. ಅರ್ಹತನ ನಡೆ, ನಿಲುವು, ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳೋಣ, ಮಲಗೋಣ ಇವು ಸಹ ಅ-ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು.

ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡ ಸುಗತನ ಶರೀರವೂ ಸಹ ಅಲೌಕಿಕವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಂತೂ ಇಲ್ಲ.

ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧರು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಮತ್ತು ಅಸಾಂಸಾರಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕಾಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾಲು ಕೊಳೆಯಂಟದೆ ಪದ್ಮ ಪತ್ರಗಳಂತೆ ನವೋನವವಾಗಿದ್ದರೂ.

ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಔಷಧಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ, ನಿರಾಮಯರಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳವು.

ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ, ಅವರು ಮುಪ್ಪಿನ ಮಾತನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ತ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಈ ವಿಜಯಿಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ.

ಲೋಕಾನುವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಯುಗಗಳ ಕಾಲ ಪುಣ್ಯ ಗಳಿಸಿರುವುದರ ಫಲವಾಗಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ.

ಲೋಕಾನುವರ್ತನೆಗಾಗಿ, ಅವರು ಬಾಲಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅನಂತ ಕಾಲ ಅವರು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ.

ಮೇಲಿನ ಉದ್ಧರಣೆಗಳಿಂದ ಹೀನಯಾನ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮಹಾ ಗುರುವನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕಾಗಲೇ ಎರಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶೋಕನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಗಡ ಬೆಳೆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಈ ದೈವತ್ವ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವೇತುಲ್ಕರೂ (ವಾಲಿ: ವೇತುಲ್ಲವಾದಿಗಳು) ಪಾಲುದಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಅಶೋಕನು ಕರೆದಿದ್ದ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಸಿಂಹಳದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೇಳುವ 'ಕಥಾವತ್ಥು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇತುಲ್ಕಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಈಗಿನ ಗಾತ್ರಕ್ಕೆ 'ಕಥಾವತ್ಥು'ವು ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವುದೇನೂ ಅಸಂಭವವಲ್ಲ. ಕಥಾವತ್ಥುವಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಮಹಾಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದೆ: ಇದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮಹಾಯಾನಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತು. ಕ್ರಿಸ್ತನ ತರುವಾಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವರು ಅಭಯಗಿರಿ ವಿಹಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚಿನ ಆವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಈ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು ಮಹಾಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದೂ ಛೇರವಾದಿಗಳ ಸದಾಶ್ರಯರೆನಿಸಿದ್ದ ಮಹಾವಿಹಾರವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವುಕಾಲ ಪ್ರಬಲ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಆದುದರಿಂದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರಿಂದ ಶೈಲಪಂಗಡಗಳೂ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ತ್ರಿಕಾಯವೆಂಬ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಭಾವನೆ ಹರಡಲು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿದ ವೇತುಲ್ಕರೂ ಒಡಮೂಡಿದರೆಂಬುದು ವಿಶದ.

ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ ಭಾವನೆ

ಬುದ್ಧನ ಶರೀರ 'ಧರ್ಮಕಾಯ'ವೆಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮಹಾ ಸಾಂಘಿಕ ಪಂಗಡಗಳು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ದಿವ್ಯಶರೀರ ತತ್ತ್ವದ ಮುಂಬರಿವು. ಈ ಬುದ್ಧತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರಲಹರಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ ಭಾವನೆಯೂ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳೂ ಮಹಾಯಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದವು.

ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಗಾತಾನು ಸುಮೇಧಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವೆಂದು ದೀಪಂಕರ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಸಂಧಿಸಿದಾಗ ಆತ 'ನೀನು ಕೊನೆಗೆ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಬುದ್ಧನಾಗುತ್ತೀಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದನಂತೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೀನಯಾನಿಗಳು 'ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಈತ (ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ) ಆರು, (ಪಾಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ) ಹತ್ತು, ಪಾರಮಿ ಅಥವಾ ಪಾರಮಿತಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾರಮಿತಗಳಾವುವೆಂದರೆ: (೧) ದಾನ, (೨) ಶೀಲ, (೩) ಕ್ಷಾಂತಿ, (೪) ವೀರ್ಯ, (೫) ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು (೬) ಪ್ರಜ್ಞಾ. ಪಾಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಇವುಗಳ ಜತೆಗೆ (೭) ಪ್ರಣೀಧಾನ, (೮) ಉಪಾಯ ಕೌಶಲ್ಯ, (೯) ಬಲ ಮತ್ತು (೧೦) ಜ್ಞಾನ.

ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ. ಬುದ್ಧನು ತುಷಿತ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಮಾನವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ಸುಮೇಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಜನ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನಗೆ ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಪುಣ್ಯಗಳಿಸುತ್ತ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುತ್ತ ಆತ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವನಾಗಿರುವಾಗ ಸಾಧಾರಣ ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದನು, ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ದಾನ ಶೀಲಾದಿ ಪರಿಮಿತಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತನ್ನ ಶರೀರ ಮೊದಲು ಗೊಂಡು ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡಲು ಆತ ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ-ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗೌತಮ ಜನ್ಮವನ್ನು ಆತ ತಾಯಿ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ; ಆತ ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಂತೆ ಯೋನಿಸಂಭವನೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ ದೇವತೆಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದವನಾದುದರಿಂದ ಮರ್ತ್ಯನಂತೆ ಆತ ನಟಿಸಿದ, ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನ, ಕುಟುಂಬಜೀವನ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ.

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಭಾವನೆಯ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ನಿಂತು, 'ಸಾಧಾರಣ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಾನು ಗೌತಮಬುದ್ಧನಾಗುವ ಸಂಭವವಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕದ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಏಕೆ ಕೊನೆಗೆ ತಾವು ಬುದ್ಧರಾಗುವ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಗ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವರಂತೆ ಬಾಳಲು ಹಾರೈಸಬಾರದು?' ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು.

ಬುದ್ಧನಂತೆಯೇ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಜೀವದಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಇಂಥವರು ಬೋಧಿಚಿತ್ತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಪಾರಮಿತಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬುದ್ಧರಾಗಲು ಸಮರ್ಥರು. ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವನು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವಿತವನ್ನು ಇತರ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಮುಡುಪಿಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರೆಗೂ ತಾನು ವಿಮುಕ್ತನಾಗಲು ಆಸೆ ಪಡಬಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ತಾನು ವಿಮುಕ್ತನಾಗಲೆಳಸಿದರೆ ಅದು ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆಯನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಆತನ ಸ್ವಾರ್ಥ ತ್ಯಾಗದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದ, ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧ ರಾಗದೆಯೇ ಬೋಧಿಸತ್ತಾರಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಉಳಿಯಲೇಬಿಡುವ ಅನೇಕ ಬೋಧಿಸತ್ತಾರಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಬುದ್ಧರಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಶುಭಾಶುಭಗಳನ್ನೂ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಅಸಾಂಸಾರಿಕ ದಿವ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ಪಡೆದವರಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ದುಃಖಿಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬೋಧಿಸತ್ತ ಬಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಮಹಾಯಾನದ ಲೇಖಕರು ಬೋಧಿಸತ್ತವನ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾರಮಿತ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ 'ಧರ್ಮ ಶೂನ್ಯತಾ' ಅಥವಾ 'ತಥತಾ' ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಯೋಗ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಧ್ಯಾನರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತರದಲ್ಲಿ, ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಬೋಧಿಸತ್ತ ಬಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಬೋಧಿಸತ್ತ ಬಾವನೆ ಯಾವಾಗ ಉದ್ಭವಿಸಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು, ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಬಾವನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬೋಧಿಸತ್ತವರ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಸಮಸ್ತ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುವ ಜಾತಕಗಳು ಮತ್ತು ಅವದಾನಗಳು ಎಂದು ರಚಿತವಾದವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರಮಿತಗಳ ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಬೋಧಿಸತ್ತ ಬಾವನೆ ಇವೆರಡರ ಮಾತೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಮಹಾ ಪರಿನಿಬ್ಬಾಣ' ಮತ್ತು ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, 'ಅಂಗುತ್ತರ ನಿಕಾಯ'ದಲ್ಲೂ ಸಹ, ಆರು ಅಥವಾ ಹತ್ತು ಪಾರಮಿತಗಳು ಧರ್ಮಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಶೋಕನ ತರುವಾಯದ ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಬೋಧಿಸತ್ತವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಸಿಗಟ್ಟಿದರೆಂದೂ, ಇದು ಜಾತಕ ಮತ್ತು ಅವದಾನಗಳ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಥೇರವಾದಿಗಳಲ್ಲದೆ ಇತರ ಪಂಗಡಗಳ 'ವಿನಯಪಿಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಜಾತಕಕಥೆಗಳು ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಬುದ್ಧ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮುನ್ನವೂ ಆಚೆಯೂ ಆತನ ಜೀವಿತ ಚರಿತ್ರೆಯೊಡನೆ ಇವು ಮಿಶ್ರಿತವಾದವು. ಪಾಲಿಪಿಟಕದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾವಿದರು, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಅವದಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಆತನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಿಷ್ಯರ ಮತ್ತು ಭಜಕರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಎರಡನೆ ಅಥವಾ ಒಂದನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಬರ್ಹುತ ಮತ್ತು ಸಾಂಚಿಗಳ ಕಲ್ಲುಕಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಕ ಮತ್ತು ಅವದಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬೋಧಿಸತ್ತ ಬಾವನೆಯ ಉದಯದ ಜತೆಗೆ ಜಾತಕ ಮತ್ತು ಅವದಾನಗಳ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ನಡುವಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಾಲದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಆಚೆಗೆ ಮಹಾಮುನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬೋಧಿಸತ್ತ ಬಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾಯನವೆಂಬ ಹಿಂದು ಮತವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

ತಮ್ಮ ಈ 'ಬುದ್ಧರು' ಮತ್ತು 'ಬೋಧಿಸತ್ತರು' ಎಂಬ ಹೊಸ ಬಾವನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಇವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಂಗೆಯ ಮರಳುಕಣಗಳಂತೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದುದೆಂದು ಮಹಾಯಾನ ಲೇಖಕರು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಈ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಬೋಧಿಸತ್ತವರ ಪೈಕಿ ಕೆಲವರಿಗೆ

ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ದೇವತಾಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಚಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮಗುಚಿದೆ. 'ಸದ್ಗುರ್ಮಪುಂಡರೀಕ'. 'ಕಾರಂಡವ್ಯೂಹ', ಮತ್ತು ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವಲೋಕಿತೇಶ್ವರ, ವಜ್ರಪಾಣಿ, ಭೈಷಜ್ಯರಾಜ. ಸಮಂತಭದ್ರ ಮತ್ತು ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಪ್ರಾಪ್ತ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಬೋಧಿಸತ್ತರ ಬಲಗಳನ್ನೂ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಈ ಬೋಧಿಸತ್ತರನ್ನು ಮಂಗಳದೇವತೆಗಳೆಂದೂ ಪೂಜಾರ್ಹರೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಇತರರನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸಿ ಸುವಿಸ್ತರ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಬಿರುದುಗಳನ್ನೂ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಘಟ್ಟಗಳು

ಪರಹಿತಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾವಿತವಾದ ಹೊಸ ಧೈಯಗಳು ತಮಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಗಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಂಬರಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಸಾಧನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ 'ಪ್ರವೃಜ್ಯ'ದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ ಆತ 'ಶ್ರಮಣ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಿಹಾರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಆತ ನೆಲಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಪ್ರಥಮ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಆತನಿಗೆ 'ಉಪಸಂಪದ'ವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ; ಈಗ ಆತನು ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿ 'ಭಿಕ್ಷು' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಆತ ಅಷ್ಟ ವಿಧದ ಎಂದರೆ, ಶೀಲ ಚಿತ್ತ ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾ (ನಾಲ್ಕು ಸತ್ಯಗಳು, ಪ್ರತೀತ ಸಮುತ್ತಾದ ಸ್ತಂಭಗಳು, ಧಾತುಗಳು, ಆಯತನಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅರಿವು) ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಣನೊಬ್ಬನು ಕ್ರಮೇಣ ನಿಷ್ಣಾತನಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೂ, ಕಲ್ಪಗಳೂ ವ್ರತಾದಿಗಳೂ ಫಲದಾಯಕಗಳೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಆತನ ವಿಶ್ವಾಸ ತೀರುವವರೆಗೂ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ, ಆತನ ಉಪದೇಶ, ಆತನ ಸಂಘ ಇವುಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಸಂದೇಹಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಳಿಯುವವರೆಗೂ ಆತ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿಯೇ (ಪೃಥಕ್ ಜನ) ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತದನಂತರ ಆತ 'ಸ್ತೋತಾಪನ್ನ' (ನಿರ್ವಾಣದ ಪ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದವನು) ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ತನ್ನ ರಾಗ ದ್ವೇಷ ಮೋಹಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಿ 'ಸಕ್ಕದಾಗಾಮಿ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮಜಲನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇವು ಮೂರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೀಗಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ 'ಆನಾಗಾಮಿ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲಪುತ್ತಾನೆ. 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ, ಎಂದರೆ, ಹೀನಯಾನಿಗಳು ಎಣಿಸಿರುವಂಥ ಪರಮ ಸತ್ಯದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ, ಆತ ಅರ್ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಇವರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಘಟ್ಟಗಳಿವೆ; ಮೊದಲು 'ಪೃಥಕ್ ಜನ', ಬಳಿಕ ಶೀಲಗಳ ಸಿದ್ಧಿ, ಅನಂತರ ಚಿತ್ರ ಸಿದ್ಧಿ, ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರಾಪ್ತಿ.

ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವರು ಹೀನಯಾನಿಗಳ ಯೋಜನೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಮೀಪವರ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರದು. ಅಸಂಗನ 'ಬೋಧಿಸತ್ತ ಭೂಮಿ'ಯಲ್ಲೂ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪಾರಮಿತಾ' ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಹಾಗೂ 'ಮಹಾವಸ್ತು'ವಿನಲ್ಲೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ-ಪೂರ್ವ ಘಟ್ಟವನ್ನು 'ಪ್ರಕೃತಿಚರ್ಯಾ' (ಸಾಧಾರಣನ ನಡೆವಳಿಕೆ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಗೋತ್ರವಿಹಾರ', ಎಂದರೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾನವರ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳು 'ಅಧಿಮುಕ್ತಿ-ಚರ್ಯಾವಿಹಾರ', ಎಂದರೆ ಅತ್ಯುಚ್ಛ ಘಟ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲೂ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ತನ್ನ ಅನೇಕ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಿಡುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪವಿಭಾಗ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಚರ್ಯ ಆದಮೇಲೆ ಬೋಧಿಸತ್ತವನ್ನು 'ಅಧಿಶೀಲ ವಿಹಾರ'ವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ಶುಶ್ರೂಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪಗಳನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರಾವಕಾಯನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಡುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಧೈಯಗಳನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ 'ಅಧಿಚಿತ್ತ ವಿಹಾರ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸತ್ತವು ಕೆಳಗಣ ಮತ್ತು ಮೇಲಣ ಧ್ಯಾನಗಳ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಇತರ ಸಾಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹತೋಟಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಈ ಲೋಕದ ದುಃಖಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತ ಮರುಕವನ್ನು ತಳೆದು ತನ್ನ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಅವರ ಹಿತಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಎಂಥ ಕಷ್ಟವನ್ನಾದರೂ ಪಡಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಚಿತ್ತಗಳಾದ ಮೇಲೆ, ಬೋಧಿಸತ್ತವು ಅಧಿಪ್ರಜ್ಞಾವಿಹಾರವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆತ ಮೂವತ್ತೇಳು ಬೋಧಿಪಕ್ಷೀಯ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಾಲ್ಕು ಸತ್ಯಗಳು, ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ತಾದಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಶೂನ್ಯತಾ, ಅನಿಮಿತ್ತ (ಪದಾರ್ಥಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಣದಿರುವಿಕೆ), ಅಪ್ರಣಿಹಿತ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲದ ವಿವೇಚನೆ) ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಜ್ಞೇಯ-ಜ್ಞಾತಾ, ಭಾವ-ಅಭಾವ, ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವೈತಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಹೊರದೂಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಸ್ತ ಕಲೆಗಳನ್ನೂ ಕಸಬುಗಳನ್ನೂ ಕಲಿತು ದುಃಖಗಳ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಜನರನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ವಿಹಾರ'ದೊಂದಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಿಗಳಿಗೂ ಹೀನಯಾನಿಗಳಿಗೂ ಏಕಮತ್ಯ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು 'ದಶಭೂಮಿಕಾಸೂತ್ರ' ಮತ್ತು ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆರು 'ಭೂಮಿ'ಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ದಶಭೂಮಿಕಾ ವಿಹಾರ'ದ ಏಳನೆಯ 'ಭೂಮಿ'ಯಾದ 'ಅಧಿಪ್ರಜ್ಞಾ ವಿಹಾರ'ದ ಅನಂತರ ಮಹಾಯಾನದ ಉಚ್ಚತರ ಸಾಧನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಬೋಧಿಸತ್ತವು 'ಮೃತೀ', 'ಕರುಣಾ', 'ಮುದಿತಾ' (ಇತರರ ಅಭ್ಯುದಯದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ ಪಡುವುದು) ಮತ್ತು 'ಉಪೇಕ್ಷಾ' (ಸಮಚಿತ್ತತೆ) ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ, ನಿಸ್ಸತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಅದ್ವಯಭಾವವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಆತನಿಗೆ ಬರಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳಂತೆಯೂ ಮೃಗತ್ಯಕ್ಷಣೆಯಂತೆಯೂ ಗೋಚರಿಸಹತ್ತುತ್ತವೆ - ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ವಿಶ್ವಾಯತ ಕಾಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಲೌಕಿಕರಂತೆಯೇ ಬಾಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲೋಕದ

ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಈತ 'ಶ್ರಾವಕ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧ'ರ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿರುವಂಥವನು.

ಎಂಟನೆಯ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ 'ತಥತಾ' ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು, ಎಂದರೆ, 'ಅನುತ್ಪತ್ತಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಷಾಂತಿ'ಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಆತ ಬುದ್ಧರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಚಾರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ನಟನೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆತ ಇನ್ನೇನು 'ಸರ್ವಜ್ಞ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಿಗಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಒಂಭತ್ತನೆಯ 'ಭೂಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸತ್ತಾನೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜೀವಿಗಳ ಮನಃಪ್ರಕೃತಿ ಯನ್ನು ಬಹುಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವ ಕೌಶಲವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ರೀತಿಯ ನೆರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೆಂಬ ಬಗೆಗೆ 'ಉಪಾಯ ಕೌಶಲ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಈಗ ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯೋಗ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ 'ಭೂಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧ್ಯಾನಯೋಗಗಳಲ್ಲೂ ಆತ ಪರಿಣಿತನಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಬೆಳಗಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸುಖಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ತೇಜೋಮಯ ದಿವ್ಯ ಶರೀರವು ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಅಭಿಷೇಕ ಭೂಮಿ' ಎಂದೂ ಹೆಸರು, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆತ ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ತಥಾಗತ ಪದವಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಷಿಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಬೋಧಿಸತ್ತಾನೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ, ಬೋಧಿಸತೊಡ್ತೀಚಿತವಾದ ಪರಹಿತ ಕಾರ್ಯಗಳ ಹೊರತು, ಮಿಕ್ಕಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿಧಿಗಳೂ ಶ್ರಾವಕರಿಗೂ ಬೋಧಿಸತ್ತಾ ರಿಗೂ ಒಂದೇ ತರವಾಗಿವೆ. ಒಬ್ಬ ಸಾಧಾರಣ ಮನುಷ್ಯನ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇ ಕಾದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು; ಬಳಿಕ ತಮ್ಮ ನಡೆ ವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ (ಹೀನಯಾನದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಶೀಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಶೀಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ) ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಹತೋಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಹೀನಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ತ' ಅಥವಾ 'ಸಮಾಧಿ' ಎಂದೂ ಮಹಾಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಚಿತ್ತ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಕಡೆಯದಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಾಗೂ ಲೋಕದ ಸಂಘಟನೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯ ಬೇಕು. (ಇದಕ್ಕೆ ಹೀನಯಾನಿಗಳು 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಎಂದೂ ಮಹಾಯಾನಿಗಳು 'ಅಧಿಪ್ರಜ್ಞಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ). ಇವು ಮೂರನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಶ್ರಾವಕರಂತೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೂ ಸಹ 'ಕ್ಷೇಶಾವರಣ ನಿರೋಧ'ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಬೋಧಿ ಸತ್ತರು ಬುದ್ಧನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಲವನ್ನು ಪಡೆದು, ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದೇ ತರದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಲೋಕಶಿಕ್ಷಕರಾಗಲು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರದಲ್ಲಿ, ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಶ್ರಾವಕರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಕ್ಷೇಶಾವರಣ ನಿರೋಧದ ಪರಿ ಯಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಕೈಗೊಂಡು ಬಳಿಕ ಜ್ಞೇಯಾವರಣವನ್ನು ಕಳೆದ ಬಳಿಕ ತಥತಾ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಉಚ್ಚತರ ಘಟ್ಟ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಯಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಹೀನಯಾನ ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನೂ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿಯನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಹಲವಾರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ಗೃದ್ಧಕೂಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಂಥವೂ 'ಏವಂ ಮಯಾ ಶ್ರುತಂ' 'ನಾನು ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳುವವರ ಪೈಕಿ ಬೋಧಿಸತ್ತವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪ್ರಶಸ್ತರೆನಿಸಿದ ಶ್ರಾವಕರೂ ಲೌಕಿಕರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಅಲೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಈ ಉಪದೇಶಗಳ ಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧರು, ಬೋಧಿಸುತ್ತವರು ಮತ್ತು ಲೋಕಧಾತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಣಿಕೆಗೆ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದೆ, 'ಗಂಗಾನದೀ ವಾಲುಕಾಸಮ'ವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಹೀನಯಾನ ಪಿಟಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ವಿವರಿಸಿರುವುದು; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಿವರಣೆಯಿರುವುದು ಅವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಭೋಧಿಸುತ್ತವರು ಹೀನಯಾನ ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿಟ್ಟು ಮುಂದುವರಿದಾಗ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೀಚಿಕೆಯಂತೆ ಮೃಷೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮನಗೊಡಬಾರದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ.

ಮಹಾಯಾನಿಗಳ ಮೂಲಗ್ರಂಥ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಸೂತ್ರ'. ಸಣ್ಣದು, ಮಧ್ಯಗಾತ್ರದ್ದು, ದೊಡ್ಡದು ಹೀಗೆ ಇದರ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳಿವೆ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು, ಎಂದರೆ, 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸೂತ್ರದ ಒಂದು ಪಾಠ ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿತವಾದದ್ದು, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನದೆಂದು 'ಅಪರಿಮಿತಾಯಸ್ಸೂತ್ರ' ಅಥವಾ 'ಸುಖಾವತೀ-ವ್ಯೂಹ'ವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು; ಇದರಲ್ಲಿ ಅಮಿತಾಭ ಮತ್ತು ಆತನ ಸ್ವರ್ಗ ಇವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ ಸೂತ್ರ'ವೂ ಸಹ ಶ್ರಾವಕರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದವರಾದರೂ ಪರಮ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲೆಳಸುತ್ತದೆ; ದೀರ್ಘಕಾಲಾನಂತರ ಕೊನೆಗೆ ತಾವು ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಬುದ್ಧರಾಗಬಹುದೆಂಬ ಆಶ್ವಾಸನವನ್ನು ಅನೇಕ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶ್ರಾವಕರಿಗೆ ಅದು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅತ್ಯಧಿಕವಾಗಿ ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದದ್ದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ಪ್ರಿನ್ ವಂಶ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೬೫-೩೧೬) ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ, ದಶಭೂಮಿಕಾ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿ ರಾಜಸೂತ್ರಗಳು ತುಂಬ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದವು; ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ದಶಭೂಮಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೋಯ್ಯುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮ ಧ್ಯಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಸುಮಾರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಚೀನೀಯರಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಈಚೆಗೆ ಈ ಭಾಷಾಂತರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡವರಾದರೂ, ಟಿಬೆಟ್ ದೇಶದವರು ಕೂಡ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಬಿದ್ದಿಲ್ಲ.

ಮಹಾಯಾನಿಗಳು ಮಂತ್ರ ಮಾಟಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಧಾರಣೆಗಳೆಂಬ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹಾಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಬೋಧಿಸತ್ತರು ಈ ಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಧಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬರಿ ಮಾತುಗಳ ಸರಣಿಯಿದೆ; ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಕೇಡುಗಳನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಬೇಡಿದುದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆಂದೂ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಹೀನಯಾನಿಗಳಿಗೆ ಈ ಧಾರಣೆಗಳ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲೂ ಕೆಲವು 'ಪರಿತ್'ಗಳು, ಎಂದರೆ ಪರಿಹಾರಕ ಮಂತ್ರಗಳು ಇದ್ದವು; ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವು ಅರ್ಥವೇದದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡ ರೂಪಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಮಹಾಯಾನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಧಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದಿತು.

ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ: ತ್ರಿಪಿಟಕದ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅದ್ವಯವೇ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದವು, ಅಭಾವಗಳು ಎಂಬ ಮಹಾಯಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂಥ ವಾಕ್ಯ ಖಂಡಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯ ಖಂಡಗಳು ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೋ ಇಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಇವೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮುಂದೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು. ಬುದ್ಧನ ನಿಯೋಗದ ಒಂದು ಶತಮಾನಾನಂತರ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರು ಉದಿಸಿದರು; ಅರ್ಥ ಶತಮಾನಾನಂತರ ಒಡಮೂಡಿದ ಅದರ ಶಾಖೆಗಳಾದ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ವೇತುಲ್ಯಕರೂ ಮಹಾಗುರುವಿನ ದಿವ್ಯ ಶರೀರಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊರತಂದು ಬೋಧಿಸತ್ತ ಜೀವಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಿದರು. ಥೇರವಾದಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಬೋಧಿಸತ್ತ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಈ ಬೋಧಿಸತ್ತ ತೆಯನ್ನು ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಜಾತಕ ಮತ್ತು ಅವದಾನ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಆಶೋಕನ ತರುವಾಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆ ನಡುವಣ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಕ ಮತ್ತು ಅವದಾನಗಳ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಭರ್‌ಹುತ್ ಮತ್ತು ಸಾಂಚಿಗಳ ಕಂಬಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊರೆ ಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಕವಿದವು. ಸುಮಾರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬೋಧಿಸತ್ತ ಭಾವನೆ ಒಂದು ಪೂಜೆಯ ಆಗಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗಾನುಸರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಥಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿತು ಎಂಬುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಯಿತೆಂದು ನಿರ್ಧಾರ ವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಚೀನೀಭಾಷಾಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ - ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆಯಲ್ಲವಾದರೆ - ರಚಿತವಾಯಿತಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತದ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆಲವು ಬೋಧಿಸತ್ತರು ಕಾನಿಷ್ಕನ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತ ರಿದ್ದರೆಂದೂ, ಆ ಕಾಲದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕೆಲವು ಶ್ರಮಣರು 'ಅನುತ್ಪತ್ತಿಕ ಧರ್ಮ ಕ್ಷಾಂತಿ'ಯನ್ನು ಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನುತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ

ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವು 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ'ದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಟಿಬೆಟನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು 'ಧರ್ಮಶೂನ್ಯತಾ' ಭಾವನೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಪ್ರಚುರಗೊಂಡಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.

ದಶಭೂಮಿಕಾ ಸೂತ್ರಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾಗದಾದುದರಿಂದ 'ದಶಭೂಮಿ'ಗಳ ಮೂಲಕ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಮುಂಬರಿವಿನ ಭಾವನೆ ಮುಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತೆನ್ನಬಹುದು; ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಭೂಮಿ'ಗಳ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಭಾವನೆ ಇದ್ದಿತೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಭಾವನೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ದಶಭೂಮಿಕಾ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃದ್ಧವಾಯಿತು.

ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಹಾಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಪಡೆದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸರಿಸಿತು; ಬಳಿಕ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಏಳಿಗೆ ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅಷ್ಟಸಾಹಸ್ರಿಕಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ^೧ದಂಥ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮಹಾಯಾನದ ಪೂರ್ವಕರಾದ ಮಹಾಸಾಂಘಿಕರೂ ಮತ್ತು ಅವರ ಶಾಖೆಗಳೂ ಗುಂಟೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಮರಾವತಿ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನಕೊಂಡ ಸ್ಥೂಪಗಳ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನ ಧೈಯಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸರಾಗವಾಗಿ ಹರಡಲು ಸುಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗುಂಟೂರಿನಿಂದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಆದರ ದಾರಿ ಒರಿಸ್ಸಾ, ಬಂಗಾಳ ಮತ್ತು ಬಿಹಾರ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾದುಹೋಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ದೇಶಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಕರು ಉತ್ತರದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಲಿಟ್ಟು ಈ ಹೊಸ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕ್ರಿ. ಶ. ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಹರಡಿದರೆಂದು ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

^೧'ತಥಾಗತ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಬುದ್ಧ' ಎಂಬುದರ ಪರ್ಯಾಯಪದವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಬೋಧಿಸುತ್ತ' ಎಂಬ ಪದ ಬುದ್ಧ ಪದವಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಆ ಪದವಿಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

^೨ಬುದ್ಧನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದೂ ಅದನ್ನು ಇತರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಲೊಲ್ಲದ ಏಕಾಂತ ಜೀವಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ ತಪಸ್ವಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರೆಂದು ಹೆಸರು.

^೩ದೀರ್ಘ, II. ಪು. 36; ಮಜ್ಜಿಮ, I. ಪು. 160; ಮಹಾವಸ್ತು, III. ಪು. 314; ದಿವ್ಯವದಾನ, ಪು. 492; ಲಲಿತವಿಸ್ತರ, ಪು. 395-96.

^೪ಅಯಂ ಧರ್ಮೋ ಗಂಭೀರೋ ದುದ್ದಸೋ ದುರನುಬೋಧೋ ಶಾಂತೋ ಪಣೀತೋ, ಅತಕ್ವಾಪಚರೋ, ನಿಪುಣೋ ಪಂಡಿತವೇದನಿಯೋ. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಪದ 'ಪಂಡಿತ ವೇದನೀಯೋ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಪಚ್ಚತ್ತಂ ವೇದಿತಯೋ ಮಿಣ್ಣುಹಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರತ್ಯಾತ್ಮವೇದ್ಯೋ ವಿಜ್ಞೇಭಿಃ' (ಪ್ರಾಜ್ಞರು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ತಾವೇ ಅರಿಯಬಹುದಾದ) ಎಂಬುವುಗಳಿವೆ. 'ಶಾಂತೋ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬೇರಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶರಹಿತ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

^೫'ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ' (ಎಷ್ಠಾಟಿಕ ಸೊಸೈಟಿ, ಕಲ್ಕತ್ತ, ಪು. 23, 27).

^೬ಯೋ ಪಚಿಚ್ಛ ಸಮುಪ್ಪಾದಂ ಪಸ್ಸತಿ ಸೋ ಧಮ್ಮಂ ಪಸ್ಸತಿ.

ಯೋ ಧಮ್ಠಂ ಪಸ್ಸತಿ ಸೋ ಪಟಿಚ್ಛ ಸಮುಪ್ಪಾದಂ ಪಸ್ಸತಿ.

- ಮಜ್ಜಿಮ, I. ಪು. 191; ಸಂಯುತ, III. ಪು. 120.

^೬ಯೋ ಮೇ ಪಸ್ಸತಿ ಸದ್ಧಮ್ಠಂ ಸೋಮಂ ಪಸ್ಸತಿ ವಕ್ಕಲಿ
ಅಪಸ್ಸಮಾನೋ ಸದ್ಧಮ್ಠಂ ಮಂ ಪಸ್ಸೇಪಿ ನ ಪಸ್ಸತಿ.

- 'ಸದ್ಧರ್ಮಸಂಗ್ರಹ' (ಜೆ.ಪಿ.ಟಿ.ಎಸ್. 1890). ಪು. 61.

^೭'ತಥಾಗತ' ಎಂದರೆ 'ತಥಾತ್ವ' ಅಥವಾ 'ತಥತಾ' ಅನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನು.

^೮ಅತ್ಥಿ ಭಿಕ್ಕುವೇ ಅಜಾತಂ ಅಭೂತಂ ಅಸಂಖಿಟಂ (ಇತಿವುತ್ತಕ, ಪು. 37, ಉದಾನ, ಪು. 80).

^೯ವಿಜ್ಞಾಣಂ ಅನಿದಸ್ಸನಂ ಅನಂತಂ ಸಬ್ಬತೋಪಭಂ

ಎತ್ಥ ಅಪೋ ಚ ಪಥವೀ ತೇಜೋ ವಾಂಯೋ ನ ಗಾಧತಿ

ಎತ್ಥ ದೀಘನ್ ಚ ರಸ್ಸನ್ ಚ ಅನುಂ ಥಾಲಂ ಸುಭಾಸುಭಂ

ಎತ್ಥ ನಾಮಂ ಚ ರೂಪಂ ಚ ಅಸೇಸಂ ಉಪರುಜ್ಜತಿ

ವಿಚಿಹ್ವಾಸ್ಯ ನಿರೋಧೇನ ಎತ್ಥೇತಂ ಉಪರುಜ್ಜತೀತಿ (ದೀಘ, I. ಪು. 223, ಮಜ್ಜಿಮ, I. ಪು. 329).

^{೧೦}ಅಪ್ಪತಿಟ್ಟಿತೇನ ಚ ವಿಜ್ಞಾಣೇನ ಗೋಧಿಕೋ ಕುಲಪುತ್ರೋ ಪರಿನಿಬ್ಬತೋ - (ಸಂಯುತ, III. ಪು. 124).

^{೧೧}ಅಜ್ಞೋತಸ್ಸೇವ ನಿಬ್ಬಾನಂ ವಿಮೋಚೋ ಚೇತಸೋ ಅಹೂತಿ (ದೀಘ, II. ಪು. 157).

^{೧೨}ವಿವರಗಳಿಗೆ 'ಮಹಾವುತ್ಪತ್ತಿ' ನೋಡಿ.

^{೧೩}I. ಪು. 167-70.

^{೧೪}ಇಮೇ ಖಿಲು ಪುನಃ ಸಾರಿಪುತ್ರ ಷಟ್ಪಾರಮಿತಾ ಪ್ರತಿಸಂಯುಕ್ತಾಃ ಸೂತ್ರಾಂತಾಃ ತಥಾಗತಸ್ಯಾತ್ಮಯನೇನ ದಕ್ಷಿಣಾಪಥೇ ಪ್ರಚರಿಸ್ಯಂತಿ, ದಕ್ಷಿಣಾಪಥಾತ್ ಪುರರೇವ ವರ್ತನ್ಯಾಂ ಪ್ರಚರಿಸ್ಯಂತಿ, ವರ್ತನ್ಯಾಃ ಪುನರುತ್ತರಾಪಥೇ ಪ್ರಚರಿಸ್ಯಂತಿ... ಸಾರಿಪುತ್ರ, ಅಹ, ಇಯಂ ಅಪಿ ಭಗವನ್ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಏವಂ ಗಂಭೀರಾ ಪತ್ಥಿಮೇ ಕಾಲೇ ಪತ್ಥಿಮೇ ಸಮಾಜೇ ವೈ ಸ್ತಾರಿಕೀ ಭವಿಸ್ಯಂತಿ-ಉತ್ತರಸ್ಯಾಂ ದಿಶ್ಯುತರೇ ದಿಗ್ಭಾಗೇ ('ಅಪ್ಪಸಾಹಸ್ರಿಕಾ', ಪು. 225.)

ಸ್ವಾಮಿ ತಪಸ್ವಾನಂದ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಮಾನವನ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಆತನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಜನಾಂಗದ ಪರಮಾನುಭವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಹಾಗೂ ಬಹು ಗಹನವೂ ಆಗಿರುವ ಗ್ರಂಥ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸ ಹೊರಡುವ ಯಾಕಶ್ಚಿತನೂ ಕೂಡ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಓದಿ ಅದರಿಂದ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲುತೋರಿಕೆಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥ ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ, ಮಧುಸೂದನ ಮೊದಲಾದ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಮಹಾದರ್ಶನಿಕ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನರಿತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಗಲ್ಲವಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಿಲಕ, ಗಾಂಧಿ, ಅರವಿಂದ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಜನನಾಯಕರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ, ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಪಾಪಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಭಾವನೆಗಳು ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದು¹ ಅದರ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಈ ಉಪದೇಶ ಹೊರಟಿದೆ. ಈ ಮನೋವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ದಿವ್ಯ ಗುರು ಅನೇಕ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮೂಲಕ್ಕೇ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪರಿಶಮಿಸಬಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆಚರಣೀಯವೂ ಆದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ದರ್ಶನಗಳು, ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಆತ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಜಿತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವ ಗ್ರಂಥವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ.

ಗೀತೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದರ್ಶನ

ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ವಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ² ಆದರೆ ಅದರದು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಪರಮಪುರುಷನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಮತ ಅಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ತವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು

ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವವೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಮೂಲತಃ ಬೇರೆಯಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ವಿಶೇಷತಃ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿವಾದದಿಂದ, ಎಂದರೆ ಪರಮಪುರುಷನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉದಿಸಿ ಅವನಲ್ಲೇ ಲಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿವಾದ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ತಿರುಳಲ್ಲದೆ ತದುತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದ್ದ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ತತ್ವವನ್ನು ಗೀತಾಪ್ರೋಕ್ಷವಾದ 'ದೈವ' ಮತ್ತು 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ಪುರುಷ'ರು ಎಂಬ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿನ ಅದೇ ಬೇರೆ ಇದೇ ಬೇರೆ ಎಂಬ ದ್ವೈತ ಭಾವವನ್ನೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವೆಂಬ ದ್ವೈದೀ ಭಾವವನ್ನೂ, ಗೀತೆ ಇವೆರಡು ತತ್ವಗಳೂ ಒಂದೇ ದೈವೀ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ, (ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಇವುಗಳ ಹೆಸರು) ಸಮುದ್ಭೂತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಪರಿಹರಿಸಲೆಳಸಿದೆ. ಈ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಪರಮಪುರುಷನ ಪರಾಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಆತನ ಅಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಸಹ - ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಅಪರಾ' ಎಂಬ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ - ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಸತ್ತ ರಜಸ್ಸುಮಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಅದು ಕೂಡಿದೆ; ಶರೀರದ ಮೇಲೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೂ ಅವು ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವು ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವೂ ಹೌದು, ಗುಣಗಳೂ ಹೌದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಾಂತ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ಸತ್ತವು ಸಮತೋಲನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಶಮದಲ್ಲಿ), ರಜಸ್ಸುಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ತಮಸ್ಸು ಜಡತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ; ಮನೋದೃಷ್ಟಾಂತ ಸತ್ತ ಜ್ಞಾನರೂಪದಲ್ಲಿ, ರಜಸ್ಸು ರಾಗಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ತಮೋಗುಣ ಮೋಹ, ಆಲಸ್ಯ, ಜಡತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಗುಣಗಳು ಈ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಉದ್ವೇಜಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ವಿಕಾಸವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ; ತತ್‌ಫಲವಾಗಿ ಅದು ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರಗಳೆಂಬ ಎಂಟು ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಿಂದ ವಿವಿಧ ಭೌತ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಮನೋರೂಪಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ, ಕೊನೆಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲೇ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಶ್ವ ವಿಕಸನವು ತನ್ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಾವರ್ತಿ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು, ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ದೈನಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ: ಹೇಗೆಂದರೆ, ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚಿತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲೋಕ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇರುಳಿನಲ್ಲಿ ಆತ ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಅದು ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲಯಿಸಿಹೋಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಮರಳಿ ಎಚ್ಚಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ - ಇದರ ಅವಧಿ ಸಾವಿರ ಯುಗಗಳು - ಜೀವ ಜಾತವೆಲ್ಲ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಲೋಕ ವಿಕಸಿತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಆತ ತನ್ನ ಇರುಳಿನಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಹೋದಾಗ - ಎಂದರೆ ಪುನಃ ಸಾವಿರ ಯುಗಗಳ ಪರ್ಯಂತ - ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾಗಿ ಆತನೆಚ್ಚಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹು ದೀರ್ಘಾವಧಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ-ಲಯ-ವಿಕಾಸ-ವಿಲಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಾವರ್ತಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವೂ

ಆದ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ; ಅದು ಪರಮಪುರುಷನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಅಷ್ಟೆ.^೩ ಯಾವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತವೋ ಆ ಅಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಇದಿರಾಗಿ ವಿಕಾರ ಹೊಂದದ ಜೀವ, ಪರಮಪುರುಷನ ಪರಾಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡು, ಇರುತ್ತದೆ.^೪ ಈ ಜೀವರುಗಳು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ 'ಪುರುಷರ'ನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು ಅನೇಕ ಎಂಬೆಣಿಕೆಯುಂಟು. ಗೀತೆಯೂ ಸಹ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಪರಮಪುರುಷನ ಅಂಗಗಳೆಂದೂ, ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.^೫ ಜೀವಾತ್ಮ ತಾನು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉಚ್ಚವೋ ನೀಚವೋ ಆದ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಸಾಯುತ್ತಾ ಜನ್ಮಮೃತ್ಯುವೆಂಬ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನವು ತನ್ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಮಿತಿ ಸಿ ಅನೇಕ ಜನ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜೀವ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳನ್ನೆತ್ತುವಾಗ ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿ ಉಚ್ಚವೋ ನೀಚವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವ ಮಾತ್ರ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು, ಅದರ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತಾ ಆಗುತ್ತಾ ತನ್ನ ವೈಭವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ.^೬

ಏಕೆ ಯಾವಾಗ ಈ ಸಂಸಾರಚಕ್ರ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನೂ ಸನಾತನವಾದ ತನ್ನೆರಡು ಅಂಶವೇ - 'ಮಮೈವಾಂಶ' ಸ್ವನಾತನಃ - ಈ ಕರ್ಮನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬದ್ಧವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನೂ ಗೀತೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುವಿಕೆಯ ಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೀಳರದ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ದರದ ಪ್ರಕೃತಿಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾದಾಗ, ಅದೇ ಅವುಗಳ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಜೀವಾತ್ಮನೂ ನಾಶಹೊಂದುವ ಶರೀರವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಅಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸುವುದೇ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವೆಂದೂ ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.^೭ ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಕ್ಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ.^೮ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದೂ ಅದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

'ಅಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿ' ಯೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನ 'ಕ್ಷರಭಾವ'ವೆಂದೂ ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಕಾರ ಹೊಂದದ ಅಕ್ಷರಭಾವವೆಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ; ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ಅವುಗಳ ನೇರದಲ್ಲಿ ಅವು ಅವು ನಡೆಯುವಂತೆ ನೇಮಕ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೀತೆ ಇವೆರಡರ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.^೯ ಕ್ಷರ, ಅಕ್ಷರ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಈ ಮೂರು ಭಾವನೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದಾಗ ಇವಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನು, ಎಂಥದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಈ ಸಮಸ್ತವೂ ವಾಸುದೇವನೇ' ಎಂಬ ಏಕತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರಗಳೆರಡೂ

ಪರಮ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ನೈಜಾವಿಷ್ಕರಣವೆಂದೋ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೋ ಭಾವಿಸುವುದು ಯುಕ್ತ. ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸಕಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವಿರ್ಭೂತಿ ಒಂದು ಹೊರತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರ; ಆತನ ಇರವು ಇದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.^{೧೦} ಪರಮ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಗೂ ಆತನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವ ತರದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದರೆ 'ವಿವರ್ತ' ವಾದದಿಂದ ಮಾತ್ರ (ಎಂದರೆ ಭ್ರಮಜನಕ ಪರಿವರ್ತನೆ) ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಂಥ 'ವಿವರ್ತ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವಷ್ಟು ದೂರ ಗೀತೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ವತಃ ತಾನು ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸದಾಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಹೊರಟ ಗ್ರಂಥವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಇರಬಹುದು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಾ ಮುಕ್ತಿಗಾಸೆಪಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವಾನುಭವವಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಚಮತ್ಕಾರವೆನಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆ ತನ್ನ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರ್ತ ವಾದದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಬರಿ ತೋರಿಕೆಯೆಂಬ ವಾದದ ಕೈಬಿಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತವೂ ಒಂದಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಕ್ಷರ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಚೇತನಾಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಸ್ವರೂಪವಾದ ವಾಸುದೇವನ ಶರೀರವೆಂಬುದು ಅರ್ಜುನನ ದೈವದತ್ತವಾದ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.^{೧೧}

ಪರಮಪುರುಷನ ಚಿತ್ರಣ

ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತುಂಬಿ ನಿಂತಿರುವ ಪರಮಪುರುಷನ ವಿಶದವೂ ಮರೆಯಲಾಗದಂಥದೂ ಆದ ರೂಪರೇಖೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆತ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಏಕೈಕ ದೈವ - ಆತನ ಪಾದಗಳೂ ಕೈಗಳೂ ಇರದ ಜಾಗವಿಲ್ಲ, ಆತನ ತಲೆ, ಕಂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಖಗಳು ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಸಮುಖವಾಗಿದೆ, ಆತನ ಕಿವಿ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುತ್ತುವರಿದಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗ್ರಹಣಶೀಲತೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿವೆ; ಆದರೆ ಆತನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಕಲಾಧಾರ. ಆತನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಭೋಗ ಆತನಿಗುಂಟು. ಆತ ಎಲ್ಲದರ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಆತ ಅಚಲ; ಆದರೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಅರಿವಿಗೆ ಎಟುಕದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಆತ ದೂರದಲ್ಲಿರುವಂಥವನು, ಆದರೂ ಸನಿಹದಲ್ಲೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಆತ ಅವಿಭಕ್ತ, ಆದರೂ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಕ್ತನಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಸಕಲವನ್ನೂ ಪೋಷಿಸುವವನೂ ಆತನೇ. ಆತನೇ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮ,

ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವವನ್ನೂ ತನ್ನರಿವಿನಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಚೇತನ. ಆತನ ವೈಭವದ ಒಂದಂಶ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಈ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ಆತನ ಅನಂತ ವಿಭೂತಿಯಿಂದಲೇ ಭೂಮವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಸುಂದರವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಶಕ್ತಿಮತ್ತಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಉದಿಸಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಜೀವಗಳ ಪ್ರಾಣಾಧಾರ ಆತ. ಒಂದು ಕಲ್ಪವಾದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವಗಳೂ ಆತನ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದರ ಕಲ್ಪದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆತ ಅವುಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕೈವಶ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕವೆನಿಸಿರುವ ಈ ಜೀವಜಾತಗಳನ್ನು ಆತ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ಸಕಲ ಸಂಹಾರಕನಾದ ಕಾಲ. ಸಮುದ್ರದ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುವ ಹೊಳೆಯ ನೀರೋಟಗಳಂತೆ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಮುಕ್ತಿ ಉರಿದುಹೋಗುವ ಈಚಲುಹುಳುಗಳಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಯೇಷವಾಹಿಗಿ ನಾಶ ಹೊಂದಲು ಆತನತ್ತ ಓಡಿ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ತೇಜಸ್ವಿನ ತೇಜಸ್ಸಾದ ಆತ ಎಲ್ಲ ಕತ್ತಲನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರಾಕ್ಷಿಗಳ ಹೊಳಪೂ ಆತನದೇ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಜ್ಞಾತ್ಯತ್ವ ಗುಣವೂ ಸಹ ಆತನಿಂದಲೇ ಬಂದುದು. ಆತ ಸಕಲ ಜೀವಗಳ ಹೃದಯಕಮಲದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿ, ಜ್ಞಾನ, ಅವುಗಳ ನಾಶ ಕೂಡ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅಜನಾಗಿಯೂ ಶಾಶ್ವತನಾಗಿಯೂ ಇದ್ದರೂ, ಸಕಲ ಜೀವಗಳಿಗೂ ಪ್ರಭುವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಧರ್ಮಾಧಿದೇವತೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗ್ಲಾನಿಯುಂಟಾದಾಗಲೆಲ್ಲ, ಅಧರ್ಮ ತಲೆಯೆತ್ತಿ ದಾಗಲೆಲ್ಲ, ಸಾಧುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲೂ, ಪಾಪಿಷ್ಠರನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಲೂ, ಧರ್ಮವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಲೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಪದೇ ಪದೇ ಅವತರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಲೋಕಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಯುಗಯುಗದಲ್ಲೂ ಆತ ಸಂಜನಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆತನ ಜನ್ಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಅರಿಯುವವರು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆತನ ಪ್ರಕೃತಿ ಬಂಧಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಕಾಲಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಆತ ಸಕಲವನ್ನೂ ನಾಶ ಮಾಡುವಂಥವನಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ದಯೆಗಳಿಂದ ಆತ ಜೀವಾತ್ಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೂ ಗಂಟುಹಾಕಿರುವ ರಥವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಈ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ದಯಾ ಗುಣಗಳು, ಚರಾಚರಾತ್ಮಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಆತನೇ ತಂದೆ. ಆತ ಎಲ್ಲ ಗುರುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮನಾದ ಗುರು, ಆತನೇ ಪೂಜಾ ಯೋಗ್ಯನಾದ ಪರಮ ದೇವ, ಆತನಿಗೆ ಸಮಾನರಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಶರಣು ಬಂದವರಿಗೆ ಆತ ತಂದೆ ಮಗನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಸ್ನೇಹಿತ ಸ್ನೇಹಿತನಿಗೆ, ಪ್ರಿಯ ತನ್ನ ಪ್ರೇಯಸಿಗೆ ಎಂತೋ ಆ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಪೋಷಕ, ಅಜ್ಜ, ಶರಣ್ಯ; ಸಕಲ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಸ್ನೇಹಿತನು ಆತ - ವಿಶ್ವ ಬಂಧು. ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ಆತನಿಗೆ ಒಂದೇ; ಯಾವ ಪಕ್ಷಪಾತವೂ ಆತನಿಗಿಲ್ಲ, ಯಾರನ್ನೂ ಆತ ದ್ವೇಷಿಸನು, ಆದರೆ ಯಾರು ಆತನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಆತನೊಳಗೇ ಇರುತ್ತಾರೆ, ಆತನೂ ಅವರ ಒಳಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿಯುತವೂ ಚಿತ್ತಣಸಮರ್ಥವೂ ಆದ ಗೀತೆಯ ವಾಕ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಜಡವಾದ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಹುರುಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಗೋಚರವಾದೀತು.

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರದ ಇರುವುಗಳಿವೆ: ದೈವ ಮತ್ತು ಅಸುರ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿ ನೈರ್ಮಲ್ಯ ಆತ್ಮಸಂಯಮ ವಿನಯ ದಯೆ ಅತ್ಯಷ್ಟ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಭೂಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಅವರು ದೇವರತ್ತ ಸರಿಯುತ್ತಾರೆ; ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ

ಸೇರಿದವರು ಸುಖ ಶಕ್ತಿ ಆಡಂಬರಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಕ್ರೂರಿಗಳೂ ಅಧರ್ಮಿಗಳೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರು ಅಧೋಗತಿಗೆ ಇಳಿದುಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೂ ಸಹ ಭಗವಂತನ ಕರುಣೆಗೆ ಹೊರತಾದವರಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಎಷ್ಟೇ ಪಾಪಿಷ್ಠನಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಯುಕ್ತನಾಗಿ ಆತನಿಗೆ ಶರಣುಹೋದರೆ, ಆತನ ಮೇಲೆ ಭಗವಂತನ ದಯೆ ಹರಿದು ಆತ ಬೇಗನೆ ಸಾಧುವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಹೃದಯಶುದ್ಧಿ ಇವೆರಡು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದಂಥವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಭಕ್ತನಮನಾಗಿ ಒಂದು ಎಲೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಹೂವನ್ನಾಗಲಿ, ಹಣ್ಣನ್ನಾಗಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಉದ್ಧರಣಿ ತೀರ್ಥವನ್ನಾಗಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪರಮಪುರುಷ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ಸಕಲ ತಪಸ್ಸುಗಳನ್ನೂ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನೂ ಭುಂಜಿಸುವಂಥ ಸ್ವಾಮಿ; ಆತನೇ ಸಕಲಲೋಕಪ್ರಭು, ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಹೃತ್ - ಸರ್ವಸುಹೃತ್. ಸಕಲಕ್ಕೂ ಆತನೇ ಆದಿಬೀಜವೆಂದು ಯಾವ ಭಕ್ತರು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೋ ಅವರೇ ಆ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಏಕಮನಸ್ಕರಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಆತನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿಶ್ರಾಂತರಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆತನನ್ನು ಭಜಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅವರು ಆನಂದವನ್ನೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥವರಿಗೆ ಆತ ಕಾಮಾದಿಗಳಿಂದ ದೂಷ್ಯವಾಗದ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಗೆ ಕರುಣಿಸಿ ಆತ ಅವರ ಹೃದಯದಲ್ಲೇ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದೀಪದಿಂದ ಅವರ ಹೃದಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಾಂಧಕಾರವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಹಳ ಬೇಗನೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಆತ ಸಂಸಾರಸಾಗರದಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕಿತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಇಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಆ ಸ್ವಾಮಿಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತನಾಗಿರುವ ಪರಮಪುರುಷನು ಧರ್ಮಾಧಿ ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಮಯ. ಆತನಿಗೆ ಪುರುಷತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಆತ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದರ್ಜೆಗೆ - ಈರ್ಷಾಭೂಯಿಷ್ಯನೂ ಸಂಕುಚಿತನೂ ಆದ ಒಬ್ಬ ಆದಿವಾಸೀ ಕುಲದೇವತೆಯ ದರ್ಜೆಗೆ - ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಅನೇಕ ನಾಮಗಳು, ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು. ಆತ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಈ ಅಸಂಖ್ಯ ನಾಮರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ. 'ಮನುಷ್ಯರು ಯಾವ ಭಾವದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಪಡೆಯಬಯಸುತ್ತಾರೋ ಆಯಾ ಭಾವದಲ್ಲೇ ಅವರನ್ನು ನಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ', ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ದೇವರು, 'ಅವರು ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಿ ಆ ಮಾರ್ಗವೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ನನ್ನದೇ ಆಗಿದೆ.'^{೧೨} ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯ ದೈವಗಳನ್ನು ಭಜಿಸುವವರೂ ಕೂಡ, ದಿಕ್ಕುತರಾಗಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವರ ಪೂಜೆ ಅಲ್ಪ ಫಲವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.^{೧೩}

ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯೂ ದೈವಸ್ವರೂಪ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರ ಪರಮೋದ್ದೇಶವನ್ನು ರೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿವೆ. ಯಾವುದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಮಾನವಜೀವಿತದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ ಲಭಿಸುತ್ತದೋ ಆ ಪರಮ

ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ.^{೧೪} ಸರ್ವಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯೇ ಜೀವನದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಧರ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು ಗೀತೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಯೋಧರಿಗೆ 'ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗ ನಿನ್ನದು, ಗೆದ್ದರೆ ಭೂಮಿ ನಿನ್ನದು' ಎಂದು ಉಸಿರುತ್ತದೆ' ಇಂಥ ಉಪದೇಶ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಅಧೈರ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೋಗೈಶ್ವರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಅತಿಯಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಗೀತೆ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ - ಇದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯ ಬಾರದು - ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ^{೧೫} ಗೀತೆ ಆಸುರೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕಾದದ್ದೂ ಅದು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಸುಖಗಳಿಗಾಗಿಯಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅದು ನೀಡುವ ಅವಕಾಶಗಳಿಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುತೆದೋರಬೇಕು. ಈ ವಿಕಾಸದ ಕೋಡನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಯಾವಾಗ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ, ಶರೀರ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಆತ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ನಿರ್ಭಯನೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಸಕ್ತನೂ ಆನಂದಮಯನೂ ಸರ್ವಭೂತ ಸುಹೃದನೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕನೂ ಆದಾಗ, ಸದ್‌ಜ್ಞಾನ, ಸದ್‌ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸದ್‌ಧ್ಯಾನ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಭಾವಶುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಪಡೆದು ಜೀವನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು (ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು) ಹೊಂದಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಶಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ; ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಆತನಿಗೆ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವ ಕೇಡೂ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಮಾನವರೂ ಬಯಸುವಂಥ ಸುಖ ಎಂಬುದು ವಿಷಯೋಪಭೋಗದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳ ಸಂಯಮದಿಂದ.^{೧೬} ಈ ವಿಷಯಸುಖಗಳೇ ಅನಿತ್ಯ, ಗಳಿಗೆಯಿರುವಂಥವು.^{೧೭} ಅವುಗಳಿಂದ ಶಾಂತಿಯಂತೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸುಖವೆಲ್ಲಿ?^{೧೮} ಮೋಕ್ಷವೋ ಶಾಶ್ವತವಾದುದು; ಅದು ಈ ಜೀವದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ.^{೧೯} ಶಾಂತಜೀವನದ ಕಲೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಅದೊಂದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಿ. ಜನನ ಮರಣ ನರಕ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಇದರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ಉದಿಸಿ ಬರುವ ಅನುಷಂಗಿಕ ಭಾವನೆಗಳು.^{೨೦}

ಈ ಬಾಳಿನಲ್ಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದು ಶಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಪುರುಷನನ್ನು ಗೀತೆ ಹಲವಾರು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತದೆ - ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ, ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ, ಭಕ್ತ, ಜ್ಞಾನಿ, ಯೋಗಿ - ಮುಂತಾಗಿ.^{೨೧} ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಜಿತೇಂದ್ರಿಯ, ಅಸಂಗ, ಸಮದೃಷ್ಟಿ; ಆತ ದೈವಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಶಾಂತಿಯುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡಮೇಲೆ 'ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಾನ'ವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಜೀವಾತ್ಮನ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸು. ಇದು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ ಮಾನವನ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಫಲ. ಗೀತೆಯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಉಪದೇಶಗಳು ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಗಳಾಗಿವೆ, ಅಷ್ಟೆ.

ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಧ

ಮನುಷ್ಯನ ದುಃಖಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಗೀತೆ ಸಾರುತ್ತದೆ.^{೨೨} ಅಜ್ಞಾನ ಮೋಹಿತನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ತಾನು ಆತ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಮಿಸಲು ತನಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ದಯಪಾಲಿಸಿರುವ ದೇಹವೇ ತಾನು ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ; ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆತ ತ್ರಿಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ.^{೨೩} ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಪುರುಷನೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದು.^{೨೪} ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ತಲೆಹಾಕುವುದು ಇವುಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕವೇ; ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನೇ ನಾವು ಪಾಪ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದು ಬಲವಂತದಿಂದ ಎಳೆತಂದೋ ಎಂಬಂತೆ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ನೈತಿಕ ಪತನ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆಸುರೀವೃತ್ತಿಯ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪಾಪದ ಪ್ರೇರಣೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಆತನ ಪಾಪಪುಣ್ಯ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ವಿವರವಾದ ವರ್ಣನೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.^{೨೫}^{೨೬} ಅಜ್ಞಾನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ವರ್ತನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅನರ್ಥಕಾರಿಯಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದರಿಂದಂಟಾಗುವ ಆತ್ಮಗ್ನಾನಿಯೂ ಕಡಮೆ ಪ್ರಮಾಣದ್ದಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನದು ಅದು ತನ್ನದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಈ ಅನೈತಿಕ ಸ್ವಭಾವ ಹುಟ್ಟಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ; ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತನ ಪರ ಮತ್ತು ಅಪರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು. ಅಜ್ಞಾನ ಜೀವನಿಂದ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ ಆತ ದೈವವನ್ನು ಸುತರಾಂ ಮರೆತು ಅಹಂಭಾವವನ್ನು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಪರಿಪೂರ್ಣದ ಒಂದು ಅಂಶ, ತನ್ನದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಶಾರೀರಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಮಪುರುಷನಿಗೆ ಸೇರಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ.^{೨೭} ದೈವೀ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೊಂದು ಜೀವಕೋಶದಂತೆ; ಈ ಕೋಶಕ್ಕೆ ಜೀವವಿರಬಹುದು, ತಾನೇ ಶರೀರವೆಂದು ಈ ಕೋಶ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯಗಳೂ, ತತ್ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ತನ್ನವೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಅದು ತನಗೂ ಆ ಒಟ್ಟಿಗೂ ನಡುವೆ ವಿರಸವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದುದನ್ನು ಅದರ ಅಂಶವಾದುದು ಎಲ್ಲ ತನ್ನದೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಈ ವಿರಸವೇ ಕಾಮಕ್ಕೂ, ಕ್ರೋಧಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅಶಾಂತಿಗೂ ಮೂಲ. ಆ ಪರಿಪೂರ್ಣದೊಡನೆ ಈ ಅಂಶ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಮೇಳೈಸುವವರೆಗೂ ಈ ಅಶಾಂತಿ ತೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಈ ಅಜ್ಞಾನಜೀವಿತದಲ್ಲೇ ತುಷ್ಟಿ; ಅದರ ಆವೇಗಗಳನ್ನೇ ಆತ ಸುಖವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಶರೀರಕ್ಕೂ ನೈತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಒಂದು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಆಘಾತವೊದಗುವವರೆಗೂ ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ಆರ್ತ ದೈವದತ್ತ ಮೊಗಮಾಡುತ್ತಾನೆ.^{೨೮}

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ 'ಯೋಗ'ದ ಧ್ಯೇಯ

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ವಿಚಾರ ಹೇಳಿದೆ: ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಿ, ಮೊದಲನೆಯವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಎರಡನೆಯವನು ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮುಮುಕ್ಷು ಅವ್ಯಕ್ತದ ಉಪಾಸಕ.^{೨೯} ಆತನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯಮ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆ, ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದವು ಆತನ ನಿಷ್ಠೆಯ ದಾರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ಆತನಲ್ಲಿ ಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಆತ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಿಡುತ್ತಾ, ಅನಾಸಕ್ತನಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆತನಿಗೆ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಾ, ಆತನ ಕೃಪಾವಲಂಬಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದ ಕೈಬಿಡದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗೀತೆ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರ ಪರಮ ಗಮ್ಯವೂ ಒಂದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.^{೩೦} ಆದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಉಪಾಸನೆ ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ದೇಸೆಯಲ್ಲೇ ಮನ ನೆಟ್ಟ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಅರಿವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಗೀತೆ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯೀಯುತ್ತದೆ. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮಮತೆಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಅತಿ ಪ್ರಯಾಸ.^{೩೧} ನಿಸ್ಕಾರ್ಥ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡದೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಧ್ಯೇಯವಾದ ತ್ಯಾಗ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ^{೩೨} - ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಗೀತೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶ ಭಕ್ತಿ-ಕರ್ಮ-ಧ್ಯಾನ-ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಯೋಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನೇ ಉಪಾಸಿಸಲು ಬಯಸುವವರನ್ನೂ, ಇವರೊಂದು ಅಪವಾದವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು, ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಗೀತೆ ಆತ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಮರಸವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉಚಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.^{೩೩}

ಕರ್ಮ ಬಗೆಬಗೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿದೆ; ಮೃಗಗಳೂ ದಾಸರೂ ಮೇಲೊತ್ತಡವಿರುವುದರಿಂದ ಗೈಯುತ್ತಾರೆ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಲಾಭ ದಾಸೆಗಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ; ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಿಂದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಗೀತೆ ಅದನ್ನು 'ಯಜ್ಞಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮ' "ಯಜ್ಞಾರ್ಥಂ ಕರ್ಮ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.^{೩೪} ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಜ್ಞ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಉನ್ನತ ಜೀವಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ವಿಕಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಎನ್ನಬಹುದು; ಇಂಥ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸಮಸ್ತ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನೂ, ಸಾಧಿತ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಭಗವತ್ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗೀತೆ ಐಶ್ವರ್ಯ ಯಜ್ಞ, ತಪೋಯಜ್ಞ, ಆತ್ಮಸಂಯಮ ಯಜ್ಞ, ಜ್ಞಾನ ಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಯಜ್ಞ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಈ ಯಜ್ಞದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.^{೩೫} ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ, ಕರ್ಮಯಜ್ಞವನ್ನು ಅದು ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತದೆ; ಇದೇ ಗೀತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟೋಪದೇಶ ಮತ್ತು ಅದು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಯೋಗದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪ.^{೩೬} ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ದರ್ಜೆಗೆ ಒಂದು ಕರ್ಮ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದು ನಿಷ್ಕಮವಾಗಿರಬೇಕು. ರಾಗ-ದ್ವೇಷರಹಿತ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿರಬೇಕು, ಮತ್ತು ಭಗವದರಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮತೆ ಎಂದರೆ ಸ್ವಂತ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ

ಈ ಕೆಲಸ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಒಂದು ಕರ್ಮ ನಿಷ್ಕಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ರಾಗ ದ್ವೇಷ ಮಾತ್ಸರ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರಬಾರದು ಮತ್ತು ಮುಂದೆಯೂ ಅದರಿಂದ ಇವು ಉದಿಸಬಾರದು, ಅಂಥದಾಗಿರಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೇ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಪುರುಷನಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು^{೩೭} ತಿಳಿದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯ.

ಇಂಥ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸ್ವಾರ್ಥಮುಕ್ತಿಗಳು ಯತ್ನಶಾಲಿಯ ಅತ್ಯುಚ್ಛ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದಿಸುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಗೀತೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮ ಧೈಯವನ್ನು ಆಚರಿಸ ಬೇಕಾದರೆ ಆಸೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರವರ್ತನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸಂಕಲ್ಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಸೆಯ ಮೂಲ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಆಸೆಯ ಮೂಲ ಮುಂದೆ ತನಗೇನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ವಿವಿಧ ಭವಿಷ್ಯ ಯೋಜನೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಭಾವನೆಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಫಲಗಳ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೂ ಧ್ಯಾನ ಧಾರಣಾದಿಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಅಧಃಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪುನಃಸ್ಥಿರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಮುಮುಕ್ಷುವು ತನ್ನ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಆಶಾಮೂಲವನ್ನೆ ಭೇದಿಸಬೇಕು.^{೩೮} ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಗಳ ನಿರಂತರಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಮಾತ್ರ ರಾಗ-ದ್ವೇಷರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾಶ ಗಳೆರಡೂ ಭಗವಂತನ ಶರೀರವಾದದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳೂ ತಮ್ಮಿಂದಲೇ ಆದವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವ ಜೀವರುಗಳ ಅಹಂಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಹ, ನಿಜವಾಗಿ ಆತನಿಂದಲೇ ಆದವು. ಆತನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಬಾಧಿತ ನಾದ ಸುಜ್ಞಾನ ಈ ತಥ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಅಹಂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನ ವಿಮೂಢನಾಗಿ ರುವ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೂ ಸಹ ಮಾಡುವವನು ತಾನೆಂಬ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದೇನೆಂಬ ಭಾವ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಆತನಿಗೆ ಕಡು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಾನಿನ್ನೂ ಎಳಗೂಸಾಗಿರುವಾಗ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತನೆಂಬ ಅಹಂಭಾವ ಆತನ ನೀತಿಪರತೆ ಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ರಕ್ಷಕವಚವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆತ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾರ; ಆದರೆ ತಾನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಭಗವದರ್ಪಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವನ್ನು ಬೇರೆ ತರ ವಾಗಿಸಬೇಕು. ಅಂಥವನು ಆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ದತ್ತವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಆತನಿಗೇ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅಭಿಮಾನಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರ,^{೩೯} ಈ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಗೃಹ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಪ್ರೇರಿತ ಕೈಂಕರ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇದೇ ಯಜ್ಞದ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಸ್ವರೂಪ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವೊಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಧೈಯ; ಇದು ಇಚ್ಛೆ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೇ ಗೀತೆ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಹಂತ

ದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಯೋಗಗಳೂ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವಾದರೂ ಮೊದಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೆಲೆ ಇದೆ.

ಮೂರು ಯೋಗಗಳು

ಈ ಮೂರು ಯೋಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಈಗ ಯುಕ್ತ. 'ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ'^{೪೦} ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿರಿಸು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸೇವಾಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಆಚರಿಸಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿವಿಕ್ತತೆ ಅವಶ್ಯ. ಈ ಯೋಗದ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದು ಆಯುಷ್ಯ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ದೀರ್ಘ ಕಾಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಜಯದಲ್ಲಿ ನಿರಾಶನಾಗಿ, ಯೋಗಮಾರ್ಗದಿಂದ ಯೋಗಿಯ ಮನಸ್ಸು ಚಲಿತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿ ಹೊಂದದು, ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಪರಿಶ್ರಮದ ತುಯ್ತು ಯೋಗಿಯನ್ನು ಆತನ ಗುರಿಯ ಬಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಅದು ಬೋಧಿಸುವ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಯೋಗಿಗೆ ತುಂಬ ಉಪಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೋಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಅನಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞ ಭಾವನೆಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ, ಇವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಾಗದು. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿಯೂ ಆಳವಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯ ರೂಪದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸದೆ ಈ ಭಾವನೆಗಳೂ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ದಿನವೂ ಮಾಡದೆ ಈ ಭಕ್ತಿಯೂ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳದು.

'ಏಕಂಸತ್' ಯಾವುದೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮಿಕ್ಕವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯುವಂತೆ, ಸತ್ತಿಗೂ ಅಸತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವಷ್ಟಕ್ಕೇ ಗೀತೋಕ್ತ 'ಜ್ಞಾನ' ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ; ದೈವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಾನುವರ್ತಿಯಾದ ಹೊಳಪು ಅದು.^{೪೧} ಪರಮ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುವ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.^{೪೨} ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟು ಇವರವಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾರಸಂಗ್ರಹರೂಪದಲ್ಲಿ,^{೪೩} ಶ್ರದ್ಧೆಗೂ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಪೂಜ್ಯಭಾವ, ವಿನಯ, ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗಾಢ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ ಇವುಗಳನ್ನು 'ಶ್ರದ್ಧೆ' ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ತನ್ನ ಪರಮ ಧೈಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ವಿರಮಿಸನು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರೆತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅಚಲವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ನೈಜವಾದ ಆಸೆ ಇವುಗಳು ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದೊಂದು ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು; ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಗುರುಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ತನಗಿರುವ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೇ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತ ತನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವ ಆತನ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮೇಲೆ, ಅಥವಾ ತನ್ನ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ^{೪೪} ತನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಆಕರವಾದ ಧೈಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ

ನಿಂತಿದೆ. ಅಸುರೀ ಸಂಪದ್ಯುಕ್ತರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಸರಿಕೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ; ದೈವೀ ಸಂಪದ್ಯುಕ್ತರು ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಮಾನ ಅಥವಾ ಬಾಂಧವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅಭಿಗಮನ ಪ್ರಚೋದನೆ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನಾದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.^{೪೫} ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆ ಮೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಳಸುವ ಮುಮುಕ್ಷುವು ತನ್ನ ಗುರುವಿನಲ್ಲೂ^{೪೬} ಮತ್ತು ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾನೋ ಆ ಗುರಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಿಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಧಕನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ. ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳು ತಮ್ಮ ಅನ್ನವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ; ಅವೇ ಆಶಾಮುಖಿಗಳು. ವಿಷಯ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಗೀತೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಪರಮಶತ್ರುಗಳನ್ನು - ನರಕ ದ್ವಾರಗಳನ್ನು - ಮನುಷ್ಯ ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಬಿರುಗಾಳಿ ನಾವೆಯನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸಿ ತುಯ್ಯೊಯ್ಯುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳು ವಿಷಯದೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಎತ್ತಲೋ ತೂರಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಗೀತೆ ಈ ನೈತಿಕ ಪತನವನ್ನು ಹಂತಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿವಾರಣೋಪಾಯಗಳನ್ನೂ ವಿಶದವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.^{೪೭} ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒಬ್ಬಾತನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿ ಆತನಲ್ಲಿ ತೃಷ್ಣೆಗಳನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಡು ಕಷ್ಟ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯಲು ಹೊರಟರೆ ಅದು ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ “ಅದುಮಿಡುವಿಕೆ” (repression) ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ;^{೪೮} ಅದನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ; ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವೆ; ಅವುಗಳ ವಶಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಿಕ್ಕಬಾರದು; ಅವು ಆತನ ಶತ್ರುಗಳು.^{೪೯} ಅವುಗಳಿಗೆ ವಶವಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ, ಆತ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಆಸೆಗಳು ಸಾಧಕನನ್ನು ಮರುಳುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.^{೫೦} ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿ ಮೀರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಷಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡಲು, ತಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಮೆ ತನ್ನ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ.^{೫೧} ಈ ಜ್ಞಾನ-ಸಂಯಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆ ಏನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳೆರಡೂ ಜತೆಜತೆಗೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು.

ಭಕ್ತಿಯೋಗ

ಕರ್ಮ, ಧ್ಯಾನ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದೇ ಯೋಗದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳು; ಇದೇ ಅವನ್ನು ಉತ್ತಾದಿಸುತ್ತದೆ; ಇವು ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನದ ಈ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಧನ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ

ಅನನ್ಯವಾದ ಭಕ್ತಿ. ಈ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಗೀತೆ ತನ್ನ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಆತನಿಗೂ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪರಮ ಪ್ರೇಮವೇ ಗೀತಾಪ್ರೋಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿ; ಇದು ತನ್ನದಲ್ಲವನ್ನೂ ಜೀವ ಪರಮ ದೈವಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಭಗವತ್ ಕೈಂಕರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವ ಗೀತೆಯಂಥ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥ, ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲೇ ಭಕ್ತಿ ಮೊದಲೇ ಅಥವಾ ಇದೇ ಮೊದಲೆ ಅದೇ ಎರಡನೆಯದೂ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಹಿಡಿದು ಬೋಧಿಸಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ; ಇವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳೆಂದೂ ಅದು ಎಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳೆಂದೇ ಅದರಣಿಕೆ. ಭಗವಂತನ ಸ್ವಭಾವದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಜ್ಞಾನದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವನ ಮೇಲಣ ಪ್ರೇಮ ಆಧಾರಿತವಾಗಿ ಪೋಷಿತವಾಗಿದೆ.^{೫೧} ಭಕ್ತನ ಜೀವನ ಇಂಥ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದು. ಜ್ಞಾನದ ಉಚ್ಚತರ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳೆಂದೇ ಗೀತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.^{೫೨} “ಎಲ್ಲವೂ ವಾಸುದೇವನೇ” ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರೋಕ್ತವಾದ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣೆಗಳು ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ಜ್ಞಾನ ಫಲಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ಗೀತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.^{೫೩} ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ದೈವಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಗೊಂಡಿ ಬರುವಂಥದು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಭಕ್ತರೂ ಅನುಷ್ಠಿಸಬೇಕೆಂದು ಗೀತಾಚಾರ್ಯನು ಯಾವುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೋ ಆ ಪರಮ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಸರ್ವಸಮರ್ಪಣ ಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉದಿಸುವ ಫಲ.^{೫೪} ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಾನು ಪಡೆಯುವವರೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಹಂತದಿಂದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದುಬರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಗೀತೆ ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.^{೫೫}

ಭಗವಂತನ ವೈಭವ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಜವಾದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ, ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಯೋಗಗಳಿಂದ ಅದು ಬೆಳೆದು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮ ಗಾಢವಾಗಿ ಸರ್ವತ್ಯಾಗ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಾಗ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ಸೂಸಿ ಬರುತ್ತದೆ; ಇದು ಸೋಕಿದ ಕ್ಷಣ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಾಗಿ ತುಡಿಯುತ್ತವೋ ಆ ಭಗವತ್ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಲಭ್ಯವಾಗಿ, ಆತನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಭಕ್ತಿ, ಆತನ ಮೇಲಣ ಭಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಭಾವ ಹುಟ್ಟಿ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿಗಳಿಗಿರುವ ದ್ವೈದೀಭಾವ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಜತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ಪಾಪದ ಕಳಂಕವನ್ನೂ ಭಗವಂತನ ದಯೆ ಪರಿಹರಿಸಿದಾಗ ಈ ಭಗವದನು ಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಮುಕ್ಷು ಆಗ ಆತನನ್ನು ಹೊಗುತ್ತಾನೆ - ದೇವರ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಆತನ ಜೀವ ಏಕೀಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆರೆಯಬಹುದು. ಆದರೂ ಆತ ಯಾವಾಗಲೂ ದೇವರಲ್ಲೇ ನೆಲಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಆತನದು ಪರಮ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಪದ.^{೫೬}

ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ

ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಯಾಯಿತು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಚರ್ಚೆಯಿದ್ದಿದೆ. ಗೀತೋಪದಿಷ್ಟವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಯಿತು. ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗದ ಪ್ರಾರಂಭಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ಮಲವಾಗುವವರೆಗೆ, ಇದು ಗ್ರಾಹ್ಯ; ಆದರೆ ಆ ಬಳಿಕ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಧ್ಯಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಗ್ನನಾಗಬೇಕಾದಾಗ ಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾತರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಥ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಜೀವನ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಿವೆ; ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು; ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮಗಳಲ್ಲೂ ಭೇದವುಂಟು - ಇದನ್ನು ಗೀತೆ ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.^{೫೮} ಅರುರುಕ್ಷುವಿಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ವಿಹಿತ ಮತ್ತು ಸರ್ವ ಕಾಮದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ವಿಷಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಎಂದರೆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಪರಮ ಶಾಂತಿ ವಿಹಿತ^{೫೯} ಎಂಬ ಗೀತೋಕ್ತವಾದ ಉಪದೇಶ ನೇರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುವವರೆಗೂ ಭಗವನ್ನಿವೇದನ ಪುರಸ್ಕೃತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸದಿದ್ದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಗತಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಅಭ್ಯಾಸಿಯು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೆ ತನ್ನಿಷ್ಟವಾದ ಮನೋನಿರೋಧವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಶಿಕ್ಷಣಗಳು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು. ಈ ಪ್ರಗತಿಯ ಹಂತಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗೀತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.^{೬೦}

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಈ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಸಹ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಅಭ್ಯಾಸ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನ ಪೂಜೆಯೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ; ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವನಂತೆ ಆತ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸದಾ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಗೀತೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತೊರೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಜೀವನದ ಒಂದು ಘಟ್ಟವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇತರ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳು ಇದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಎಡೆಗೊಡದಂತೆಯೂ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತವೆ.^{೬೧} ಹೊರ ತೋರಿಕೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳೆಂದು ತೋರುವ ಈ ವಾಕ್ಯಖಂಡಗಳನ್ನು ಸರಿಹೊಂದಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತರಲು ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ: 'ಆರುರುಕ್ಷು' ಮತ್ತು 'ಆರೂಢ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಅನ್ವಿತವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆರುರುಕ್ಷುವಿಗೆ ಕರ್ಮವೂ ಆರೂಢನಿಗೆ ಶಮವೂ

ಅವರವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಗೀತೆ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದಂಥ ಮಾತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಗೀತೆ ನೈಷರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗದು. ಆರುರುಕ್ಷುವಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಆತನು ಆಗಾಗ ಅಲ್ಪ ಅಥವಾ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವ ವಿವಿಕ್ತ ಸೇವಿತ್ವ, ಏಕಾಂತವಾಸ, ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮೋಪರತಿಯಿಂದ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆತ ಆ ಹಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ನಡೆಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾರ್ಪಣೆಯೋ ತನಗೆ ನಿಯತವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಆರುರುಕ್ಷು ಹಂತವನ್ನು ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಮಿರಿ ಆತ ತನ್ನ ಕರ್ಮದ ಹೇರನ್ನು ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದಿದ್ದರೂ, ಮುಮುಕ್ಷು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು? ಆತ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿ ಶಮವೃಂದರಲ್ಲೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಟ್ಟು ತನ್ನ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗೀತೆ 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಕ್ಷಣೆ' ಎಂಬ ತನ್ನ ಬಹುಸಮೀಚನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಒಂದು ಅಚ್ಚ ಹೊಸ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ತರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕಾದುದೂ ನ್ಯಾಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅದು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.^{೬೧} ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದ ಯೋಗಿಗಳು ತುಂಬ ವಿರಳ; ಈ ಲೋಕದ ಬಹುಮಂದಿ ಜನರು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಲೋಕ ಯಾರನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂದೂ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಪೂಜ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೋ ಅವರು ಕರ್ಮೋಪರತಿಯ ಮೇಲು ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಈ ಬಹುಮಂದಿಯೂ ಇದೇ ದಿವ್ಯ ಜೀವನದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದೇ ಆದರೆ^{೬೨} ಅನರ್ಥ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಆಗ ಸಮಾಜಘಾತಕವಾದ ಸೋಮಾರಿತನವೇ ದಿವ್ಯ ಜೀವನದ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸಿತು, ಯಾವುದು ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಬೆಳೆದೀತು.^{೬೩} ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಳ್ಳೆ ಹದದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸತತವಾಗಿ ದುಡಿದ ಮಹಾಮಹಿಮರೂ ಉಜ್ವಲರೂ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತ ಗೀತೆ ಯಾವ ರಾಜರ್ಷಿ ತನ್ನ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಜನಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವ ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿರತನಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದನೋ ಅಂಥ ಕೀರ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಜನಕನ ಹೆಸರನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ^{೬೪} ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಯಾವನು ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯಕರ್ತನೋ ಅಂಥ ದೇವರೇ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿ, ಗೀತೆ ಎಲ್ಲ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂಬುದು ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಗತಿಯ ಅಲ್ಪ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಅದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೂ ಸಹ ಅದನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕತ್ತಿ, ಇದೊಂದು ದೈವ ಧರ್ಮವೇ ಸರಿ ಎಂದುಸುರುತ್ತದೆ ಗೀತೆ.^{೬೫}

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

- ^೧ಭಗವದ್ಗೀತೆ I, 21 - 47
^೨ಭಗವದ್ಗೀತೆ VII, 19
^೩ಭಗವದ್ಗೀತೆ IX, 7 - 10
^೪ಭಗವದ್ಗೀತೆ VII, 3 - 6
^೫ಭಗವದ್ಗೀತೆ VIII, 33, XV, 7 - 8
^೬ಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 20 - 22
^೭ಭಗವದ್ಗೀತೆ V, 15
^೮ಭಗವದ್ಗೀತೆ XV, 1 - 5
^೯ಭಗವದ್ಗೀತೆ XV, 16 - 19
^{೧೦}ಭಗವದ್ಗೀತೆ IX, 5, VII, 12
^{೧೧}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XI, 13
^{೧೨}ಭಗವದ್ಗೀತೆ IV, 11
^{೧೩}ಭಗವದ್ಗೀತೆ VII, 20 - 23, IX, 23 - 24
^{೧೪}ಭಗವದ್ಗೀತೆ VII, 29, IX, 33
^{೧೫}ಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 44
^{೧೬}ಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 62 - 66
^{೧೭}ಭಗವದ್ಗೀತೆ IX, 33
^{೧೮}ಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 66
^{೧೯}ಭಗವದ್ಗೀತೆ VI, 15
^{೨೦}ಭಗವದ್ಗೀತೆ V, 19 - 23
^{೨೧}ಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 55 - 72, XIV, 20 - 26, XII, 13 - 20
^{೨೨}ಭಗವದ್ಗೀತೆ V, 15
^{೨೩}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XIV, 6 - 13
^{೨೪}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XIII, 5 - 6, III, 42
^{೨೫}ಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 36 - 40
^{೨೬}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XVI
^{೨೭}ಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 27
^{೨೮}ಭಗವದ್ಗೀತೆ VII, 16, XVI, 1 - 20, XIV, 17 - 18
^{೨೯}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XII, 3 - 5
^{೩೦}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XII, 4
^{೩೧}ಭಗವದ್ಗೀತೆ XII, 5
^{೩೨}ಭಗವದ್ಗೀತೆ V, 6
^{೩೩}ಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 4 - 16
^{೩೪}ಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 9
^{೩೫}ಭಗವದ್ಗೀತೆ IV, 28
^{೩೬}ಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 47, III, 19 -20 -25, VI, I
^{೩೭}ಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 27 V, 8 - 9
^{೩೮}ಭಗವದ್ಗೀತೆ VI, 2

- ಋಭಗವದ್ಗೀತೆ XII, 12, IX, 24, 27
 ಁಭಗವದ್ಗೀತೆ VI, 10 - 28
 ಂಭಗವದ್ಗೀತೆ IV, 33, 35 - 38
 ಃಭಗವದ್ಗೀತೆ XIII, 7 - 11
 ಌಭಗವದ್ಗೀತೆ IV, 39
 ಍ಭಗವದ್ಗೀತೆ XVII, 3
 ಖಭಗವದ್ಗೀತೆ XVII, 3
 ಙಭಗವದ್ಗೀತೆ IV, 34
 ಛಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 61 - 62
 ಞಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 33
 ಟಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 34
 ಠಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 40
 ಡಭಗವದ್ಗೀತೆ II, 58
 ಢಭಗವದ್ಗೀತೆ X, 8
 ಣಭಗವದ್ಗೀತೆ VII, 17 - 18
 ಹಭಗವದ್ಗೀತೆ XVIII, 55
 ಀಭಗವದ್ಗೀತೆ XVIII, 66
 ಁಭಗವದ್ಗೀತೆ X, 7 - 11
 ಂಭಗವದ್ಗೀತೆ XVIII, 46 - 56
 ಃಭಗವದ್ಗೀತೆ VI, 3
 ಌಭಗವದ್ಗೀತೆ VI, 4
 ಍ಭಗವದ್ಗೀತೆ XVIII, 46 - 55
 ಖಭಗವದ್ಗೀತೆ XVIII, 2 - 4
 ಙಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 20
 ಛಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 21
 ಞಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 26
 ಟಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 20
 ಠಭಗವದ್ಗೀತೆ III, 22 - 26

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಅವುಗಳ ಪ್ರಾರಂಭ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯ ದಲ್ಲೂ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವಾದರೂ ಇವೆ ರಡು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನಾಂಶಗಳು ಬಹಳವಾಗಿದ್ದವೆಂದೂ ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಎಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದೊಂದಿಗೆ ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಿಳನ ಅವಿಚಾರಿತವೂ ಅಸಹಜವೂ ಆದ ಮರುಮೈತ್ರಿಯ ಪ್ರಯತ್ನವೆನಿಸದೆ, ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಕುಂದುಕೊರತೆ ಗಳನ್ನು ಇವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಕೋಚುಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ವಸ್ತುಸತ್ತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆವಶ್ಯವಾದ ಅಂತರತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದ ಈ ಮಿಳನ ಸಂಭವಿಸಿತೆನ್ನಬೇಕು. ವಾತ್ಸರ್ಯನನ ಭಾಷ್ಯ. ಉದ್ಯೋತಕರನ ವಾರ್ತಿಕ, ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನ ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾ ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಯೂ ಸಹ ಗೌತಮನ 'ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಸಮಗ್ರವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಬಂಧಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧ ಉಪಾಯಸೂತ್ರವನ್ನು ತಾವು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದಾಗಿ ಇವೆರಡು ದರ್ಶನಗಳೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಮತ್ತು ಈ ಪರಮೋ ದ್ವೇಶಕ್ಕೆ ಇವುಗಳ ಸಮಗ್ರ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವೇಚನೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೂ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇವು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಆ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವಂಥ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತನ್ನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ, ನಮಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ, ಆಗಿನಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ, ಮುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯ ಮರೆತು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಹಿಂದುಳಿಯುತ್ತದೆ, ಎಂದು. ಮುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ, ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ; ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿರುವುದೂ ಈ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂದೆಯೇ, ಅವುಗಳ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇ ಇದು. ಬಾಳುವೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸು ವುದಕ್ಕಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಕೌತುಕಕ್ಕಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಯಾವ ದರ್ಶನವೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ಕೊರೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜೀವನ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದೆ; ಈ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜೀವನದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಆಗಿಯೋ ಏಕರೂಪದ್ದಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರ ಲಹರಿ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆಗೂ ಎಡೆಕೊಡದೆಂದು ಅವುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರ ತೋರಿಸುವದು ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಚೇತನನ ಆತ್ಮವಿಕಾಸ ಪಾರಮ್ಯದ ಸಹಚರ ಆತನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ; ಮುಮುಕ್ಷು ಬಯಸುವ ನಿಜವಾದ ಮುಕ್ತಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವೇಷಿಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ದಿಗಂತದಲ್ಲಿ ಗುರಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಹತ್ತಿರದ ಕಾಲುದಾರಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅದನ್ನು ಸರಾಗವಾಗಿ ತಲುಪಲೂ ಆಗದೆಂಬುದೂ ಆತನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಕಠಿಣವಾದ ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಬಾಳುವೆಯ ಪರಮ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಅದು ದೊರಕಲಾರದು; ಅದಕ್ಕೆ ತೆರಬೇಕಾದ ಬೆಲೆ ಈ ಆತ್ಮಶಿಕ್ಷಣ. ದರ್ಶನಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯಾಸಂಗ ದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ತುಷ್ಟಿಯ ಬೆಲೆ ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಅಂತಿಮ ಪರಮ ಸುಖಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೆರವೋ ಅಷ್ಟು.

ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ, ಪರಮ ಧ್ಯೇಯ, ಯಾವುದೆಂದರೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಈ ನಿಶ್ಚೇಯಸ್ಸನ್ನು - ಈ ಮಹಾ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಹದಿನಾರು ವಿಷಯಗಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ ಅಕ್ಷಪದ(ಗೌತಮ) ತನ್ನ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹದಿನಾರು ವಿಷಯಗಳು ಇವು: (೧) ಪ್ರಣಾಮಗಳು, (೨) ಪ್ರಮೇಯ, (೩) ಸಂಶಯ, (೪) ಪ್ರಯೋಜನ, (೫) ದೃಷ್ಟಾಂತ, (೬) ಸಿದ್ಧಾಂತ, (೭) ಅವಯವ, (೮) ತರ್ಕ, (೯) ನಿರ್ಣಯ, (೧೦) ವಾದ, (೧೧) ಜಲ್ಪ, (೧೨) ವಿತಂಡ, (೧೩) ಹೇತ್ವಾಭಾಸ, (೧೪) ಛಲ, (೧೫) ಜಾತಿ, (೧೬) ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಬೆಲೆಗಟ್ಟಲು ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಮೂಲ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೂ ಅದರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಆಮೇಲಿನ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಇವುಗಳ ಸಮಗ್ರ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ. ಇವುಗಳ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಈ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತಿರುವ ಮೊದಲೆರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅವು ಸ್ವತಃ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವೆಂಬುದೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಷಯ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನಗಳಿಗೂ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: (೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, (೨) ಅನುಮಾನ, (೩) ಉಪಮಾನ, (೪) ಶಬ್ದ. ಪ್ರಮೇಯ ಯಾವುದು, ಅದು ಯಾವ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಉದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಪುಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಜರುಗಿದೆ; ನವ್ಯ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಗ್ರಂಥವಾದ ಗಂಗೇಶನ 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಈ ಒಂದು ವಿಷಯದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಈಚಿನ ನವದ್ವೀಪದ ನವ್ಯನ್ಯಾಯ ಈ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಬೆಳೆದಿದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರ ಬಹು ಅಲ್ಪ, ಅಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ.

ವಸ್ತುತಃ, ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ತನ್ನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಉಪಯುಕ್ತ ವಿಷಯದತ್ತ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವುದು ಹೇಗೆ ಮೊದಲಾದವತ್ತ, ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆ, ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾಗಿವೆ; ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ಉಪಯುಕ್ತ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕ ತರ್ಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಶುದ್ಧ ದರ್ಶನ ಒಂದು ಅಸಮಗ್ರವಾದ ಆರಂಭದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ತರ್ಕ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗಂಗೇಶನ ಉದ್ಧಾಮ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ'ಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗಮನ ಅತ್ಯಲ್ಪ; ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ಶುದ್ಧ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ. ನವದ್ವೇಪ ಪಂಥದ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಿದೆ, ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜ, ಸಮನ್ವಯ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕಗಳ ಈ ಮರು ಗೆಳೆತನ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು (categories) ಅಕ್ಷಪಾದ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದನೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋಚುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಅಣುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಹ ಅದೇ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವೈಶೇಷಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವು ತನಗೆ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ವಾತ್ಸಾಲ್ಯಯನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅಪವರ್ಗ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಅವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಕಾರ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇರುವ ಮತ್ತು ಭಾವಿಸಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚೇಷವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಯಾವವುಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯಲಾರದೋ, ಯಾವವುಗಳ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭವಬಂಧನ ಚಿರಂತನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೋ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗಣನೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮರ್ಥನೆಯೇ ಶುದ್ಧದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದರ ಒಲವು ನಿಲವುಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯತ್ತ ಇದರ ಆಸಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ ಎಂಬಂಶವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಸ್ಥಾನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಸ್ಥಿಲಿತ ಮಾರ್ಗ ಇದೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರದಿದ್ದರೂ, ಅದು ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗಳ ವಾಸ್ತವ ಲೋಕದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕಗಳೆರಡೂ ತಮ್ಮ ವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ದರ್ಶನವಾಗಿ ಮಿಳನಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ದುಃಖಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಬಂದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂಥ ಧೀರರು, ಅವರ ಪರಾಮರ್ಶಕ ದೃಷ್ಟಿ

ಅಮಂದವಾದದ್ದು, ಇದರಿಂದ ಅವರು ಪಂಥನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳ ಪಾಶಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳದಂತೆ ಅವುಗಳ ನಿರ್ಬಂಧದಿಂದ ಮೇಲೇರಿ ಬಂದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವೂ, ಅಡಕವೂ, ಸುಸಂಘಟಿತವೂ ಆದ ದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಮರ್ಥರಾದರು, ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನಶಾಖೆ ಹೆಚ್ಚು ಪುಷ್ಕವೂ, ಶ್ರೀಮಂತವೂ, ಸುಸಂಘಟಿತವೂ ಆದುದು ಏತರಿಂದ ಎಂದರೆ ವೈಶೇಷಿಕದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರದೊಂದಿಗೆ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಹಿತವಾಗಿ ಮೇಳಗೊಂಡುದರಿಂದ; ಈ ಸಂಮಿಳನದಿಂದಲೇ ಇದು ಈ ದಿನ ತುಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾವಂತವೂ ಗೌರವಾನ್ವಿತವೂ ಆದ ದರ್ಶನವೆನಿಸಿದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಪ್ರಮಾಣದ - ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಡಕಲಾಗಿದೆ ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಳೆದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅದರ ಆಲೋಚನಾವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣ ಪರಾಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಮೇಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಇದರ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಈಗ ನಾವು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥದ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಗಳ ವಿಕಾಸದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ನೋಟವನ್ನು ಹರಿಸೋಣ. ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಷ್ಟು ಮಹತ್ವ ಇದರಲ್ಲುಂಟು; ಹಾಗಿರುವಾಗ ಇದೊಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ವಿಷಯ ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳ ಹೊರಟಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ಸಲ್ಲಿಸಿದಂತಾಗದು. ಆದರೆ ದರ್ಶನದ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಬಯಸುವ ವ್ಯಾಸಂಗಿಗೆ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದರ ಅಲ್ಪ ಪರಿಚ್ಛಾನ ಇಲ್ಲಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌತಮನ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆಲ್ಲದ ಚೂರುಪಾರುಗಳಿಂದ ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಸರ್ವಾದರಣೀಯವೂ, ನಿರ್ವಿವಾದ ವಾದವೂ ಎನಿಸಿರುವ ಇಂದಿನ ಉಚ್ಚ ಪದವಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿದವು ಎಂಬುದು ಚಿಂತನೆಗೂ ಮೀರಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮಿಥಿಲೆ ಮತ್ತು ನವ ದ್ವೀಪದ ನವ್ಯ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನವು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುವ ಅಪಾರ ವಿಷಯಸಂಗ್ರಹವನ್ನೂ ವಾದಸರಣಿಗಳನ್ನೂ ಕಂಡು ಎಂಥ ದಿಟ್ಟ ವ್ಯಾಸಂಗಿಗೂ ಹೆದರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿ ಪಂಥಗಳೊಡನೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳೊಡನೆ, ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾತ್ಸರ್ಯಾನ ತನ್ನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಗೌತಮನ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ತರ್ಕಗಳ ಮೇಲೆ ದಿಜ್ಞಾಗ ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಪ್ರಹರಿಸಿದ; ಇದರಿಂದ ಇವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ತುಂಬ ಗಾಸಿಯಾಯಿತು. ಆ ಘಾತವೇ ಉದ್ಯೋತಕರನು ತನ್ನ 'ನ್ಯಾಯವೃತ್ತಿ'ಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಉದ್ಯೋತಕರನು ತನ್ನ 'ವೃತ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದನು, ವಸುಬಂಧು ಹಾಗೂ ದಿಜ್ಞಾಗರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದನು. ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ, ಧರ್ಮೋತ್ತರ ಮತ್ತು ಇತರರು ಈ ವಿವಾದವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಉದ್ಯೋತಕರನ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಅಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನೂ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನೂ ಹೊರಗೆಡವಿದರು. ಬಳಿಕ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ದಿಸಿ ಬೌದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಖಂಡನೆಗಳನ್ನು ಸದುತ್ತರಗಳಿಂದ ಖಂಡಿಸಿದನು ಮತ್ತು ಜಯಂತಭಟ್ಟ, ಶ್ರೀಧರ ಹಾಗೂ ಉದಯನರು

ನ್ಯಾಯಪಂಥದ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಉದಯನನ ತರುವಾಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿವಾದಗಳಿಂದ ತೊಂದರೆ ಕೊಟ್ಟ ಯಾವ ವಿರೋಧಿ ಬೌದ್ಧದಾರ್ಶನಿಕನೂ ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖಕರ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಓಡು ನೋಟವನ್ನು ಹರಿಸಿದರೂ ಸಾಕು, ಇವರಡು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ಜರುಗಿದ ವಿವಾದ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವೂ, ಮರ್ಮ ಭೇದಕವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಓದುಗನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದರದು. ಇದರ ಫಲ ಲಕ್ಷಣಗಳ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆ; ಪ್ರತಿಪದಗಳನ್ನೂ, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನೂ ಸಹ, ತೊಕಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾರೂ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮಾತೆತ್ತಲಾಗದಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು; ಇದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ, ಅಮೇರಿಕಾ ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನ ನವ್ಯ-ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ. ಆಧುನಿಕ ಐರೋಪ್ಯ ದರ್ಶನ ಈಗೀಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾವನೆಗೂ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ; ದಾರ್ಶನಿಕ ವಾದಗಳ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯಕ್ಕೂ ಉಹಾಪೋಹಕ್ಕೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ವಿಶದತೆ ಮತ್ತು ಅಸಂದಿಗ್ಧ ನಿರೂಪಣೆ ಇವು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಲಹರಿಯ ಮೇಲೆ ನೈಯಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭೂತವಾದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ, ಇತರ ಪಂಥಗಳೂ ಸಹ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರು ತಮ್ಮ ಕೌಶಲ ಚಾತುರ್ಯಗಳನ್ನು ವೃಥಾ ವೆಚ್ಚ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಭಾಷೆಯ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿ ಪೋಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನಭಿಜ್ಞರು ದೂರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಬ್ದಿಕ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಗಮನ ಅತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಸತ್ಪಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅಜಾಗರೂಕವಾದ ಪದಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಹಠವನ್ನು ಇದು ಬಹು ಮಿತಗೊಳಿಸಿದೆ. ಪೀಠಿಕಾರೂಪವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದರೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆ ತಪ್ಪದೆ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ-ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯ ತನಗುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟಿಸದೆ, ಯಾವ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲದರೂ ಸರಿಯೆ ತಾನು ಪಂಡಿತನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಉದಿಸುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.

ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಉದಯನ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರತಿಪಾದಕ. ವಸ್ತುತಃ ಆತನನ್ನು ನವೀನ ನ್ಯಾಯದ ಅಗ್ರಗಾಮಿ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಣಿಸಬಹುದು. ನವ್ಯ ಪಂಥದ ಮಹಾಕೃತಿಯಾದ 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ'ಯಲ್ಲಿ ಗಂಗೇಶನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಉದಯನನ ಬರಹಗಳಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಆದರೆ ಗಂಗೇಶನ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಧನೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ನೋಡಿದವರು ಬೆರಗಾಗಿ ತಲೆದೂಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖಕರ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಬಹು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಡು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಸ್ವಲ್ಪ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆತ ಪೂರ್ವಜಾರ್ಯರ ಕೃತಿಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪರಿಪಕ್ವ ಫಲಗಳನ್ನು ನಮಗಿತ್ತಿಕೊಡುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಸಂಗಿಯ ಗಮನವನ್ನು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವೂ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಕೊಡುಗೆಗಳತ್ತ ಸೆಳೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಹಾಕೃತಿಯೊಂದೇ ಮುಂದಿನ ವ್ಯಾಸಂಗಿಗಳ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಆಸಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳದಂತೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದೆ. ಗಂಗೇಶನ

ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ, ಅದರ ಮೂಲ, ಅದರ ಆಧಾರಗಳು, ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಇವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವೆಂಬ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತಗಳನ್ನು, ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಭಾಕರನ ಮತವನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅದೃಶ್ಯರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಖಂಡನೆ ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ವೈದುಷ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ ವಿಷಯವಾಯಿತು; ಮತ್ತು ಈತನ ಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಗಮನವೆಲ್ಲವೂ ಬೌದ್ಧರ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಭಾಕರ ಪಂಥವನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದವು. ತನ್ನ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಖಂಡ'ದಲ್ಲಿ ಗಂಗೇಶನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಪ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಯಾರ್ಥಾರ್ಥ, ಎಂದರೆ 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ'ವೇ ಆತನ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೊಡುಗೆ. ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲ, ಪ್ರಭಾಕರ ಮತ್ತು ಮುರಾರಿಮಿಶ್ರರ 'ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ'ವನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಕೆಲ್ಲ, ಅದರ ನೈಜತೆ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಖಂಡಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ 'ಪರತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ'ವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ - ಈ ವಾದಜ್ಞಾನ ಮಿಕ್ಕದರೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒರಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ನಿಜ ಎನ್ನಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಈ ಮೂವರು ದಾರ್ಶನಿಕರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಮೆಗೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ತುಂಬಾ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ: (೧) ಉತ್ಪತ್ತಿ, (೨) ಜ್ಞಪ್ತಿ ಎಂದು. ಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೂಡಿಯೇ ಇವೆ; ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಮೂಲ, ಒಂದೇ ಆಧಾರಗಳು ಎಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕನ ನಿಲುವು; ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಯಾವವು ಕಾರಣವಾಗಿವೆಯೋ ಅದರ ನಿಜತನವನ್ನೂ ಅವೇ ಕಾರಣಗಳೇ ತೋರಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಕ್ತವಾದುದು, ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದುದು, ಕುಮಾರಿಲನು ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅನುಮಿತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಹ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುರಾರಿಮಿಶ್ರನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಅದರಂತೆಯೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ. ಇವು ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಸುತರಾಂ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗದೆಂದು ಗಂಗೇಶನು ಇವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗ ಯಾವ ಸಂಶಯಕ್ಕೂ ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಎಡೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಶಯ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ನಿಜ, ಈತನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸ ವಾದವೂ ಗೋಚರಿಸದು; ಉದಯನನೇ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಾದಾಂಶಗಳೆದ್ದಿವೆ ಮತ್ತು ಇಡೀ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಪುನರವಲೋಕಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅನುಮಾನ

ಗಂಗೆಶ ಮತ್ತು ಆತನ ತರುವಾಯದ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಅತಿಶಯವಾದ ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಮಾನದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಖ್ಯಾತವಾಕ್ಯ (major premise)ದಲ್ಲಿನ ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳ (major and middle forms) ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯಜ್ಞಾನದ (knowledge of universal proportion) ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕರ್ತೃ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ (minor premise) ಪಕ್ಷ (minor form)ದಲ್ಲಿ ಆ ಹೇತುವಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಭಾವನೆಯ ಮೇಲೆ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಜರಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಶಕ್ಯ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಸ್ಯಾದ್ವಾದಿಗಳ ಅಥವಾ ಸಂದೇಹವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕೃತಿ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಬದುಕೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಬೇರೊಂದು ಲೇಖನವೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಈಚಿನ ನೈಯಾಯಿಕರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದುಂಟು. ಶ್ರೀಹರ್ಷ, ಚಿತ್ಸುಖ ಮತ್ತು ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು "ಸತ್"—ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಡುವ ನೈಯಾಯಿಕರ ವಾದಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಇದೆಷ್ಟು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೆಗಳುತ್ತಾ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದರು. ಅದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ನೈಯಾಯಿಕರು ಈ ವಾದಗಳನ್ನೆದುರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ತರುವಾಯ ಬಂದವನು ಗಂಗೆಶ. ಆತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಈ ಸ್ವಯಂ ಸ್ವೀಕೃತ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಆತ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಯ ಗಳಿಸಿದನೋ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನೈಯಾಯಿಕ ವಸ್ತು ಸತ್ವಾದಿಗೂ ವೇದಾಂತದ ತಾರ್ಕಿಕನಿಗೂ ನಡುವೆ ಹೊತ್ತಿರುವ ಜಗಳ ಇನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿದಿಲ್ಲ, ಅದು ಕೊನೆಗಾಣುವ ಸಂಭವವೂ ಕಡಿಮೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತೀರ ಮಿರುದ್ದವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಅವರದು. ನೈಯಾಯಿಕರ ಕೊಡಿಗೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವವರ ಮತ್ತು ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಅಳೆಯ ಹೋಗದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾನಕದಿಂದ ಅಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇತರ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಖಂಡಿಸಿದ ನೈಯಾಯಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಬಾರದು. ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ಬೆಲೆ ಅದು ರೂಪಿಸಿರುವ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಡಗಿದೆ. ಸಮಸ್ತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳೂ ಇವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒಬ್ಬಾತ ಯಾವ ವೈಚಾರಿಕ ಪಂಥವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಿ, ಆತನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಒಲವು ನಿಲವು ಎಂಥದೇ ಇರಲಿ, ಅದನ್ನು ಆತ ನೈಯಾಯಿಕರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ-ಪಕ್ಷತಾ

ಮುಂದಿನ ವಿಷಯವಾದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ತೆರಳುವ ಮುನ್ನ ಅನುಮಾನಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೇತು ಮತ್ತು ಹೇತುಭಾಸಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳಿವು. ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆ ಹೇತುಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ (ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ) ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡರ ಸಮ್ಮಿಳನದಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಉದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಪಕ್ಷಧರ್ಮತೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಸಾಧ್ಯದಿಂದ ನಿಯತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಹೇತು ಅಥವಾ ಲಿಂಗ (middle term) ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪಕ್ಷ (minor term)ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು. ಸಾಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಹೇತುಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕರ್ತೃವಾಕ್ಯವು (minor premise) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನ ಉದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷತಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪಕ್ಷತೆ ಎಂದರೆ ಪಕ್ಷದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣದ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧ್ಯಭಾವವೇ ಪಕ್ಷತೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಣೆ ಅವಶ್ಯಕ. ಈಗ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಿ ಅನುಮಾನವಾದ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತು ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಅದರಲ್ಲುಂಟು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು; ಅನುಮಾನವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಕೋರುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಈ ಕೊನೆಯಿರುವ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಾನ ಬರಿ ಹೊರೆ, ಅದು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಪ್ರವರ್ತಿಸಲು ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಯಾವುದೆಂದರೆ ಅನುಮಾನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧ್ಯಭಾವ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ (ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ಕೆ ಇರುವಲ್ಲಿ) ಅದರ ಪೂರ್ವ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನದ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಾತ ಹೊಗೆಯನ್ನೂ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ; ತಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡುದನ್ನೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಆತ ಉತ್ಸಾಹ ತಾಳಿದರೆ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯೂ ಅಲ್ಲುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅನುಮಿತಿಯ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯೊಂದೇ ಅದರ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನಿಯಮವಲ್ಲ, ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಗುಡುಗಿನಿಂದಲೋ ಸಿಡಲಿನಿಂದಲೋ ನಾವು ಮೇಘೋದಯವನ್ನು ಊಹಿಸುವಾಗ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿದಾಯಕವಾಗಬೇಕಾದ ಸಾಧ್ಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸಂಶಯ ಕೂಡ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ಸಂಶಯ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಅನುಮಾನ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ

ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನಿಯಮವಾಗಿ ಪಕ್ಷತೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕು: ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇರದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ಅರಿವು; ಎಂದರೆ ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ವಾವಿರಹದೊಂದಿಗೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಭಾವ ಜ್ಞಾನವೇ ಪಕ್ಷತೆ; ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಭಾವವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವ ಪಕ್ಷ; ಸಾಧ್ಯ ಅದರಲ್ಲುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಇದೇ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ನಿಗಮನ. ಈ ನಿಗಮನ ಆವಿರ್ಭವಿಸಲು ತಡೆಯೊಡ್ಡಿದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜಟಿಲ ನಿಯಮದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು: (೧) ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ವೆ ಇರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ವಿಧಾಯಕವಾಗಬೇಕಾದುದು (ಸಾಧ್ಯ) ಇರುವುದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅನುಮಾನ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಹುದು, (೨) ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ಜ್ಞಾನ ಇರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ವೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊರಪಡಬಹುದು, (೩) ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ವೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಿಸಹೊರಡಕೂಡದು.

ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ - ಏಕೆ ?

ಈಗೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ: ಅನುಮಾನದ ಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಡ್ಡಬರುವುದೇಕೆ? ವಸ್ತುತಃ ವಿಧಾಯಕವಾಗಬೇಕಾದುದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅದರ ಮರು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎಂಬುದೊಂದುಂಟು. ಅದು ಅನುಮಾನಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಂಬುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಬೋಧೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೋ ಅನುಮಾನದೊಂದಲೋ ಮತ್ತಾವ ವಿಧಾನದಿಂದಲೋ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಬಯಕೆ ತಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ತೆರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆಯೇ ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ತೃಷೆಯನ್ನು ತಣಿಸಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಈ ಅಸಾಧ್ಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಯಾವೊಂದು ಬಯಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ ತಣಿಸಲಾಗದುದೇ ಇದರ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಯಾವ ತರದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಣಿಸಲು ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ. ತನ್ನ ಅಥವಾ ಇತರರ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು, ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ತನಗಿದ್ದರೂ, ಸ್ವಬೋಧ ಪರಿಶುದ್ಧಾರ್ಥವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಇತರರ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದಲೋ, ಅನುಮಾನದಿಂದ

ಸಾಧಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣಿಸಲು ಆತ ಬಯಸಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ, ಆಖ್ಯಾತದ (predicate) ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪಡೆಯಲು ಒಳ ಅಥವಾ ಹೊರ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಭಾವೀ ನಿಶ್ಚಿತ ಜ್ಞಾನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದಿಷ್ಟವು ದೊರೆತ ಕೂಡಲೇ ಬಯಕೆ ತಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಲೇಖನಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳೋಣ; ಯಾವ ಲೇಖನಿ ದೊರೆತರೂ ಆತನ ಆ ಆಸೆ ತಣಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ತಯಾರಿಕೆಯ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣದ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಲೇಖನಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಆತ ಆಸೆಪಡುವುದಾದರೆ ಆತ ಬಯಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಲೇಖನಿಯಿಂದ ಆ ಆಸೆ ತಣಿಯದು. ಈ ರೀತಿ, ಬಯಸಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುವಾಗ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವ ಜ್ಞಾನ ಅನುಮಾನದ ಬುಡಕ್ಕೇ ಕೊಡಲಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನ ಅನುಮಾನ ಮಿತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ತರದಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ಉದ್ದಿಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅನುಮಾನದ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ಅದು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗದು.

ಮೇಲಣ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸರಾಗವಾಗಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆ, ಏನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದ ಮಾನಸೋಪಾಧಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು (ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ಷೆಯನ್ನು) ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಆಗ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನ ನಿರೋಧಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಸಾಧಯಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವವರೆಗೂ ಅದು ಅನುಮತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂದು ಎಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮ ಅನುಮಿತಿಯೊಂದಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬೋಧಗೂ ಶಾಬ್ದಬೋಧಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬೋಧಗೆ ಇಚ್ಛೆಯ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದು ವಸ್ತುಸನ್ನಿರ್ವಹ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ್ದಿಯ, ಗ್ರಾಹಿಯ ಎಚ್ಚರ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣ ಸಮುಚ್ಚಯ. ಶಾಬ್ದಬೋಧಯಲ್ಲೂ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಜಾಗವಿಲ್ಲ; ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಕು ಅದು ಮೂಡಲೇ ಬೇಕು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲೂ ಸಹ, ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಮಿತಿಯು ಎಲ್ಲ ತರದಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಮೊದಲನೆಯದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವ ನಿಯಮ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸೇರುವಾಗ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸದು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಇವೆರಡೂ ಬೋಧಗಳೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಕೂಡದು. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ, ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಿತಿಯ ದೃಷ್ಟಿ, ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇರಕೂಡದು; ಆಗ ಅದು ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಹೀಗೆ, ಒಬ್ಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವ ಬೋಧೆಯಿದ್ದರೆ, ಅದೇ ವರ್ಗದ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಆತ ಅನುಮಾನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಆ ಬೋಧೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ರಾಮ, ಶಾಮ, ಡಿಕ್ಕ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಮಂದಿಗಳು ಮರ್ತ್ಯರೆಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಡೀ ಮನುಷ್ಯವರ್ಗವೇ ಮರ್ತ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ಅನುಮಾನಿಸಲು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗದು, ಏಕೆಂದರೆ, ತರುವಾಯದ (ಅನುಮಿತಿ) ಜ್ಞಾನ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಅನ್ವಯವೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ, ಒಬ್ಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಇಡೀ ವರ್ಗದಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಆ ಆಖ್ಯಾತದ ಅನುಮಿತಿ ಸಲ್ಲದು.

ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ಕೌತುಕಾಸ್ಪದವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದು: ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯ ಯಾವುದು, ಸಿದ್ಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? ಕೇವಲ ವಿಧೇಯ (predicate)ವೊಂದೇ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯವೇ? ಅಥವಾ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ (ಕರ್ತೃವಿಗೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧೇಯವೇ? ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ? ಕೇವಲ ವಿಧೇಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಲಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಸ್ವಂತವಾಗಿಯೂ ವಿಧೇಯದ ಜ್ಞಾನ ನಮಗುಂಟಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಪಕ್ಷದ ಜ್ಞಾನವೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುದೊಂದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಬರಡು ಮಾತು. ಪಕ್ಷ ಸಾಧ್ಯಗಳ ಮೂರ್ತ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ ಅನುಮಾನದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಗಮನವನ್ನು ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: “ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ (ಉದಾ: ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ) ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ (ಉದಾ: ಮರ್ತ್ಯತೆಗೂ) ಸಂಬಂಧವೊಂದುಂಟು” ಎಂದು. ಆದುದರಿಂದ ಪಕ್ಷವೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ಸಂಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಿಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ನಿರ್ಣಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷವೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಡಗೂಡಿಸುವ ಸಂಬಂಧದೊಡನೆ ಪೂರ್ತ ಎಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯ - ನಿಷ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಪಕ್ಷವೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದೊಂದು ಪೂರ್ಣದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಭೂತವಾಗುವ ಏಕೀಭೂತ ನಿರ್ಣಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಒಬ್ಬಾತ ಹೊಗೆಯ ಹೇತುವಾಗಿ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸಿದರೆ, ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬೆಂಕಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬೆಟ್ಟವೂ ಅಲ್ಲ; ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ, ಬೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ, ಬೆಂಕಿ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಆದರೂ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಎಂದರೆ ಬೆಟ್ಟ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ತಪ್ಪೇನಿಕೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೌತುಕವಾದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸೂತ್ರ ನಮ್ಮ ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು: ‘ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಕಾರಣಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯವು ಪ್ರತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಬೇರೆಯದಾಗಿದ್ದಾಗ ಅನುಮಾನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ.’ ಈಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯ; ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಬೆಂಕಿ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮೇಲುಗೈಯಾಗುತ್ತವೆ; ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜನಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ) ಅದು ಅನುಮಾನಜನ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು

ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬೋಧೆಯ ವಿಷಯ ಪಕ್ಷವೇ ಆಗಿದ್ದಾಗ (ಉದಾ: ಬೆಟ್ಟ) ಅನುಮಾನದ ಪ್ರವರ್ತನೆಯೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆಗ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬೆಟ್ಟವೊಂದೇ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಜಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದವೇ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋಗುವುದು ಅಸಮಂಜಸವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಿತಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅಖ್ಯಾತವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಾಕ್ಯಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಜ್ಞಾನ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯವುಳ್ಳ ಹೇತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಪಕ್ಷದ ಜ್ಞಾನ, ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂಯುಕ್ತ ನಿರ್ಣಯ ಅಥವಾ ಒಂದು ಹೊಸ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಪರಾಮರ್ಶೆ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ನಿಗಮನದ ಬೋಧೆಯನ್ನು ತತ್ತ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅನುಮಿತಿಕರಣವೇ ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಈಗ ಈ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದಾಗ ಅದು ಅನುಮಿತಿಯತ್ತಲಾದರೂ ಒಯ್ಯಬಹುದು ಅಥವಾ ತಾನೇ ಚಿಂತನಾ ವಿಷಯವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು, ಆ ಸಂಭವವುಂಟು. ನೈಯಾಯಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಸಂಗತಿಗೆ ಅದು ಭೌತವಾದುದಾಗಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾದುದಾಗಲಿ, ಅದರ ಬೋಧೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದರ - ಅದು ಜ್ಞಾನವೋ ಭಾವವೋ ಇಚ್ಛೆಯೋ ಯಾವುದಾದರೂ ಸರಿಯೆ - ಅದರ ಬೋಧೆ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅನುವ್ಯವಸಾಯ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನುವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ (introspection) ಅನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಗುಣದೊಡನೆ ಮನಸ್ಸು ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುವುದು, ಈಗ ಪರಾಮರ್ಶೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಕ್ಷಣ ಅನುಮಿತಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಾಕ್ಯಗಳ ಬೋಧೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಉದಿಸಿದಾಗ ಅನುಮಿತಿ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸಿದ ಅನುವ್ಯವಸಾಯಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬೋಧೆಗೆ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನುವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಪರಾಮರ್ಶೆಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬೋಧೆಯೇ ತಪ್ಪದೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದ ಅನುಮಿತಿ ಮೂಲಗುಂಪಾಗಿ ಇದೊಂದು ಅಸಾಧ್ಯ ಸುಳ್ಳಿನ ಕಂತೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಸೂತ್ರ ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೋಧ್ಯ ವಿಷಯ ತದಾತ್ಮಕವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಕೂಲನ ಕಾರಣಗಳು ಅನುಮಾನದವಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲುಗೈಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಫಲಿಸುವ ಬೋಧೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.' ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಷೇಧ ನಮ್ಮನ್ನು ಅಸಮಂಜಸತೆಯತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕು ಮಸುಕಾಗಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವುದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೋ ಅಥವಾ ಕಂಬವೋ ಎಂದೊಬ್ಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೈಕಾಲುಗಳಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ತತ್ತ್ವಕ್ಷಣವೇ

ಆತ ಅದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೈಕಾಲುಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಕಂಬಕ್ಕೆ ಇವು ಅಸಂಭವವಾದುದರಿಂದ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂದರೆ, ಕಣ್ಣು ಮನುಷ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರುವಿಕೆ, ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿರುವುದನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಹಸ್ತಪಾದಗಳು ಈಗ ಕಾಣುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇವೆ; ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭೋಧೆಯಾಗಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಅನುಮಿತಿಯಾಗಬೇಕು. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಎರಡೂ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞೇಯ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ, ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅನುಮಿತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಒಂದು ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭೋಧೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದ ಮಾತನ್ನು ಆಲಿಸಿದರೆ. ಆಗ ನಾವು ಆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜನ್ಯ ವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯೊಂದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದ ತರುವಾಯದ ತಿಳಿ ವಳಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದೇ ನಿರ್ಣಯ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಸೂತ್ರ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ತೊಡಕಿನಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಪಾರುಮಾಡು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವಿನ್ನೂ ನಮೂದಿಸಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಸೂತ್ರ ಗಳು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳು ಒಂದು ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭೋಧೆ ಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿ ತಡೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮೇಲುಗೈಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅನುಮಾನ ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಅನುಮಾನೇಚ್ಛೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬಂದು ಅದನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಜಕಗಳಿಗೆ ಇಂಬುಗೊಟ್ಟು ಅನುಮಿತಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭೋಧೆಗೆ ಎಡೆಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಉಪವಿಧಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಅದಾವುದೆಂದರೆ, ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಇವೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳೂ ಸಿಂಧುವಾಗುತ್ತವೆ, ಎಂಬುದು.

ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳು

ಪಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು; ಇನ್ನು ಭಾರತೀಯ ನೈಯಾಯಿಕನ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಯಾದ ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ವಿಮರ್ಶಾ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಂತಿರುವ ಅನುಮಾನದೋಷ ಅಥವಾ ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳ ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆ. ಯೂರೋ ಪಿನಲ್ಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ತರ್ಕದ ಪ್ರೌಢಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೇತುದೋಷಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಆದರಣೀಯವೂ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಆದ ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಎದುರಾಳಿಯ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತಗಳನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಮೊದಮೊದಲುಂಟಾಗಿ ಆ ಬಳಿಕ ಇದೊಂದು ಬೇರೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಇದರಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯ ಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ ಎಂದುಕೊಂಡು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರಬೇಕು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಕಾಲ

ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕುವ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕ ಲಕ್ಷಣದ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಕುತರ್ಕ ಮಾಡುವ ಎಣಿಕೆಯಿಂದಲೋ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದಲೋ ಗುರಿ ಬಿಟ್ಟಲೆಯುವ ವಾದಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಐರೋಪ್ಯ ತರ್ಕದ ಅನೇಕ ಉದ್ಭಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳು ಅನುಮಾನದ ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ನೈಯಾಯಿಕರು ಬೇರೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಲಿಸ ಜಾಗಗಳು ಅಥವಾ ನಿಗ್ರಹ ಸ್ಥಾನಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬೇರೊಂದು ವರ್ಗವೆನಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆ ಎಂದೆಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಕುತರ್ಕಗಳ ಪಂಕ್ತಿಗೆ ಅವನ್ನೊದಗಿಸಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅರಿಷ್ಟಾಟಲನು ಯಾವವನ್ನು ಉಕ್ತಿನಿಷ್ಠ (induction) ದೋಷಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೋ ಯಾವವು ಸಂದಿಗ್ಧಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆಯೋ ಆ ದೋಷಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ನೈಯಾಯಿಕರು ನಿಜವಾದ ಹೇತುದೋಷಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ 'ಭಲ'ದ (quibble = ಹೊರಳುನುಡಿ) ಕೆಳಗಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನುಕ್ತಿನಿಷ್ಠ (extra dictionem) ದೋಷಗಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಲವು ದೋಷಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳೆಂದು ಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು 'ಭಲ'ದ ಕೆಳಗೋ ನಿಗ್ರಹ ಸ್ಥಾನದ ಕೆಳಗೋ ತರುತ್ತಾರೆ; ಇವು ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ದೋಷಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸದೆ ಬೇರೊಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೆಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ (ignoratio elenchi) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದಾದ, ವಾದಿಗೆ ವಿಷಯದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ, ಅರ್ಥಾಂತರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ನಿರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ, ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವು ನಾವು ಬಯಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕೆ ಕಂಟಕವಾಗಿವೆಯೋ ಅವು. ಒಂದು ತರ್ಕಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇತ್ವಾಭಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಓದುವುದು ಅನುಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುಳುಕೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಇರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಪಾಟಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಲೂ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೋಷಯುಕ್ತವಾದ ಹೇತು(ವಾಪ್ಯ)ವೇ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ; ಇದು ಗೋಚರಿಸುವಾಗ ಅನುಮಿತಿ ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಯಾವುದು ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಆಗಗೊಳಿಸದೋ ಅಥವಾ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೋ ಅದು ಹೇತ್ವಾಭಾಸ. ಹೇತ್ವಾಭಾಸವನ್ನು ದುಷ್ಪಹೇತು ಎಂದೋ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುವ ಹುಳುಕು ಎಂದರೆ, ಹೇತುದೋಷ ಎಂದೋ ಎಣಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಲಕ್ಷಣದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆದರೂ ಹೇತ್ವಾಭಾಸದ ಕಲ್ಪನೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಯಾವ ಕುಂದಿಗೂ ಕೊರತೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಅನುಮಾನದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಯಾವವು ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತವೋ ಅಂಥ ವೈಷಯಿಕ ದೋಷಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವವರ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಈ ಲಕ್ಷಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಹೇತ್ವಾಭಾಸವೆಂದು ಎಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕಕ್ಷಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ವಿವಾದವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೋ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಹೊರಡುವುದು ವೃಥಾ ಶ್ರಮವೆಂದು ಅದನ್ನು

ತಳ್ಳಿಹಾಕಬಹುದು. ಇದು ಸಿದ್ಧಸಾಧನವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಯಾವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಹೊರಡುವುದು. ಇದು ಹೇತ್ವಾಭಾಸದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನ್ಯೂನತೆ ಅಷ್ಟೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮೂರನೆಯ ಹೇತ್ವಾಭಾಸದ ಸಹಚರ. ಮುಂದೆ ಗೋಚರಿಸುವಂತೆ, ಮೂರನೆಯ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಆಗಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷತಾ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಸಾಧನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ. ಪಕ್ಷತೆ (ಸಿದ್ಧ್ಯಭಾವ)ಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಮಾನ ಸಾಧ್ಯ; ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯ ಸರಿಯಾದ ನ್ಯಾಯವಾಕ್ಯವಲ್ಲ, ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪರಾಮರ್ಶೆಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನ, ಎಂದರೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ, ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಅನುಮಾನ ನಿರೋಧಕವಾಗದಿದ್ದರೂ 'ಅಸಿದ್ಧ'ವೆಂಬ ಹೇತ್ವಾಭಾಸವನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಅನುಮತಿಗೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೋಷ, ಸಿದ್ಧಿ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆಯೇ 'ಸ್ವೋಪಾಧಿಕ ಹೇತು'ವಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹೇತ್ವಾಭಾಸವಲ್ಲ, ಮೊದಲನೆಯ ಹೇತ್ವಾಭಾಸದ ಸಹಗಾಮಿ. ಆದರೆ ಹೇತ್ವಾಭಾಸದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದರ ಐದು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ (೧) ಅನೈಕಾಂತಿಕ (ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ನಿಯತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಅನಿರ್ಣೀತ ಹೇತು), (೨) ವಿರುದ್ಧ (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವದೊಡನೆ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯವುಳ್ಳ ಹೇತು), (೩) ಅಸಿದ್ಧ (ಅಸಿದ್ಧವಾತ ಹೇತು), (೪) ಸತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ (ಸಮವಾಗಿ ತೂಗುವ ಹೇತುಗಳು) ಮತ್ತು (೫) ಬಾಧಿತ (ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೇತು). ಈ ವಿಭೇದಗಳು ಉಕ್ತ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ನೋಡೋಣ. ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಹೇತು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೋ ಬಳಸಾಗಿಯೋ ಭಂಗಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನುಮಿತಿಯ ಭಂಗವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಜಕಗಳಾವುವೆಂದರೆ (೧) ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ಹೇತುವಿನ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧ, (೨) ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯ ಹೇಳುವಂತೆ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೇತು ಇರುವಿಕೆ, (೩) ಇವೆರಡು ಬೋಧಗಳ ಸಮ್ಮಿಳಿತದ ಫಲವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಯುದಿಸಿ ನಿಗಮನದ ಬೋಧ ನಮಗೆ ಥಟ್ಟನೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ದೋಷದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಹುಟ್ಟದೇ ಹೋದರೆ, ನಿಗಮನ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ - ಎಲ್ಲ ಹಾಗೆಹಾಗೆಯೇ ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. (೧) ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಎಂಬ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಂಗಡಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ: (i) ಸಾಧಾರಣ; (ii) ಅಸಾಧಾರಣ; (iii) ಅನುಪಸಂಹಾರಿ. ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆಯೂ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವದೊಡನೆಯೂ ಜತೆಜತೆಗೇ ಇರುವ ಹೇತು ಸಾಧಾರಣ ಹೇತು. ಸಾಧ್ಯವಿರುವೆಡೆ ಇದ್ದು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ತಾನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ; ಸಾಧಾರಣ ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗಬರುತ್ತದೆ. ಹೇತುವಿನ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಅನ್ವಯ ಅತಿರೇಕಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಸಿಂಧುವಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಹೇತುವಿರುವೆಡೆ ಇದ್ದು ಇಲ್ಲದಿರುವೆಡೆ ಇಲ್ಲದ ಇರಬೇಕು. ಸಾಧಾರಣ ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಹೇತ್ವಾಭಾಸಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : 'ಶಬ್ದ ನಿತ್ಯವಾದುದು,

ಜ್ಞೇಯವಾದ ಕಾರಣ. ನಿತ್ಯತ್ವದೊಡನೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವಕ್ಕೆ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯ ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದನ್ನೂ ಇದರಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಹ ಜ್ಞೇಯಗಳು. 'ಜ್ಞೇಯತ್ವ'ವೆಂಬ ಹೇತು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೇತುವಿನ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಅಸಿದ್ಧವಾದ ಅನುಮಿತಿ ಹೊರಡದಿರುವುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ದೋಷ. (ii) ಅಸಾಧಾರಣ ಅಸಿದ್ಧ ಹೇತು ಎಂಬ ದೋಷ ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿನ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬಂದು ಅನಿಮಿತ್ತಿಯನ್ನು ಆಗಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಶಬ್ದ ನಿತ್ಯ, ಅದು ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ'. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ, ಅದು ಬೆಟ್ಟವಾದುದರಿಂದ.' ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು, ಏಕೆಂದರೆ 'ಶಬ್ದವಾಗಿರುವಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವಿಕೆ' ಅಥವಾ 'ಬೆಟ್ಟವಾಗಿರುವಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಬೆಂಕಿ ಹೊಂದಿರುವಿಕೆ' ಇವುಗಳ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂದೇಹ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. (iii) ಪಕ್ಷ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಮೂರ್ತ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಅನುಪಸಂಹಾರೀ ಹೇತ್ವಭಾಸ ಉದಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಹೆಸರು ಕೊಡಬಹುದು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞೇಯವಾದುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಹೇತುಗಳ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇರೊಂದು ಸಂದರ್ಭವೇ ದೊರೆಯದು, ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿವೆ. ಹೇತ್ವಭಾಸದ ಈ ಉಪವಿಭಾಗ ತೀವ್ರ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಗಂಗೆಶನು ಹೇಣಗಾಡಿ ಜಯಶೀಲನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಹೇತುವಿನ ನಿಯತ ಸಾಯಚರ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಈ ನಿಯತ ಸಾಹಚರ್ಯಜ್ಞಾನ ನಮಗುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆತ ಅನುಸಂಹಾರೀ ಹೇತ್ವಭಾಸವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

(೨) ವಿರುದ್ಧ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರೊಡನೆ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧ ವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಹೇತುವಾಗಿರಬೇಕಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬೋಧನೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೊಂದಕ್ಕೆ (ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ) ಭಂಗ ತಂದು ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

(೩) ಈಗ ಮೂರನೆಯ ಉಪವಿಭಾಗವಾದ ಅಸಿದ್ಧವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ನ್ಯಾಯದ ಅವಯವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೋ ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಈ ಹೇತ್ವಭಾಸವನ್ನು ಅನೇಕ ಉಪವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು (i) ಪಕ್ಷವೇ ಒಂದು ಕಟ್ಟುಕಥೆಯಾಗಿರಬಹುದು; ಆಗ ಅದು ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಹೇತ್ವಭಾಸದೊಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಚಿನ್ನದ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೆದ್ದಿರುವುದರಿಂದ, ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಈ (ಚಿನ್ನದ ಬೆಟ್ಟವೆಂಬ) ಕಟ್ಟುಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದ ತದನಂತರ ಉದಿಸಬೇಕಾದ ಅನುಮತಿಯೂ ಹುಟ್ಟದಹೋಗುತ್ತದೆ. (ii) ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿರುವುದು ಅಸಂಭವವೆಂದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಅದು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧವೆನಿಸಿ

ಅನುಮಿತಿಗೆ ಕಂಟಕವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ, ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯ್ದಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ. 'ಹೊಗೆ' ಎಂಬ ಹೇತು ಕೆರೆಯಲ್ಲಿರದು. ಸ್ವರೂಪಾ ಸಿದ್ಧಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. (iii) ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಸಿದ್ಧವೆನಿಸುವ ಹೇತುದೋಷವುಂಟು. ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಸಿದ್ಧ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ, ಹೊಗೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಅಸಿದ್ಧ ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಾಸಿದ್ಧಗಳು ಹೇತ್ವಾ ಭಾಸಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಹೇತುವೂ ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕ್ಕದೆ ಆ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಉದಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು. ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ಅಂಗಗಳಾವುವೆಂದರೆ, ಹೇತು, ಸಾಧ್ಯ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಂಬಂಧ, ಇಂಥ ಹೇತು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವಿಕೆ - ಈ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದರ ಅಭಾವವೂ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ತನ್ನೂಲಕ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನೂ ಅಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇತುವು ಕಟ್ಟುಕಥೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅಥವಾ ಬೇಡದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದರೂ ಫಲಿಸುವುದು ಇದೇ. ಆದುದರಿಂದ 'ಚಿನ್ನದ ಹೊಗೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೇತುವಿನ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ; 'ನೀಲಿ ಹೊಗೆ' ಎಂದರೂ ಅದು ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೇತುವೆನಿಸಲಾರದು; ಹೊಗೆ ಹೊಗೆಯ ಸರಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಯೊಡನೆ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನಮಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ನೀಲಿ ಹೊಗೆ'ಯದಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಹೇತುವರ್ಗ ಬಾಹಿರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿವೆ; ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಭಂಗದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಯುದಿಸದೆ ಆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನುಮಿತಿಯೂ ಸಿದ್ಧಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

(೪) ಸತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ: ಒಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಫಲಿಸುವ ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಹೇತು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಸತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ : 'ಶಬ್ದ ನಿತ್ಯವಾದುದು. ರೂಪರಹಿತವಾದುದರಿಂದ, ದಿಕ್ಕಿನಂತೆ'. ಈ ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು, 'ಶಬ್ದ ಅನಿತ್ಯವಾದುದು, ಘಟದಂತೆ ಅದೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದರಿಂದ', ಎಂಬ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದಸರಣಿ ನಿಷ್ಫಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಹೇತುವಾಗಿರುವ 'ರೂಪರಹಿತ' ಎಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾದ 'ಉತ್ಪನ್ನ' ಎಂಬುದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹೇತು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಇದಿರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಅನುಮಿತಿಯೂ ಸಿದ್ಧಿಸದೆ ಎಲ್ಲ ತಟಸ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರುದ್ಧಕ್ಕೂ ಸತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಏನು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಸತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಾದಸರಣಿಯಿಂದ ಪಡೆದ ಅನುಮಿತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೊಂದು ಅನುಪೂರಕ ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ವಿರುದ್ಧದಲ್ಲೋ ಅದೇ ಹೇತುವು ಬಯಸಿದುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ತಾನು ಸಾಧಿಸಲೆಳಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧಕವಾದ ಹೇತುವನ್ನು ಬಳಸುವ ಈ ಎದುರಾಳಿ ಎಂಥ ತಿಳಿಗೇಡಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ.

(೫) ಬಾಧಿತ ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಹೇತ್ವಾಭಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಾರದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತಾದಾಗ ಈ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ಉದಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಒಬ್ಬ 'ಬೆಂಕಿ ಬಿಸಿಯಿಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಹಾಗೂ ನೀರು, ಭೂಮಿ, ಗಾಳಿ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಬಿಸಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು

ನಮಗಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ', ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಹೇತು ವಿರುದ್ಧ ಹೇತು, ಬೆಂಕಿ ಬಿಸಿ ಎಂಬುದು ನೇರವಾಗಿ ನಾವು ಅನುಭವದಿಂದ ಪಡೆದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಈ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಹೇತ್ವಾಭಾಸದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಇದಕ್ಕೆ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಸತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧ ಹೇತುಗಳು ಹೇತ್ವಾಭಾಸಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ನಿರರ್ಶನಗಳು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ವಿಫಲಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ; ಮಿಕ್ಕವು ತುಸು ಬಳಸುತ್ತ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಅನುಮಿತಿ ಸಾಧನವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಥವಾ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವಾದ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಿ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಆಗಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ.

ಈ ಬಾಧಿತವನ್ನು ಬೌದ್ಧರೂ ಜೈನರೂ ಹೇತುವಿನ ದೋಷವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು 'ಪಕ್ಷಾಭಾಸ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹೇತ್ವಾಭಾಸವಲ್ಲ. ಇತರ ಹೇತು ದೋಷಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಸಿದ್ಧಿಸದಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರದಿದ್ದರೆ ಅದು 'ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೇತುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅಭಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದು 'ಅನ್ಯಕಾಂತಿಕ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎದುರುಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮರೆಹೊಕ್ಕು ನೈಯಾಯಿಕನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದು ಮತ್ತು ಒಬ್ಬಾತ ಉತ್ಪನ್ನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಘಟದಲ್ಲಿ ಗಂಧವಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಗುಣರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಗುಣ ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತರ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ. 'ಗಂಧ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ವಿಧೇಯವಾಗಿಸುವುದು ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ಗಂಧಕ್ಕೆ ಘಟ ಕಾರಣ; ಕಾರಣವಾದ, ಘಟದೊಂದಿಗೇ ಅದು ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಘಟ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ಕಾರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಗಂಧ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧೇಯವಾಗತಕ್ಕದ್ದು.

ಶಬ್ದಾರ್ಥ-ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ

ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನೈಯಾಯಿಕನು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಚಾರಲಹರಿಯನ್ನು ಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷೆಯ ವಾಗರ್ಥಗಳೆಂಬ ಎರಡು ತೋರ್ಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಂಗ ನಡೆದಿದೆ. ಶಬ್ದಾರ್ಥ ನಿರ್ವಚನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥದ ತಾರ್ಕಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ವೈಯಾಕರಣಿಗಳೂ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ನೈಯಾಯಿಕರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮದೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿರಡಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ, ಅವು ದ್ಯೋತಿಸುವ ವಿಷಯಗಳಾವವು, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಅರ್ಥವೇನು, ಶಬ್ದಗಳ ಅನ್ವಯ ಹೇಗಾಗಬೇಕು, ಅವುಗಳಿಂದ ಮೂಡಿಬರುವ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥ ಎಂಥದು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲೆಸಗುವುದು ತುಂಬ ತೊಡಕಿನ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ ಅಪಾರ್ಥಕೃಷ್ಣಕೊಡಬಾರದೆಂದು,

ಒಂದು ಮಾತನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ; ಈ ಭಾಷಾ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾ ರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವುದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಭಾಷೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯರಚನಾವಿಧಾನ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸುವ ನಿಯಮಗಳು ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಹೇಗೋ ಅದೇ ತೆರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆದೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ: “ಇಲ್ಲೊಂದು ನೀಲಿ ಮಡಕೆಯಿದೆ” (‘ಅತ್ರ ನೀಲ ಘಟೋಸ್ತಿ’) ಕರ್ತೃವಾದ ಘಟಕೈ ವಿಶೇಷಣವಾದ ನೀಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. “ನೀಲ” ಎಂಬುದು “ಘಟ”ಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಘಟಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಕ್ಕವಾದುದು. ಪ್ರತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಫಲಿಸುವಂತೆ ಈ ವಾಗರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಡೀ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗದೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಜೋಡಣೆಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಯೋಗ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿಧಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷಣವಾದ ‘ನೀಲ’ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಅದರಿಂದ ಒಡಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ‘ಘಟ’ವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪೂರಕ ಪದ ಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಮಿಕ್ಕವುಗಳೊಡನೆ ಬೆಸೆಯುವಂಥದು; ಈ ಬೆಸೆತದಿಂದ ಪದಗಳು ವಿಚಾರಶಕ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಮಂಡಿಸಬಲ್ಲವು. ಎರಡನೆಯ ನಿಯಮವಾದ ‘ಯೋಗ್ಯತಾ’ ಕೂಡ ಅರ್ಥದ ಉತ್ತತ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದಂಥದು. ‘ತಂಪಾದ ಬೆಂಕಿ’ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಈಗೊಂದು ಇನ್ನಾವಾಗಲೋ ಮತ್ತೊಂದು ಹೀಗೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೂ ಒಟ್ಟರ್ಥ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯ ಮೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇವು ಮೂರು ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅನ್ವಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ಪದಗಳು ಈ ಮೂರು ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವಂಥವು. ವಾಕ್ಯ ಬಿಡಿಪದಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಮಯಿದೆ; ಅದರ ಕಾರ್ಯವೂ ಬೇರೆಯದು. ಕೇಳುಗನಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಶಾಬ್ದಬೋಧೆಯಿಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜ. ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಬೌದ್ಧರೂ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲೋ ಅನುಮಾನದಲ್ಲೋ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರೇ. ಇದರ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಎಂದೂ ಮುಗಿಯದ ಜಟಿಲ ವಾದವಿವಾದಗಳು; ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳ ಹೊಕ್ಕು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಸಾಲದು.

ಉಪಮಾನ

ಉಪಮಾನವು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿದೆ. ಸಾದೃಶ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅಜ್ಞಾತ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದಾಗ ಈ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹಸುವನ್ನು ತೀರ ಹೋಲುವ ಗವಯ ಎಂಬ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿ ಇದೆ ಎಂದು ಒಬ್ಬಾತನಿಗೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೇ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅದು ಹಸುವನ್ನು ತೀರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಲುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತನಗೆ ತಿಳಿಸಿದಾತನ ಮಾತನ್ನು ನೆನೆದು ತತ್ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೇ ಗವಯ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಈತ ಗವಯ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಹಚ್ಚಿದ್ದು ಬೇರೆ ತರದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದ ಉಪಮಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ. ತನಗೆ ತಿಳಿಸಿದಾತನ ಮಾತಿನ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ. ಇದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಮೌಲ್ಯವೇನೇ ಇರಲಿ, ಅದನ್ನು ಇತರ ದಾರ್ಶನಿಕರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ - ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿ ಉಪಮಾನದ ಹರವು ತೀರ ಕಡಮೆಯದು, ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಸಂಗಿಗಳ ಆಸಕ್ತಿ ಇತರ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳು ಈಚಿನ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳ ಗಮನವನ್ನೆಲ್ಲ ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆದಿವೆ.

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸ್ಥಾನ

ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಆ ತರುವಾಯದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಪುಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಎತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಲೇಖನದ ಮಿತಾವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನ, ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ - ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ : ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರವೂ ಅದರ ಜ್ಞಾತಿಯಾದ ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರವೂ ಮೂಲ ಪರ ಮಾಣುಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರಚಿಸಿದವನು ದೇವರೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಆವರ್ತಿ ಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆವರ್ತಿ ಸುತ್ತಿರುವ ಅದರ ಸತ್ತೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ದೇವರಿರುವಷ್ಟು ಕಾಲ ಅದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮರೂ ನಿತ್ಯರು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿ ನೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಸಮಸಮವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವಿಲ್ಲ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಮತಿಯಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಜೀವಾತ್ಮರೂ ಅನಾದಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆವರ್ತನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅನಾದಿ ಎಂಬೀ ಮೂಲ ಭಾವನೆ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿ ಸುತ್ತದೆ; ಇದು ತರ್ಕದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತೀರ್ಮಾನವೋ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೋ ಎಂಬುದು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾದ

ವಿಷಯ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಅಸಮಂಜಸವೂ ಅನಾವಶ್ಯಕವೂ ಆದುದಲ್ಲವೆಂಬುದಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ನಾವು ತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾವು ಶುದ್ಧ ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಿಗಳೋ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೋ ಆಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೇವರೋ ಕಾಲವೋ ಪರಮಾಣುಗಳೋ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳೋ, ಅದು ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ, ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಒಂದುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಐರೋಪ್ಯ ದರ್ಶನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಅಮರವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ಅಮರತೆಗೆ 'ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವಿಕೆ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಅದು, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ; 'ಸತ್ತಮೇಲೆ ಬದುಕಿರುವಿಕೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದಂತಿದೆ. ಈ ಜೀವಾತ್ಮ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದು ಮುಂದೆ ಎಂದೆಂದೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವು ವಿನಾಶಕ್ಕೊಳಗಾಗುವಂಥವು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಆದಕಾರಣ ಜೀವಾತ್ಮ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಅಮರವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ದೇವರಂತೂ ನಿಷ್ಕಾಲನೆಂದೇ ಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ದೇವರು ಸ್ಥಭಾವದಿಂದಲೇ ಕರ್ತಾರನಾಗಿದ್ದರೆ ಆತನ ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿತ್ವ ಸಹ ಆತನ ಸತ್ತೆಯ ಜತೆಯೇ ತಾನೂ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಸಂಹಾರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರಬೇಕು; ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇದು ಈತನ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದೋ ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಸಾಧುವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ದೇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾದ ಜೀವಾತ್ಮಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಅಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಆಗ ಅವು ಅಮರವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯಾವು ರುಜುವಾತೂ ದೊರೆಯುವಹಾಗಿಲ್ಲ; ಕೆಲವರು ವಸ್ತುಸತ್ತಾವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಸಂದೇಹವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಐರೋಪ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಜೀವಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಸತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅಮರತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಮಾರ್ಕ್ ಟಗ್ಗುರ್ಚ್ ಎಂಬಾತ ಮಾತ್ರ ಜೀವಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಸತ್ತೆಯುಂಟೆಂದು ನಂಬಿರುವುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉಲ್ಲಾಸದಾಯಕವಾಗಿದೆ; ಆತ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದಂಥ ವಾದಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಮರತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈಗ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.^೧

ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ

ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮಾನಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಆತ್ಮವೊಂದುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅವರು ಮುಂದೊಡ್ಡುವ ರುಜುವಾತುಗಳಲ್ಲಿ, 'ಸರೀಕರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮ'

ಎಂಬುದಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೇ 'ಇದೊಂದು ಬೇರೆಯೇ ವಸ್ತು' ಎಂದೋ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮಾತು ಸಹ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಾನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದೇವರು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸನು. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥಗಳು ವೇದವನ್ನು ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಬಹು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವಾದಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಶಬ್ದ ನಿತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಅವರು ನಂಬದಿದ್ದರೂ, ದೇವರು ವೇದಗಳ ನಿರ್ಮಾತನೆಂದು ಹೇಳುವ ಯಾವ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಕ್ತಾರನ ಹಾಗೂ ಲೇಖಕನ ಯಥಾರ್ಥವಾದಿತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ವಿಧಿ ವಾಕ್ಯಗಳಾದ ವೇದಗಳನ್ನೂ ಹೊರತುಪಡಿಸದೆ ಅವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇದೊಂದು ಕೌತುಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾತ್ಸಾಯನ ದೇವರಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನು; ಆದರೂ ಆತನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವರು ವೇದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರ (11.1.18)ದಲ್ಲಿ, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನೀಷಿಗಳು ವೇದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (IV 5.1-4), ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮನೀಷಿಗಳಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ರಚಿತವಾದವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ದರ್ಶನ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ವಿಶದವಾಗಿಯೂ ದೇವರಿಗೊಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಸೂತ್ರ ನಿಬದ್ಧ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡುವಂತೆ, ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದರ್ಶನಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾರಂಭ ದೆಸೆಯಲ್ಲಂತೂ ದೇವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಪ್ಪಾಗಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಥಮಾಹ್ನಿಕದ 19-21 ಸೂತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ಕರ್ಮವೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ದೇವರೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿ ಮೇಲುನೋಟದ್ದು; ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ ದೇವರು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನಾಗುವುದು ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾತ್ಸಾಯನನು ತನ್ನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಮಾತಿಗಿಳಿಸಬಹುದು : ಮನುಷ್ಯರ ಕರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ತಾವೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಈಶ್ವರನ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಲವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂಬುದೇ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಎದುರುತ್ತರ. ಮನುಷ್ಯರ ಕರ್ಮಗಳು ಬೇಡವಾಗಿ ದೇವರೊಬ್ಬನೇ ಈ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣನಾದರೆ ನೈತಿಕ ವರ್ತನೆಗೆ ಯಾವ ಪರಮೋದ್ದೇಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವಕರ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಫಲವು ದಿಸುವ ಸಂಭವವನ್ನು ಊಹಿಸಲೂ ಅಸಾಧ್ಯ. 'ತತ್ಕಾರಿತತ್ವಾದಹೇತುಃ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರವನ್ನು ವಾತ್ಸಾಯನ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ : 'ಪುರುಷರ ಕರ್ಮಗಳು ತಮಗೇ ತಾವೇ ತಮ್ಮ ಫಲಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು; ಈ ಕರ್ಮಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಫಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವವನು ಈಶ್ವರ.

ಆದುದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ವಾದ ಗಣನೀಯವಲ್ಲ.' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ದೇವರ ನಿಮಿತ್ತ ಅತ್ಯವಶ್ಯ ಎಂದು. ಫಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ವಿತರಣೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ನಿಯಾಮಕನೊಬ್ಬನು ಹಿಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಸಮರ್ಥಗಳು. ಆದುದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳು ಸಹ ಉಪಸ್ಕಾರಕವಾದ ಅಂಶಗಳು, ಆದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವು ದೇವರ ಕೈಗಳೇ.

ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಕಾರನ ವಿವರಣೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಕಾರಣಿಕನೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಕರ್ಮಗಳು ಫಲಿಸದಿರಲು ಕಾರಣ ಪುರುಷರ ಪೂರ್ವ ಸಂಚಿತ ಅದೃಷ್ಟದ ಅಭಾವ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದ ಒಗಟಿನಂತಾಗುವ ಮಿತ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಭೇದ, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸುವುದು ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ನ್ಯಾಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದಲ್ಲ. ಕರ್ಮಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಗಳಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀತಿ ಆಧಾರವಲ್ಲ - ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆಯಾದರೂ, ಆ ತರುವಾಯದ ವಾತ್ಸಾಯನ, ಪ್ರಶಸ್ತವಾದರಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಇತ್ತೀಚಿನ ನವದ್ವೀಪದ ನವೀನ ನ್ಯಾಯಪಂಥದವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಶ್ರದ್ಧಾರಂಭಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಕ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಕಟ್ಟಾಳು ಈ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಗೌರವಕ್ಕೂ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕ್ಯ ತತ್ತ್ವವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಈ ಲೇಖಕರಿಂದ ದೊರೆತ ಕಾಣಿಕೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲು ಈಗ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ.

ಪಂಥದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಭಾವನೆ

ಸಮಾನರಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮನಾದ ಆತ್ಮನೇ ದೇವರು - ಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಆತ್ಮಂಚರನೇ ಈಶ್ವರ. ಆತನಲ್ಲಿ ಅಧರ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾದಗಳಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆತನು ಶಾಶ್ವತ ಜ್ಞಾನ ಇಚ್ಛಾಪ್ರಯತ್ನ ಸಂಪನ್ನನೂ ಸಕಲ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಗುಣಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಆತ ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ. ಸಕಲ ಶರಣ್ಯ ಈತ; ಪ್ರೀತಿವಂತನಾದ ತಂದೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಸಕಲ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ಎಲ್ಲವುಗಳ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವುಂಟು. ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು

ಬರಿ ಹುಸಿ ಕಲ್ಪನೆ. ದೇವರು ಪರಮ ದಯಾಶಾಲಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇಕೆ ದುಃಖ ಸಂಕಟಗಳಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಂಕೆಯೇಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ ಎಂದು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿತ್ರನು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಪಡೆಯುವ ಫಲಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎಂಬ ರೂಢಿಯ ವಿವರಣೆ ಇದಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಲವಾದ ಉತ್ತರ, ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳು ತಾವೇ ಫಲ ಕೊಡಲಾರವು ಮತ್ತು ದೇವರು ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ವಿತರಿಸದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳೆಲ್ಲ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿತ್ರ ತನಗೆ ಸಹಜವಾದ ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಸರ್ವಶಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ಆತನ ಕರುಣೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯಿರದಿದ್ದರೂ, ಧರ್ಮಶಾಸನಗಳನ್ನು ಆತ ವಿಫಲಗೊಳಿಸಲಾರ, ಅವು ಸ್ವಭಾವತಃ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗದಂಥವು. ದೇವರ ಸರ್ವಶಕ್ತವುತ್ತತ ಧರ್ಮಶಾಸನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದೆ; ಈ ಧರ್ಮಶಾಸನವೋ ಆತನ ಸತ್ತಾ ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಆಗಗೊಳಿಸುವ ಧರ್ಮ ಆಗಿದೆ. ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ದಾರಿ ಯಾವನಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಪಾಪವೋ ಪುಣ್ಯವೋ ಕರ್ಮ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯ ಮುಕ್ತನಾಗಲಾರ. ತಮ್ಮ ಕರ್ಮದ ಹೊರೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಅನುವು ದೊರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಮಹಾಭೀಷೆಯಿಂದಲೇ ದೇವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸತೊಡಗುವುದು. ದುಃಖ ತನ್ನದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕೇಡಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಂಸಾರವಿಮುಖರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ, ವಿಷಯಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮುಖತೆ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟು ಮರುಹುಟ್ಟುಗಳ ದುಃಖದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಉಪಾಯಗಳ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ; ಆತ ಜೀವಾತ್ಮ ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ದುಃಖವನ್ನೂ ಕೂಡ ಮುಖಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಎನ್ನಬೇಕು.¹ ಅಸಮ್ಮಿತವಾದ ಸುಖವಾದರೋ ಬಾಳಿನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇನು, ಯಾವ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನೀಚ ಪಶುವಿನ ದರ್ಜೆಗಿಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ದುಃಖವೊಂದು ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಶಿಕ್ಷಣ, ಜೀವನದ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆ.²

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶ

ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕು ಇಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತದೆ : ದೇವರಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ತಾನೇ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕು? ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೋ ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿಯೋ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಈ ಇಚ್ಛೆಗಳು ಆತನಿಗುಂಟೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ಣ ಕಾಮನಾದ ದೇವರು ದೇವರೆಂತಾದಾನು? ತನ್ನ ಲೀಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ದೇವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದುಂಟು. ಸೃಷ್ಟಿ ಒಂದು ಲೀಲೆ, ಒಂದು ವಿನೋದ

ಆತನಿಗೆ; ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉದ್ಯೋತಕರನನ್ನು ಈ ವಾದ ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸದು, ಏಕೆಂದರೆ ಲೀಲೆ ಸಹ ಅನುದ್ವಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಂಟಾಗುವ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲೆಂದೇ ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಆಟಕ್ಕೊಲಿದಿರುವವರಿಗೆ ಅದು ಜರುಗದಿದ್ದರೆ ಬೇಸರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಮನೋಭಾವ ದೇವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಆತನಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಬೇಸರವೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಲೀಲೆ ಈಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಊಹೆಗೂ ಮೀರಿದಷ್ಟು ಇಷ್ಟೊಂದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ದೇವರು ತನ್ನ ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ದ್ಯೋತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕೂಡ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕೆಂದು ಆತ ತಾನೇ ಏಕೆ ತುಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಇದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ; ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಆತ ಕೈಬಿಟ್ಟರೂ ಆತನಿಗೇನೂ ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಲಾಭ-ನಷ್ಟಗಳೇನಾದರೂ ಏರ್ಪಡುವಲ್ಲಿ ಆತ ಈಶ್ವರನಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳದರ್ಜೆಗೆ ಇಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ, ಆತನಿಗೆ ದೇವರ ಪಟ್ಟವೇ ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನು? ದೇವರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅಂಥದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ದೊರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆತನ ಸತ್ತೆಯ ಸತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿದೆ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಳಿದಿರುವ ದೇವರ ದೇವರತನ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಭಾವನೆ. ಗೌಡಪಾದರು ತಮ್ಮ “ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆ” ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ, ಯಾವ ಅರಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಂಥವನಿಗೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಹೊರಿಸಲಾಗದುದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿರುವುದು ದೇವರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಉದ್ಯೋತಕರನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಕೌತುಕಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳಾವುವು, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಭೌತವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವು ಹೀಗೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ, ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕೆಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೂ ಅಸಂಗತ. ದೇವರು ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿ; ಆತನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ; ದೇವರೇಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿ, ಏಕೆ ಸ್ತಬ್ಧನಲ್ಲ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಲ್ಲ ಎಂದಾಲೋಚಿಸಲು ತೆರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವರ್ತನೆಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಸ್ತುಗಳ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಕ್ಯ; ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆ ನ್ಯಾಯವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ, ಲಾಭದಾಯಕವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಎದುರಾಳಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ, ದೇವರು ಸತ್ತ್ವತಃ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವತಃ ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ, ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಆತನನ್ನು ನಿರಂತರವೂ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿರಬೇಕಾದುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಡವಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಲು ಯಾವನಿಗೂ ಆಗದು; ಅಲ್ಲದೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ ಆಗಾಗ ಸಂಭವಿಸುವ ಪ್ರಳಯಗಳನ್ನು ಆಗಗೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಹುಟ್ಟಿಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ವಸ್ತುಗಳು ದರ್ಜೆ ವಾರಾಗಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ; ಉತ್ಪತ್ತಿ-ವಿನಾಶಗಳೂ, ಕಾರಕಶಕ್ತಿಗಳ

ವಿತರಣೆ-ಮರುವಿತರಣೆಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮಗಳೆಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಉದ್ಯೋತಕರನು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ಪರಮ ತತ್ತ್ವವು ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದ್ದೂ ಮುನ್ನೋಟವಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆದ ಒಂದು ಕುರುಡು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನೀವೆತ್ತುವ ವಾದ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಅರಿವುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವ; ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ; ಹೊರಗಣ ಯಾವ ಒತ್ತಾಯವೂ ಆತನಿಗಿರದಿದ್ದರೂ ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಧರ್ಮನಿಬದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ಜರಗುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಯಾವ ನೇರಕ್ಕಿಂದರೆ, ದೇವರಲ್ಲೂ ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲೂ ಎಡೆಗೊಂಡಿರುವ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವಾತ್ಮಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಉತ್ತಮ ದಾರಿ ಯಾವುದೋ ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆ ನೇರಕ್ಕೆ ಈ ದಿಕ್ಕಾಲಾವಚ್ಚಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವು ವಿಕಸಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಸಾಧ್ಯ.

ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

ಅಲ್ಲದೆ, ದೇವರು ಜಗದೀಶ್ವರ; ಆತನಂತೆಯೇ ಆತನ ಈ ಜಗದೀಶ್ವರತ್ವವೂ ಶಾಶ್ವತವಾದುದು. ಆತನ ಶಕ್ತಿ ಅನಂತ, ನಿರುಪಾಧಿಕ. ನೈತಿಕ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಉದಿಸುವ ನೀತೀಲತೆಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆತನಂತೆಯೇ ಆತನ ಶಕ್ತಿಯೂ ನಿಶ್ಚವಾದುದಾಗಿದ್ದರೆ, ಅರ್ಜಿತ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯವಾದುದಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ದೇವರು ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಾಗಿ, ಧರ್ಮದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಜಗನ್ನಿಯಮವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದು ತನ್ನ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇರಬೇಕು; ಅದು ದೇವರಲ್ಲಿ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ದೇವರಿಗಿಂತ ಮೇಲಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಆತನ ಸತ್ತೆಯೇ ಧರ್ಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಅವರ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಇವುಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಅರ್ಜಿಸಬೇಕು, ನಿಶ್ಚಯ, ಆದರೆ ದೇವರಲ್ಲಿನ ಅನ್ಯೂನವಾದ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಈ ಅರ್ಜನೆ ಇವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜಿತ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ದೇವರ ಈಶ್ವರತ್ವ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದಾಗಿದ್ದರೆ, ವ್ಯಾಘಾತವಿಲ್ಲದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ, ಅದೊಂದು ಭ್ರಾಂತಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ದುರ್ಲಭವಾದ ಬರುಗನಸು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅರ್ಜಿಸಿದ ಸ್ವಪೂರ್ಣತೆ ಅರ್ಜಿಸಿದ ಈಶ್ವರತ್ವ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದೇ, ದೇವರಿಲ್ಲ ಧರ್ಮ ಶಾಶ್ವತವಾದುದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದೇ; ಇದರ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆ ಧರ್ಮಬದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.^೪

ದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಾದಗಳು ದೇವರು ಇದ್ದರೂ ಇದ್ದಾನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಲ್ಲ. ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಆತ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಯೇ ತೀರಬೇಕು? ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಹೊರತು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಈಗ ನಾವು ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥದವರು ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಈಗ ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದ ಸತ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯ ನಮಗಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿಚಕ್ಷಣಮತಿಗಳ ಕೈಪಾಡವಿದು ಎಂದು ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ಅರಮನೆಗಳು, ತಲೆಬಾಗಿಲುಗಳು, ಗೋಡೆಗಳು, ಲೇಖನಿಗಳು, ಕುರ್ಚಿಗಳು, ಮೇಜುಗಳು ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇವನ್ನು ಯಾರೂ ಮಾಡಿದಂತಿಲ್ಲ, ಇವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವಂಥವು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿ ಪರಮಾಣು, ದಿಕ್ಕು ಮುಂತಾದುವು ಇವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಇವನ್ನು ಯಾರೋ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿ ರಚಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾದ ಶರೀರ, ಬೆಟ್ಟ, ಸಮುದ್ರ, ಮರ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುವರ್ಗವಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗದ ವಸ್ತುಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದವುಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಕುಕ್ಕುವಂತೆ ಹೋಲುವುದರಿಂದ ಇವು ಬುದ್ಧಿವಂತನೊಬ್ಬನ ರಚನೆಯಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ; ಜತೆಗೆ ಇತರ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಊಹೆಗೆ ಇಂಬು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ಕರ್ತ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅಂಥವನೊಬ್ಬನಿಂದ ಇವು ರಚಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಅಂಥ ಕರ್ತ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನೂ ಆ ಪರಮಾಣುಗಳಂತೆಯೇ ಅಗೋಚರನಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷಿ ಇಲ್ಲದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿದ್ದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಮೈ, ಮಲೆ, ಮರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂಬುದೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅವು ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ. ಅವುಗಳ ಉತ್ಪಾದಕನಾರು? ಒಬ್ಬ ತಿಳುವಳಿಕಸ್ಥನಿಂದ ಅರಮನೆ, ರಸ್ತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ರಚಿತವಾಗಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೂ ಸಹ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಒಬ್ಬ ಮತಿವಂತನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ನಾವು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. ಇವೆರಡು ವರ್ಗದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು; ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಜ್ಞನ ಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಇವು ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿತವಾದವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಇವೆರಡು ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಕರ್ತನಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸ್ವಯಮಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲವೆಂದೂ ಏಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು? ಪರ್ವತ, ಸಾಗರ, ವನ, ನದಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಾ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದನ್ನು ಯಾರ ಮಾತು ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅಂಥ ಆಪ್ತನಾವನೂ ನೋಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದು ಎದುರು ಮಾತನ್ನೆತ್ತಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ,

ಯಾವುದನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದೋ ಅದು ಪರಮ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಬಾರದು; ವಿಭಜಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸುವಾಗ ರಚಕಾಂಶಗಳು ಗೋಚರಿಸಿ ಈ ಭಾಗಗಳೂ ಕೂಡ ತಮಗೆ ಅಂಗಭೂತವಾಗಿರುವವುಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ. ಫಲವನ್ನು ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಂಥ ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಹೊರತು ಮತ್ತಾರಿಗೂ ಆಗದು. ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತುಗಳ ಹಾಗೂ ಕಲಾಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಸತ್ಯ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧನಗಳ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಯೋಜನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಬೇರೆ ತರದ ಎಣಿಕೆಯೇಕೆ? ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿ ಮಾಡಿರುವ ಅಂಗಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಒಬ್ಬ ಮತಿವಂತನಾದ ಕಾರ್ಯಶಾಲಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.³¹

ಆದರೆ 'ಮೂಲ ಸಂಕಲ್ಪವಾದ'ವನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಾದಿಸುವುದು ನಿರರ್ಥಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವೋಕ್ತ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದುಂಟು. ಮತಿವಂತನೂ ಮುನ್ನೋಟವುಳ್ಳವನೂ ಆದ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಿತವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅಸಾಂಗತ್ಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ನಮ್ಮ ಕರಣ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವನಿರ್ಮಾತನೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಆತನ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪದವೆಲ್ಲ ಆಗಂತುಕ ಸಂಭಾವಗಳಾಗುತ್ತವೆ, ಆದುದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆತನ ಗುಹಿಕೆಯ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರಾಹ ಕೇಂದ್ರೀಯಗಳ ಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಆತನಿಗಾಗದೆಹೋಗಿ ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾಗದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಅ-ಶರೀರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೇಗೆ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೋ ಅದನ್ನು ಊಹಿಸುವುದೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಈ ಭೌತಲೋಕ ಯಾವುದರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಆತ ಹೇಗೆ ಜೋಡಿಸಬಲ್ಲನೋ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೇ ಆಗದಿದೆ. ಆತನಿಗೆ ಮೈಯಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯುಕ್ತವೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವೂ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಆತನಿಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಒಂದು ಶರೀರವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಅಸಮಂಜಸ, ಏಕೆಂದರೆ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಜಗತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಶಾಶ್ವತ ಶರೀರವೂ ಅಸಂಭವವಾದುದು. ಆತನಿಗೆ ಪರಿಮಿತ ಗಾತ್ರದ ದೇಹವುಂಟೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶಗಳೆರಡೂ ಉಂಟು; ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ದೇಹದ ಹೊರಗಿರುವ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಆತನಿಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಆತನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳೂ ನಮ್ಮವುಗಳಂತೆಯೇ ನಶ್ವರವಾಗುತ್ತವೆ. ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ, ನಾವು ವಿಚಾರಶೂನ್ಯನೂ ಮತಿಹೀನನೂ ಆದ ದೇವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಇದೊಂದು ಅರ್ಥಹೀನ ಭಾವನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರಿಗೊಂದು ಭೌತಪ್ರಕೃತಿಯ ಶರೀರಸಂಬಂಧ ತೀರ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಕಾಮ, ಸಂಕಲ್ಪಗಳುಂಟೆಂದೂ ನಾವು ಸುತಾರಾಂ ಊಹಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವಂತೆ; ಇವು ದೇವರಿಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ದೇವರೊಂದು ಕಟ್ಟುಕಥೆ, ಹಗಲುಕನಸಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತನ ಕೈವಾದವಿದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅತ್ತೊಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಮಾನಸಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳಿಗೆ ಈ ಪಂಥದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಎದುರಾಳಿಗಳು ದೇಹಕ್ಕೂ ಮಾನಸ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅಳಿದು ತೂಗಿನೋಡಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾಪ್ರೇರಿತ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಶರೀರ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ, ಹಾಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದುದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾಪ್ರೇರಿತ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜರಗುತ್ತವೆ? ಒಂದು ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ? ಅಥವಾ ಅವನ್ನು ಆಗಮಾಡಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಚೇಷ್ಟಾವತವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ? ಕೇವಲ ಮೈ ಜತೆಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಉದಾಸೀನರಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವಾಗಳೂ ಅಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರಗವು; ಎರಡರಲ್ಲೂ ಶರೀರವಿದ್ದೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ! ಹೀಗೆ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾದ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿ, ಬಿಡಲಿ ಕಾರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಸಕ್ರಿಯನಾದ ನಿಮಿತ್ತನೊಬ್ಬನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪಿತಕಾರ್ಯಗಳು ಜರಗುತ್ತವೆ ಎಂದುಬನ್ನ ನಾವೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಕಲ್ಪಿತ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ಶರೀರ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಕರ್ತನು ಆ ಶರೀರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವನು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಆಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ. ಶರೀರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕಾದರೂ ಆ ಶರೀರವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ನಿಜ, ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆ ಶರೀರ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ, ನಿಯಂತ್ರಣ ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಅದು ಮತ್ತು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಆತನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಚೌತಸ್ಯಸ್ಥಿಯ ಮೂಲ ಘಟಕಗಳಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿವೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನೂ ಮುಂದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಂತ ಶರೀರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಕೂಡ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಈ ಕಾಮ ಈ ಸಂಕಲ್ಪ ಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದಿರದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಅಂಗಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವ ಈ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಇಂಬಾಗಿ ಈ ಶರೀರೋಪಾಧಿ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು; ಮತ್ತು ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶರೀರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಚಲನೆಗಳಿಗೂ ನೇರವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇತುಭೂತವಾಗಿದೆ ಶರೀರ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇಚ್ಛಾ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಶರೀರವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ದೇವರಿಗೆ ಇಂಥ ಶರೀರವೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಆತನಿಗೆ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದ ಕೂಡ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದುದಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಘಟನೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಶರೀರಸಂಬಂಧವಿರದೆ ಯಾವ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜರುಗದೆಂಬ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವದ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಹೊರತು ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರಾವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ, ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಹೇತುವಾಗಿ ಒಂದು ಶರೀರಮಾಧ್ಯಮವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕಾಮಸಂಕಲ್ಪಗಳೆಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ ಬೇಕೆಂಬ ವಾದ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರಲಿ. ಆದರೂ ಅಂಗಗಳ ಚಲನೆಗಳಿಗೆ ಶರೀರ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಶರೀರವನ್ನೂ ಅದರ

ಚಲನೆಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಶರೀರವಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದರ ಹೊರತು, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಶರೀರದ ಯಾವ ಅಂಗದ ನೆರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮ ತನ್ನ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಂದಲೇ ಒಂದು ನಿಶ್ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೇ ಸಾಕು, “ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತನ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳು” ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು. ಆದರೆ ಕಾಮ ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಉಗಮಕ್ಕಾದರೂ ಒಂದು ಶರೀರ ಬೇಕಲ್ಲ. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಉಗಮಕ್ಕಾದರೂ ದೇವರಿಗೆ ಒಂದು ಶರೀರ ಅವಶ್ಯಕ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಹೌದು, ಕಾಲದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಮನಃಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ವಾದ ಅನ್ವಯಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅನಂತ ಕಾಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸಂಭೂತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಬೀರದು, ಅದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರ ಜ್ಞಾನ ಕಾಮ ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವಂಥವು, ಅವು ನಿರ್ಹೇತುಕವಾದವು, ಅನುತ್ಪನ್ನವಾದವು, ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಸಂಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಜ. ಈ ಮಾನಸಕಾರ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಶಾಶ್ವತಗಳಾಗಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ; ಆದರೆ ಅವು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಶಾಶ್ವತಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾದ ವಾದವಲ್ಲ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ರುಚಿ ಮುಂತಾದವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ಅವು ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ! ಗುಣಗಳ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯತೆಗಳು ಅವುಗಳ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಭೌತಗುಣಗಳಾದ ಬಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆಯೇ ಮಾನಸಿಕ ಗುಣಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು, ಮತ್ತು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ದೇವರ ಜ್ಞಾನ ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ನಿತ್ಯವಾದವು

ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಈ ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಗಳು ದೇವರಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಭವ ವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಒಂದು ವಾದಾತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯ (reductio ad absurdum) ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದೆಂದು ನಮಗೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ : “ಯಾವುದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಕರ್ತನಿದ್ದಾನೆ” ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವರ ವಾದಗಳು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಲಾಗದಿವೆ; ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಸಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಕರ್ತನ ಅನುಮಿತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಕರ್ತನನ್ನು ಹೀಗೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಆತನ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತನ ಜ್ಞಾನ ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಆತನ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವಂತಿರಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನೊಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಜೀವಿಸಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳ ಅವಿವರಣೆ ನೇರವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಕರ್ತನ ಕಡೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಸತ್ಯಗಳ ಈ ಜ್ಞಾನ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಆಗಂತುಕ ಘಟನೆಯಲ್ಲ; ಹಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಹಿಂದಾದುದರ ಅವಿವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದಕಾರಣ ಅವುಗಳು ಆದುದಕ್ಕಿ

ಆತ ಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ನಮ್ಮದರಂತೆಯೇ ಅನಿತ್ಯವಾದುದಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವು ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತ ಮುಂದಾಗುವುದರ ನಿಯಂತ್ರಕನಾಗಲಾರ. ಜ್ಞಾನ, ಕಾಮ, ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಅನಂತ ಶ್ರೇಣಿಗಳು ದೇವರಲ್ಲುಂಟು, ಅವು ಕ್ರಮಶಃ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾ ಈಗಿರುವ, ಮುಂದೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಹೋಲದ ಇತರ ವಿಧವಾದ ಅನೇಕ ಮನಃಕ್ರಿಯೆಗಳುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೇವರ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಆತನ ಮಿಕ್ಕ ಮನಃಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇವೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತ. ದೇವರನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅದರ ಉಸ್ತುವಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ ಇವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾದುವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದುದೂ ಅವಶ್ಯಕ. ದೇವರ ವಿಶ್ವಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುವರ್ತಿಯಾದ ಗುಣಗಳಿವು; ಇಂಥ ಗುಣಗಳು ಆತನಿಗಿರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ಅಸಂಭವವೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ದೇವರೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ತರ್ಕಸಮ್ಮತವಾಗದೆ ಕೊಂಕಣ ಸುತ್ತಿ ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಭವನೀಯ ಎಂಬಂತೆ ದೇವರಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಜ್ಞಾನಿ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅದೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಕೃತಿಯಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೋ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಜೈನರ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಕರ ನಿಲವು ಇಂಥದು. ಆದರೆ ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ನಿಲುವು ಗಳನ್ನು ನೆವಕ್ಕಾದರೂ ತರ್ಕವನ್ನು ಮುಂದೂಡಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೆ, ದೇವರೂ ಆತನ ಅನುಷಂಗಿಕ ಗುಣಗಳೂ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ತರ್ಕದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳಂತೆ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೊರತೋರಿಕೆಗೆ ಅಸಂಗತವೆಂದು ತೋರುವ ದೇವರ ಅನುಷಂಗಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ತನ್ನ ಖಂಡನವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವನಿಗೆ, “ಮಾನಸಿಕ ಗುಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ” ಎಂಬ ಆತನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಕೇವಲ ಅನುಭವಪ್ರಾಪ್ತ ಆಧಾರಾಂಶಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದು ವಾದಾತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಮೂಲಕ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಂಭವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅಡ್ಡಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಜ್ಞಾಪಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ, ಈಶ್ವರನೂ ಆದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವ ವಿಶ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ನಮ್ಮರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸದೋ ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬರುವ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ದೇವರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನಿದ್ದಾನೆ

ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮುಂಚೆ, ಕೆಲವು ಇತರ ಅನುಷಂಗಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕೊಂಡು ಈಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ದೇವರನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರ ಜಗತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪ ಮೂಲವಾದುದು ಎಂಬುದು; ಇದನ್ನು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮೂಲ ಸಂಕಲ್ಪ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕರ್ಮವೆಂಬ ನೈತಿಕ ಶಾಸನದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿ

ಜೀವಾತ್ಮರು ಅರ್ಜಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಫಲಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಡುವ ನೈತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ; ಆದಕಾರಣ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ, ಅದರಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ, ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಒಂದು ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾದ ವಿಶೇಷ ಹಕ್ಕಿನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತನ ಸುತ್ತ ಇಡೀ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಆತನ ಅದೃಷ್ಟದ ರಂಗಸ್ಥಲದಂತಿದೆ. ದೇವರಿಗೊಂದು ಗುರಿಯಿಲ್ಲ, ಆತ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನೊಬ್ಬ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ; ತಕ್ಕ ಫಲಗಳನ್ನು ವಿತರಣೆ ಮಾಡುವವನು; ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ದುರ್ದಮ್ಯವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಕರ್ತವ್ಯ ಮಾತ್ರ ಆತನದು ಮತ್ತು ನಾವು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಆತನ ನ್ಯಾಯ ಕ್ಷಮೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಉಗ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕ್ಲೇಶ ಏಳುತ್ತದೆ, ಏನೆಂದರೆ, ಯಾರ ಹಣೆಯ ಬರಹವೆಲ್ಲ ದೇವರ ಕೈಲಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೂ ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಎಂಥದು? ಜೀವಾತ್ಮರ ಪುಣ್ಯವೆಲ್ಲ ಅವರೊಳಗೆಯೇ ಅಡಗಿವೆ; ದೇವರು ಈ ಪುಣ್ಯ ಫಲ ಕೊಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಆತ ಇವುಗಳೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು. ದೇವರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಎರಡು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕಗಳು ಅಕಲ್ಪಿತ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವರು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ದೇವರಿಗೂ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಕಲ್ಪಿತ ಸಾಂಗತ್ಯ (uncaused conjunction) ಎನ್ನುಬಹುದು. ಎಂದರೆ ದೇವರು ಜೀವಾತ್ಮರೊಡನೆ ನಿತ್ಯ ಸಂಯೋಗವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತತ್ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವರ ಕರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಂಗತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಕಲ್ಪಿತ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿತ್ರನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜೀವಾತ್ಮರು ಪರಮಾಣುಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ಕೂಡ ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಈ ನಿತ್ಯಪರಮಾಣುಗಳೇ ದೇವರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೇವರೂ, ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳೂ ಪರಮಾಣುಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ ಕಾರಣಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ದೇವರಿಗೂ, ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಮಾಣುಗಳ ಮೂಲಕವೋ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕವೋ ವಿವರಿಸಬಹುದು; ಎರಡೂ ನಿತ್ಯಸತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ದೇವರೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಾವು ದೇವರು ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪೃಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಅತಾರ್ಕಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಂಬಂಧದ ವಿಲಕ್ಷಣ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರುಪಾಧಿಕವೇ ಅಥವಾ ಸೋಪಾಧಿಕವೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಕೌತುಕವನ್ನು ತಣಿಸಲು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ಎಂಬಷ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕು; ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ವಸ್ತುಗಳ ದಿೌ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎತ್ತಿದವುಗಳಾಗಿವೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ತುಂಬ ದೂರ ಎಳೆದಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ದೇವರ ಕ್ರಿಯೆ ನಿತ್ಯವಾದುದು

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದು. ದೇವರು ವಿಶ್ವಸೃಜನೆಂಬ ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳೋಣ; ಆಗ ಆತ ವಿಶ್ವಕಾರ್ಯಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ನಿಯತ ಮಾರ್ಗ ವನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ರಜ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಿವೃತ್ತ ನಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ವಿಶ್ವಕಾರ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಪಶೀಲನ್ನೂ ಆತ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಯಂ ತ್ರಿಸಿ ನಡೆಸುತ್ತ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಯಾವ ವಾದದಿಂದ ನೀನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತೀಯೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ವೇನೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಜರುಗಿದುದಕ್ಕೆಲ್ಲ ದೇವರ ಕೈವಾಡ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕಾಯಿತೋ ಅದೇ ಕಾರಣವೇ ವಿಶ್ವಕಾರ್ಯಗಳ ಉದ್ಭವಕ್ಕೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕುರುಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಜರುಗಲಾರವು; ಅವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ನಡೆಸಲು ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಯ ಉಸ್ತುವಾರಿಕೆ ಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಿಶಕ್ತಿಗಳು ಮೂಲ ಕಾಮ ಅಲ್ಲ, ಪರಮಾಣುಗಳು ಮೊದಲಾದವು ಚಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಯಾವುದೋ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳಿರುವುದು. ಅವುಗಳ ಚರಿತಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಫಲಪ್ರದವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವವನಾರು, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸು ವವನಾರು, ದೇವರಲ್ಲವೆ? ಆದಕಾರಣ, ದೇವರೊಂದು ಜೀವಂತಶಕ್ತಿ, ಶಾಶ್ವತ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ, ಧರ್ಮಗೋಪ್ತ; ಆತ ಆಸಕ್ತಿವಹಿಸಿ ನಡೆಸದಿದ್ದರೆ ಹರಿದ ಚಿಂದಿಯಂತೆ ಈ ವಿಶ್ವ ಭಿದ್ರ ಭಿದ್ರ ವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯ

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ : ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಇಲ್ಲ; ಇರುವವನು ಒಬ್ಬನೇ ದೇವರು; ದೇವರೊಬ್ಬನೇ. ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳು ಏತಕ್ಕಾದರೂ ಬೇಕು? ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬ ದೇವರು ಸಾಲದೆ ಅಸ ಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರುಗಳು ಬೇಕಾಗ ಬಹುದು. ಆಗ ದೇವರುಗಳ ಗಣರಾಜ್ಯ ಏರ್ಪಟ್ಟು ಒಬ್ಬ ದೇವರ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇವರುಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೋ? ಸರ್ವಜ್ಞರೂ ಸರ್ವಶಕ್ತರೂ ಅಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ, ಅವರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ದುರ್ಬಲರೂ ಅಸಹಾಯಕರೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ, ಅದೇ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ನಡೆಸಲೂ ಅಸಮರ್ಥರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಈ ಗುಣಗಳೇ. ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿ, ಈ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೇ ನಮಗಾಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದೇವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರೂ ಸರ್ವಶಕ್ತರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅಂಥ ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಸರಳವೂ ಹಿತವೂ ಆದ ಮಾರ್ಗ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ ವಿಶ್ವಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ನೆರವನ್ನೂ ಬೇಡದೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ನಿರ್ವಹಿಸಬಲ್ಲವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಾರಳು ಲಾಘವಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟರೂ, ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಸಮವಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞರೂ ಸರ್ವಶಕ್ತರೂ ಆಗಿರುವ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಕೆಡವಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಏಕೀ ಭವಿಸಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ; ಅವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೂಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೇಳಬಹುದು. ಪರಿಣಾಮ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಅರಾಜಕತೆ, ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆ. ಆದರೆ, ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಗಣರಾಜ್ಯವಿರುವ

ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಸಮಾನರಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮನಾದವನೊಬ್ಬನು ಈ ದೇವರುಗಳ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಪದವಿಗೆ ಚುನಾಯಿತನಾಗಿ ಆತನ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಮಿಕ್ಕವರು ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಆಗಲೂ ಸಹ ಮಿಕ್ಕವರು ಈತ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುವವರಾದುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಕ್ಷನೇ ನಿಜವಾದ ದೇವರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸರ್ವಜ್ಞ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದುವ ಅವಕಾಶವೇ ಏರ್ಪಡದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಯಾವ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಏಕಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆಗ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾರೂ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕರಾಗರು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ದೇವರೂ ಆಗಲಾರರು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ನಾವೇಕೆ ಇಂಥ ದೇವರ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಬೇಕು? ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು? ಈ ಊಹಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಯಾರಿಗೂ ಆಗದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಅಳುಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಆಚೆಗೆಸೆಯಬೇಕು. ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಅತಾರ್ಕಿಕವೂ ಅನಾವಶ್ಯಕವೂ ಆದ ಊಹಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ, ಭಾರತ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರಗಳು ಅಂತಸ್ತಂಸಾರಕ್ಕೆ ನಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿರದ ದೋಷಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಈ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರನ್ನೂ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ

ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಳ್ಳ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಈಗ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸನಾತನವಾದ ವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನವು ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೊಂದಿದೆ, ಇದು ನಿಜ. ಅದರ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿ ವೇದದ ಕರ್ಮ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪೂರ್ವಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಹರಡಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಈ ಪಂಥ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲ; ಅದರ ದರ್ಶನವನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ದೇವರಿಗೂ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಶುದ್ಧ ಅಭೇದವಲ್ಲ, ಭೇದಾಭೇದವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಶುದ್ಧ ಅನ್ಯತೆ. ದೇವರು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳೊಡನೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಲ್ಲ; ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವುದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ಹೊರ ಸಾಂಗತ್ಯ. ಸಂತಪ್ತ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ದೇವರೊಬ್ಬ ತಂದೆಯಂತಿದ್ದಾನೆ; ಆತನ ವಿಶ್ವಕಾರ್ಯಗಳು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನುಕಂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳ ಜಟಿಲ ವ್ಯೂಹದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ದೇವರು ತಳೆಯುವ ಪರಮ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆದ ಮಾತುಗಳು ವಾತ್ಸಾಯನನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರ-ಜೀವಾತ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶದವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಉದಯನನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಯನ ಗಾಢವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರಣಾಮವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ ತನ್ನ 'ನ್ಯಾಯಕುಸುಮಾಂಜಲಿ'ಯನ್ನು

ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರ ತನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸಿದವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಸ್ವರ್ಗಭೋಗವನ್ನೋ ಅವರು ಬಯಸಿದಂತೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಆತ ತನ್ನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಸಹ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಈಶ್ವರೋಪಾಸನೆ - ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಅದು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಶರಣುಹೊಂದಿ ಆತನ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಬೇಡುವಂತೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಕೃತಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತ ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಚಿನ ನ್ಯಾಯಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉದಯನಾಚಾರ್ಯನ ಪ್ರಭಾವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ನಮಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಈ ಜ್ಞಾನ ಹದಿನಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ನಿಲುವನ್ನು ಉದಯನನ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಲು ವರ್ಧಮಾನನು ಬಹು ಕ್ಲೇಶಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ; ಈ ಸಂಗತಿ ಬಹುಕೌತುಕವೆನಿಸಿದೆ. ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನೆಗೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗಾಗಲಿ ಭಜನೆಗಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಆಸ್ತದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಿನತ್ತ ಎಳೆದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ವರ್ಧಮಾನನು ಕಡು ಸಂಚುಪಡುತ್ತಾನೆ; ದೇವರ ಜ್ಞಾನ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆತ ಕೊನೆಗೆ ಜಯಭೇರಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಉದಯನನ ತನ್ನ 'ನ್ಯಾಯಕುಸುಮಾಂಜಲಿ'ಯ ಉಪಸಂಹಾರ ವಾಕ್ಯಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರೋಪಾಸನೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶರಣಾಗತಿ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರೋಪಾಸನೆಗಳು ಅವಶ್ಯಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ಆತ ಮಂಡಿಸುವ ವಾದಗಳೂ ಸಮರ್ಥನೆಗಳೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತಾರಿಗೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತನ ಭಕ್ತ್ಯಾಹವನ್ನೂ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ಬೆಳಗಿ ಅಸದೃಶವೆನಿಸಿವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ದೈವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಊಹಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ನ್ಯಾಯಕುಸುಮಾಂಜಲಿ' ಒಂದು ಎಂದು ನಾವು ಅತ್ಯುಕ್ತಿಗೂ ಪಕ್ಷಪಾತಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಎಡೆಗೊಡದೆ ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು; ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ಸುಬದ್ಧತೆ ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲಿ ಸುಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಯನ ಹುಟ್ಟಿ ಸಂಪದ್ಧರಿತವಾಗಿ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಸಾಹಿತ್ಯ ಸಹ ಎಷ್ಟೋ ದರಿದ್ರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಅಡತಿಪ್ಪಣಿಗಳು

¹ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ವಲ್ಪ ದೀರ್ಘ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಓದುಗರು ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಠದ ಬಂಗಾಳೀ ಭಾಷೆಯ 'ಉದ್ಭೋಧನ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ನನ್ನ ಜೀವಾತ್ಮನ ಅಮರತೆ ಅಥವಾ ಮರಣೋತ್ತರ ಜೀವನ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

² 'ನ್ಯಾಯ ಕಂದಲಿ' ಪುಟ, 53.

³ ತೊಟ್ಟಲಿನಿಂದಲಿ ಸಾವಿನ ಕುಳಿಗೆ
ಭೋಗದ ಮಿದುಬಳಿಯೊಳು ತವಳುವಗೆ
ಅಲಭ್ಯವಾತನಿಗುದಾರಹೃದಯರ

ಸ್ವಾತ್ಮಶಿಕ್ಷಣದ ತಪದ ಬಗ್ಗೆ.

(W. R. Sorley's 'Moral Values and the Idea of God.' p. 346)

^೪ 'ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕ' ಪು. 464.

^೫ ನೋಡಿ. 'ತಾರ್ಕಯ ಟೀಕಾ' ಪುಟಗಳು 602-3; 'ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ' ಪುಟಗಳು 54-5.

ಆತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧದರ್ಶನ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವೊಂದು ಜೀವನಮಾರ್ಗ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ' ಎಂಬುದು ಬರಿ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಬಾಳುವ ದಾರಿ. ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸೂತ್ರೀಕರಣವಲ್ಲ. ಈ ಸೂತ್ರೀಕರಣದ ಜತೆಗೆ ಅದು 'ಸತ್' ಯಾವುದೋ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನೂ ಈಗಲೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ, ಹಾಗೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಪುರುಷನನ್ನೂ ಸತ್ಸಮಾಜವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವುದು ಆತರ್ಕ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಭವಾತೀತ ಬೋಧೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧ್ಯೇಯ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ನೈತಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಧ್ಯೇಯ-ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನ ಮಾನವೀಯತೆ, ಉಪಕಾರಬುದ್ಧಿ, ದಾನ, ದಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಸಹ ತನ್ನ ಜತೆ ಮಾನವನ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯವೇನೆಂಬುದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವರ್ಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ದೃಢವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಪ್ರಕೃತಿ, ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿರುವ ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವದ ಮೌಲ್ಯಜ್ಞಾನದ ಅವಲಂಬನ ಬೇಕು. ಈ ಆತರ್ಕ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಅಂತರ್ಬೋಧೆ ಮಾತ್ರ ಸಂತತವೂ ಸ್ವಾತ್ಮತೀಕವೂ ಆದ ಮಾನವಪ್ರೇಮ-ಭಕ್ತಿ-ಉತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪೋಷಿಸಬಲ್ಲುದು. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಆತನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಸಂಖ್ಯ ನ್ಯೂನತೆಗಳುಂಟು; ಸಮಾಜವೂ ಸಹ ದೋಷಪೂರಿತವಾಗಿದೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವೂ ಕ್ರೌರ್ಯವೂ ತುಂಬಿದೆ. ಇವೆಂತು ಮನುಷ್ಯನ ನಿಸ್ಸೀಮವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನೂ ಕೈಂಕರ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಉದ್ದೀಪಿಸಿಯಾವು? ಯಾವುದು ಈ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ತುಸುವೂ ಬಿಡದೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಅನಂತವಾಗಿ ಹರಡಿ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ನಿಂತಿದೆಯೋ, ಸಮಸ್ತ ಜೀವಜಾತವೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಸಮಾಜವೂ ಯಾವುದರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಅದೀಗ ಮನುಷ್ಯನ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇದು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಜೀವ-ಜಡ-ಜಗತ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ತಳೆದಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ

ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವರು ತೋರುವ ವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹಗಳು ಮಾನವಾತಿಗವೂ ಸಮಾಜಾತಿಗವೂ ಗಾಢವೂ, ಗಹನವೂ ಅಪರೋಕ್ಷವೂ ಆದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿವೆ; ಈ ನಿಗೂಢ ಅತರ್ಕ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳವು.

ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅತರ್ಕ್ಯ ಅಥವಾ ಅಂತರ್‌ಬೋಧೆಯ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನದ ತಳಪಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸಮಯಗಳೂ ನೀತಿಗೆ ಸಂಪನ್ನವೂ ಮಾನವಾತಿಗವೂ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜೀವದ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಾಸ ಪ್ರಗತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆ ನಮ್ಮ ಹೃದಯವನ್ನು ಮಿಡಿಸದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೆರಗಿನಿಂದ ತುಂಬಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯದು, ಕೈಂಕರ್ಯೋತ್ಸಾಹವನ್ನೂ ಮೂಡಿಸದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಮಾನವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಶ್ವವಿಕಾಸದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಶ್ವವಿಕಾಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅದರ ಉದ್ಭಾವಕವಾದ ಮಹತ್ತ್ವ, ಅಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಜಗುಳಿಹೋಗಲಾರವು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುವುದು, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ಸಹ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಲಭಿಸಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವರ. ವಿಕಾಸದ ನಿಯಂತ್ರಣ ನಿರ್ದೇಶನಗಳಿಗೆ ಆತ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮಾಪಕವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಧೈಯಗಳನ್ನೂ ಭೌತಪ್ರಪಂಚದಿಂದಾಗಲಿ ವಿಶ್ವದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ಅವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ತನ್ನ ಜೀವಾತ್ಮದಿಂದ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇತರ ಜೀವಾತ್ಮಗಳಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ. ಹೀಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಈ ಅಗಾಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಿಡುವುದಲ್ಲದೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆತ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಮಿತಿಗಳುಳ್ಳವನಾದರೂ, ಆತನ ಜೀವಿತಾವಧಿ ಅಲ್ಪವಾದುದಾದರೂ, ವಿಶ್ವದ ವೈಕಾಸಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧಿಕ-ನೈತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಹಸೋದ್ಯಮಗಳಲ್ಲೂ ಆತ ಸಶಕ್ತನಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಮತಧರ್ಮಗಳು ವೈಕಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಾನವಾತಿಗ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮಾನವವರ್ಗ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಎಷ್ಟು ಸಲ ಸೋಲನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟು ಸಲ ಆವಾಗಲೆಲ್ಲ ಈ ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲೂ ಕ್ರಮಪಡಿಸಲೂ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲೂ ಮನುಜ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ, ಆತ ಅಮರ ಜೀವನಭಾಗಿ; ಆತನಿಗೆ ಈ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಕೊಡುವಂಥವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು. ಇವನ್ನು ಪಡೆದ ಆತನಿಗೆ ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಜರಗುವ ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಯಾವ ಭೀತಿಯೂ ಇರದು.

ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ

ಆಧುನಿಕ ಪುರುಷಾರ್ಥದರ್ಶನ ದೇವರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜ ವನ್ನೂ ಇರಿಸಿ ಇವಕ್ಕೆ ಆತನ ಸರ್ವಾರ್ಪಣವನ್ನೂ ಬಲಿದಾನವನ್ನೂ ಕೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬಹುವೇಳೆ ಈ ಸಮರ್ಪಣ ಬಲಿದಾನಗಳು ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಕಾಲಗಳ ತನ್ನ ಉಳಿಕೆಗೂ ನೆಮ್ಮದಿಗೂ ರಕ್ಷಣೆಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿ “ಮರ್ತ್ಯದೇವತೆ” ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದೇಶ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ

ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ನೆಮ್ಮದಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತ ಶಾಸನಗಳು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರುಡು ಪಾಲನೆಗಾಗಿಯೂ ಮೀಸಲಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ 'ಅಮರ ದೈವ'ದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜ ಮನುಷ್ಯನ ಹೃದಯತಲದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಗಾಢ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನೂ ಒಳನುಡಿತಗಳನ್ನೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಧ್ವಂಸಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಅದಲ್ಲದುದಕ್ಕೂ, ಎಂದರೆ ಚಿತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅಚಿತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಮೌಲ್ಯವುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ದೃಢವಾಗಿಯೂ ನಂಬಿ ಆ ಭಾವನಾರಸವನ್ನು ಸಿಂಪಡಿಸಿದ ಹೊರತು, ಜನಾಂಗಗಳ ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಅಥವಾ 'ಸಕಲ ಜೀವ ಸಮತೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಕೇವಲ 'ಸಾಮಾಜಿಕ' ಅಥವಾ 'ನೀತಿಪರ' ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಹುಸಿ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚಿತ್-ಅಚಿತ್ ಎರಡಕ್ಕೂ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯ ಉಂಟು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. "ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾನವತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ"ದ ಧ್ಯೇಯಗಳಿವು; ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಮಿತಿರಹಿತವೂ ಆದ ಏಕಸಮಾಜದ ಭ್ರಾತೃತ್ವ - ಇವು ಸಹ ಮಾನವನ ಕುಗ್ಗುತ್ತಿರುವ ಉತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ಕುದುರಿಸಲಾರವು - ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತವೂ ಮಾನವಾತಿಗವೂ ಸಮಾಜಾತಿಗವೂ ಆದ ಮಹಾಭಾವವೊಂದಿದ್ದು ಈ ಮಹಾಭಾವದ ನಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಧ್ಯೇಯಗಳು ಪ್ರವಹಿಸದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ. "ಧರ್ಮರಾಯ" ಎಂಬ ಬೌದ್ಧ ಸತ್ತವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ತುಂಬಿ ಚೇತನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆನ್ನು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಪರಮೋದಾರವಾದ ಪ್ರೇಮಭಾವ, ಪರಹಿತ ರತಿ ಮತ್ತು ಭೂತದಯೆ ಇವುಗಳು ಲೋಕದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಈ ಭಾವನೆಯೇ. ಬರಿ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ನಿಸ್ಸೀಮವಾದ ಪ್ರೇಮ, ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಮತ್ತು ಘನತೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾರವು. ಆದರೆ ಆತ ಧ್ಯಾನ ಸಮಾಧಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು, ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧನಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಅಹಿಂಸೆ, ಭೂತದಯೆ ಮುಂತಾದ ಶೀಲವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು-ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದುದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಯಾನದ ಪರಿಪೂರ್ಣತಾ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಆರ್ಯದೇವ ಈ ಮರೆಯಲಾಗದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ಕೇವಲ ತಮ್ಮನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಾವು ಕನಿಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು; ಆದರೆ ಬುದ್ಧನಾಗ ಬಯಸುವವನು ತನ್ನ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಜೀವಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಅವುಗಳಂತೆ ತಾನೂ ದುಃಖಿತಪ್ಪನಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಬಿಟ್ಟು ತಾನೊಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಮುಕ್ತಿಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿರ್ವಾಣದ ಪರಮ ಶಾಂತಿಗೆ ತಲುಪಲು ಹೇಗೆ ಬಯಸಿಯಾನು? ನಿಜವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಣದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ, ಇತರರನ್ನು ಸುಖಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹರ್ಷಿಸುವುದು; ಸಂಸಾರ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಅಸುಖಿಯಾಗುವುದು. ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಲ್ಲೇ ಸರ್ವಭೂತಹೃದಯನಿಗೆ ಸುಖ, ಅದರಲ್ಲೇ ಆತನಿಗೆ ನಿರ್ವಾಣ ಪ್ರಾಪ್ತಿ." ಈ ಸೂಕ್ತಿ ಈಶೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ 'ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುದನ್ನೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ಇರುವುದನ್ನೂ ಯೋಗಯುಕ್ತಾತ್ಮನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ; ಆತ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಅದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ' - 'ಸರ್ವ ಭೂತಸ್ಥಮಾತ್ಮಾನಂ ಸರ್ವಭೂತಾನಿ ಜಾತಾನಿ | ಈಕ್ಷತೇ ಯೋಗಯುಕ್ತಾತ್ಮಾ ಸರ್ವತ್ರ ಸಮ

ದರ್ಶನಃ || ' (ಭ.ಗೀ. 6-29) ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೂ ಶ್ರೀಮಂತವೂ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತಿದೆ. ತನ್ನ ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆತ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಜಯಿಸಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಎಂದೂ ಕೀಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ ನೈತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ಸಕಲ ಚೇತನದೊಂದಿಗೂ ತನ್ನ ಜೀವದ ಅದ್ವೈತ ಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಪ್ರಗಾಢವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಪರಮ ಕಾರುಣ್ಯವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ; ಆತನದು ಆಗ ಸಮಸ್ತ ಜೀವರಾಶಿಯೊಡನೆಯೂ ಅನಂತವಾದ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಮತ್ತು ಲೋಕಕೈಂಕರ್ಯ, ಅಲ್ಲದೆ ಆತನಿಗೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ದುರ್ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಕೀಯ ಭಾವವೂ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಜಗುಳಿ ಹೋಗಿ ಆತ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಪರಮ ಅನಾಸಕ್ತನೂ ಆದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ ಪದವಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಿಗಳ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುವುದು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ದುಃಖಿಯಾಗುವುದು ಇದೇ ಭಾರತೀಯ ಯೋಗದ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯ.

ಸಮತಾಯೋಗದ ಜೀವಿತಕ್ಕೆ ಅತರ್ಕ್ಯಬೋಧೆಯ ಮಾರ್ಗ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧೆಯ ಮುಂಬರಿವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿರುವಂತೆ ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು: ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವ; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಂತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಜೀವವೂ ಸಮ, ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡಮೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ; ಸಮಸ್ತ ಜೀವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಂಗವರ್ಜಿತವೂ ರಾಗದ್ವೇಷರಹಿತವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೂ ಆದ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಯುತ ಸೇವಾರೂಪದ ಜೀವನ; ಚೇತನಾಚೇತನಗಳೆಲ್ಲದರ ಒಳಗಿದ್ದೂ ಅವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪೀ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸಕಲಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಆ ದೈವಕ್ಕೆ ಕೈಂಕರ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಜತೆಗೆ ತನ್ನ ಜೀವಿತವನ್ನೇ ಮುಡುಪಾಗಿಡುವಿಕೆ, ಹಾಗೂ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಯವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಪರಮ ಶಾಂತವೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ನೆಷ್ಕರ್ಮ್ಯದ ಮಹಾಮೌನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ವೀರುವ ಬಾಳುವೆಯ ಐಕ್ಯಭಾವ, ಸದಾತ್ಮಕವೂ ಚಿದಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಎಲ್ಲ ಜೀವದ ಪ್ರವಾಹದೊಡನೆ ತನ್ನ ಅದ್ವೈತಭಾವವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ರೂಢಮೂಲವಾದೊಡನೆಯೇ ಅದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಾತ್ಮಕವೂ ಅಯತ್ನೋದ್ವೈತವೂ ಆದ ನೈತಿಕ ವರ್ತನೆ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಸಕಲ ಚೇತನವೂ ತಾನೂ ಒಂದೇ, ಅದರ ದುಃಖ ತನ್ನ ದುಃಖ; ಅದರ ಸುಖ ತನ್ನ ಸುಖ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಕುಶಲಯೋಗಿ ಸಮಸ್ತರನ್ನೂ ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಸೇವಿಸಬಲ್ಲಾತನು. ಇತರ ಸಮಸ್ತ ಜೀವಿಗಳ ನೈಜ ಯೋಗಕ್ಷೇಮದಲ್ಲಿ ಯಾವಾತನು ಆಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೋ ಆತನದೇ ಕ್ರೈಸ್ತಪ್ರೇಮವೆಂದು ಕೀರ್ತಕಾರ್ಡ್ ಎಂಬಾತನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ.^೧ ಕಂಡ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಆತನ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಪ್ರೇಮಭಾವವನ್ನು ನಾವು ತಳೆದರೆ ಆಗ ನಾವು ನಿಜವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಹಜಧರ್ಮವಾದ ದೇವರ ಆದೇಶವನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತೇವೆ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯಂತ ನೈಜವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗ ನಾವು ಆತನ ಸಕಲ ಜೀವ ಪರಮ ಕಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿ

ಭಾಗಿಗಳು. “ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಕಂಡರೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದಂತೆ, ಹಾಗೂ ದೇವರ ಮೇಲಣ ಪ್ರೀತಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು; ನೀನು ದೇವರಿಗೆ ಎಂದು ಏನೇನನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀಯೋ ಅದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.” ಪರಮ ನೀತಿಪರತೆ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಆತ್ಮ ದಮನದಿಂದಲೂ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಲಭಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆತ್ಮೋತ್ಥಾನ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯಗಳು ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ದಯಾ ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳಿಂದ ಬೆಸೆದಿರುವ ಅದ್ವಯ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅದು ಲಭಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿ, ಅಹಂಕಾರದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನೂ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ನೀಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳೂ ನೀತಿಯುತವಾಗುತ್ತವೆ, ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸರ್ವರ ಹಿತದತ್ತ ಹರಿಯುತ್ತವೆ, ಸ್ವಹಿತ-ಪರಹಿತ, ಸರಿ-ತಪ್ಪುಗಳೆಂಬ ಭಾವನೆ ಸಹ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರೇರಣೆ, ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ವರ್ತನೆಗಳ ಅಡ್ಡಿ ತಡೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ; ಆತ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಆತನಿಂದ ಪಾಪ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಆತ ಸದಾ ಮಗ್ನ ಮತ್ತು ಆತ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಕರ್ತ. ಆತನಿಗೆ ತನ್ನದಾದ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಕಲ್ಪನೆ ಹೀಗಿದೆ. ಇದೇ ಪರಿಯಲ್ಲಿ, ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಸಹ ಸರ್ವ ದುಃಖಪ್ರಶಾಮಕ; ಬೋಧಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದ್ವಂದ್ವವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಗಾಢವಾದ ಅನಾಸಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಉಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಆತ ಪ್ರೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ, ಕೈಂಕರ್ಯವೆಸಗಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಸೇವೆ ಗೈಯುತ್ತಾನೆ. ನಿರ್ವಾಣವೂ ಸಂಸಾರವೂ ಒಂದೇ - “ಯಸ್ಸಂಸಾರಃ ತತ್ ನಿರ್ವಾಣಂ” ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಿನ್ನ ಎಂದೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನನ ಮರಣಗಳಿಂದ ನಿಬಿಡವಾದ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾಶ ಗೈದು ಆ ಬಳಿಕ ಬೋಧಿ (ಅಥವಾ) ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದೂ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ವಿಚಾರಸಹಿಷ್ಣುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. “ಅಹಂ ಮೋಹದಿಂದ ನಮ್ಮಿರುವ ಕದಡಿಹೋಗದೆ ಇದ್ದರೆ, ನಮ್ಮ ಈ ಲೋಕಜೀವನ ಸ್ವತಃ ನಿರ್ವಾಣದ್ದೇ ಆದ ಕರ್ಮ ವಾಗುತ್ತದೆ!” “ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳೂ ಬೋಧಿಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿಬಿಟ್ಟವು; ಸಂಸಾರದ ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ವಾಣದ ಅನಂದವಾಗಿ ಪರಾವರ್ತ ಹೊಂದಿಬಿಟ್ಟವು!”^೧

ಆತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧದರ್ಶನವು ನೈತಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ

ತನ್ನ “ಅಶೋಷ ತತ್ವದರ್ಶನ”ದಲ್ಲಿ ಆಲ್ಡಸ್ ಹಕ್ಲಿ ಮಹಾಶಯನು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಗೆ ತುಕ್ಕು ಹಿಡಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಮೇಲ್ವರದ ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆಯ ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ 1) ಯಾಂತ್ರ - ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆ - ಮೂರು ರೂಪಗಳಷ್ಟೆ; ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕೌಶಲಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಹಳೆಯದು; ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ಧಾರವೂ ಮೋಕ್ಷವೂ ಭೌತ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಇದು; 2) ರಾಜನೀತಿ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆ - ಇದು ಯಂತ್ರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋದ್ಧಾರಕವೆನಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು

ಇವು ಸಮಸ್ತ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನೂ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲವು ಎನ್ನುತ್ತದೆ; 3) ನೀತಿ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆ, ಎಂದರೆ ಇದು ದೇವರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲ; ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ಧೈಯಗಳನ್ನು, ಈ ಧೈಯಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ದೈವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆದ ದಾರಿ ಎಂದಂತಲ್ಲದೆ ಶೀಲ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದು. ಈ ಕೊನೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲ್‌ಡಸ್ ಹಕ್ಸಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ: “ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರತೀಕಗಳಂತೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಭಂಗಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುಂಠಿಸುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲದೆ, ನೀತಿ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆಯ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ರೂಪಗಳೂ ಸಹ ದೇವರಿಗೆ ಗ್ರಹಣ ಹಿಡಿಸುವಂಥದು ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯದ ಬೋಧಿಪ್ರದವೂ ಮುಕ್ತಿಪ್ರದವೂ ಆದ ಜ್ಞಾನ ಈ ಪ್ರತೀಕದ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ದೊರೆಯದ ಹಾಗೆ ವಿಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.”

ಆತನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸಹೋದರ ಜೂಲಿಯಾನ್ ಹಕ್ಸಲಿಯು ಯಾಂತ್ರ-ಶಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜನೀತಿ ಎಂಬಿವೆರಡು ಪ್ರತೀಕ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಅವು ಆದ್ಯಕಾಲದ ವಿನಾಶಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬಹು ಮಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆತನ ಅಲ್ಪ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಸೋಲುಗೆಲುವುಗಳೂ ಅನಂತ ವಿಶ್ವದತ್ತ ಚಾಚಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಕೇವಲ ಅನೀತಿ ನಿಷ್ಠೆಯಾವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇಯುವುದೋ ಆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ “ಋಜುವಾತು ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ” ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯರ್ಥ ಭೋಧೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರಾಗತ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಸಹ ಆಲ್‌ಡಸ್ ಹಕ್ಸಲಿಯ ಮತಕ್ಕೆ ಸಮರಸವಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ‘ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ’ (11)ಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ: “ಮನಸ್ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ವಿವೇಕದಿಂದ ಬೋಧೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ಕವನಗಳಿಂದಲ್ಲ.” ಇದೇ ಭಾವವನ್ನೇ ಚೀನಾದೇಶದ ಬೌದ್ಧ ಚಾನ್ ಪಂಥದ ಮಹಾ ಗುರುವೂ ತನ್ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ: “ಜ್ಞಾನ - ಈ ಒಂದು ಮಾತು - ಇದೇ ಸಕಲ ರಹಸ್ಯಗಳ ಉಗಮ ಸ್ಥಾನ.”^೩ ಅನಾತ್ಮದ ಮಹಾ ರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಯಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದ ಯಾವ ಜೀವಾತ್ಮ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೋ ಆ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಮಾನವತುರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ನೀತಿ ಸಮಗ್ರ ಮಾನವತೆಯ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಸತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಇದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಬಂದುದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಆಗ ಮತದೃಷ್ಟಿ ಕುಗ್ಗಿತ್ತು. ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ನೀತಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದವು. ಮತೀಯ ಒಲುಮೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮಹಾಶಯ ಮುಂದಾಳಾದನು. ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಮತ ಇವುಗಳೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಮತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಹಾಗೂ

ನೈತಿಕ ನಿಬಂಧನೆಗಳ ಸೋಂಕು ತಟ್ಟಿದಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಕ್ಯಾಂಟನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ತನ್ನಿಷ್ಟನಿಗೆ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಗುರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ; ಆತನ ತರುವಾಯದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ, ಹೆಗೆಲ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಈ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಬಿಗಿಯಾಗಿರುವ ನೈತಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತವುಳ್ಳ ಮತ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳಿಗೆ ಕ್ಯಾಂಟನು ಕೊಟ್ಟ ಮಿತಿಮೀರಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಭುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಬೆರ್ಗಸನ್ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಚಿ ಮಹಾಶಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಅಂತರ್‌ಬೋಧಾ ದರ್ಶನದ ಕಡೆಗೂ ಕೀರ್‌ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಹೀಡೆಗ್ಗಾರ್ ಎಂಬವರ ಸತ್ಯವಾದದ ಕಡೆಗೂ ತಿರುಗಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ನಾರ್ಥೋಪ್ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ; “ವಸ್ತುತಃ ಇವರಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಪೌರಾಸ್ತ್ಯ ನಮೂನೆಯ ನೈಜ ಆತ್ಮಕರ್ತೃನುಭೂತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮತಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ; ದೈವಪೂಜಾನಿಷ್ಠವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ - ಇವೆರಡರ ಭ್ರಾಮಕವಾದ ಕಲಸುಮೇಲೋಗರವಿದು”^೪ ಪೌರಸ್ತ್ಯ ಮತದಲ್ಲಿ ತುರೀಯ, ಬ್ರಹ್ಮ, ನಿರ್ವಾಣ, ತಾಹ, ಜೆನ್ ಎಂಬ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಚಾಂಚಲ್ಯ ಚಲನೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಮುಖವನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತವೆ; ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಸಕಲ ಸಂವೇದನೆಗಳ, ಭಾವನೆಗಳ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವ. ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಂಡೂಕೋಪನಿಷತ್ತು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ: “ತುರೀಯವೆಂಬುದು ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞಸ್ವಯಲ್ಲ, ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಎಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಸಮಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಸರಳ ಜಾಗರವಲ್ಲ, ಅದು ಅಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅದೃಶ್ಯ, ಅಸಂಬಂಧ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗೋಚರ, ಅದನ್ನು ತರ್ಕಿಸಲಾಗದು; ಅದು ಅಚಿಂತ್ಯ, ಅವರ್ಣನೀಯ, ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನ ಲೇತವೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಂಪನ್ನವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದು; ಅದು ಪರಮಶಾಂತ, ಪರಮ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದ್ವಯವಾದುದು. (ಧ್ಯಾನದಿಂದ) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತವಾಗಬೇಕಾದ ಆತ್ಮ ಅದು. ಇಂಥ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಅನಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುವನಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಸ್ತ ಜೀವಿಗಳೊಡನೆಯೂ ಘನವಾದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಭಾವವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಆತ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಬಲ್ಲ; ಆತ ಶಾಂತ, ಆತನಿಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಅಜ್ಞಾನ ದುಃಖಗಳ ದ್ವಂದ್ವವೂ ಮತ್ತು ತಾನು ಹಾಗೂ ಇತರ ಜೀವಿಗಳೂ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಭಿನ್ನಭಾವವೂ ಅಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ.”^೫ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಾದ ಪುರುಷನ ಮನೋವಾಕ್ಯರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದೋರುವ ಮಹಾಮೌನ ಈ ರೀತಿಯದು.

ಆತ್ಮಕರ್ತೃ ಬೋಧದರ್ಶನದ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳು

ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಅದ್ವೈತಬೋಧೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ರಹಸ್ಯ ಧ್ಯಾನಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಆಸ್ತಿಕ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಗಡಗಳಿವೆ. ಸಮಾಜವನ್ನೂ ನೀತಿತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತು ಅವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಗಾಧವೂ ಘನವೂ ಅಚಿಂತ್ಯವೂ ಆದ ಮಹಾಪೂರ್ಣ

ದೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರೆಗೂ ಈ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಭೇದಗಳು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ, ತಾರವು. ಈ ಮಹಾಪೂರ್ಣ, ಅಖಂಡ ಸಮಗ್ರತೆ ಆತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧೆಯುಳ್ಳ ಧೀಮಂತನ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಉಹೆಯನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೂ, ವಾಸ್ತವವನ್ನೂ ಆದರ್ಶವನ್ನೂ, ಭೌತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧ್ಯೇಯವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನನ್ನು ಅದು ಸಮಸ್ತ ಭಯಗಳಿಂದಲೂ ಕಾತರಗಳಿಂದಲೂ ಮನಗತ್ತಲಿನಿಂದಲೂ ದೂರಮಾಡಿ ಕಾಪಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಎಳತನದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಗ್ರವೂ ಸಮೀಚೀನವೂ ಆದ ರಕ್ಷೆಯನ್ನು - ಇದನ್ನೇ ಫ್ರಾಯ್ಡನು ಮತಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮನೋ-ಜೈವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ - ಕೊಡುತ್ತದೆ; ಜತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಹ-ಮಾನವರೊಡನೆ ತನ್ನ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಬಂಧ ಅಮಿತವಾಗಿ ಹಬ್ಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಕ-ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಅದ್ವಯ ಬೋಧೆಯಿಂದ ಇಂಥ ಭಯಭಕ್ತಿಯುತವೂ ಗಹನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳವೂ ಆದ ಪ್ರೇಮ ದಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದರೆ, ಅವು ಈ ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತ ಚೇತನವನ್ನೂ ಆಲಿಂಗಿಸಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ನೈತಿಕ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದು ಬೆಸುಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸುವುದು ಈ ಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿಯೋಜಿಸುತ್ತವೆ.

ಆತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉಪಾಯಗಳು

ಬಾಳುವೆಯಲ್ಲೂ ಕರ್ಮದಲ್ಲೂ ಅದ್ವಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರೆಯುವ ಉಪಾಯಗಳು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಗಿವೆ: (1) ಸಕಲ ಚೇತನದಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಸಗುವುದು - ಕರ್ಮಯೋಗ -; (2) ಈ ಏಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿನಲ್ಲಿ ದೃಢಗೊಳಿಸುವುದು - ಜ್ಞಾನಯೋಗ; (3) ಈ ಏಕತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಆತರ್ಕ್ಯಬೋಧೆಯಿಂದ ಮನಗಾಣಲು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿಷೇಧರೂಪದ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು - ಋಜುಯೋಗ -; (4) ಪೂಜೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಿಂದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನೆಮ್ಮಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಅಥವಾ ದೇವರ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು - ಭಕ್ತಿಯೋಗ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಉಪಾಯಗಳೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹೇಳುವುದುಂಟು, ಆದರೆ ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಅದೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ನಿಲ್ಲಲಾರನಾದುದರಿಂದ, ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಲುಮೆಯಂತೆ, ಬದುಕಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಗಹನ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲೋ ಪೂಜೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಲ್ಲೋ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತೆಗಳಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲೋ ನಿರತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಆತ ಧ್ಯಾನಸ್ಥನಾಗಿರಲಿ ಕಾರ್ಯಸ್ಥನಾಗಿರಲಿ 'ಗಾಳಿಯಿಲ್ಲದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಲುಗಾಡದ ದೀಪದಂತೆ' ಅಥವಾ 'ಒಂದು ಕುಂಭದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ದೀಪ ಹೇಗೆ ಅದರ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ' ಆತ ನಿತ್ಯಯೋಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. "ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ದೇವರು ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವ ಈ ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತ ಜೀವರಾಶಿಯ ಕೈಂಕರ್ಯವೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜೆ - ಅದ್ವೈತ ಸಮಾಧಿ ಅಥವಾ ಗಾಢ ಮೌನ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ದ್ಯೋತವಾಗುತ್ತದೋ ಆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೂ ಸಹ

ಪೂಜೆಯೇ ಸರಿ”^೬ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ತೆರದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥದಲ್ಲೂ ಸಹ ಬೋಧಿಸುತ್ತನು. ತಾನು ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಆತನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಆತನ ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಸಕ್ತ, ನಿರಾಗಿ. ತನ್ನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಸ್ತುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಗನು ಹೀಗೆ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ: “ಓ ಮುನಿ, ನಿನಗೆ ವಿಘ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವಾದವು, ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಭುವಾದ ನೀನು, ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯವಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿನ್ನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವೆ. ನಿನ್ನ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಈಗ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಯಿತು. ಈಗ ನೀನು ವೇದನಾರಹಿತ, ಶಾಂತ, ನಿಸ್ಸಂಗ; ನೀನೀಗ ಸಮಾಧಿಗತನಾದೆ. ಹಗಲಿರುಳೂ ನೀನು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವೆ. ಪರಮ ಕಾರುಣ್ಯ ನಿನ್ನನ್ನು ಕೋಳಾಕೊಂಡಿದೆ. ನೀನು ಅರಸುತ್ತಿರುವುದು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ.” ವಿಲಿಯಂ ಜೇಮ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲ್ಯೂಬಾ ಅವರ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದಂದಿನಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಅಂತರ್ಬೋಧನೆಯ ಅತರ್ಕ್ಯಾನುಭೂತಿಗಳನ್ನು ಅವು ಸ್ಪಭಾವವೈರಿಕವಾದವೆಂದೂ ಏಕಮುಖವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದುಂಟು. ಬಹುಶಃ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಮಿಕ್ಕಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಕಾಮಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಶಿಕ್ಷಣ, ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ನಿರೋಧಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನಕೊಟ್ಟು, ಪೌರಸ್ತ್ಯವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಪರಹಿತಚಿಂತನಾ ಭಾವನೆಗಳ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಅವರು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ “ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು” ಲೆಕ್ಕಿಸದಿರುವುದು. ರಾಗಗಳನ್ನು ಶಾಂತಗೊಳಿಸಿ ಜನನ-ಮರಣ ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವ ಭ್ರಾಂತ ಮನಸ್ಸು ತಿಳಿಗೊಂಡು ಅಂತರ್ಬೋಧನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ತಕ್ಕದಾಗುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಸದ್ಭಾವ, ದಯೆ, ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮಡುಗಟ್ಟಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೋಯಿಸಲು ಮೊದಲಿಡುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಮನುಷ್ಯನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳ ಬೌದ್ಧಮತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ದೀರ್ಘವಾದ ವಿವರಣೆ ಬುದ್ಧ ಘೋಷನ “ವಿಸುದ್ಧಿಮಗ್ಗ”ದಲ್ಲಿದೆ. ಆತನ ನಿರಂತರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಯಾವುವೆಂದರೆ : “ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲ ಮೈತ್ರಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರಲಿ, ನಿರಾಮಯರಾಗಿಯೂ ನಿರ್ದುಃಖಿಗಳಾಗಿಯೂ ಇರಲಿ; ಎಲ್ಲರೂ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಾಳಲಿ” ಎಂಬುದು. ‘ಮೆತ್ತಸುತ್ತ’ದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿದೆ : “ತಾಯಿ ತನಗೆ ಸಾವು ಬರುವುದಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂಜದೆ ತನ್ನ ಏಕಮಾತ್ರ ಪುತ್ರನನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಪಿಡುತ್ತಾಳೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸರ್ವದಾ ಸದ್ಭಾವ ನೆಲಸಿರಲಿ. ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ ಸುತ್ತಲೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸದ್ಭಾವ ಎಲ್ಲೆಯಳಿದು ತುಂಬಿರುಳುಕಲಿ, ಭಿನ್ನಭಾವಗಳಿಂದಲೂ ಪರಸ್ಪರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣದಿಂದಲೂ ಅದು ಕುಂಠಿತವಾಗದಿರಲಿ.” ತಾನು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬಾತ ಈ ತೆರದ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವನಾದರೆ ಆಗ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಹರಡುತ್ತದೆ : “ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಮಹಾಭಾವ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.”

ಈ ಪ್ರಕಾರ ಮನಸ್ಸು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಆನಂದದ ಹಾಗೂ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಾಣದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸೋಕುತ್ತದೆ. ‘ನಿರೂಪ’ ಹಾಗೂ ‘ಸಂಸಾರಾತೀತ’ವಾದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿ ಯೊಂದು ಅನುಕ್ರಮಿಕ ಘಟ್ಟವೂ ಅಥವಾ ಮಂಡಲವೂ ಕುಶಲ ಸಾಧಕನಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತದ ಗಾಢ-ಗಹನ-ರಹಸ್ಯ ಮುಖಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡು

ತ್ತದೆ, 'ಹೆಂಗಸಿನ ಸೀರೆಯ ಅಳತೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಹತ್ತಿಯ ನೆಯ್ಗೆಯದೋ ಅಥವಾ ರೇಷ್ಮೆ ನೆಯ್ಗೆಯದೋ ಆಗಿದ್ದರೆ ತೆಳುಪು ನುಣುಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ದೆಯೋ ಹಾಗೆ.' ಸೌಂದರ್ಯ, ಅನಂತ ಆಕಾಶ, ಆನಂದ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಅಮಿತ ಸದ್ಭಾವ, ದಯೆ, ಸಹಾನುಭೂತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಸನ್ನತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.² ಕಾಲದೇಶಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಸದ್ಭಾವ ಅನುಕಂಪ ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳಿಂದ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ತುಂಬಿಬಿಡುವ ಮನದ ಒಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿಯೂ ದೃಢವಾಗಿಯೂ ನಿಂತು ಕುಶಲಯೋಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತಿಕೆಗೆ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮವಿವಾಹ' ಎಂದು ಹೆಸರಾದ ದಿವ್ಯಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲೂ, ನಿಸ್ಸೀಮವಾದ ಸದ್ಭಾವ-ದಯೆ-ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳಿಂದ ಪೂರಿತವಾದ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲೂ, ಎಂದರೆ 'ಅಪ್ಪಮನ್ನ'ದಲ್ಲೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಹೊಸಿಲಿನಂತಿರುವ "ಉಪೇಕ್ಷೆ" ಅಥವಾ "ಸಾಮ್ಯಭಾವ"ದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆತ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬೋಧಿಸತ್ತನ ಬದುಕು ದಯಾದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ ಬುದ್ಧಸತ್ತನನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಸಂಸಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಲೋಕವಿಧ್ವಂಸ ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಅರಿವು ತನಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ತಾನು ಸದಾ ಆನಂದಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆತನ ಮನಸ್ಸು 'ಉಪೇಕ್ಷೆ'ಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇಂಥ 'ಉಪೇಕ್ಷೆ' ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮತೆ, ಆನಂದ, ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಪರಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾನುಭೂತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಿದೂಗುತ್ತದೆ. ಲಂಕಾವತಾರ ಸೂತ್ರ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ:

ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಡ
ಆದನ್ನು ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ತೊರೆ
ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮ ಎಂಬವೆರಡೂ ಇದ್ದಡೆಯಲ್ಲಿ
ಮನಸ್ಸು ಕದಡಿಹೋಗಿ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.
ಒಂದೇ ಎಲ್ಲವೂ
ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ
ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ
ಅಸಮಗ್ರನೆಂಬ ಚಿಂತೆ ಯಾರನ್ನೂ ಕಾಡದು.

'ಅಂಗುತ್ತರ ನಿಕಾಯ'ದಲ್ಲಿ, ಶಿಷ್ಯ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ : "ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ ಬಾಳನ್ನು ನೀಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಜೀವನಕ್ರಮ ಯಾವುದು?" ಗುರು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಪೂಜ್ಯಭಾವ ಎಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾದ್ದು" - "ಯಾವನ ಬದುಕು ನಿರಂತರವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ತುಂಬಿದೆಯೋ ಆತ ಸತ್ತೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ."

ಮಾನವಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕೃಬೋಧ ಒಂದು ಚಾಲಕಶಕ್ತಿ

ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಂಗೀಕಾರ, ಶಾಂತಿ, ಅಮಿತ ಪ್ರೇಮ-ಅನುಕಂಪ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತರ ಸಂವೇದನೆಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಸರ್ವತ್ರಗವೂ ಆದ ಧರ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ತನಗೂ

ಜಗತ್ತಿಗೂ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವಾತನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವ, ಸಂತುಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗುತ್ತವೋ ಆಗ ಆತ ತನ್ನ ಅತ್ಯುನ್ನತ ನೈತಿಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾನುಷ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಲೂ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಮಟ್ಟಗಳನ್ನು ಏರಿಸಲೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಅತರ್ಕ್ಯಬೋಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೊಡುಗೆಯಂಥದು. ಮಾನವನ ನಿಯತಿ - ಪಿಂಡಾಂಡವು-ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಮಹತ್ವಗಳ ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರಾಂತರ ಮಹಾ ಅವಕಾಶಗಳ ಋತದೊಂದಿಗೆ ಕೋಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸಮಾಜವೆಂಬ ಕಿರಿದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಸೀಮಿತ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾಸ ತೋರಬೇಕು. ಆತನ ವಿಸ್ತೃತ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗಾಢ ಪ್ರೇಮಗಳು ಆತನನ್ನು ವಿಸ್ತೃತ ಸಹಭಾಗಿತೆ ಮತ್ತು ಸೇವೆಯತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ. ವಿಪತ್ತು, ರೋಗ, ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದಾರಿದ್ರ್ಯಗಳನ್ನು - ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೋಟಲೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ಇವೆರಡನ್ನೂ - ಎದುರಿಸಿ ಹೋರಾಡಲು ಆತನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ನೀತಿಗೆ ವರ್ಣನಾತೀತವಾದ ಪಾರಿಶುದ್ಧವನ್ನೂ ಗಹನತೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಅತರ್ಕ್ಯಬೋಧ ತತ್ವವು ಮಾನವನ ಮುಂದಿನ ವೈಕಾಸಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿ.

ಅಡಿತಿಪ್ಪಣಿಗಳು

^೧Kierkegaard - Work of Love - page 309.

^೨ವಸುಬಂಧುವಿನ ಕೃತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದುದು. ನೋಡಿ : Y. Sogen, 'Systems of Buddhist Thought' page 280.

^೩ನೋಡಿ : Fung yu Lan, 'The Spirit of Chinese Philosophy, XIII & XIV.

^೪Northorp, 'Logic of the Sciences and Humanities pp. 379-385.

^೫Jivanmukta-Gita 2, 6, 8, 20.

^೬ಈ ಲೇಖಕನ 'Theory and Art of Mysticism' ನೋಡಿ.

^೭ಇಲ್ಲಿನ English ಪದಗಳು ಈ ಲೇಖಕನು ಸಿಂಹಳದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದವು. ಆತನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಅತಿ ಸಮೀಪವಾದ ಅನುವಾದ.

^೮ಮಾಂಗ್-ಟನ್ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ 'ವಿಶುದ್ಧಿಮಗ್ಗ' ಭಾಷಾಂತರವನ್ನೂ Woodward ಎಂಬಾತನ 'Manual of a Mystic' ಎಂಬುದನ್ನೂ ನೋಡಿ.

ಬೆನಾಯ್ ತೋಷ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ

ಬೌದ್ಧರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲ ಜನಕವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸ ವನ್ನು - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು - ರೇಖಿಸಲೂ ಮತ್ತು ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾನಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಬೆಳೆದು ಪುಷ್ಪವಾಗಲು ಅನುಕೂಲಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲೂ ಇಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ.¹

ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲೂ ಜೈನರಲ್ಲೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರೊ. ಚಿಂತಾಹರಣ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರು 'Indian Historical Quarterly' ಎಂಬ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಕರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತ, ಒಂದು ಶ್ಲಾಘ್ಯವಾದ ಲೇಖನವನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕೆಲವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನವೆಂದೂ ಅಥರ್ವಣವೇದ ಇವುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಈ ಉದ್ಧರಣೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧಮತ ಇಂಥವುಗಳಿಂದ ನಿಬಿಡವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವಲೋಕನದಿಂದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಗಳು ಆಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವೆಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಮತ ಈ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ರಹಸ್ಯಾಚರಣೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ತಳೆದಿತ್ತೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಉಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ರಹಸ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸುಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ವಿಶದವಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯ ಉಗಮ

ಬೌದ್ಧ ಮತದಿಂದ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಬಹು ಉತ್ತೇಜನ ದೊರೆಯಿತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಬುದ್ಧನೂ 'ಬುದ್ಧಿ'ಗಳೆಂಬ ನಿಸರ್ಗಾತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ 'ಇದ್ಧಿಪಾದ'²ಗಳೆಂಬವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದನು. ತಾನು

ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಸುತ್ತಿದ್ದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಆತ 'ಅಸ್ಥಾನಕಯೋಗ'^೩ವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತ ವಿಸ್ತರಣ ಯೋಗವನ್ನು, ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದನು. 'ವಿನಯ ಪಿಟಕ'^೪ದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸೆಟ್ಟಿಯು ಮೇಲೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಒಂದು ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾರದ್ವಾಜನೆಂಬ ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯನು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಯ ಮೇಲೇರಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ತಂದ ಪ್ರಸಂಗ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನ ಈ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯ ಹೇಗೆ ಪಡೆದ, ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಗುರುವಿನಿಂದಲ್ಲದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ ಸಮಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವಾಗ, ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ಇದರಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಹಾಗೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೆರೆದಿತ್ತು ಮತ್ತು ಜನತಾ ಸಮೂಹ ಇದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರಬೇಕು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲೂ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ವಾನಪ್ರಸ್ಥಗಳ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾದು ಬಂದವರು ಮಾತ್ರ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದದ್ದಿತ್ತು.^೫ ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿನ ಯಾವನಾದರೂ ಸರಿಯೆ, ಆತ ವಿರಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರು. ಈ ಹೊಸ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇಂಬು ದೊರೆತಿರುವುದು ಜಾಬಾಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ. ಸಂನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಾಬಾಲನ ಮಾತುಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಭೂತವಾಗಿವೆ, ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಗೌರವ ಸಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವ ಆಶ್ರಮದವನೇ ಆಗಲಿ, ಆತನ ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದರೆ ಆತ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ.

ಬೌದ್ಧಮತ ತಾನು ಹರಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತ ಹೋಯಿತು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಪಂಥ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರು - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿರುವವರು - ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹು ಕಠಿಣನಾಗಿದ್ದ. ಅವನ್ನು ಮೀರಿದವರು ಉಗ್ರಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮೀನು, ಮಾಂಸ, ಮದ್ಯ, ಮೈಥುನ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಆತ ಶ್ರಮಣರಿಗೆ ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದನು. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ವಿಧಿಸಿದ್ದ ಕಠಿಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುವಷ್ಟು ಅವರು ಶಿಕ್ಷಿತರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತಕ್ಕ ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಶ್ರಮಣರಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ, ಬುದ್ಧನ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅನೇಕ ಶ್ರಮಣರು ಆತನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಂಡೆದ್ದರು. ಆತ ಅವರ ಈ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ತೀರ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧನಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಆ ವರ್ಗದಿಂದ ಹೊರಹಾಕಿದನು.^೬

ಬುದ್ಧನಿಟ್ಟು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವಷ್ಟು ಎದೆಯಿಲ್ಲದವರೂ ಇದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಒಳಗೊಳಗೆಯೇ ಅವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಣರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡೂ ಇತರರು ಹೇಯವೆಂದು ಜಿಗುಪ್ಸೆ ಪಡುವಂಥ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದ ಬೌದ್ಧರ ರಹಸ್ಯ ಸಂಘಗಳು ಮೂಡಿಕೊಂಡವೆಂಬುದು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ಯಾಣಾನಂತರ, ಇಂಥ ರಹಸ್ಯ ಸಂಘಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲೂ ಅನೇಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇವೊಂದು ಮಹಾ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗುವವರೆಗೂ ವರ್ಧಿಸಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಯೋಗದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಮಂತ್ರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಆಗ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಪೂರ್ವರೂಪ ಹೇಗಿತ್ತೆಂಬುದರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಹು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಕ್ಷೇಶವನ್ನೂ ಪಡದೆ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಪಗಳ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪದ ಮಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಿದ್ದಿತು, ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಆಚರಿಸ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಜಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸ ಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ತಾನು ಬಯಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆತ ಯೋಗವನ್ನೂ ಹಠಯೋಗವನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಡೆದು ಆತ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೂ ಚಿತ್ತದ ಮೇಲೂ ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಹತೋಟಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಆತ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಹನಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ಆತನಂಥವರಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸಿವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಪಾಯವೂ ಸಂಭವಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆಂ ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ತೆರೆದಿತ್ತಾದುದರಿಂದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ ದಿದ್ದವರಿಗೆ ಆ ಆಶ್ರಮ ಭೀಕರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಅವರು ತೊಂದರೆಗೀಡಾಗುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚಾ ಗಿತ್ತು.

ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜಗಳು

ಬುದ್ಧನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾದ ಶ್ರಮಣ ವರ್ಗದ ಭಗ್ನಾವಶೇಷಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಗುಹ್ಯ ಸಂಘಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದು ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪಗಳನ್ನು (rituals) ಒಳಗೊಳಗೆಯೇ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಅವರು ತಡಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸ್ವೀಕರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಬೌದ್ಧರಾದುದರಿಂದ ಅವರು ಬಹಿಷ್ಕೃತರಾಗಿದ್ದರು; ಅವರು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದರೂ ಅವರ ರಹಸ್ಯಾಚಾರಗಳು ಈ ಸೇರ್ಪಡೆಯನ್ನು ಆಗಗೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜಗಳಿಗಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನು ತನಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದವರ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥ ಒಂದು ಹೊಸ 'ಸಂಗೀತಿ' ಅಥವಾ ಸೂಕ್ತಿ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪಂಥದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸುವುದು, ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ವು ಸಂಗೀತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತು; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಗೋಪ್ಯವಾಗಿಟ್ಟಿರಲು ಕಾರಣಗಳಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತತ್ವಗಳು, ಆಚಾರಗಳು, ವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲು ನಿಷ್ಠ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಏಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳೂ ಇರವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ತಂತ್ರ ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿದ ಹೊಸ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ಇದು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ.^೭

ರಹಸ್ಯ ತಂತ್ರಗಳೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ನಾಗಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಮಹಾ ಬೌದ್ಧ ಗುರುವಿನ ಕಾಲದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನವೆಂದು ತಾರಾನಾಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬೇರೆ ಹಾಗೂ ಬಹುಮುಂದೆ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಉಪದೇಶಕ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬೇರೆ. ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಗುರುವಿನಿಂದ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತ ಈ ತಂತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಇವಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರ, ನಾಥರ ಮತ್ತು ಯೋಗಿಗಳ ರಹಸ್ಯೋಪದೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಹಾಡುಗಳಿಂದಲೂ ಪವಾಡಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಚಾರ ದೊರೆಯಿತು. ತಾರಾನಾಥನ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ವಸ್ತುತಃ ನಿಜವೆಂಬುದನ್ನು ಈಚಿನ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು ದೃಢಗೊಳಿಸಿವೆ. ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ - ಕೆಲವರು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ - ಜೀವಿಸಿದ್ದ ವಸುಬಂಧುವಿನ ಅಣ್ಣ ಅಸಂಗನಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ'ದ 'ಸಾಧನಾ' ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ತತ್ವಗಳಂತೆಯೇ ಇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ತನಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದ 'ಮಂಜುಶ್ರೀ ಮೂಲಕಲ್ಪ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅದು 'ಮೂಲಕಲ್ಪ'ದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವನ್ನೇ ತರುವಾಯ ಬೆಳೆಸಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಮೂಲಕಲ್ಪ' ದುರವಗಾಹವಾದ ಕೃತಿ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅದೂ ಸಹ, ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳಂತೆಯೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅನೇಕ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳಿಂದ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಕಡಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಈ ಸಂಖ್ಯೆ ಐವತ್ತೈದಕ್ಕೆ ಏರಿತು ಮತ್ತು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿರುವನಂತಪುರದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಕಟಿತವಾಯಿತು. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚೀನೀ ಭಾಷೆಗೆ ಇದು ಭಾಷಾಂತರಿತವಾದಾಗ ಇದರಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದವು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಈ ಕೈಬರೆಹದ ಪ್ರತಿ ತಯಾರಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ, ಇತರ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದವು. ಈ ಸೇರ್ಪಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜರು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುರುಷರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗೂಢ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಭಾರತ ದೇಶದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕರಣವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಜರ ಮತ್ತು ಇತರರ ಹೆಸರುಗಳ ಆದ್ವಕ್ಷರಗಳನ್ನು

ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಯಾರವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಕಡು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

‘ಮಂಜುಶ್ರೀ ಮೂಲಕಲ್ಪ’ ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ‘ಮಂತ್ರಯಾನ’ ಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೂಜಾ ಮೂರ್ತಿಗಳು, ಮುದ್ರೆಗಳು (ಭಂಗಿಗಳು) ಮಂಡಲಗಳು (ರೇಖಾ ಸಂಕೇತಗಳು), ಪೂಜಕರು ಯಾವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಸಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಹಿಂದೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ತದ್ವಿಷಯಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಪೂಜಾವಿಧಿ ಇಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದರ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಇಂಥ ವಿಕಾಸ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ‘ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ’ಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಮೂಲಕಲ್ಪ ಆ ತಂತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನದ್ದಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಈ ‘ತಂತ್ರ’ವು ಅಸಂಗನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಮೂರನೆಯ ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದಾಗಿರಬೇಕು.

ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ‘ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ’ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಕೃತಿ ಎಂಬುದೂ ಮತ್ತು ‘ಮೂಲಕಲ್ಪ’ವು ಎರಡನೆಯ ಅಥವಾ ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈಗ ನಾವು ಈ ತಂತ್ರ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೊಸತನ್ನು ತಂದಿತು, ಬೌದ್ಧಮತದ ವಿಕಾಸರಣಿಯಲ್ಲೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ಇದೊಂದು ವಿಶೇಷ ಘಟನೆ ಎಂದು ನಾವೇಕೆ ಇದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ತೊಡಗೋಣ.

‘ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ’ದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಪೈಕಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದಾವುದೆಂದರೆ ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ವಿಷಯ ಭೋಗಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ. ವಸ್ತುತಃ ಕಷ್ಟಕರವೂ ದುಃಖಕರವೂ ಆದ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಸಮಸ್ತ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಸಂತ್ಯಜ್ಞಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಲಭ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ನಿಖರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.^೧ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಪದೇಶ ನೇರವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಶಂಕೆಗೂ ಎಡೆಗೊಡದಂತಿದೆ.

ಹಿಂದಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀನಾಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಯಾನದ ಅನುಯಾಯಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮಗಳು ಬಹು ಕಠಿಣವೂ ಕ್ಲೇಶದಾಯಕವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಬುದ್ಧ ಪದವಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬಹುಕಾಲ ಕಾಯಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು, ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಹಾದು ಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯ ಸುಖವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಅತ್ಯಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಹ ಬುದ್ಧ ಪದವಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬಾತ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ‘ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ’ದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವು ಬಹು ಸಮಾಧಾನಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು.

ಬುದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಅಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ ‘ಶಕ್ತಿ’ (ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವರೂಪ). ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಯೋಗ ಮತ್ತು

ಸಮಾಧಿಗಳ ದ್ವಾರ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗಾಗಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ವು ತನ್ನ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಭುವು ಐವರು 'ಧ್ಯಾನೀ ಬುದ್ಧ'ರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡನೆಂದೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಜೋಡಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ದೀಕ್ಷಾವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವಿಧ ಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ, ಪ್ರಜ್ಞಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಎಂದರೆ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಂದರಳೂ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಸಮತಳೂ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣಳೂ ಆದ ಶಕ್ತಿಯೊಬ್ಬಳ ಕೈಯನ್ನು ಉಪದೇಶಕನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ತಥಾಗತರನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ಕೋರಿ ಶಿಷ್ಯನ ಹಸ್ತದಲ್ಲಿರಿಸಬೇಕೆಂದಿದೆ. ಆ ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಕೈಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿರಿಸಿ, ಬುದ್ಧ ಪದವಿ ಮತ್ತಾವ ವಿಧಾನದಿಂದಲೂ ಲಭ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿದ್ಯಾ (ಶಕ್ತಿ)ಅನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಉಪದೇಶಕ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಜಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಹೊರ ತೋರಿಕೆಗೆ ಎರಡಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಎಂದೂ ಆತ ಬಿಡಬಾರದು. ವಿದ್ಯಾವ್ರತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದವನಿಗೆ ಉತ್ತಮಿಕೆ ದೊರೆಯದು.

ತಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೇಶ, ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದಾಗಿ ತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಶಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು: ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾದವರು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಾಸಕರು ಎಂದು. ನನ್ನ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ, ನನಗೆ ತಿಳಿದಹಾಗೆ, 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಶಕ್ತಿಯ ಅಂಶದ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೆನೆಯಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಬೌದ್ಧ ತಂತ್ರಗಳು ನಾಲ್ಕು ನಮೂನೆಯ ಶಿಷ್ಯರಿಗಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ : 1) ಚರ್ಯತಂತ್ರ 2) ಕ್ರಿಯಾತಂತ್ರ 3) ಯೋಗತಂತ್ರ 4) ಅನುತ್ತರ ಯೋಗತಂತ್ರ. ಇವು ನಾಲ್ಕರ ಪೈಕಿ ಮೊದಲಿನವೆರಡು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದವು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಧಾನವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತಿನ್ನೆರಡು-ಪರಿಪೂರ್ಣತಾ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಉತ್ತಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ-ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.^{೧೦}

ಧ್ಯಾನೀ ಬುದ್ಧರು

'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ' ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆ ಯಾವುವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣಗಳಾದ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳು ಪಂಚಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು.^{೧೧} ಬುದ್ಧನು ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಾವುವೆಂದರೆ : ರೂಪ, ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞಾ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ; 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ'ದ ಪ್ರಕಾರ ಇವು ಐದೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈರೋಚನ, ರತ್ನಸಂಭವ, ಅಮಿತಾಭ, ಅಮೋಘಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷೋಭ್ಯರಂಬ ಪಂಚಧ್ಯಾನೀ ಬುದ್ಧರಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿವೆ. ಸ್ಕಂಧಗಳಂತೆ ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರೂ ಶಾಶ್ವತರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಇವರು ನಡುವಣ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಘಟ್ಟದ ಮೂಲಕ ಹಾಯ್ದೆಯೇ ಸ್ವಯಮಾಗಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಅವತರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅವರು

ಯಾವ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಜನ್ಮತಾಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಸ್ವಯಮಾಗಿಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ'ವು ಧ್ಯಾನೀ ಬುದ್ಧರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಯಂತ್ರ ಅಥವಾ ಚಕ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಸಾಧನಾ ವಿಧಿಯನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ.

ಬೌದ್ಧರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಶದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನೀ ಬುದ್ಧರ ಪ್ರವೇಶವೊಂದು ಬಹು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಘಟನೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ರಚಿತವಾದ ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೂ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದುದರಿಂದ ಆ ತರುವಾಯದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಇದು ಪದೇಪದೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವಜ್ರಯಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳು ಇದರಿಂದ ಹೊರಟವು. ಅನೇಕ ವಂಶಗಳ ಪ್ರಣೀತರೆಂದು ಎಣಿಸಲಾದ ಈ ಧ್ಯಾನೀ ಬುದ್ಧರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೋ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೋ ಪ್ರಧಾನಪಟ್ಟವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಈ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು. ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರಿಂದಲೂ ಅವರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಅವರವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಶಕ್ತಿಗಳ ಕುಲಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿದವು. ಇವರನ್ನು ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದಾಗ ಅವರ ವಂಶದ್ರೋತಕರಾದ ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರನ್ನು ಅವರ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ಪಂಥದ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇರೆಗೆ ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರ ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವೇಷಿಸುವಾಗ, ಬುದ್ಧನ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಕಾಯ - ವಾಕ್ - ಚಿತ್ತ - ವಜ್ರಧರ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಐವರು ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮುಂತಾದುವುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಐವರು ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾದುರ್ಭೂತಿಗಳು. ಇದೇ ಗ್ರಂಥದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ವಜ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದೆ; ವಜ್ರಾಯನ ಪಂಥ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಇದರಿಂದಲೇ ಪಡೆಯಿತು. 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ'ದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಕಾಯ - ವಕ್ - ಚಿತ್ತಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಶಾಶ್ವತ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯರ ಕೋರಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಯ - ವಾಕ್ - ಚಿತ್ತ - ವಜ್ರಧರನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಕೆಲವು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದನೆಂದೂ ಇವುಗಳಿಂದ ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರು ಉದಿಸಿದರೆಂದೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಶಾಶ್ವತ 'ಶೂನ್ಯ', ಅದರಿಂದ ಕಾಯ - ವಾಕ್ - ಚಿತ್ತಗಳೆಂಬ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಗಳು, ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಐವರು ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರು ಅಥವಾ ಪಂಚಸ್ಕಂದಗಳು - ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ತರದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ, ಅತರ್ಕ್ಯ ಬೋಧೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಾದಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲಸು ಮೇಲೋಗರ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ'ವನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗ ಅದು ಅಷ್ಟು ಕುಶಲವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ನಿಲುವು

ಬುದ್ಧನು ವಿಧಿಸಿದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ'ವು ತನ್ನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಹರಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ತಂತ್ರವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ಸ್ಯ, ಮಾಂಸ, ಮದ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಮೂಲ ಬೌದ್ಧಮತವು ನಿಷೇಧಿಸದಿದ್ದು ಅಪೂರ್ವ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಮಾಂಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ತರಹವನ್ನೂ ಕೊನೆಗೆ ಮನುಷ್ಯಮಾಂಸವನ್ನೂ ಸಹ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ದ ಅನುಯಾಯಿಯು ಎಲ್ಲ ಮೃಗಗಳ ರಕ್ತವನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ತರದ ಮದ್ಯವನ್ನೂ ಕುಡಿಯಬಹುದು.^{೧೨}

ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ಬೌದ್ಧಮತದ ಪೂರ್ವ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದ್ದವೋ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ಅವೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಯೋಜಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಗೌರವ ತಳೆಯದು. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಚೈತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು, ಬೌದ್ಧಮತದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪಠಿಸುವುದು, ಯಂತ್ರ - ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ರೇಖಿಸುವುದು ಅಥವಾ ತ್ರಿರತ್ನಗಳಿಗೆ ಪೂಜೆ ನೈವೇದ್ಯಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ಇವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ.^{೧೩} ಯೋಗಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವಾದವುಗಳಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ನಿರೂಪಯುಕ್ತ. ಜತೆಗೆ, 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ವು ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಧಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ : ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ನೀವು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕು, ಎಷ್ಟು ಸುಳ್ಳನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕು, ಪರರ ಸ್ವತ್ತನ್ನು ಅಪಹರಿಸಬೇಕು, ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಸದೆ ನಡೆಸಬೇಕು.^{೧೪}

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದವು 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ದ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳದವರಿಗೆ ಅಸಹ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಅನೇಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಒಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳುಂಟೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಗಳಿಸಿದ ಅನುಭವಗಳ ಬಲದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಗ್ರಂಥ ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಪಾಲಿಸುವ ಎಲ್ಲ ತರದ ರೂಢಿಯ ನೀತಿನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಇವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಥಾತಥ್ಯವನ್ನರಿತು ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯೋಗಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ನಿಜದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಬರಿ ನಾಟಕದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ದೈವೀಭಾವ ನಿರಸ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಗಣಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯಭಾವವನ್ನು, ನಿಕ್ಕಷ್ಟವೆಂದು ಎಣಿಸುವಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಳೆಯಲಾರ. ಅನೇಕವಾಗಿ, ಅಪರಿಪಕ್ವರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಇತರ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ತಾನು ಬದ್ಧನಾಗಬೇಕೆಂದು ಆತನಿಗನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲದರ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳ ಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮ ಸತ್ಯದೊಡನೆ ಲೀನನಾಗಿ ಈ ದೋಷಭರಿತವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಆದಿಶಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಜ್ರಯಾನ

‘ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ’ವು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ತಲ್ಲಿದೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ತುಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಮಂತ್ರ, ಮುದ್ರೆ, ಮಂಡಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿ, ಮಂತ್ರಮಾಟಗಳಿಂದ ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುವುದು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಸಾಧಾರಣವಾದ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೂ ಗೆಲುವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯ. ರಾಜರ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಜಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ, ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸುವುದು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತು.^{೧೫} ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಿ ಯೋಗ, ಹಠಯೋಗ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಮುದ್ರೆಗಳು, ಯಂತ್ರಗಳು ಮಂತ್ರಗಳು, ಧ್ಯಾನೀಬುದ್ಧರು, ದೇವದೇವತೆಗಳು, ಆಯುಕ್ತರ ಕಲ್ಪಗಳು^{೧೬} ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಇತರ ಕ್ರಿಯಾಕಲಾಪಗಳು ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ಅತರ್ಕ್ಯ ತತ್ತ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಬೀಸಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ತತ್ತ್ವ ಸರಣಿ ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ವಜ್ರಯಾನ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಜ್ರವೆಂಬ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆಯಿತು. ‘ಶೂನ್ಯ’ ತಾನು ಅವಿನಾಶಿಯಾದುದರಿಂದ ‘ವಜ್ರ’ವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ‘ವಜ್ರಯಾನ’ವೆಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ‘ವಜ್ರಯಾನ’ದ ‘ಶೂನ್ಯ’ವು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ‘ಶೂನ್ಯ’ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ‘ಶೂನ್ಯ’ವು ‘ವಿಜ್ಞಾನ’ ಮತ್ತು ‘ಮಹಾಸುಖ’ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ವಜ್ರಯಾನದ ಆಚಾರಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ

ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ಪಂಥದ ನವ್ಯೋಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಿದ್ದವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೀಗ ಉಳಿದಿದೆ. ದೀಪಂಕರ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಯಪನಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದಾಗ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ, ಈ ಗುಹ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಆತ ಉಪದೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.^{೧೭} ‘ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ’ದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ರಹಸ್ಯ ತಂತ್ರದ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಜನರಿಗೆ ಅರ್ಹರಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದಾಗಲೇ ಇದರ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧ ಎದ್ದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೇ ಭಗವಾನ್ ಬುದ್ಧನು ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ : ‘ಎಲ್ಲ ಜನರೂ-ಅವರು ಎಷ್ಟೇ ಕ್ರೂರರಾಗಿರಲಿ, ಕೆಟ್ಟವರಾಗಿರಲಿ, ನೀತಿಭ್ರಷ್ಟರಾಗಿರಲಿ--ವಜ್ರಯಾನದ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅವಕಾಶವುಂಟು’ ಎಂದು. ಮಹಾಯಾನದ ಈ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಅಗಮ್ಯಗಮನ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಸಹ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹರಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ, ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಗೊಂದಲವೆದ್ದಿತು; ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪರುಷವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸುರಿದರು. ಅವರೆಂದರು : “ಓ ತಥಾಗತರ ಗುರುವೇ, ಪ್ರಭುವೇ, ಮರ್ಯಾದಸ್ಥರಿಂದ

ಕೂಡಿದ ಈ ತಥಾಗತರ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನೀನೇಕೆ ಇಂಥ ಪಾಪಿಷ್ಠ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವ ದಾರಿ ಹಿಡಿದೆ?”^{೧೮} ಪ್ರಭು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡು ಇಂತೆಂದನು : “ಓ ಕುಲಪುತ್ರರೇ, ಹೀಗೆನ್ನಬೇಡಿ. ನಾನು ಈಗ ತಾನೆ ಉಸುರಿದ ನಡೆವಳಿ ಬೋಧಿಯ ನಡೆವಳಿ. ಇದು ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲದುದು ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರವಾದುದು. ನಿಜದ ಹುರುಳನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬುದ್ಧರು ಇದನ್ನು ಹಾಗೆ ಎಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಯಥಾತಥ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸಮುದ್ಭೂತವಾದದ್ದು.” ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೊರಟ ತತ್ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಆ ಸಭೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬೋಧಿಸತ್ವರೆಲ್ಲರೂ ಗಾಬರಿಗೊಂಡು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆತಪ್ಪಿಬಿದ್ದರು. ಪ್ರಭುವಿನ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ತಥಾಗತರು ಮಾತ್ರ ಯಾವ ದುಷ್ಟರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗದೆ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಉಳಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಜವನ್ನರಿಯದೆ ಹೋದ ಬೋಧಿಸತ್ವರನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡರು. ಬಳಿಕ ಭಗವಂತನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಧಿಗತನಾಗಿ ಕುಳಿತನು. ಆತನ ಮೂರ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಹೊರಟ ಕಿರಣಗಳು ನಿಶ್ಚೇತನರಾಗಿದ್ದ ಬೋಧಿಸತ್ವರನ್ನು ಸೇರಲು ಅವರೆಚ್ಚಿತ್ತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತರು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಕೆಲವು ಗಾಢಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತುತಿಸಿದರು. ಜನರು ಗ್ರಂಥದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲು ತಯಾರಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಗಣನಾರ್ಹವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನೂ ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ತಂತ್ರದ ಉಪದೇಶಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹರಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಗೋಪ್ಯವಾಗಿರಿಸಿದುದಕ್ಕೆ ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ವಜ್ರಯಾನದ ಕೊಡುಗೆಗಳು

ವಜ್ರಯಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅನೇಕ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿತು ಮತ್ತು ಆ ಸಲುವಾಗಿ ಬಹು ಆಕರ್ಷಕವಾಯಿತು. ಅದರ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಗಳೂ ಮರುಳಾದರಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ತಾಂತ್ರಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಮಂತ್ರಗಳ ಸಾಧನೆಗಳು ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೂ ಪ್ರೇರಿತರಾದರು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪೂಜಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಜ್ರಯಾನವು ಯೋಗದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿತಲ್ಲದೆ ಗೃಹಸ್ಥರು ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾದ ಮಂತ್ರಗಳ ಒಂದು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿತು. ವಜ್ರಯಾನವು ಬೆಳೆಸಿದ ಮನೋಹರವಾದ ಕುಶಲಕಲೆ ಸಹಿತ ಜನರೊಲವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಹಿಂದೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಆ ಅವಧಿಯ ಬೌದ್ಧಕಲೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ತರವಾದ ಕಾಣಿಕೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಪಾಲರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂದಿತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ನಳಂದ, ವಿಕ್ರಮಲಿ ಗಳಂಥ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಪಠ್ಯವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಸೇರಿಸುವಂತಾದ ಕಾಲ ಅದು. ಆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೌಢಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯ ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಕಲಿಸಲು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಉಪವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ನಿಯತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು.

ನಾಥಪಂಥವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ವಜ್ರಯಾನದಿಂದ ಪಡೆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗದು. ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾಥಪಂಥದ

ಪ್ರವರ್ತಕರು ಬೌದ್ಧತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಕರಿಸಿದರು ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ವು ರಚಿತವಾದ ಮೂರನೆ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ತಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೆಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ನಾಥರು ಒಂಬತ್ತು ಮಂದಿ. ಕೆಲವು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೌದ್ಧರ ಎಂಭತ್ತನಾಲ್ಕು ಸಿದ್ಧರೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ನಾಥರನ್ನೂ ಅವರ ಸಂತತಿಯವರನ್ನೂ ಯೋಗೀ ಅಥವಾ ಯುಗೀಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೂಲವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರ ಈಗಿನ ಕೆಳದರ್ಜೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಂಡವರೆಂದು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮೆಚ್ಚದ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಇವರು ಪ್ರಧಾನತಃ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು 'ಅಸ್ತತ್ವ'ರೆಂದು ಎಣಿಸಲು ಇವರು ಬೌದ್ಧ ತಾಂತ್ರಿಕರೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಇತರ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರಬಹುದು.

ಆದರೆ, ನಾಥಪಂಥವೂ ಬೌದ್ಧರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವೂ ವಸ್ತುತಃ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹಠಯೋಗದಲ್ಲೂ ಯೋಗದಲ್ಲೂ ನಾಥರು ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತಂದುಹಾಕಿದರು. ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ತಂತ್ರಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತತ್ವಗಳೂ ಇತರ ತತ್ವಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.^{೧೯} ಆ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಉಪಲಬ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಲ್ಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾಥರ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬಹಳ ಅಲ್ಪವಾಗಿದೆ. ನಾಥಪಂಥದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಗೋರಕ್ಷ ಸಂಹಿತಾ, ಗೋರಕ್ಷ ಶತಕ, ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕಾ, ಶಿವ ಸಂಹಿತಾ, ಘೇರಂಡ ಸಂಹಿತಾ, ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ ಇವೇ ಈಗ ನಮಗೊದಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಪಿಂಡಾಂಡ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ಶರೀರದಲ್ಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ನಾಥರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಹಜಯಾನ ಮತ್ತು ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಕೌತುಕ.

ವಜ್ರಯಾನದ ಹರವು

ನಾವು ಹಿಂದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಜ್ರಯಾನವು ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾದ ಪಂಥ. ಅದು ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಾರ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಎಂಭತ್ತನಾಲ್ಕು ಸಿದ್ಧರ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ಗಾಥೆಗಳ ಹರಡುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ವಜ್ರಯಾನವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಅದರ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರಚಾರ ದೊರೆತುದು ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ. ವಜ್ರಯಾನವು ನೇಪಾಳಕ್ಕೂ ಟಿಬೆಟ್‌ಗೂ ಹೋಯಿತು. ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದವು. ಚೀನದ ತ್ರಿಪಿಟಿಕದಲ್ಲಿನ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವಂತೆ ಕೆಲವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಚೀನಾ ದೇಶವನ್ನು ಹೊಕ್ಕವು. ವಜ್ರಯಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯೋಗ, ಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ, ಆಚಾರ, ಸ್ತೋತ್ರ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಮತ್ತು ಮಹಮ್ಮದೀಯರು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ

ಅದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜೀವನ ಮತಧರ್ಮವಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದೂಗಳು ಬೌದ್ಧ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಆ ಮತದ ಅನೇಕ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮವುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತು.

ವಜ್ರಯಾನವು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಹಜಯಾನ, ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನ, ಮಂತ್ರಯಾನ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ 'ಯಾನ'ಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟಿತು. ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಯಾನಗಳನ್ನು ಇವು ವಜ್ರಯಾನದ ಶಾಖೆಗಳು ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಗುಹ್ಯಸಮಾಜ, ಮೂಲಯಾನದಿಂದ ಇವು ವಸ್ತುತಃ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸಬಹುದು.

ಸಹಜ ಯಾನ

ಉಡ್ಡೀಯಾನದ ದೊರೆಯೆಂದು ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವ ಇಂದ್ರಭೂತಿ ಎಂಬ ರಾಜನ ಸಹೋದರಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಂಕರಾದೇವಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 729)^೧ ಎಂಬಾಕೆಯಿಂದ ಸಹಜಯಾನ ಆರಂಭ ಗೊಂಡಿತೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀಂಕರಾಳ ಉಪದೇಶಗಳ ಹೊಸತನ ಏತರಲ್ಲಿದೆಯೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತಪಸ್ಸು, ಉಪವಾಸ, ಕರ್ಮಾಚರಣೆ, ಸ್ನಾನ, ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮ ಪಾಲನೆ ಇವು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕೆ ಉದ್ಘೋಷಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ. ಆಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು, ಮರ, ಮಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಮುಂದೆ ಮಣಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಭಜಕನು ಸಮಾಹಿತಚಿತ್ತನಾಗಿ ಸಕಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಆವಾಸವಾಗಿರುವ ತನ್ನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತದ್ದೇ ಆದರೆ, ಭಜಕನಿಗೆ ಯಾವ ತೆರದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಸಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸಹೋದರ ಇಂದ್ರಭೂತಿಯ ಹಾಗೆ, ಅನ್ಯಪಾನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧದಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾಸವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಶಕ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಳು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಹಜಯಾನವು ಯೋಗತಂತ್ರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ.

ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನ

ವಜ್ರಯಾನದ ಈಚಿನ ಬೆಳಸು ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನ. ಇದು ಯೋಗತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅನುತ್ತರ ಯೋಗತಂತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಸಹಜಯಾನದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಡ್ಸೆಲ್ ಪಂಡಿತ ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನದ ಗಂಭೀರವಾದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ತೋರದು. ತನ್ನ 'ಲಾಮಾಯಿಸಂ'^೨ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಯಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಮುಗ್ಧ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಇದು ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ :

“ಕ್ರಿ.ಶ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕಪಂಥವು ಉತ್ತರ ಭಾರತ, ಕಾಶ್ಮೀರ, ನೇಪಾಳಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಾದ ಭೂತೇಜ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಐವರು ದೆವ್ವಗಳಂತಹ ಬುದ್ಧರನ್ನೂ ಮಂತ್ರಯಾನದ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ವಜ್ರಯಾನವೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ಕರೆದುಕೊಂಡ 'ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನ'ವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ 'ವಜ್ರಾಚಾರ್ಯ'ರೆಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು.”

ಆದರೆ 'ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನ'ವೂ ಅದರ 'ವಿಮಲ ಪ್ರಭಾ' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವೂ ಬೇರೆಯೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲಚಕ್ರ ಒಬ್ಬ ದೇವ, ಶೂನ್ಯತಾ ಮತ್ತು ಕರುಣಾ ಇವುಗಳ ಮೂರ್ತಿ; ಪ್ರಜ್ಞಾ ಎಂಬ ದೇವತೆ ಅದನ್ನು ಆಲಂಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ; ಮೂರ್ತಿ 'ಅದ್ವಯ' ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನೇ ಆದಿಬುದ್ಧ. ಎಲ್ಲ ಬುದ್ಧರಿಗೂ ಅಂದರೆ, ಧ್ಯಾನಿ ಬುದ್ಧರಿಗೂ ಸಹ ಆತ ತಂದೆ. 'ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸುವ ಸ್ವಂತ ಶರೀರ' ಎಂಬ ಇದರ ಮಾತು ಸಹಜಯಾನ ಮತ್ತು ನಾಥ ಪಂಥದ ತತ್ವಗಳನ್ನು, ಇದೊಂದು ಕೌತುಕವೆನಿಸುವಂತೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ.^{೨೨} ಇದರಿಂದ ಕಾಲಚಕ್ರಯಾನವು ತನ್ನೊಳಗೆ ವಜ್ರಯಾನ, ನಾಥಪಂಥ ಮತ್ತು ಸಹಜಯಾನಗಳ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂದೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಆ ಮೂರರ ಅನಂತರ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿತೆಂದೂ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಥವಾಗಿ ಹೊರಟಿತು.

ಕಾಲಚಕ್ರವೆಂಬ ದೇವಮೂರ್ತಿ, ವಜ್ರಯಾನದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಂತೆ, ಭಯಂಕರ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು, ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಲಿಂಗಿತವಾಗಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಈ ಯಾನವು ವಜ್ರಯಾನದ ಉತ್ತಮ ರೂಪಗಳಾದ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಅನುತ್ತರ ಯೋಗ ತಂತ್ರಗಳ ಒಂದು ಶಾಖೆ ಮಾತ್ರವೆಂದು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಚಕ್ರತಂತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವಂತೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿಯ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಗ್ರಹಗಳೂ ತಾರೆಗಳೂ ಇವೆ ಮತ್ತು ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಗ್ರಂಥ ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲಚಕ್ರ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಇದರ ಕೇಂದ್ರಮೂರ್ತಿ ಅಖಂಡಕಾಲ ಗೋಳವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು ಅದನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿವೆ. 'ಕಾಲಚಕ್ರತಂತ್ರ' 'ಮಂಜುಶ್ರೀ'ಯಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಯಿತೆಂದು ಮತ್ತು 'ವಿಮಲಪ್ರಭಾ' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು 12000 ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುಂಡರೀಕನೆಂಬಾತನು^{೨೩} ರಚಿಸಿದನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಮಂತ್ರಯಾನ

ಮಂತ್ರಯಾನ ಪಂಥವು. (ವಾಡ್ಡಲನು ಇದನ್ನು 'spell vehicle' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ)^{೨೪} ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಜ್ರಸತ್ತ್ವನೆಂಬ ದಿವ್ಯ ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವನ ಮೂಲಕ ವೈರೋಚನನೆಂಬ ಬುದ್ಧದೇವನಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಅದೇ ಗೋಪುರದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪಡೆದುಕೊಂಡನು. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಂತ್ರಯಾನವು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಯಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ; ಪ್ರಸಂಗವಶಾತ್ ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರಣೀಗಳು (ಸ್ತೋತ್ರ ಪಾಠಗಳು), ಮಾಲಾ ಮಂತ್ರಗಳು (ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರಗಳ ಮಾಲೆ), ಹೃದಯ ಮಂತ್ರಗಳು (ಚಿಕ್ಕ ಮಂತ್ರಗಳು) ಮೊದಲಾದವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆಗಳುಳ್ಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ ಶಕ್ತಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಮತ್ತು ಈ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯ, ಜಯ, ಸಿದ್ಧಿಗಳು-ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೂಡ-ತಾನು ಬಯಸುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪಾಸಕನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಈ ಪಂಥ ನಂಬಿದೆ. ಯಂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅದಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯುಕ್ತವಾದ ಮಂಡಲದ ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ಮಂಡಲಗಳು ಶಕ್ತಿಪ್ರದಗಳಾಗಲಾರವು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಪಂಥ ಯಾವಾಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಧಾರಣೆಗಳೂ ಬಹುಮುಂಚಿನಿಂದ ಇವೆ. ಅವನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ ಒಂದು ಪಂಥವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಬಹುಶಃ ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಮಂತ್ರಗಳೂ ಮಂಡಲಗಳೂ ಧಾರಣೆಗಳೂ 'ಮಂಜುಶ್ರೀ ಮೂಲಕಲ್ಪ'ದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ'ವೂ 'ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ'ವೂ ಇವುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ತುಳುಕಿವೆ. ನಾವು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ, ಎರಡನೆಯ ಅಥವಾ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇವು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, 'ಮಂತ್ರಯಾನ'ವು ಒಂದು ಪಂಥವಾದ ಕಾಲ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದವನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾಲದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅಡಿತಿಪ್ಪಣಿಗಳು

^೧ 'Antiquity of Tantrikism' VI pp. 114 ff.

^೨ ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಭಂದೋ, ವಿರಿಯಂ, ಚಿತ್ತಂ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾ. R. G. Chitders, 'Dictionary of Pali Language' ಪುಟ 315 ನೋಡಿ.

^೩ ರಾಜೇಂದ್ರಲಾಲ್ ಮಿತ್ರ ಸಂಪಾದಿತ 'ಲಲಿತವಿಸ್ತರ' ಪು. 315

^೪ Sacred Books of the East, XX, pp. 78 f.

^೫ 'ಸಂನ್ಯಾಸ ಉಪನಿಷತ್' II, 13.

^೬ ವಿವರಗಳಿಗೂ ಉದ್ಧರಣೆಗಳಿಗೂ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯನ 'An Introduction of Buddhist & Esoterism' ಪುಟ 22 ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ನೋಡಿ.

^೭ ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲಣ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ, ನೋಡಿ 'Guhyasamaja Tantra; (Gaekwad's Oriental Series, no. 53) Introduction pp. XXXII f.

^೮ Ibid, p. 27

^೯ Ibid, p. 161

^{೧೦} ಈ ಪಂಥಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, 'Sadhanamala (Gaekwad's Oriental Series, no. 41) II introduction, pp. lxiv f.

^{೧೧} ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜ ತಂತ್ರ (Gaekwad's Oriental Series) ಪುಟ 137

^{೧೨} Ibid, Introduction, p. xii

^{೧೩} Buddha, Dharma (the religion), and Sangha (the Order); ibid, p. 142

^{೧೪} Ibid., p. 120

^{೧೫} Ibid., p. 144

^{೧೬} ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವ ಆರು ಕ್ರೂರ ಕಲ್ಪಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ: 'ಶಾಂತಿ', 'ಪಶೀಕರಣ', 'ಸ್ತಂಭನ', ವಿದ್ವೇಷಣ, ಮಾರಣ ಮತ್ತು ಉಚ್ಚಾಟನ.

^{೧೭} 'ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜತಂತ್ರ' (Gaekwad's Oriental Series) ಪುಟ 144

^{೧೮} Ibid., Introduction, pp. xxiif. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

^{೧೯} ಗೋಪೀನಾಥ ಕವಿರಾಜನ 'ಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ'ದ ಉಪೋದ್ಘಾತ (Prince of Wales Saraswati Bhavana Texts, No. 13) ನೋಡಿ.

^{೨೦} For authorities, quotations and references, see Bhattacharya, op. cit.,

pp. 76 f.

^{೨೦}The Buddhism of Tibet or Lamaism, p. 15.

^{೨೧}ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಹರಪ್ರಸಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಲಘುಕಾಲ ಚಕ್ರತಂತ್ರ ರಾಜಕೀಯ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ; [A Descriptive Catalogue of the Government Collection (Asiatic Society, Bengal) I. pp. 73 f.]

^{೨೨}Ibid., p. 76

^{೨೩}Waddell, op. cit., p. 15.

ಸುಶೀಲ್ ಕುಮಾರ್ ಡೇ

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಆ - ಮಹಾಭಾರತ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡು

೧. ಗ್ರಂಥದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ

ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳ ದರ್ಶನ (Philosophy) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳ ವಸ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶ ಅಲ್ಲುಂಟು, ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು (Doctrines) ನೇರವಾಗಿಯೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಮಹಾಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಾತ್ಮಕವೂ ಸಂಗತವೂ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಭಾವಗಳು ತುಂಬಿವೆ. ಸುಸಂಗತವೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವೂ ಆದುದು ಯಾವುದೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಮಹಾಭಾರತ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ವಿಸ್ತಾರಹೊಂದಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಲಂಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜರಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ನೀತಿ ಮತ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳು ಬೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ರಾಶಿಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಅಂತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಯಿತು.

ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ಕೆಲವು ಇತಿಹಾಸಗಳೂ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳೂ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ರೂಪಕ ಕಥೆಗಳೂ (Parables) ಮತ್ತು ನೀತಿಬೋಧಕ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡ ಬೆಳೆಗಳು; ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯುಳಿಕೆಯವೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವೂ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕೌತುಕವಾದ

ಸಂಗತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಹಲವಾರು ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತತತ್ವಗಳೂ ಇರುವುದು. ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ: ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ (ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದ್ವ), ಭಗವದ್ಗೀತೆ (ಭೀಷ್ಮ ಪರ್ವದ್ವ), ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ಉಪದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಗೀತೆಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣೀಯವನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡಿರುವ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ (ಶಾಂತಿ ಪರ್ವದ್ವ), ಮತ್ತು ಅನುಗೀತ (ಅಶ್ವಮೇಧ ಪರ್ವದ್ವ). ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ; ಸುಬದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

೨. ಸಾಮಾನ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಸರಣಿ

ಈ ಮಹಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾತನ ತತ್ವಗಳು ಅಧ್ಯಾತ್ಮತವಾಗಿರುವುದೂ ಮತ್ತು ವೇದದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸುಘಟಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಕಲ ಸಾರಗ್ರಾಹೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವೆನ್ನುವ ಮತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೊಗಳುವ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಎತ್ತಿಕೊಡಬಹುದು; ಆದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಪರವಾಗಿರದ, ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವ, ಭಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶದ ಹುರುಳು. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಇದನ್ನೇ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ತಿರುಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಆದರೂ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳುಳ್ಳ ಆ ಏಕವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಕೂಡ, ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಿಯಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾಗಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶದ ತಳದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅದ್ವೈತ ಬೋಧೆಯಿದೆ, ನಿಶ್ಚಯ; ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೂಪ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದಗಳೆರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.^೧ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದದ್ದು; ಆದುದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಉದಿಸಿತೆಂಬ ವಿಶ್ವವಾಸ್ತವತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದತ್ತ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಓಲವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅನುಭವಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾವಾದ ಅಥವಾ ವಿವರ್ತವಾದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. (ವಿವರ್ತವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಮ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ.) ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ದೇವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ದ್ವೈತಭಾವವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಸಕಲಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಈ ಕಾವ್ಯ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೇವರುಗಳನ್ನು, ಇವೆಲ್ಲ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶಗಳೆಂದೇ ಬಗೆದು, ವೈದಿಕ ದೇವತಾಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಳೆಯ ಬಹುದೇವತಾನಿಷ್ಠೆ

ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಡಲೊಲ್ಲದು; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಏಕದೈವನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ; ಇದರ ಅಧಿದೈವ ವಿಷ್ಣು ಆಗಬಹುದು ನಾರಾಯಣ-ಕೃಷ್ಣ ವಾಸುದೇವನಾಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ಇವರ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬಹುದು. ಈ ಸಗುಣರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಮರೆತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮವನ್ನೆರೆದು ಪೂಜಿಸಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಅದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅನೇಕ ನಾಮಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟನಾದ ಈ ಈಶ್ವರನೇ ಪರಮಪೂಜ್ಯನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಜಾಧಿಷ್ಠಿತನಾದ ಈ ಪರಮಪುರುಷನ ಭಾವನೆಯ ಜತೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿವ ಮೊದಲಾದ “ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ” ಅನೇಕವೇಳೆ ಜನರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ: ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನಿತ್ತು, ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ, ಇಂಥಿಂಥವರಿಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಶಕ್ತಿಗಳುಂಟೆಂದೂ ಇಂಥಿಂಥ ಕೆಲಸಗಳುಂಟೆಂದೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ತ್ವಗಳು, ಆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಳಕೆ ಯಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಉದ್ಭವವಾಗಿಲ್ಲ; ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಕುಂದಿಹೋದಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. “ವೇದಾಂತ” ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇನೋ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ-ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಉಪನಿಷದ್-ಆರಣ್ಯಕವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ಈಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಸುಸಂಗತ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗ ಬಹುಶಃ ಜ್ಞಾತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಮಾಯಾವಾದದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸುಳಿವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಗುಣವಾಗಿ ಮಾಡುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನುಮಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಜಗದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ.^೩ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟೋಪದೇಶಗಳ ಅರಿವು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕಣಾದನೆಂಬ ಹೆಸರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಗವಾದ ಹರಿವಂಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ; ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಗೌತಮನ ಹೆಸರೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ. “ನ್ಯಾಯ” ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನ್ಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾದಪಂಚಕದ^೪ ಮಾತು ಬಂದರೂ (XII-320. 80-85) ಗೌತಮನ ತರ್ಕಸರಣಿಯ ಅಂಗಗಳಿಗೂ (Syllogistic constituents) ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾವವೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ ಅಥವಾ ಆಮ್ನಾಯ;^೫ ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಮತ ದೈವಶ್ರದ್ಧಾಸಂಪನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಜ್ಞಾನಪ್ರದವಾದ ದೈವಕೃಪೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಐದು ಜ್ಞಾನಮೂಲಗಳಾವವೆಂದರೆ; ವೇದಗಳು. ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪಾಶುಪತ, ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರ.^೬ ಇವುಗಳೊಳಗೆ, ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಾವಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ವೇದತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಥಮಾಚಾರ್ಯನು ಆಪಾಂತರ ತಮಸ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನಗರ್ಭ ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೆಸರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯ,

ಯೋಗ, ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಪಿಲ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಶಿವ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣರು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇತರ ಉಪದೇಶಕರು ಯಾರಾರೆಂದರೆ, ನಿರುಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ರೇಯ (XIII-137.3); ಜನಕನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಸುಲಭಾ (XII-190-3); “ಸನತ್ತುಜಾತೀಯ”ದಲ್ಲಿ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಸನತ್ತುಮಾರ; ವಾಸುದೇವ-ಕೃಷ್ಣನನ್ನೂ ಒಳಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವ ಗೀತಾಕರ್ತೃಗಳು; ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ಆತನ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಆಸುರಿ ಮತ್ತು ಪಂಚಶಿಖಿ; ಅಸಿತದೇವಲ, ಜೈಗೀಶವ್ಯ, ಪರಾಶರ, ವಾರ್ಷಗಣ್ಯ, ಭೃಗು, ಶುಕ, ಗೌತಮ, ಆರ್ಷಿಷೇಣ, ಗರ್ಗ, ನಾರದ, ಪುಲಸ್ತ್ಯ, ಶುಕ್ರ, ಕಾಶ್ಯಪ ಮತ್ತು ಸನತ್ತುಮಾರ [ಇವರನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ತತ್ತ್ವದ ಉಪದೇಶಕರೆಂದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ (XII, 318, 59).]

ಇವರುಗಳೊಳಗೆ ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ಆತನ ಪಂಥದ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗಪ್ರವರ್ತಕರು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯರೆನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರರೂಢವಾಗಿರುವ ದೈವತತ್ತ್ವದಂತೆಯೇ ಈ ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಹ ಪ್ರಧಾನಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದ ಆಚಾರ್ಯ ಕಪಿಲನು ಬಹಲ ಪುರಾತನ ಋಷಿ. ಈಗ ಅಗ್ನಿ-ಶಿವ-ವಿಷ್ಣು ಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನ ಕೃತಿಯೂ ಸಹ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಪದೇಪದೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಶಿವನನ್ನು ಯೋಗೇಶ್ವರನೆಂದೂ ಶುಕ್ರನನ್ನು ದೈತ್ಯರ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯನೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯೋಗದ ಮೂಲಕರ್ತೃ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ಪತಂಜಲಿಯಲ್ಲ. ಯೋಗಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆನ್ನಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಒತ್ತಿಹೇಳಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇವೆರಡೂ ಮೊದಮೊದಲು ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯೋಗ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಸಾಂಖ್ಯವೋ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ. ಇದೇ ಇವುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯೋಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ನಿಷ್ಕೆಯಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಸಾಂಖ್ಯವೋ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನದರ್ಶನವಾಗಿದೆ (philosophy of knowledge). ಇವೆರಡೂ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳಾಗಿ, ಕೇವಲಿಗಳಾಗುವುದೇ ಎಲ್ಲ ಚೇತನದ ಗುರಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಯೋಗದಂತಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದು ನಿರೀಶ್ವರ ಪಂಥವೆನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವೇ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸಾರವೆನಿಸಿರುವಾಗ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಅದರ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳ ಜತೆಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಯೂ ತನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.² ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಂಖ್ಯವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಖ್ಯವೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗಾರ್ಬ ಎಂಬಾತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿಕಸಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಧಾತುವೆಂದೂ, ಇದರಂತೆಯೇ

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಯೋಗವೂ ಸಹ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಧಾತುವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ಮೇಲು.

೩. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಾಹಿರ ಪಂಥಗಳು

ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥ, ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥದಂತೆಯೇ ತನ್ನದೇ ಆದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನಾಸ್ತಿಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (XII. 133. 14 = ಗೀತಾ IV. 40; XII. 125; XII. 269. 67; XII. 180.49) ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಶ್ರುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಲ್ಲದವನು ಅಥವಾ ಪವಿತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಧಿಕಾರವಾಣಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಲೋಕಾಯತಿಕ (ನಿಸರ್ಗವಾದಿ)^೮, ಹೇತುಮಂತ (ತರ್ಕವಾದಿ)^೯ ಮತ್ತು ಪಾಷಂಡ (ವೇದದೂಷಕ),^{೧೦} ಮುಂತಾದವರ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ; ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಾತುಗಳು ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಉಪದೇಶಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಆಸುರೀ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪದೇ ಪದೇ ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ; ಪಾಠ ಅನುಸ್ಮೃತವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕೃತ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸದಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲದ ಸಂಪಾದಕರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಇವು ವಿಕೃತವಾಗಿರುವುದೂ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾಗಿರುವುದೂ ಕೂಡ ಅಸಂಭವವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಲಹರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ, ಇಂಥ ಐದಾರು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತತ್ವೋಪದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವ ವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ಇವುಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳುಂಟು. ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ "ಯದೃಚ್ಛಾವಾದ" (ಇದನ್ನು ಅನಿಮಿತ್ತವಾದ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ), ಮತ್ತು 'ಸ್ವಭಾವವಾದ". ಎರಡನೆಯದು ದೈತ್ಯನಾದ ಪ್ರಹ್ಲಾದನಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (XII. 222). ವೇದಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಪ್ರಕೃತ್ಯತಿಗಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Supernaturalism) ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Transcendentalism) ಇವುಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡೂ ವಿಹಿತವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಗಳು (Positivist in character). ಇವು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಗಳ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆ ಅದೃಷ್ಟ ಸತ್ತ್ವ ಯಾವುದೋ ಇದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಎಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟವಾದವನ್ನು, ಇವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಾರಣಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇನಾದರೂ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದುದೆಂದೂ, ಅದು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆಯೆಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಹೊರಗಣ ಸತ್ತ್ವದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಲೋಕಾಯತ ಅಥವಾ ಲೌಕಿಕ (ಐಹಿಕ) ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದರ್ಶನ (Heterodox philosophy of the mundane) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಇವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವರು ಜೀವವಿರುವವರೆಗೂ ಜೀವಾತ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಇವರು ಆತ್ಮ ಅಮೃತವೆಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಪುರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೪. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣ

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ತತ್ವೋಪದೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸಂಗತ ವೆನಿಸುವ ತತ್ತ್ವಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಏಕದೇವಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಮೂಲ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಾತ್ಮಕ ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮೂಲಯೋಗದ ಅನುಷ್ಠಾನಾತ್ಮಕವಾದ ಈಶ್ವರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳ ರಂಗನ್ನು ತಳೆದಿದೆ. ಆದರೂ ಇದರಲ್ಲಿನ ಬಹುಶಃ ಯೋಗದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಸಾಂಖ್ಯದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ, ವೈಷ್ಣವ, ನಾರಾಯಣೀಯ ಮತ್ತು ಈ ಪಂಥಗಳವರಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವತರ ಏಕದೇವೋಪಾಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಇದು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅನೇಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. “ಪ್ರಜಾಪತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವಿದು” ಎಂದು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಭಾವನೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ವಿವರಣೆಯಾದ್ಯಂತಲೂ ಪರಿಣಾಮವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ದೇವರೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಏಕಮತವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತ್ವ, ಪುರುಷನ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆ, ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಗುಣ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ, ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು, ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯದನ್ನೂ ಸಹ, ಇವಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪೌರುಷೇಯ-ಅಪೌರುಷೇಯ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ವ್ಯೂಹೋತ್ತರೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಸಹ ಎತ್ತಿಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕೌತುಕಾಸ್ಪದವಾದ ಮಿಶ್ರಣ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ನಾವು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಾಗಿದ್ದೇವೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮನಸ್ಸುಬಂಧಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮೂಲ ಸಾಂಖ್ಯೋಪದೇಶದ ಬಣ್ಣವನ್ನೇ ತಾಳಿವೆ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಗಳಾದ ತೇಜಸ್ಸು, ಪೃಥ್ವಿ, ಆಕಾಶ, ಆಪ್, ವಾಯುಗಳೊಡನೆ ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಶಬ್ದ, ರಸ, ಗಂಧಗಳು ಸಂಗತವಾಗಿವೆ. ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೂಡುವಾಗ ಆಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನು ಭೂತಿಯನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಸಾಧನ ಮನಸ್ಸು, ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅಂಶ ಬುದ್ಧಿ, ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ,

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬೋಧೆ, ವಿಚಾರಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಭಾವ ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿನಿಬದ್ಧವಾದ ಭೌತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮದಂತಿದೆ ಬದ್ಧಾತ್ಮ, ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾದಾಗ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ; ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಬರಿಯ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಮೂಲಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಪುರುಷನನ್ನೂ ಸಹ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ದೈವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರುಷ ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷನನ್ನು ಅಳವಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಾತ ಪಿತೃ ಕಫಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಧಾತುಗಳಿಂದ ಶರೀರ ಕೂಡಿದೆ. ಚೇತನಯುಕ್ತನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮೂರುಗುಣಗಳು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ - ತಮಸ್ಸು ಜಡತೆಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂದು, ರಜಸ್ಸು ಕಾಮದಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸತ್ಯ ಸಮತೋಲನೆಯಿಂದ ಬಾಳುವೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನೂ ತಂದು. ಗುಣಗಳು, ಅವುಗಳ ಶಬ್ದಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಬಂಧನಗಳೂ ಅಹುದು ಗುಣಗಳೂ ಅಹುದು. ಇವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಸಮತೋಲನೆ, ಚಲನೆ, ಮತ್ತು ಜಡತೆಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತವೆ.

ನೀತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯದ ತ್ರಿಗುಣಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯಿತ್ತು ಈ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯವೃತ್ತಿಯೂ, ರಜಸ್ಸಿನಿಂದ ರಾಗಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ತಮಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.^{೧೧} ಪೂರ್ವದ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಳಿಯೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಯಜ್ಞಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕಾರಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಕೆಲವುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಉದ್ವಿಷ್ಣು ಫಲಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಜಾತೀಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದೋಕ್ತಯಜ್ಞಾದಿ ವಿಧಿಗಳೂ ಸಹ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿವೆ; ಇದರೊಂದಿಗೆ ಔಪನಿಷದಿಕ ನೀತಿಯ ಮೂಲ ಭಾವನೆಯೂ ಸಹ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಯಾಗಾದಿ ನಿಷ್ಕೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಹುಳತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಹಂಕಾರದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೇ ಪಾಪಿಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಪೈಕಿ (ಚತುರ್ವರ್ಗ), ಮೋಕ್ಷದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಹ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮಗಳು ಲಾಭ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳಿಗೆ ಆಕರಗಳು. ಆದರೆ ಇವು ಧರ್ಮಮೂಲವಾಗಿವೆ. ಧರ್ಮವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಧ್ಯೇಯ, ಇದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ. ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದು ನ್ಯಾಯವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಐಹಿಕ ಜೀವನ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಕೊಟ್ಟ ಕೊನೆಯ ಗುರಿ. ಸುಖವನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡುಹೋಗುವಾಗ ಅದೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು; ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಆಸೆಯನ್ನು ತಣಿಸುವುದಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರಯತ್ನದ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ದುಃಖಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ದೇಹವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ; ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಸದಾಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ, ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ದುರ್ಮಾರ್ಗ ಪ್ರವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭ

ಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯನೀತಿ ಸರಿಹೋಗದೆಂದೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಪದ್ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ, ನಿಜ. ಇದರಿಂದ ತೋರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸದ್ಗುಣಗಳು ದುರ್ಗುಣಗಳೂ ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು. ಆದರೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸನ್ನಿಹಿತಗಳೂ ದುರ್ನಿಹಿತಗಳೂ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ರೂಕ್ಷವಾದ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಾಡುವವರು ಹೇಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸಲಿ, ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಟ್ಟಿ ನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗದ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧೀಕರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹವ್ಯಾಸವಲ್ಲ, ಸಮಾಜವೂ ಸಹ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು. ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಜಾಗರ ಧ್ವನಿ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಹೊರತು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಷ್ಠೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಸೌಭ್ರಾತೃಕೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಸದ್ಗುಣವೈರಿತವೂ ಆದ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿರಕ್ತಿಯ ಧೈಯಕ್ಕೆ ವಿಮುಖವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಂಟು, ಆದರೆ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ವಿಮುಖನಾಗುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ಸಂವಾದವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ - (XII. 27): ಮೊದಲು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ತಂದೆ; ಆದರೆ ಮಗ, ಭ್ರಾಂತಿನಿರಸನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಶ್ರದ್ಧಾಚರಣೆಯೊಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಸಾಧಾರಣ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದಿಗೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಲಿಲ್ಲ; ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬೋಧಿಸಿದೆ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ದಯಾದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಶೂನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೈವಪ್ರೇರಿತವೆಂದೂ ಅದೃಷ್ಟವೇ ದೈವೋದ್ರಿಷ್ಟವೆಂದೂ ಅದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವೆಂಬುದು 'ನಪುಂಸಕ'ರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದೆಂದೂ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಮನುಷ್ಯಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಭಾವನೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಓಡುವ ಕುರುಡೋಟವಲ್ಲ, ಈಶ್ವರ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಜರಗುವ ವಿಶ್ವಾಯತವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಸುಲಾವಣೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಿಷ್ಠೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ನೈತಿಕವಲ್ಲ; ಅದು ಇಷ್ಟದೈವದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಪ್ರೀತಿಯುಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಇಷ್ಟದೈವೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಆತನ ಕರುಣೆ ಇವು ಇತರ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ದುರ್ನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚೇಷವಾಗಿ ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಮತ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ನೀತಿಬೋಧೆ ಧರ್ಮಬೋಧೆಯೊಡನೆ ಸಂಗತವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನೀತಿ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ನೀತಿಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದೂ

ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಡಬಿಡದೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಳ್ಳೆ ನಡತೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅದು ದಿವ್ಯವಾಗಿದೆ ಆದುದರಿಂದ; ವಿಧಿ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಧಾರಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಪರಿಹೃತವಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಮರಣೋತ್ತರ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಂಗತವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಯಿಲ್ಲ. ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಂಥದವರು ಭವಿಷ್ಯಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚಿಂತೆಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಮೃತ್ಯು ಭಯಂಕರವಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಸಮಗ್ರ ನಾಶ, ನರಕ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ, ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಫಲ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜನರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಬಹುಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಂತಿಮಗತಿಯ ವಿಚಾರದೊಡನೆ ಮೇಳೈಸಿತ್ತು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಕಥೆ (XII. 256-8) ಮೃತ್ಯುದೇವತೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದೊದಗುವಂಥದಲ್ಲ, ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಘಾತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮತತ್ತ್ವದ ಕಠೋರತೆಯನ್ನು ಕಡಮೆಮಾಡಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಲು, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ದೈವಕಾರುಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಸಂಸಾರದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ; ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಸಮೃದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ ನಂಬಿಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಮರಣಾನಂತರದಲ್ಲೋ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಆನಂದಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾಸ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪುರುಷನು ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ, ಯೋಗವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೇವಲತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಯೋಗಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಇಷ್ಟದೇವತೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಆತ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮುಕ್ತಿಪಥದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಆಯಾ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಪಾಶುಪತವೋ ಪಾಂಚರಾತ್ರವೋ ಭಾಗವತವೋ ಆದ ದಿವ್ಯಸ್ಥಾನವೊಂದನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನು ತಲಪುವ ಇಷ್ಟ ದೇವತಾನಿಷ್ಠೆಯೂ ಪ್ರೋಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಧೈಯಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಒಬ್ಬನು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೆ, ಸತ್ತಮೇಲಲ್ಲದೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೂ ಕೂಡ ಜೀವನುಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಲಭಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲ, ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ಸಿದ್ಧಿ, ಬರಿ ಇರುವಿಕೆಯ ನೆಲೆ; ಈ ಧೈಯದ ಸಾಧನೆಗೆ ಈಗಿನ ಬಾಳುವೆಯೇ ಸಾಕು.

೫. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು

ಹೀಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕತತ್ತ್ವಗಳು ಬೆರಗೆಬ್ಬಿಸುವಷ್ಟು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ತಪ್ಪೆಣಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದಷ್ಟು ವಿಶದವಾಗಿದೆ. ಇದರದು ಆಸ್ತಿಕಮತ

ಮತ್ತು ಇದು ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ದ್ವೈತ ಪರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀಕಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಗಳು, ಮತ್ತು ಅವತಾರಗಳು ಇವುಗಳ ಉಪಾಸನೆ, ಪೂಜೆ, ಅನನ್ಯಭಕ್ತಿ, ಹಾಗೂ ಶರಣಾಗತಿಗಳಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟದೇವತಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವೂ ಭಾವಯುಕ್ತವೂ ಆದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ - ಇದನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ - ನಿರ್ದುಷ್ಟ ನೀತಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಪೂರಿತ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮತ ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಏಕದೈವೋಪಾಸನೆ, ಆದರೆ ಅನೇಕ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಎಡಮಾಡಿಕೊಡಲು ವಿಶೇಷ ಯತ್ನಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದದ ದೇವತೆಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಇಂದ್ರ ವರುಣ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಕುಗ್ಗಿದೆ, ಯಮ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವರ ಲಕ್ಷಣ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೋಗಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರು ಪೂರ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ (ಈ ಶಬ್ದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ) ವಿಕಾಸ ಮಂದಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಶಿವ ಎಂಬ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದುಸಲ ಪರಮ ದೇವತಾಪಟ್ಟ ಬರುತ್ತದೆ; ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೂ ಸಹ ಇವರು ಪರಸ್ಪರಪೂರಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ದೈವ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೂ ಇವರು ಆತನ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳ ವಿರಸನ ಹೇಗಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ, ಹಾಗೂ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ದೈವತತ್ವ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದೂ ಅನಾವಶ್ಯಕ; ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂತು ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ವೇದದ ದೇವ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಯ ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಳಬನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಪಿತಾಮಹ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಮಥನದಿಂದ ಸಂಜನಿಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತನಾದವನೇ ಹೊರತು ಸುವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತ್ಯನುಭೂತಿಜನ್ಯ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಿಸಿದವನಲ್ಲ. ಈತ ವೈದಿಕಕಾಲದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸುಷ್ಕರೂಪದ ಒಂದು ದೇವತೆಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈತ ಅಂಥ ದೊಡ್ಡವನೇನೂ ಆಗದೆ ಕ್ರಮೇಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ದರ್ಜೆಗಳಿದ್ದನು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಪಂಥವೊಂದು ಇದ್ದ ಸಂಗತಿ ಸಂದೇಹಗ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಶಿವ ಇವರಿಬ್ಬರೇ ಒಬ್ಬರಾದ ಮೇಲೊಬ್ಬರು ಪರಮದೈವದ ಪದವಿಗೆ ಏರುತ್ತಿರುವವರು. ಆದರೆ ತಪಸ್ವಿಯೂ ಭಯಂಕರನೂ ಆದ ಶಿವನಿಗಿಂತ ಉದಾರನೂ ಹಿತಕರನೂ ಆದ ವಿಷ್ಣು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮತ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದೇವತಾಬಹುತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳದೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಏಕದೈವ ಭಾವವನ್ನೇ ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಮಾತಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನ ಮಾತು^೧ ಸರಿ; ಈ ಸರ್ವದೇವಾತ್ಮಕವಾದ ಏಕೋಭಾವಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣು ಬಹು ಸುಷ್ಕವಾದ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಹರಿದುಬಂದ ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಭಗವದ್‌ಭಾವನೆ (ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವ ಭಾವನೆ) ಪರಮ ದೈವನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನೊಡನೆ ಸಂಗಮಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ, ಮೂಲತಃ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಆದರೆ ಕೈಗೆಟುಕದಿದ್ದ ವಿಷ್ಣುತತ್ವ, ನಾರಾಯಣತತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾಗವತತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು

ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಶ್ರದ್ಧಾಪಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರಬದ್ಧವಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಪೂಜಾದಿ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

೬. ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಉದಯ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣ

ಸರಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ವೈದಿಕ ಕಾಲಾನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಉದಯವನ್ನೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪಂಥನಿಷ್ಠೆಗಳು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವರ ಬಾಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವು ಸಾಧಾರಣ ಜನರ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತ ನಿಷ್ಠಾವಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಬಾಹಿರವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಯಾವ ದಾಖಲೆಯನ್ನೂ ಅವು ಹಿಂದೆ ಉಳಿಸಿಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವು ಎಷ್ಟೇ ಅವಿಶದವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು, ಏನೆಂದರೆ, ನಡುವೆ ಬಂದ ಉಪನಿಷತ್‌ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಲ್ಪಗಳ ಮತ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಆಸ್ತಿಕಮತಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿತಲ್ಲದೆ, ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸ್ತಿಕಮತದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈಶ್ವರ ತತ್ತ್ವವೂ ಭಕ್ತಿಯೂ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪೈಕಿ ಈಚಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ^೧ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಇದೊಂದು ಉಪಾಸನೆಯೋ ಏನೋ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಸಮಗ್ರವಾದ ಆರಂಭಕಾಲದ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪಂಥಾಭಿಮಾನ ಅಮೂರ್ತಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಕಲಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ರುದ್ರ-ಶಿವನೆಂಬ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಮಹಾದೈವದತ್ತ ಅದು ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಮಹೋನ್ನತ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ತಾವೂ ಸಹ ಗಮನಾರ್ಹವೆಂದು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಜನರ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನೂ ಕಲೆಹಾಕಿ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಆರ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಬೇಕು, ಆದರೆ ಇವು ಗಂಗೆಯ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಯರಲ್ಲದ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ (ರುದ್ರ-ಶಿವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸ್ವತಃ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ) ಬಹಳ ಗಾಢವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಆರ್ಯರ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯರಲ್ಲದ ಜನ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಥ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಲು ನಮಗಿನ್ನೂ ಸಾಧನಗಳು ದೊರೆತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಪ್ರಾಯಶಃ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹ ವಿವಿಧ ಕುಲಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಬೆರೆತು ಕೊಂಡವೆಂಬ ಸಂಗತಿ ವೇದದ ಆಚೆಯ ಕಾಲದ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ಬಹುಮೂಲಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಮಿಶ್ರಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳು

ವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ತಡೆ - ಎಂದೂ ಇದು ಅಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರಲಿಲ್ಲ -^{೧೪} ಕುಸಿದುಬಿತ್ತು. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಾಲ್ಪಕವಿಧಿ ಮತ್ತು ಮಹೋನ್ನತ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ತಾವು ಬದುಕಬೇಕಾದರೂ ಸಹ ಅವೈದಿಕಜನರು ಒಲಿದಿದ್ದ ಮತದ ದೇವದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೂ ಆಸ್ವದಕೊಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಲು ಜನಕ್ಕೆ ಸಮಯವೇ ದೊರೆಯದೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಹಾಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಒಲವುಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಲು ಅವನ್ನು ವಿದ್ವದ್ವರ್ಗದ ಜನರ ಕೈಗೊಪ್ಪಿಸಿದರು.

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಘಟಿತ ಅವೈದಿಕಮತಗಳು ಶ್ರೌತಧರ್ಮದ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ದಾಳಿಯಿಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಪಂಥಗಳು ಈ ಹೊಸಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮನ್ನು ಪುನಃ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸದಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ರುದ್ರ-ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು-ನಾರಾಯಣ ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವರ ಸುತ್ತ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದ ಈ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಶ್ರದ್ಧಾನಿಷ್ಠೆಗಳು ಭಕ್ತಿಭಾವಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದು, ಇವುಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾ ಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಬಂಧುರವಾಗಿದ್ದ ಪುರಾತನ ಆಸ್ತಿಕ ಮತಕ್ಕೆ ಭಂಗವಲ್ಲದೆ ಧಕ್ಕೆಯೊಡೆದು ಒದಗುವ ಸಂಭವವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತ, ಗೃಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಶ್ರೌತ, ಗೃಹ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಯೋ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಬೇರೆಡೆಯಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ತದ್ವಿನ್ಯವಾದ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೋ ಮರಳಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರ ಮಂಥನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟೂ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪುನಃ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕ್ರಮೇಣ ಮೊದಲಿಟ್ಟಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಎಳೆಯಬಹುದಾದ ಗುಣವಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ಭಾವನಾ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಆಗಂತುಕವಾಗಿ ಬಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಇರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಹೊಸ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇವತಾಲೋಕವನ್ನೇ ಒಳಹೊಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು; ಈ ಹೊಸ ಪಂಥದವರ ಪೂಜೆ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಪುರಾತನ ದೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನ ಹಳೆಯ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇಮ ದಯೆಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಿತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂಥ ನವದೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನೆ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಬಹುದು; ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಿಪಕ್ವ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಲ್ಲದೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಮೀಕೃತ ಸಕಲದೇವತಾಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಸಹ ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಮೀಕೃತದೈವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾರಂಭಾವವೆಂದು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಇದ್ದೋ ಅಥವಾ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದುಬಂದೋ ದೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಎಳೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ಜನರ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದ್ದ

ದೈವಭಾವಾಂಶದೊಡನೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದಾಗಿದ್ದಿತು. ಒಂದು ವಿಚಾರಮಂಥನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಇವೆರಡು ದೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವಾಹಗಳೂ ಹರಕೆ ಹಾರೈಕೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಮಾನವಹೃದಯದ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಉದಿಸಿಬಂದವಾಗಿದ್ದವು; ಈ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ತತ್ವಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಂಗತ್ಯದ ವೈರಸ್ಯಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಸಮರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೂ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಅರೆಪಾಲು ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಯಿತು.

೭. ಭಗವದ್ಗೀತೆ

ಭಗವದ್ಗೀತೆ (ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೀತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನಭಾರತದ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದೆಂಬುದನ್ನೂ, ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ಥಾನ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪದೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಪುರಾತನ ವಾಣಿಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಾಣಿ ಇವುಗಳ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಾಂತಿಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಅನುಷ್ಠಾನಾರ್ಹವೂ ಆಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಸಜ್ಜೆಗೊಳಿಸಲು ಪರಮಪ್ರೇರಕವಾಗಿದೆ. ದರ್ಶನವನ್ನು ಒಂದು ಅನುಷ್ಠಾನಾರ್ಹವಾದ ಮತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಪರಮದೈವ ಪೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗೊಳಿಸಿರುವ ಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿನಷ್ಟು ಮಹತ್ವಾಗಿಯೂ ಶ್ರದ್ಧಾಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆಲ್ಲೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ವಿಧವಿಧವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವಾಹಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿರುವುದರಿಂದ, ಇದರ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಅನೇಕ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸುಸಂಬಂಧತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವನ್ನೂ ಇತ್ತಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಬೀರಿರುವ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವದ ರಹಸ್ಯವನ್ನೂ ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಂತೆ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥದವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಲೂ ಇತರರು ಅವುಗಳ ಸುಸಂಬಂಧತೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ, ಅದರ ಗಾಢ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉತ್ಸಾಹಾತಿಶಯವು ಅದನ್ನು ಮತಪಂಥ ಮತ್ತು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದಂತೆ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸಿ, ಶ್ರದ್ಧಾಸಂಪನ್ನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೆರಡು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಿದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲರೂಪ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಇದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತೆಂಬ ವಾದವೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಾ ವೈದ್ಯುಷ್ಯ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೋಲ್ಟ್‌ಮನ್ (Holtzmann) ಎಂಬಾತನು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ದೇವತಾತ್ಮಕವಾದ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಪರವಾಗಿದ್ದ ಪದ್ಯಮಾಲಿಕೆಯೊಂದು ವೈಷ್ಣವರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ; ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಷ್ಣವ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಪರ

ವಾಗಿ ಪುನಃರೂಪಿತವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಾಯಿತೆಂದೂ ಆ ಪ್ರಾಚೀನವೈಷ್ಣವಕಾವ್ಯವೂ ಸಹ ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಸೇರದ ಒಂದು ಅರ್ವಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ; ಗಾರ್ಬೆ (Garbe) ಅದೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಗವತ ಸ್ತೋತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮತ ವೇದಾಂತದ ಪರವಾಗಿ ತಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಡಾಯಿಸೇನನು (Deussen) ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳಸೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ; ಬಾರ್ನೆಟ್ (Barnett) ಪಂಡಿತನು ಇದೊಂದು ವಾಸುದೇವ ಪಂಥದ ಕಾವ್ಯವೆಂದೂ ಆದರೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರವಾಹ ಹರಿದು ಅದು ಗೋಚರಿಸಿರದೆ ಎಂದೂ ನಂಬುತ್ತಾನೆ; ಕೀತ್ (Keith) ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಇದು ಮೊದಲು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾದರಿಯ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಆ ಬಳಿಕ ಕೃಷ್ಣಪಂಥೀಯವಾಗಿ ತಿದ್ದಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ; ಬೆಳ್ವಲ್‌ಕರ್ ಪಂಡಿತನು, ಜನತೆಯ ಮತಭಾವನೆಗಳ ದಾಳಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಶ್ರೋತೃಧರ್ಮವನ್ನು ಒಡೆದು ಹೋಗದಂತೆ ಕಾಪಿಡಲು ತದ್ಗಮೀಯರು ಮಾಡಿದ ದೀರ್ಘವೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಯದೂ ಆದ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಊಹೆಗಳ ಪೈಕಿ ಯಾವುದೊಂದನ್ನಾದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಂಥ ಪೂರ್ವಭಾವಿತ ಭಾವನೆಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಂತಿರುವ ಇತರ ಭಾವನೆಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಒಡಂಬಡುವಂತೆ ಒಡೆದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೂ ಅಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಂತೆ, ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೆ, ಗೀತೆಯೂ ಸಹ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹೊಸ ಸೇರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಅಕುಶಲವಾಗಿ ತೇಪೆಹಾಕಿರುವ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಮತ್ತು ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗೆ ಜೀವಂತವೂ ಸಮರಸವೂ ಆದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಅದರ ಹುರುಳೆ ಕೈಗೆಟುಕದೆ ಹೋಗುವುದಲ್ಲದೆ, ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅದರ ಸಮರಸತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಬಾರದಂತೆ ಸಂತತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೂ ನೇರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೋದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯ ಅಂಶಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ದೈವತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವಲಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತ ಭಕ್ತಿ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದು ಬರುತ್ತಿರುವ ಅಂಶ ವಿಶದವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೆಲವು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ದೈವ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು, ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಶಿಷ್ಟದ್ರಷ್ಟಾರರು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉನ್ನತ ದಾರ್ಶನಿಕತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಸುತ್ತ ಮೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ಣ ಪೂಜಾನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಭಾವನೆಗಳು ಇವೆರಡೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸರಿಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಫಲವಾಗಿ ಇದು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿರಬಹುದು. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೇವರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾ ಜನರ ಅರಿವಿಗೆ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಾ ಇರುವಲ್ಲಿ

ಅವರ ಹೇರಳವಾದ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವು ತನ್ನ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಆಗಮಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೂ ಸಂಗತವೂ ಆಗಿವೆಯೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಹೊರಟಿತು. ನಮಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಗೀತೆ ಶುದ್ಧ ಪುರೋಹಿತಪ್ರಣೀತ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ಶುದ್ಧಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರು ಭಾವಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಇಂಥ ಬೇಕೆಂದೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ದೈವಶ್ರದ್ಧಾಕಲ್ಪನೆ ಧಾರ್ಮಿಕಜೀವನದ ಪ್ರವಾಹಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾರದು. ಅದು ಒಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ದೈವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂಥ ನೈಜ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥ ಅದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸದು. ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರಧಾರೆ ಯ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಹರಳುಗಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಗೀತೆ ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗದಂತೆ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಜನರ ರೂಢಿಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಸಂಪನ್ನರಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠಜನರ ಉನ್ನತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಭಕ್ತ್ಯುತ್ಸಾಹ ಇವುಗಳ ಮೇಳದಿಂದಂಟಾದ ಅಸಮಂಜಸತೆ ಎಷ್ಟು ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಇವುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸುಸಂಗತವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ಬಾಹ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಕೃತಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಅಷ್ಟು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಅವು ಅದರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ದೈವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಗವಾಗಿವೆ, ಮತ್ತು ಆ ಮಹಾಭಾರತ ಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೆಡಿಸದೆ ಅವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಭಾವನೆಗಳೂ ವಿಚಾರಗಳೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಲೆತುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು; ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಆ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಕಳೆಗಟ್ಟಿಸುವ ಅದರ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣದಷ್ಟೇ ಹುರುಳಾದದ್ದು. ಇರುವಂಥ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಿ, ಗೀತೆ ಬಹುಶಃ ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಉತ್ತೇಕ್ಷೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳೂ ಇವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಗೀತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಲವೋ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಸಲವೋ ತಿದ್ದಲಾಯಿತೆಂಬುದು ಅದರಿಂದ ದೃಢಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಪುನಃ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಹ ಈ ಗ್ರಂಥ ಅನೇಕ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸರಿಹೊಂದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಹು ಪಾಲು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ; ಆದರೆ ನೈಜ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಯ ತಲೆದೋರಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದೇನೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಂಭವವಲ್ಲ. ಇಂಥ ಶಕ್ತವಾದ ಕೃತಿಯನ್ನು “ಹಳೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅಡಕಿರುವ ಒಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಇದು”^{೧೩} ಎಂದು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ನುಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಮೇಲುನೋಟದ ಹಗುರು ವಿಮರ್ಶೆ ಎನಿಸೀತು. ಅದು ತಾನೊಂದು ಶುದ್ಧ ದರ್ಶನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು, ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದರ

ಉದ್ದೇಶ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿರುವಷ್ಟು ದಾರ್ಶನಿಕವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಜೀವಂತವೂ ಸಕ್ರಿಯವೂ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಬೆಸೆದು ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಹೊರತು, ಅಸಂಬದ್ಧವಾದವುಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೋ ಇಷ್ಟೋ ತಿದ್ದಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಹೊಸ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ, ಅದು ನುಡುಗೊಟ್ಟಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಏಕತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಎಳೆದಾಡಲು ಬರುವಂಥ ಪದಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸುಸಂಘಟಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅಡಚಣೆಯೊದಗಿದರೂ, ಒಂದು ಸಂಗತವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧೆಯೂ ತಟ್ಟದು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮೇಳೈಸಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರಿಹೊಂದಿಸಲು ಅದು ಪಣತೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ತಿಳಿಸುವ ಹಾಗೆ, ಇನ್ನೂ ಘನಿಸದೆ ದ್ರವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು ತಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಶಯರಹಿತವಾದ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯ ನಡುವೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ವಿಶದವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆದ ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ನೈತಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದ್ದರೂ ಗಾಢವೂ ಆಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಣ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಮಗ್ರವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಜ್ಞ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಬಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲ್ಪಗಳೂ ಅವುಗಳ ನಿಯಮಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚಿದರಿಹೋಗಿರುವ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿವೆ^{೧೬}. ಆದರೆ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವವೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಯಜ್ಞವನ್ನು ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದು ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಯಜ್ಞನಿಷ್ಠರ ಮತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕಯಜ್ಞದಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಂಗಳವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥ ವೈದಿಕ ಕಾಲ್ಪಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಲ್ಪ ಕಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲಾಗಲಿ

ಅಥವಾ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಮಾಡಬಾರದು. ಇಂಥ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ, ನಿಶ್ಚಯ, ಆದರೆ ಅವು ಅವರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ಒಯ್ಯಲಾರವು. ಹೀಗೆ ಗಳಿಸಿದ ಪುಣ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ತೀರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜನನ ಮರಣಗಳಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿ ಅವನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುವವರು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ; ಈ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಏರುವೆಗಳು ಅವರನ್ನು ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಗೂ ಕೊನೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ. ಯಜ್ಞವನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ವಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಯತ್ಯವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ ಎಂದೂ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಚಾಚು ತಪ್ಪದೆ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆ, ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲದರ ಪಾಲನೆ, ಸಮಸ್ತ ತಪಸ್ಸುಗಳು, ಇವುಗಳೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಯಜ್ಞಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ನೆರವೇರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವು ಸಾತ್ವಿಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ, ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ರಾಜಸಿಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ, ತಿಳಿಗೇಡಿ ತನದಿಂದ ಗೈದರೆ ತಾಮಸಿಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಯಜ್ಞದ ಮೂಲಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಮೇಲಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕೆಳಗಿನ ಸುಖವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವುದು. ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಬೆಳಸಿ ತನ್ನ ಸಮಸ್ತ ಐಹಿಕ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ದೇವರ ಬಲಿಪೀಠಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದೇ ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಗೀತೆ ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲ್ಪವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳ ಕರ್ತವ್ಯ ಪರಿಪಾಲನಾನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಗೀತೆ ಭಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ತನ್ನ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಯಜ್ಞಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉಪದೇಶಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಔಪನಿಷದಿಕ ತತ್ತ್ವವಾದ ಆತ್ಮ-ಬ್ರಹ್ಮ, ಪುರುಷತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಸುಮಾರಾಗಿ ಈಚಿನದನ್ನೆಂಬಹುದಾದ ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗೀತೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ; ಜತೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಯಜ್ಞ ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ವರ್ಣನೆ, ದೇವಯಾನ ಪಿತೃಯಾನಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ತಂತ್ರಗಳು ಸಹ ಇದರಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಮಿತಿಗಳೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಗುಣೀಕೃತ ಪುರುಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮುಕ್ತಿಗೆ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಇತರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಧಾನಗಳು ಪರಮಸಾಧನವೆಂಬ ಔಪನಿಷದಿಕ ಉಪದೇಶಗಳು ಒಂದು ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಂಖ್ಯದ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸುವಂಥ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳು; ತರುವಾಯದ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇವು ಹೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಯೋಗಕ್ಕಿದಿರಾಗಿ ಇರಿಸಲಾಗಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದ; ಬಹುಶಃ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರ ಧ್ಯಾನನಿಧಿ ಧ್ಯಾನಗಳ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದು

ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಿದಿರಾಗಿ 'ಯೋಗ' ಎಂಬುದು ವಿಧಿವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಸಂಯಮವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಮ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸುಮಾರಿಗೆ, ಗೀತೆ ದೈವದ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಂತರವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆನಿಸಿರುವ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇವು ಎಂದು ಗೀತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಎಂಬ ರೂಪಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ (ಅಧ್ಯಾಯ-13). ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿರಂತರವ್ಯಾಪಾರ ಕ್ಷೇತ್ರ (ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ). ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಆಸ್ಥಾನ ಅದು. ಸಮಸ್ತ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಪರಮಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ (ಅಥವಾ ಭಗವಂತನ) ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ ಜೀವಾತ್ಮ. ಗೀತೆಯು ಸಾಂಖ್ಯದ ನಿಸ್ತ್ರಿಯ ಪುರುಷನನ್ನೂ ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೌನವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕೃತಿ-ಜೀವಾತ್ಮಗಳು-ಪರಮಾತ್ಮ ಇವರುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವಿಕಸನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಂಖ್ಯದ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೋಲುವ ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕಾಸಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬದಾಗಿ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವಾಗ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಧದ ಪುರುಷರುಗಳನ್ನೂ ಗೀತೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ, ಜತೆಗೆ ಈ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅಧಿಕನಾಗಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಮಾತನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿ ಈ ಮೂವರು ಪುರುಷರೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಪರಮಪುರುಷನ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೈವಿಕಪುರುಷಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶದ ವಿಕಾಸವೆಂಬುದೂ ಪರಮಪುರುಷನ ಮಾತೆತ್ತದೆ ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯದ್ವಲವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ದೈವವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯವೋ ದೇವರ ಮಾತನ್ನೇ ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಪರಿಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಈ ದ್ವೈತಭಾವ ಉತ್ತಮಪುರುಷನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು ಅಪಕ್ಷ ರೂಪಗಳಿದ್ದವೆಂಬುದೂ, ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಾಗೆ, ಅನಂತರದ ಪ್ರೌಢ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಜ್ಞಾತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದು ಮಾಯೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ವೇದಾಂತದ ನಿಲವನ್ನು ಗೀತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ನಿಜ, ಆದರೆ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಭೌತಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಬಗೆ ಅದು, ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಇವೆರಡೂ ಶಾಶ್ವತ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಮಾಯೆ

ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಗೀತೆ ಶ್ಲೋಕಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತಿಗೆ ಅಸ್ತುಕಾರ ಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಈಶ್ವರ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೈವೀ ಮಾಯೆ ಅದು.^{೧೭}

ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಇಂಥ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ, ಗೀತೆಯನ್ನು ಪಾಂಡಿತ್ಯಸಹಜವಾದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿಂದಲೂ ಅದೊಂದು ಸಮಗ್ರವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವೂ ಆದ ದರ್ಶನಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಹೊರಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ದರ್ಶನದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶ ದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ಅನಿಷ್ಕಷ್ಟಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಇದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣ. ತನ್ನ ವಿಶದವಾದ ದೈವಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿಯೋ ಎಂಬ ಹಾಗೆ, ಹಳೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಗೀತೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಂತೆ ಸಮನ್ವಯೀಕರಿಸುವುದು ಅನೇಕವೇಳೆ ಬಹು ಪ್ರತಿಭಾಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಆಡರೆ ಶಾಂತವಾಗಿ ತರ್ಕಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಿಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಹೇಗೆ ಪರಮಪುರುಷ ದೇವರಾದನು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ; ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಇದೊಂದು ಗೊಡರಹಸ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತದೆ, ಪುರುಷನು ಶುದ್ಧೀಕೃತಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು, ಗೀತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಭಕ್ತಿವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ದೇವರೊಲಿದು ಕೃಪೆ ತೋರಲು ಜೀವಾತ್ಮ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಗೀತೆ ಒಳಗೊಳಗಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಗಳೊಡನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ದೂರಗಾಮೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಹನೆ ಮತ್ತು ಸರಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇದು ಗೀತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ. ಇದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಯೋಗವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಈ ಜ್ಞಾನಯೋಗ ತಿಳಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ, ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನಾತ್ಮವಿವೇಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಗಳ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬೋಧೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗ ಬಹಳ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಇಷ್ಟಫಲ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗೀತೆ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನೆರವೇರಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾವಲಂಬಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ

ಅದು ಯೋಗಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಲಂಬೀ ದರ್ಶನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತಾನೊಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸ ಹೊರಟಿರುವಷ್ಟು ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕತತ್ತ್ವವನ್ನಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೊಡನೆ. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರನ್ನು ಗೀತೆ ಮೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಡುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಅವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಂದು ತಪ್ಪುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕಿಸಿ ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿಸುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದುದು. ಅನಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮತ್ವಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೊದಲು ಪಡೆಯಬೇಕು, ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಕರ್ಮಗಳಂತಾಗಿ ಬಂಧಕಗಳಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧನಾರ್ಹವಾದ ಯೋಗ ವಿಧಾನಗಳ ಜತೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನೂ ನಿಷ್ಕೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುವುದ ರಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕೃತ್ಯಾಭಿಮಾನವನ್ನೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನಿರ್ವಿವಿಧ ಬುದ್ಧಿ ಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮವೂ ಭಕ್ತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಅರ್ಪಿತವಾದಂತೆ, ದೇವರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿದರೆ ಅದು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಸಾರಬಂಧನಪಾಶಗಳನ್ನೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಪಾಶಗಳನ್ನೂ ಕಡಿದುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಅಕರ್ಮಗಳು. ಯಾವನು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಫಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾನೋ ಆತನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು. ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಸನ್ಯಾಸ, ನಿಜವಾದ ಯೋಗ, ಇದು ದೈವಕೃಪೆಗೂ ಮುಕ್ತಿಗೂ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಜ್ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರಗಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೆಲವರು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೇಳುವಂಥ ಧ್ಯಾನಯೋಗದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದೊಂದು ಸತ್ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ.

ಹೀಗೆ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ನಿಷ್ಕ ನೈತಿಕವೂ ಜತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮನುಷ್ಯ ನಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ, ಆತ ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆತ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಇದು ದೇವರಿಚ್ಛೆ ಎಂದೂ ನೆರವೇರಿಸಿ ಆತನಿಗೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಕರ್ಮ ಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆರುರೋಹಿಯು, ಎಂದರೆ ಮೇಲಕ್ಕೇರಲು ಬಯಸುವವನು ಕರಣಗಳನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಪಳಗಿಸಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಜ ವಾಗಿ ಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯಭಾವಗಳು ಆತನ ಬರಿಯ ನೈತಿಕಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು

ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗೀತೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತ್ವ ನಿಯತನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೋರಿಕೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವುದಲ್ಲ; ಕರ್ಮಯೋಗಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗಾಢ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿಂತಿದೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಸಮಸ್ತ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ಯಜ್ಞಸ್ಥಂಕಿತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮಫಲದ ದೋಷ ಅದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಭಗವಂತನೇ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಪೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಸಕಲಕ್ಕೂ ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಾಲಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಕರ್ಮ ಅಕರ್ಮವೇ ಸರಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸ್ವತಃವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮದಿಂದ ತಾನು ಅದರಲ್ಲಿ ಬದ್ಧನಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲೂ, ಹಾಗೂ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಆತನ ವಿಶ್ವಜೀವನದಲ್ಲೂ ಲೀನಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ದೈವ ಸಮರ್ಪಣ ಭಾವ ಗತಂತರ ಎಲ್ಲದೆ ವಿಧಿನಿಯತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನಾದ ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಗಳಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಸರಿ ಹೊಂದಿಸುತ್ತದೆ; ಕರ್ಮಗತಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ದೇವರ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕೃಪೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅದರ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮೃದುಗೈಯುವುದಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ನೀತಿಯುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ, ಪಾವನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕಾರ್ಯವೂ ಸಹ ದೇವರ ಕಾರ್ಯದಂತೆ, ಕರ್ಮಗತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಗೀತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟೋಪದೇಶವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಸಮರ್ಪಣೆಯೇ ಇದರ ಸ್ವರೂಪ. ಇದು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ತ್ಯಾಗಭಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವು ಮೇಳೈಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸೂತ್ರದಂತಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನದರ್ಶನವಿಚಾರಸರಣಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಈ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಾಕರನೂ ಅನಂತ ಕೃಪಾಕರನೂ ಆದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ. ಆತನೇ ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮ; ಆತ ನಿಜವಾಗಿ ಪಾರಗಾಣದ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದವನೂ ದಯಾಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಆತನಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ, ಆತನಿಂದಲೇ ಇವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊರಬರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಆತ ತನ್ನ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ತಾನೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೋ ಆತನ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಜೀವರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳಲ್ಲೂ ತದೈಕನಿಷ್ಠವಾದ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯಭಾವವಿರಬೇಕು. ಯೋಗಿಗೂ ಸಹ ಅಗೋಚರವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇದೊಂದು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಂಕೇತಿಕಧ್ಯಾನವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆಗಲೇ ವಿಧಿಸಿವೆ; ಆದರೆ ಅವು ಸಹ, ಅದೊಂದು ದೈವೋಪಾಸನಾಕ್ರಮ ಎಂಬಂತೆ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿನಿಂತವನೂ ಗುಣಾಕರನೂ ಈಶ್ವರನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ನಿಲವಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಬಂದವು. ಉಪಾಧಿರಹಿತವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶುದ್ಧಬೌದ್ಧಿಕ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಗೀತೆ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಸಹ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ, ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ದೀರ್ಘವೂ ಕಠಿಣವೂ ಆದ ತಪಸ್ಸು ಬೇಕು. ಕೆಲವೇ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ, ಆದರೆ ಒಂದು ಪೂಜಾಮೂರ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೂರಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿರುವ ಪರಮಪ್ರಾಪ್ಯವನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುವ ಈ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನಕ್ರಮ ಎಲ್ಲರೂ ಆಚರಿಸಲು ತಕ್ಕದಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಭಕ್ತಿಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರಲು ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಜೀವಂತವೂ ಉಜ್ಜೀವಕವೂ ಆದ ಭಕ್ತಿ ಬರಿ ವಿಚಾರಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಆಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಕೇವಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದುದನ್ನು ಒಂದು ಬಹು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೈವಭಾವನೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲ, ಪ್ರೇಮಮಯನೂ ಕೃಪಾಪೂರಿತನೂ ಪುರುಷನೂ ಆದ ದೇವರೊಬ್ಬನನ್ನು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕೈಂಕರ್ಯಗಳಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಠರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಜನರೊಲಿದಿದ್ದ ಪೌರುಷೇಯ ದೈವೋಪಾಸನೆ ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಿತರೂಪವೊಂದನ್ನು ಇದು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ, ಉಪಾಸಕನೊಬ್ಬನು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ತನ್ನ ದೈವವನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ ತನ್ನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಪೂಜಾವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಉಪದೇಶ ಬರಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಕೊನೆಮುಟ್ಟುವಷ್ಟು ದೂರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥಪಂಥಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಶೋಧಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಳ ಸ್ಥಿರವಾದ ತಳಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಪುರುಷೋಪಾಸನೆಯ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಿಸಹನೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಗೀತೆ ಯತ್ಪ್ರೀತಿಸಿರುವ ಪರಂಪರಾಗತ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂಥದಾದರೂ ಆಗಿರಲಿ, ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ; ಇದರ ಈ ಅಂಶವೇ ಇದರ ಈ ಸಮನ್ವಯೀಕರಣ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಏಕತೆಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೈವಪ್ರಸಾದಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥಿಸ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಕ್ತನಿಗೂ ಉಪಾಸ್ಯ ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ

ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ವಿಶದವಾಗಿವೆ. ಇದು ಮೊದಲು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ನೈಜವಸ್ತುವೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರದ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಮಧ್ಯೇಯವೊಂದರ ಬೆನ್ನು ಹಿಡಿದುಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಅಂಥ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನ. ಭಾವವೇ ಇದರ ಹುರುಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿದೆ ಮತ್ತು ಜೀವನಿಗೂ ದೇವನಿಗೂ ಒಂದು ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪರಮಧ್ಯೇಯ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಛಾಯೆಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಘನವೂ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೇಕು, ಆಗ ನಮಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಪ್ರೇಮರೂಪವಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರತಾಗಿರಬಾರದು ಮತ್ತು ಅಳವಡಲೂ ಬಾರದು, ಹಾಗಿರಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಅದಾದ್ದರಿಂದ. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿ, ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸದೆ ಪರಮಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಯ ವಿಸ್ಮಯ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳಿ, ವಿನಮ್ರವಾಗಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂತತವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಪುರುಷನ ಸದಾ ಸಿದ್ಧವೂ ಅನಂತವೂ ಆದ ಪ್ರೇಮ ಭಜಕನ ಸಮಗ್ರವಾದ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಗೀತೆ ಬೋಧಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ಒಂದು ಭಾವಾಂಗ, ಇದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ನೈಜ ಮತಗಳ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇದೇ; ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕಾರ, ಇದೊಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ಗಾಢ ಭಾವವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನರಹಿತವೂ ವಾಸ್ತವ ಕರ್ತವ್ಯರಹಿತವೂ ಆದ ಅವಿವೇಚಿತ ಆನಂದೋನ್ಮಾದವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆ, ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳು ತಮತಮಗೆ ತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆಯೋ ಅಂಥ ಸಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ತರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳ ಪೈಕಿ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ದೇವರಿಗರ್ಪಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಜ್ಞಾನಿ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ, ಯೋಗಾರೂಢ, ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ, ಗುಣಾತೀತ, ಭಕ್ತ^{೧೮} ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪರವೂ ನೈತಿಕವೂ ಆದ ಗೀತಾಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಭಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಸಹ ತ್ಯಜಿಸಿ ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯಗರ್ಭಿತವೂ ಭಯಭಕ್ತಿಪ್ರಚೋದಕವೂ ಆದ ಮಹದಾನಂದದಾಯಕ ಪ್ರಣಯಾನುರಾಗವೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಾವೈಕನಿಷ್ಠರ ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಭಕ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲೂ ಗೀತೆಯ ಈ ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇತರ ದೇವರುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ನೋಡುವಾಗಲೂ ಸಹನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಿಯ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು

ತೋರುತ್ತದೆ.^{೧೯} ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೊರೆದು ನನ್ನನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ (XVIII. 65-6) ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತಪಂಥದ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವುಂಟು, ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಸಮತೋಕವಿದೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅದರ ಉದಾರಸಂಸ್ಥಿತಿ ಪಂಥಾಭಿಮಾನದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಹುದೂರ ಸರಿದೇಳುತ್ತದೆ; ಇದು ಭಾಗವತಕ್ಕಿಂತ ಇತರ ವಿಧವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಈ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಶಂಸೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಂಥ ಬ್ರಹ್ಮೈಕಪಾರಮ್ಯವಾದವನ್ನು ಸಹ ಇದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಹನಾ ಮನೋಭಾವ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ ಎಂದರೆ, ಪರಮಪುರುಷನು ಅನಂತಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ, ಅವರವರ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಮಾಡದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂಜೆ ಎಂಥದಾದರೂ ಸರಿಯೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಇದರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಪೂಜೆ ನೇರವಾದ ಪೂಜೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅದು ಭಗವಂತನ ಪೂಜೆಯೇ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಂತೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಂತೆ ಆತನ ಕಾಯಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ತನ್ನ ಆಸೆ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹೇಗಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತನೂ ಇದ್ದಾನೆ; ಆತ ಯಾವುದನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ನೀಚ ಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶಿಸಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಯಾರು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಆ ಪೂಜಾಫಲಗಳೂ ಕೈಗೂಡುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಆ ಭಾವದಲ್ಲೇ ಆತ ಒಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದೈವರೂಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮೇಲುಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಲು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಂತಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಂಥ ದೇವತಾಮೂರ್ತಿಯಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪೂಜೆಗೆ ತಕ್ಕ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉನ್ನತ ಸ್ತರಕ್ಕೇರಲು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ದೇವತಾಭಕ್ತಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಫಲ ಸಾಂತವಾದದ್ದು, ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಭಜಿಸುವವರಿಗೆ ಆತನೇ ದೊರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಥಾಭಿಮಾನಿಗಳ ದೇವತೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮದೈವದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರಗಳು; ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದೂ ಅವನೇ ಇವರೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಪರಮಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.^{೨೦} ಭಕ್ತರಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ದರ್ಜೆಗಳೂ ಬಗೆಗಳೂ ಇವೆ ಎಂದು ಗೀತೆ ಅವರನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ (VII. 16-18; XII. 9-12). ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸತ್ತ್ವ ರಜಸ್ಸುಮೋ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಭಾವದಂತೆ ಆತನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ (VII, 2-ಮುಂದಿನವು; XV. 6-ಮುಂ). ನಿಂದಕರನ್ನೂ ವಿಶ್ವಾಸಹೀನರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು (XVI. 19-ಮುಂ). ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೂರವಿರಿಸಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರರಿಗೂ, ಮೇಲ್ಮೈಗಳಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲರು ಪರಮಪಾಪಿಷ್ಠರು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳಿದಂತೆ ಚಾಚುತಪ್ಪದ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಅದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದನ್ನು ಅರಿಯದ ಅಜ್ಞರಿಗೂ ಕೂಡ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಗೀತೆ ಕಾತರಿಸುತ್ತದೆ (III. 25-6). ಗೀತೆ ಆಗಿನ

ರೂಢಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ (XVIII. 41-5; XVI. 23-4); ಆದರೆ ಅದು ಬೋಧಿಸುವ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಪಾವಿತ್ರತತ್ವ ವರ್ಣವಾಗಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲಿ ಯಾವನ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾಗಲು ಬಿಡದೆ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸುಗಮವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಭಕ್ತಿತತ್ವ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಕ್ತಿಪಂಥಪ್ರಸಾರಕರು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಮೋದಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅಂಥ ದಿಗ್ವಿಮೆಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವಲ್ಲದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣಗಳನ್ನು ಇದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅದರಣಿಕೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಭಕ್ತನು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ; ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ವಿಸ್ತೃತ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಆತ ತೊಡಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಆತ ಇತರ ಭಕ್ತರನ್ನು ಸಂಧಿಸಬಹುದು (X. 9), ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಭಾವ ಜನರ ರೂಢಿಗಳಂತೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಂತೆಯೂ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ರಾಗ ಪ್ರಚೋದಕವಾದ ಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು, ಪ್ರತೀಕಗಳಿಂದಲೂ ನಿಯಮಾಚರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು, ಯೋಗಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಆತ್ಮದಲ್ಲೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪರಮಪುರುಷನ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳನ್ನು ಚಿಂತನೆಮಾಡುವುದು, ಸಂತತವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುವುದು, ದೇವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸುವುದು ಸಂಭಾಷಿಸುವುದು ಭಜಿಸಿ ಬಹಿಃಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವುದು, ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವಂತೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವುದು, ಇವುಗಳನ್ನೂ ಇತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಿ, ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಆತನನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಲು ಯಾವ ನಿಯಮವಾಗಲಿ ವಿಧಾನವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೀತೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಿಗೂ ಸಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಭಗವಂತ, ಆತನಿಗೆ ಯಾರಲ್ಲೂ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲ. ಆ ಅನಂತಕೃಪಾಮಯನು ಸಮಸ್ತರ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಆತನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ಅವರ ಬಳಿಗೆ ಆತ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಆತನಿಗೆ ಸಮ್ಮುಖರಾಗಬಹುದು, ಹಾಗಾಗಲು ಇವು ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳು. ಆದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಭಕ್ತಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕೋರುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದಿಂದಲ್ಲ - ಸಂಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ, ಪರಮಪುರುಷನ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಲೀನಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಸಮಸ್ತ ವಿವೇಚನೆಗಳನ್ನೂ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನೂ ಆತನಿಗರ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ.

ಭಕ್ತನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಈ ತತ್ವ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆನಿಸಿ ಆತನನ್ನು ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ

ಗುಣಾಕರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಪರಮಕೃಪಾಕರನೆಂದೂ ಆತನ ಕೃಪೆಯನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ಭಕ್ತಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಪರಮಕಾರುಣಿಕತ್ವದ ಒಂದು ಮಹಾಕಾರ್ಯ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ತನ್ನ ದೈವೀ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಅಳವಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಕೋರಿದಾಗ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಅವಿರ್ಭವಿಸುವುದು. ಮಹಾಭಾರತ ಅವತಾರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯೂಹತತ್ತ್ವ ಬೇರೆ, ಈ ಅವತಾರತತ್ತ್ವ ಬೇರೆ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯೂಹದ ಮಾತೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭಗವಂತನೂ ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಹೊರತು ಭಿನ್ನರಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಅವತಾರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಇಂಥ ಅವತಾರಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ಕೂಡ ಆತನನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೂ ಇತಿಹಾಸಗಳೊಂದಿಗೂ ಮೇಳೈಸುವುದರ ಅಗತ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣ-ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಮದೇವತೆಯಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನೊಂದಿಗೂ ಆತನ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಮೀಕರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಮತಗಳ ಶಿವ-ಬ್ರಹ್ಮ-ದೇವತೆಗಳು ಮುಂತಾದ ದೇವರುಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಹ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡವರೆಂದು ಹೇಳಿ, ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದೇವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿ ತನ್ನ ಸರಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಹನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂಧವಂಥಾಭಿಮಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ತಡೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅವತಾರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಪರಮ ಪುರುಷನೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಎಂಬ ಭಾವದ ಸ್ವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಭಗವಂತನು ಅವತರಿಸಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ದೇವತ್ವಕ್ಕೇರಬಲ್ಲನೆಂಬ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ದೇವರೇ ಬಂದು ಆಶ್ರಯಿಸುವಂಥ ಶ್ರೇಷ್ಠಪುರುಷರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಅಡಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಅನೇಕ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಮಾನವರು ತಮ್ಮ ದೋಷಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಮೇಲ್ಮೈಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಸ್ಫುಟವೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಆಗಿರುವ ದಿವ್ಯಧೈಯಗಳನ್ನು ಅವರ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

¹ನಾವು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಪಾಠಗಳು ಬೊಂಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ, ಅನ್ಯಥಾ ಸೂಚಿಸಿರುವಾಗ ಹೊರತು, ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಮಹಾಭಾರತ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಳಕೊಂಡಿರಲಾರದು; ಕೃತಕ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆರಕೆಯೊಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಿಂದ ಕೃತಕವಾದುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿ, ಇದರ ವಿಸ್ತೃತ ಪಾಠವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

²ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, "ಔಟ್‌ಲೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ, ಲಂಡನ್, 1932, ಪುಟಗಳು 94-95.

^೩ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಯೆ ತಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳು (ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾಯಾವೀದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನಾದ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು) ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಒಂದು ಚಮತ್ಕಾರವೆಂದು ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (VII. 14f) ಮಾಯೆಯೆಂಬುದು ಗುಣಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭ್ರಮೆ; ಆದರೆ ಈ ಗುಣಕಲ್ಪಿತ ಭ್ರಮೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿಕಲ್ಪಿತ ಭ್ರಮೆಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದು ಆತ್ಮ-ಮಾಯಾ ಸಹ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದೊಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಜನ್ಮರಹಿತನಾದ ದೇವನು ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮನೋಭ್ರಮಣೆ.

^೪ಯಾವುವೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯ (ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯುಕ್ತವಾದಕವು ಯಾವವು ದುರ್ಬಲವಾದವು ಯಾವವು ಎಂಬ ಬೆಲೆಗಳ ಲೆಕ್ಕ), ಸಾಕ್ಷ್ಯ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾವವೆಂಬುದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆ), ಕ್ರಮ (ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿನ ಅನುಕ್ರಮ). ನಿರ್ಣಯ (ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರುವುದು), ಪ್ರಯೋಜನ (ಒಂದು ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ) ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ 95-6 ನೋಡಿ.

^೫ಈ ಪದ ಯಾವಾಗಲೂ ವೇದ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಗವತರಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪಂಥಾನುವರ್ತಿಗಳ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

^೬ಹಿಂದೆಯೇ ಇರುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಪುಂಜದಲ್ಲಿ (XII. 349.1) ಪಾಶುಪತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಪಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾತ್ರ ಇದೆ.

^೭ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಪಂಡಿತನ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗ್ರಂಥದ 97-114, 116-138, 142-82 ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

^೮ನೀಲಕಂಠನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ತೋರುವಂತೆ, ಈ ಸೂಚಿಕೆ ಶಂಕಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ (I. 7046 = Grit. Ed., I. 64.37). ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮಾತುಗಳಿಗಿ. (II. 100. 38-39).

^೯XII. 19. 23.4; 180. 47-9; XIII. 37. 12-15 ಮುಂತಾದವು.

^{೧೦}ಎಂದರೆ, XIII. 23. 67 -- ರಾಮಾಯಣ II. 108ರಲ್ಲಿ ಜಾಬಾಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ನಾಸ್ತಿಕಮತವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯ ಬಾಹಿರವೆಂಬುದಂತೂ ನಿಸ್ಸಂದೇಹ. ಈ ಪ್ರಕರಣ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆಂದು ಚಾಕೋಬಿ ಪಂಡಿತನು (Das Rāmāyaṇa p. 88 f.) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಹಿಲ್ಬ್ರಾಂಡ್ Hillebrandt (Festschrift Kuhn, 9. 23) ಇದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

^{೧೧}ಈ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಜೆ. ಮೆಕೆನ್‌ಜಿಯು ತನ್ನ 'ಹಿಂದೂ ಏಥಿಕ್ಸ್' ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್. 1920, ಪು. 122ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

^{೧೨}'ರಿಲಿಜನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ'. ಬಾಸ್‌ಟನ್, 1895, ಪು. 413.

^{೧೩}ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಠ, ಮುಂಡಕ, ಮತ್ತು ತೈತ್ತಿರೀಯಗಳೆಂಬ ಈಗಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವ ದೈವತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಿಸಬೇಕೆಂಬವರು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿಕಲ್ ಕ್ವಾರ್ಟರ್ಸ್ VI, 1920, ಪುಟಗಳು 493-512 ಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

^{೧೪}ಅಥರ್ವವೇದದ ವಸ್ತುವೂ ಋಗ್ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ತೋರಿಸುವಂತೆ.

^{೧೫}ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್, 'ರಿಲಿಜನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ', ಪು. 399. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಾರ್‌ನೆಟ್ ಪಂಡಿತನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತನ್ನ ಗೀತಾನುವಾದದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

^{೧೬}II. 42-6; III. 9-16; IV. 23-33; IX. 20-1; XVI. 22-3; XVII. 11-13; XVIII. 3-8;

^{೧೭}ಇಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ನಾರಾಯಣೀಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.

^{೧೮}II. 56-72; VI. 4-32; X. 9-10; XII. 13-20; XIII. 7-11; XIV. 21-35; XVI. 1-3; XVIII. 50-60.

^{೧೯}IV. 11; VII. 21-3; IX. 23-5.

^{೨೦}ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅವತಾರಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ; ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಅವತಾರ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಎ. ಕೆ. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ

ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣಗಳು

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

೧. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ

ಸಂಸ್ಕೃತದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ “ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ” ಮತ್ತು “ಭಾಗವತ” ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿನ ಭಾರತದೇಶದ ನಾನಾ ಕುಲ ಗೋತ್ರಗಳ ಜನ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನೂ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಸಾಯನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಪಂಗಡಗಳ ಜನಗಳಲ್ಲೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಹೋನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಜತೆಗೆ ಈ ಪುರಾಣಗಳೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದವು. “ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಿಂದೂ ಜನಾಂಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ವೈಯಕ್ತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಜ್ಞಾನಭಾಂಡಾಗಾರಗಳೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು, (ಎಂದರೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು) ವರ್ಣಿಸಬಹುದು,” ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಾರ್‌ಗಿಟರ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸತ್ಯವಾದ ಮಾತನ್ನೇ ಆಡಿದ್ದಾನೆ.^೧

ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಯಾವೊಂದು ತರ್ಕಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಮದೊಡನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವೊಂದು ಪಾಂಥಿಕ ಧರ್ಮದೊಡನಾಗಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅವಿಂಗಿಂತೀಚಿನ ಕರ್ಮ-ಜ್ಞಾನ-ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಸಂತರು ಇಂಥ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಧು ಪರಂಪರೆಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಾನುಭೂತಿಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ಆಧಾರ, ಮತ್ತು ಇವು ಅದ್ವೈತ ದ್ವೈತ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಯೋಗ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳೂ ಭಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಓಲುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೃದಯಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಹಿಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರವರ್ತನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಬಾಳುವೆಯನ್ನು ಉತ್ತೇಜನಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ.

೨. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ದರ್ಶನ

ಭಾಗವತಕ್ಕಿಂತ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಹಿಂದಿನದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸರಳವಾದುದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಲಕ್ಷಣವುಂಟು. ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಟ ಹೇಳುವಹಾಗೆ. “ಈ ಒಂದು ಪುರಾಣ ದೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಘೋಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಸಮಸ್ತ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ಓದುಗರಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ.”^೨

ವ್ಯಾಸಮಹರ್ಷಿಯ ತಂದೆ ಪರಾಶರ ಮತ್ತು ಆತನ ಶಿಷ್ಯ ಮೈತ್ರೇಯ ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗತಿಲಯಗಳ ಮೂಲ ಸತ್ಯವೇನು ಎಂದು ಶಿಷ್ಯ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪರಾಶರರು, “ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು, ಅವನಲ್ಲೇ ಅದರ ಸಂಸ್ಥಿತಿ, ಆತನೇ ಅದರ ಏಕೈಕ ರಕ್ಷಕ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಕ, ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಜಗತ್ತೇ ಅವನು” ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.^೩ ಇದೇ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದ ಸಾರಾಂಶ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳ ಸಾರಾಂಶವೂ ಇದೇ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಯಾವುದು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಏಕ ಅದ್ವಿತೀಯ ನಿರುಪಾಧಿಕ ದೈವ ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಾಶರರು ವಿಷ್ಣು ವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಏಕ ಅನಂತ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಪೂರ್ಣ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತ ಸರ್ವಾತೀತ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ,^೪ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಹರಿ, ಶಂಕರ, ವಾಸುದೇವ, ತಾರ, ಅಚ್ಯುತ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ನಾರಾಯಣ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಶಿವ ಮತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ದಿವ್ಯಗುಣಧಾಮಗಳಾದ ನಾಮಾವಳಿಯಲ್ಲೂ ಆತನೇ ಆತನೊಬ್ಬನೇ ಪರಿಕೀರ್ತಿತನಾದವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.^೫ ಬಹುಶಃ ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ವೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಗಡಗಳೂ ಒಳ ಹುರುಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ವೇದವಾದಿಗಳೂ, ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳೂ, ವೈಷ್ಣವರೂ, ಶೈವರೂ, ಪಾಂಚಿ ರಾತ್ರರೂ, ಏಕಾಂತಿಗಳೂ, ಭಾಗವತರೂ, ಪಾಶುಪತರೂ, ಯೋಗಿಗಳೂ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳೂ, ಮತ್ತು ಇತರ ಪಂಥಗಳವರೆಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕ ನಾಮರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ ಅವನೇ ಏಕಾಧಾರ, ಸ್ವಾಮಿ, ಮತ್ತು ಜಗದಾತ್ಮ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ, ಪಾಂಥೀಯ ಅಂಧಾಭಿಮಾನ, ಅಸೌದರ್ಯ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯದ ಫಲಗಳೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರೀ ಪರಾಶರರು ಇಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಜಗದ್ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪರಾಶರರು ವೇದಾಂತದ ಶುದ್ಧಾ ದ್ವೈತ ತತ್ವದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗದ್‌ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು “ಪರಃ ಪರಾಣಾಂ ಪರಮಃ” ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ, ಅದಕ್ಕೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ, ವರ್ಣವಿಲ್ಲ, ಅದು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದದ್ದು, ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಅದು ಇಂಥದೆಂದು ಹೇಳಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದು, ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜನ್ಮ-ವೃದ್ಧಿ-ವಿಕಾರ-ಕ್ಷಯ-ಲಯಗಳೇನೊಂದು ಅದನ್ನು ಸೋಕದು, ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು

ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ¹ ಎಂದವರು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಭಾವನೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಪರಾಶರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಇದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ. ಪರಾಶರರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ: ಅನಂತವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ವಿಕಾರರಹಿತವೂ ಅಪ್ರವೃತ್ತವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಆದ ಪರ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಾಂತವೂ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಸದಾ ಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ಸೋಪಾಧಿಕವೂ ಆದ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ, ಅದಿಲ್ಲದ ಜಾಗವಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವಿರುವುದೂ ಅದರೊಳಗೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಹುರುಳೆಂಥದೆಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅದನ್ನು “ವಾಸುದೇವ” ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.² ಆತನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ನಿಂತಿದಾನೆ, ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಅಂತರ್ಗತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಯೇ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯನಾಗಿ ದ್ದರೂ, ಅವನು ಪುರುಷನಾಗಿಯೂ (ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ತೋರಿ) ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿಯೂ (ಎಂದರೆ, ಸ್ಥೂಲ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವ ಅವಿವಿಕ್ತ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ), ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ, ಕಾಲಸ್ವರೂಪನಾಗಿಯೂ ಮೈದೋರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರಮಪದವು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳಾದ ಪುರುಷ, ಪ್ರಧಾನ, ವ್ಯಕ್ತ, ಮತ್ತು ಕಾಲವೆಂಬ ವಿವಿಧಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೇಲಾಗಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಇಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ಆತ್ಮಾವಿಷ್ಕರಣಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ; ಅವು ಸಕಲಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸಮರಸವರ್ತನೆ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪರಿವರ್ತನೆ, ವೃದ್ಧಿ, ಕ್ಷಯ-ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ಸೀಮಿತ, ಉಪಾಧಿತ, ವೃತ್ತನ್ಯ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗದ್‌ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆತ್ಮಾವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು, ಬಾಲಕರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತ ಉದ್ದೇಶರಹಿತ ಹರ್ಷಪ್ರಕೃಷ್ಟ ಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನೇ “ಲೀಲಾ ವಾದ”ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳೂ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿವೆ.³ ಪರಾಶರರು, ತದನಂತರ, ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹವು ಹೇಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿತು ಮತ್ತು ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೇಗೆ ಪ್ರಳಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಂಖ್ಯದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಜಗದ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಲು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತದ ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಮತದ ಅದ್ವೈತ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೆರಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿಕಾಸ ಸಂಕೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಕಾಲವೇ ಚಾಲಕ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಧಾರಕವಾದ ಅಂಶ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಾಶರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಮೈತ್ರೇಯರು ಪರಾಶರರಿಗೆ ಒಂದು ಬಹು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ: ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಗುಣವಾಗುವುದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಅನಂತವೂ, ಶಾಶ್ವತವೂ, ಇಂತೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಶಕ್ಯವೂ, ವಿಕಾರರಹಿತವೂ, ಅಪ್ರವೃತ್ತವೂ, ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ಚೈತನ್ಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರವರ್ತಕವೂ ಪೋಷಕವೂ ಕೊನೆಗೆ ನಾಶಕಾರಿಯೂ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಅಥವಾ ಸಾಂತವೂ ಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಬದ್ಧವೂ ಆದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು

ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಾಶರರು ಯಾವ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಓಲರು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮನುಷ್ಯರ ಅರಿವಿಗೆ ಮೀರಿದುದೆಂದು ಅವರ ತೀರ್ಮಾನ. ಅವರು ನಿಸ್ಸಂಧಿಗ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ: ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿ ಅಡಗಿದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ನಮ್ಮ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅಸಂಭಾವ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ.^೯ ಈ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಾದ ಈ ರೀತಿಯದು: ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಎಂದೂ ದುರ್ಭೇದ್ಯ ರಹಸ್ಯಗಳೇ. ಅವುಗಳ ರೀತಿ ಎಂಥದೆಂಬುದನ್ನು ಅವು ಹೊರತೋರುವ ಫಲಗಳಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಫಲಗಳು ಹೊರತೋರದಿದ್ದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕೂಡ ತಾನು ಸರ್ವಾತೀತನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಾರದಂತೆ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ವಿಲಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾದ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಈ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾನೆ (ಅಸ್ತಿ ಜಾಯತೇ), ಒಬ್ಬನೂ ಹೌದು, ಅನೇಕನೂ ಹೌದು (ಏಕಾನೇಕ), ತೋರಿಕೆ ಯಿಲ್ಲದವನೂ ನಿಜ ತೋರುವವನೂ ಹೌದು (ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ), ನಿರ್ಗುಣನೂ ಹೌದು, ಅನಂತಾ ನಂತ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಹೌದು (ನಿರ್ಗುಣಾನಂತಗುಣ), ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನು ಅವನೇ (ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ-ಸತತಕ್ರಿಯೆ),--ಹೀಗೆಯೇ. ಈ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು “ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ” ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ನೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಮಾಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಹೊರತಾದುದಲ್ಲವಾದರೂ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾಣೋಕ್ತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವತತ್ತ್ವ.

ಈ ದಿವ್ಯ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿಯ ಜ್ಞಾನದಾಹದ ಉಪಶಮನಕ್ಕಿಂದು, ಪರಾಶರರು ಜಡಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿತು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರವಾಯಿತು, ಮನುಷ್ಯ ನಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಜಾತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೇಗೆ ವಂಶವಂಶಗಳಾಗಿ ವಿಕಸನಗೊಂಡವು, ಮನುಷ್ಯನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಬೌದ್ಧಿಕ ನೈತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗಳು ಹೇಗೆ ಮಾನವಕುಲದ ಪದರಪದರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿದವು, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೈವೀಭಾವ ಹಾಗೂ ಆಸುರೀಭಾವಗಳ ವಿರಳಿತಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ, ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಸ್ವರೂಪ, ಆಗಾಗ ಮಾನವಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಹಾಪುರುಷರು (ಎಂದರೆ, ಅಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಸಂತರು, ಋಷಿಗಳು ಮತ್ತು ವೀರಪುರುಷರು) ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಜಗದ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡಾದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ-ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರೇಮ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ--ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣೋಕ್ತಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಪದೇಪದೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಸತ್ಯದ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತಿವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಆದಿಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದು. ಈ ಜಗದ್‌ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನಿಯಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ನೈತಿಕ

ನಿಯಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯಿಕ ನಿಯಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರೇಮ ಅಥವಾ ಕರುಣಾನಿಯಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಉದಾಹರಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಕಥಾಸಂದರ್ಭಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಭಗವಂತನ ಅನೇಕ ವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾವತಾರವೇ ಮನುಷ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಭಾವಾವಿಷ್ಕರಣವನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತನ ಜೀವಿತ ಚರಿತ್ರೆ ವಿವರವಾಗಿ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.^{೧೦}

ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಇದೇ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳೂ ಹೊಂದಿವೆ.

೨. ಭಾಗವತ ದರ್ಶನ

ಭಾಗವತದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಂತೆಯೇ ಇದೆ. “ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ಶಾಶ್ವತ ಮೂಲತತ್ತ್ವ, ಅದನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವಿದರು ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ, ಮತ್ತು ಭಗವತ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ^{೧೧} ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾಗವತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣದ ಹಾಗೆ ಭಾಗವತವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಗುಣ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಭಗವಂತನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ: “ಆದಿಯಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ, ನಾನು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮುಂಚೆ, ನನಗೆ ನಾನೇ ಆಧಾರನಾಗಿ ನನ್ನೊಳಗೆ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದೆ; ನನಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತವಾದುದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮೇಲೂ ಇರುವವನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ (ಏಕೆಂದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಗಳು, ನನಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಇರುವ ಯಾವುದೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.) ಈ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಂದ ಬಳಿಕವೂ ಉಳಿಯುವವನು ನಾನೊಬ್ಬನೇ (ಕಾಲಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ನನ್ನ ಈ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯಹೊಂದುತ್ತವೆ).”^{೧೨}

ಈ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಾತಿಗವೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಆದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು “ಬ್ರಹ್ಮ”ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಜಗದಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತ “ಪರಮಾತ್ಮ”ನೆಂದೆನಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಆತನ ದಿವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ದಿವ್ಯಾಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಪರಿಭಾವಿಸುವಲ್ಲಿ ಆತ “ಭಗವಾತ್” ಎಂದೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಒಂದಂಶದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತರಾದವರೂ ಸ್ವನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರೂ ಬುದ್ಧಿಸಂಪನ್ನರೂ ಪರಿಮಿತರೂ ಆಗಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಮಾನವ ಚೇತನರಿಗೂ ಈ ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರಮಾರಾಧ್ಯ ದೇವತೆ, ಇದೇ ಅವರ ಪೂಜೆಗೂ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಭಾವಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ವಸ್ತು. ಆತನ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ದಿವ್ಯಾವತಾರ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲೇ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಓರಣೆ, ಹೊಂದಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತವಾದ ಜ್ಞಾನೇಕ್ರಿಯಾಬಲೈಶ್ವರ್ಯಗಳು ಹೊರ ತೋರುತ್ತಿವೆ: ಆದರೆ ಆತನ

ಪ್ರೇಮ ಕಾರುಣ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮಾಧುರ್ಯಾದಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತರ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳು ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ; ಅವರಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣದ ಭೋಗ ಯೋಗ.

ಯಾವ ಕುಂದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಸಂಬಬ್ಧವಾದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೇಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಗವತವೂ ಕೂಡ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣೋಕ್ತವಾದ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. “ಸೇಯಂ ಭಗವತೋ? ಮಾಯಾ ಯನ್ನಯೇನ ವಿರುದ್ಧತೇ”^{೧೩}

ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಂತೆ ಭಾಗವತವೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲಕ್ಕೂ ಭಗವಂತನೇ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಸೇಶ್ವರ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಕಪಿಲಮಹರ್ಷಿ ಭಗವಂತನ ಒಂದು ಅವತಾರವೆಂದೂ ಭಕ್ತಿಯೋಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಆತ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.^{೧೪} (ಸ್ಕಂದ ಮೂರು-ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ೨೫ರಿಂದ ೨೯). ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಸದೃಶವಾದ ಶಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಶೈವಮತಗಳ ಶಕ್ತಿವಾದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ಮನಿಯಮವೂ ಕೂಡ ಈ ಅಸದೃಶಾಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ, ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಗವತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಪುರಾಣೋಕ್ತ ಭಗವಲ್ಲಿಲಾವಾದದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನೂ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿತ್ವದ ವಾದವನ್ನೂ, ಶೈವರ ಶಕ್ತಿವಾದವನ್ನೂ, ಮೀಮಾಂಸಕಾದಿ ಮತಗಳವರ ಕರ್ಮವಾದವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಭಗವಲ್ಲಿಲಾವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಜಗದ್‌ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಮಾನವನ ದೃಷ್ಟಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂತಃತಃ ಈ ಜಗದ್‌ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆದಿಮ ಅಚೇತನ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವಿಕಸನದಿಂದ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ; ಅಥವಾ ತಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕೂಡಿರುವ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟ ಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಯಾವ ವಿವರಣೆಗೂ ನಿಲುಕದ “ಮಾಯೆ” ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕ ದ್ಯೋತಿಸುವ ಒಂದು ಬೆರಗಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಸಚೇಷ್ಟನಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಇಚ್ಛೆಯ ಅಥವಾ ಬಯಕೆಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ರೇರಿತ ಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಅಪ್ರೇರಿತ ಚಲನದ ಫಲವಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಕರ್ಮಫಲವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಜಗದ್‌ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಆತನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಆತನ ಲೀಲೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾರ್ಗ,- ಎಂಬುದು ಭಾಗವತದ ಮತ. ಲೀಲೆ ಅಥವಾ ಆಟ ಎಂಬುದು (ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನದ ಸೋಂಕಿರದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಯಾವ ಬಲವಂತವೂ ಇರದಿದ್ದರೆ) ಆಟಗಾರನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತ್ಮ ಸಂತೋಷ ಸೌಂದರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಯಲ್ಲವೇ? ಈ ಲೀಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಅದ್ವಿತೀಯಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥದೆಂಬುದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಬಲು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ

ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲೆ. ದೇಶಕಾಲಾತೀತವಾದ ಆತನ ಪರಮಾನಂದ ದೇಶಕಾಲಾವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ತನ್ನೊಂದು ಪರಿಪಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ಲೀಲೆಯ ಫಲ ಈ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

ಈ “ಲೀಲೆ” ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ಬಹು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕವಲೊಡೆದಿರುವ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಂದು ಸುಂದರ ಹಾಗೂ ಭವ್ಯ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಸುಂದರ ದಿವ್ಯಾನಂದದ ಆಕರ. ಉಪನಿಷದ್ ಋಷಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ-ಜ್ಞಾನ-ಶಿವ-ಸುಂದರ-ದಿವ್ಯ ಎಂದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತವೂ ಸತ್ಯ-ಜ್ಞಾನದ, ಶಿವ-ಸೌಂದರ್ಯದ, ಅನ್ಯಾನಂದದ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಆದರೆ ಅಪ್ರೇರಿತ ಲೀಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಂಜನ. ಯಾವುದು ಅನಂತವೋ ಶಾಶ್ವತವೋ ಅದೇ ಸಾಂತವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೂ ಎಂದೆನಿಸಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಆಡುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅರೆತಿಳಿವಿಗೆ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ಅರಿವುಗೇಡೆಂದೂ ಬಂಧ ಹಾಗೂ ದುಃಖ ಮೂಲವೆಂದೂ ತೋರುವ ಈ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಈ ಮಹಾಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರೊಟ್ಟಿನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಅವವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಗಳುಂಟು. ಮತ್ತು ಅವುಗಳೂ ಸಹ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಇರದ ಈ ಆಟಗಾರನ ಆತ್ಮಾಭಿವ್ಯಂಜನಗಳು. ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಜ್ಞಾನ, ಅಸಮಗ್ರಜ್ಞಾನ, ಮೇಲ್ದೋರಿಕೆಗೆ ದುಷ್ಟ ಎಂದೆನಿಸತಕ್ಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅವುಗಳ ಬಣ್ಣವೇ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ದಿವ್ಯಲೀಲೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಲು ಕಲಿತಿರುವ ಜ್ಞಾನಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜುಗುಪ್ಸೆಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾರಿಹೋಗಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಖಂಡ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಲೀನನನ್ನಾಗಿಮಾಡುವ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಕಾತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅನಂತನೂ ಶಾಶ್ವತನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಪ್ರೇಮಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯ ಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತಗಳೆಂದು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವನು ಪ್ರೇಮಭಾವದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ಆಲಿಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಹೊರತೋರಿಕೆಗೆ ಅಸಹ್ಯವೆನಿಸುವುದನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಇದಿರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ತನ್ನೆಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಈ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ, ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ, ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಆ ಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಸೇವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಲೀಲಾವಾದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಅವತಾರ ವಾದಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿದೆ.^{೧೫} ಅವತಾರವೆಂದರೆ ಇಳಿತ, ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ತನ್ನ ಅಸದೃಶಶಕ್ತಿಯಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಲೀಲೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಅಖಂಡೈಕ್ಯಸ್ವರೂಪದ ನಿಲವಿನಿಂದ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಬಹುತ್ವದ ನಿಲವಿಗೆ, ಅನಂತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತತೆಗಳ ನಿಲವಿನಿಂದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ನಿಲುಕಿಗೆ, ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಆವಿಕ್ಯತವೂ ಆದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಶೀಲ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ, ತನ್ನ ಸರ್ವಾತಿಗಸತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕುಂದುಬಾರದಂತೆ ಅವತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸಿಗ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ಶಾಶ್ವತವೂ ಸಮಗ್ರವೂ ಆದ ಆನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಲೇ, ಆ ಪರಮಾತ್ಮ ತನ್ನ ಸರ್ವಾತಿಗವಾದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು

ದೇಶಕಾಲಾವಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕವೂ ಆದ ಜಗದ್ವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿತಡೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವುಗಳ ಸತ್ಯಾತ್ಮದಂತೆ ಈ ವ್ಯೂಹದ ಸಮಸ್ತಾಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತನಗೆ ಸಹಜವಾದ ಅನಂತ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿನ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಆಧಾರನೆಂದೂ ಅದರಂತರಾತ್ಮನೆಂದೂ ಉಪನಿಷದ್ ಋಷಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಸಾಧುಸಂತರೂ ಸ್ವಾತ್ಮಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಈ ಅವತಾರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಪರಿಣಾಮಶೀಲವೂ ಸಾಂತವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕವೂ ಆದ ಜಗತ್ತಿನ ನೆಲೆ ಗಿಳಿಯುವನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಹುದುಗಿದೆ. ಭಾಗವತ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಸಮಸ್ತದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನೂ ಆದ ಪರಮಪುರುಷನೇ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಥಮಾವತಾರವೆಂದು ಭಾಗವತ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.^{೧೬} ಈ ಪುರುಷಾವತಾರವೇ ನಾರಾಯಣ, (ಎಂದರೆ, ಆ ಶಬ್ದವೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಎಲ್ಲ ನರರ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಆಧಾರ, ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ), ಮತ್ತು ಈತನೇ ಸಕಲಾವತಾರಗಳಿಗೂ ನಿಧಾನ, ಅಮೃತ ಬೀಜ; ಅವತಾರಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಹೊರಟು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ.^{೧೭}

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೋಕದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳ ಬಹುದಾದರೆ, ಈ ಪರಮಪುರುಷನ ಅವತಾರಗಳೇ. ಆದರೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅವತಾರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವಿದೆ. ಸಾಂತವೆಂದು ತೋರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಸ್ಸಂಶಯ ವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತ್ಮಾವಿಷ್ಕಾರಗಳು. ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಥಾವತ್ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದೂ ಆ ವಿಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಾತ್ಮನಿಗೆ ಇವು ಹೊರತೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿ ಆವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು.^{೧೮} ಆದರೆ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಾಯೆ ಆತನ ಸ್ವಾತ್ಮಾವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು, ಅವಕ್ಕೂ ಆತನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನೇಕ ಸ್ವಯಮಾವಿಷ್ಕೃತ ರೂಪಗಳು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿರುವವೆಂದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರೋಹಿತವಾಗಿರುವಂತಿವೆ. ಅವು ಕೇವಲ ಜಡ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಅಥವಾ ಭೌತಶಕ್ತಿಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊರದೋರುತ್ತದೆ. ಮೇಲುಮೇಲು ಮಟ್ಟಗಳ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಜೋದಿತವಾದ ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊರತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಆ ದಿವ್ಯಾತ್ಮದ ವಿಶ್ವತೋಮುಖವಾದ ಅನೇಕಾನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ದಿವ್ಯಸ್ವರೂಪವು ತತ್ತ್ವಾ ಲೋಕನ, ಭಾವಾವಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವರ್ತನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಸಾಂತವೂ ಅಶಾಶ್ವತವೂ ಆಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅನಂತವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು, ಜಡದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು, ಭವಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅನಿರ್ಬಂಧವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವ ಈ ಯೆಡೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುವಂಥ ಮನುಷ್ಯ ನೆಂಬ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತೆರೆತೆಗೆದು ಆವಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟು ಬಹುಬೆಲೆಯುಳ್ಳದೆಂದು ಭಾಗವತ ಮನದುಂಬಿ ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ

ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದುದು ಅನಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಿವ್ಯಲೋಕವಾಸಿಗಳಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೇವಸುಂದರಿಯರಿಗಿಂತಲೂ ನರಜನ್ಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಪ್ರಶಂಸೆ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.^{೧೯} ಈ ನರಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳ, ಭಕ್ತರ, ಕರ್ಮಿಗಳ, ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಜೀವಿತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದಿವ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳು ಸ್ಫುಟಿತರವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ದಿವ್ಯ ವಿಭೂತಿಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ಮೈದೋರಿವೆ ಎಂದು ಬಲ್ಲವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿಗಳಿಗೆ ಭಾಗವತದ ಆದೇಶ ವೇನೆಂದರೆ: ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇರವಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಗೌರವಿಸಿರಿ ಎಂಬುದು.^{೨೦} ಪರಂತು, ಅದು ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳ ಕ್ಷೇಮಾಭ್ಯುದಯಗಳಿಗಾಗಿ (ಭೂತಾನಾಂ ಕ್ಷೇಮಾಯ ಚ ಭವಾಯ ಚ) ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಗಾಗ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಮೈದೋರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶಿಷ್ಟವಿಭೂತಿಗಳತ್ತ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.^{೨೧} ವಿಷಮಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಜರಾಮೃತ್ಯುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಆತನದೇ ಆದ, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಸಮುದ್ಧರಣಕ್ಕೆ ನೆರವೇರಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗೋಸ್ಕರ, ತನ್ನ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದೈವೀಶಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಆತ ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಜರುಗಿಸಲು ಭಗವಂತನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಂತ್ವಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಅವತಾರಗಳೆಂದು, ಆ ಶಬ್ದದ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುವೇಕೆ ಕೆಳಗಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಕಲೋದ್ವಿಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ, ಹಾಗೂ ಈ ವಿಶ್ವದ ರಚನೆಯನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ ಉದ್ವಿಷ್ಟ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗಂದು ಜನ್ಮಧಾರಣೆಯನ್ನು ಏಕೆಮಾಡಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕೃತ. ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅದನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೋ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನೋ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೂ ಆತ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವನಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಏಕೆ, ಅಥವಾ, ಶಾಶ್ವತನೂ ಸರ್ವಾತೀತನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮ ಕಾಲದೇಶ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜಗದ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಏಕೆ ಅವತರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ವಿಚಿತ್ರ ರಚನಾಕ್ರಮವುಳ್ಳ ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯೂಹವಾಗಿ ಏಕೆ ಪರಿಣಮಿಸಬೇಕು? ಎಂಬಂಥ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರರ್ಥಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎತ್ತಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಭಗವಂತನ ಲೀಲೆ; ಆತನ ದಿವ್ಯಾತ್ಮಾನಂದ ಸ್ವಭಾವದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳು. ಈ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಆತನ ಬಹುಪ್ರಕಾರವಾದ ಲೀಲಾಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಶ್ಲಾಘಿಸಿ, ಪೂಜಿಸಿ, ಒಲವುದೋರಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಿಂತಿಸಿ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅಪ್ರಕೃತವೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುವುದು ತರವಲ್ಲ.

ಅವತಾರ ಲೀಲೆಯ ಉದ್ದೇಶದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಭಾಗವತ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಜೀವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಆತ ತಾಳಿರುವ ಪ್ರೇಮಾನುಕಂಪಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಧರಣಿಯೆಂಬಂತೆಯೂ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವರೂಪಗಳನ್ನು) ಧರಿಸುವಂತೆಯೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು. ಅಂಥ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಆತ ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿ ಹೃದಯಗಳಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತಗಳನ್ನೆಸಗುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರ ಮೂಲಕವೂ ಮನುಷ್ಯರು ಆತನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.^{೨೨} ಆತನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ಆತನ ಚಿಲ್ಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆತನ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕರುಣೆ, ನೈರ್ಮಲ್ಯ ಮತ್ತು ಆಟಗಾರಿಕೆ ಇವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ ದೈವೀ ಮತ್ತು ಮಾನುಷ ಭಾವಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಮಾನವನು ತನ್ನಿರವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬಹುದೋ, ತನ್ನ ಅಂತರತಮಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣಾನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಮರ್ತ್ಯರಸಗುವ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರಬಹುದೋ, ಭವದ ತೊಡಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ಎಲ್ಲರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಏತಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅಂಟದವನಂತೆ ಇರುತ್ತಾ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಮಧುರ ಲೀಲೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಆನಂದಿಸಬಹುದೋ ಅಂಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಬಗೆ ಯನ್ನು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅವತಾರಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೋದಾಹರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅವತಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮ ಮಾನುಷಭಾವವನ್ನು ತಳೆದು ಮರ್ತ್ಯರ ಬುದ್ಧಿ ಹೃದಯಗಳಿಗೆ ಅತಿಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾನವರನ್ನು ತನ್ನ ದಿವ್ಯತೆಯತ್ತ ಸೆಳೆಯುತ್ತ ಅವರನ್ನು ದಿವ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವತ್ವಕ್ಕೂ ಮಾನುಷತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಬೃಹದಂತರಕ್ಕೆ ಭಗವದವತಾರಗಳು ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ದೈವಲೀಲೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಗವತ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಅವತಾರಗಳು ಅನಂತ; ಅಕ್ಷಯವಾದ ಸರೋವರವೊಂದರಿಂದ ಅನೇಕ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾಧಿಕ ನದೀನದಗಳು ಹೊರಹೊರಟುಬರುವಂತೆ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಶಾಶ್ವತಮೂಲನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳು ತಿರಿಯುತ್ತ ಇಳಿಯುತ್ತವೆ.^{೨೩} ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ದೈವಾಂಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಭಾಗವತ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತದೋ ಅಂಥವರದು ಪೂರ್ಣಾವತಾರ; ಯಾರಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಮುಖದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೋ ಅಂಥವರದು ಅಂಶಾವತಾರ; ಇನ್ನೂ ಕಡಮೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂಥವರದು ಕಲಾವತಾರ. ಹೀಗೆಯೇ. ಭಾಗವತ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕವರೊಂದಿಗೆ ನಾರದ, ಕಪಿಲ, ದತ್ತಾತ್ರೇಯ, ಪೃಥು, (ಆದರ್ಶನೃಪತಿ) ವ್ಯಾಸ ಬುದ್ಧ ಇವರೂ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಅವತಾರಗಳೆಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣಾವತಾರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದುದು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪ (ಭಗವಾತ್ಸ್ವಯಂ) ಎಂದು ಭಾಗವತದೇಣಿಕೆ.^{೨೪}

ಭೂತಸೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಗಳು ಬಹುವಾಗುವಿಕೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಋತದ ರಕ್ಷಣೆ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಗಳ ಸಂವರ್ಧನೆ, ನ್ಯಾಯಪಾಲನೆ, ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಭಕ್ತರ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ವಯಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಶೂರರ ಮತ್ತು ಸಾಧುಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಜಗದ್ವಿನಾಶ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭವಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳು. ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ. ತನ್ನ ಜಗಲ್ಲಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿವಿಧವರ್ಗಗಳಿಗೂ ತನಗೂ ಇರುವ ಬಲುಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಮತ್ತತೆಯನ್ನೂ ಕುರಿತು ಬಹು ಸುಂದರವೂ ಬೋಧಪ್ರದವೂ ಆಗಿರುವ ಭಾವಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಓದುಗರಿಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಒದಗಿಸಲು ಭಾಗವತ ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮರಹಸ್ಯಮಯೀ ಶಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯತೇಜದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮುಖಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಷ್ಕಪಟರೂ ತನ್ನಿಷ್ಟರೂ ಆಗಿ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿ ಮುಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಸಾರದುಃಖ ವಿಮುಕ್ತಿಗೂ ಹಾರೈಸುವ

ಚೇತನರ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರದನಾಗಿ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಮಾಧುರ್ಯಪ್ರದಾತನಾಗಿ, ಶಾಂತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಮೋದಪ್ರದವಾಗಿ, ಅಲ್ಲದೆ, ಕೊರಗು ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥವನಾಗಿ ಈ ಪರಮಲೀಲಾಚೇಷ್ಟಿತನು ಪ್ರಕಟನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಇಂಥ ಮಾನವರ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅನಂತ ದಯಾಮಯನಾಗಿ, ಅನಂತಪ್ರೇಮ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿ, ಅನಂತೋಪಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂಥವನಾಗಿ, ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ಅನಂತ ಸುಂದರನಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ನೈತಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಭಾವಿತವಾದ ಭಗವತ್ ಸ್ವಭಾವದ ಮುಖಗಳು ಆತನ ಜಗತ್ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತರವಾದವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಗವತ ಭಗವತ್ ಸ್ವಭಾವದ ಈ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬಹು ಜೀವಕಳೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ ಭಾಗವಾವುದೆಂದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಚರಿತೆ. ತೊಂಭತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದಶಮಸ್ಕಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಾಧುಗಳು ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಕವಿತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ; ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಬೆಳಕೊಂದನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವಂತಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಚರಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭಾಗವತ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಪುರುಷನನ್ನು ದೇವಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆಯೇ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಭಗವಾ (ಭಗವಾ ಸ್ವಯಂ) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಪುರಾಣ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮಾನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವ ಹೇಗೆ ಸುಂದರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಆತನ ಭವಚರಿತೆಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎಳಹಸುಳೆಯಾಗಿ, ಮಗುವಾಗಿ, ಹುಡುಗನಾಗಿ, ತರುಣನಾಗಿ, ಮಗನಾಗಿ, ಒಡನಾಡಿಯಾಗಿ, ಪ್ರಣಯಿಯಾಗಿ, ಮಲ್ಲನಾಗಿ, ದುಷ್ಟದಮನನಾಗಿ, ವೇದೋಕ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹಮ್ಮನ್ನು ಇಳಿಸುವಂಥವನಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಪರಿಶೋಧಕನಾಗಿ, ಹೀಗೆಯೇ, ಏನಿಲ್ಲ ಏನುಂಟು, ಆಯಾ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆತನ ಸಗಿದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿವೆ. ಆತನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಸ್ವಪ್ರಣೀತವಾದುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆಬಂದಾಗ ಈ ಶಕ್ತಿಮಿತಿಯನ್ನು ಆತ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತಿಗ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆ ಈ ದಿವ್ಯ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾಯಿ ಮೊಲೆಯನ್ನು ಹಸುಳೆಯಂತೆ ಕುಡಿಯುತ್ತಾ ತಾಯಂತೆ ಬಂದು ತನ್ನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲೆಳಸಿದ ಪೂತನೆಯ ಜೀವವನ್ನು ಹೀರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಬೆದರಿಕೆಗೆ ಅಂಜಿದವನಾಗಿ ತನ್ನ ಪುಟ್ಟ ಬಾಯನ್ನು ತೆರೆದು ಅದರೊಳಗೆಯೇ ಮೂರು ಲೋಕವೂ ಆಕೆಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಸಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಇಂದ್ರಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡದಂತೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಇಂದ್ರ ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ತನ್ನ ಕಿರುಬೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಗೋವರ್ಧನ ಪರ್ವತವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಭತ್ತಿಯಂತೆ ಅದನ್ನು ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪಿಗೋಪಾಲಕರ ತಲೆಯಮೇಲೆ ಹಿಡಿದು ಇಂದ್ರನ ಕೋಪವನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನವರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಯ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣ ಶಕ್ತಿ ಆತನ ಲೀಲೆಗೆ ತಗ್ಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ; ವೈದಿಕ ಮಹಾದೇವತೆ ಇಂದ್ರಕೂಡ ಈ ಲೀಲಾಮಾನುಷ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬೃಂದಾವನದ ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿಯರೊಡನೆ ಕಲಿತಾಡುವಾಗ ಅವರನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡಲು ಬರುವ ಕಾಳ್ಕಿಚ್ಛನ್ನೇ ಕೃಷ್ಣ ನುಂಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ

ಬಾಲಕೀಳಿಗೆ ವಿಘ್ನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಅನೇಕ ರಾಕ್ಷಸರು ಬಂದಾಗ ಅದೂ ಒಂದು ಆಟ ಎಂಬಂತೆ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ಕೆಳೆಯರ ಸಂತೋಷವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ತೋರುವ ಅಮಾನುಷ ಚೇಷ್ಟೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಲೀಲಾವಿನೋದದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾನಂದದ ಅಭಿವ್ಯಂಜನೆಗಳು. ಆತನ ಬಾಲಲೀಲೆಗಳಿಗೂ ಅತಿಮಾನುಷ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಿಗೂ ಆಕರವಾದ ಬೃಂದಾವನ ಭೌತಿಕಕ್ಷೇತ್ರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಲೌಕಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಹೌದು.

ಬೃಂದಾವನದ ಬಾಲಬಾಲೆಯರನ್ನು ಭಾಗವತಕಾರರು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಕ್ತರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವ ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿದೆ. ಅವರು ದುಡಿಯುವುದೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗಾಗಿ; ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನೊಡಗೂಡಿರುವುದೇ ಅವರ ಉತ್ಕಟೇಚ್ಛೆ. ಆತನ ಅತಿಮಾನುಷ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಆತನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಅವರು ಅನಾಸಕ್ತರು; ಆದರೆ ಆತನ ಶಾಶ್ವತವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮಾಧುರ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರೇಮಿಷ್ಯ ಸ್ವರೂಪದತ್ತ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಭಗವಂತನ ದಿವ್ಯಗುಣಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠಪ್ರಕಾರಗಳು ಇವರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೇ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇವರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೊಲಿದ ರೀತಿ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೂಪ ವಾದ ಮುಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನೊಡನೆ ಪರಮೈಕಾಂತ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿತದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾಗವತದೇಣಿಕೆ. ಮನಸ್ಸು ಹೃದಯಗಳಲ್ಲದೆ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಶರೀರದ ಸರ್ವಾಂಗಗಳೂ ಈ ನಿರ್ಮಲವಾದ ದೈವೀ ಪ್ರಣಯದಿಂದ ಸೇಚನಗೊಳ್ಳಬೇಕು; ಒಳಗಿನೆಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲೂ ಪರ ಮಾತೃನ ವಿಶ್ವಾಯತ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತೃಗ ಲೀಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಆತನ ಪರಿಪೂರ್ಣಾನಂತ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಾಣ್ಕೆಯಿಂದಲೂ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯಿಂದಲೂ ಜೀವತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಭಕ್ತನ ಚೇತನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭವಾತೀತವಾಗಿಯೂ ಪ್ರೇಮಿಷ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸುಂದರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಬೇಕು.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

^೧“ಎಫ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೇಡಿಯ ಆಫ್ ರಿಲಿಜ್ ಅಂಡ್ ಎಥಿಕ್ಸ್” ಎಂಬ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ “ಪುರುಷ” ಎಂಬ ಲೇಖನ.

^೨“ಹಿಸ್‌ರರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ ಲಿಟರೇಚರ್”---ಪುಟ. ೫೪೫.

^೩ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ--I. ೧. ೩೫.

^೪ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೨. ೧.

^೫ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೨. ೨-೧೩ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದಕ್ಕೂ.

^೬ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೨. ೧೦-೧೧.

^೭ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೨. ೧೨.

^೮ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೨. ೧೪-೧೫.

^೯ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೩. ೧-೨.

^{೧೦}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--V.

^{೧೧}ಭಾಗವತ--I. ೨. ೧೧.

^{೧೨}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--II. ೯. ೩೨.

^{೧೩}ಭಾಗವತ--III. ೭. ೯.

^{೧೪}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ---III. ೨೫. ೨೯.

- ^{೧೫}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೧. ೧೮.
^{೧೬}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೩. ೧.-೩.
^{೧೭}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೩. ೫.
^{೧೮}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೩. ೩೩.
^{೧೯}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--XI. ೨೦. ೧೨.
^{೨೦}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--XI. ೨. ೪೧.
^{೨೧}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೧. ೧೩.
^{೨೨}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--X. ೩೩. ೩೬.
^{೨೩}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೩. ೨೬.
^{೨೪}ಅದೇ ಗ್ರಂಥ--I. ೩. ೨೮.

ಗ್ರಂಥಮಣಿ

ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ, ಶ್ರೀಧರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ, ಬೊಂಬಾಯಿ; ಮಿಲ್ಲನ್, (ಲಂಡನ್) ಅವರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯ ಅನುವಾದ.

ಭಾಗವತಪುರಾಣ, ಶ್ರೀಧರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ. ಬೊಂಬಾಯಿ; ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರ ವಿಜ್ಞಾನಾನಂದ, ಎಸ್. ಬಿ. ಎಚ್. ಅಲಹಾಬಾದ್; ಮತ್ತು ಬರ್‌ನೋಫ್ (ಪಾರಿಸ್) ಅವರ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷಾಂತರ.

ಎಸ್. ಎಫ. ದಾಸಗುಪ್ತರ “ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ” ಸಂಪುಟ III. ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಟರ “ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಲಿಟರೇಚರ್” ಸಂಪುಟ I. ಎಫ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯ ಆಫ್ ರಿಲಿಜ್ ಅಂಡ್ ಎಥಿಕ್ಸ್--ಪುರಾಣದ ಮೇಲಿನ ಲೇಖನ ಖಂಡ.

ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಅನು: ಪ್ರ.ತಿ.ನ.

ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹೇಗೆ ಜರುಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಈಸ್ಟೆಥಿಕ್ಸ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವುದು ಯುಕ್ತ. ಬೌಂಗಾರ್ಟನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ, ಸೃಷ್ಟಿಕರಿಸಲಾಗದ ಗುಹಾನಿಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖೇನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗದೆ ಬರಿ ಮೂಕಭಾವನಾ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಗಲ್ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ. ಅದು 'ಕಲೆಯ ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು, ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ಸಾಮನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. (೧) ಅದು 'ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ'; ಏಕೆಂದರೆ, ಮೂಲತಃ ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪೃಚ್ಛೆ ಕಲಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. 'ಕಲಾದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಲಾತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತವೇ ಆಗಿವೆ; ಮತ್ತು ಆ ದರ್ಶನ ಅವಕ್ಕೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. (೨) ಅದು 'ಕಲಾದರ್ಶನ', ಏಕೆಂದರೆ, ಸಹೃದಯನಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾರತದ ಆಯಾ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಕವಿತೆ, ಸಂಗೀತ, ಮತ್ತು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಎಂಬ ಮೂರು ಕಲಾವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಅಧಿವಕ್ತಾರರೂ ಸಹ ತಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಆಯಾ ಕಲೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ 'ಕಲಾದರ್ಶನ'ದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಂಥಗಳಿವೆ. (i) ರಸಬ್ರಹ್ಮವಾದ, (ii) ನಾದಬ್ರಹ್ಮವಾದ, (iii) ವಾಸ್ತುಬ್ರಹ್ಮವಾದ. 'ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವೆಂದರೆ, ಕಲೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಲಾವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಉದಿಸಿದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ, ಅದೂ ಒಂದು ಕಲಾವಸ್ತುವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ಹೊರತು, ನಾವು ಪಡೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ; ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕಲೆಗಳು ಕೇವಲ ಕಲೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿ ಈ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಭಾವನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆಯಾದುದರಿಂದ.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮುಖಿ

ಕಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ತಂತ್ರ, ದರ್ಶನ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಾಬ್ದಬೋಧ, ತರ್ಕ, ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ - ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಾಬ್ದಬೋಧವು ಭಾರತೀಯ ಕಲಾದರ್ಶನದ ಪ್ರಮುಖಾಂಗವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಪು, ಬಣ್ಣ, ನಾದ, ಭಾಷೆ, ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯಶರೀರ ಮುಂತಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಕಲಾವಸ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನೋದ್ದೇಶ್ಯ, ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರ ಹುರುಳು, ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ತರ್ಕಸರಣಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ರಸಾನುಭವದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ಮನಃ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳು ವಿವೇಚಿತವಾಗಿವೆ: (೧) ಸಹೃದಿನಿಗೂ ಕಲಾವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನೈಜಸ್ವರೂಪ, (೨) ಕಲಾವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕುಶಲ ಪರಾಮರ್ಶಕನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭೂತಿಗೂ ಮತ್ತು ಕಲಾವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಹದಗಳು, (೩) ರಸ ವಿಕಸನಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಅಥವಾ ಪರಿಭಾಷಿಸುವವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು. (೪) ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕಾನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, (೫) ರಸಾನುಭವದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗತ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಗತ ವೈಯಕ್ತಿಕಾಂಶಗಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದೇಶಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳ ಕಳೆತ. ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಇದು (೧) ಸರಿ, (೨) ತಪ್ಪು, (೩) ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ, ಹಾಗೂ (೪) ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಮುಂತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಲೌಕಿಕಾನುಭವಗಳಿಗೂ ರಸಾನುಭೂತಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

(೧) ಕಲೆಯ ಚರಮ ಪ್ರಯೋಜನ, (೨) ಕಲೆಗಾರ, ಮತ್ತು (೩) ಸಹೃದಿಯ ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಹ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಲಾವಸ್ತುಗಳು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ, ಕಲೆಯ ಚರಮ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು (೧) ಕಲೆಯ ಚರಮ ಪ್ರಯೋಜನ ಪರರ್ನಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಆನಂದ ಎಂಬ, ಹಾಗೂ (೨) ಅದರ ಉದ್ದೇಶ್ಯ ಉಪದೇಶ ಅಥವಾ ನೀತಿಬೋಧ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತವೆ. (೧) ಅನುಕರಣ (೨) ಭ್ರಮೆ, ಮತ್ತು (೩) ಆದರ್ಶರೂಪಣ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಲೆಗಾರನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಂಥವು. ಕಲೆಗಾರನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವು ತೋರಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (೧) ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅವಿಭಾಜನೀಯ ಸಂವೇದನೆ, (೨) ಅನುಮಿತಿ (೩) ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ (೪) ಅಂತರ್‌ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ರಸಾನುಭವ ಇವು ಸಹೃದಿಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಸಹೃದಿಯನಲ್ಲಿ ಕಲಾವಸ್ತುಗಳು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಅವು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತದ್ವಿಷಯಕ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಪಾಣಿನಿ (೪, ೩, ೧೧೦-೧೧) ನಾಟಕಕಲೆಯ ಮೇಲಣ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಶಿಲಾಲಿಯದು, ಎರಡನೆಯದು ಕೃಶಾಶ್ವನದು. ಅವು ನಾಟಕಕಲೆ ಗ್ರೀಸ್‌ದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮುಂಚೆ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಾದುರ್ಭವಿಸಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಅಲಭ್ಯವೆನಿಸುವಂತೆ ನಷ್ಟವಾಗಿವೆಯಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭರತನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ದೊರೆಯುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆತನದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನಕೃತಿ. (೧) ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ 'ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರ' ಮುಂತಾದ ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ (೨) ಹಸ್ತಾಭಿನಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಭರತನ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ವರ್ಣಿಸುವ ಭೋಜರಾಜನ 'ಸಮಕಾಲಗಣ ಸೂತ್ರಧಾರ' ಎಂಬ ಶಿಲ್ಪ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಣ ಗ್ರಂಥದ 'ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪ' ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ (ಅಧ್ಯಾಯ IX) ಮತ್ತು ಭರತನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ "ರಸದೃಷ್ಟಿ"ಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾವಗಳಲ್ಲೂ (ಅಧ್ಯಾಯ VIII) ಭರತನನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನಪುರುಷನನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಾಟಕ

ನಾಟಕದ ವಿಷಯವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನದರ್ಶನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೊದಲ ಮುನ್ಸೂಚ್ಯವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ಭರತನಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೦೦) ಭಟ್ಟ ಲೋಲ್ಲಟನ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦) ವರೆಗೆ, ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನದರ್ಶನದ ಪೃಚ್ಛೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅದರ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿತ್ತು. ವಸ್ತುತಃ ನಾಟಕಕಾರರು, ಸೂತ್ರಧಾರರು, ಮತ್ತು ನಟರು ಇವರಿಗೆ ನಾಟಕವನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ತರುವುದು ಯಾವ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವುದು, ನಾಟಕದ ಅಂಗಗಳು ಯಾವವು ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಹೇಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಉಪಯುಕ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು-ಇದೇ ಭರತನ 'ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ' ಏಕಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಹ ಆತ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

(೧) ಆತ ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ಈ ರಸ್ಯ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು. ಸೆಯಿಂಟ್, ಥಾಮಸ್, ಅಡಿಸನ್, ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ.

(೨) ಆತನ ಪ್ರಕಾರ, ನಾಟಕಕಲೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ, ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಸನ್ಮಾರ್ಗದ ಶ್ರೇಯೋನುಭೂತಿಯನ್ನು, ನೀತ್ಯಪದೇಶಗಳಿಂದಲ್ಲದೆ, ನೇರವಾಗಿ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಿ ಆತ ನೀತಿಶೀಲನಾಗುವುದು. (೩) ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಿಗೆ ಐಂದ್ರಿಯಸುಖಾಂಶ ಅನುಭೂತವಾಗದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆತ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭಘಟ್ಟ ಮಾತ್ರ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವೇ ಕಲೆಯ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತನಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನು ತನ್ನ 'ರಿಪಬ್ಲಿಕ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವ ವಾದಕ್ಕೂ

ಮತ್ತು ನೀತಿಬೋಧೆಯೇ ಕಲೆಯ ಗುರಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಲೆಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಲು ಹೊರಟ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಮತಕ್ಕೂ ಭರತನು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. (೪) ಆತ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವುದರ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (೫) ಒಂದು ನಾಟಕದ ರಸಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಮನೋಭಾವವಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಆತ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (೬) ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಅಭಿನಯಗಳಿಂದ ನಾಟಕ ತನ್ನ ರಸವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ: (i) ಆಂಗಿಕ, (ii) ವಾಚಿಕ, (iii) ಸಾತ್ವಿಕ (ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು) ಆಹಾರ್ಯ (ವೇಷಭೂಷಣಾದಿ ಪರಿಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು). (೭) ರಂಗದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯಗಳ ರಚನೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂಬುದು ಆತನ ಮತ.

ರಸೋತ್ಪಾದನೆಯೇ ಕಲೆಯ ಗುರಿ

ನಾಟಕಕಾರ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು 'ರಸ' ಎಂದು ಆತ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಷಯ ಅದು. ಅದನ್ನು ನಿಯತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಶುದ್ಧ ಏಕತೆಯಲ್ಲ; ಸಂಕೀರ್ಣ ಏಕತೆ. ವಿವಿಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣೈಕತೆಯನ್ನು ಆಗಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಾಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ. ಅದು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಇವು: (೧) ವಿಭಾವ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಮೂಲಭಾವಕ್ಕೆ ಆಧಿಕಾರಣ (?) ವಾಗಿರುವಂಥದು (೨) ಅನುಭಾವ, ಎಂದರೆ, ಅಂತರಂಗದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವ ಅಭಿನಯಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಮತ್ತು (೩) ಹುಟ್ಟಿ, ಗಳಿಗೆಯಿದ್ದು ಅಳಿದುಹೋಗುವ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಭಾವಗಳು. ಇವು ಮೂರಕ್ಕೂ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿಯೂ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿಯೂ ಮೂಲ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಭಾವ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕವೆಲ್ಲ, ರಾಜಾನುಚರರಂತೆ, ಇದನ್ನು ಪರಿಚರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೋ ಆ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವವನ್ನು ಇವು ಮೇಲಕ್ಕಿತ್ತಿ ತರುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾಗುವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುವ ನಟ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭ ವನ್ನು ಇದರಿಸುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅದು ಆತನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು; ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವಕ್ಕೂ ಅದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆ ಕಥಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಕಥಾನಾಯಕನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಆತನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಟಿಸುವ ನಟ ನಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸೀತೆ ನಮಗೆ ಪೂಜ್ಯ; ಆಕೆ ನಟನಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರಣಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ನಮಗೆ ಆಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂಜ್ಯಭಾವ ಈ ಪ್ರಣಯಭಾವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗೌರವವನ್ನೂ ಪೂಜ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಫಲಿಸಿತು? ಆ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಟನು ಅಥವಾ ನಟಿ ತೋರುವ ಆಂಗಿಕಾದಿ ಅಭಿನಯಗಳನ್ನು ಅವು ಆಕೆಯ ಪ್ರಣಯಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜನಿಸಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ತೋರಲು

ಹೊರಡುವ ನಟನ ಅಭಿನಯಾದಿಗಳು ಸಹ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನು ನಿಯತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬರುವಂಥವೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಕಥಾ ಸಂದರ್ಭವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಕ್ಕೇರಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ ಮಾಧ್ಯಮ, ಅಷ್ಟೆ. ನಟರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಈ ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ-ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯ-ನಿಯತಾನುಷಂಗಿಕಗಳು (cause-effect-invariable concomitants) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅವು ಗಳಿಗೆ ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ-ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಭಾವಗಳೆಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ

ಕಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಶ್ಮೀರದವರೇ, ಅವರು ನಾಲ್ಕು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖೇನ. ಎಂದರೆ, (೧) ನ್ಯಾಯ, (೨) ಸಾಂಖ್ಯ, (೩) ವೇದಾಂತ, ಮತ್ತು (೪) ಕಾಶ್ಮೀರದ ಶೈವ ಅದ್ವೈತ ಪಂಥಗಳ ದ್ವಾರಾ ಇದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಟ್ಟ ಲೋಲ್ಲಟ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦)

‘ರಸಸೂತ್ರ’ಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ‘ಅಭಿನವ ಭಾರತಿ’ಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಭುತರಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರ ಪ್ರೈಕಿ ಈತನದೇ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಹೆಸರು. ಈತನದು ಸಾರತ: ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಸದ ಉದಯ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಈತ ಕೈ ಹಾಕಲಿಲ್ಲ. ಈತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎರಡು: (೧) ರಸದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದಾಗುವುದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು (೨) ಅನೇಕಾಂಶಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದಾಗಿರುವ ‘ರಸ’ದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಎಂಥದು? ಅನೇಕಗಳ ಏಕತೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮನೋನಿರ್ಮಿತ ಕಲ್ಪನೆ; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ವಿಷಯ ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇದ್ದಿತು. ಆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತ ಹೇಳಿದ ಉತ್ತರ ಏನೆಂದರೆ, ‘ರಸ’ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಗೌಣವಾಗಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಟಿಸುವ ನಟನಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕಂಥದು, ಎಂದು. ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು:

ನಟ ತಾನೂ ಆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಲ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದ್ದ ಮೂಲಭಾವವನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಹೋಲುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನು ಆ ನಾಯಕನ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜೋಡಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಈತ ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮೂಲಭಾವವು ವಾಸ್ತವವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ದ್ವರೂ ಕೂಡ, ರಂಗದ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ತನ್ನ ನಟನ ಕೌಶಲದ ಮೂಲಕ ನಟನು ಆ ಮೂಲ ನಾಯಕನೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟು ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಈ ನಟನೂ

ಆ ಮೂಲ ನಾಯಕನಂತೆಯೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಸಗುತ್ತಾ ಅವನ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಕವಿ ಆ ನಾಯಕನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನೇ ತನ್ನಲ್ಲೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಃಕರಣೋದ್ಭವ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಗೂ ದಿವ್ಯಪ್ರತೀಕಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ವಿಭಾವಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಭಟ್ಟಲೊಲ್ಲಟನ ಮತರ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಭಾವಾದಿಗಳ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅಂಗಗಳ ಪುಷ್ಟೀಕರಣ, ವೃದ್ಧಿ, ಗುಂಫನ, ಉದ್ದೀಪನಗಳಿಂದಲೇ ಕಲಾವಿಷಯವಾದ ಏಕಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕಲೆಯಲ್ಲಿನ ಭ್ರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಕಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ, 'ಅನುಕರಣ'ವೇ ಕಲಾನಿರ್ಮಾಣದ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದು ಸರ್ವತ್ರ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ; ಅನುಕರಣ, ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದಾಗ, ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಜಿಯಸ್ (Gorgias) ಎಂಬ ಸೋಫಿಸ್ಟ್ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಲೆಯ ಭ್ರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದನು. ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಫ್ಲೇಟೋ ಕಲೆಯನ್ನೇ ಹೀನವೆಂದನು. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಕಲಾಕೃತಿ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿ ಕಲಾಪ್ರಸೂತವಾದುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಸೂತವಾದುದೆಂಬ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಬೀರಿ ಕುಶಲ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಮರುಳುಗವಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ದೇಹದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಭಟ್ಟಲೊಲ್ಲಟನದೂ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಮುತ್ತಿನ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿನ ಹೊಳಪು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ತರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡಷ್ಟೇ ಅನುಭವ ಆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉದಿಸುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯೊಂದು ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಿಂತಾಗ ನಿಜಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ಎಷ್ಟು ಸಂತೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಂತೋಷ ಒಂದು ಕ್ಷಣಕಾಲ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದ ಒಂದು ಭಾವ ಸ್ಥಿತಿ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಖಂಡನೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ: ಕಲೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿನಿವೇಶಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಆಗ ಕಲೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ದುರಂತ ದೃಶ್ಯಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದುಃಖವೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ದುಃಖ ನಮಗೆಂದಿಗೂ ಅಸಹ್ಯ.

ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ಶ್ರೀಶಂಕುಕನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೬೦) ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿದನು. ಆತ ರಸಾನುಭವವನ್ನು 'ಅನುಕರಣ-ಅನುಮಿತಿ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಮುಂದಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ರಸವೆಂದೇ? ಎಂದರೆ, ಅದು ನೋಟಕ ನೋಡುವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯೀಕೃತವಾಗಿದೆ; ಪ್ರಥಮತಃ ಅದರ ಮೂಲಭಾವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ನೋಟಕನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು, ಎಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೋಟಕನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಆತನು ಬಿಡಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನದ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿರುವ ಮೂಲ ಮನೋಭಾವವನ್ನು, ಅದರೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಮನಃಸ್ಥಿತಿ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ 'ಅನುಮಿತಿ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಂದೂಡಿದನು.

ರಸಾನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿರುವುದು ವಿಭಾವ, ಅನುಭಾವ, ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳಿಂದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಮೂಲಭಾವ ವಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಮೂಲಭಾವ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಆತನ ವಾದ. ನಾಟಕಕಲೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡೆಂಬುದು ಆತನ ಮತ: (೧) ಭಾಷೆ ಮತ್ತು (೨) ನಟನ ಮನಸ್ಸು, ಹಾಗೂ ಅಭಿನಯ ಶಿಕ್ಷಣ. ಇವು, ಇತರ ಕಲೆಗಳ ಸಹಾಯದೊಂದಿಗೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕರು ನಿಜವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬಲ್ಲವು, ಇವು ಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ ಮೂಲಭಾವದ ಸಮಗ್ರ ವಿಷಯೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುಕರಣ ಸಹ ಅವಶ್ಯಕ, ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ. ಆದರೆ, ಹಾಗೆಂದರೇನರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ವಿಶದೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದುದರಿಂದ, ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ: (i) ವಿಭಾವವೆಂಬ ಕಾರಣ (ii) ತತ್ಪಲವಾದ ಅಭಿನಯಾದಿ ಅನುಭಾವಗಳು, ಮತ್ತು (iii) ಮೂಲಭಾವವನ್ನು ತದಂಗ ವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸದಾ ಪರಿವಾರಿಸುವ ಅದರ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವಗಳು, ಇವುಗಳನ್ನು ವೈಯಿ ಷಿಕವಾಗಿ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದರಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನು ಕೃತವಾದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಅನುಭವವೇ ರಸಾನುಭವ; ಮತ್ತು (೨) ಹೀಗೆ ಅನುಮಿತ ವಾದ ಅನುಕೃತ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವವನ್ನೇ ನಾವು ರಸವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು, ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ವಾಸ್ತವ ರಾಮಾದಿ ನಾಯಕರ ವಾಸ್ತವ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಅನುಕರಣ; ಹಾಗೂ, ಮನೋಹರವಾದ ಸಂದರ್ಭದೊಡನೆ ಅದು ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸೊಗಸು ಬಂದು ಸಾಮಾಜಿಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆನಂದನಿಷ್ಕುಂದಿನಿಯಾದ ರಸಾನುಭವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಪ್ರಭಾವ

ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಆತ ನಿಪುಣ ಕಲೆಗಾರನಿಂದ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಕುದುರೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶ ಗಳು ಅಡಗಿವೆ: (೧) ರಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಮಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭೂತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದುದು; (೨) ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು, ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ಎಂಬ ಯಾವ ಎಣಿಕೆಗೂ ಸಲ್ಲದ ಒಂದು ತೆರದ ಪರಿಜ್ಞಾನವದು;

(೩) ಮೊದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತೀಕದೊಂದಿಗೆ ಕಲಾವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತೀಕ ಮೇಳೈಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಜನಿಸುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು (೪) ಕುದುರೆಯ ಅರಿವು ಅದರ ಚಿತ್ರ ಅಥವಾ ಕೆತ್ತನೆಯ ಪ್ರತೀಕದಿಂದ ಹೇಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮೂಲಭಾವದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದರ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವಾದುವೆಂಬದಾಗಿ ನಾವೆಣಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಇವುಗಳಿಂದ ಅನುಮಿತವಾದ ಮೂಲ ಸ್ಥಾಯಿಯನ್ನು ಅದೊಂದು ಬೇರೊಂದರ ಅನುಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಲಾಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗ ಇವುಗಳಿಂದ ಮೂಲಭಾವವನ್ನು ಅನುಮಿತಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ, ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದ ನಾಯಕನನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಾನೇ ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಏನೂ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೆ, ಅದು ನಿಜ; ವಿರೋಧ ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಅಬದ್ಧ. ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ಸಮೀಚೀನವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಂಡಾಗ, ಅದರ ಮೂಲವನ್ನೇ ನೋಡುವಂತೆ ನಮಗನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಮೇಲೆ 'ಸಾಂಖ್ಯಿಕಾರಿಕೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕಥಾ ನಾಯಕನಿಗೂ ಅವನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ನಟನಿಗೂ-ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ, ನಟನು ನಾಯಕನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನೇ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನಿಗೂ ನಟನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಂಥದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವು ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿಯೋ ಮೃಗವಾಗಿಯೋ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೋ (ಭವತಿ)^೧ ಅದೇ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ನಟನೂ ಸಹ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ರಸಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ರಜಸ್ವಮೋ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಆದಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಉದ್ವಿಷ್ಟ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗಳಿಂದಲೂ ತತ್ಸಾಧಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ (ಕ್ಯಾಂಟಿ ಮಹಾಶಯನ ಮತವನ್ನು ನೋಡಿ). ತಾನೂ ಅದೂ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಪುರುಷ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೋ^೨ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೂ ಸಹ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ರಂಗಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದಾಗ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ರಸಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನೋವು ಹಣಿಕದಿರುವುದೂ ಇದರ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ಭಟ್ಟ ನಾಯಕನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೮೩) ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ರಸಾನುಭೂತಿ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಆತ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದನು. ಆಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿತು: “ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ?” ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತನ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಸಂಕೇತಾರ್ಥವನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸಲು ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಅಭಿಧಾವೃತ್ತಿಯೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ:

(೧) ಭಾವಕತ್ವ = ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯವಿಷಯವನ್ನು, ಅಂಥ ವಿಷಯ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರಬಹುದೋ ಆ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಾರಣೀಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ.
(೨) ಭೋಜಕತ್ವ = ಕಲಾವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವವನಲ್ಲಿರುವ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನೂಕಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ.

ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತನಾದ ವಿಷಯಿಗೂ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ಕಲಾವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೆಂಥದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಆತ ‘ಭೋಗ’ವೆಂಬ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು.

ರಸಾಸ್ವಾದದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ರಾಗವನ್ನಾಗಲಿ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಂಟಾಗುವ ಯಾವ ಮಾನಸಿಕ-ಶಾರೀರಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಜೋಗುಣವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಿಡಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ತ್ವ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ತಮೋಗುಣವೂ ಕೆಂದದಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಯಾವುದು ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದರ ಸರಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛೆ, ರಾಗ ದ್ವೇಷಾದಿ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಈ ಬರಿ ಅರಿವಿಕೆ ತನ್ನ ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಏಕೆಂದರೆ, ತಾನು ಉದಿಸಿದಾಗ ತನ್ನ ಮಿತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಈ ಅನುಭವ ಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾದ ಕಲಾವಿಷಯ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತನಾದ ವಿಷಯಿಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೀರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಆದುದರಿಂದ. ಭಟ್ಟನಾಯಕನ ಪ್ರಕಾರ, ಸತ್ತ್ವಗುಣಾಧಿಕ್ಯದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆನಂದಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯಿಯಿಂದ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾದ ಕಲಾ ವಿಷಯದ ಆಸ್ವಾದವೇ ರಸಾನುಭವ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರೋಟೆಸ್ಟ್ ಎಂಬಾತನು ರಸಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಯಂಥದೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದನು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು. ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಹೂಡಲಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳ ಪ್ರಕಾರ ‘ಭೋಗ’ಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯುಳ್ಳ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಸಂಬಂಧ ಅವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಸಂಬಂಧವಿರುವವರೆಗೂ ‘ಆನಂದ’ದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಸಂಭವ.

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಕಲಾವಿಜ್ಞಾನ ದರ್ಶನ

ಅದ್ವೈತಪರವಾದ ಕಾಶ್ಮೀರೀ ಶೈವ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದನು. ತನ್ನ ಅತ್ಯುನ್ನತಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭೂತಿ ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಒಪ್ಪಿದನು; ಆದರೆ ಆನಂದ ಬರಿ ಸತ್ವಗುಣಾಧಿಕ್ಯವಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯಿಯ ಇದಿರು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯ ಇರುವ ಮಟ್ಟ ಅದರ ಮಟ್ಟವಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಆನಂದದ ಹಂತವೂ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವದ ಮಟ್ಟವೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದ್ಯೋತವಾಗುವ ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಿಷಯ-ವಿಷಯೀ ಮುಖಗಳಿಗೆ ನಾಟಕ ಕಲಾತಂತ್ರ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾವನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತರುವುದು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಆತ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಶಂಕುಕ ಹೇಳುವಂತೆ, ರಸಾನುಭವ, ಎಂದರೆ, ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ-ಸಂಚಾರಿಭಾವಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೇವಲ ರಾಗಾನುಭವವಲ್ಲ; ಪಾನಕರಸದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಏಕೀಭವಿಸಿ ರಸವಾಗಿರುವುದರ ಆಸ್ವಾದ ಅದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ. ಕಲಾವಸ್ತುವು ಅನುಕೃತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಭ್ರಮಜನಕವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಮತ್ತು, ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಅದಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕಾನುಭೂತಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಅಲೌಕಿಕಾನುಭೂತಿಯೆಂದು ಆತ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಸಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ; ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (೧) ರಸಿಕತ್ವ (೨) ಸಹೃದಯತ್ವ (೩) ಪ್ರತಿಭೆ (೪) ಕಾವ್ಯಾನುಶೀಲನ (೫) ಭಾವನೆ ಮತ್ತು (೬) ತನ್ಮಯೀಭಾವನಯೋಗ್ಯತೆ ಇವೆಷ್ಟೂ ಮಿಳಿತವಾಗಿವೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಲೋಕದಿಂದ. ಅರಿವು, ಪ್ರತಿಭಾಸ, ಭಾವನೆ, ಸಾಧಾರಣೀಭಾವ, ಸ್ವಭಾವಮುಕ್ತಿ ಉಚ್ಚಳಿಕೆ (Transcendancy), ಈ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಮೂಲಕ ರಸಾನುಭವ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲಪುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ರಸಾಭಿನವೇಶ

ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಮನಃಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರಗುತ್ತವೆ? ಮೊದಲು ನಾಟಕ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ನೋಡಬೇಕಾದಂಥ ನಾಟಕ ಎಂಬ ಮನೋಭಿಲಾಷೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ತೆರದ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗೂ ಇಂಥ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು; ಇಲ್ಲಾದರೋ ಯಾವ ಕೆಲಸದ ಹೊಣೆಯೂ ನಮಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಶ್ರಾವ್ಯವಾದ ಸುಸ್ವರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಸುಖವಾಗಿ ನಾವು ಬದುಕಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮೆಣಿಕೆ. ಈ ಎಳಸಿಕೆಯೇ ನಾಂದಿಯ ದೃಶ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ನಾಂದಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಸೂತ್ರಧಾರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕಾದ ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ; ಸಂಗೀತ ನಾಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ತಂದು ಸಾಮಾಜಿಕರನ್ನು ತಮ್ಮಿಂದ ಅತ್ತ ಸರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನಾಯಕನ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೋ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ನಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಗೀತದಿಂದ ಹೀಗೆ ಸ್ವವಿಸ್ತೃತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಳಿದಾಸ ತನ್ನ ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಇಂಥ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾ ದೃಶ್ಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಎಂಥ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಾಮಾಜಿಕನ ಅಭಿನಿವೇಶ ಯಾವ ಕಡೆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ನಿರ್ಧರಪಡಿಸುತ್ತದೆ. (೧) ಯಾವ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಇಡೀ ನಾಟಕವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು, ಹಾಗೂ (೨) ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗದ ಯಾವ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನಯೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದು ಈ ನಿರ್ಧಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿದೆ.

ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಸಾಮಾಜಿಕನಿಗೆ ಸ್ವ-ವಿಸ್ತೃತಿಯುಂಟಾದಾಗಿನಿಂದ ಕಥಾ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಜನಕವಾದ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಟನು ತೋರುವ ವೇಷ ಭೂಷಣ ಅಭಿನಯಾದಿಗಳಿಂದ ಉದ್ವಿಷ್ಟ ಕಥಾನಾಯಕನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕನಿಗೆ ಆ ನಟನ ಯಾವ ವೈಯಕ್ತಿಕಾಂಶವೂ ಮೇಲೆದ್ದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಟನ ವ್ಯಾಪಾರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರುತಿಸಲಾರ. ಆ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥಾನಾಯಕನೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸದೃದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಂಶಗಳು ಈತ ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬರಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಲೀನವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಸುಖಕ್ಕೆ ಭಂಗತರುವ ಅಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆದ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬದಿಗೊತ್ತಿಬಿಡುವುದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವ. ಆದಕಾರಣ ಒಂದು ರಸ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದಾಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಸಾಸ್ವಾದಾಭಿಮುಖನಾಗಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಅದರಲ್ಲಡಗಿರುವ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಮಿಕ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳು, ಎಂದರೆ, ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ಅಡಗಿಹೋಗಿ ಮಿಕ್ಕವು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವ-ವಿಸ್ತೃತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಿತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ಯೋತಕವಾಗುವ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ವೇಷಭೂಷಾದಿಗಳು ಮೇಳೈಸಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ.

ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದ ಭಾವನೆಗೆ

ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ನಾಯಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡದಿರುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಗಮ್ಯ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾನಸಿಕ ಶಾರೀರಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದು ಆಡಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈಗ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರಸಾಭಿನಿವೇಶವುಳ್ಳ ಆತನ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಡಗಿರುವ ಈ ಕೆಳಗಣ ಅಂಶಗಳು ಸಮುದ್ಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ:

(೧) ಪ್ರೇಕ್ಷಕನ ಅಭಿರುಚಿ ಆತನ ಗಮನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಆತನ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ಯಾವ ಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಅದು ಮೇಲೇರಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

(೨) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣ ಶಕ್ತಿ (power of visualization) (i) ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಧಃಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಅಪಾರದರ್ಶಕವೂ (opaque) ಚಂಚಲವೂ ಆದ ತಡೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ಜರುಗಿಸುತ್ತದೆ, (ii) ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುದನ್ನು ಆ ತಡೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಅನಾವೃತವಾಯಿತೋ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು (iii) ಹಾಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವನಾ ಲೋಕವನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾವನೆಯಿಂದ ಭಾವಕ್ಕೆ

ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವನಾಲೋಕದಲ್ಲಿರುವಾಗ 'ಸಹೃದಯತ್ವ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿ ಉದ್ಭೋಧನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ ಅದು ಸಮರಸವಾಗಿ ಬೆರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಮಗ್ರಭಾವ ಪ್ರತೀಕದ ಆವಿರ್ಭೂತಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ತದ್ಭೂತಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವದ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲಪುತ್ತಾನೆ.

ಭಾವದಿಂದ ಸಾಧಾರಣೀಭಾವಕ್ಕೆ

ಸಾಧಾರಣೀ ಭಾವದ ಘಟ್ಟದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು 'ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಆಭಾಸವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭವ" ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಧಾರಣೀಭಾವದಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ

ತನ್ನ 'ರಸಗಂಗಾಧರ'ದಲ್ಲಿ ಜಗನ್ನಾಥನು ರಸಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು, ಅದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನದೆಂದು ಹೇಳಿ, ತನ್ನದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರತಿ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವಗಳೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮಸ್ತ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣವೂ ಆದ ಚಿತ್ ತಾನು ಆ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವೆಂಬಂತೆ ಮೇಳೈಸಿದಾಗ ರಸಾನುಭೂತಿ ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಮತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತಾ ಜಗನ್ನಾಥನೆನ್ನುತ್ತಾನೆ: ರಸಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೂಲ ಸ್ಥಾಯಿಯೇ ಚಿತ್ತಿನ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಚಿತ್ತೇ ಸಾರವತ್ತಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು.

ಆದರೆ ಇಂಥ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹೊಂದಿದ್ದ ಹಾಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯ-ವಿಶೇಷಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದೆಂದು^೪ ಆತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜತೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂಥ ತತ್ಸಮಾನ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಸಗುಣವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ್ಯ ವಿಶೇಷಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿಭಾವದ ವಿಶೇಷಣವೆಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಮವಲ್ಲ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ತನ್ನ ಮತ ಇದೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ (ಅಸ್ಮಿನ್ಮತೇ ತು ಸಂವೇದನಮೇವಾನಂದಘನಂ ಆಸ್ವಾದ್ಯತೇ).^೫ ಅದೇನೆಂದರೆ: ತನ್ನ ಪರಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರಸಾನುಭೂತಿ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದಘನಾನುಭೂತಿ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶೀವ್ರವಾದ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನದಿಂದ ವಿಷಯ ವಿಷಯೀಭಾವಗಳು ಗಳಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಗಮನಕ್ಕೇ ಬಾರದೆ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತವಾದ 'ಇದು' ಸಾಧಾರಣೀಕೃತನಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾಶ್ಮೀರೀ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಈಶ್ವರನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದಾಗ ಅವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವುಂಟೋ ಅದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಈಗಲೂ ಅವಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾವ್ಯ

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾಟಕದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ನಾಟಕಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಶಾರದರು ಎಣಿಸಿದ್ದರಾದರೂ ಅಲಂಕಾರಿಕರು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಥಾನವುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲಂಕಾರಿಕರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ

ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕರು 'ಕಲೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಭಾವನೆ, ಭರತ ಯಾವುದನ್ನು ನಾಟಕದ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನೋ ಆ ರಸವೇ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮವೂ ಸಹ ಎಂಬ ಕೊನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೂ, ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಅನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಾಟಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಆಲಂಕಾರಿಕರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಾಮಹನು ಕವಿತೆಯೆಂದುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು 'ಪ್ರೀತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ, 'ರಸಾಸ್ವಾದ' ಎಂದಲ್ಲ. 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿ', ಎಂದರೆ, ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವಾದ ಭಾವವೊಂದನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ದ್ರೋತನಮಾಡುವುದೇ ಕವಿತೆಯ ಜೀವಾಳ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ.

ದಂಡಿಯ ಕಾವ್ಯತತ್ತ್ವಪಂಥ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿದದ್ದಾಗಿದೆ. ಆತ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ್ದನು. ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (೧) ವೈದರ್ಭೀ ಮತ್ತು (೨) ಗೌಡೀ ಎಂಬ ಎರಡು ಶೈಲಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿದನು. ಆತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಧುರ್ಯ' ಎಂಬ ಗುಣವಿದೆಯೆಂದು ಅರಿತು ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲೂ 'ರಸ' ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನಗುಣವಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು.

ವಾಮನನಿಗೆ 'ರೀತಿ'ಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಆಸಕ್ತಿ. 'ರೀತಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಓಜಸ್, ಪ್ರಸಾದ, ಕಾಂತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ 'ರೀತಿರಾತ್ಮಾ ಕಾವ್ಯಸ್ಯ', ಎಂದರೆ, 'ರೀತಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಮ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು.

ಕಾವ್ಯ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭಟನ ದೃಷ್ಟಿಯೇನು ಎಂದು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ, ನಾಟಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಆಲಂಕಾರಿಕರಿಗೂ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಆತನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆ ಏನೆಂದರೆ: 'ವೃತ್ತಿ' ಎಂಬುದು. ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಂಜನೆಗೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳ ಧ್ವನಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆತ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು. ಆತ ಭಾವಗಳನ್ನು (೧) ಪ್ರದೀಪ್ತ (೨) ಮಸ್ಯಣ, (೩) ಮಧ್ಯಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದನು. ವರ್ಣಗಳ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ವಿಭಜಿಸಿ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಭಾವವನ್ನು ಉದ್ಭೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧ್ವನಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು.

ಆನಂದವರ್ಧನನು ತನ್ನ 'ಧ್ವನಿ' ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಕೊಡಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದನು. ಅಭಿಧೇ, ಲಕ್ಷಣೆ, ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇವುಗಳಿಂದ 'ಧ್ವನಿ' ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರರೀತ್ಯಾ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ಮಹಿಮಭಟ್ಟನು 'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು, ಆದರೆ ಆತನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ರುಯ್ಯಕನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಸಂಗೀತ ಕಲೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲ ಸಾಮವೇದದಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭರತನು ತನ್ನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಸಂಗೀತಪದ್ಧತಿ ಸಾಮವೇದದಿಂದ ವಿಕಸಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಗೀತಪದ್ಧತಿ. ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಲ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೧೦) ತನ್ನ 'ಸಂಗೀತ ರತ್ನಾಕರ'ದಲ್ಲೂ, ನಾರದನು ತನ್ನ 'ಸಂಗೀತ ಮಕರಂದ'ದಲ್ಲೂ ಸಂಗೀತ ಮಿಕ್ಕಲ್ಲ ಕಲೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೋಗ್ಯತಮವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಸರಸ್ವತಿ ಮತ್ತು ನಾರದರು ಸಂಗೀತಪ್ರಿಯರು. ಅದು ತೊಟ್ಟಿಲಿನ ಮಗುವಿಗೂ ರುಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಲಿ ಮತ್ತು ಹಾವುಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವರಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಸಂಗೀತದ ಮೂಲನಿಯಮ

ಯಾವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆಯೋ, ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಇಂಪಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸ್ವರ. ಆದರೆ ಸ್ವರಗಳ ಮೇಳವಾದ ಗೀತ ಇಂಪಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಸ್ವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ವರವೊಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಅಸ್ವಾರಸ್ಯ ಪದೇ ಪದೇ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವರ ಸಾಮರಸ್ಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಯಮವೆಂಬುದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಭಾವಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಸಂಗೀತದ ಕೆಲಸ. ಅದು ನಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಭೌತಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಸರಣವನ್ನಲ್ಲ; ಅಂತಃಕರಣ ಚಲನವಲನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಅದು 'ಸ್ವರಗಳು' ಮತ್ತು 'ರಾಗಗಳು' ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ರಸವನ್ನು ವ್ಯಂಜಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ನಾದ ಅಂತರಾತ್ಮ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಾದ ಭಾವದ ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಹುರುಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾವನೆ, ರಾಗ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸದೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದ ಅದರ ರಾಗ ಭಾವಗಳೇ ಅದರ ಮೂಲ ಗುರಿಯೂ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿವೆ. ಆ ನಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗೆ ಹೊಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಹೃದಯವಾದ ಭಾವ ಅಥವಾ ರಾಗದೊಂದಿಗೆ ಚರ್ವಣಾಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಸವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾದಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದರ್ಶನ

ಸಂಗೀತ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ನಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ದರ್ಶನ ವೈಯಾಕರಣರ ದರ್ಶನದ ವಿಷಯವಾದ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ನಾದಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು 'ಪರಾ' ಮತ್ತು 'ಪಶ್ಯಂತೀ' ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದನು; ಅದೇ ಮತವನ್ನೇ ಸಂಗೀತದರ್ಶನವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಹೃದಯಸ್ಥವಾದ ನಾದ ಮತ್ತು ತಜ್ಞನಿತ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇವು ನಾದಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಯಾಕರಣರ

‘ಸ್ಪೋಟ’ವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ ನಾದ; ಮತ್ತು ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸ್ಪೋಟಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವುಂಟೋ ಅದೇ ತರದ ಸಂಬಂಧ ನಾದಕ್ಕೂ ನಾದಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ, ‘ಮಧ್ಯಮಾ’ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನಾದವೇ ಸ್ಪೋಟ. ದಾರುವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಯೇ ಉರಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಹೃದಯಕುಹರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ನಾದ ನಾಡೀಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವಾಗಿಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾದದ ಪ್ರಕಟಸ್ವರೂಪವೇ ಶ್ರುತಿಗಳು. ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ನಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೂ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ.

ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗೀತ ಮಧುರವಾದ ಉಪಾಯ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಸಂಗೀತ ದರ್ಶನ. ನಾದದ ಪ್ರಕಟಸ್ವರೂಪವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾದಜ್ಞಾನದತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ. ನಾದಕ್ಕೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ರತ್ನಕ್ಕೂ ತಜ್ಜನಿತ ಕಿರಣಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಕಿರಣಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆದರೆ ಆ ರತ್ನ ಹೇಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ನಾದಬ್ರಹ್ಮ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ದರ್ಶನ ಯೋಗದರ್ಶನದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಯೋಗದರ್ಶನ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಯೋಗಿ ತನ್ನ ಹೃದ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅನಾಹತನಾದದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಮಾಹಿತ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀ ಕರಿಸಿದರೆ ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು. ಅನಾಹತನಾದ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸಂತತವಾಗಿ ಅನುರಣಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾದ; ಇದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯೋಗಿ ತನ್ನ ಸಮಾಹಿತ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು; ಶರೀರ ಮಧ್ಯಸ್ಥವಾದ ಪ್ರಾಣಾಗ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣ ವಾಯು ಹೊಡೆಯುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಾದವಲ್ಲ ಈ ಅನಾಹತನಾದ, ಅದರ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿ ಇದರದು. ಈ ತರದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಅವಶ್ಯಕ. ಅನಾಹತನಾದ ಸುಂದರವೂ ಅಲ್ಲ ಮಧು ರವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಹತನಾದವೋ (ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಘಾತದಿಂದ ಹೊರ ಡುವ ನಾದ) ತದ್ವೃಂಜಿತ ಸ್ವರಗಳ ಮೂಲಕ ಸುಕರವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ದಶಚಕ್ರಗಳನ್ನು ಇದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಸುಧಾಧಾರ ಮತ್ತು ವಿಶುದ್ಧ ಚಕ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಸಂಗೀತಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಶ್ರವಣಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಸಂಗೀತ ಸ್ವರಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ನಾದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನುತ್ತದೆ ಸಂಗೀತದರ್ಶನ (ಹೆಗೆಲ್‌ನೋಡಿ). ಸಂಗೀತ ಸುಂದರ, ಏಕೆಂದರೆ ಹಿತವಾದ ನಾದದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುವಂಥದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬರಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸುಂದರವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಹೊಳೆಯುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಕಂಡಾಗಮಾತ್ರ ಅದು ಸುಂದರವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ರಸಾನುಭೂತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿ ಎಂಬ ಭೇದ ಅಳಿದು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ

ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದು ಅನಂತವಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಘಟ್ಟವನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವ ಕೂಡಲೆ ಲಭಿಸುವಂಥದು; ಅವಿಲಂಬಿತೆಯೇ ಅದರ ಲಕ್ಷಣ.

ವಾಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ

ಯೋಜನಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ನಗರ, ಪುರ, ಗ್ರಾಮ, ಅರಮನೆ, ಅಂಗಣ, ದೇವಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಮನೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಇವುಗಳೇ ವಾಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯಗಳು. ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೂ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಗೆ ರಚಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಧಾನತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಗಾಮೀ ದಾರುಮಯ ವಿಮಾನಯಂತ್ರ, ದ್ವಾರಪಾಲಯಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಯಂತ್ರಗಳ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಅದು ವಿವರಣೆಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯ ಅದಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡಬೇಕಾದುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ.³¹ ಹರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಹೆಂಜೋದಾರೋವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಪ್ರಾಚೀನಾವಶೇಷಗಳು, ಭಾರತದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಸುಮಾರು ಮೂರುಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ.

ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಲೆ; ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗೂ ಆ ಕಲಾಸಂಭೂತಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು. ಆ ಭಾವನೆಯ ಶರೀರವೇ ಅದು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ ಅದು. ಶಿಲ್ಪ ಕರ್ಮಗಳೂ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಆ ಭಾವನೆಯ ವಿಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ದ್ಯೋತಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತುಬ್ರಹ್ಮವಾದ-ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕಲಾದರ್ಶನ

ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ, ಜತೆಗೆ, ಮೈವತ್ತ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈವತ್ತ ಜೀವಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವೆನಿಸಿ ಅದೊಂದು ಪುರುಷ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಪುರುಷನ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನೇಕ ಅಂಗಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಶರೀರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪತಂತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಈ ಪರಮವಸ್ತುವನ್ನೇ ವಾಸ್ತುಪುರುಷನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ವಿಶ್ವಾಯತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾವುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕಲೆಯ ಆಧಾರ ನಿಯಮಗಳಾದ ಸಾಂಗಿಕತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಮಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇ ವಿಶ್ವಾಯತ ಧರ್ಮವೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಆದರ್ಶರೂಪವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ; ಅದು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ, ಅದುದರಿಂದಲೇ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ; ವಿಸ್ಮಯ ಅದ್ಭುತದ ರಸಾನುಭೂತಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಮೂರ್ತಿಕಲೆ

ಮೂರ್ತಿಕಲೆ ಶಿಲೆ, ಜೇಡಿಮಣ್ಣು, ರತ್ನ, ಸ್ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದಾದರೂ ಲೋಹ ಇವುಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಮೂರ್ತಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮೂರ್ತಿ ಅದನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕನಸಿನ ಕಥಾನಾಯಕನು ಅದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರಸವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಭಕ್ತನ ಎದುರಿಗೆ ಆತನ ಧೈಯವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವವೊಂದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದೊಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ತಾನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಧೈಯವೇ ತನ್ನನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸಂಕೇತ ಅದು - ಸನ್ನಿಧಿಕರ ಸಂಕೇತ.^೬

ಚಿತ್ರಕಲೆ

ಒಂದು ತಲದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಚಿತ್ರಕಲೆ. ಅದು ದೃಶ್ಯವಾದುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅದರ ಬಣ್ಣಮಾತ್ರ ಕಾಣುವಂತೆ ವಿನ್ಯಾಸಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಚಿಮ್ಮುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾವವೇ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧೈಯವೇ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ವಿಷಯ. ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವಗಳು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಅಂಗವಿಕಾರಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಅದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕವೋ ತಕ್ಕ ವಿಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಚತುರ್ವಿಧ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಮುಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಚಿತ್ರಕಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಭರತನನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆತ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೋ ಅದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಸಗಳ ಮಾತನ್ನೆತ್ತುವಾಗ ಅದು ಆ ರಸಗಳು ಕೌಶಲದಿಂದ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮಾಟದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ರಸ-ದೃಷ್ಟಿ'ಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾವಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭರತ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೋ ಆ ಅಭಿಪ್ರಯವನ್ನೇ ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲೂ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಜಂತಾಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಒಬ್ಬ ನರ್ತಕಿಯ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ತಲೆ ಮತ್ತು ಕೊರಲ ಭಂಗಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

^೧ಸಾಂಖ್ಯಿಕಾರಿಕಾ 56-7.

^೨ಅದೇ ಗ್ರಂಥ 77.

^೩ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ ವಿಮರ್ಶಿನೀ, ಸಂಪುಟ I, 14.

^೪ಅಭಿನವ ಭಾರತೀ ಸಂಪುಟ I, 293.

^೫ಸಮರಾಂಗಣ ಸೂತ್ರಧಾರ, ಸಂಪುಟ I, 175.

^೬ಅದೇ ಗ್ರಂಥ, ಸಂಪುಟ II, 266.

ಗ್ರಂಥಯುಗ

ಅಭಿನವಭಾರತೀ

ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ ವಿಮರ್ಶಿನೀ

ಸಾಂಖ್ಯಿಕಾರಿಕಾ

ಸಮರಾಂಗಣ ಸೂತ್ರಧಾರ

(ತುಲನಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ)

BOSANQUET : *History of Aesthetics*

ADDISON, JOSEPH : *Works*, Vol. III.

KANT : *Critique of Judgment* (Eng. trans. by J. H. Bernard).

INGE, W. R.: *The Philosophy of Plotinus*, Vol, II.

ಭೈ ಜೋದ್ ಸಿಂಗ್

ಸಿಖ್‌ದರ್ಶನ

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಗುರುನಾನಕನಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1469-1538) ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಗುರು ಗೋವಿಂದಸಿಂಗ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1666-1708)ನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡ ಗುರುಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮತ ಸಿಖ್ ಮತ. ಗುರುನಾನಕನು ರಚಿಸಿರುವ 'ಗುರು ಬಾನೀ' ಎಂದು ಹೆಸರಾಂತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಖ್‌ದರ್ಶನ ಅಡಗಿದೆ; ಇತರ ಒಂಭತ್ತು ಗುರುಗಳು ತಮ್ಮ 'ಶಬ್ದ' (ಸ್ತೋತ್ರ)ಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಐದನೆಯ ಗುರುವಾದ ಗುರು ಅರ್ಜುನನ ಬಂಧುವೂ ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನನೂ ಆದ ಭಾಯ್ ಗುರುದಾಸ್ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1554-1606) ಎಂಬ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಸಿಖ್ ಪಂಥಾಗ್ರೇಸರ ಈ ಮತವನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

'ಗ್ರಂಥ ಸಾಹಿಬ್' ಎಂಬ ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಹಾಡುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ; ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲೂ ಹಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗುರುನಾನಕನೂ ಇತರ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳೂ ಕವಿತೆಯನ್ನೋ ಹಾಡನ್ನೋ ತಮ್ಮ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗಳು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭಾವ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವಿಷ್ಟನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಓದುವವನೂ ಹಾಡುವವನೂ ಅಥವಾ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳುವವನೂ ಸಹ ಆನಂದತುಂದಿಲನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದ್ಯದಲ್ಲಡಗಿರುವ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನ ಬುದ್ಧಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಆ ಸ್ತೋತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲೂ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ದುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಬಹು ಗಾಢವಾದುದು. ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾದುದು. ಆತನ ಆತ್ಮ ಭಕ್ತಿರಸದಲ್ಲೂ ಆನಂದದಲ್ಲೂ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಸಿಖ್ಖ ಗುರುಗಳ ಸ್ತೋತ್ರಸಾಹಿತ್ಯವಾದ 'ಗುರುಬಾನಿ'ಯಲ್ಲಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ ತರ್ಕಲಬ್ಧವಾದುದಲ್ಲ; ದೈವಿಕವಾದ ಅಂತಃಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಗುರುನಾನಕನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

“ಪ್ರಭುವಿನ ವಾಣಿ ನನಗೆ ಕೇಳಿ ಬಂದ ಹಾಗೆ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ” ಎಂದು. ಜೀವಾತ್ಮ ಅನಂತರೋಡನೆ ಶ್ರುತಿಗೂಡಿದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಅಂತಃಜೋತಿಯಿಂದ ಜನಿತವಾದವು ಈ

ಹಾಡುಗಳು. ದೈವ ಪ್ರೇರಿತ ಹೃದಯದ ಉದ್ಗಾರಗಳಿವು. 'ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಇವು ತಕ್ಕವು. ಗುರುನಾನಕನ 'ದರ್ಶನ' ಎಂಬುದು ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ-ಜ್ಞಾನ, ಸತ್ಯ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೈವ - ಇವೆಲ್ಲ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದವು. 'ಸತ್ ನಾಂ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೋ ಅದರ ಹೆಸರಿನೊಡನೆಯೂ 'ಸದಾಚಾರ'ದೊಡನೆಯೂ 'ಸತ್' ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವು ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಪರಮ ಪ್ರಕೃಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಒಂದರಲ್ಲೇ ಸಂಗತವಾಗಿವೆ. ಗುರುನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

“ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು ಸತ್; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉಚ್ಚತರವಾದುದು ಸದಾಚಾರ.” ನೈಜವಾದ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನೇ ಸದಾಚಾರವುಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಂಪನ್ನ. ಮತ್ತು ಸಾಧುವೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇವರ ಕೃಪಾರೂಪವಾದ ಬೆಳಕು ಆತನ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ; ದೇವರ ಪ್ರಸನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಆತ ಪಾತ್ರ.

ಗುರುನಾನಕನು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅವು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಂಥಗಳ ಸಾಧುಗಳೊಡನೆ ತಾನು ಸಂಭಾಷಿಸುವಾಗಲೂ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೂ ಉದಿಸಿದಂತೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುನಾನಕನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಲೇಖಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರ್ಯೆಯ 'ಕಿಮತ್' ಎಂದರೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು - ('ಕಿಮತ್' ಎಂಬುದು ಪರ್ಷಿಯನ್ ಶಬ್ದ, ಅದನ್ನೇ ನಾನಕನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ) - ಅದರ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ಮಾನವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಅನಂತ ಅಥವಾ ದೈವೀ ಮೌಲ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಾನಕನಿಗೆ ತುಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ಸ್ವ-ಮಗ್ಗತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಅಥವಾ ದಿವ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ಸತ್ಯಮಗ್ಗತೆ ಅಥವಾ ದೈವಮಗ್ಗತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮೌಲಿಕ ಜೀವನದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯ - ಇದು ಸ್ವತಃ ದಿವ್ಯ ಮತ್ತು ದೈವದ ದಿವ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವಂಥದು. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಇಂಥ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ದಾರ್ಶನಿಕ ಸತ್ಯಗಳು, ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಜಗ್ಗದಂಥವು, ಇಂಥವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾಗಿವೆ.

೨. ದೇವರೇ ಪರಮ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪ

ಸಿಖ್ಖರ ವೇದವಾದ 'ಗುರುಬಾನಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ದೇವ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಿಖ್ಖರು ಅನೇಕ ದೇವತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಲಿ ಏಕದೇವತಾನು ರಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಒಪ್ಪರು ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಗತಿ. ಏಕೈಕ ದೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒಲಿದು ಅದನ್ನು ಪ್ರಚಾರಿಸಲು ನಿಂತವರು ಅವರು.

ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ 1 ಎಂಬ ಅಂಕಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು, ಆದರೆ ಅಂಕಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಆಸರೆಗೊಡವು. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಗುರುನಾನಕನು ಅದಕ್ಕೆಯೇ 1 ಎಂಬ ಅಂಕಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಂಕಿಯ ಮುಂದೆ ಒಂ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ

ಅದನ್ನು '1 ಓಂಕಾರ್' ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಒಂ ವಾಚ್ಯನಾದ ದೈವ ಒಬ್ಬನೇ. ಅವನಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುವುದಾದರೆ ಆತನನ್ನು 'ಸತ್' ಎಂದು ಕರೆಯಿರಿ. ಆತನೇ ಕರ್ತ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಅಭೀತ, ನಿರ್ಮತ. ಆತನ ಇರವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಆತ ಅಜ, ಸ್ವ-ಸ್ಥ. ಗುರುಕೃಪೆಯಿಂದ ಆತನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಿಖ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ 'ಮೂಲ ಮಂತ್ರ' ಅಥವಾ 'ಕಲಿಮಾ' ಇವು, ಈ ಮಾತುಗಳು. ಸಿಖ್ ಧರ್ಮದ ಸ್ವೀಕಾರ ವ್ರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಈ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಐದು ಸಲ ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು, ಆ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದಲಾದರೂ - ಗಾಡ್, ಅಲ್ಲ, ರಾಮ-ಕರೆಯಿರಿ, ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ ಸಿಖ್ ಮತದ ತಳಗಲ್ಲು ಮತ್ತು ಸಿಖ್ಖಿನ ಜೀವಿತದ ಚರಮ ಧೈಯವೆಂದರೆ ಆತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಆತನೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದಿರುವುದು.

ಗುರುನಾನಕನೂ ಆತನ ಉತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಕಾಣದುದೆಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬನಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆ. ಸಂಸಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಆತನಿಗೆ ಮತ್ತಾವ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. "ನೀನೇ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಲಗೆ, ಲೇಖನ ಕಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಬರಹವೂ ನೀನೇ. ನಾನಕಾ, ಒಂದನ್ನೇ ಕುರಿತಾಡು; ಎರದನೆಯದರ ಹೆಸರನ್ನೇಕೆ ಎತ್ತುವೆ? ನೀನು ನೀನೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಹರಡಿದ್ದೀಯೆ. ನೀನೇ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ವಿರಚಿಸಿದೆ. ನಿನ್ನ ಹೊರತು ಅನ್ಯರಾರೂ ಇಲ್ಲ. ನೀನೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದೀಯೆ, ನಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ನಿನ್ನ ಗೊತ್ತು ನಿನಗೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿದೆ, ಹಾಗೂ ನಿನ್ನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೀನೊಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಅರಿಯ ಬಲ್ಲೆ. ನೀನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರ, ಅಮೇಯ, ಅಜ್ಞೇಯ, ಆದರೆ ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಿಂದ ನಿನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯ."

ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಾಯಾ, ಮೋಹ, ಗುಣಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ದೈತ್ಯರು ಎಲ್ಲ ಆತನ ಸೃಷ್ಟಿ; ಆತನಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಉಳಿಯವು. "ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಆತ ತನ್ನ 'ಹುಕಂ' ಅನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ." "ಸ್ವಯಮಾಧಾರ ಪುರುಷನೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಲೇಯನ್ನು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದವನು. ಆತನು ಮೂರು ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನು, ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳನ್ನು ಉಲ್ಬಣ ಗೊಳಿಸಿದನು." "ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನಂತಾವತಾರಗಳನ್ನೂ ಆತನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದವನೂ ಆತನೇ. ಅನಂತಸಂಖ್ಯೆಯ 'ಶಿವ'ರುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿದವನೂ ಅವನೇ ಮತ್ತು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿರಚಿಸಲು ಅನಂತಕೋಟಿ ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸುವವನೂ ಆತನೇ. ನನ್ನ ಪ್ರಭು ಅಂಥ ಪರಮ ಶಕ್ತ. ಆತನ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾನು ಎಣಿಸಲಾರೆ." "ಮನುಷ್ಯರು ತಾವು ಕೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನಿಗೆ ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆತನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳೇ ಬಳಲಿದ್ದಾರೆ. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆತನ ಗುಟ್ಟು ಹರಿಯದು. ಅಜ್ಞೇಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಮನದಂತೆ ಆತನ ಲೀಲೆ. ಕೂಡಿಸುವವನು ಆತನೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವವನೂ ಆತನೇ. ಕೆಲವರು ಸಂದೇಹಚಕಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಕೆಲವರು ಆತನಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ದೃಗ್ಗೋಚರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಧುಗಳ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಂಬು. ಅವರು ತಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗೆ ಮಿಕ್ಕುವನು. ನಾನಕನ ಪ್ರಭು ಅನ್ಯರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನಿರುವಂಥವನು-ಸ್ವಯಮಾಧಾರನು."

“ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವಂಥದು ಒಂದೇ ಬೆಳಕು. ಅಲ್ಲಿ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಲ್ಲ; ಅದು ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಒಳಗಾಗದು.” “ಜನನ ಮರಣ ರಹಿತನಾದ ಆ ಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲೇ ನನ್ನೊಲವು ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆತ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಆತನಿಂದ ಯಾರೂ ವಿರಹಿತರಾಗರು. ಆತ ದೀನದಲಿತರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ದಾಸರಿಗೆ ಆತನೇ ಸತ್ಯ. ಗುರುವು ನನ್ನನ್ನು ಆತನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಓ ತಾಯೇ, ಅನುಪಮ ಸುಂದರೀ, ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಮಲೆ. ಓ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರೇ, ಪ್ರಭುವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಯಾರಿಗೂ ಸುಖವನ್ನು ತರದ ಮಾಯಾ ಮೋಹ ಸಾಂಗತ್ಯ ಹಾಳಾಗಲಿ. ಆತ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಉದಾರಿ, ಉಪಕಾರಿ, ನಿರ್ಮಲ, ಅನುಪಮ ಸುಂದರ-ಆತನ ಒಲವಿಗೆ ಪಾರವೇ ಇಲ್ಲ; ಆತನೇ ಪರಮಸಖಿ, ಪರಮೋಪಕಾರಿ, ಅತ್ಯುನ್ನತ, ಅಪ್ರಮೇಯ. ಆತನಿಗೆ ಬಾಲ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ವಾರ್ಧಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನ ದರ್ಬಾರಿಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಆತನ ಹೊಸಿಲೆಡೆ ನಿಂತು ನಾನು ಏನನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಅದು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆತನೇ ದರಿದ್ರರಿಗೆ ದಿಕ್ಕು. ಆತನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಕಲ ಪಾಪಗಳೂ ಭಸ್ಮವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ; ಶರೀರ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಶಾಂತಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಕಲ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನೂ ತೊರೆದು ಏಕ ಮನಸ್ಕನಾಗಿ ಆ ಸದ್‌ಗುಣ ಸಾಗರವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸು. ಆತ ಚಿರತರುಣ. ಆತನ ಕೊಡಿಗೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಗಲೂ ಇರುಳೂ ಆತನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಣಿಸು; ಆತನನ್ನು ಎಂದೂ ಮರೆಯಬೇಡ.”

ಕೆಲವು ಆಲೋಚನಾಪರರು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದೂ ಅಕಾರ್ತಾರನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲೀಲೆ. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಇದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. “ಈ ಏಕಪ್ರಭುವು ಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣಸ್ವರೂಪ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಬೇರಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲೈ ನಾನಕಾ, ಜಲಗಳನ್ನೂ ಮರುಭೂಮಿಗಳನ್ನೂ ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.” “ಆತ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡನು, ಬಳಿಕ ಅಭಿದಾ ನವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡನು. ಆತನೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮ ವನ್ನೇ ನೋಡಿ ಆನಂದಗೊಂಡನು.”

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾಪವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಗುರುಗಳು ಇಬ್ಬರು ದೇವರುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಣ್ಯ ದೇವತೆ, ಪಾಪ ದೇವತೆ ಎಂದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪಾಪದ ಅಧಿದೈವವಾದ ‘ಸೈತಾನ’ನನ್ನು ಶ್ರೇಯೋಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಪುಣ್ಯ ದೇವತೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇವೆ ಎಂದೂ ಅವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಯಾವುದು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತದೋ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರಹಿತ, ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೋ ಅದು ಅವಿನಾಶಿ. ಆದುದರಿಂದ ಸಕಲ ಪಾಪಹೇತುವಾದ ‘ಮಾಯೆ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬುಡವೇ ಇಲ್ಲ, ‘ಇರವಿಲಿ’, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಶೂನ್ಯ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಾಯ್ ಗುರುದಾಸನು ಪಾಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಉಚಿತವಾದ ಉಪಮೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ, ‘ದೇವದಾಸವರು ಸಾಗರವನ್ನು ಕಡೆದರು; ಅದರಿಂದ ಜೀವೋತ್ತರಕ ಅಮೃತವೂ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಹರಡುವ ವಿಷವೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು’ ಎಂದು. ಇದು ಏಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು, ಆದರೆ ‘ವಿಷವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ಸಾಯುತ್ತೇವೆ, ಅಮೃತವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ

ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬುದು ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ? ಗುರು ಅರ್ಜುನನು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ಕುಸ್ತಿಯ ಅಖಾಡಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಅಹಂಕಾರಗಳೊಡನೆ ಗುದ್ದಾಡಿದ ಹೊರತು ಆತ್ಮ ಪುಷ್ಪವಾಗಲಾರದು. ನಾವು ಆತ್ಮಪುಷ್ಪಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದೇ ಈ ಎಡರುಗಳು ನಮ್ಮ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿವೆ. “ಜಗತ್” ಪ್ರಭುವಿನ ಒಬ್ಬ ಸಣ್ಣ ಪೈಲ್ವಾನ ನಾನು, ಆದರೆ ನನಗೊಬ್ಬ ಗುರು ಸಿಕ್ಕಿದ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ನನ್ನ ತಲೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರುಮಾಲನ್ನೇ ಏರಿಸಿದೆ. ನಾವೊಂದು ಕುಸ್ತಿಪಂದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಖಾಡದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನೋಟಕ. ಡಂಕಗಳನ್ನೂ ನಗಾರಿಗಳನ್ನೂ ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕುಸ್ತಿ ಪೈಲ್ವಾನರು ಅಖಾಡವನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಗುರು ನನ್ನ ಬೆನ್ನನ್ನು ತಟ್ಟಿದ, ನಾನು ನನ್ನ ಐವರು ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಮೆಟ್ಟಲು ಸಮರ್ಥನಾದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಕವಿದರು. ಆದರೆ ಜೋಲುಮೋರೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವರೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಬೇಕಾಯಿತು. ಗುರುವನ್ನು ಯಾರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಬಹುಮಾನ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಲಘುಮತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸಲನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.”

ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಅನಂತ ‘ಅಕಾಲ ಪುರುಷ’ನನ್ನು ಪರಮ ಮತ್ತು ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಹ ಪರಮಾರ್ಥದ ಏಕತೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಡೆದು ಅವು ಅನೇಕ ತರದ ವಿದ್ಯುತ್ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞಾರಹಿತ ಅಜೀತನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವೆಂದು ಇನ್ನೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಹಾಡಿ ತೋರಿದ ಏಕೈಕ ಪರಮ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೇ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತವಾದುದು. “ಆತ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ, ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಎಣಿಸಬಲ್ಲವನಾತ. ಆತನೊಬ್ಬ, ಆತ ಅನೇಕ.” “ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ; ಸ್ವತಃ ಸಂಹಾರಕನೂ ಆತನೇ.” “ಆತನಿಗೆ ಸಮಸ್ತದ ಅರಿವೂ ಉಂಟು. ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಚಿಂತಿಸಲೂ ಬಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಬಲ್ಲ.” ಎಲ್ಲ ಜೀವದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆತನಿಂದ ಪ್ರವಹಿತವಾದುದು. ಎಲ್ಲ ಜೀವದಲ್ಲೂ ಬೆಳಕುಂಟು; ಆ ಬೆಳಕಿನ ನೆಲೆ ಆತ. “ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಆತನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ತೊಯ್ದು ಹೋಗಿದೆ.” “ಮೇಲು ಕೀಳನ್ನದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಜ್ಯೋತಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವದಲ್ಲೂ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆ ದೇವರು. ನೀರಿನಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಪ್ರಭು. ಆ ಸದ್ಗುಣಸಾಗರನ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾನೆ ನಾನಕ್. ನಿಜವಾದ ಗುರು ಸಕಲ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದೂ ಆಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.” ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ‘ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿರುವಿಕೆ’ ಮತ್ತು ‘ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವಿಕೆ’ ಎಂಬೀ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ದೇವರೆಂಬುದು ಒಂದು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನೆಯೇ, ಅಥವಾ, ಅದಕ್ಕೇನಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೇ? ಆತ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದಾನೆಯೇ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನಃ ಪುನಃ ಅವರು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವಂತೆ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮಿರುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತನ ಇರುವಿಲ್ಲದ ನಾವು ನಿಶ್ಚಿತರಾಗಿರಬಲ್ಲೆವು. ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವದಿಂದ

ವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಆಗದು. “ಅಪ್ರಮೇಯನನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಆತ ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಾಗೆ ಅಳೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವನೂ ಯಾವುದೂ ಆತನಿಂದ ಹೊರಗಾಗಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ?” ಆದರೆ ಆತ ಚಿಂತನಾತೀತನಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಗರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅಳವಡದಿದ್ದರೂ, ಆತ ಇದ್ದೆ ಇದ್ದಾನೆ. “ಓ ಸಾಧುಗಳೇ, ಪ್ರಭು ಸೇವಕರೇ, ಭ್ರಾತೃಗಳೇ, ನಿಜ ಗುರುವಿನ ಸಾಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಕಿವಿಗೊಡಿರಿ - ಅದೃಷ್ಟ ಶಾಲಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತಾರೆ. ಗುರುದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪವಿತ್ರವೂ ಉದಾತ್ತವೂ ಆದ ಮಾತುಗಳ ಅಮೃತವನ್ನು ನಾನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪಾನ ಮಾಡಿದೆ. ಆಗ ಬೆಳಕು ಮೂಡಿತು. ಸೂರ್ಯ ಇರುಳನ್ನು ಓಡಿಸಿದ ಹಾಗೆ ನನ್ನ ಕತ್ತಲೆಯೂ ಮಾಯವಾಯಿತು. ಗುರುವಿನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಾನು ನನ್ನೇ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದಲೇ ಆ ನಿಷ್ಕಳಂಕನೂ ದುರ್ಜ್ಞೇಯನೂ ಅದೃಶ್ಯನೂ, ಜ್ಞಾನಾಗೋಚರನೂ ಆದ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆ.” “ನನ್ನ ಪ್ರೇಮಪುತ್ಥಳಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ಕಣ್ಣುಗಳು ಈ ಭೌತಿಕ ಚಕ್ಷುಸ್ಸುಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.” ಐದನೆಯ ಗುರುವು ಈ ‘ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನ’ವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ.

“ನಮ್ಮೊಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಅದೇ ಅನಂತನೇ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ತುಂಬಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾನೆ, ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಾತಾಳವನ್ನು, ಸಮಸ್ತ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಸಹ; ಅವುಗಳ ಆಧಾರವೂ ಕೂಡ ಆತನೇ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹುಲ್ಲುಗರಿಯಲ್ಲೂ ಆತನೇ ನೆಲಸಿರುವುದು. ಆತನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಗಾಳಿಯಲ್ಲೂ ನೀರಿನಲ್ಲೂ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲೂ ಆತನಿದ್ದಾನೆ. ನಾಲ್ಕು ದಿಗ್ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ದಶದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನು ಆತ. ಆತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಜಾಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಗುರುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊ, ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದು, ಆತನನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಾಣು, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ. ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರ ಮಂಡಲಗಳ ತುಂಬ ಆತನೆಯೇ. ಸ್ವಾಮಿಯ ಮಾತನ್ನೇ ಎಲ್ಲರೂ ಆಡುವುದು. ಸಮಸ್ತ ಶಕ್ತಿಯುತನಾಗಿ ಆತ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನ ಗುಣಗಳು ಅಮೂಲ್ಯ. ತೇಜಃಕಾಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನ ಬೆಳಕೇ ತುಂಬಿದೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಓ ನಾನಕಾ, ಗುರುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಯಾರ ಸಂದೇಹಗಳು ನಾಶಹೊಂದಿವೆಯೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ನಂಬುಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.” ಗುರುನಾನಕನು ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ: “ನಿನಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ನೇತ್ರಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು ಕಣ್ಣೂ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ರೂಪಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು, ರೂಪವೂ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ಪಾದಗಳಿವೆ; ಯಾವೊಂದು ಪಾದವೂ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ನಿನ್ನದಾಗಿ ನಿನಗೊಂದು ಮೂಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹಸ್ರಾರು ಮೂಗುಗಳು ನಿನಗುಂಟು. ನಿನ್ನ ಈ ಲೀಲೆಗೆ ನಾನು ಮುಗ್ಧನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.”

ದೇವರಿದ್ದಾನೆ; ಆತ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಜೀವನದ ಪರಮಧ್ಯೇಯ; ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಸಿಖ್ ಮತದ ತತ್ತ್ವ.

೨. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶ

ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ “ಏಕೆ” “ಹೇಗೆ” ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ತೊಡಗಲಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಇಚ್ಛಿಸಿದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅವರು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತನ ಹುಕುಮಿನ ಮೇರೆಗೆ ಸಮಸ್ತ ಜೀವರಾಶಿಯೂ ನಿರ್ಮಿತವಾಯಿತು; ಆತನ ಆಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರವೇ ಸಮಸ್ತ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮವೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲದ ಕಾಲವೂ ಒಂದಿತ್ತು. “ಅಸಂಖ್ಯೇಯವಾದ ಯುಗಗಳ ಪರಿಯಂತ ಬರಿ ಕತ್ತಲೆಯೇ ಇದ್ದಲ್ಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿತ್ತು; ಆಗ ಭೂಮಿ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಅಂತರಿಕ್ಷವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿದ್ದುದು ಕೇವಲ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇಚ್ಛೆ. ಆಗ ಹಗಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ರಾತ್ರಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಸೂರ್ಯನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಚಂದ್ರನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.” “ತಮಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದಾಗ ಸ್ವಾಮಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ,” ಆದರೆ “ಇದು ಯಾವಾಗ ಬಂದಿತೆಂಬ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು.” “ಆ ಗಳಿಗೆ ಯಾವುದು, ಆ ಕಾಲ ಎಂಥದು, ಅದು ಯಾವ ದಿನ - ಚಾಂದ್ರಮಾನದ್ದೇ ಸೌರಮಾನದ್ದೇ, ಆಗಿನ ಋತು ಯಾವುದು, ತಿಂಗಳಾವುದು, ಈ ವಿಶ್ವ ಯಾವ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು? ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಇದು ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯ; ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ವಿಷಯ ಕಾಜಿಗಳಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ; ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಕುರಾನಿನಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸದೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಆ ಚಾಂದ್ರಮಾನ - ಸೌರಮಾನ ದಿನ ತಿಳಿಯದು, ಆ ಋತು, ತಿಂಗಳೂ ಮಿಕ್ಕವರಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಗೊತ್ತುಂಟು.” “ಇವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಆದಿ ಎಂಥದು? ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅವನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆತ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ? ಹೇಳುವೆಯಾ?” ಎಂದು ಸಿದ್ಧರು ನಾನಕನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ, ಆತ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. “ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಆಶ್ಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಸಹ ಆತ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ನಿಂತಿದ್ದನು.”

ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನಾದಿ ಎಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪುನಃ ಪುನಃ ಬಹಳ ಸಲ ಜರುಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರು ಅರ್ಜುನನು ಒಬ್ಬ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕನ ಮಾಟ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. “ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನೂ, ವೇಷಗಳನ್ನೂ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತೊಗೆದ ಬಳಿಕ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಆತನೊಬ್ಬನೇ. ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ನಾಶಗೈದವನು ಯಾರು? ಅವೆಲ್ಲ ಯಾರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು. ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದವು? ಜಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತರಂಗಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಚಿನ್ನದಿಂದ ಅನೇಕ ಒಡವೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ತರದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿದ್ದಾಯಿತು, ಆದರೆ ಹಣ್ಣು ಮಾಗಿದಾಗ ಅದೇ ಬಿತ್ತವೇ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಆಕಾಶ ತುಂಬಿದೆ, ಪಾತ್ರೆಯೊಡೆದ ಮೇಲೆ ಈ ಆಕಾಶ ಆ ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕೆ, ಲೋಭ, ಸಂಗ ಇವೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯ ವಿಕಾರಗಳು. ಶಂಕೆ ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವ ಆತನೊಬ್ಬನೇ, ಆತ ಅವಿನಾಶಿ, ಆತನಿಗೆ ಮರಣವಿಲ್ಲ. ಆತ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ

ಗುರು ಅಹಂಕಾರದ ಕಶ್ಮಲವನ್ನು ತೊಳೆದು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ನಾನಕನೀಗ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.”

ಕೆಲವು ಧ್ಯಾನಶೀಲರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕಂಡದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಲೇ ಇವೆಯಾದರೂ ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವ ರಹಿತವಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. “ಆತ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪ; ಆದುದರಿಂದ ಆತನು ಗೈದುದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ.” ಆತನ ಕರ್ಮ ಸತ್, ಆದುದರಿಂದ ಆತನ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಸತ್. ಸತ್ ಮೂಲದಿಂದ ‘ಸತ್’ ಆದುದೇ ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ.” “ನಿನ್ನ ವಿಶ್ವ ಸತ್, ಅದರ ಅಂಗಗಳೂ ಸತ್. ನಿನ್ನ ಲೋಕಗಳು ಸತ್, ನಿನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್” “ಈ ಸಂಸಾರವು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಅದರೊಳಗೆ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆ.” ಆದುದರಿಂದ ನಾವೊಂದು ಅಸತ್ ಆದ ಸ್ವಪ್ನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಮಾತೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ಎಂಬುದು ಸತ್. ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬೆಂಕಿಯೂ ಒಂದು ಪರಮೋದ್ದೇಶವಿದೆ. ಒಬ್ಬಾತ ತನ್ನ “ನಾನುಂಟುತನ”ವನ್ನು ನಾಶಗೈದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆ ಉದ್ದೇಶ ಆತನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಪಂಥಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಜತೆಗೆ ಮತ್ತೆರಡು ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮರು ಎಂಬವನ್ನು, ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಕುಂಬಾರ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಆತನಿಗೆ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಚಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಸಕರಣೆಗಳು ಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ದೇವರು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆತನಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಾಧನಗಳೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. “ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳೂ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಗಳೂ ಒಬ್ಬ ಸ್ವಾಮಿಯಿಂದಲೇ ಆದವು. ಗಾಳಿ ನೀರು ಬೆಂಕಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಜೋಡಣೆಯೂ ಆತನಿಂದಲೇ. ಅವು ಆತನ ಬಗೆಬಗೆಯ ಬಣ್ಣಗಳಿಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊ. ಪರಮಾತ್ಮಾರ್ಯಕರವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದೇ, ಏಕೈಕ; ಆದರೆ ಇಂಥ ನಿಶ್ಚಯ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಗುರುವಿನ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.” “ನೀನೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತ, ನಿನ್ನ ಕೊಂಬೆಗಳೇ ತಳಿತು ಹೂತಿವೆ. ಅದೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದವನು ಈಗ ಗೋಚರನಾಗಿದ್ದೀಯೆ, ನೀನೆ ಸಾಗರ, ನೊರೆಯೂ ನೀನೆ, ಗುಳ್ಳೆಯೂ ನೀನೆ. ನಿನ್ನ ಹೊರತು ಮತ್ತಾರೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳರು, ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕರು. ನೀನೆ ಸೂತ್ರ, ನೀನೆ ಮಣಿಗಳೂ ಸಹ. ನೀನೆ ಗಂಟು, ಮತ್ತು ತಲೆಯ ನಾಯಕಮಣಿ. ಆದಿಯಲ್ಲೂ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಹೊರತು ಮತ್ತಾರೂ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳರು.” ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ, ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ, ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜಕ ಕಾರಣನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಯೋಜನ ತಾನೆ ಏನು? “ಸ್ವಾಮಿಯು ಸಾಧುವಿಗೋಸ್ಕರ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.” ಇದರರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಈ ಜಗತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಎಂದು. ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ‘ಸಂತ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅಕಾಲ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಸಂಗತನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ವಿತವಾಗಿದೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೇ ತೆರದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ದೇವರೊಬ್ಬ ಮಹಾಧನಿಕ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರೂ ಆತನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಯಿಸಬಾರದು; ಅದನ್ನು ನೂರು ಪಟ್ಟು ಬೆಳಸಲು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು; ನಾವು

ಮರಳಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿ ನಮ್ಮನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆದರದಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಿದ್ದಬೇಕು.

೪. ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ 'ನಾನುತನ'

“ಮಾನವ, ನೀನು ಜ್ಯೋತಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ನಿನ್ನ ಹುರುಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊ” - ಸಿಖ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ 'ನಾನುತನ'ದ ಭಾವನೆಯ ಮೂಲ ಸೂತ್ರವಿದು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ ವಿಧ ವಿಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ತಿಳಿದ ಹಾಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃಷ್ಟತಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. “ಮಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಿನ್ನ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಈ ಭೂಮಿಗೆ ನೀನೆ ಒಡೆಯ.” ನಿರ್ಜೀವ ಜಡದಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ ಎಂಬ ಮತವನ್ನು ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. “ಓ ನನ್ನ ಶರೀರವೇ, ನಿನ್ನನ್ನು ದೇವ ತನ್ನ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ತುಂಬಿದನು; ನೀನಾಗ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದೆ.” ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಮನುಷ್ಯ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಮಾನವಪುರುಷನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದುದೇಕೆಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. “ಈ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಂಟಾಯಿತು” ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಯೋಗಿಯು ಹಾಕಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. “ನಾನು” ಎಂಬುದು ಈ ಜಗದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ” ಎಂದು. ಇದನ್ನು ಗುರುನಾನಕನು ತನ್ನ ಅಸರಾಗದ 'ಅಸ-ದಿ-ವರ್' ಎಂಬ ಕಥನ ಕವನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. “ನಾನುಂಟುತನ'ವೇ (ಅಹಮಸ್ಥಿತಿ) ಎಲ್ಲ ಮಾನವ ಚೇತನವನ್ನೂ ತುಂಬಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಶೃಂಖಲೆ ಅದು. ಇದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಇದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಹುಟ್ಟಿ ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವುದು ದೇವರ ಇಚ್ಛೆ. ಇದೊಂದು ತಳವೂರಿರುವ ರೋಗ, ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಮದ್ದಿದೆ. ದೇವರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಗುರು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಮಾನವ ನಡೆಸಿದರೆ, ಇದರ ನಿವಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯ. “ಓ ದೇವ ಸೇವಕರೆ, ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಕೇಳಿರಿ, ಈ ರೋಗ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ.”

ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ, ಜೀವಾತ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಜ್ಞಾನಾಗರದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧುದಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಇವೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜೀವಾತ್ಮಗಳು. ಅವು ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಅನೇಕ ಸ್ಥಭಾವಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಕರ್ಮವನ್ನು 'ವಿಯೋಗ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು, ಎಂದರೆ, ಬೇರೆಡಿಕೆಯ ಕೆಲಸ ಎಂದು. “ಬೇರೆ ಇರುವಿಕೆ” “ಪ್ರತ್ಯೇಕಾಸ್ತಿತ್ವ” ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮಮಕಾರವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮದು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಇತರರು ಬಂದು ದೋಚಿಕೊಂಡಾರೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಅವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟ' ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಗಮನವಿಟ್ಟಾಗ, ಈ ಹೋರಾಟ ಘೋರತರವಾಗುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ, “ಅಹಂಕಾರ ಪ್ರವೃತ್ತ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ

ಕೊರಲಿಗೆ ಉರುಲನ್ನು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಾವು 'ನಮ್ಮದೆ'ಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಕಾಲಿಗೂ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಬಿಗಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ." "ಆಸೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸೆರೆಮನೆಯ ಕತ್ತಲ ಕೋಣೆ; ನನ್ನ ದುರ್ಗುಣಗಳೇ ನನ್ನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ಪಾಶಗಳು." "ಓ ನಾನಾಕ್, ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದುರ್ಗುಣಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಅವನ ಕೊರಲಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ನೇಣುಗಳು." ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ತನ್ನ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಗೈದಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದೇ ನಮಗೆ ರೂಢಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಓಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪಳಕಕ್ಕೆ ನಾವು ದಾಸರಾಗುತ್ತೇವೆ. ತನ್ನ 'ರಾಗಮರು'ವಿನಲ್ಲಿ ಗುರುನಾನಕ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ:

"ಮನಸ್ಸೇ ಕಾಗದ. ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳೇ ಶಾಯಿ. ಸುಗುಣ ದುರ್ಗುಣಗಳೇ ಅಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾಗುವ ಎರಡು ಬರಹಗಳು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ತಮ್ಮ ದಾರಿಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತವೆ. ದೇವರೇ, ನಿನ್ನ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳು ಅನಂತ. ಓ ಹುಚ್ಚು ಮನುಷ್ಯ, ದೇವರನ್ನು ಮರೆಯುವುದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಸದ್ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಹಳಸಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೀನು ಯಾಕೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ? ಹಗಲೂ ಇರುಳೂ ನಿನ್ನನ್ನು ತಮ್ಮ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುವ ಬಲೆಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ನೀನು ಆ ತುತ್ತನ್ನುಣ್ಣುತ್ತಾ ಸುಖಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ನೀನು ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಿದ್ದೀಯೆ. ಎಲೈ ಮೂಢ, ನೀನು ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಉಪಾಯ ನಿನಗೆ ತಿಳಿದಿದೆಯೇ? ಶರೀರ ಒಂದು ಕುಲುಮೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಅದರಲ್ಲಿನ ಕಬ್ಬಿಣ, (ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ಲೋಭ ಮೋಹ ಅಹಂಕಾರಗಳೆಂಬ) ಪಂಚಾಗ್ನಿಗಳು ಅದನ್ನು ದಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಿನ್ನ ಪಾಪಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿವೆ, ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬೇಯುತ್ತಿದೆ, ಕಾತರವೆಂಬ ದುರ್ಗುಣದ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ."

ಈ ಸಂಕಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಗುರು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಯಾವುವೆಂದರೆ, ಜೀವಾತ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮಹಾಸಾಗರದ ಬುದ್ಧದಗಳೆಂಬುದರ ವಿಸ್ತೃತಿ. ಶರೀರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯೊಂದೇ. "ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ತೇಜ ತುಂಬಿದೆ; ಆ ತೇಜ ಅವನೇ. ಆತನ ತೇಜಸ್ಸೇ ಸಕಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿರುವಂಥದು," ಈ ಅಂಶ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಆತನ ಜೀವ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಗುರುನಾನಕನು ಆ ಕುಲಮೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಆರುಹುತ್ತಾನೆ.

"ಕರಗಿ ಕಿಮಿಟವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮರಳಿ ಚೆನ್ನವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ, ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಗುರುವೊಬ್ಬನನ್ನು ಆತ ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ, ಆ ಗುರು 'ನಾಮ'ದ ಅಮೃತವನ್ನು ಆತನ ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ, ಆಗ ಆತನನ್ನು ದಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಂಚಾಗ್ನಿಗಳು ತಣ್ಣಗಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳ ಏಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಆತನ ಮಾತಿನ ಭಾರ ಬೀಳುತ್ತದೆ. 'ಒಬ್ಬನೇ ತಂದೆಯ ಮಕ್ಕಳು ನಾವೆಲ್ಲ.' 'ಅಲ್ಲನು ಮೊದಲು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಎಲ್ಲ ಜೀವ ಜಾತವೂ ಆತನಿಂದಾದವು. ಒಂದೇ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿತು - ಒಳ್ಳಿತೂ ಸಹ, ಕೆಡಕೂ ಸಹ," ಬಳಿಕ "ಸಂಯೋಗ" ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಎಂದರೆ, ತನ್ನ ಮೂಲದೊಡನೆ

ಜೀವಾತ್ಮ ಬೆರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವಿಕೆ, ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ: “ವಿಯೋಗ-ಸಂಯೋಗ”ಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಜೀವನದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳೆಲ್ಲ ಜರಗುತ್ತವೆ.

೫. ಗುರು - ಆತನ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಈ ನಿರಾಸೆ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಮಾನವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ಗುರುವೊಬ್ಬ ಬೇಕು. ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ - ದೇವರು ಸ್ವತಃ ಭೂಮಿಗಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮನುಜರಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಲು ತನ್ನ ಸೇವಕರನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರಿಗೂ ಗುರುವಿಗೂ ಬೃಹದಂತರವಿದೆ; ಗುರುಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅದೊಂದು ಮಹಾದೋಷ. ಗುರುವನ್ನು ದೇವರೆಂದೆಣಿಸುವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಗುರುಗೋವಿಂದಸಿಂಗನು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ನಿಷ್ಕರವೂ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: “ನನ್ನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಹೇಳುವ ಜನ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಾನೊಬ್ಬ ದೇವರ ಸೇವಕ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಲೀಲೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಆತನ ದಾಸ; ಇದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.” ಆದರೆ ‘ಗುರು’ ಯಾರು? “ಯಾವನು ಸತ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾನೋ ಆತನೇ ನಿಜವಾದ ‘ಗುರು’, ಸದ್ಗುರು. ಆತನ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಭುವಿನ ನಾಮಸಂಕೀರ್ತನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಶಿಷ್ಯ ಉದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತಾನೆ.” “ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ ಉಘೇ, ಉಘೇ. ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡವನಿಗೆ, ಯಾರ ದರ್ಶನದಿಂದ ಕಾಮವಡಗುತ್ತದೋ ಮನಸ್ಸು ಮೈಯೂ ತಂಪಾಗುತ್ತದೋ ಅಂಥವನಿಗೆ ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಮಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾತನಿಗೆ, ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಗುರುವಿಗೆ, ನಿರ್ಮಲತನಾದವನಿಗೆ, ತುಲ್ಯನಿಂದಾಸ್ತನಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ನೆಟ್ಟ ಮನಸ್ಸಿನವನಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ. ಯಾವನು ನಿರಾಕಾರನೂ ಅನಂತನೂ ಆದವನೊಂದಿಗೆ ಒಂದುಗೂಡಿದ್ದಾನೋ ಆತನಿಗೆ. ಉಘೇ, ಉಘೇ, ಸದ್ ಗುರುವಿಗೆ, ಸತ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವರನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವಂಥಗೆ. ನಾನಕ್, ಉಘೇ, ಉಘೇ ಎನ್ನು, ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ. ಆತನ ನಾಮದ ಅಮೃತವನ್ನು ಯಾವನು ನಮಗರೆಯುತ್ತಾನೋ ಅಂಥವನಿಗೆ.” “ಸದ್ಗುಣಾಕರನೂ ಸುಹೃತ್ತೂ ಆದ ಸದ್ಗುರುವನ್ನು ಸಂಧಿಸು. ತನ್ನ ‘ನಾನುಂಟುತನ’ವನ್ನು (ಅಹಮಸ್ಕಿತೆಯನ್ನು) ನಾಶಗೊಳಿಸಿರುವ ಆ ಪ್ರೇಮ ಪಾತ್ರ ಸದ್ಗುರುವನ್ನು ಸಂಧಿಸು. ತನ್ನ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದ ಯಾವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೋ ಅಂಥ ಗುರುವೇ ಸುಕೃತಶಾಲಿ.” ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿರುವ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮ ಯಾವನೋ ಆತನ ಗುರು.

ಶಿಷ್ಯ ಗುರುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಬೇಕು. ಸಿಖ್ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಕಾರ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗುರುವಿನ ವಶಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಶಿಷ್ಯಪಡುವ ಆತ್ಮಾನುಭವವೇ ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನ. ಇದನ್ನು ನವಜನ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. “ನಾನು ಗುರುವಿನಿಂದ ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ನನಗೆ ಪುನರ್ಭವವೇ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು.” ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹಾಗೆ ನಡೆಯಲಾಗದು, ಗುರುವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಂಥ ಶಿಷ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆಸೆ

ಮತ್ತು ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮಿಂದಿನ ಎಸಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳ ಮತ್ತು ರೂಢಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಳಗಾಗದೆ ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. “ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮದ ಭಾರ ತೊಲಗಿತು. ನಾವು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಗುರುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ನಮಗೆ ಸಾಗರದ ದಡ ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ.” “ನಾನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕರ್ಮನಿಯಮಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ ಆವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸದ್ಗುರು ದೊರೆತ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ.” “ಗುರುವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಶಿಷ್ಯ, ಗುರುವಿನ ಇಚ್ಛಾಧೀನನಾಗಬೇಕು. ಆತ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು, ಮನದಲ್ಲಿ ಹರಿಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಗುರುವಿಗೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಿಷ್ಯ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವನು ಕರ್ಮವಸಗುತ್ತಾನೋ ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಭು ದೊರೆಯುತ್ತಾನೆ.”

ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲೋಕವನ್ನಾಗಲಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವನೂ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿಖ್ಖನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಾನು ಜೀವಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ತಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿದುದನ್ನು ಇತರರೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿಧಾಯಕವಾಗಿದೆ. “ಯಾವನು ತಾನು ದುಡಿದು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಾನು ಉಂಡು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಹಂಚಿಕೊಡುತ್ತಾನೋ ಅಂಥವನಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗ ಗೊತ್ತು.” ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಬಂಧಕ; ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತ ಕರ್ಮ ಎಲ್ಲ ಬಂಧನಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆದರ್ಶ ಸಿಖ್ ಪಂಥಿಯು ಯಾವ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. “ಸತ್‌ಬೋಧೆಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸು ಇತರರಿಗೆ ಹಿತವಸಗುವುದರಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹ ತಳೆಯುತ್ತದೆ.” ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆದರೆ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ಯೋನವಾದ ನೀತಿ ಸಂಪನ್ನತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. “ಪರಧನ ಪರವನಿತಾ ಸ್ವಹೆಯಿಂದ ದೂರನಾದವನ ಬಳಿಯಲ್ಲೇ ದೇವರಿದ್ದಾನೆ.” “ಸುಂದರಳಾದ ಪರಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಂತೆಯೇ ಕಾಣಬೇಕು. ಹಿಂದುವು ಗೋಮಾಂಸವನ್ನು ಮಹಮ್ಮದೀಯನು ಹಂದಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವಂತೆ ಆತನೂ ಸಹ ಪರಧನವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ವಂಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹಿಂಸಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮನಗೊಡಬಾರದು. ಹೊಗಳಿಕೆಗಾಗಲಿ ಚಾಡಿ ಮಾತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಆತ ಇತರರನ್ನು ತೆಗಳಬಾರದು. ಆತನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ದೊರೆತರೆ, ತನ್ನ ಗರ್ವದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ಘಾತಿಸಬಾರದು. ಅಂಥ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಗುರುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಶಾಂತಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ರಾಜಯೋಗಿಗೆ ಲಭಿಸುವ ಸುಖ ಸಂತೋಷಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.”

ಈ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಖ್ ಗುರುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುರುವಿನ ಶರೀರ ಗುರುವಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಆತನ ನುಡಿಯೋ ಅದೇ ಗುರು. “ಮಾತೇ ಗುರು, ಗುರುವೇ ಮಾತು, ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅಮೃತವೂ ಅಡಗಿದೆ. ಮಾತು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೋ ಅದರಂತೆ ಶಿಷ್ಯ ನಡೆದರೆ, ಆತನನ್ನು ಗುರುವೇ ಸಂಸಾರ ಸಾಗರದಿಂದ ದಾಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಗುರುವಿನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಪ್ರಣಮಿಸುವುದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಗುರುವಿನ ಸಂದರ್ಶನದಿಂದಾಗಲಿ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಪುಣ್ಯವೂ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ.” ಪ್ರಾರಂಭಿಗಳೂ ಶಿಷ್ಯರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಗುರುವನ್ನು ಪೂಜಿಸಲೆಂದೇ ಬರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಹರಿನಾಮ

ಕೀರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿ ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೋ ಅಂಥವರ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಗೋಷ್ಠಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹರಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. “ಗುರುವಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೋ.” ನಮಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಹೃದಯ ಪರಿವರ್ತನೆ, ಕೇವಲ ಮತ ಸ್ವೀಕಾರವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಚ್ಛಾದವಲ್ಲ. “ಪಂಥ”ವನ್ನು ಅರಿತವನು ‘ನಾನುಂಟು’ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಸಿರುವುದಿಲ್ಲ.” ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಿರಸ್ತಗೊಳಿಸಲು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ “ಒಂದು ಕೋಟಿ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಗೈದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಗೈದಿದ್ದಾದರೆ, ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗೈದ ದಣಿವು ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ.”

೬. ಸಂಯೋಗ (ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಗುವುದು)

ಈಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಸೂಚಿಸುವುದು, ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಶಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮನೋಭಾವವನ್ನೇ ತಳೆಯುವುದು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಸಿಖ್ ಧರ್ಮ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸಮಾಹಿತ ಚಿತ್ತತೆ, ಶಾಂತ ಮನಸ್ಸು, ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಜೀವಾತ್ಮನ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಖ್ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಅತಿ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಲ್ಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನುಷ್ಯ ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರ.

ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳ ನಡುವೆ ಎದ್ದಿರುವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ಪ್ರೇಮ ಕೆಡವಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ; ಅದು ‘ನನ್ನತನ’ವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ, ಅರಳಿಸುತ್ತದೆ, ಮನದ ಕುಗ್ಗನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ, ಸಕಲ ದುಃಖಗಳಿಗೂ ಯಾತನೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ದೈವೀ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶಕೊಡದಿರುವ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ, ಅನಾಸಕ್ತಿ ಎಲ್ಲ ದೈವಚಿತ್ತವೆಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ಸಹಿಸುವಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಓಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಿಖ್ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲು ಗೇಯ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ‘ಪದ’ದ, ಎಂದರೆ ಸ್ತೋತ್ರದ, ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ‘ಗುರುದ್ವಾರ’ದಲ್ಲೂ ‘ಸಂಕೀರ್ತನ’ವು ಪೂಜೆಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿದೆ. ಗುರುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಾನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗದ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ‘ಸತ್ಯಂ’ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಶ್ಚಯವೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ ‘ಕೀರ್ತನೆ’ಗೆ ಕಿವಿಗೊಡಬೇಕು. “ಕೀರ್ತನವು ಅಮೋಘವಾದ ರತ್ನ.” ಸಂಗೀತ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೃದುವಾಗಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಗುರುವಚನಾಮೃತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಅನುವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸೇವೆಗೈದಾಗ ಆತ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಾಶಗೈಯುತ್ತಾನೆ; ಆಗ ಗುರುವಿನ ಚರಮ ಪರಮ ಪ್ರಸಾದವಾದ ‘ನಾಮ’ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ‘ನಾಮ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸಿಖ್ಖರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅದೊಂದು ಅಭಿಧಾನ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶ್ವಾಧಾರವಾದ ಸಕಲ ವ್ಯಾಪೀ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ‘ನಾಮ’ದ ಸಂತತ

ಸ್ಮರಣೆ 'ನನ್ನತನ'ವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. “ನಾಮವೂ ಅಹಂಕಾರವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಅವು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರಲಾರವು. ಶಿಷ್ಯನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾಮವನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಆತ ಕೊನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ತಲಪುತ್ತಾನೆ. ಕಿರಣ ಸೂರ್ಯನೊಡನೆ ಮಿಳಿತವಾಯಿತು, ನೀರು ನೀರಿಗೆ ಹರಿಯಿತು. ಜ್ಯೋತಿ ಜ್ಯೋತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿತು, ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು.” ಸತ್ಸಂಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುವ ಅನಾಸಕ್ತ ಕೈಂಕರ್ಯದಿಂದ, ಶಿಷ್ಯನು ಕೀರ್ತನೆಗೂ ಹೆಸರಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಸಮಗ್ರ ಸಂಯೋಗ ಆತನದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪರಮಸ್ಥಿತಿ, ಆವರ್ಣನೀಯ ದಿವ್ಯಾನಂದ, “ಪ್ರೇಮಾನಂದ ತುಂದಿಲಳಾದ ನೂತನ ವಧು ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲಾರಳೋ”, ಆಕೆಯ ಪತಿಯೂ ಸಹ ಆಕೆಯ ಸುಖಿಯರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥನೋ ಹಾಗೆಯೇ, ‘ಸಂಯೋಗ’ದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳಾತ ದೇವರೊಡನೆ ತನ್ನ ಮಿಳನ ಸುಖವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿಷ್ಯನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿ, ನಾಮಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಲೀನನಾಗಿ, ಇತರರಿಗೂ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ, ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಪರಮಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಆತ ಮುಟ್ಟಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಆತ ಸುಖದುಃಖಾತಿಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. “ಸುಖವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ.” ಆತನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗುರು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: “ತಾನೇ ನಾಮೋಚ್ಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡೆಂದು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಗುರುವಿನ ಶಿಷ್ಯನ ಪಾದಧೂಳಿಗೆ ತವಿಸುವವ ನಾನು.” “ಧರ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದವನೇ ನಿಜವಾದ ಶಿಷ್ಯ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆತನೇ ನನ್ನ ಒಡೆಯ, ನಾನೇ ಆತನ ಶಿಷ್ಯ.”

ಆಳ್ವಾರರು

ಅನು: ಪು.ತಿ.ನ.

ಆಳ್ವಾರ್‌ಗಳು: ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರು, ವೇದವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾನುಭವದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಂಡ್ಯ, ಚೋಳ, ಕೇರಳ ರಾಜ್ಯಗಳ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ-ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿದ ಮಹಾಮಹಿಮರ ಪೈಕಿ ಇವರು ಅಗ್ರಗಣ್ಯರು. ಭಗವದ್ಭಕ್ತನದಲ್ಲೂ ಭಜನೆಯಲ್ಲೂ ಕೈಂಕರ್ಯದಲ್ಲೂ ಸದಾ ಮುಳುಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಆಳ್ವಾರ್ ಎಂಬ ಅನ್ವರ್ಥನಾಮವಾಯಿತು. ಇವರ ಕಾಲ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಳಿನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಳಿನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಹರಡಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಜ್ಞರೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ೭ ರಿಂದ ೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದವರೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಇವರ ಜನ್ಮದಿವಸಗಳು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾಲ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೪೨೦೩ ರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ೨೭೦೬ಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಪ್ರಕಾರ ಆಳ್ವಾರ್‌ಗಳನ್ನು ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಪೊಯ್‌ಗೈ ಆಳ್ವಾರ್, ಪೂದತ್ತಾಳ್ವಾರ್, ಪೇಯಾಳ್ವಾರ್ ಮತ್ತು ತಿರಮಳಿರೈ ಆಳ್ವಾರ್- ಇವರದು ಮೊದಲ ಗುಂಪು. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್, ಮಧುರಕವಿ ಆಳ್ವಾರ್, ಕುಲಶೇಖರ ಆಳ್ವಾರ್, ಪೆರಿಯಾಳ್ವಾರ್ ಮತ್ತು ಆಂಡಾಳ್-ಇವರದು ಎರಡನೆಯದು. ತೊಂಡರಡಿಪ್ಪೊಡಿ ಆಳ್ವಾರ್, ತಿರುಪ್ಪಾಣಾಳ್ವಾರ್ ಮತ್ತು ತಿರುಮಂಗೈ ಆಳ್ವಾರ್ ಇವರು ಮೂರನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನರೂ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ಣರೂ ಮಹಾನುಭಾವರೂ ಆದ ಇವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳವರೂ ವರ್ಗದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬರು ವೈಗಳರು. ಒಬ್ಬರು ಕಳ್ಳರ ಕುಲಕ್ಕೋ ಮೈಚ್ಚುಕೂಟಕ್ಕೋ ಸೇರಿದವರು. ಒಬ್ಬರು ಪಂಚಮರು. ಒಬ್ಬರು ರಾಜ. ಒಬ್ಬರು ಸ್ತ್ರೀ. ಮೂವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ನಾಲ್ವರ ಕುಲಗೋತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೂಜ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲು. ತಾನೊಲಿದವರಿಗೆ ಆತ್ಮ ತನ್ನ ಮೈಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತೆರೆದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಆಳ್ವಾರ್‌ಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಇವರಿಂದ ನಮಗೇಗ ಲಭಿಸಿರುವ ತಮಿಳು ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ವೇದಗಳಷ್ಟೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಗಳು ದೊರೆತು ಇವು ಅನೇಕ ನಿಷ್ಕರ ಮುಖಿಸ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೨೧೫ ಪದ್ಯಗಳು ದಿನವೂ ಹೇಳತಕ್ಕ ನಿತ್ಯಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರ ತಿರುವಾಯ್‌ಮೊಳಿ ಎಂಬ

ಪ್ರಬಂಧ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರಿಗೆ ಆಳ್ವಾರ್ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅಗ್ರ ಪದವಿ ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಆಳ್ವಾರ್‌ಗಳ ಸೂಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮೂಡಿ ಬರುವ ತತ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ತತ್ವಗಳು ಮೂರು-ಚಿತ್, ಅಚಿತ್, ಈಶ್ವರ; ಚಿತ್ತೂ ಅಚಿತ್ತೂ ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಕಾರಗಳು- ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಅವನಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಅವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಿದಚಿದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಈಶ್ವರ. ಮೂರರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಚಿತ್ ಅಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮ. ಅವನ ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗಿದೆ: ಆತ ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ತತ್ವ. ಮಿಕ್ಕ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿ, ಅದರ ಮಹದಾದಿ ಸಪ್ತವಿಕೃತಿಗಳು, ಮತ್ತು ಷೋಡಶ ವಿಕಾರಗಳು; ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮನಃಪ್ರಾಣ ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿ ವಿಲಕ್ಷಣ; ಅಜಡ; ಆನಂದರೂಪ; ನಿತ್ಯ; ಅಣು; ಅವ್ಯಕ್ತ; ಅಚಿಂತ್ಯ; ನಿರವಯವ; ನಿರ್ವಿಕಾರ; ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯ; ನಿಯಾಮ್ಯ; ಧಾರ್ಮ್ಯ; ಮತ್ತು ಶೇಷಭೂತ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅನಾದಿಕಾಲಸಂಚಿತವಾದ ಪುಣ್ಯಪಾಪ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟುವಡೆದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸಂಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವನೇ ಬದ್ಧಾತ್ಮ. ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನಹೀನ, ಸ್ವಕರ್ಮಗಳನಿಬದ್ಧ. ಈತನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜವನ್ನು ತಾನರಿತು ಸಂಸಾರದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರೇರಣೆ ಭಗವತ್ ಕೃಪೆಯಿಂದಲೇ ಒದಗಬೇಕು. ಹಾಗೆ ದೊರೆತವನ ಮುಮುಕ್ಷು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವಾದ್ದರಿಂದ ಈತನಲ್ಲೂ ಪರಿಮಿತವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿ ಬಲ ಐಶ್ವರ್ಯ ವೀರ್ಯ ತೇಜಸ್ಸು ಸುಖ ದಯೆ ಕ್ಷಮೆ ಶಾಂತಿ ಮುಂತಾದ ಭಗವತ್ ಗುಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಅನಂತವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಅಮಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇರತಕ್ಕವು. ಕ್ಷುತ್ ಪಿಪಾಸಾದಿ ಹೇಯಗುಣಗಳು ಅಚಿತ್ ಸಂಪರ್ಕವುಳ್ಳ ಬದ್ಧಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಬರತಕ್ಕವು. ಆತನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಇವು ತಗವು. ಕರ್ಮವಶನಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಹೇಯ ಗುಣಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಸುತಾರಾಂ ಇಲ್ಲ. ಭಗವತ್ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ಬದ್ಧಾತ್ಮ ಅಚಿತ್ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿ ಆ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸದ್ಗುರುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ತನ್ಮುಖೇನ ತನಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಇರುವ ನವ ವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಭಗವತ್ ಸಂಶ್ಲೇಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ; ದೈವಕೃಪೆಯಿದ್ದರೆ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಈ ಒಂಬತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿವೆ; ಆತ ಪಿತಾ-ಈತ ಪುತ್ರ, ರಕ್ಷಕ-ರಕ್ಷ್ಯ, ಶೇಷಿ-ಶೇಷ, ಭರ್ತೃ-ಭಾರ್ಯ, ಜ್ಞೇಯ-ಜ್ಞಾತ್ಯ, ಸ್ವಾಮಿ-ಸ್ವತ್ತು, ಆಧಾರ-ಆಧೇಯ, ಆತ್ಮ-ಶರೀರ, ಭೋಕ್ತೃ-ಭೋಗ್ಯ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತೇ ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮವೆಂಬ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣಭೂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಪರಮೇಶ್ವರ. ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರವಾದ್ದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಆತ ಬಯಸುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಭಗವಂತನ ದಯೆಯೂ ಅಪಾರವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮ ಭಕ್ತ್ಯಾದಿ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಶರಣಾಗತನಾದರೆ, ಪ್ರಸನ್ನನಾದರೆ ಸಾಕು. ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಪತ್ತಿ ಮಾರ್ಗ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದು ಆಳ್ವಾರುಗಳ ಅಭಿಮತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಗೆ ನಿರಂತರ ಧ್ಯಾನ ಅವಶ್ಯಕ; ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ದೃಢಚಿತ್ತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಶರಣಾಗತಿಗೂ ಜ್ಞಾನಧ್ಯಾನಾದಿಗಳಾವುವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಶರೀರಿಯೂ ಬದ್ಧನೂ ಆದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಭಗವಂತನ ನಿರ್ಹೇತುಕ ಕರುಣೆಯ ದೇವದುರ್ಲಭವಾದ ಭೋಗ. ಅವನಣಿಸಿದಂತೆ. ಅವನ ದೈವ ಮೈದೋರಿ ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ವಿಭುವೂ ಪ್ರಭುವೂ

ಆಗಿರುವುದು, ತಾನು ಹಾಗಲ್ಲದಿರುವುದು ಕೂಡ, ಒಂದು ಗುಣವೇ. ಆತ ವಿಭುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಭೋಗವನ್ನಾಗಿ ಕರುಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವ ಆತನೊಬ್ಬನೇ. ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಬದ್ಧಾತ್ಮರುಗಳಿಗೂ ಸಕಲಾಂತರ್ಯಾಮಿಗೂ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರವಾದ ಮಧುರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತ, ರಾಮಕೃಷ್ಣಾದಿ ವಿಭವಾವತಾರಗಳನ್ನೂ ಶ್ರೀ ಶೈಲ, ಶ್ರೀರಂಗಾದಿ ನಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಅರ್ಚಾವತಾರಗಳನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ನೆನೆದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕಾತರವಾದ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸದ್ಭಾವ ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಹರಡುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಮಧುರಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಗವಂತನ ಗೊಡವೆಗೇ ಹೋಗದೆ ಆಚಾರ್ಯರೇ ದೈವವೆಂದು ಬಗೆದು ಆ ನಿಷ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹನ್ನೊಂದು ಪಾಶುರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿ, ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ತೆರೆದು, ಆಳ್ವಾರ್ ಪದವಿಗೇರಿದರು. ಈ ಹನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯಗಳೂ ಮಿಕ್ಕವಂತೆ ಬಹು ಗಂಭೀರವೂ ಮಧುರವೂ ಆಗಿವೆ.

ಆಳ್ವಾರ್‌ಗಳು ನಾಡಿನ ಹಲವೆಡೆಗಳಿಗೆ ಬಾನಿನ ಚೆಲುವನ್ನು ತಂದರು, ತಮ್ಮ ನುಡಿಗೆ ಅಪೂರ್ವ ಶೋಭೆಯನ್ನಿತ್ತರು. ಮೇಲ್ಮೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಆಸಕ್ತರಾಗಿ ಮೇಲ್ಮೆಯೊಲವನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹರಡಿದರು; ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮಹನೀಯರು ದೇಶಭಕ್ತರಲ್ಲೂ ಮೊದಲೆಣಿಕೆಗೆ ತಕ್ಕವರು.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ತಿಳಿವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಜನರ ಆಡುಭಾಷೆಯಾದ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದ ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಸೂಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಮಿಳು ವೇದವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಾರುಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಆಯಾ ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಜನ್ಮ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಮೂರ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಆರಾಧ್ಯ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಅವರ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆ.

ದೇವರ ಆರಾಧನೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ಪೊಯ್‌ಗೈ ಆಳ್ವಾರ್: ಆಳ್ವಾರರುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗರು. ಇವರ ಜನ್ಮಸ್ಥಳ ಕಾಂಚೀನಗರ. ಇವರ ಜನ್ಮದಿನೋತ್ಸವ ತುಲಾಮಾಸದ ಶ್ರವಣ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿವಸದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸಲು ಹೊರಟ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಇವರ ಕಾಲ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕುಲಗೋತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಪೊಯ್ ಎಂಬೊಂದು ಕೊಳದ ತಾವರೆ ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮಗು ಇದ್ದುದನ್ನು ಸಾಕಿದವರು ಕಂಡದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಳ್ವಾರರಿಗೆ ಪೊಯ್‌ಗೈ ಆಳ್ವಾರ್ ಅಥವಾ ಸರೋಯೋಗಿ ಎಂದೇ ಹೆಸರಾಯಿತೆಂಬ ಅಂಶ ಗುರುಪರಂಪರಾ ಪ್ರಭಾವ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವರಿಂದ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ತಿರುವಂದಾದಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ನೂರು ಪಾಶುರಗಳು, ಎಂದರೆ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಅಂದಾದಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಮಾತು ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದ ಮೊದಲ ಮಾತಾಗಿ ಇಡೀ ಪ್ರಬಂಧವೇ ಪೋಣಿಕೆಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಬಂಧ. ಈ ನೂರು ಪದ್ಯಗಳೂ ತುಂಬ ಶ್ರಾವ್ಯವೂ ಭಾವಗರ್ಭಿತವೂ ಪ್ರತಿಭಾಪ್ರಚೋದಿತವೂ ಆಗಿವೆ. ಈ ಆಳ್ವಾರರು ಶ್ರೀಮನ್ನಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಪಾಂಚಜನ್ಯಾಂಶವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಪೂದತ್ತಾಳ್ವಾರ್: ಪೂಯ್‌ಗೈ ಆಳ್ವಾರರ ಸಮಕಾಲೀನರು. ಇವರ ಜನ್ಮಸ್ಥಳ ತಿರುಕ್ಕುಡಲ್ ಮಲೈ. ಇವರ ಜನ್ಮದಿನೋತ್ಸವವನ್ನು ತುಲಾಮಾಸದ ಧನಿಷ್ಠಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿನ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಜನ್ಮ ಮಾಧವೀ ಪುಷ್ಪವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಂದು ಗುರುಪರಂಪರಾ ಪ್ರಭಾವ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ರಚಿಸಿರುವ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ತಿರುವಂದಾದಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲೂ ನೂರು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಇವರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಗದಾಂಶರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತರಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಪೇಯಾಳ್ವಾರ್: ಇವರು ಪೂದತ್ತಾಳ್ವಾರರು ಹುಟ್ಟಿದ ಮರುದಿನ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದರೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ಜನ್ಮದಿನೋತ್ಸವ ತುಲಾಮಾಸದ ಶತಭಿಷಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿವಸ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಇವರು ಹುಟ್ಟಿದೂರಿನ ಹೆಸರು ಮಾಮೈಲೈ ನಗರ ಅಥವಾ ಮಯೂರಪುರಿ. ಮಿಕ್ಕಿಬ್ಬರದಂತೆ ಇವರ ಹುಟ್ಟೂ ಬೆಳೆವೂ ಕಲಿವೂ ಬಹಳ ರಹಸ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ; ಆದರೆ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಮೂರನೆಯ ತಿರುವಂದಾದಿ ಎಂಬ ನೂರು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಹೋಜ್ವಲವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ. ಇವರು ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ನಂದಕಾಂಶವೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸನ್ನಾಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೂವರು ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೋಹರವಾದ ದಂತಕಥೆ ಯುಂಟು. ಇವರು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಯಾವ ಸಮಯಾ ಚಾರಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಸಿಕ್ಕದೆ ಮನ ಬಂದಂತೆ ಇದ್ದು ಮನ ಬಂದೆಡೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ನಡೆನುಡಿಗಳಿಂದ ಜನಕ್ಕೆ ಆಗಾಗ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತ ದಿವ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಯಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ದಿನಗಳನ್ನು ನೂಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಂದು ದಿನ ತಿರುಕ್ಕೋವಿಲೂರ್ ಎಂಬ ಪುಣ್ಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿದರು. ಸಂತರು ಸಂತರೊಡನೆ ಕಲಿತಾಗ ಆ ಕೂಟದ ಸಂತೋಷವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಹೀಗೆ ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹಗಲೇ ಇರುಳಾಗುವಂತೆ ಒಂದು ಕಾರ್ಮೋಡವೆದ್ದು ದೊಡ್ಡ ಮಳೆ ಬಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅವರ ನಡುವೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಆ ಕಿರಿದೆಡೆ ಯನ್ನೆಲ್ಲ ತುಂಬಿ ಇವರನ್ನು ಇರುಕಿ ಅವುಕುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವ ಈ ಮೂವರಿಗೂ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳನು. ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕನು. ಇದಾರಿರಬಹುದೆಂದು ಇವರು ಬಗೆಹರಿಯದೆ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಭಗವಂತ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ತನ್ನ ದರ್ಶನ ಕೊಟ್ಟ. ತಮ್ಮ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಪ್ರಭುವೇ ಹೀಗೆ ಹೊರಬಂದು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಆ ಮಹಾನುಭಾವರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತನಾದ ವಿರಾಟ್ ಪುರುಷನನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡು, ಆ ಜ್ಞಾನಾನಂದದ ಮತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ನೂರು ನೂರು ಪಾಶುರಗಳಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದರು. ಅದೇ ಈ ಮೂರು ತಿರುವಂದಾದಿಗಳು. ಇವು ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಮನೋಹರವಾಗಿವೆ.

ತಿರುಮಳಿಶೈ ಆಳ್ವಾರ್: ಇವರೂ ಮೊದಲ ಮೂರು ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಸಮಕಾಲೀನರು. ಆ ಆಳ್ವಾರರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಮಕರ ಮಾಸದ ಮಖಾ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವರು ಉದಿಸಿರೆಂದು ಗುರುಪರಂಪರಾ ಪ್ರಭಾವ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ಜನ್ಮಸ್ಥಳ ತಿರುಮಳಿಶೈ. ಇವರ ಜನಕ ಭೃಗು ಮಹರ್ಷಿಯೆಂದೂ, ಜನನಿ ಅವರ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕಡಿಸಲು ಬಂದ ದೇವಸ್ತ್ರೀ ಎಂದೂ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಬೇಡದ ಈ ಕೂಸನ್ನು ತಿರುವಾಳನ್ ಎಂಬ ಬೇಡನೂ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಪಂಗಯಚ್ಚೆಲ್ಲಿಯಾರ್ ಎಂಬಾಕೆಯೂ ಬಾಲ್ಯ ತೀರುವವರೆಗೂ

ಸಾಕಿ ಸಲಹಿದರೆಂದೂ ಗುರುಪರಂಪರಾ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಸುಸ್ಥಿಗ್ಧನಾದ ಕಣಿಕ್ಕಪ್ಪ ಎಂಬ ಚತುರ್ಥ ವರ್ಣದ ಶಿಷ್ಯ-ಮಿತ್ರ ಈ ಆಳ್ವಾರರಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ದೊರೆತ. ಈತನೂ ಬಹು ಕುಶಲ. ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮತ್ತು ಮಮತೆಯುಳ್ಳವ. ತಿರುಮಳಿಶೈ ಆಳ್ವಾರರು ಯಾರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತರೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಪೈಕಿ ಇವರು ತುಂಬ ವಿದ್ಯಾಸಂಪನ್ನರೆಂದೂ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲದೆ ಇತರ ಸಮಯಗಳಲ್ಲೂ ಇವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿತ್ತೆಂದೂ ವಿಪ್ರರು ಮೊದಮೊದಲು ಇವರನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಕಂಡು ಆದರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಇವರ ವಿಷಯಿಕವಾದ ಕಥೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಈತ ಏಕಾಂತಿ. ವಿಷ್ಣುವನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರಾವ ದೈವವನ್ನೂ ನೆನೆಯಲೊಲ್ಲದವರು; ಇದರಿಂದ ಇವರು ಭಕ್ತಿಸಾರ ಎಂಬ ಬಿರುದಿಗೂ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಎರಡು ಪ್ರಬಂಧಗಳು ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ; ತಿರುಚ್ಚಂದವಿರುತ್ತಂ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ೧೨೦ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳೂ ನಾನ್‌ಮುಹನ್ ತಿರುವಂದಾದಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ೯೬ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳೂ ಇದ್ದು, ಒಟ್ಟು ೨೧೬ ಪಾಠಗಳು ಇವರಿಂದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ನಿಧಿ. ಭಗವಂತನ ಚಕ್ರಾಂಶರೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ಆಳ್ವಾರರನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್: ತಾವು ರಚಿಸಿರುವ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಮಹತ್ವದಿಂದ ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಅಗ್ರ ಪದವಿಗೇರಿದ ಈ ಮಹಾನುಭಾವರ ಕಾಲ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು; ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗಕ್ಕೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ವೃಷಭ ಮಾಸದ ವಿಶಾಖಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿವಸ ಕುರುಕ್ಕುರಹೂರ್ (ತೆನ್ನೆವೆಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲೆ) ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷ್ಣುಕ್ಷೇನಾಂಶರು ಅವತರಿಸಿದರೆಂದು ಗುರುಪರಂಪರಾ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರ ತಂದೆ ವೆಳ್ಳಾಳ ಕುಲದ ಕಾರಿಯರ್ ಎಂಬವರು; ತಾಯಿಯ ಹೆಸರು ಉಡೈಯ ನಂಗೈಯಾರ್. ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಪಡೆದ ಈ ಮಗನಿಗೆ ಮಾರ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟರು. ಇವರಿಗೆ ಶತಾರಿ, ಶಡಗೋಪ ಎಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ಈ ಕೂಸು ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದ ಅಳಲೂ ಇಲ್ಲ ಉಣ್ಣಲೂ ಇಲ್ಲ; ಆದರೂ ಕಳೆಗುಂದದಿತ್ತು. ಇಂಥ ಮಗುವನ್ನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತೋಚದೆ ಅವರು ತಮ್ಮೂರ ಹೊಳೆಯ ದಂಡೆಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೊಟ್ಟಿಲನ್ನು ತೂಗು ಹಾಕಿ ಕೂಸನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿ ಬಂದರು. ಕೂಸು ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು; ಎದ್ದು ಕೂತಿತು; ಕಾಲಾಡಲು ಬಂದಾಗ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಹುಣಸೆ ಮರದ ದೊಗರಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿತು. ಹೀಗೆ ಸ್ನಾನುಭವದ ಆನಂದಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಪ್ರಾಯ ತುಂಬುವವರೆಗೂ ಮೌನವಾಗಿದ್ದ ಈ ಮರುಳನನ್ನು ಮಧುರಕವಿ ಎಂಬ ಮುಮುಕ್ಷು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಂಡು ಮಾತಾಡಿದರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಂಗಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರನ್ನು ಕಂಡು ನುಡಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಮಧುರಕವಿಗಳು ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲದವರೆಂಬುದನ್ನೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರೆಂಬುದನ್ನೂ ಕವಿತಾಸಂಪನ್ನರೆಂಬುದನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆತಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ತಾವು ಅರಸುತ್ತಿದ್ದ ಗುರುವನ್ನು ಈ ಶಡಗೋಪರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಇವರ ಸೇವೆಗೆ ನಿಂತರು, ಮಧುರಕವಿ; ಇವರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿ ಮೌನದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊಡೆದು ತನ್ಮುಖೇನ ನಾಲ್ಕು ದಿವ್ಯ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದು, ಮುಖಸ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೇರಿ ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಿ ಹರಡಿದರು. ಈ ಗುರು ಶಿಷ್ಯರ ಮಿಲನ ಸಿದ್ಧಿಬುದ್ಧಿಗಳ ಮಿಲನದಂತೆ ತುಂಬ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ರಚನೆಗಳು ನಾಲ್ಕು; ತಿರುವಿರುತ್ತಂ (ನೂರು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು) ತಿರುವಾಶಿರಿಯಂ (ಏಳು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು) ಪೆರಿಯ ತಿರುವಾಶಿರಿಯಂ (ಏಳು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು) ಪೆರಿಯ ತಿರುವಂದಾದಿ (೮೭ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು), ತಿರುವಾಯ್ ಮೊಳಿ (೧೧೦೨ ಪದ್ಯಗಳು), ಒಟ್ಟು ೧೨೦೬ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು. ತಿರುವಾಯ್‌ಮೊಳಿಗೆ ಐದು ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ; ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಸಮಯವನ್ನರಿಯ ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ತುಂಬ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಆರಾಯಿರಪ್ಪಡಿ ಎಂದು ಹೆಸರು; ಇದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ತಮ್ಮ ಅಗ್ರಶಿಷ್ಯರಾದ ತಿರುಕ್ಕುರುಕ್ಕೈಪ್ಪಿರಾನ್ ಎಂಬವರಿಂದ ಬರೆಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಮಿಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಆದುವು. ವೇದಾಂತ ದೇಶಿಕರ್ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯವರ್ಯರು ದ್ರವಿಡೋಪನಿಷತ್ ತಾತ್ಪರ್ಯ ರತ್ನಾವಳಿ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ್ಯಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಳಹಿಯ ಮಣವಾಳ ಜೇಯರ್ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರು ದ್ರವಿಡೋಪನಿಷತ್ತಂಗತಿ ಎಂಬ ಪದ್ಯಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಿರುವಾಯ್‌ಮೊಳಿಯ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕರಾದ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಎಂ. ಟಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ (ಶ್ರೀ ಕಲ್ಯ) ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ಬರೆದು ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಿರುವಾಯ್‌ಮೊಳಿಗೆ ಈ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯಾರಲ್ಲರೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ತುಂಬ ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಚಿತ್ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಸುಖಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ವಿಶ್ವೇಷಣೆ; ಭಗವತ್ ಸಂಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಅಚಿತ್ ಸಂಗವಿಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಸುಖ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಯಸುವವರಿಗೆ ಶಠಾರಿ ಮುನಿಯ ಸೂಕ್ತಿಗಳೊಂದು ರಸನಿಧಿ. ವೇದಾಂತೋದಿತ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭಾಗವತ ಮಾರ್ಗದ ಭಕ್ತಿರಸವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಒಂದು ಸುಂದರವೂ ಸಹಜವೂ ಸಾರವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಈ ಗೀತೆಗಳು ರೂಪಿಸಿವೆ. ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸದ್ವರ್ತನ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ, ಲೌಕಿಕ ರಸಿಕರಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನವೂ ಸಕಲಾಲಂಕಾರಪೂರ್ಣವೂ ರಸಸ್ಯಂದಿಯೂ ಆದ ಕವಿತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಪನ್ನರಿಗೆ ನಲ್ ಮೊರೆಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ 'ವೇದಂ ತಮಿಳ್ ಶೈವ' ಮಾರನ್, ಪ್ರಪನ್ನ ಜನಕೂಟಸ್ಥರೆನಿಸಿದ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರು ಕೇವಲ ೩೫ವರ್ಷಗಳು ಬದುಕಿದ್ದರೆಂದೂ ಇದ್ದ ಜಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕದಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವರ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದಿವ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳ ಆರ್ಚಾವತಾರ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಸ್ತೋತ್ರಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇವರು ಚೋಳ, ಪಾಂಡ್ಯ, ಕೇರಳ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಯಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ನಡೆಸಿದರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಇವರು ಬೌದ್ಧ ಜೈನಾದಿ ಇತರ ಮತಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಮುರಿದರೆಂಬುದು ಇವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿರಿತ್ತ ಪರಾಂಕುಶ ಎಂಬ ಬಿರುದಿನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಧುರ ಕವಿ ಆಳ್ವಾರ್: ಇವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರು. ಅವರಿಗಿಂತ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರು; ಗುರು ಪರಂಧಾಮವನ್ನೈದಿದ ಬಳಿಕವೂ ಕೆಲಕಾಲವಿದ್ದು ಅವರ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತ ಅವರ ಅರ್ಚಾರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಪೂಜೆಗೈಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು, ಗುರುಪರಂಪರಾ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯನಿಷ್ಠರು ಮೇಷ ಮಾಸದ ಚಿತ್ತಾ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡ್ಯ ದೇಶದ ತಿರುಕ್ಕೋಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮವೇದ ಶಾಖೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಲವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದರು. ವೇದವೇದಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯ ಪಡೆದು ಈ ತತ್ವ ಪಿಪಾಸು ಬಹುಕಾಲ ಸತ್ಸಂಗದಲ್ಲೂ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರ ಯಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲೂ

ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಏತರಿಂದಲೂ ನೆಮ್ಮದಿ ಪಡೆಯದೆ ಸದ್ಗುರುವೊಬ್ಬನನ್ನು ಅರಸುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಇವರು ಒಮ್ಮೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸವಿದ್ದಾಗ ತೆಂಕಣ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜ್ಯೋತಿ ಬಾನಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡರು. ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದಿದ್ದ ಆ ಬೆಳಕನ್ನು ಮೂರು ದಿನ ನಿರೂಕಿಸಿ ಅದು ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು, ಅದನ್ನರಸಿಕೊಂಡು ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುತ್ತಾ ತಿರುಕುರುಹೂರ್ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಶ್ವರ್ಯವೇನೆಂದು ಕೇಳಲು ಅಲ್ಲಿನವರು ಹುಣಸೆಮರದ ದೊಗರಿನಲ್ಲಿ ಮರುಳರಂತಿದ್ದ ಆ ಮಾರನ್ ಎಂಬುವರನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಆ ಬಾಲಯೋಗಿಯ ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಮರುಕಾಗಿ ಮಧುರಕವಿಗಳು ಉಪಾಯದಿಂದ ಆತ ಬಹಿರ್ಮುಖರಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಒಂದು ಒಗಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಸದುತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆದು ಅವರ ಮೇಧಾಶಕ್ತಿಯನ್ನರಿತರು. ಈತನೇ ತಕ್ಕ ಗುರುವೆಂದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಅವರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅವರ ಸೇವೆಗೆ ನಿಂತು ಅವರ ಶ್ರೀಸೂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋದರು. ಇವರು ರಚಿಸಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ಗೀತೆಗಳ ಪಾಡೇನಾಯಿತೋ ತಿಳಿಯದು. ನಮಗೆ ಇವರಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕೇವಲ ಹನ್ನೊಂದು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು, ಆಚಾರ್ಯಸ್ತೋತ್ರ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಕುರುಹೂರ್ ನಂಬಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ದೈವವನ್ನು ನಾನರಿಯೆ ನಾನು ಕಲಿತ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತತ್ವ ನನ್ನೆದೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದವರು ಇವರು. ಯಾರು ಬೈದರೇನು. ಬೈದಷ್ಟೂ ಇನಿದಾಗುತ್ತದೆ-ನನಗೂ ನನ್ನ ಆಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಇರುವ ಮಧುರ ಬಾಂಧವ್ಯ, ಎಂದು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯನಿಷ್ಠೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಳಿಯನ್ನೇ ತೆರೆದರು. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಈ ಆಳ್ವಾರರು.

ಕುಲಶೇಖರ ಆಳ್ವಾರ್: ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ ಅವರ ಅನಂತರ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಉದಿಸಿದ ಇವರು ಕೇರಳ ದೇಶದ ಕೋಳ ಪಟ್ಟಣದ ರಾಜನಾದ ದೃಢವತನೆಂಬ ರಾಜನ ಪುತ್ರ. ಕುಂಭ ಮಾಸದ ಪುನರ್ವಸು ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮನ್ನಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಕೌಸ್ತುಭಾಂಶರಾಗಿ ಇವರು ಜನಿಸಿದರೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗ್ರಂಥ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಸಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಇವರಿಗೆ ಭೋಗತೃಷ್ಣೆಯಿರಲಿಲ್ಲ; ಅಸದೃಶವಾದ ದೈವತೃಷ್ಣೆಯಿತ್ತು. ಬಾನನ್ನಾಳುವ ಚಂದ್ರನಂತೆ ಬಿಳಿದಾಗಿರುವ ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಕೆಳಗೆ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಕುಳಿತು ಅರಸರ ಅರಸಾಗಿ ಆಳುವವನು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಂಪತ್ತೆಂದು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರವೂ ಭಾವಿಸಲಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಂಡಾಡುವ ಈ ಸಿರಿ ನನಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದ್ದು. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಿರುವೇಂಗಡದ ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಹರಿದಾಡುವ ಕಾಡು ಹೊಳೆಯಾಗಿರುವುದು ಲೇಸು. ಈ ವರವನ್ನು ಭಗವಂತ ನನಗೀಯಲಿ (ಶ್ರೀ ಎಂ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರ ಅನುವಾದ)- ಎಂದು ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವರು ಮೊರೆಯಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ವಿದ್ಯಾಸಂಪನ್ನರು. ರಾಮಾಯಣ ಭಾಗವತಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕತೆಗಳ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವಷ್ಟು ಇವರಿಗೆ ಉನ್ನತ ಪ್ರೀತಿ. ಸಾಧು ಸಂತರ ಸಂತರ್ಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ, ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಆಸಕ್ತಿ. ಇವರು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಂತಸ್ತಿಗಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಆಸೆ ಪಟ್ಟವರಲ್ಲ. ವಯಸ್ಸಿನ್ನೂ ಮೀರಿದಾಗಲೇ ಈ ಮಹಾನುಭಾವರು ಮಗನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಿ ಶ್ರೀರಂಗಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಕಿಂಚನರಾಗಿದ್ದುಬಿಟ್ಟರು. ಇವರಿಂದ ನಮಗೆ ಲಭಿಸಿರುವುದು ತಿರುಮೋಳಿ ಎಂಬ ೧೦೫ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಬಂಧವೊಂದು. 'ಹೊರವ ಒಡೆಯಾ, ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನಾದರೂ ಕೊಡು, ಅದನ್ನು ಹೋಗಿಸುವವನು ನೀನೇ. ಮುನಿಸಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿರುವ ತಾಯನ್ನು ನೆಚ್ಚಳಿಯದೆ

ನೆನೆನೆದು ಮಗು ಅಳುವಂತೆ ನಿನ್ನನ್ನು ನೆನೆದು ನೆನೆದೇ ನಾನು ರೋದಿಸುತ್ತೇನೆ'. ಈ ತೆರದ ಮಾತುಗಳು ಇವರ ಕವಿತೆಯ ತುಂಬ ಇವೆ. ತಮಿಳಿನ ಈ ಪ್ರಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾದರಣೀಯವೂ ಶೋಭನವೂ ಪ್ರಶಮನಕರವೂ ಆದ ಮುಕುಂದಮಾಲಾ ಎಂಬ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ಈತ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪೆರಿಯಾಳ್ವಾರ್: ಕುಲಶೇಖರ ಆಳ್ವಾರರಿಗೆ ಈಚಿನವರು. ಇವರ ತಂದೆ ಶ್ರೀವಿಲ್ಲಿಪುತ್ತೂರಿನ ಮುಕುಂದಾಚಾರ್ಯರ್ ಎಂಬ ವಿಪ್ರೋತ್ತಮರು, ತಾಯಿ ಪದುಮೈಯಾರ್ ಎಂಬಾಕೆ. ಮಿಥುನ ಮಾಸದ ಸ್ವಾತಿ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಗುರುಡಾಂತರ ಜನ್ಮದಿನೋತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇವರಿಗೆ ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳು ಇಟ್ಟ ಹೆಸರು ವಿಷ್ಣುಚಿತ್ತ ಎಂದು; ತಮ್ಮ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಪಡೆದ ಹೆಸರು ಪಟ್ಟರ್ ಪಿರಾನ್ ಮತ್ತು ಪೆರಿಯಾಳ್ವಾರ್ ಎಂದು. ಇವರು ಗುರುಮುಖೇನ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿತಂತೆ ತೋರು ವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭಗವತ್ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನರಾಗಿ ಪಾಂಡ್ಯರಾಜನ ನೆರಹಿದ ವಿದ್ವತ್ಸ ಭೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಶುಲ್ಕವನ್ನು ಕೆದ್ದು ಆ ರಾಜನಿಂದ ಪೂಜೆಗೊಂಡರು. ಆತ ಇವರನ್ನು ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಅಂಬಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ತರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನಡುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಗರುಡವಾಹನ ನಾಗಿ ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ. ಆ ದೈವವನ್ನು ಕಂಡು ಅದರಂದಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾಗಿ ಈ ಅಂದ ಎಂದಿಗೂ ಕೆಡದಿರಲಿ ಎಂದು ಮಂಗಳಾಶಂಸೆಯನ್ನು ಆಳ್ವಾರರು ಹಾಡಿದರು. ಇದೇ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣ ವರ ಪೂಜಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪಲ್ಲಾಂಡು ಪಲ್ಲಾಂಡು ಎಂಬ ಹನ್ನೆರಡು ಪಾಶುರಗಳ ಪದ್ಯ. ಆಳ್ವಾರರು ತಾವು ಪಡೆದ ಧನವನ್ನು ತಮ್ಮೂರ ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಹೂಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಮಾಲೆಗಟ್ಟಿ ಗುಡಿಗೊಪ್ಪಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿಂತರು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಇವರ ತೋಟದ ತುಳಸೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಕೂಸು ಇವರಿಗೆ ದೊರೆಯಿತು. ಈಕೆಯೇ ಗೋದಾದೇವಿ. ಆಳ್ವಾರರು ಈಕೆಯನ್ನು ತುಂಬ ಮಮತೆಯಿಂದ ಸಾಕಿದರು; ಸುಸಂ ಸ್ಕೃತಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ದೇವರಿಗೆ ಇವಳು ಒಪ್ಪಿದಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಈಕೆಯೊಲಿದ ದೈವಕ್ಕೇ ಇವಳನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ರಂಗನಾಥನಿಗೆ ಶ್ವಶುರನೆಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಿಷ್ಟು ಇವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆ. ಇವರು ರಚಿಸಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ಎರಡು. ತಿರುಪ್ಪಲ್ಲಾಂಡು ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೨ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯ ಗಳಿವೆ; ಪೆರಿಯ ತಿರುಮೋಳಿ ಎಂಬ ಪದ್ಯ ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ೪೬೧ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಪದ್ಯ ಗಳು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾವತಾರ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆಳ್ವಾರರಿಗೂ ಅವರ ದೈವಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಪಿತಾ-ಪುತ್ರ ಸಂಬಂಧ; ಇದರಲ್ಲಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯಭಾವ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಹಳುವು ಹೊಳಲುಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ತುಂಬ ಮನೋ ಹರವಾಗಿದೆ.

ಆಂಡಾಳ್: ಈಕೆ ಪೆರಿಯಾಳ್ವಾರರ ಸಾಕುಮಗಳು. ಗೋದಾದೇವಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಕಟಕಮಾಸದ ಪೂರ್ವಫಲ್ಗುನಿ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಭೂದೇವಿ ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿತಳಾಗಿರುವ ಈಕೆಯ ಜನ್ಮದಿನೋತ್ಸವ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಈಕೆ ಬಾಳಿದ್ದು ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ; ಆದರೆ ಜಗತ್ಪಾದ ಉಪಕಾರವೋ ಅಪಾರ. ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಕನಸಿನ ದೈವವೊಂದಕ್ಕೆ ಉಸಿರು ಹೊಯ್ದು ಆತನನ್ನು ವರಿಸಿ ಆತನಲ್ಲೇ ಮೈಗರೆದಳು. ತಂದೆ ತನ್ನ ತೋಟದಿಂದ ಆರಿಸಿ ತಂದ ಹೂಗಳನ್ನು ಮಾಲೆಗಟ್ಟಿ ಆ ಮಾಲೆ ದೇವರಿಗೆ ಸೊಗಸುವುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾನು ಮೊದಲು ಮುಡಿದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಆಳ್ವಾರರ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಿದ್ದ ಈಕೆಯ ಪರಿಪಾಟಿಯನ್ನು ಒಂದು ದಿನ ಅವರು ಕಂಡು ಕೋಪಿಸಿ ಹೂಮಾಲೆಯನ್ನು ಅದು ಅಶುದ್ಧವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಗುಡಿಗೊಯ್ಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಟಪತ್ರತಾಯಿಗೆ ಇವಳು ಮುಡಿದ ಮಾಲೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು

ಸೇರದು. ಆಳ್ವಾರರು ಈಕೆ ಮುಡಿದದ್ದನ್ನೇ ದೇವರಿಗೊಪ್ಪಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಗೋದಾದೇವಿ ಶೂಡಿಕ್ಕುಡುತ್ತ ನಾಚ್ಚಿಯಾರ್ ಎನಿಸಿದುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹರೆಯಕ್ಕೇರಿ ದೈವವನ್ನು ನಂಬಿ ಉನ್ನತ್ತಳಂತೆ ಇದ್ದ ಈ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಆಳ್ವಾರರು ಚಿಂತೆಗೀಡಾದರು. ಇದು ಸಿಕ್ಕ ಹಸುಳೆ, ಸಾಕಿದ ಮಗು, ಸುಸಂಸ್ಕೃತಳೂ ಕೋಮಲಮನಸ್ಸಳೂ ಸುಂದರಿಯೂ ಆದ ಇವಳ ವರ್ತನೆಯೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರದಿದ್ದಂತಲ್ಲ. ಇವಳನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ವಹಿಸಿ ಕೃತಾರ್ಥನಾಗೋಣ ಎಂದವರು ಆತಂಕಗೊಂಡರು. ಒಮ್ಮೆ ಆಂಡಾಳ್ ಇದನ್ನರಿತು ನನ್ನನ್ನು ಹಕ್ಕಿಯ ಬಾಯನ್ನು ಸೀಳಿದ ಮಣಿವರ್ಣನಿಗೆ ವಹಿಸಿಬಿಡಿ ಎಂದಳು; ಆತ ಶ್ರೀರಂಗನಾಥದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆಂದು ತಂದೆಯ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿದು ತನ್ನನ್ನು ಆತನಿಗೇ ಅರ್ಪಿಸಲು ಬೇಡಿದಳು. ಶ್ರೀರಂಗನಾಥ ಈ ವಧುವನ್ನೊಪ್ಪಿದ; ಮದುವೆ ಕನಸುಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನವರಿಗೂ ಆಳ್ವಾರರಿಗೂ ನಡೆಸಬೇಕೆಂದೂ ಅಣಿಯಿತ್ತ. ಪೆರಿಯಾಳ್ವಾರರು ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಶ್ರೀರಂಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ವೈಭವದಿಂದ ವಿವಾಹ ಜರುಗಿಸಿದರು; ಆಂಡಾಳ್ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ವರಣಮಾಲೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಆತನ ಹೃದಯವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಕಣ್ಮರೆಯಾದಳು. ಇದಿಷ್ಟು ಇವಳ ಕಥೆ. ಈಕೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಲಭಿಸಿರುವುದು ಉಪನಿಷತ್ತಾರವೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ, ತಿರುಪ್ಪಾವೈ ಎಂಬ ಮೂವತ್ತು ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಾಚ್ಚಿಯಾರ್ ತಿರುಮೋಳಿ ಎಂಬ ೧೪೭ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳ ಅವಳಿ. ಈಕೆಯ ಕವಿತೆ ಎಂಥವರ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಮರುಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರು ತಿರುಪ್ಪಾವೈ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿತ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾ ಆಗಾಗ ಕಣ್ಣೀರಿಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಗೋದಾ ಸ್ತುತಿ ಎಂಬ ಸುಂದರವಾದ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಕೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪೂಜಾ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ತಿರುಪ್ಪಾವೈಯ ಕೊನೆಯೆರಡು ಪಾಶುರಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರೆಲ್ಲರೂ ತಪ್ಪದೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ರಂಗನಾಥನೊಡನೆ ಮದುವೆಗೆ ನಿಂತದ್ದನ್ನು ಈಕೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ವಾರಣಮಾಯಿರಂ ಎಂಬ ಮಾಂಗಲ್ಯ ಗೀತೆ ಮದುವೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಉನ್ ತನ್ನೊಡುತ್ತೋಮೇಯಾವೋಂ ಉನ್ನಕ್ಕೇ ನಾಮಾಳ್ ಚೈಯ್ವೊಂ ಮತ್ತೈನಮ್ ಕಾಮಂಗಳ್ ಮಾತ್ತು. ನಿನ್ನೊಡಗೂಡಿಯೇ ಬಾಳುವೆವು. ನಿನಗೇ ಸೇವೆಗೈವೆವು. ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಕಳೆ. ಇದು ಗೋದಾದೇವಿಯ ಮೊರೆ; ಸಮಸ್ತ ಭಕ್ತ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಒಳಮೊರೆಯೂ ಇದೇ. ರಾಮಾನುಜ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಮುಕ್ತರು ಬಯಸುವುದೂ ಈ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನೇ.

ತೊಂಡರಡಿಪ್ಪೊಡಿ ಆಳ್ವಾರ್: ಇವರು ಚೋಳ ದೇಶದ ಮಂಡಂಗುಡಿ ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು. ಧನುರ್ಮಾಸದ ಜ್ಯೇಷ್ಠಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿನ ವನಮಾಲಾಂಶರೇನಿಸಿದ ಇವರ ಜನ್ಮೋತ್ಸವ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಇವರಿಗೆ ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳಿಟ್ಟ ಹೆಸರು ವಿಪ್ರನಾರಾಯಣ ಎಂದು. ಮೊದಮೊದಲು ಇವರ ಒಲವು ಕಲಿವಿನಲ್ಲೂ ಆಮೇಲೆ ಶ್ರೀರಂಗನಾಥನ ಪುಷ್ಪಕೈಂಕರ್ಯದ ತೋಟಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲೂ ತದನಂತರ ಒಬ್ಬಳು ವೇಶ್ಯಾಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲೂ ಹರಿದು ಮರಳಿ ದೈವಕೃಪೆಯಿಂದ ಶ್ರೀರಂಗನಾಥನಲ್ಲೇ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನೆಲೆಸಿತೆಂದು ಇವರ ವಿಷಯಕವಾದ ಕಥೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ರಚನೆಗಳು ಎರಡು. ತಿರುಮಾಲೈ ಎಂಬ ನೀಳ್ಗಬ್ಬದಲ್ಲಿ ೪೫ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ತಿರುಪಳ್ಳಿ ಎಳಿಚ್ಚಿ ಎಂಬ ಸುಪ್ರಭಾತಗೀತದಲ್ಲಿ ೧೦ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಸುಪ್ರಭಾತಗೀತ ನಿತ್ಯಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ. ಇದು ತುಂಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿತೆ. ಇದರೊಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂಜಾನೆಯ ಹೊಳೆಯ ದಡದ ಚಿತ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಆಳ್ವಾರರ

ನಿಲುವಿನ ಒಂದು ಹೊಳಪನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು; “ನರುಗುಂಪಿನ ಕಮಲಗಳರಳಿವೆ. ಮೊಳಗುವ ಕಡಲಿಂದ ರವಿ ಮೊಳಿತನು, ಹಿಡಿನಡುವಿನ ಹೆಂಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆರಳನ್ನೊದರಿ ಹಿಂಡಿ ಮಡಿ ಬಿಟ್ಟಿಯುಟ್ಟು ದಡವೇರಿದರು, ಹೊಳೆ ಬಳಸಿರುವ ರಂಗನೇ, ಕಟ್ಟಿದ ತುಳಸಿಯ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೋಳಿಗೇರಿಸಿದ ತೊಂಡರಪ್ಪೊಡಿ ಎಂಬ ಅಡಿಯಾಳನ್ನು ಅನಾಥನೆಂದು ಕರುಣಿಸಿ ನಿನ್ನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಅಡಿಯಾಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು; ಹಾಸಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದು ಕರುಣಾಕಟಾಕ್ಷವನ್ನು ಬೀರು.” ತಿರುಮಾಲೈಯಲ್ಲೂ ಆಪನ್ನರಲ್ಲರೂ ನೆನೆದು ನಲೈಗಾಣುವ ಹಲವಾರು ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಊರಿಲೇನ್ಕಾಣಿಯಿಲ್ಲೇನ್ ಎಂಬ ಪಾಶುರವನ್ನು ಆಳ್ವಾರರೇ ಸದಾ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. “ನನಗೆ ಊರೊಂದಿಲ್ಲ, ನೆಲವೊಂದಿಲ್ಲ, ಸ್ತತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ, ನೆಂಟರಿಷ್ಟರಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದವನೂ ನಾನಲ್ಲ. ಎಲೈ ಪರಮಮೂರ್ತಿ ಕಾಮುಗಿಲವಣ್ಣಾ, ಕಣ್ಣಾ, ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಿಹೆನು. ನೀನಲ್ಲದೆ ನನಗಾರು ಗತಿ, ರಂಗನಾಥ.” ಈ ಪಾಶುರವನ್ನು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಪದೇ ಪದೇ ನೆನೆದು ನೆಮ್ಮದಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ತಿರುಪ್ಪಾಣಾಳ್ವಾರ್: ಇವರು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಂಚಮರೋ ಅಥವಾ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಬಿಸುಟಿದ್ದ ಈ ಕೂಸನ್ನು ಪಂಚಮ ದಂಪತಿಗಳು ಸಾಕಿ ಸಲಹಿದ್ದರಿಂದ ಇವರು ಈ ಕುಲದವರೆನಿಸಿದರೋ ಇದು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಇವರ ಮನಸ್ಸಿನ ತಿಳಿಮೆ ಮತ್ತು ನಿಲುವು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಎಟಕುವಂಥದಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕುಲದವರೊಡನೆ ಇವರು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬಾಳಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ರಂಗನಾಥನ ಗುಡಿಯೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವೈಕುಂಠವೆಂದೇ ಇವರ ಭಾವನೆ. ಈ ಆಳ್ವಾರರು ತಮ್ಮೂರಾದ ಉರಿಯೂರ್ ಎಂಬುದನ್ನು ತೊರೆದು ಕಾವೇರಿಯ ಆಚೆ ದಡದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಂಗನ ಗುಡಿಗೆದುರಾಗಿ ಒಂದು ಗುಡಿಸಲನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಕೈಯಲ್ಲಿ ವೀಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಭಗವನ್ನಾಮವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಲೋಕಸಾರಂಗ ಮುನಿ ಎಂಬ ಶ್ರೀರಂಗನಾಥನ ಅಂತರಂಗ ಭಕ್ತರಿಗೆ ರಂಗನಾಥ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಆಳ್ವಾರರನ್ನು ನಿನ್ನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೇರಿಸಿಕೊಂಡು ನನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆದು ತಾರೆಂದು ಅಣಿಗೊಡಲು ಆತ ಸ್ವಾಮಿಯ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ನಡೆಸಿದರು. ಆಳ್ವಾರರು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ತಮಗೆ ಲಭಿಸಿದ ಈ ಮಹೋತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಬಾಳಲ್ಲಿ ತಾಳದೆ ಹೋದರು. ರಂಗನಾಥನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರ್ತಿಯ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ನೋಡಿ ನಲಿದು ಹಾಡಿದುದಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟು ಕಾಲ ಜೀವ ಇವರಿಗಂಟಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಕೊನೆಗಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಯಿತು. ಇವರಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವುದು ಅಮಲನಾದಿ ಪಿರಾನ್ ಎಂಬ ೧೦ ಪಾಶುರಗಳ ಪದ್ಯವೊಂದು ಮಾತ್ರ. ಇದು ನಿತ್ಯಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಆಳ್ವಾರರಲ್ಲೂ ಭಗವದ್ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ತುಂಬ ಪ್ರೀತಿ. ಅವರ ಸಚ್ಚಿಷ್ಕರಾದ ವೇದಾಂತ ದೇಶಿಕರು, ಈ ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಮುನಿವಾಹನ ಭೋಗಂ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಡಾಕ್ಟರ್ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ಈ ೧೦ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು ಹೀಗಿದೆ. “ನೀಲದ ಒಡಲು, ಆಹಾ, ತುಂಬಿಕೊಂಡವೇ ನನ್ನ ಹೃದಯ ನೀರುಂಡ ಮೇಘದ ಬಣ್ಣದವನು, ಗೋವಳನಾಗಿ ಬೆಣ್ಣೆಯುಂಡ ಬಾಯವನು, ನನ್ನೊಳಗನ್ನು ಕವರಿದವನು, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಅಧಿಪತಿ ಅಣಿಯ ರಂಗನು, ನನ್ನ ಅಮಲನು, ಇವನನ್ನು ಕಂಡ ಕಂಗಳು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣವು.”

ಇವರನ್ನು ಭಗವಂತನ ಶ್ರೀವತ್ಸಾಂಶವೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ವೃತ್ತಿಕ ಮಾಸದ ರೋಹಿಣಿ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿವಸದಲ್ಲಿ ಇವರ ಜನ್ಮದಿನೋತ್ಸವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ತಿರುಮಂಗೈ ಆಳ್ವಾರ್: ಇವರು ಆಳ್ವಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವರು, ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಎರಡನೆಯವರು. ಚೋಳರಾಜನ ಸೇನಾಧಿಪತಿ ನೀಲ ಎಂಬ ಚತುರ್ಥ ವರ್ಣದವರ ಮಗನಾಗಿ ವೃಶ್ಚಿಕಮಾಸದ ಕೃತ್ತಿಕಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ದಿನ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಶಾರ್ಙ್ಗಧನುವಿನ ಅಂಶರನಿಸಿ ಈ ಆಳ್ವಾರರು ಉದಿಸಿದರೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗ್ರಂಥ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ತುಂಬಾ ಎದೆಗಾರರು. ತಂದೆಯಂತೆ ತಾನೂ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯಾಗಿ ರಾಜನಿಂದ ಪರಕಾಲನ್ ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಪಡೆದರು. ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಮನಕಳೆವ ಇವರಿಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ಯಪಾಲಿತೆಯಾದ ಕುಮುದವಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಸುಂದರ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳಲ್ಲಿ ಅನುರಾಗವುಂಟಾಯಿತು. ಆಕೆ “ನೀವು ವೈಷ್ಣವ ರಾಗುವುದಾದರೆ ಮತ್ತು ದಿನವೂ ತಪ್ಪದೆ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ಯಸಂತ್ಯಜ್ಞಿಯನ್ನು ನೀಡುವಿರಾದರೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೇನೆ” ಎಂದಳು. ಆಳ್ವಾರರು ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೊಪ್ಪಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರು. ತಡೀಯಾರಾಧನೆಯಿಂದ ಆಳ್ವಾರರ ಬೊಕ್ಕಸ ಬರಿದಾಯಿತು. ರಾಜನ ಮುನಿಸಿನಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಕೈ ತಪ್ಪಿತು. ಆದರೂ ಪ್ರಣಯಿನಿಗೆ ತಾನಿತ್ತ ವಚನವನ್ನು ಮರೆಯಲಾರದೆ ಆಳ್ವಾರರು ದಸ್ಯು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರು. ಇಂಥ ಪ್ರಣಯನಿಷ್ಠರನ್ನು ತಮ್ಮಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿಯೋ ಏನೋ, ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣ ರಮಾದೇವಿಯರು ಸರ್ವಾಲಂಕಾರಭೂಷಿತರಾಗಿ ವಧೂವರರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಇವರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಒಡವೆಗಳ ಮೂಟೆಯನ್ನು ಆಳ್ವಾರರಿಗೆ ಎತ್ತಲಾಗದೆ ಹೋಯಿತು. ಯಾವುದೋ ಮಂತ್ರ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆಂದು ಆ ಮಂತ್ರವನ್ನು ತನಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಈತ ದೇವರ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಿ ಎತ್ತಿ ಹಿರಿದ. ಆಗ ಈತನ ಧೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ ದೇವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಅಷ್ಟಾಕ್ಷರಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ, ಕಲಿಯನ್ ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನಿತ್ತು ಅಂತರ್ಧಾನ ಹೊಂದಿದ. ಅಂದಿನಿಂದ ಇವರಿಗೆ ದೇವರ ಹುಚ್ಚಾಯಿತು. ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವುದರಲ್ಲೂ ಶ್ರೀರಂಗನಾಥನ ಬೃಹದ್ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲೂ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹರಡುವುದರಲ್ಲೂ ನಿರತರಾಗಿ ಆಳ್ವಾರ್ ಎನಿಸಿಕೊಂಡರು. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರರ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಶ್ರೀರಂಗನಾಥನಿರಿದು ಹಾಡುವ ಏರ್ಪಾಡನ್ನು ಈತ ಮಾಡಿದನೆಂದು ‘ಗುರು ಪರಂಪರೆ’ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರಿಂದ ಆರು ಪ್ರಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ಲಭಿಸಿವೆ. ಪೆರಿಯ ತಿರುಮೋಳಿ (೧೦೮೪ ಪದ್ಯಗಳು), ತಿರುಕ್ಕರುದ್ವಾಂಡಹಂ (೨೦) ತಿರುನ್ದಾಂಡಹಂ (೩೦) ಶಿರಿಯ ತಿರುಮಡಲ್ (೭೭) ಪೆರಿಯ ತಿರುಮಡಲ್ (೧೮೪). ತಿರುವಳುಕ್ಕೂತ್ತಿರಕ್ಕೈ (೨), ಒಟ್ಟು ೧೩೬೧ ಪದ್ಯಗಳು, ಆಶು, ಮಧುರಂ, ಚಿತ್ರಂ, ವಿಸ್ತಾರಂ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾದ ಪದ್ಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಇವರು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾಗಿ ‘ನಾಲ್ ಕವಿಪೈರುಮಾಳ್’ ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿದ್ವದ್ರಸಿಕರಿಂದ ಪಡೆದರು. ಇವರ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ತೋರುವುದು ಸ್ವಾಮಿಗೂ ಭೃತ್ಯನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಭಗವತ್ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕುಲವೂ ಸಂಪತ್ತೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿವರು ಸಾರಿದುದಲ್ಲದೆ “ತಮ್ಮೆಯೇನಾಳುಂ ವಣಂಗಿತ್ತೊಳುವಾರ್ಕುತ್ತ್ಮಮೈಯೋಕ್ಕವರುಳ್ ಶೈವರ್” (ಪೆ. ತಿ ೧೦೨೯) ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ ಸಾಧರ್ಮ್ಯವೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಳ್ವಾರರು ದೇವರ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಿ ಹಿರಿದ ಉತ್ಸವ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೋತ್ಸವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜರುಗುತ್ತದೆ.