A. 114/916

ആസ്തിക്യവാദം.

എം. പി. പോൾ, എം. എ.

T 126/1223

ST. ANTONY'S CATHOLIC CONVALESCENT ... S. I. RAILWAY STATION, ALWAYE, TRAVANCORE

15579

ആസ്തിക്യവാദം.

ഗ്രന്ഥകൎത്താ:

എം. പി. പോൾ, എം. എ.

DHARMARAM COLLEGE LIBRARY BANGALORE-29

15579

പ്രസാധകൻ.
വക്കീൽ കെ. ജെ. പോൾ,
ഇരിഞ്ഞാലക്കട.

1933

(പകൎപ്പവകാശം പ്രസാധകനു) !

113

വില. 6 ണ.

M/211
PAU

ചെറുപുഷ്പ മുദ്രാലയം
ഇരിങ്ങാലക്കുട.

മുഖവുര.

ഇതിന്റെ ഗ്രന്ഥകർത്താവായ മി. എം. പി. പോൾ അസാമാന്യനായ ഒരു ചിന്തകനും ശക്തിമാനായ ഒരു ഗദ്യകാരനുമാണെന്നു, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില ആശയങ്ങളോടു യോജിക്കുവാൻ എനിക്കു നിവൃത്തിയില്ലാതെ വരുമ്പോഴും, മനസാ ഞാൻ സമ്മതിക്കാറുണ്ട്. തത്വശാസ്ത്രപരമായ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഗുണദോഷങ്ങൾ എന്തെല്ലാമെന്നു വിമർശിക്കുന്നതിന് വേണ്ട വിജ്ഞാനം ഈ വിഷയത്തിൽ എനിക്കില്ലെന്ന് എനിക്കറിയാമെങ്കിലും യുവാവായ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഉൽകൃഷ്ടമായ ഈ ഉദ്യമത്തിൽ എനിക്കുള്ള സന്തോഷത്തെ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിനായി മാത്രം എന്റെ പേരിനെ ഞാൻ ഇതിനോടു ഘടിപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

"മനുഷ്യബുദ്ധി വ്യാപരിക്കുവാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ തന്നെ സ്വതസ്സിദ്ധങ്ങളായ ചില പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു." സ്വതസ്സിദ്ധങ്ങളെന്നു വിചാരിക്കപ്പെടുന്ന രണ്ടു പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗ്രന്ഥകർത്താവ് ആസ്തിക്യത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നത്. ഈ പ്രമാണങ്ങളിൽ ഒന്നാമത്തേത് "നമ്മുടെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യവും വിശ്വാസയോഗ്യമാണ്" എന്നതും രണ്ടാമത്തേത് "കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കയില്ല" എന്നുള്ളതുമാണ്. ഈ പ്രമാണങ്ങളെ നാം സ്വീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ നിഗമനം യുക്ത്യനുസാരവും അനിഷേധ്യവുമാകുന്നു.

ഈ പ്രമാണങ്ങളെ പ്രമാണങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുന്നവനാണ് ഞാൻ. മനുഷ്യരുടെ വ്യാപാരങ്ങളെല്ലാം ഈ പ്രമാണങ്ങൾ യഥാർത്ഥങ്ങൾ ആയിരുന്നാൽ ഏപ്രകാരമൊ അപ്രകാരമാണ് നയിക്കപ്പെടുന്നതു. എന്നിരുന്നാലും ഈ പ്രമാണങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുന്ന തത്വവാദികളെ നാം കാണുന്നുണ്ട്. ഏതെങ്കിലും തത്വവാദി സ്ഥാപിച്ചിട്ടില്ലാത്ത യാതൊരു അസംബന്ധവുമില്ല എന്ന് ആരോ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് എൻെറ ഓർമ്മയിൽ വരുന്നു. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടേയും ബുദ്ധിവ്യാപാരങ്ങളുടേയും അവിശ്വസനീയകത പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുന്ന തത്വവാദികൾ ഇല്ലാതില്ല. കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കയില്ല എന്നുള്ള പ്രമാണമെങ്കിലും സർവ്വസമ്മതമായിരിക്കുമെന്നു ഞാൻ വളരെ നാൾ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ബെർട്റാൻഡ് റസ്സൽ ഈയിടെ പ്രസിദ്ധം ചെയ്ത ഒരു പുസ്തകത്തിൽ (The Scientific Outlook) ഈ പ്രമാണവും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി ഞാൻ കാണുകയുണ്ടായി. വിജ്ഞാനത്തിൻെറ സർവ്വപ്രമാണങ്ങളും ഇങ്ങനെ തിരസ്കരിക്കപ്പെട്ടാൽ ചുക്കാനൊടിഞ്ഞ കപ്പൽ സമുദ്രത്തിൽ ഭ്രമിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യരെല്ലാം ഉദ്ദേശഹീനന്മാരായി ഭ്രമിക്കുന്നവരായിരിക്കണം.

ഗ്രന്ഥകർത്താവു് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രമാണങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നവർക്കു ഈ പുസ്തകം മുഴുവനും നിഷേധ്യമായിരിക്കും. അത്തരക്കാർ മനുഷ്യരുടെ ഇടയിൽ ദുർല്ലഭമായിട്ടെ ഉള്ളു എന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നതു്. ഈ പ്രമാണങ്ങളെക്കുറിച്ചു തർക്കമില്ലാത്തവർക്കു ഇതിലെ വാദരീതി

ലളിതവും ഇതിലെ അനുമാനം അനിഷേധ്യവുമായിരിക്കുമെന്നാണെന്റെ അഭിപ്രായം. ആസ്തിക്യവാദം താത്വികമായി ഗ്രഹിക്കേണമെന്ന താല്പൎയ്യമുള്ളവൎക്ക് ഈ പുസ്തകം പ്രയോജനകരമായിരിക്കുമെന്നുള്ളതിനു സംശയമില്ല.

അവസാനമായി പ്രശസ്തങ്ങളായ മനശ്ശക്തികളോടുകൂടിയ ഈ യുവഗ്രന്ഥകാരൻ ആസ്തിക്യാനുമേയങ്ങളായ പദ്ധതികളിൽനിന്നു വ്യതിചലിക്കാതെ മഹത്തരങ്ങളായ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ രചിച്ചു സൎവ്വസമ്മതനായിത്തീരുമെന്നു ഞാൻ ഹൃദയപൂൎവ്വം ആശംസിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

തിരുവനന്തപുരം,
1932 ഡിസംബർ 3-ാംനു.   ഐ. സി. ചാക്കൊ.

പ്രസ്താവന.

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെ അധികഭാഗവും ഞാൻ പ്രസാധനം ചെയ്യുന്ന 'ചെറുപുഷ്പ സന്ദേശം' മാസികയിൽ അതിന്റെ പത്രാധിപർ ശ്രീമാൻ എം. പി. പോൾ അവർകൾ എം. എ. ഖണ്ഡശ്ശഃ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിട്ടുള്ള ഏതാനും ലേഖനങ്ങളാണ്. പ്രസ്തുത ലേഖനങ്ങൾ വായിക്കുവാൻ സംഗതി വന്നിട്ടുള്ള പലേ മാന്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ച് അതുകളെല്ലാം കൂട്ടിസംഘടിപ്പിച്ചും മററു ചില ഭാഗങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെക്കൊണ്ടു എഴുതിച്ചേർപ്പിച്ചും ഇപ്പോൾ പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്നതാകുന്നു.

ബഹുജനങ്ങളുടെ പ്രോത്സാഹനമുണ്ടാകുന്ന പക്ഷം ഏതാദൃശങ്ങളായ മററു ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയാൽ കൊള്ളാമെന്നാഗ്രഹമുണ്ട്.

എന്റെ ഒരു മാന്യ സുഹൃത്തും പണ്ഡിതാഗ്രേസരനുമായ ശ്രീമാൻ ഐ. സി. ചാക്കൊ, അവർകൾ ബി. എ; ബി. എസ്സി; എ. ആർ. എസ്സ്. എം; എ. ആർ. സി. എസ്സി; എന്റെ അപേക്ഷയനുസരിച്ചു ഈ ഗ്രന്ഥത്തിനു സാരവത്തായ ഒരു മുഖവുര എഴുതി തന്നതിനു ഞാൻ അദ്ദേഹത്തോട് അതിമാത്രം കൃതജ്ഞനായിരിക്കുന്നു.

പ്രസാധകൻ.

ഉള്ളടക്കങ്ങൾ.

അദ്ധ്യായം		പുറം.
1.	പ്രാരംഭം	1
2.	അവശ്യം ഭവ്യത	5
3.	കാരണവാദം	15
4.	സംഭാവ്യത	23
5.	മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത	34
6.	നന്മ	40
7.	സല്ഗുണത്വം	46
8.	നിയതി	55
9.	ഉൽപത്തിയും സാധാരണത്വവും	66

തെററുതിരുത്തൽ.

പുറം	വരി	തെററ്	തിരുത്തൽ
13	15	ലഭച്ചേ	ലഭിച്ചേ
14	12	സത്യമല്ലെന്ന	സത്യമല്ലെന്നു
15	11	പ്രാധാന്യ	പ്രാധാന്യം
16	11	ഡാധ്യയ്ക്കു	സാധിയ്ക്കു
25	20	ഭാവ്യവസ്തുവിനും	ഭാവ്യവസ്തുവിനു
35	24	മറച്ചു	മറിച്ചു
40	18	ശ്രോതേന്ദ്രിയം	ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം
43	7	ശ്രേഷ്ട മായ	ശ്രേഷ്ഠമായ
47	2	കാരുതി	കരുതി
47	19	ഉച്ചനീചങ്ങൾ	ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ
47	25	ഉപരിഷ്ടമായ	ഉപരിഷ്ഠമായ
53	5	യുക്ത	യുക്തി
53	14	സങ്കല്പയ്ക്കു	സങ്കല്പിയ്ക്കു
53	15	എന്നാൻ	എന്നാൽ
54	17	ന്മന	നന്മ
60	15	അവസ്ത	അവസ്ഥ
71	21	അംഗംങ്ങളുടെ	അംഗങ്ങളുടെ
72	22	കറിച്ചുള്ള	കുറിച്ചുള്ള
78	17	സ്പൂമലീബിഗ്	സ്പൂമ, ലീബിഗ്
82	7	ഭ്രഷ്ഠരായ	ഭ്രഷ്ടരായ

ആസ്തിക്യവാദം

ST. ANTONY'S CARMELITE MONASTERY, ALWAYE, TRAVANCORE
S. I. RAILWAY STATION, ALWAYE, TRAVANCORE

അദ്ധ്യായം 1

പ്രാരംഭം.

മനുഷ്യബുദ്ധി വ്യാപരിക്കുവാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾതന്നെ സ്വതസ്സിദ്ധങ്ങളായ ചില പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചിന്താഫലങ്ങളായ എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും അസ്ഥിവാരം ഇങ്ങനെയുള്ള ചില പ്രമാണങ്ങളാകുന്നു. യൂക്ലിഡ് മുതൽ ഐൻസ്റ്റൈൻ (Einstein) വരെയുള്ള ക്ഷേത്രഗണിതകാരന്മാരുടെ വിചാരസൌധം സ്വയംപ്രകാശകങ്ങളായ ചില തത്വങ്ങളിന്മേലാണു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്. 'പൂർണ്ണമായ ഒരു വസ്തു തദംശത്തെക്കാൾ വലിയതാണു്'; 'രേഖക്കു നീളമുണ്ടെങ്കിലും വീതിയില്ല' എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രമാണങ്ങൾ സമ്മതിച്ചാൽ മാത്രമേ ക്ഷേത്രഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്നു മുന്നോട്ടുപോകുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ഈ വക തത്വങ്ങൾ സ്വതസ്സിദ്ധങ്ങളാകയാൽ 'അവയുടെ ന്യായമെന്താണു്?' 'എന്തുകൊണ്ടു് അംശം പൂർണ്ണ വസ്തുവേക്കാൾ വലിയതാവാൻ പാടില്ല?' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ അസംബന്ധമായിരിക്കും. ഇത്തരം പ്രശ്നകാരന്മാർക്കു് വാദരംഗത്തിൽ യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല.

ഈശ്വരൻ, ആത്മാവ് ഇത്യാദി വിഷയങ്ങളെ അധികരിയ്ക്കുന്നശാസ്ത്രങ്ങളിലും മേൽവിവരിച്ച തരത്തിലുള്ള ചില മൂലതത്വങ്ങളാണ് നാരായവേരായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഈ തത്വങ്ങളെ സാമാന്യേന രണ്ടായി വേർതിരിക്കാം. (1) നമ്മുടെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യവും വിശ്വാസയോഗ്യമാണ്. (2) കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയില്ല. ചിന്ത എന്നു പറയപ്പെട്ടുന്ന മനോവ്യാപാരം എപ്പോൾ എവിടെ ഉണ്ടോ, അവിടെ അതേസമയത്തു ഈ രണ്ടു തത്വങ്ങളും പ്രവൎത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. തലച്ചോറുകൂടാതെ ബുദ്ധിക്കു പ്രവൎത്തിക്കുവാൻ സാധിക്കാത്തതുപോലെ തന്നെ ഈ പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാതെ വിചാരപഥത്തിൽ ബുദ്ധിക്കു ഒരു പടിയെങ്കിലും മുന്നോട്ടു പോകുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അവയെ ആധാരമാക്കാതെ യുക്തിവാദം അസാദ്ധ്യമാണ്.

(1) <u>നമ്മുടെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യവും വിശ്വാസയോഗ്യമാണ്.</u> അനുമാനം, ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യം, എന്നിവ രണ്ടും ഒരേവാക്യത്തിൽ സംയോജിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു പ്രത്യേകോദ്ദേശത്തോടുകൂടിയാണ്. പഞ്ചേന്ദ്രിയമാൎഗ്ഗേണ നമുക്കു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം ചിലപ്പോൾ അപൂൎണ്ണവും ചിലപ്പോൾ അവ്യക്തവും ചിലപ്പോൾ അബദ്ധവും ആകാനിടയുള്ളതുകൊണ്ടത്രെ അനുമാനശക്തിയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും സഹകരിച്ചു പ്രവൎത്തിക്കേണ്ടതായ ആവശ്യം നേരിടുന്നതു്. എല്ലാ മനുഷ്യരുടേയും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ഒന്നുപോലെ വിശ്വാസയോഗ്യങ്ങളല്ല. ചില മദ്യപന്മാരുടെ നേത്രേന്ദ്രിയത്തിൽ വസ്തുക്കൾ ഇരട്ടിച്ചാണ് പ്രതി

ഫലിക്കുക. ഫലവും വഴിയും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു അവർ ഭ്രമിക്കുന്നു. ഒരാളെ രണ്ടാളുകളായി അവർ കാണുന്നു. എല്ലാവരുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഒന്നുപോലെ വിശ്വാസയോഗ്യമാണെങ്കിൽ മദ്യപന്റെ കാഴ്ചയും പരമാർത്ഥമായിരിക്കണമല്ലോ. തന്മൂലം ഇന്ദ്രിയം എന്ന പദംകൊണ്ടു വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നതു സമനിലയിൽ അവികലമായി വ്യാപരിക്കുന്ന ഒരു ശക്തിയാണ്. നീലക്കണ്ണാടിയിൽ കൂടി നോക്കുമ്പോൾ ലോകം മുഴുവനും നീലമയമായി തോന്നുന്നുണ്ടെന്നു വെച്ചു വാസ്തവത്തിൽ ലോകം മുഴുവനും നീലവർണ്ണമാണെന്നു കരുതുന്നതും മദ്യപാനത്താലൊ മറ്റെതെങ്കിലും കാരണത്താലോ അവശമായിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയം യാഥാർത്ഥ്യ ഗ്രഹണത്തിനു പര്യാപ്തമാണെന്നു കരുതുന്നതും തമ്മിൽ വലിയ ഭേദമില്ല. ഇനി, അനാതുരമായി സമസ്ഥിതിയിൽ വർത്തിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയം എപ്പോഴും വിശ്വാസ്യമാകണമെന്നുണ്ടോ എന്നാണ് ചിന്തിക്കേണ്ടതു്. ഒരു ദൃഷ്ടാന്തമെടുക്കാം. വെള്ളം നിറച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു കണ്ണാടിപ്പാത്രത്തിൽ നീളമുള്ള ഒരു പെൻസിൽ ഇടുക. പെൻസിലിന്റെ ഏതാനും ഭാഗം വെള്ളത്തിൽ മുങ്ങാതെ ഇരിക്കട്ടെ. കണ്ണാടിയിലൂടെ നോക്കിയാൽ നാം കാണുന്നതു സത്യാവസ്ഥയിൽനിന്നു അല്പം വ്യത്യസ്തമായിട്ടാണ്. വെള്ളത്തിൽ മഗ്നമായിരിക്കുന്ന ഭാഗം മേൽഭാഗത്തിൽനിന്നു അല്പം ഭിന്നിച്ചും ഏതാണ്ടു വളഞ്ഞും നമ്മുടെ ദൃഷ്ടികൾക്കു വിഷയീഭവിക്കുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ നമ്മുടെ കണ്ണുകളെ മാത്രം ആധാരമാക്കുന്നപക്ഷം തദ്വാരാ നമുക്കു ലബ്ധമാകുന്ന അനുഭവം യഥാർത്ഥജ്ഞാനമല്ലെന്നു വരുന്നു. ഇപ്രകാരം തന്നെ സമദൂരത്തിൽ രണ്ടു നിരയായി ചില തൂണുകൾ നില്ക്കു

ന്നു എന്നു വിചാരിക്കുക. ഒററത്തുനിന്നു മറെറ അററത്തേക്കു നോക്കിയാൽ തൂണുകൾ പരസ്പരം അടുത്തടുത്തു വരുന്നതായി നമുക്കു തോന്നും. എന്നാൽ വാസ്തവത്തിൽ അവയ്ക്കു തമ്മിലുള്ള അകലം ആദ്യന്തം അഭേദമാണുതാനും. നക്ഷത്രങ്ങൾ നിബ്ബാധം പ്രകാശിക്കുന്ന രാത്രികാലത്തിൽ മേൽപ്പോട്ടു നോക്കിയാലും തത്തുല്യമായ അനുഭവമാണു നമുക്കുണ്ടാകുന്നതു്. പരസ്പരം തൊട്ടുനില്ക്കുന്നു എന്നു തോന്നിക്കുന്ന നക്ഷത്രങ്ങൾക്കു തമ്മിൽ വാസ്തവത്തിൽ അനേകം കോടി നാഴിക ദൂരമുണ്ടെന്നു ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കണക്കാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഏതാദൃശ സന്ദർഭങ്ങളിൽ നമ്മുടെ നേത്രേന്ദ്രിയങ്ങൾ യഥാത്ഥജ്ഞാനം സംഗ്രഹിയ്ക്കുന്നതിനു അപര്യാപ്തമാണെന്നു കാണിക്കാവുന്നതാണു്. അതുകൊണ്ടത്രെ അനുമാനശക്തി ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടൊപ്പം പ്രവത്തിക്കണമെന്നു ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിച്ചിരിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ അവ രണ്ടും സഹകരിച്ചു പ്രവത്തിക്കുമ്പോൾ അവയിൽനിന്നു നമുക്കു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം പരമാത്ഥമാണെന്നു സമ്മതിച്ചേ കഴിയൂ. യുക്തിവാദം ചെയ്യുന്ന ആൾ യുക്തിയെ നിഷേധിക്കുന്നതും താൻ കയറിയിരിക്കുന്ന മരക്കൊമ്പുതന്നെ വെട്ടിവീഴ്ത്തുന്നതും തുല്യമൌഢ്യമാകുന്നു.

(2.) <u>കാരണം കൂടാതെ കാൎയ്യം സംഭവിക്കയില്ല.</u> എന്തുകൊണ്ടു സംഭവിച്ചുകൂടാ, എന്ന ചോദ്യം അസ്ഥാനത്തിലാണ്. ബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യനു അതു വിഹിതമല്ലെന്നു മാത്രമേ സമാധാനം പറയേണ്ടതുള്ളു. സംഭവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്ന ഒരു വസ്തുവിനു അതിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തമായ കാരണം ഉണ്ടെന്നു നാം സമ്മതിക്കാതിരുന്നാൽ നമ്മുടെ ചിന്താസ്വാ

തന്ത്ര്യത്തെ നാം ത്യജിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. അനുമാന ശക്തി എന്നൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ കാര്യകാരണഭാവവും ഉണ്ടായിരിക്കണം. എല്ലാ ചിന്തയുടേയും മൂലതത്വം ഇതാണു്.

യുക്തിയെ ആധാരമാക്കി വാദം ചെയ്യുന്നവർ ഈ രണ്ടു തത്വങ്ങളും സമ്മതിയ്ക്കാതെ തരമില്ല. അവ സ്വതസ്സിദ്ധങ്ങളാണു്. അവയ്ക്കു വേറെ തെളിവുകൾ ഇല്ല. അവയാണു ചിന്തിക്കുവാനുള്ള അധികാരം നൽകുന്നതു്. അവയെ നിഷേധിക്കുന്നവർക്കു നിത്യമൌനം അവലംബിക്കുകയേ നിർവ്വാഹമുള്ളു. ആസ്തികന്മാരാകട്ടെ നാസ്തികന്മാരാകട്ടെ അവ വിസമ്മതിക്കുന്നില്ല. അവ സ്വയംപ്രകാശകങ്ങളാകകൊണ്ടു് മനുഷ്യൻ എന്ന പേർ അർഹിക്കുന്ന ആരുംതന്നെ അവയെ നിഷേധിക്കുകയില്ല. ഈ മൂലതത്വങ്ങളെ അദ്ധ്യാഹരിച്ചുകൊണ്ടാണു ഇനിയത്തെ പുറപ്പാടു്.

അദ്ധ്യായം 2

അവശ്യം ഭവ്യത

"എന്റെ അനുഭവസീമയിൽപ്പെടാത്ത യാതൊന്നും ഞാൻ വിശ്വസിയ്ക്കുന്നില്ല; വിശ്വസിയ്ക്കുകയുമില്ല. ഇന്ദ്രിയലബ്ധമായ സാക്ഷ്യംപോലും വിശ്വാസ്യമല്ല. ഇക്കാണുന്ന പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥമാണൊ അല്ലയൊ എന്നുള്ള കാര്യം സന്ദിഗ്ദ്ധമാണു്. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായവയൊ അല്ലാത്തവയൊ ആയ സർവ്വ വസ്തുക്കളേയും, ലോകത്തേയും ഈശ്വരനേയും

ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു."—ഇപ്രകാരം ഒരാൾക്ക് അജ്ഞേയത്വവാദത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുവാൻ സാധിക്കയില്ലയൊ? സർവ്വവസ്തുക്കളും അജ്ഞേയങ്ങളാണെന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചുകൊണ്ടു ഒരു യുക്തിവാദിക്കു നിഷേധകോടിയിൽ ഭദ്രമായി സ്ഥിതിചെയ്യുവാൻ പാടില്ലെന്നുണ്ടോ? കൊള്ളാം. മേൽപറഞ്ഞ സകലവും ആയാൾ നിഷേധിയ്ക്കട്ടെ. പോരെങ്കിൽ "എന്റെ പിതാമഹന്മാരെയും മാതാപിതാക്കന്മാരേയും എന്നെത്തന്നേയും ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു" എന്നും പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ.

പക്ഷെ എന്തെല്ലാം നിഷേധിച്ചാലും ആയാൾ അറിയാതെതന്നെ ഒരു കാര്യം സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ലോകവും ഈശ്വരനും നിഷേധവാദിയുടെ ആസ്തികത്വം (Existence) പോലും സന്ദേഹവിഷയങ്ങളാണെങ്കിലും ഒരു സംഗതി അസന്ദിഗ്ദ്ധമത്രെ. അതെന്താണ്? "ഞാൻനിഷേധിക്കുന്നു" എന്ന്. "ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു" എന്ന സംഗതി ആയാൾക്കു നിഷേധിക്കുവാൻ പാടില്ല. നിഷേധം ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. സമ്മതി ചിന്തയുടെ ഫലമാണെങ്കിൽ നിഷേധവും അപ്രകാരം തന്നെ. 'ഉണ്ട്' എന്നു പറയുവാൻ ചിന്ത ആവശ്യമാണെങ്കിൽ 'ഇല്ല' എന്നു പറയുവാനും മനുഷ്യബുദ്ധി പ്രവർത്തിച്ചേ മതിയാവൂ. "ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു" എന്നു പറയുമ്പോൾ "ഞാൻ ചിന്തിക്കുന്നു" എന്നുള്ള പരമാർത്ഥവും അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. തന്മൂലം "ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നുള്ള സംഗതി ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു" എന്നു പറയുന്നതു പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണ്. ഒരു വാക്യത്തിൽ എനിക്കു ബുദ്ധി ഉണ്ടെന്നും ഇല്ലെന്നും പറയുന്നതു പോലെയാണ് അത്. "എനിക്കു ബുദ്ധിയില്ലെന്നു

എന്റെ ബുദ്ധി പറയുന്നു" എന്നുള്ള പ്രസ്താവം ഭ്രാന്തന്മാരിൽനിന്നു മാത്രമെ പുറപ്പെടുകയുള്ളൂ. ഈ പ്രസ്താവവും "ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നു ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നു" എന്നതും യുക്തിദപ്പണത്തിൽ ഒന്നുപോലെയാണ് പ്രതിബിംബിക്കുന്നതു്. തന്നിമിത്തം മററതെല്ലാം വസ്തുക്കൾ അയഥാത്ഥമായിരുന്നാലും 'ചിന്ത' എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഒന്നുണ്ടെന്നു സ്പഷ്ടം.

ചിന്ത എന്നതു യഥാത്ഥമാണെങ്കിൽ—പോരാ, യഥാത്ഥമാണെന്നുള്ളതു സ്പഷ്ടമായതുകൊണ്ടു്— ചിന്തനീയം എന്നതും യഥാത്ഥമാണെന്നു സിദ്ധം. ചിന്തനീയമായ വസ്തു ഉണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമെ ചിന്ത സാത്ഥകമാകയുള്ളു. ശൂന്യം (Nothingness) ചിന്താവിഷയമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ഇല്ലാത്ത വസ്തുവിനു നിഴലുണ്ടാകയില്ല. യഥാത്ഥവസ്തുവിന്റെ ഛായയാണു് ചിന്ത. മററുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, വിറകില്ലാതെ (മരമൊ, എണ്ണയൊ, ബാഷ്പമൊ എന്തെങ്കിലുമാകട്ടെ) അഗ്നി ജ്വലിക്കാത്തതുപോലെതന്നെ ചിന്തനീയമായ വസ്തു ഇല്ലാതെ ചിന്തയുമുണ്ടാകയില്ല. ഏവംമൂലം വിചാരം എന്നതു പരമാത്ഥമായതുകൊണ്ടു വിചാരണീയമായ ഏതെങ്കിലും വസ്തുവും പരമാത്ഥമായിരിക്കണമെന്നു സമ്മതിച്ചേ കഴിയൂ. "വാസ്തവികമായ സംഗതികൾ മാത്രമേ വിചാരത്തിനു വിഷയീഭവിക്കുവാൻ പാടുള്ളു എന്നുണ്ടോ? സംഭാവ്യ (Possible) മാത്രമായതും ഭവമല്ലാത്തതും (Non-existent) ആയ വസ്തു ചിന്താവിഷയമാകാൻ പാടില്ലയൊ? ഉദാഹരണമായി, അറുപതടി ഉയരമുള്ള മനുഷ്യൻ ഇന്നോളം ഭൂമിയിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല; എന്നാൽ അങ്ങനെ ഒരു മനുഷ്യനെ ചിന്താ

വിഷയമാക്കുന്നതിൽ എന്താണ് അസാംഗത്യം?"— എന്നൊരു സംശയം അവശേഷിക്കുന്നു. പക്ഷെ അല്പം ആലോചിച്ചാൽ ഈ സന്ദേഹത്തിനു ഒരു നിവൃത്തിമാർഗ്ഗം കണ്ടെത്താം. ഭാവ്യം (Possible Existence) എന്നുപറയപ്പെടുന്നതിൻെറ നിദാനം ഭവ (Real Existence) മാണ്. 'മനുഷ്യത്വം' എന്നൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ 'അറുപതടി ഉയരമുള്ള, മനുഷ്യനെ സങ്കല്പിക്കുവാൻ നവൃത്തിയുള്ളു. ചുവരില്ലാതെ ചിത്രമെഴുതുന്നതെങ്ങിനെ? ഭവത്തിൻെറ വ്യാപ്തി വർദ്ധിപ്പിക്കുമ്പോഴാണു ഭാവ്യമെന്നതു സിദ്ധമാകുന്നത്. ഭവമായതുണ്ടെങ്കിലേ ഭാവ്യം ചിന്താവിഷയമാകയുള്ളു. ഭവമായതു യഥാർത്ഥമല്ലെങ്കിൽ ഭാവ്യം കേവലം ശൂന്യമായിപ്പരിണമിക്കുന്നു. ശൂന്യം ചിന്താവിഷയവുമല്ലല്ലോ. തന്മൂലം ഭാവ്യത്തിന്നു സ്വാതന്ത്ര്യസിദ്ധമായ ആസ്തികത്വമില്ലെന്നും യഥാർത്ഥമായ വസ്തു ഉള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രമാണ് സങ്കല്പസൃഷ്ടി സാദ്ധ്യമാകുന്നതെന്നും വിശദമാകുന്നുണ്ടല്ലോ. ഏതുവിധത്തിൽ നോക്കിയാലും ചിന്തനീയമായി, പരമാർത്ഥത്തിൽ ആസ്തികമായി, ഏതെങ്കിലും വസ്തുവൊ വസ്തുക്കളൊ ഉണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി നിരാക്ഷേപമാകുന്നു.

അങ്ങിനെയുള്ള വസ്തുക്കളെ നമുക്കു രണ്ടായി വേർതിരിക്കാം. രണ്ടേരണ്ടു എന്നങ്ങു മാത്രം; മൂന്നാമതൊന്നില്ല. എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഒന്നുകിൽ അവശ്യംഭവ (Necessary) മായിരിക്കണം; അല്ലെങ്കിൽ നാവശ്യംഭവ (Contingent) മായിരിക്കണം. 'ഞാൻ ഒരു മരമാണ്'; 'ഞാൻ ഒരു മരമല്ല'— ഈ രണ്ടു പ്രസ്താവങ്ങളും ഒരേസമയത്തു സാധുവായിരിക്കയില്ല. ഒന്നു ശരിയാണെങ്കിൽ മററതു തെററായിരിക്കണം. ഒന്നുതെ

റാണെങ്കിൽ മററതു ശരി. ഗത്യന്തരമില്ലതന്നെ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ഈ പ്രസ്താവങ്ങൾ രണ്ടും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളാണ്. അതുപോലെതന്നെ ആസ്തികമായ ഒരു വസ്തു ഒന്നുകിൽ അവശ്യംഭവിക്കുന്നതു്, അല്ലെങ്കിൽ അവശ്യം ഭവിക്കാത്തതു്, ആയിരിക്കണം. ഭവമായ എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഈ രണ്ടു ഇനങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിൽപ്പെട്ടേ മതിയാവൂ. അവയിൽ നിന്നൊഴിയുവാൻ യാതൊരു പഴുതുമില്ല. ഒരു വസ്തു ഒന്നുകിൽ ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന നിർബ്ബന്ധമുള്ളതായിരിക്കണം, അല്ലെങ്കിൽ അങ്ങിനെ ഒരു നിർബ്ബന്ധമില്ലാത്തതായിരിക്കണം. ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്നു നിർബ്ബന്ധമുള്ള വസ്തു, എന്നുവെച്ചാൽ അവശ്യംഭവമായ വസ്തു, ഇല്ല എന്നു സങ്കല്പിക്കുവാൻപോലും നിർവ്വാഹമില്ല. അങ്ങിനെ സങ്കല്പിക്കുന്നതുതന്നെ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണ്. അതിന്റെ ആസ്തികത്വം സ്വതസ്സിദ്ധവും അവശ്യവുമായതുകൊണ്ടു അങ്ങിനെ ഒരു വസ്തു ഇല്ല എന്നു വിചാരിക്കുന്നതു് യുക്ത്യാഭാസവുമായിരിക്കും. തന്മൂലം അവശ്യംഭവമായ വസ്തു സദാതനമാണെന്നു സിദ്ധം. നേരെ മറിച്ചു നാവശ്യംഭവമായ വസ്തു ഇല്ല എന്നു വിചാരിക്കുന്നതിൽ അസാംഗത്യമില്ല. അതു ഒന്നുകിൽ ഉള്ളതായിരിക്കാം; അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ലാത്തതായിരിക്കാം. രണ്ടായാലും അതിന്റെ ആസ്തികത്വം അവശ്യമല്ല. അങ്ങിനെ ഒരു വസ്തു ഒരു കാലത്തു ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്നു സങ്കല്പിക്കുന്നതിൽ യുക്തിഭംഗമില്ല.

ഇപ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഓരോ വസ്തുവും നാവശ്യംഭവമാണ്. ഇതെഴുതുന്ന ഞാൻ ഭവിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് ഭാവ്യഗണ

ത്തിൽ മാത്രമെ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നുള്ളു. നൂറു കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ഞാൻ കേവലം ഭാവ്യനായിരുന്നു. ഞാൻ എന്നൊരാൾ ലോകത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല, ഇല്ല, ഉണ്ടാകയുമില്ല എന്നു സങ്കല്പിക്കുന്നതിൽ എന്താണ് അസാംഗത്യം? എൻെറ അഭാവം വല്ലവൎക്കും ആശ്ചൎയ്യവിഷയമായിത്തോന്നുമൊ? ഒരിക്കലുമില്ല. ഞാൻ ഇപ്പോൾ ഉണ്ട് എന്നുള്ളതു ശരിതന്നെ. പക്ഷെ ഞാൻ ഇല്ല എന്നു വിചാരിക്കുന്നതിൽ പൂൎവ്വാപരവിരുദ്ധതയില്ല. തന്മൂലം ഞാൻ അവശ്യംഭൂതനല്ല; നാവശ്യംഭൂതനാണ്. അവ്വണ്ണംതന്നെ ഭൂതാത്മകമായ ഓരോ വസ്തുവും ഇല്ല എന്നു വിചാരിക്കുന്നതിൽ യാതൊരു പൂൎവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യവുമില്ല. വാസ്തവികവും അവശ്യവുമായ ഭവ്യത അവയ്ക്കു ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതല്ല. ഞാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഈ പേനയും കടലാസ്സും ഈ ഗ്രന്ഥം തന്നെയും അവശ്യം ഭവിച്ചവയല്ല. അവശ്യം ഭവിച്ചവയാണെങ്കിൽ അവ എന്നും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നു. അവയുടെ ആസ്തികത്വത്തിനു അന്യനെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരുമായിരുന്നില്ല. അപ്രകാരംതന്നെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഏതു വസ്തുവെങ്കിലും എടുത്തു നോക്കിയാൽ അതു അവശ്യംഭവമല്ലെന്നു അനുമാനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്.

ഓരോ വസ്തുവും അവശ്യംഭവമല്ലെങ്കിൽ അത്തരം വസ്തുക്കളുടെ സഞ്ചയമായ ഈ പ്രപഞ്ചം സാകല്യേന അവശ്യംഭവമാകാൻ പാടുണ്ടോ എന്നാണ് ഇതിനുപരി ചിന്തിക്കുവാനുള്ളതു്. ഒരു നാസ്തികനു അഭയം പ്രാപിക്കുവാൻ ഇനി ഒരു പഴുതു മാത്രമേ ശേഷിച്ചിട്ടുള്ളു. ആയാൾക്കു ഇപ്രകാരം ശഠിക്കാം:— "ഓരോ വസ്തുവും അവശ്യംഭവമല്ലെന്നുള്ള

ത്തു് ശരിതന്നെ. എന്നാൽ അത്തരം വസ്തുക്കൾ പരസ്പരസം പൃക്തങ്ങളായി ഒത്തുചേരുമ്പോൾ, അതായതു: പ്രപഞ്ചം ഒന്നാകെ ചിന്താവിഷയമായെടുത്താൽ, ഓരോന്നിനും സാധിക്കാത്തതു സമൂഹത്തിനു സാധ്യമാകയില്ലെന്നുണ്ടോ? ഒരു കുതിരക്കു ഒരു ഭാരം വലിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിലും പന്ത്രണ്ടു കുതിരകൾ ഒത്തുചേരുമ്പോൾ ആ ഭാരം വലിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞെന്നു വരാം. അതുപോലെതന്നെ ഓരോവസ്തുവും നാവശ്യംഭവമാണെങ്കിലും പ്രപഞ്ചം അവശ്യംഭവമാണ്." പ്രഥമവീക്ഷണത്തിൽ ഈ വാദം സാധുവാണെന്നു തോന്നിയേക്കാം. പക്ഷെ അല്പം ആലോചിച്ചാൽ അതു പൊള്ളയാണെന്നു വെളിപ്പെടും. വ്യക്തിക്കില്ലാത്ത ഗുണം സമൂഹത്തിനു എങ്ങിനെ ലഭിച്ചു? സമൂഹമായതുകൊണ്ടോ? അല്ല. സമൂഹത്തിൻെറ ഗുണം വ്യക്തികളിൽ നിന്നാണു സിദ്ധമാകുന്നതു്. ഓരോ കുതിരക്കും കുറെ ഭാരം വലിക്കുവാൻ ശക്തിയുള്ളതുകൊണ്ടാണു് പന്ത്രണ്ടു കുതിരകൾക്കു ആ ഭാരം വലിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നതു്. ഓരോന്നിനും സഹജമായും അവശ്യമായും ഇല്ലാത്തഗുണം സമൂഹത്തിനു ഉണ്ടാവാൻ വഴിയില്ല. ഒരു കല്ലിനാ ഈ ഗ്രന്ഥം എഴുതുവാൻ സാധിക്കയില്ലെങ്കിൽ പതിനായിരം കല്ലുകൾക്കു സാധിക്കുമെന്നു വരികയില്ല. കല്ലുകളുടെ എണ്ണം കണക്കില്ലാതെ വർദ്ധിപ്പിച്ചാലും ഈ ഗ്രന്ഥം എഴുതുവാൻ ഞാൻതന്നെ വേണം. കാരണം ഗ്രന്ഥമെഴുതുകയെന്ന വിദ്യ കല്ലിനു സ്വയമേവ ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. അവ്വിധംതന്നെ നാവശ്യംഭവമായ അസംഖ്യവസ്തുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നു അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തു ഉൽപ്പന്നമാകയില്ല. വ്യക്തികളുടെ സാമാന്യഗു

ണമായ നാവശ്യംഭവ്യത സമൂഹത്തിനുമുള്ളതുകൊണ്ടു നാവശ്യംഭവമായ വസ്തുക്കളുടെ സമൂഹമായ ഈ പ്രപഞ്ചം അവശ്യംഭവമല്ലെന്നു അനുമിക്കണം.

അവശ്യംഭവമല്ലാത്തൊരു വസ്തു സംഭൂതമായിത്തീൎന്നതെങ്ങിനെ? അണ്ടിയൊ മാങ്ങയൊ മൂത്തതു് എന്നുള്ള പ്രശ്നം ഇന്നും ഇന്നലേയും തുടങ്ങിയതല്ല. മാവ് എന്ന വസ്തു എങ്ങിനെ ഉണ്ടായി എന്ന ചോദ്യത്തിനു വേറൊരു മാവിന്റെ അണ്ടിയിൽ നിന്നുണ്ടായി എന്നു ഉത്തരം നൽകിയാൽ ചോദ്യത്തിനു സമാധാനമായില്ല. രണ്ടാമത്തെ മാവിന്റെ മറവിൽ അഭയം പ്രാപിച്ച ആളോടു ആ ചോദ്യംതന്നെ വീണ്ടും ചോദിച്ചാൽ മൂന്നാമത്തൊരു മാവിന്റെ മറവിൽ ഒളിക്കേണ്ടിവരും. ഇക്കണക്കിനു പ്രശ്നത്തിനൊരിക്കലും സമാധാനമുണ്ടാകയില്ല, കാൎയ്യം (Effect) എത്രതന്നെ വൎദ്ധിപ്പിച്ചാലും, എത്രതന്നെ പിന്നോക്കം കൊണ്ടുപോയാലും, അതു ഒരു കാരണ (Cause) മാകയില്ല. കാരണം കൂടാതെ കാൎയ്യം സംഭവിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതെങ്ങിനെ? ആവിയന്ത്രത്തിന്റെ ചക്രത്തെ തിരിയ്ക്കുന്നതു് യാതൊന്നാണു്? "വേറൊരു ചക്രം:" ആ ചക്രത്തേയോ? "വേറൊന്നു." അതിനേയൊ? "വേറൊന്നു." യന്ത്രം നടത്തുന്നയാൾ ഇങ്ങനെ സമാധാനം പറകയില്ല. ആവിയാണു് ചക്രം തിരിക്കുന്നതെന്നു ആയാൾ തൽക്ഷണം ഉത്തരം നൽകും. സാമാന്യബുദ്ധിയുള്ളവരെല്ലാം അതു സമ്മതിക്കുകയും ചെയ്യും. അപ്രകാരംതന്നെ നാവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തുവിന്റെ ആദിമകാരണം നാവശ്യംഭവമായ മറ്റൊരു വസ്തുവിൽ ആരോപിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ഭവ്യത എന്ന ലക്ഷണം അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത

വസ്തുക്കൾക്ക അത്യന്താപേക്ഷിതമല്ല. അങ്ങിനെയിരിക്കെ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ആസ്തികത്വം പ്രപഞ്ചത്തെത്തന്നെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുവാൻ നിവ്വാഹമില്ല. ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന നിബ്ബന്ധമില്ലാത്ത ഒരു വസ്തു 'ഉണ്ട്' എന്ന അവസ്ഥയെ എങ്ങിനെ പ്രാപിച്ചു? അതിന്ന സ്വീയമല്ലാത്ത ഭവ്യത എന്ന ഗുണം എങ്ങനെ ലഭിച്ചു? ഉണ്ടായേ കഴിയൂ എന്ന നിബ്ബന്ധമുള്ള ഒരു വസ്തുവിനെ ആശ്രയിച്ചിട്ടായിരിക്കണം. അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത ഒന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിട്ടാവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. തന്മൂലം ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ഈ പ്രപഞ്ചം യഥാത്ഥമാണെന്നുള്ളതുപോലെതന്നെ അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നുള്ളതും യഥാത്ഥമാണ്. നാം ഉപയോഗിക്കുന്ന മെഴുകുതിരിയുടെ വെളിച്ചം മൌലികമായി സൂയ്യനിൽനിന്ന ലബ്ധമാകുന്നതുപോലെ, അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ആസ്തികത്വം (ഉണ്ട് എന്ന അവസ്ഥ) അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തുവിൽനിന്ന ലഭിച്ചേ കഴിയൂ. ഈ വസ്തുവിൻെറ ലക്ഷണങ്ങൾ വഴിയെ ചിന്തിക്കാം. എന്നാൽ ഒന്നുമാത്രമെ ഇവിടെ സ്ഥാപിക്കേണ്ടതായിട്ടുള്ളൂ. അന്യാപേക്ഷ കൂടാതെ അവശ്യംഭവായും, തന്നിമിത്തം സ്വയംഭൂവായും, അവശ്യംഭവമല്ലാത്ത സവ്വവസ്തുക്കളുടേയും ആസ്തികത്വത്തിന നിമിത്തമായും ഉള്ള ഒരു വസ്തു പരമാത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആ വസ്തുവിനെയാണ് ആസ്തികന്മാർ 'ഈശ്വരൻ', 'ദൈവം', 'അള്ളാ', 'പരമാത്മാവ്' ഇത്യാദി പദങ്ങൾകൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും എന്നുവേണ്ട യാതൊന്നും യഥാത്ഥമല്ല, എന്നു തുടങ്ങിയശേഷം നാം എവിടെയാണ്

എത്തിയിരിക്കുന്നതെന്നു നോക്കുക. ആത്മാംതന്നെ ചിന്തയെന്നതു യഥാർത്ഥമാണെന്നും, തന്മൂലം ചിന്തനീയമായ വസ്തുക്കൾ ഉണ്ടെന്നും, അത്തരം വസ്തുക്കളിൽ രണ്ടിനങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നും, പ്രപഞ്ചം മുഴുവനും നാവശ്യംഭവമാണെന്നും, പ്രപഞ്ചത്തിന്ന ആസ്തികത്വം നൽകുന്ന അവശ്യംഭ്രവായ ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നും നാം കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. ഇതെഴുതുമ്പോൾ 'ശാരദ'യിലെ ശാമുമേനോൻ രാമൻമേനവന്നയച്ച എതൃനോട്ടീസ്സാണ് കഥാപ്രിയനായ ഈ ലേഖകന്റെ ഓർമ്മയിൽ വരുന്നതു്. "ശാരദ എടത്തിലെ കല്യാണി അമ്മയുടെ സന്താനമല്ലെന്നു ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. ശാരദ താങ്കളുടെ പുത്രിയല്ലെന്നു ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു." താങ്കളുടെ നോട്ടീസ്സിൽ പറയുന്നതൊന്നും സത്യമല്ലെന്ന ഓരോന്നായും വെവ്വേറെയായും ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു." രണ്ടു നിഷേധം ഒരു സമ്മതത്തിന്നു തുല്യമാണെന്നുള്ള വ്യാകരണനിയമം ഹേതുവായി, നിഷേധിക്കുവാൻ ഉദ്ദേശിച്ച കാര്യങ്ങളെല്ലാം വാസ്തവത്തിൽ സമ്മതിക്കുകയാണ് നോട്ടീസ്സ് എഴുതിയ ആൾ ചെയ്തിരിക്കുന്നതു്. 'ശാരദ താങ്കളുടെ പുത്രി അല്ല എന്നു ഇതിനാൽ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു'—എന്നതിന്റെ അർത്ഥം വ്യാകരണദൃഷ്ട്യാ "ശാരദ താങ്കളുടെ പുത്രിയാണെന്നു ഇതിനാൽ സമ്മതിച്ചിരിക്കുന്നു" എന്നാണ്. അപ്രകാരംതന്നെ ദൈവം ഇല്ല, ഇല്ല എന്നു കോലാഹലം കൂട്ടുന്നവർ അനുമാനദൃഷ്ട്യാ ദൈവം ഉണ്ടു, ഉണ്ടു് എന്നു സ്വയം പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുകയത്രെ ചെയ്യുന്നതെന്നു വിശദമായല്ലൊ.

അദ്ധ്യായം 3

കാരണവാദം

അനുമാനോപാധിഷ്ഠിതമായ ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം ചില മൌലികതത്വങ്ങളിൽ നിന്നാണ ഉത്ഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വാസ്തവികത ഓരോ അനുമാന ശൃംഖലയെ ആശ്രയിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു. ഈ ചങ്ങലയിലെ ഓരോകണ്ണിയും ഓരോ തത്വമാണ്. എന്നാൽ പൂർവ്വാപരഭേദേന ഈ തത്വങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തിനു ഏററക്കുറച്ചിലുകളുണ്ടു. ഉദാഹരണമായി രണ്ടു പ്രസ്താവങ്ങൾ എടുക്കുക:— (1) എല്ലാ ജന്തുക്കളും മൃത്യുവിനു അധീനങ്ങളാണ്; (2)തന്മൂലം മനുഷ്യർ മൃത്യുവിനു അധീനരാണ്. ഇവയിൽ രണ്ടാമത്തെ പ്രസ്താവം ആദ്യത്തേതിൽനിന്നു അനുമിതമാകയാൽ, ഒന്നാമത്തെ പ്രസ്താവമാണ് മൌലിക തത്വം; അതിന്നാണ് പ്രാധാന്യ. ഇപ്രകാരം തന്നെ അനുമിതമായ മറേറതു പ്രസ്താവമെടുത്താലും, അതിനേക്കാൾ മൌലികമായ മറെറാരു തത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചാൽ മാത്രമെ അതു സാധുവാകയുള്ളു എന്നു വിശദമാണ്. "മനുഷ്യൻ തൻെറകത്ത്വവ്യം അനുഷ്ഠിയ്ക്കേണ്ടതാണ്" എന്നു വാക്യം എടുക്കുക. ഈ പ്രസ്താവം സാധുവാകുന്നതിനു മുമ്പു് "മനുഷ്യനു കത്ത്വവ്യമുണ്ടു" എന്നതു് സാധുവായിരിയ്ക്കണം. ഒടുവിൽ പറഞ്ഞതു സാധുവാകുന്നതിനുമുമ്പു "മനുഷ്യനു കത്ത്വവ്യം ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ടു" എന്ന പ്രസ്താവം സാധുവായിരിക്കണം. മനുഷ്യനു കത്ത്വവ്യം ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ടാവുന്നതിനു മുമ്പു അവനു ധാർമ്മികമായ ഒരു നിബന്ധ

ന അനുസരിയ്ക്കുവാൻ പാടുണ്ടായിരിക്കണം. അവനു ധാമ്മികനിബന്ധന അനുസരിക്കുവാൻ പാടുണ്ടാവുന്നതിനു മുമ്പു ഭൌതികമല്ലാത്ത ഒരു നിബന്ധന അനുസരിപ്പാൻ അവനു കഴിവുണ്ടാവണം. ഭൌതികമല്ലാത്ത നിബന്ധന അവനു ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ടാവുന്നതിനു മുമ്പു, അതു അനുസരിയ്ക്കാതെ ധമ്മഭ്രംശം ചെയ്യുന്നതിനോ അനുസരിച്ചു ധമ്മാനുഷ്ഠാനം ചെയ്യുന്നതിനോ അവനു പാടുണ്ടായിരിക്കണം. ഇപ്രകാരം സ്വേച്ഛപോലെ അവനു പ്രവത്തിപ്പാനോ പ്രവത്തിയ്ക്കാതിരിപ്പാനോ പാടുണ്ടാവുന്നതിനു മുമ്പായി, ഒരേ സമയത്തു തന്നെ പ്രവത്തിയ്ക്കുകയും പ്രവത്തിയ്ക്കാതിരിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുവാൻ ഡാധ്യയ്ക്കയില്ലെങ്കിലും, രണ്ടും ചെയ്യാൻ അവനു കഴിവുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അവൻ സ്വതന്ത്രനായിരുന്നിരിയ്ക്കണം. അതിനു മുമ്പു അവൻ വിവേകവാനായിരിയ്ക്കണം. അതിനു മുമ്പു അവൻ സംഭൃതനായിരിയ്ക്കണം. അതിനു മുമ്പു അവൻ സംഭാവ്യനായിരിയ്ക്കണം. അതിനു മുമ്പു ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തു സംഭാവ്യമായിരിയ്ക്കണം. അതിനു മുമ്പു ആസ്തികതത്വവും നാസ്തികതത്വവും പരസ്പരവിരുദ്ധമായിരിയ്ക്കണം. അതിനു മുമ്പു സകലവും നാസ്തികമല്ലാതിരിയ്ക്കണം. ഹേതുവാദിയായ ഒരാളുടെ ബുദ്ധി ഈ അനുമാന പഥത്തിലൂടെ അവശ്യം ചരിയ്ക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. മൌലിക തത്വത്തിൽ ചെന്നെത്താതെ ആയാളുടെ ബുദ്ധി സംതൃപ്തമാകയില്ല. എന്തെന്നാൽ:— 'കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയില്ല' എന്ന തത്വമാണു് എല്ലാ ചിന്തയുടേയും അധിഷ്ഠാനം.

കാരണത്തിനും കാര്യത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം

എന്തു? അവ രണ്ടും ഭിന്നഭിന്നങ്ങളാണ്. ഒന്നു കഴിഞ്ഞിട്ടാണു മററതു സംഭവിയ്ക്കുന്നതു്. അവയ്ക്കു തമ്മിലുള്ള കാലപൌൎവ്വാപര്യം ഗ്രഹിയ്ക്കുവാൻ നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പോലും പൎയ്യാപ്തങ്ങളാണ്. മാത്രമല്ല, കാൎയ്യം കാരണത്തെക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായിരിപ്പാൻ പാടില്ല. ഒരു പ്രവൃത്തി ചെയ്യുമ്പോൾ അതിൻെറ ഫലം ഉളവാകുന്നു. ഫലം പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നാണു ഉളവാകുന്നതു്. പ്രവൃത്തിയാകട്ടെ കാരണത്തിൽ നിന്നു ഉത്ഭവിയ്ക്കുന്നു. കാരണത്തിനു അതിൻെറ സ്വഭാവത്തെ അതിക്രമിയ്ക്കുന്ന ശക്തിയുണ്ടാവാൻ പാടില്ല. ശക്തിയുടെ പ്രവൎത്തനം ശക്തിയെ അതിക്രമിയ്ക്കുകയില്ല. പ്രവൃത്തം പ്രവൎത്തനത്തെയും അതിശയിയ്ക്കുകയില്ല. തന്മൂലം പ്രവൃത്തഫലം പ്രവൃത്തത്തെ അതിശയിയ്ക്കുകയെന്നതു അസാദ്ധ്യമത്രെ. ഇപ്രകാരമാണു കാൎയ്യത്തിനും കാരണത്തിനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം.

* ആസ്തികമായ സൎവ്വ വസ്തുക്കളും കാൎയ്യങ്ങൾ (effects) ആയിരിപ്പാൻ പാടില്ല. ചില വസ്തുക്കൾ കാൎയ്യങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിച്ചുകൊള്ളുന്നു. പക്ഷെ എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഫലങ്ങളാണെന്നു പറയുന്നതു അയുക്തികമാണ്. എല്ലാ വസ്തുക്കളും സംഭൃതങ്ങളാണെങ്കിൽ അവയെല്ലാം കാൎയ്യങ്ങളാണെന്നു അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. എന്തെന്നാൽ: സംഭൃതമായ (ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ട) വസ്തുക്കളെല്ലാം ഫലങ്ങളാണ്. പക്ഷെ കാരണം കൂടാതെ അവ സംഭവിച്ചതെങ്ങിനെ? എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഫലങ്ങളാണെങ്കിൽ അവയുടെ ഹേതു ഏതാണെന്നുള്ള ചോദ്യത്തിനു സമാധാനമില്ല. ആസ്തികത്വമു

* **All things that exist are not effects.**

ള്ള സർവ്വ വസ്തുക്കളും ഫലങ്ങളാണെന്നു പറയുന്നതു കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങുമെന്നു പറയുതിനു തുല്യമാണ്. ഇതു പരമാബദ്ധമല്ലയോ? തന്മൂലം ഫലമല്ലാത്ത—സംഭൂതമല്ലാത്ത—കാരണമാത്രമായ—ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നുള്ള അനുമാനം ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതാകുന്നു.

അനന്തമായ ഒരു കാരണശൃംഖലയെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് നാസ്തികവാദികൾ ഈ അനുമാനത്തിൽ നിന്നു ഒഴിയുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഏ. യുടെ കാരണം ബീ; ബീ. യുടെ കാരണം സീ; സീ. യുടെ കാരണം ഡീ;— ഇങ്ങനെ അവർ കാരണശൃംഖലയെ നീട്ടിക്കൊണ്ടു പോകാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നു. പക്ഷെ ഇതുകൊണ്ട് കാരണവാദത്തിന്റെ വിഷമസന്ധിയിൽനിന്നു അവക്ക് മോചനം ലഭിയ്ക്കുന്നുണ്ടോ? അനന്തമായ ഒരു ശൃംഖലയുണ്ടെന്നു തന്നെ വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും നൈമിത്തികമായ കാരണം കാണാതെ ബുദ്ധിയ്ക്കു സ്വസ്ഥതയുണ്ടാകയില്ല. ഏ. യുടെ കാരണം എന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ ബീ. എന്നു അവർ മറുപടി പറയുന്നു. എന്നാൽ ഇതുകൊണ്ട് ഹേതുവാദം അവസാനിയ്ക്കുന്നുണ്ടോ? ഇല്ല. ഏ. എന്ന ഒരു വസ്തുവിന്റെ കാരണം അറിയുന്നതിനു പകരം, ഏ, ബീ, എന്നീ രണ്ടു വസ്തുക്കളുടെ കാരണം ഇനിയും അറിയേണ്ടതായിട്ടാണിരിയ്ക്കുന്നത്. ബീ യുടെ കാരണം സീ. ആണെന്നു പറഞ്ഞാൽ മൂന്നുഫലങ്ങളുടെ ഹേതു അന്വേഷിയ്ക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഈ വാദം അനന്തമായി നീട്ടിക്കൊണ്ടു പോകുന്തോറും, ഫലങ്ങളും അനന്തമായി നീട്ടിക്കൊണ്ടു പോകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ഫലത്തിനുപകരം അനന്തഫലങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തിനു ന്യായം പ

റയേണ്ടതായി വരുന്നു. "കാരണം കൂടാതെ കാര്യം സംഭവിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയില്ല" എന്ന മൌലിക തത്വത്തിൽ നിന്നു പുറത്തു ചാടാൻ നിവൃത്തിയില്ല. കാര്യത്തിനു ആസ്തികത്വം നല്കുന്നതു കാരണമാകയാൽ, കാരണം അസമ്പ്രാപ്യമായിരിയ്ക്കുന്നേടത്തോളം ഫലങ്ങളുടെ വാസ്തവികതയും ശൂന്യമായി ഭവിക്കുന്നു. തന്മൂലം കാര്യാത്മകമായ—യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതായ—ഈ പ്രപഞ്ചം വാസ്തവികമാണെങ്കിൽ അതിനു ഒരു ആദിമ കാരണം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണമെന്നു സമ്മതിയ്ക്കാതെ കഴികയില്ല. പ്രപഞ്ചം വാസ്തവികമാണെന്നതുപോലെ തന്നെ അസന്ദിഗ്ദ്ധമാണ് ആദിമകാരണത്തിന്റെ ആസ്തികത്വം. ഈ പ്രഥമകാരണത്തെയാണ് ആസ്തികബുദ്ധികൾ ഈശ്വരൻ എന്നു വിളിയ്ക്കുന്നതു്.

"എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ ദൈവത്തെ ഉണ്ടാക്കിയതു് ആരാണ്? ദൈവവും ഒരു വസ്തുവല്ലേയോ"? എന്നു ചിലർ ചോദിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ചോദ്യം എത്രയും ബുദ്ധിഹീനമാണെന്നു കാണുവാൻ അല്പം ആലോചിച്ചാൽ മതി. എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും കാരണമുണ്ടെന്നു ആസ്തികന്മാർ പറയുന്നില്ല. അവർ പറയുന്നതു നേരേ മറിച്ചാണ്. കാരണമില്ലാത്ത ഒരു വസ്തു അവശ്യം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണമെന്നാണ് അവർ സിദ്ധാന്തിയ്ക്കുന്നതു്. അവരുടെ സിദ്ധാന്തം എല്ലാ വസ്തുക്കൾ (**things**) ക്കും കാരണമുണ്ടെന്നല്ല, പ്രത്യുത, എല്ലാ കാര്യങ്ങൾ (**effects**) ക്കും കാരണമുണ്ടെന്നാണ്. പക്ഷെ കാരണംകൂടാതെ കാര്യം ഉത്ഭവിക്കുവാൻ പാടില്ലാത്തതുകൊണ്ട്, എല്ലാ വസ്തുക്കളും കാര്യങ്ങളല്ലെന്നും അവയിൽ

ഒരു വസ്തു കാരണമാത്രമാണെന്നുമത്രെ ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഈ വസ്തു ആദിമകാരണമാണെന്നു സിദ്ധമായതുകൊണ്ടു്, "അതിനെ ഉണ്ടാക്കിയതു ആരാണു്?" എന്ന ചോദ്യം അസംബന്ധമാണു്. ആദിമകാരണത്തിന്റെ കാരണം എന്താണെന്നുള്ള പ്രശ്നം, "നിനക്കു നിന്റെ അമ്മയേക്കാൾ എത്ര വയസ്സു കൂടുതലുണ്ടു്?" എന്നു ചോദിയ്ക്കുന്നതിനു സമമാണു്. പ്രഥമകാരണത്തിനു വേറൊരു കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ പ്രഥമ കാരണം പ്രഥമമല്ലെന്നുവരും. ഇതു പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാകയാൽ, "പ്രഥമ കാരണം പ്രഥമമല്ലാത്തതു എന്തുകൊണ്ടു?—അതായതു: ദൈവത്തെ സൃഷ്ടിച്ചതു ആർ?—" എന്ന ചോദ്യം പ്രത്യക്ഷ മൌഢ്യമാണു്.

ആദിമ കാരണത്തിന്റെ വാസ്തവികത കാണിയ്ക്കുവാൻ വേറൊരു മാർഗ്ഗമുണ്ടു്. എങ്ങനെയെന്നാൽ:—

പ്രകൃതിയിൽ സദാപി മാററം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു. സൂര്യചന്ദ്രന്മാർപോലും പ്രതിനിമിഷം രൂപാന്തരപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിയ്ക്കുന്നതു് മാററം സംഭവിയ്ക്കുന്നില്ലെങ്കിൽത്തന്നെ, മാററം സംഭാവ്യമാണെന്നു സങ്കല്പിയ്ക്കാവുന്നതാണു്. മാററം എന്നു പറയുന്നതു എന്താണു്.? പഴയ ഒരു അവസ്ഥയിൽനിന്നു പുതിയ ഒരു അവസ്ഥയെ പ്രാപിയ്ക്കുകയെന്നതാണു മാററം. പഴയ അവസ്ഥ ശൂന്യത്തിൽ ലയിയ്ക്കുന്നു. പുതിയ അവസ്ഥയാകട്ടെ മുമ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. മുമ്പുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ അതു പുതിയതാണെന്നു പറവാൻ വയ്യ. (വസ്തുക്കളെയല്ല, വസ്തുസ്ഥിതിയെയാണു ഇവിടെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നതു്.) പുതിയ അവസ്ഥ വാസ്തവിക (**real**) മാവുന്നതിനുമുമ്പു അതു കേവലം പ്രവൎത്ത്യ (**potential**) മാ

യിരുന്നു. അതിൻെറ കാരണത്തിൻെറ പ്രവർത്തമാനത (activity) യിൽ അതു അന്തർഭവിച്ചിരുന്നുവെന്നു പറയാം.

പ്രവർത്ത്യമാത്രമായ ഒരു അവസ്ഥയെ വാസ്തവികമാക്കുവാൻ ശക്തിയുള്ള കാരണത്തിൻെറ സ്വഭാവമാണ് ഇനി ചിന്തിയ്ക്കുവാനുള്ളതു്. ഈ കാരണം വേറൊരു കാരണത്തിൽ പ്രവർത്ത്യമായി ലയിച്ചിരുന്നുവോ? ഉദാഹരണമായി, ഒരു ആവിവണ്ടിയുടെ ചക്രം തിരിയുന്നതു എങ്ങനെയെന്നു നോക്കുക. ചക്രം നിശ്ചലാവസ്ഥയിൽനിന്നു വ്യത്യാസപ്പെട്ടു ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന അവസ്ഥയെ പ്രാപിയ്ക്കുന്നു. ഈ വ്യത്യാസത്തിൻെറ കാരണമെന്തു? 'ലീവർ' എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഉപകരണമാണ് ചക്രത്തെ തിരിയ്ക്കുന്നതെന്നു പറയാം. എന്നാൽ ലീവറിൻെറ പ്രവർത്തനം സ്വതസ്സിദ്ധമാണോ? അല്ല. അതിനെ പ്രവർത്തിപ്പിയ്ക്കുന്നതു അച്ചുതണ്ടാണ്. അച്ചുതണ്ടിൻെറ പ്രവർത്തനം സ്വതസ്സിദ്ധമാണോ? അല്ല. ആവിയാണ് അച്ചുതണ്ടിനെ ഇളക്കുന്നതു്. ആവി എങ്ങനെയുണ്ടായി? വെള്ളത്തിൽ ഊഷ്മാവിൻെറ പ്രവർത്തനം കൊണ്ട്. വെള്ളമോ? ഊഷ്മാവോ? ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ചക്രം, ലീവർ, അച്ചുതണ്ടു, മുതലായവയുടെ ചലനം സ്വതസ്സിദ്ധമല്ലെന്നും, പ്രത്യുത, പാരസ്പര്യമാണെന്നും, ഈ ചലനം പ്രവർത്തമാന (active) മാവുന്നതിനു മുമ്പു കേവലം പ്രവർത്ത്യമായിരുന്നുവെന്നും വിശദമാവുന്നു.

പ്രവർത്തമാനത പ്രവർത്ത്യതയേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമത്രെ. എന്തുകൊണ്ടാണ്? ശൂന്യാവസ്ഥയിൽനിന്നു അതു കൂടുതൽ അകന്നിരിയ്ക്കുന്നതു കൊണ്ട്. 'ഭവം' എന്ന സോപാനത്തിൽ അതു ഒരു പടി മുകളിലാണ് നില്ക്കുന്നതു്. പ്രവ

ത്തമാനത പ്രവത്ത്യതയേക്കാൾ കൂടുതൽ വാസ്തവികമാണ്. മാത്രമല്ല, പ്രവത്ത്യമാത്രമായ ഒരു അവസ്ഥ വാസ്തവികമാവുന്നതിന്ന പ്രവത്തമാനമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിയ്ക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. ആ കാരണം മറെറാരു കാരണത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിയ്ക്കുന്നുവെങ്കിൽ, അതും കേവലം പ്രവത്ത്യമാണെന്ന സമ്മതിയ്ക്കേണ്ടിവരും. ഇങ്ങനെ പ്രവത്ത്യങ്ങളായ എത്ര കാരണങ്ങൾ സങ്കല്പിച്ചാലും സ്വയം പ്രവത്തമാനമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിയ്ക്കാതെ പ്രവത്ത്യത വാസ്തവികമാകയില്ല. പ്രവത്ത്യമാത്രമായ കാരണങ്ങൾക്ക തമ്മിലുള്ള പരാശ്രയം അനന്തമായിരിപ്പാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അനന്തമാണെങ്കിൽ അതു അനാദിയുമായിരിയ്ക്കണം, അതായതു, അതു ഒരിയ്ക്കലും ആരംഭിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിയ്ക്കയില്ല; അതായതു, അതു യഥാത്ഥമല്ല. യഥാത്ഥമാണെങ്കിൽ, അതു എപ്പോഴെങ്കിലും ഭവിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. പക്ഷെ സംഭവിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങണമെങ്കിൽ, പ്രവത്ത്യമാത്രമല്ലാത്തതും സദാപി പ്രവത്തനമാനവുമായ ഒരു കാരണത്തിൽ നിന്ന മാത്രമേ അതിന്ന ആസ്തികത്വം ലഭിയ്ക്കുകയുള്ളു. ഈ കാരണത്തിൻെറ പ്രവത്തമാനത പരാപേക്ഷകൂടാത്തതായതുകൊണ്ടു അതു സ്വയം പ്രവത്തമാനമാണ്. സ്വയം പ്രവത്തമാനമായതുകൊണ്ടു അതിന്ന മാററം സംഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടില്ല. തന്മൂലം മാററം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഇപ്രപഞ്ചത്തിന്ന, മാററം സംഭവിയ്ക്കാത്തതും സ്വയംപ്രവത്തമാനവുമായ ഒരു ആദിമ കാരണമുണ്ടെന്ന സിദ്ധം.

അദ്ധ്യായം 4

സംഭാവ്യത

ഇനിയത്തെ വാദമുഖം പ്രകാശിപ്പിയ്ക്കുന്നതിന്ന മുമ്പു്, ഭാവ്യത (**Possibility**) എന്ന ശബ്ദത്തെക്കുറിച്ചു കുറഞ്ഞൊന്നു ചിന്തിയ്ക്കേണ്ടതുണ്ടു്. ഇതു പൂർണ്ണമായും സമ്യക്കായും ഗ്രഹിച്ചില്ലെങ്കിൽ തെററിദ്ധാരണയ്ക്കിടയുള്ളതുകൊണ്ടു, വായനക്കാരുടെ സന്നിഷ്കർഷവും അവിഭക്തവുമായ ശ്രദ്ധയെ ക്ഷണിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

ഭാവ്യത എന്നു വെച്ചാൽ എന്താണു്? ഇതും ഭവവും ഒന്നുതന്നെയാണോ? അല്ലെങ്കിൽ ഭാവ്യത വെറും ശൂന്യമാണോ? അതുമല്ലെങ്കിൽ ഭാവ്യത കേവലം ചിന്താജാതമാണോ? നാം ഒരു വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചു ചിന്തിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടാണോ അതു ഭാവ്യമായിത്തീരുന്നതു? ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു സമാധാനം കണ്ടെത്തുകയാണെങ്കിൽ ഭാവ്യത എന്താണെന്നു നമുക്കു നിർണ്ണയിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും.

ഒരു വസ്തുവിന്റെ സത്ത (**reality**) യെക്കാൾ മൌലികവും നിത്യവുമായ ഒരു തത്വമാണു അതിന്റെ ഭാവ്യത. വസ്തു ഉണ്ടാവുന്നതിന്നു മുമ്പു അതു ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളതായിരിയ്ക്കണം. 'ഞാൻ ഉണ്ടു്' എന്ന പ്രസ്താവം സത്യമായിത്തുടങ്ങിയിട്ടു ഇപ്പോൾ ഏകദേശം ഇരുപത്തിയെട്ടു കൊല്ലമേ ആയുള്ളു. എന്നാൽ 'ഞാൻ ഭാവ്യനാണു്' എന്ന തത്വം ഞാൻ ജനിയ്ക്കുന്നതിന്നു മുമ്പു തന്നെ യുക്തിയുക്തമാ

യിരുന്നു. ഞാൻ മരിച്ചതിനു ശേഷവും അതു യുക്തിയുക്തമായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കും. ഞാൻ ഉണ്ടെങ്കിലും ശരി; ഇല്ലെങ്കിലും ശരി, 'ഞാൻ ഭാവ്യനാണ്' എന്നതു ഒരു നിത്യസത്യമാണ്. 'ഭവം' (existence) എന്ന ശബ്ദത്തിൽ 'ഭാവ്യത'യും അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു. ഭവമായ ഒരു വസ്തുവിൽ ഭാവ്യതയും അതോടൊന്നിച്ചുതന്നെ സത്തയും സമ്മേളിയ്ക്കുന്നു. ഒരു വസ്തു ഭവിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല അതു ഭാവ്യമായിത്തീരുന്നത്. പ്രത്യുത, ഭാവ്യമായതുകൊണ്ടാണു അതു ഭവിയ്ക്കുന്നതു്. ഭാവ്യം ഭവത്തേക്കാൾ വിസ്തൃതമാണ്. ഭവമായതൊക്കെയും ഭാവ്യമാണെങ്കിലും ഭാവ്യമായതൊക്കെയും ഭവമല്ലാത്തതുകൊണ്ടു, ഭാവ്യവും ഭവവും ഭിന്നാഭിന്നങ്ങളാണ്. പക്ഷെ അവ തത്സമയം തന്നെ പരസ്പരസംപൃക്തങ്ങളുമാണ്. ഒരു വസ്തു ഭവിയ്ക്കണമെങ്കിൽ അതു ഭാവ്യമായിരിയ്ക്കണമെന്നതുപോലെതന്നെ, 'ഭവം' എന്നൊന്നില്ലെങ്കിൽ, ഭാവ്യത കേവലം ശൂന്യമാണ്. 'ഉണ്ടു' എന്നൊരു അവസ്ഥ യഥാർത്ഥമാണെങ്കിൽ മാത്രമേ 'ഉണ്ടാവാൻ പാടുണ്ടു' എന്ന അവസ്ഥ സാർത്ഥകമാകയുള്ളു. സർവ്വവും ശൂന്യമാണെങ്കിൽ, ഭാവ്യതയും ശൂന്യം തന്നെ. ഏതൊന്നെങ്കിലും ഉള്ളതുകൊണ്ടാണു മററുപലതും ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളതു്. ഇപ്രകാരമാണു ഭവത്തിനും ഭാവ്യതയ്ക്കും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം.

എന്നാൽ ഭാവ്യതയ്ക്കു വാസ്തവികമായ സത്തയില്ലാത്തതുകൊണ്ടു അതു കേവലം ശൂന്യമാണെന്നു നാം അനുമാനം ചെയ്താൽ അതു പരമാബദ്ധമായിരിയ്ക്കും. ശൂന്യം ജ്ഞേയമല്ല; അതു ഒരിയ്ക്കലും ചിന്താവിഷയമാവാൻ പാടില്ല. ഇരുട്ടു എന്നു പറയപ്പെടുന്നതു ഒരു വസ്തുവാണെന്നു ശിശുക്ക

ളും മഹാകവികളും സങ്കല്പിയ്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, 'സ്പൃഷ്ടമായ അന്ധകാരം' (**Palpable obscure**) എന്നു മിൽട്ടൻ ഒരേടത്തു പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, യുക്തിദൃഷ്ട്യാ അന്ധകാരം വെളിച്ചത്തിൻെറ അഭാവം മാത്രമാണ്; തന്നിമിത്തം അതു ശൂന്യമാണു; തന്നിമിത്തം അതു ചിന്താവിഷയമല്ല; തന്നിമിത്തം അതു ജ്ഞേയമല്ല. എന്നാൽ ഭാവ്യത വെറും ശൂന്യമല്ല. ഭാവ്യമായ ഒരു വസ്തുവിനെ നമുക്കു സങ്കല്പിക്കുവാൻ കഴിയും. ഉദാഹരണമായി, മൂന്നു കണ്ണുള്ള ഒരു മനുഷ്യനെ സങ്കല്പസൃഷ്ടി ചെയ്യുവാൻ യാതൊരു വിരോധവുമില്ല. അങ്ങനെയുള്ള ഒരു മനുഷ്യൻ ഇതേവരെ ഭവിച്ചിട്ടില്ലായിരിയ്ക്കാം. എന്നാൽ മൂന്നു കണ്ണുള്ള ഒരു മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണെന്നു വിചാരിക്കുന്നതിൽ യുക്തിഭംഗമില്ല. രണ്ടു കണ്ണുള്ള മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണെങ്കിൽ, മൂന്നു കണ്ണുള്ള മനുഷ്യനും ഭാവ്യനാണ്. എന്നാൽ രണ്ടു കണ്ണുള്ള മനുഷ്യൻ ഭാവ്യൻ മാത്രമല്ല; ഭവിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. മൂന്നു കണ്ണുള്ള മനുഷ്യൻ ഇതേവരെ ഭാവ്യമാത്രനായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കുന്നു. എന്നാലും ഈ അപൂർവ്വമനുഷ്യൻ കേവലം ശൂന്യനാണെന്നു പറയുവാൻ പാടില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ആയാളെ നമുക്കു സങ്കല്പിക്കുവാൻ പാട്ടുണ്ട്; നേരേമറിച്ച്, ശൂന്യം സാങ്കല്പികം പോലുമല്ല. ശൂന്യത്തിനില്ലാത്ത ഗുണങ്ങൾ ഭാവ്യവസ്തുവിനും ഉണ്ട്.

എന്നാൽ ഭാവ്യമാത്രമായ വസ്തു കേവലം സങ്കല്പസൃഷ്ടിയാണോ? നമ്മുടെ ചിന്തയിൽ നിന്നാണോ അതു ഉത്ഭവിയ്ക്കുന്നത്? അല്ല. നേരേമറിച്ചു, ഭാവ്യവസ്തുവിൻെറ ആത്യന്തസ്വഭാവം നമ്മുടെ ചിന്തയെ നയിയ്ക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. നാം ചിന്തിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല വൃത്തം വൃത്താകൃതി

യിച്ചിരിയ്ക്കുന്നതു്. അതു വൃത്താകൃതിയിലാണെന്നു സമ്മതിയ്ക്കുവാൻ നമ്മുടെ ബുദ്ധി നിർബ്ബന്ധിതമാവുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. മനുഷ്യബുദ്ധി എന്നൊന്നു ഇല്ലെന്നുവരികിലും, വൃത്താ വൃത്തമായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കും; ഭാവ്യവസ്തു ഭാവ്യവസ്തുവായി സ്ഥിതിചെയ്യും; അതിനു സ്വകീയമായ ഗുണങ്ങൾ അതിനു എപ്പോഴും ഉണ്ടായിരിയ്ക്കുന്നതാണു്. ഭാവ്യവസ്തു ചിന്തയ്ക്കു് വിഷയീഭവിച്ചാലും ശരി, വിഷയീഭവിച്ചില്ലെങ്കിലും ശരി, ചിന്ത എന്നൊന്നു ഇല്ലെങ്കിലും ശരി, അതിൻെറ ഭാവ്യതയ്ക്കു യാതൊരു അന്തരവും ഉണ്ടാകയില്ല. മനുഷ്യൻ എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഇരുകാലിയായ ജന്തു ഭൂമിയിൽ ഒരിയ്ക്കലും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും മനുഷ്യൻെറ സംഭാവ്യത എന്നും ഒരു അപ്രതിഷേധ്യ സത്യമായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കും. കാരണം, മനുഷ്യൻ എന്ന വസ്തുവിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം ഇല്ലെന്നുള്ളതുതന്നെ.

അസംഭാവ്യമല്ലാത്തതെല്ലാം ഭാവ്യമാണു്. അസംഭാവ്യത എന്നു വെച്ചാൽ എന്താണു്? യാതൊന്നിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യ (Contradiction) മുണ്ടോ, അതു അസംഭാവ്യമാണു്, അതായതു, ശൂന്യമാണു്. ചതുഷ്കോണാകൃതിയിലുള്ള വൃത്തം, വെളിച്ചം നിറഞ്ഞ അന്ധകാരം, ശരീരമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ; വളഞ്ഞ ഋജുരേഖ, എന്നിവയെല്ലാം അസംഭാവ്യങ്ങളാണു്. കാരണം എന്തെന്നാൽ: ഇവ ഓരോന്നിലും പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമുണ്ടു്. ഇവ ഓരോന്നും സ്വയം നിഷേധകമാണു; തന്മൂലം ഇവ കേവലം ശൂന്യമാണു്. എന്നാൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെല്ലാം ഭാവ്യമാണു്. അങ്ങനെയുള്ള വസ്തുക്കളെല്ലാം ഭവിച്ചേ കഴിയൂ എന്നു ഇവിടെ

സിദ്ധാന്തിക്കുന്നില്ല. അവ ഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടില്ലെന്നു പറയുന്നതിനു യാതൊരു കാരണവുമില്ലെന്നു മാത്രമേ ഇവിടേ വിവക്ഷിയ്ക്കുന്നുള്ളൂ. തന്മൂലം 'നാലു കാലുള്ള മനുഷ്യൻ' സംഭാവ്യനാണെന്നു വേണമെങ്കിൽ സമ്മതിയ്ക്കാം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ സാരാംശം കാലിന്റെ എണ്ണത്തിലല്ല അടങ്ങിയിരിയ്ക്കുന്നതു്. രണ്ടു കാലിനു പകരം നാലു കാലുണ്ടെന്നു വെച്ചു മനുഷ്യന്റെ മനുഷ്യത്വം നശിയ്ക്കുന്നില്ല. നേരേമറിച്ചു, ഇതര ജന്തുക്കൾക്കും മനുഷ്യർക്കും പൊതുവേ ഉള്ള ശരീരം മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ അഭിന്നാംശമായതുകൊണ്ടു, ശരീരമില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകയില്ല. തന്നിമിത്തം 'ശരീരമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ' സംഭാവ്യനാകയില്ല.

ഇക്കാരണത്താൽതന്നെ ദൈവം സംഭാവ്യനാണെന്നു യുക്തിപൂർവ്വം സമർത്ഥിയ്ക്കാവുന്നതാണ്. ദൈവം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നല്ല ഇവിടത്തെ വാദം. ദൈവം ഭാവ്യനാണോ അല്ലയോ എന്നുമാത്രമാണ് ഇവിടെ ചിന്താവിഷയം. 'ദൈവം' എന്ന ശബ്ദത്തിനു നാം ഇതേവരെ എന്തു അർത്ഥമാണു കല്പിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു വായനക്കാരെ അനുസ്മരിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. അവശ്യംഭവവും ആദിമകാരണവുമായ വസ്തുവത്രേ ദൈവം എന്നു മാത്രമാണു നാം ഇതേവരെ അനുമാനം ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്. ഈ നിർവ്വചനത്തിൽ നാലു തത്വങ്ങൾ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു: (1) ദൈവം ഭവമാണ്; (2) ദൈവത്തിന്റെ ആസ്തികത്വം അവശ്യമാണ്. (3) ദൈവം ഒരു വസ്തുവാണ്; (4) ദൈവം ആദിമകാരണമാണ്. ഈ നാലു തത്വങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നോ അല്ലെങ്കിൽ ഒരേ വസ്തുവിലുള്ള അവയുടെ സംയോഗമോ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണെന്നു

ണ്ടെങ്കിൽ, ദൈവം അസംഭാവ്യനാണെന്നു തീരുമാനിയ്ക്കാം. എന്നാൽ അങ്ങനെയൊരു പൂർവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യം അവയില്ലുണ്ടോ എന്നു പരിശോധിയ്ക്കുക. ദൈവം ഒരു വസ്തുവാണെന്നു പറയുന്നതിൽ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധതയില്ല. ഈ വസ്തു ഭവമാണെന്നു പറയുന്നതിലും പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധതയില്ല. ഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന വസ്തുക്കളാണല്ലോ നമ്മുടെ ചുററിലും കാണപ്പെടുന്നതു്. ഈ ഭവം ആവശ്യമാണെന്നു നിർവ്വചനത്തിൽനിന്നു വെളിപ്പെടുന്നു. ആസ്തികത്വം മററു യാതൊന്നിൽനിന്നും ലഭിച്ചതല്ലെന്നും ഈ ഗുണം അതിനു സ്വകീയമായി ഉള്ളതാണെന്നും അത്രെ അവശ്യം ഭവ്യത എന്ന പദസമൂഹത്താൽ വിവക്ഷിതമായിരിയ്ക്കുന്നതു്. ഇതിലും പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമില്ല. ഭവം, അവശ്യം, എന്നീ പദങ്ങൾ പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധങ്ങളല്ല. പ്രത്യുത, രണ്ടാമത്തെ പദം ആദ്യത്തേതിനെ ഒന്നുകൂടി ദൃഢതരമാക്കുന്നതേയുള്ളു. നാലാമതായി, അവശ്യംഭവമായ ഈ വസ്തു ആദിമകാരണമാണെന്നു നിർവ്വചിയ്ക്കപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ആസ്തികത്വം ദൈവത്തിനു അവശ്യമായും പരാപേക്ഷ കൂടാതേയും ഉണ്ടെങ്കിൽ അതു, അന്യവസ്തുക്കൾക്കു പ്രദാനം ചെയ്യുവാൻ—എന്നുവെച്ചാൽ, അന്യവസ്തുക്കളുടെ കാരണമാകുവാൻ— ദൈവത്തിനു കഴിവുണ്ടു്. ഈ കാരണം ഒന്നാമത്തേതാണെങ്കിൽ ആദിമകാരണം എന്ന വിശേഷണം സ്വീകാര്യമാണു്. തന്മൂലം അവശ്യംഭവമായ ആദിമകാരണം പരസ്പരവിരുദ്ധമല്ലെന്നു സിദ്ധം. പരസ്പരവിരുദ്ധമല്ലാത്തതെല്ലാം ഭാവ്യമാണു്. തന്മൂലം ദൈവം ഭാവ്യനാണു്.

ഇത്രയും മുഖവുരയായി പറഞ്ഞുകൊണ്ടു ഇതിൽനിന്നു അനുമന്തവ്യമായ ആസ്തിക്യവാദത്തിൽ പ്രവേശിച്ചുകൊള്ളു

ന്നു. ലീബ്നിററ്സ് എന്ന ചിന്തകൻ ഈ വാദം സമഗ്രമായി ക്രോഡീകരിച്ചു ഇപ്രകാരം സമർത്ഥിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു:— "ദൈവം സംഭാവ്യനാണ്; തന്മൂലം ദൈവം ഉണ്ടു." പ്രഥമ ദൃഷ്ടിയിൽ ഈ വാദം ആശ്ചര്യകരമോ നിഷിദ്ധമോ ആയി തോന്നിയേക്കാം. "എന്തു? ഒരു വസ്തു സംഭാവ്യമാണെന്നുവെച്ചു അതു ഉണ്ടാകണമെന്നോ? എന്നാൽ ഇരുപതു കൈയുള്ള മനുഷ്യൻ സംഭാവ്യനാണ്; തന്മൂലം അങ്ങനെയുള്ള മനുഷ്യൻ ഉണ്ടു' ഇക്കാരണത്താൽതന്നെ മലന്നു പറക്കുന്ന കാക്കയുമുണ്ട്. സൂര്യൻ പടിഞ്ഞാറു ഉദിയ്ക്കുന്നതും കാണാം" എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആക്ഷേപങ്ങൾ ഉണ്ടാവാനിടയുണ്ട്. പക്ഷെ ഈ ആക്ഷേപങ്ങളൊന്നും പ്രസ്തുത വാദത്തെ ബാധിയ്ക്കുന്നില്ല. ദൈവം അവശ്യംഭവമായ ഒരു വസ്തുവായതുകൊണ്ടാണു ലീബ്നിററ്സിൻെറ വാദം സാധുവായിരിയ്ക്കുന്നത്. അവശ്യം ഭവമായ ഒരു വസ്തുവിൽ ഭാവ്യതയും സത്തയും ഏകീഭവിച്ചിരിയ്ക്കണം. ദൈവത്തിൽ മാത്രം സത്തയും ഭാവ്യതയും അഭിന്നമാണ്. മററു യാതൊരു വസ്തുവിലും ഈ സംയോഗം പൂർണ്ണവും അനാദ്യന്തവുമല്ല. 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ശബ്ദത്തെ നിർവചിയ്ക്കുകയാണെങ്കിൽ, സത്ത എന്നതു നിർവ്വചനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുകയില്ല. "വിശേഷബുദ്ധിയുള്ള ജന്തു (rational animal)" എന്നാണു സാധാരണ കണ്ടുവരാറുള്ള നിർവ്വചനം. വാസ്തവികമായ ആസ്തികത്വം മനുഷ്യശബ്ദത്തിൽ അഭിന്നമായി വേരൂന്നിയിട്ടില്ല. മനുഷ്യൻ എന്നും സംഭാവ്യനായിരിയ്ക്കണമെന്നു മാത്രമേ പറയുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. മനുഷ്യൻ വാസ്തവികമായി സംഭവിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും, മനുഷ്യത്വത്തിനു യാതൊരു ഹാനിയും വരുവാനില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: മനുഷ്യൻെറ സത്ത

(**real existence**) അവശ്യാംഭവ (**necessary**) മല്ല. എന്നാൽ 'ദൈവം' എന്ന ശബ്ദത്തിൽ വാസ്തവികമായ സത്തയും അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനയിൽ സത്തയാണു് പ്രഥമഗണനീയം. സത്തയില്ലാത്ത മനുഷ്യത്വം ചിന്താവിഷയമാകാം. പക്ഷെ സത്തയില്ലാത്ത ദൈവത്വം പരസ്പരവിരുദ്ധമാണു്; തന്മൂലം സത്തയില്ലാത്ത ദൈവത്വം അസംഭാവ്യമാണു്. തന്മൂലം ദൈവം സംഭാവ്യനാകണമെങ്കിൽ ദൈവത്തിനു സത്തയുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ദൈവം സംഭാവ്യനാണെന്നു നാം അനുമാനം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു. തന്മൂലം ദൈവം സത്തയാണെന്നും അനുമാനം ചെയ്യാതെ നിവൃത്തിയില്ല. "ഒരു വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയിൽ അവശ്യമായി ഉൾപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്ന സംഗതികളെല്ലാം ആ വസ്തുവിനു വാസ്തവികമായി ഉണ്ടെന്നു സമ്മതിയ്ക്കണം" (**Whatever is implied in the notion of a thing must be affirmed of it**) എന്നു ഡെക്കാർട്ട് (**Descartes**) എന്ന ദാർശനികൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യേകം സ്മർത്തവ്യമാണു്.

പൂർവ്വോക്തമായ വാദം വേറൊരു വിധത്തിൽ പ്രകടിപ്പിച്ചാൽ, ചില വായനക്കാർക്കു കൂടുതൽ സമ്മതമായിരിയ്ക്കുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. സാധാരണ ഉപയോഗിയ്ക്കാറുള്ള താർക്കിക ഖണ്ഡിക നമുക്കും സ്വീകരിയ്ക്കാം.

'എല്ലാ മനുഷ്യരും മൃത്യുവിനു അധീനരാണു്.
രാമൻ മനുഷ്യനാണു്.
തന്മൂലം രാമൻ മൃത്യുവിനു അധീനനാണു്'—

എന്നീ വാദരീതി അവലംബിയ്ക്കുന്നപക്ഷം നമ്മുടെ വാദം താഴെ കാണുന്ന പ്രകാരം പ്രകാശിപ്പിയ്ക്കാവുന്നതാണ്:—

(1) സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കളിൽവെച്ച് എല്ലാംകൊണ്ടും ഏററം മഹനീയമായവസ്തു സത്തയായിരിയ്ക്കണം. (ഉള്ളതായിരിയ്ക്കണം)

(2) ദൈവം സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് എല്ലാം കൊണ്ടും ഏററം മഹനീയമായ വസ്തുവാണ്.

(3) തന്മൂലം ദൈവം സത്തയാണ് (ഉണ്ട്)

ഈ ഖണ്ഡികയിലെ ഒന്നും രണ്ടും പ്രമേയങ്ങൾ സമ്മതിച്ചാൽ മൂന്നാമത്തെ വാക്യത്തിൽ അടങ്ങിയിരിയ്ക്കുന്ന അനുമാനം അപ്രതിഹതമാണ്. ഒന്നും രണ്ടും പ്രമേയങ്ങൾ സാധുവാണോ എന്നാണ് ചിന്തിയ്ക്കുവാനുള്ളതു്.

(1) ഒന്നാമത്തെ വാക്യം എടുക്കുക. "സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കളിൽവെച്ച് ഏററം മഹനീയമായ വസ്തു സത്തയായിരിയ്ക്കണം." "സംഭാവ്യമായ വസ്തുക്കൾ" എന്നാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിയ്ക്കുന്നതു; സംഭാവ്യമാത്രമായ വസ്തുക്കൾ" എന്നല്ല. ഞാൻ എഴുതുവാൻ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്ന ഈ പേന സംഭാവ്യമാണ്; ഈ കടലാസ്സും സംഭാവ്യമാണ്; മഷിയും സംഭാവ്യമാണ്. മാത്രമല്ല, ഇവയ്ക്കെല്ലാം വാസ്തവികമായ ആസ്തികത്വവും (real existence) ഉണ്ട്. തന്മൂലം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏററം മഹനീയമായ വസ്തുവിനു തീർച്ചയായും ആസ്തികത്വം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഏററം മഹനീയമായ വസ്തുവിനു ആസ്തികത്വമില്ലെങ്കിൽ, ആസ്തികത്വമുള്ള എന്റെ

പേനയോളം മഹനീയമല്ല ഏററം മഹനീയമായ വസ്തു എന്നു അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: ആസ്തികത്വം എന്ന സംഗതിയിൽ എൻെറ പേനയ്ക്കു ആസ്തികത്വമില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെക്കാൾ മഹനീയതയുണ്ടു്. തന്മൂലം എല്ലാംകൊണ്ടും ഏററം മഹനീയമായ വസ്തു തീർച്ചയായും ആസ്തികമായിരിക്കണം. മാത്രമല്ല, മറെറല്ലാ വസ്തുക്കളെക്കാൾ അതു പരിപൂർണ്ണമായ ആസ്തികത്വത്തോടുകൂടിയതായിരിക്കണം. തന്മൂലം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ചു ഏററം മഹനീയമായ വസ്തു സത്തയായിരിക്കണമെന്നുള്ളതു നിർവ്വിവാദമാണ.

(2) രണ്ടാമത്തെ വാക്യത്തിൽ ദൈവം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ചു ഏററം മഹനീയമാണെന്നു പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇതും അനായാസേന തെളിയിക്കാവുന്നതാണ്. ദൈവം സംഭാവ്യമാണെന്നു നാം സമർത്ഥിച്ചുകഴിഞ്ഞു. സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ചു ഏററം മഹനീയമാണ് ദൈവം എന്നുള്ളതിനും രണ്ടുപക്ഷമില്ല. ദൈവം ഏററം മഹനീയമല്ലെങ്കിൽ ദൈവം ദൈവമാകയില്ല. ദൈവത്തെക്കാൾ മഹനീയമായി വേറൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ 'ദൈവം' എന്ന ശബ്ദം നിരർത്ഥകമായിത്തീരുന്നു. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയിൽ അത്യുന്നതത്വവും അന്തർഭവിച്ചിരിക്കയാൽ, ഏററം മഹനീയമല്ലാത്ത ദൈവം എന്നു പറയുന്നതു പൂർവ്വാപരവിരുദ്ധമാണ്. മാത്രമല്ല, ദൈവത്തിൻെറ അവശ്യംഭവ്യത ആദിമകാരണം, എന്നിവയെല്ലാം ദൈവം സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ചു ഏററം മഹനീയമാണെന്നുള്ള പ്രമേയത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തുന്നതുമുണ്ടു്.

ഈ പ്രമേയങ്ങൾ രണ്ടും അനിഷേധ്യമായിരിക്കെ, ദൈവം ഉണ്ടെന്നുള്ള അനുമാനം യുക്തിസിദ്ധമത്രെ. ഈ വാദം തന്നെ ബീജഗണിതത്തിലെ അനുമാനരീതിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ:—

$$a = 2$$
$$a = b$$
$$\therefore b = 2$$

സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏററം മഹനീയമായ വസ്തു (a) = സത്ത (2)

സംഭാവ്യവസ്തുക്കളിൽ വെച്ച് ഏററം മഹനീയമായ വസ്തു (a) = ദൈവം (b)

അതുകൊണ്ടു, ദൈവം (b) സത്ത (2) യാണ്.

ഇതിൽ രണ്ടാമത്തെ പ്രമേയത്തിലെ ഘടകങ്ങൾ പരസ്പരം മാററപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, വാദത്തിനു യാതൊരു മാററവും സംഭവിക്കുന്നില്ല. ഏതു അനുമാനരീതി അവലംബിച്ചാലും ദൈവം സത്തയാണെന്നുള്ള അനുമാനം യുക്തിയുക്തമാണ്. അതാണ് യുക്തിവാദം.

അദ്ധ്യായം 5

മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത.

രണ്ടു ലോകങ്ങളാണ് ദർശന (Philosophy) ത്തിനു വിഷയങ്ങളായി ഭവിയ്ക്കുന്നതു്. ഒന്നു ചിന്താലോകം; മററത്തു വാസ്തവിക ലോകം. ചിന്താലോകത്തിന്റെ ഉപാധി സത്യ (Truth) വും വാസ്തവികലോകത്തിന്റെ ഉപാധി സത്ത (Fact) യും ആകുന്നു. എന്നാൽ ഇപ്രകാരം രണ്ടു മണ്ഡലങ്ങൾ നാം വേർതിരിയ്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്കുതമ്മിൽ ഗാഢഗാഢമായ സംബന്ധമുണ്ട്. യഥാർത്ഥലോകത്തിലെ വസ്തു, അഥവാ സത്ത, മനനം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ അതു സത്യമായി രൂപാന്തരീഭവിയ്ക്കുന്നു. തന്മൂലം സത്യം സത്തയുടെ വിചാരീഭൂതമായ അവസ്ഥയാണെന്നു പറയാം. "മനുഷ്യൻ" എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ജന്തു ഒരു സത്തയാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യത്വം എന്നതു ഒരു സത്യമത്രെ. മനുഷ്യത്വം എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഒരു സാധനം എങ്ങും കാണ്മാൻ സാധിയ്ക്കയില്ല. അതു ചിന്താലോകത്തിൽ മാത്രമേ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുള്ളു. എന്നുവെച്ച് അതു കേവലം ചിന്താജാതമാണോ? അല്ല. നാം ചിന്തിയ്ക്കുന്നതു കൊണ്ടല്ല രണ്ടും രണ്ടും കൂടിയാൽ നാലായിത്തീരുന്നതു്. നമ്മുടെ ബുദ്ധി സത്യത്തെ ഉല്പാദിപ്പിയ്ക്കുകയല്ല, പ്രത്യുത, സത്യം നമ്മുടെ ബുദ്ധിയെ നയിയ്ക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. രണ്ടും രണ്ടും ചേർന്നാൽ നാലാണെന്നുള്ളതു ഒരു അനുകതസത്യമാണ്. അതിനെ അംഗീകരിപ്പാൻ നമ്മുടെ ബുദ്ധിയ്ക്കു ഒഴിച്ചുകൂടാത്ത ഒരു നിർബ്ബ

ന്ധാ നേരിടുന്നു. ഇപ്രകാരം തന്നെയാണ് എല്ലാ സത്യങ്ങളും. അതുകൊണ്ടു് മനുഷ്യത്വം എന്ന സത്യവും വിചാരജാതമല്ല. എന്നിരുന്നാലും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനം വാസ്തവികമണ്ഡലമല്ല, പ്രത്യുത, വിചാരമണ്ഡലമാണെന്നുള്ള വസ്തുത സമ്മതിച്ചേ തീരൂ.

ഒരു സംഗതി സത്യമാണെന്നു നാം പറയുന്നതു എന്തുകൊണ്ടു്? ഉദാഹരണമായി, ഒന്നും ഒന്നും ചേർന്നാൽ രണ്ടാണെന്നു നാം പറയുന്നു; അതു സത്യമാണെന്നു നാം അറിയുന്നു. എങ്ങനെ? ഒന്നും ഒന്നും കൂടിയാൽ മൂന്നാവാൻ പാടില്ലാത്തതു എന്തുകൊണ്ടു്? ഈ ചോദ്യത്തിനു ചിന്താലോകത്തിൽ ഒരു സമാധാനം കണ്ടെത്തുവാൻ സാധിയ്ക്കയില്ല. വാസ്തവികലോകത്തിൽ കടന്നു നോക്കുമ്പോൾ മാത്രമെ അതിനു സമാധാനം കണ്ടുകിട്ടുകയുള്ളൂ. ഒരു വിരുതൻകുട്ടി പാഠശാലയിൽനിന്നു തിരിച്ചെത്തിയശേഷം തന്റെ സാമർത്ഥ്യം അച്ഛനമ്മമാരെ കാണിപ്പാൻ രണ്ടു മാമ്പഴമെടുത്തു, "ഈ മാമ്പഴം മൂന്നെണ്ണമുണ്ടെന്നു ഞാൻ തെളിയിയ്ക്കാം." എന്നു പറയുകയും, മാമ്പഴം നിലത്തുവെച്ചു "ഒന്നു്–രണ്ടു്–" എന്നു ക്രമപ്രകാരം എണ്ണുകയും "ഒന്നും രണ്ടും മൂന്നു്" എന്നു സമർത്ഥിയ്ക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ, കുട്ടിയുടെ അച്ഛൻ "കൊള്ളാം! ഒരു മാമ്പഴം അമ്മയ്ക്കു കൊടുക്കൂ. ഒന്നെനിയ്ക്കുവേണം. മൂന്നാമത്തെ മാമ്പഴം നീ എടുത്തുകൊള്ളൂ" എന്നു പറഞ്ഞ കഥ വായനക്കാർ കേട്ടിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈ ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ഒന്നും ഒന്നും രണ്ടാണ് മൂന്നല്ല എന്നു തെളിയിയ്ക്കുവാൻ കുട്ടിയുടെ അച്ഛൻ തർക്കിയ്ക്കുവാൻ ഒരുമ്പെടുകയല്ല, നേരേ മാച്ചു വാസ്തവികലോകത്തെ ശരണംഗമിക്കുകയാണ് ചെയ്തതു്.

വാസ്തവികലോകത്തിൽ ഒരു വസ്തുവിന്ന സ്വയമേവ ഏകത്വമുള്ളതായി നാം കാണുന്നു: അതായതു: ഒരു വസ്തു അതുതന്നെയാണ്; മറെറാന്നല്ല, എന്നു നമുക്കു ബോധപ്പെടുന്നു. യഥാൎത്ഥവസ്തുക്കളുടെ ഏവംവിധമായ വ്യക്തിത്വമാണ് ഒന്നും ഒന്നും രണ്ടാകുവാനുള്ള കാരണം. ഇപ്രകാരം തന്നെ എല്ലാ സത്യങ്ങൾക്കും നിദാനമായിരിയ്ക്കുന്നതു യഥാൎത്ഥലോകമാണ്. വാസ്തവികലോകമില്ലെങ്കിൽ, അതായതു: സത്തയായി യാതൊന്നുമില്ലെങ്കിൽ, സത്യത്തിന്ന അടിസ്ഥാനമുണ്ടാവുകയില്ല. സത്യം സത്തയുടെ ഒരു നിഴൽ അഥവാ പ്രതിധ്വനി മാത്രമാകുന്നു. ശബ്ദമില്ലെങ്കിൽ പ്രതിശബ്ദം ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ലാത്തതുപോലെ തന്നെ സത്ത ഇല്ലെങ്കിൽ സത്യവും ഉണ്ടാവാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. സത്യത്തിൻെറ മാനദണ്ഡവും ആശ്രയസ്ഥാനവും ക്രോഡീകരണവും മൌലികമായ കാരണവും സത്തയിലാണ് നാം അന്വേഷിക്കേണ്ടതു്.

അങ്ങനെ ഉള്ള സത്യങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് 'മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണ്' എന്ന പ്രസ്താവം. മനുഷ്യൻെറ ഭാവ്യത യുക്തിവിരുദ്ധമല്ലാത്തതുകൊണ്ടു അതൊരു സത്യമാണ്. മാത്രമല്ല, അതു ഒരു നിത്യസത്യവുമാണ്. മനുഷ്യൻ ഉണ്ടെങ്കിലും ശരി, ഇല്ലെങ്കിലും ശരി, മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണെന്നുള്ളതിൻെറ സാധുത എന്നും അപ്രതിഷേധ്യമായിരിക്കുകയേ ഉള്ളു. കാരണം ഈ പ്രസ്താവത്തിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധത ഇല്ലെന്നതു തന്നെ. ഭൂമുഖത്തു മനുഷ്യൻ ഇതേവരെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല, ഇനി ഉണ്ടാവുകയുമില്ല, എന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും 'മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണ്' എന്ന പ്രസ്താവം സദാ സാധുവായിത്തന്നെ ഇരിയ്ക്കും.

മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത ഒരു നിത്യസത്യമാകുവാനുള്ള കാരണമെന്തു്? മനുഷ്യൻ ഭവിച്ചിരിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണോ അവൻ ഭാവ്യനാണെന്നു നാം പറയുന്നതു്? അല്ല. നേരെ മറിച്ച്, മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനായതുകൊണ്ടാണ് അവൻ ഭവിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഭാവ്യത ഭവത്തേക്കാം മൌലികമാണെന്നത്രെ താക്കികമതം. മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന്റെ ആസ്തികതചം (ഉണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി) പരിച്ഛിന്നമാണ്; അതു അവശ്യമല്ല; അനാദ്യന്തമല്ല. പരിമിതമായ സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ മാത്രമെ അതു സാധുവായിരിയ്ക്കയുള്ളു. ('ഞാൻ ഉണ്ട്' എന്ന സംഗതി ഏതാനും കൊല്ലങ്ങളിൽ മാത്രമെ വാസ്തവികമാകയുള്ളു. ഞാൻ ജനിക്കുന്നതിനു മുമ്പും മരിച്ചതിനു ശേഷവും അതിന്റെ വാസ്തവികത ശൂന്യപ്രായമാണ്. നേരെമറിച്ച് "ഞാൻ ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളവനാണ്" എന്ന പ്രസ്താവം സദാതനമായ ഒരു സത്യമത്രെ.) സദാതനമായ ഒരു സത്യത്തിനു പരിച്ഛിന്നമായ സത്ത കാരണമായിരിപ്പാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. അവശ്യമായ ഒരു സത്യത്തിനു നാവശ്യമായ ആസ്തികതചം ഹേതുവാകയില്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ ആസ്തികതചം അഥവാ സത്ത പരിച്ഛിന്നവും നാവശ്യവുമാണ്. തന്മൂലം മനുഷ്യന്റെ ആസ്തികതചം മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത എന്ന നിത്യസത്യത്തിന്റെ കാരണമാവാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. നിത്യമായ ഒരു സത്യത്തിനു നിത്യമായ ഒരു സത്ത മാത്രമെ ഹേതുവാകയുള്ളു. മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യത സ്ഥലകാലാതീതവും അവശ്യവുമായതുകൊണ്ടു തന്നിദാനമായ സത്തയും സ്ഥലകാലങ്ങൾക്കു വിധേയമല്ലാത്തതും അവശ്യവും ആയിരിയ്ക്കണമെന്നു സിദ്ധം. അപ്രകാരമുള്ള സത്തയാണു ദൈവം.

തന്മൂലം മനുഷ്യൻ ഉണ്ടെങ്കിൽ ദൈവവും ഉണ്ട്, എന്നു സയുക്തികം അനുമാനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്.

ഈ അനുമാനശൃംഖലയിലെ ഘടകങ്ങൾ ഒന്നുകൂടി വിശദമാക്കാം. 'മനുഷ്യൻ ഉണ്ടു' എന്നുള്ള പ്രസ്താവം കൊണ്ടാണ് നാം പുറപ്പെടുന്നത്. മനുഷ്യനിൽ ആസ്തികത്വവും ഭാവ്യതയും ഏകീഭൂതമല്ലാത്തതുകൊണ്ടു, മനുഷ്യൻ ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പു അവൻ ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളവനായിരിയ്ക്കണം; അതായതു: അവൻ ഭാവ്യനായിരിയ്ക്കണം. 'മനുഷ്യൻ ഭാവ്യനാണ്' എന്ന പ്രസ്താവം എല്ലാക്കാലങ്ങളിലും എല്ലാസ്ഥലങ്ങളിലും ഒന്നുപോലെ സാധുവാണ്. എന്നാൽ 'മനുഷ്യൻ ഉണ്ടു' എന്നുള്ളതു പരിച്ഛിന്നമായ ഒരു സംഗതിയത്രെ. കാര്യം കാരണത്തെക്കാൾ വലിയതാവാൻ പാടില്ലാത്തതുകൊണ്ടു, മനുഷ്യന്റെ പരിച്ഛിന്നമായ ആസ്തികത്വം അവന്റെ അപരിച്ഛിന്നമായ ഭാവ്യതയ്ക്കു കാരണമാവാൻ പാടില്ല. തന്മൂലം അപരിച്ഛിന്നമായ ഒരു സത്യത്തിനു കുറഞ്ഞ പക്ഷം തത്തുല്യമായ ഒരു കാരണമുണ്ടായിരിയ്ക്കേണ്ടതാണ്. സത്യത്തിന്റെ പരമമായ നിദാനം സത്തയാകകൊണ്ടു ഈ കാരണം സത്തയായിരിയ്ക്കണം. അപരിച്ഛിന്നമായ ഈ സത്തയെയാണ് നാം ദൈവമെന്നു വിളിയ്ക്കുന്നതു്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ സത്തയിൽനിന്നു മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യതയും മനുഷ്യന്റെ ഭാവ്യതയിൽനിന്നു ദൈവത്തിന്റെ ആസ്തികത്വവും നാം ക്രമാനുക്രമേണ അനുമാനം ചെയ്യുന്നു.

ഈ സത്തയാകട്ടെ ബുദ്ധിവിഹീനമായിരിക്കാൻ പാടില്ല. മനുഷ്യൻ ബുദ്ധിയുള്ള ജന്തുവാണ്. ബുദ്ധി ഇല്ലാത്ത

ഒരു വസ്തു ബുദ്ധി ഉള്ള ഒന്നിൻെറ കാരണമായിരിയ്ക്കുവാൻ നിവൃത്തി ഇല്ല. ഹേതു ഫലത്തേക്കാൾ ഹീനമാണെന്നു പറയുന്നതു അസംബന്ധമാണ്. ബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യൻെറ ഭാവ്യതയ്ക്കു ദൈവത്തിൻെറ ആസ്തികത്വമാണു കാരണം, എന്നതു കൊണ്ടു, ദൈവം ബുദ്ധിമാനായിരിക്കണമെന്നു സിദ്ധം. മാത്രമല്ല, അപരിമേയവും സനാതനവുമായ സത്ത സംയുക്ത (**Compound**) മായിരിപ്പാൻ പാടില്ല. സംയുക്തവസ്തുക്കൾ വിലയന (**Dissolution**) ത്തിനു അധീനങ്ങളാണ്. തന്നിമിത്തം അവ നശ്വരങ്ങളാണ്. ചിരന്തനമായ ഈശ്വരസത്ത വിവിധഘടകങ്ങളുടെ സംയോഗമല്ല. മനുഷ്യനിൽ ബുദ്ധിയും ഇതരാംശങ്ങളും സംയോജിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, നിത്യനും അപരിമേയനുമായ ദൈവത്തിൽ അപ്രകാരം ഒരു സംയോഗം ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നതു യുക്തിവിരുദ്ധമാണ്. ബുദ്ധി ഭൌതിക വസ്തുക്കളേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടവുമാണല്ലോ. അതുകൊണ്ടാണ് ദൈവം ചിന്മയനാണെന്നു സമർത്ഥിയ്ക്കപ്പെടുന്നതു്.

അദ്ധ്യായം 6

നന്മ.

മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ ഇരിപ്പിടം എവിടെയെങ്കിലും (തലച്ചോറിലോ ഹൃദയത്തിലോ ആമാശയത്തിലോ) ആകട്ടെ; അതിന്നു രണ്ടു വ്യാപാരരംഗങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നുള്ളതു് നിർവ്വിവാദമാണു്. ഇവയെ 'ബുദ്ധി' എന്നും 'മനസ്സ്' എന്നും വ്യാവർത്തനം ചെയ്യാം. രണ്ടിന്റെയും ആസ്ഥാനം ഒന്നുതന്നെയാണോ അല്ലയോ എന്നു തൽക്കാലം ചിന്തിക്കേണ്ടതില്ല. അവയുടെ വ്യാപാരങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാണെന്നു മാത്രമേ ഇവിടെ സിദ്ധാന്തിയ്ക്കുന്നുള്ളു. ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരം അറിയുക എന്നതാണു്. മനസ്സിന്റെ വ്യാപാരമാകട്ടെ ഇച്ഛിയ്ക്കുക എന്നതത്രെ. ബുദ്ധികൊണ്ടു നാം ഗ്രഹിയ്ക്കുന്ന വസ്തുക്കളെ മനസ്സ് ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നു; അവയിലേയ്ക്കു മനസ്സ് ആകർഷിയ്ക്കപ്പെടുന്നു.

നമ്മുടെ മനസ്സ് എപ്പോഴും ഏതോ ഒന്നിനെ ആരാഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെയല്ല. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെയാണെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നുകൊണ്ടു അതു തൃപ്തിപ്പെടേണ്ടതാണു്. പക്ഷെ അതിന്നു ഒരിക്കലും തൃപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. നേത്രേന്ദ്രിയം അതിന്നു ആനന്ദം നൽകുന്ന വസ്തുക്കളെ മാത്രമേ ആഗ്രഹിക്കുന്നുള്ളു. ശ്രോത്രേന്ദ്രിയമാകട്ടെ കർണ്ണാനന്ദകരങ്ങളായവയെ മാത്രം ആഗ്രഹിക്കുന്നു. നാവു സ്വാദുകരങ്ങളായ വസ്തുക്കളിൽ ആസക്തമാവുന്നു. പക്ഷെ മനസ്സു ഇവകൊണ്ടു മാത്രം തൃപ്തിപ്പെടുന്നി

ല്ല. ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലാത്ത വസ്തുക്കളിലും മനസ്സിന്ന താല്പൎയ്യം ജനിക്കുന്നുണ്ട്. മനസ്സ സുഖത്തെ അഥവാ ആനന്ദത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. ഏതെങ്കിലും ഒരു സുഖത്തെയല്ല. കൺസുഖം കണ്ണുകൾക്ക ഗോചരമായിരിയ്ക്കാം. നയനാനന്ദം നയനങ്ങൾക്ക ഗോചരമായിരിയ്ക്കാം. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മാൎത്ഥത്തിലുള്ള "സുഖം" യാതോരിന്ദ്രിയത്തിന്നും ഗ്രഹിയ്ക്കുവാൻ സാധിക്കയില്ല. ബുദ്ധിക്ക മാത്രമേ അതു നിരൂപിക്കുവാൻ കഴിവുള്ളു. ബുദ്ധിയാൽ നിരീക്ഷിതമായ സുഖം—ഇന്ദ്രിയാസ്പൃഷ്ടമായ ആനന്ദം—മനസ്സിന്റെ സ്പൃഹയ്ക്കു വിഷയീഭവിയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

ഇതിന്റെ രഹസ്യം ആരായുന്നതിന്നുമുമ്പ് മനസ്സിന്റെ സാമാന്യമായ ലക്ഷ്യം എന്താണെന്ന ചിന്തിയ്ക്കുക തന്നെ. യാതൊന്നിലാണ് മനസ്സ് ആസക്തമായിത്തീരുന്നതു? മററു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, നാം ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നതു് എന്താണ്? നന്മ. നമുക്ക നല്ലതു വരണമെന്നാണ് നാം ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നതു. എന്നാൽ നിഷിദ്ധമായതു—തിന്മ—ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നവരും അതിൽ പ്രസക്തിയുള്ളവരും ഇല്ലെന്നോ? ഉണ്ടായിരിയ്ക്കാം. എന്നാലും അവർ വിചാരിയ്ക്കുന്നതു് തിന്മകൊണ്ട് അവൎക്ക നല്ലതു വരുമെന്നാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അവർ അധൎമ്മം പ്രവൎത്തിയ്ക്കുന്നതു്. തിന്മ ആട്ടിൻതോൽ ധരിച്ച ചെന്നായെപ്പോലെ നന്മയുടെ വേഷം അവലംബിച്ച് അവൎക്ക ദൎശനീയമായി ഭവിയ്ക്കുന്നു. അതിന്റെ പ്രലോഭനത്തിന്ന അവർ വശംഗതരാവുന്നു. തന്നിമിത്തം നന്മയിലോ നന്മയെന്ന ഭാവിയ്ക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുവിലോ ആണ മനസ്സിന്ന ആഗ്രഹം ജനിയ്ക്കുന്നതെന്ന വിശ

ദമാവുന്നുണ്ടല്ലൊ. ബുദ്ധിയുടെ ലക്ഷ്യം ജ്ഞാനമാണെങ്കിൽ മനസ്സിൻെറ ലക്ഷ്യം നന്മയാണ്. മനസ്സിൻെറ ആഗ്രഹവിഷയത്തിന് വല്ല സീമയുമുണ്ടോ? ഇന്ന വസ്തുക്കളെ മാത്രമേ ആഗ്രഹിക്കാവു എന്നു വല്ല നിയമവുമുണ്ടോ? നാം ഒരു വസ്തു ആഗ്രഹിക്കുകയോ സ്നേഹിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനുമുമ്പ് അതു എന്താണെന്നു അറിയണം. ബുദ്ധികൊണ്ട് അറിയുവാൻ പാടുള്ള വസ്തുക്കൾ മാത്രമേ നമുക്കു സ്നേഹിയ്ക്കുവാൻ നിവ്വാഹമുള്ളൂ. തന്മൂലം നമ്മുടെ ആഗ്രഹത്തിൻെറ മാനദണ്ഡം ജ്ഞാനമാകുന്നു. ബുദ്ധിയ്ക്കു നിരീക്ഷിയ്ക്കുവാൻ പാടുള്ള സവ്വവും—ജ്ഞേയമായ സവ്വവും—മനസ്സിൻെറ തൃഷ്ണയ്ക്ക് വിഷയമാകാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ ബുദ്ധിയുടെ ലക്ഷ്യത്തിനു അവസാനമുണ്ടോ? ജ്ഞേയമായ വസ്തുക്കൾക്കു വല്ല പരിധിയുമുണ്ടോ? ജ്ഞേയലോകം അനന്തമാണ്. ജ്ഞാനവിഷയത്തിന് അവസാനമില്ല; ഓരോരുത്തൻേറയും ജ്ഞാനം പരിമിതമായിരിയ്ക്കാം. പക്ഷേ ജ്ഞാനത്തിൻെറ വിഷയം—അതായതു: ജ്ഞേയം—അനാദ്യന്തവും അപരിമേയവുമാണ്. പരിപൂണ്ണവും അനന്തവുമായ ഒരു സത്തയെ സങ്കല്പിക്കുവാൻ ബുദ്ധിയ്ക്ക് കഴിവുണ്ട്. ബുദ്ധിയ്ക്ക് വിഷയീഭവിക്കുന്ന സവ്വവും സ്നേഹിയ്ക്കുവാൻ മനസ്സിന് സാദ്ധ്യമായതുകൊണ്ട്, പരിപൂണ്ണമായ ഒരു സത്തയിൽ മനസ്സിന് ആസക്തി ഉണ്ടാവുന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടുവാനില്ല. 'പരിപൂണ്ണമായ സത്ത' എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ അസാംഗത്യമൊന്നുമില്ല. പരിപൂണ്ണതയ്ക്കും സത്തയ്ക്കും തമ്മിൽ പൂവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട്, പരിപൂണ്ണമായ സത്ത ഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം പരിപൂ

ണ്ണമായ സത്തയോടുകൂടിയ ഒരു വ്യക്തി ഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം പരിപൂർണ്ണമായ സത്തയോടുകൂടിയ ഒരു വ്യക്തി വിചാരത്തിന് വിഷയീഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം വിചാരത്തിൻെറ ലക്ഷ്യം നിസ്സീമമാവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം മനസ്സിൻെറ ആഗ്രഹവിഷയവും നിസ്സീമമാവാൻ പാടുള്ളതാണ്. തന്മൂലം മനസ്സിൻെറ ആഗ്രഹ വിഷയം പരിമിതമായ നന്മയേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായ ഒന്നാവാൻ പാടുണ്ട്. തന്മൂലം മനസ്സിന് പരിമിതമായ നന്മകൊണ്ട് സംതൃപ്തിയുണ്ടാകയില്ല. തന്മൂലം മനസ്സിന് സംതൃപ്തിയുണ്ടാക്കുവാൻ അപരിമിതമായ ഒന്നിന്നു മാത്രമേ കഴിവുള്ളൂ. തന്മൂലം മനസ്സ് പരിമിതമായ ഒന്നാണെങ്കിലും അതിൻെറ ലക്ഷ്യം അനാദ്യന്തമായ നന്മയാണെന്നു സിദ്ധമാവുന്നു.

"മനസ്സിന് പരിപൂർണ്ണമായ നന്മയെ പ്രാപിയ്ക്കുവാൻ ആസക്തി ഉണ്ടായിരിയ്ക്കാം. എന്നുവെച്ച് പരിപൂർണ്ണമായ നന്മ വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണമെന്നു നിർബ്ബന്ധമുണ്ടോ? ഒരു വസ്തുവിനെ ആഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ആ വസ്തു ഭവിയ്ക്കുമോ?" എന്നൊരു സംശയം അവശേഷിയ്ക്കുന്നു.

കൊള്ളാം. സന്ദേഹനിവൃത്തിയ്ക്കായി നമുക്കു വാസ്തവികലോകത്തിൽ കടന്നു നോക്കാം. മനുഷ്യസ്വഭാവം വാസ്തവികമായ ഒരു സത്തയാണ്; കേവലം സാങ്കല്പികമല്ല. തന്നിമിത്തം മനസ്സ് എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഇച്ഛാശക്തിയും വാസ്തവികമായ ഒന്നാണ്. ഇച്ഛാശക്തി പരിപൂർണ്ണമായ

നന്മയെ കാംക്ഷിയ്ക്കുന്നവെന്നുള്ളതും വാസ്തവികമാണ്. ഈ ഔത്സുക്യം കേവലം ഒരു വ്യാമോഹമാണോ? ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനെയാണോ ഞാം ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നത്? നമ്മുടെ മനസ്സിൻെറ ചലനം ശൂന്യത്തിലേയ്ക്കാണോ? സ്ഥൂലപദാത്ഥങ്ങളുടെ ചലനം ഒരു സ്ഥലത്തുനിന്നു മറെറാരു സ്ഥലത്തേയ്ക്കാണു സംഭവിയ്ക്കുന്നത്. മനസ്സിൻെറ ചലനത്തെ സംബന്ധിച്ചു പറയുകയാണെങ്കിൽ, അതു ഒരു അവസ്ഥയിൽനിന്നു മറെറാരു അവസ്ഥയെ പ്രാപിയ്ക്കുവാൻ താല്പര്യം പ്രദശിപ്പിക്കുന്നു. 'മറെറാരു അവസ്ഥ' ഇല്ലെങ്കിൽ ചലനവുമില്ല. ശൂന്യം മനസ്സിൻെറ ലക്ഷ്യമാവാൻ പാടില്ല. ശൂന്യം ലക്ഷ്യത്തിൻെറ അഭാവമാണ്. തന്മൂലം അതു മനസ്സിൻെറ ലക്ഷ്യമാകയില്ല. അതു അവാസ്തവികമാണ്. എന്നാൽ വാസ്തവികമായ ഏതോ ഒന്നു മാത്രമേ മനസ്സിനെ ആകഷിയ്ക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാകയുള്ളൂ. ഈ 'ഏതോ ഒന്നു' പരിമിതമായ ഒന്നാവാൻ പാടില്ല. പരിമിതമായ യാതൊന്നിനും മനസ്സിനു ശാശ്വത സന്തുഷ്ടി നൽകുവാൻ സാധിയ്ക്കയില്ല. തന്നിമിത്തം ഈ 'ഏതോ ഒന്നു' അപരിമിതമായ—അളവില്ലാത്ത—ഒന്നാണെന്നു സമ്മതിച്ചേ തീരൂ. മനസ്സിൻെറ ലക്ഷ്യം നന്മയായതുകൊണ്ട് ഈ അപരിമിതമായ ഏതോ ഒന്നു അപരിമിതമായ ഒരു നന്മയാണെന്നു സിദ്ധം. അപരിമിതമായ നന്മ എന്നു വച്ചാൽ ദൈവം എന്നത്ഥം. തന്മൂലം, നമുക്ക് ഇച്ഛാശക്തിയുണ്ടെന്നതുപോലെതന്നെ വാസ്തവികമാണ് ദൈവം ഉണ്ടെന്നുള്ള തത്വവും. ദൈവത്തിൻെറ അഭാവത്തിൽ, അന്തഃകരണത്തിൻെറ ഇച്ഛാശക്തി നിരത്ഥകമായിത്തീരുന്നു. ദൈവമില്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ മനസ്സിൻെറ അഭിവാഞ്ച കാരണം കൂടാത്ത കാര്യമാണെന്നു പ

റയേണ്ടിവരും. ഇതു് അസംബന്ധമാണല്ലോ. പക്ഷെ
നമുക്കു മനസ്സ് എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ശക്തി വാസ്തവത്തിൽ
ഉള്ളതുകൊണ്ടു ദൈവവും വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടെന്നു അനു
മാനം ചെയ്യാം. ഇരിമ്പു അസ്വസ്ഥമായി ചലിയ്ക്കുന്നതു
കണ്ടാൽ, അടുത്തെങ്ങാനും അയസ്കാന്തമുണ്ടെന്നു തീരുമാനി
യ്ക്കുന്നതിൽ അബദ്ധമില്ല. അപ്രകാരം തന്നെ നമ്മുടെ
മനസ്സ് ഏതോ ഒരു നന്മയെ പ്രാപിച്ചു് നിർവൃതി നേടു
വാൻ അസ്വസ്ഥമായി കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടു് നമ്മുടെ മ
നസ്സിനു വിഷയീഭവിയ്ക്കുവാൻ പര്യാപ്തവും അതിനെ സംതൃ
പ്തമാക്കത്തക്കവണ്ണം അപരിമേയവും അനശ്വരവുമായ ഒരു
നന്മ വാസ്തവികമായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നു സമ്മതി
ക്കാതെ തരമില്ല. അങ്ങനെയുള്ള നന്മയാണു് ദൈവം.

അദ്ധ്യായം 7

സദ്ഗുണത്വം

എന്റെ മുമ്പിൽ ഒരു പാത്രമിരിയ്ക്കുന്നു. പാത്രത്തിൽ നാഴി വെള്ളമുണ്ടു്. യുക്തിവാദചിന്തയാൽ ചിത്തഭ്രമം പിടിപെട്ടവനെപ്പോലെ ഞാൻ ഈ പാത്രത്തോടു ചോദിയ്ക്കുയാണ്— "അല്ലയോ പാത്രമേ! നിന്റെ ഉള്ളിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രം ഉണ്ടാവാൻ സംഗതിയെന്തു്?" പാത്രം ഒന്നും മിണ്ടുന്നില്ല. എന്നാൽ അതിനു മിണ്ടുവാൻ കഴിയുമെങ്കിൽ അതു എന്തുപറയും? പാത്രത്തിനു പുറമേയുള്ള കാരണങ്ങളൊന്നും അന്വേഷിയ്ക്കാതെ അതിനെമാത്രം ശരണം ഗമിയ്ക്കുകയാണെങ്കിൽ, പാത്രത്തിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രം ഉള്ളതിനു രണ്ടുകാരണങ്ങളുണ്ടാവാം. ഒന്നുകിൽ വെള്ളം എന്നു പറയപ്പെടുന്ന വസ്തു ലോകത്തിൽ ആകെക്കൂടി നാഴിമാത്രമേ ഉള്ളു; അല്ലെങ്കിൽ പാത്രത്തിൽ നാഴിവെള്ളം കൊള്ളുവാൻ മാത്രമേ എടമുള്ളു. ഈ രണ്ടു കാരണങ്ങളും ഒരേസമയത്തു് പ്രവൃത്തിയ്ക്കുന്നുണ്ടെന്നും വരാം. ഇനി ഈ കാരണങ്ങൾ രണ്ടും വാസ്തവത്തിൽ സാധുവല്ലെന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. അതായതു: ലോകത്തിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രമല്ല ഉള്ളതെന്നും പാത്രത്തിൽ നാഴിയിലധികം കൊള്ളുമെന്നും സങ്കല്പിയ്ക്കുക. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ പാത്രത്തിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തവും ബാഹ്യവുമായ മൂന്നാമതൊരുകാരണം തേടേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ കാരണങ്ങൾ രണ്ടും സ്വീകാര്യമല്ലെങ്കിൽ, പാത്രത്തിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രം ഉ

ണ്ടാവാനുള്ള കാരണം ബാഹ്യമായ ഒന്നായിരിയ്ക്കണം. ഒ രാൾ—ഞാൻതന്നെ എന്നു കരുതിക്കൊൾക—അതിൽ നാഴിവെള്ളം മാത്രമേ ഒഴിച്ചുള്ളു എന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. അല്ലെങ്കിൽ മഴപെയ്യുമ്പോൾ നാഴിവെള്ളം മാത്രമേ പാത്രത്തിൽ വീണുള്ളു എന്നു വിചാരിച്ചാലും പോരായ്കയില്ല. എങ്ങനെയായാലും ബാഹ്യമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിയ്ക്കാതെ തരമില്ലെന്നു പ്രത്യക്ഷമാണല്ലോ.

അപ്രകാരം തന്നെ, പ്രപഞ്ചത്തിൽ പലേ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ വിവിധവസ്തുക്കൾ നാം കാണുന്നു. ഒരേ ഇനത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളിൽത്തന്നെ ചില ഗുണങ്ങൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും കാണപ്പെടുന്നു. എല്ലാമനുഷ്യർക്കും മനുഷ്യത്വമുണ്ടെങ്കിലും മനുഷ്യസഹജമായ ഗുണങ്ങൾ എല്ലാവരിലും ഒന്നുപോലെയോ ഒരേപരിമാണത്തിലോ അല്ല കാണപ്പെടുന്നതു്. ചിലർക്കു ഒരു കുതിരയുടെ ശക്തിയുണ്ടായിരിയ്ക്കാം. മററു ചിലർക്കു ഒരു ആടിന്റെ ശക്തിമാത്രമേ ഉള്ളു. ചിലർക്കു പത്തുനാഴിക അകലെയുള്ള വസ്തുക്കൾ തിരിച്ചറിയാം. മററു ചിലർക്കു മൂക്കിനുതാഴെയുള്ള വസ്തുക്കൾ മാത്രമേ കാണ്മാൻ സാധിയ്ക്കയുള്ളു; അതിനും കണ്ണട വേണം. സാത്വികഗുണങ്ങളിലും ഇതുപോലെയുള്ള ഉച്ചനീചങ്ങൾ കാണ്മാനുണ്ടു്. ചില മനുഷ്യർ ഉൽകൃഷ്ടരാണ്. മററു ചിലർ അത്രതന്നെ ഉൽകൃഷ്ടരല്ല. ഇനിയും ചിലർ കേവലം അധമരാണ്; അതായതു: അവരുടെ ഔൽകൃഷ്ട്യം കൃശമാത്രമാണ്. സർവ്വതോമുഖമായ പരിപൂർണ്ണത യാതൊന്നിലും നാം കാണുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഏതുവസ്തു എടുത്തു നോക്കിയാലും, അതിനേക്കാൾ ഉപരിഷ്ടമായ മറെറാന്നിനെ ന

മുക്ക സങ്കല്പിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും. സൂര്യബിംബം മഹനീയം തന്നെ. പക്ഷെ സൂര്യബിംബത്തിന്ന ഇപ്പോഴുള്ളതിന്റെ ഇരട്ടി വലുപ്പവും ചൂടും ദീപ്തിയും ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിന്റെ മഹനീയത ദ്വിഗുണീഭവിയ്ക്കയില്ലയോ? അപ്പോൾ ഗ്രഹങ്ങൾ നശിച്ചുപോകുമെന്നോ? ഗ്രഹങ്ങളുടെ ഗുണങ്ങളും ഇരട്ടിപ്പിച്ചുകൊൾക. അല്ലെങ്കിൽ സൂര്യനിൽ നിന്നുള്ള അവയുടെ അകലം ഇരട്ടിച്ചാലും മതിയല്ലോ. ഇങ്ങനെ ഏതേതു വസ്തു പരിഗണനം ചെയ്താലും അതു സർവ്വവിധത്തിലും പരിപൂർണ്ണമാണെന്നു പറയാവതല്ല. സാന്മാർഗ്ഗികഗുണങ്ങളും അവ്വണ്ണം തന്നെ. ഔൽകൃഷ്ട്യത്തിന്റെ പാരമ്യം യാതൊരു മനുഷ്യനിലും കാണപ്പെടുന്നതല്ല. എന്നാൽ പരിമിതമായ നന്മ അവനിൽ ഉണ്ടുതാനും.

പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയ ഒരാളെ ദൃഷ്ടാന്തമായി എടുക്കുക. പ്രതിപാദന സൌകര്യത്തിനായി ആയാൾക്കു ഒരു പേരും കൊടുക്കാം— 'ഔവുസേപ്പ്' എന്നാകട്ടെ. ആയാളുടെ നന്മ—ജ്ഞാനം, ശക്തി, സത്ത, ഇത്യാദി— 100 ഡിഗ്രിയുണ്ടെന്നും വിചാരിയ്ക്കുക. ഒരുനൂറു ഡിഗ്രി നന്മയുള്ള ഔവുസേപ്പിനോടു, നാം മുമ്പ് പാത്രത്തോടു ചോദിച്ചതുപോലെ, ഒരു ചോദ്യം ചെയ്യുകതന്നെ:— "എടോ ഔവുസേപ്പേ! തനിയ്ക്കു നൂറു ഡിഗ്രിമാത്രം നന്മയുണ്ടാവാൻ കാരണമെന്തു?" ആയാൾ എന്തുപറയും? ആയാൾ കുഴങ്ങിത്തുടങ്ങുന്നു. ആയാൾക്കു പകരം നമുക്കുതന്നെ സമാധാനം പറവാൻ ശ്രമിയ്ക്കാം. പാവപ്പെട്ട ഔവുസേപ്പിന്റെ പേരിൽ വലിയ തെറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും ആയാളുടെ ഉദാസീനത കൊണ്ടല്ല ആയാളുടെ നന്മ നൂറുഡിഗ്രിമാത്രമായിപ്പോയ

തെന്നും വിചാരിയ്ക്കുക. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ, ആയാളുടെ നന്മ നൂറു ഡിഗ്രി മാത്രമാവാൻ എന്തായിരിയ്ക്കാം കാരണം? ഒന്നുകിൽ നന്മ എന്നതു് ആകെക്കൂടി 100 ഡിഗ്രി മാത്രമേ ഉള്ളൂ; അല്ലെങ്കിൽ 100 ഡിഗ്രി നന്മ മാത്രമേ അവുസേപ്പിനു പ്രാപിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയുള്ളൂ. ഇവരണ്ടുമല്ലെങ്കിൽ ബാഹ്യമായ വേറെ ഏതെങ്കിലും കാരണം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഈ കാരണങ്ങളെ പ്രത്യേകം പരിശോധിയ്ക്കാം.

'ഒന്നുകിൽ നന്മ എന്നതു് ആകെക്കൂടി നൂറുഡിഗ്രിമാത്രമേ ഉള്ളൂ.' നന്മ എന്നതു നൂറു ഡിഗ്രിയല്ല, ആയിരമല്ല, പതിനായിരമല്ല, കോടാകോടിയല്ല; അതു അപരിമേയമത്രെ. അവുസേപ്പിന്റെ നന്മ പരിമിതമായിരിയ്ക്കാം. പക്ഷെ നന്മ എന്നതിനു് യാതൊരു പരിമാണവും കല്പിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയില്ല. തന്മൂലം അവുസേപ്പിന്റെ നന്മ നൂറുഡിഗ്രിമാത്രമായതിനു ഇതല്ല കാരണം.

'അല്ലെങ്കിൽ നൂറുഡിഗ്രി നന്മ മാത്രമേ അവുസേപ്പിനു പ്രാപിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുയുള്ളൂ.' ഈ പ്രസ്താവത്തിന്റെ അയുക്തികത മുൻപറഞ്ഞതിനോടൊപ്പം പ്രത്യക്ഷമല്ലായിരിയ്ക്കാം. എന്നാലും അല്പമാലോചിച്ചാൽ ഇതും അസാധുവാണെന്നു വിശദമാകും. അവുസേപ്പിനു നൂറു ഡിഗ്രി നന്മ മാത്രമേ പ്രാപിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയുള്ളൂ എങ്കിൽ നൂറുഡിഗ്രി നന്മ എന്നതു് അവുസേപ്പിനെക്കുറിച്ചുള്ള, നിർവ്വചനത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടുത്തേണ്ടതാണു്. 'നൂറുഡിഗ്രി നന്മ കൊള്ളാവുന്ന പാത്രം, എന്നായിരിയ്ക്കും അവുസേപ്പിന്റെ നിർവ്വചനം. ആയാളുടെ നന്മ 101 ഡിഗ്രിയായി

പ്പോയാൽ അവുസേപ്പ് അവുസേപ്പാകയില്ല. ദൃഷ്ടാന്തമായി, അവുസേപ്പിന്റെ മുഖത്ത് ഇപ്പോൾ പതിനായിരത്തൊന്നു രോമമുണ്ടെന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. ആയാളുടെ മുഖത്ത് ഇനി ഒരു രോമം കൂടി മുളച്ചാൽ ആയാൾ പിന്നെ അവുസേപ്പല്ലെന്നു അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. അവുസേപ്പ് സൂപ്പും നെയ്യും മററും ധാരാളം ചെലുത്തി രണ്ടുറാത്തൽ കൂടി ഘനമുള്ളവനായിത്തീൎന്നാൽ, പണ്ടത്തെ അവുസേപ്പിനെയല്ല പിന്നെ നാം കാണുന്നതെന്നു പറയേണ്ടിവരും. ആയാൾ ഒരു പത്തുകൊല്ലം കൂടി ജീവിച്ചിരുന്നു കുറേക്കൂടി നല്ലവനായിത്തീൎന്നാൽ ആയാളുടെ വ്യക്തിത്വം നശിച്ചുപോകുമെന്നു അനുമിയ്ക്കേണ്ടിവരും. ഇതു പരമാബദ്ധമല്ലയോ? തന്നിമിത്തം, രണ്ടാമത്തെ കാരണവും സാധുവല്ലെന്നു സിദ്ധമായി.

ഇനി എന്തു ബാക്കിയുണ്ട്? അവുസേപ്പിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തവും ബാഹ്യവുമായ ഒരു കാരണത്തിന്റെ പ്രവൎത്തനം ഹേതുവായിട്ടാണ് അവുസേപ്പിനു 100 ഡിഗ്രി നന്മയുണ്ടായതെന്നു സമ്മതിച്ചേ കഴിയൂ. ഈ കാരണം എങ്ങനെയുള്ളതാണെന്നാണ് ഇനി അന്വേഷിക്കേണ്ടതു്. അന്വേഷണവിഷയം നന്മയുടെ കാരണമായതുകൊണ്ട്, നൂറു ഡിഗ്രിയിൽ ഒട്ടും കുറയാത്ത നന്മയെ ഉൽപ്പാദിപ്പിയ്ക്കുവാൻ ശക്തിയുള്ളതായിരിയ്ക്കണം ഈ കാരണവും. ചുരുക്കിപ്പറയുകയാണെങ്കിൽ, ഈ കാരണം ഒന്നുകിൽ പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയതായിരിയ്ക്കണം, അല്ലെങ്കിൽ അപരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയതായിരിയ്ക്കണം. പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയതാണെങ്കിൽ, മുമ്പ് നാം ചെയ്ത പ്രശ്നങ്ങൾ പി

ന്നേയും ആവൎത്തിയ്ക്കേണ്ടതായി വന്നുകൂടുന്നു. ഈ കാരണത്തിൻെറ കാരണവും വേറൊരു പരിമിതമായ നന്മയാണെങ്കിൽ, ഒരു നന്മയുടെ കാരണം അറിയുന്നതിനുപകരം പല നന്മകളുടെ കാരണം അറിയേണ്ടതായിട്ടാണ് ഇരിയ്ക്കുന്നതു്. പരിമിതമായ നന്മയിലൊന്നിലും അവുസേപ്പിൻെറ നന്മയുടെ കാരണം പൂൎണ്ണമായും ശാശ്വതമായും വെളിപ്പെടുന്നില്ല. തന്മൂലം അപരിമിതമായ നന്മ മാത്രമേ മററു നന്മകളുടെ കാരണമാവാൻ പൎയ്യാപ്തമാകയുള്ളൂ. അപരിമിതമായ നന്മയുടെ അഭാവത്തിൽ പരിമിതമായ നന്മകളൊന്നും വാസ്തവികമാകയില്ല.

ഈ അപരിമിതമായ നന്മ ചിന്താലോകത്തിൽ മാത്രമല്ല സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നു അനുസ്മരിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. അതു കേവലം ആദൎശപരമോ സാങ്കല്പികമോ അല്ല; അതു എത്രയും വാസ്തവികമാകുന്നു. അവുസേപ്പു മുതൽപേൎക്കു് പരിമിതമായ നന്മയുണ്ടെന്നുള്ളതു് വാസ്തവികമാണ്; തന്മൂലം പരിമിതമായ നന്മയുടെ കാരണവും വാസ്തവികമാണ്. തന്മൂലം അപരിമിതമായ നന്മയും യഥാൎത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. ഈ അപരിമിതമായ നന്മയെയാകുന്നു നാം ദൈവമെന്നു വിളിയ്ക്കുന്നതു്.

പ്രസ്തുതവാദത്തെ മറെറാരുവിധത്തിൽ സംക്ഷിപ്തമായി പ്രകാശിപ്പിയ്ക്കാം. പ്രപഞ്ചത്തിൽ പരിമിതമായ നന്മയോടുകൂടിയ വിവിധവസ്തുക്കൾ കാണപ്പെടുന്നുണ്ടു്. ഈ പരിമിതമായ നന്മ തന്നെയും പലേ തോതുകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ടു്. അത്തരത്തിലുള്ള നന്മയോടുകൂടിയ ഒരു വസ്തു ചിന്താവിഷയമായി എടുത്തു് അതിൻെറ നന്മയുടെ കാരണ

മെന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ, രണ്ടു വിധത്തിൽ സമാധാനം നൽകാം. ഒന്നുകിൽ ഈ നന്മ സ്വയംഭവിച്ചതായിരിയ്ക്കണം; അല്ലെങ്കിൽ അതു അന്യമായ ഏതെങ്കിലും കാരണത്തിന്റെ പ്രവൎത്തനംമൂലം ഉൽപ്പന്നമായതായിരിയ്ക്കണം. എന്നാൽ സ്വയം ഭവിയ്ക്കുന്ന നന്മയ്ക്കു യാതൊരു അതിൎത്തിയുമില്ല. അതു പരാപേക്ഷകൂടാത്തതായതുകൊണ്ടു് അതിനെ ഒരു പരിമിതിയ്ക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കിനിൎത്തുവാൻ ഒന്നുകൊണ്ടും സാധിയ്ക്കയില്ല. പരിമിതത എന്നതു് നന്മയുടെ അഭാവത്തെയാണു് സൂചിപ്പിയ്ക്കുന്നതു്. പരസ്പരവിരുദ്ധമായ രണ്ടു കാൎയ്യങ്ങൾ ഒരേസമയത്തു് ഒരേകാരണത്തിൽനിന്നു പുറപ്പെടുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് സ്വയം ഭൂവായ നന്മ അതേ സമയത്തുതന്നെ പരിമിതമാണെന്നു പറയുന്നതു പൂൎവ്വാപരവിരുദ്ധമാണു്. ഒരേസമയത്തു് നന്മയെ സ്വയം ഉളവാക്കുകയും ഇല്ലാതാക്കുകയുംചെയ്യുകയെന്നതു് ഒരുകാരണത്തിനു അസാദ്ധ്യമാണു്. തന്മൂലം സ്വയംഭൂവായ നന്മ അപരിമിതമായിരിയ്ക്കണം. പക്ഷെ പരിമിതമായ നന്മമാത്രമേ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നാം കാണുന്നുള്ളു. തന്മൂലം പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളുടെ നന്മ സ്വയംഭവിച്ചതല്ല. അതു പരാസ്പദമാണു്. അതിന്റെ കാരണം അന്യമാണു്. ഈ കാരണവും പരിമിതമാണെങ്കിൽ ഇതും ഒരു ഫലമാണെന്നു വരുന്നു. മൌലികമായ ഹേതു ഇനിയും സമ്പ്രാപ്യമായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അപരിമിതമായ നന്മയിലെത്തുമ്പോൾ കാരണം വിശദമായിക്കഴിഞ്ഞു.

അപരിമിതമായ നന്മയും അപൂൎണ്ണതയും പരസ്പരനിഷേധകങ്ങളാകകൊണ്ടു് അപരിമിതമായ നന്മയിൽ യാതൊ

രു ന്യൂനതയും ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല. കാണ്മാനുള്ള ശക്തി എന്നു പറയുന്നതു് ഒരു നന്മയാണല്ലോ. എന്നാൽ നേത്രങ്ങളുടെ ശക്തി പരിമിതവും അപൂൎണ്ണവുമാണു്. തന്മൂലം മനുഷ്യനു കണ്ണുണ്ടെന്നുവെച്ചു് ദൈവത്തിനും മത്തങ്ങപോലെയുള്ള കണ്ണുകളുണ്ടായിരിയ്ക്കണമെന്നു പറയുന്നതു യുക്തിവിരുദ്ധമത്രെ. ഭൌതികമായ അവയവങ്ങൾ അപരിമിതമായ നന്മയ്ക്കു യോജിയ്ക്കുന്നവയല്ല. തന്മൂലം അനന്തമായ പരിപൂൎണ്ണതയോടുകൂടിയ വ്യക്തി അഭൌതികമായിരിയ്ക്കണമെന്നു സമ്മതിയ്ക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു.

'നന്മ—നന്മ എന്നു പദമവന്ന ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടു്. നന്മയുടെ സ്ഥാനത്തു് തിന്മ എന്നു ഉപയോഗിയ്ക്കരുതേ? പ്രപഞ്ചത്തിൽ പരിമിതമായ തിന്മ കാണുന്നതുകൊണ്ടു, അപരിമിതമായ തിന്മയോടുകൂടിയ ഒരു വ്യക്തിയുണ്ടെന്നു സങ്കല്പിയ്ക്കരുതേ?' എന്നു ഒരു ആക്ഷേപം പുറപ്പെട്ടേക്കാം. എന്നാൻ 'തിന്മ' എന്നതു എന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കാത്തവരിൽ നിന്നു മാത്രമേ ഈ ആക്ഷേപം പുറപ്പെടുകയുള്ളൂ. നന്മ എന്നു പറയുന്നതിന്റെ ആഭ്യന്തരമായ തത്വം സത്തയാണു്. സത്തയുള്ളതൊക്കെയും നന്മയാണു്. തിന്മയാകട്ടെ അസത്തയത്രെ. അതിനു ആസ്തിക്യമില്ല. അന്ധകാരം ഒരു വസ്തുവാണെന്നു പറയാമെങ്കിൽ തിന്മയും ഒരു വസ്തുവാണെന്നു പറയാം. ശൈത്യം ഒരു വസ്തുവാണെങ്കിൽ തിന്മയും വസ്തുവാണു്. പക്ഷെ ശൈത്യം ഒരു വസ്തുവല്ല. ചൂടു് എന്ന സത്വ(energy)ത്തിന്റെ അഭാവത്തെയാണു് അതു വിവക്ഷിയ്ക്കുന്നതു്. എന്നാൽ നാം തിന്മയെന്നു പറയുന്നതു നന്മയുടെ അഭാവത്തെ മാത്രം

ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടാണോ? അല്ല. നന്മയുണ്ടാകേണ്ടേടത്ത് നന്മയില്ലാതിരിയ്ക്കുക (**the absence of good where good ought to be**) എന്നതാണ് തിന്മ. നന്മയുടെ അഭാവം മാത്രമല്ല, പിന്നെയോ? അത് ഉണ്ടാകേണ്ടതാണെന്നുകൂടി ഇവിടെ വിവക്ഷിയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സാമാന്യ വ്യവഹാരത്തിൽ ശൈത്യവും തിന്മയും ഗുണങ്ങളാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും, സൂക്ഷ്മമാലോചിച്ചാൽ അവ രണ്ടും ഗുണങ്ങളുടെ അഭാവത്തെയാണ് ലക്ഷീകരിയ്ക്കുന്നതെന്നു കാണാം. അതുകൊണ്ട് അപരിമിതമായ തിന്മയോടുകൂടിയ വ്യക്തിയെന്നു പറയുന്നതു് ശുദ്ധമേ അസംബന്ധമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: വ്യക്തിയ്ക്കു സത്തയുണ്ട്; തിന്മയ്ക്കു സത്തയില്ലതാനും. തന്മൂലം വസ്തുക്കളുടെ ഗുണങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി ഇവിടെ ചെയ്തിട്ടുള്ള അനുമാനത്തെ ലോകത്തിൽ തിന്മയുണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി ഒട്ടുംതന്നെ സ്പർശിയ്ക്കുന്നില്ല. നന്മ എന്തുകൊണ്ടാണ് ചിലരിൽ ന്യൂനമായി കാണപ്പെടുന്നതെന്നുള്ള വാദം ഇവിടെ അപ്രകൃതമാണ്. പരിമിതമായ നന്മ വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളതുകൊണ്ട് അപരിമിതമായ നന്മയും—അതായതു: ദൈവവും—വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടെന്നു മാത്രമാണ് ഇവിടെ സമർത്ഥിച്ചിരിയ്ക്കുന്നതു്.

അദ്ധ്യായം 8

നിയതി

'നിയമം' എന്ന പദം പല വിധത്തിലും പല അത്ഥത്തിലും പ്രയോഗിയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ടു്. രാജശാസനങ്ങളും നാട്ടുചട്ടങ്ങളും നിയമങ്ങളാണെന്നു വക്കീലന്മാർ മാത്രമല്ല സാധാരണന്മാർ പോലും പറയാറുണ്ടല്ലൊ. സംസാരഭാഷയിൽ 'നിയമം കഴിയ്ക്കുക' എന്നും സാഹിത്യഭാഷയിൽ 'നിയമേന' എന്നും മററും പറയുമ്പോൾ, നിയമം എന്ന വാക്കിന്നു 'പതിവു്' എന്നാണു് അത്ഥം കല്പിയ്ക്കുന്നതു്. ഇവയ്ക്കു പുറമെ പ്രകൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾ, പ്രപഞ്ചനിയമങ്ങൾ, സ്ഥൂലവസ്തുക്കളുടെ നിയമങ്ങൾ, എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങളിൽ പ്രപഞ്ചത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഐകരൂപ്യത്തിൻെറ നിദാനം എന്നാണു് നിയമശബ്ദത്തിൻെറ താല്പര്യം.

പ്രപഞ്ചനിയമങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്തു്? 'സദൃശങ്ങളായ കാര്യങ്ങളുടെ അനുസ്യൂതമായ ആവത്തനം' **(the succession of similar phenomena)** എന്നാണോ പ്രകൃതിനിയമം എന്ന പദത്തിൻെറ അത്ഥം? ചിലർ ഏകദേശം ഇത്തരത്തിലാണു് നിയമശബ്ദം വ്യാഖ്യാനിയ്ക്കുന്നതു്. ഏതു പോലെയെന്നു വച്ചാൽ:— പണ്ടു പണ്ടു് ഒരാൾ ഒരു തേങ്ങ കുഴിച്ചിട്ടപ്പോൾ ഒരു തെങ്ങിൻ തയ്യു് മുളച്ചുവന്നു. പത്തിരുപതു കൊല്ലങ്ങൾക്കുമുമ്പു് ഒരാൾ ഒരു തേങ്ങ കുഴിച്ചിട്ടപ്പോൾ പിന്നേയും ഒരു തെങ്ങിൻതൈ മുളച്ചു. എൻെറ മുത്തച്ഛൻ

തേങ്ങ കഴിച്ചിട്ടു; പിന്നെയും തെങ്ങിൻ തയ്യ് മുളച്ചുവന്നു. ഞാനും ഒരു തേങ്ങ കഴിച്ചിട്ടു; തെങ്ങിൻതൈതന്നെയാണു അതിൽ നിന്നു മുളച്ചുവന്നതു്. ഇങ്ങനെ തേങ്ങയിൽനിന്നു തെങ്ങു് പല പ്രാവശ്യം മുളച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുള്ള പരമാത്ഥമാണു് നിയമം എന്ന പദത്താൽ വിവക്ഷിയ്ക്കപ്പെടുന്നതെന്നു ചിലർ പറയുന്നു. തുല്യഫലങ്ങൾ തുടരെ ആവത്തിയ്ക്കപ്പെടുക എന്നതാണു് നിയമമെന്നു അവർ സിദ്ധാന്തിയ്ക്കുന്നു. പക്ഷെ ഈ പ്രസ്താവത്തിൽ ഗുരുതരമായ ഒരു സ്ഖാലിത്യം ഒളിഞ്ഞു കിടക്കുന്നുണ്ടു്. തുല്യഫലങ്ങൾ പുനരാവത്തിയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നുള്ള സംഗതി ഒരു നിയമമല്ല; അതു കേവലം ഒരു അനുഭവമാണു്. ഈ പുനരാവത്തനം നിയമമല്ല, പിന്നെയോ? നിയമത്തിന്റെ ഫലമത്രെ. നിയമത്തിനു ഹൈതവഭാവവും പുനരാവത്തനത്തിനു കാൎയ്യഭാവവുമാണുള്ളതു്. അപ്രകാരമല്ലെങ്കിൽ നാളെ തേങ്ങയിൽ നിന്നു മാവു മുളയ്ക്കയില്ലെന്നു നമുക്കു എങ്ങനെ തിച്ചയായി പറവാൻ സാധിയ്ക്കും? നാളത്തെ കാൎയ്യം നമ്മുടെ അനുഭവത്തിൽ പെട്ടതല്ലല്ലൊ. നാളെ തെങ്ങു കയറുമ്പോൾ തേങ്ങ മുകളിലേയ്ക്കു പറന്നു പോകയില്ലെന്നു നാം എങ്ങനെ തീരുമാനിയ്ക്കും? ഇതേവരെ അങ്ങനെ ഒരു കാൎയ്യം സംഭവിച്ചിട്ടില്ലെന്നു വച്ചു് നാളെ അതു സംഭവിയ്ക്കുവാൻ പാടില്ലെന്നുണ്ടോ? 'പാടില്ല' എന്നു തീത്തു പറയണമെങ്കിൽ അവശ്യമായ ഒരു നിയമം അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. അങ്ങനെയൊരു നിയമം ഉണ്ടെങ്കിൽ, കാൎയ്യം ആവത്തിയ്ക്കപ്പെട്ടാലും ശരി, ആവത്തിയ്ക്കപ്പെട്ടില്ലെങ്കിലും ശരി ആ നിയമം എപ്പോഴും സത്യമായിരിയ്ക്കും. അങ്ങനെയുള്ള നിയമങ്ങൾ

വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളതു കൊണ്ടാണ് ചില സംഗതികളെങ്കിലും പ്രത്യയപൂർണ്ണം നമുക്കു പറവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നത്. തെങ്ങു എന്നു പറയപ്പെടുന്ന വൃക്ഷം ഇതേവരെ ഭൂമുഖത്തു മുളച്ചിട്ടില്ല എന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാലും "തെങ്ങു എന്നു പറയപ്പെടുന്ന മരം ഉണ്ടാവാൻ സംഗതി വരണമെങ്കിൽ അതു തേങ്ങയിൽ നിന്നു മുളച്ചേ കഴിയൂ" എന്നു നമുക്കു നിശ്ശങ്കം പറയാവുന്നതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ: നിയമത്തിൻെറ സ്വഭാവം ആവൎത്തനവും തൽഫലമായ അനുഭവവുമല്ല. പ്രത്യുത, അവശ്യത്വ (**necessity**) മാകുന്നു. മററുവിധത്തിൽ പറയുകയാണെങ്കിൽ ഇന്നവിധത്തിൽ മാത്രമേ വ്യാപരിയ്ക്കാവൂ എന്നു വസ്തുക്കൾക്കു നൽകപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഒരു ശാസനമാണ് നിയമം. വസ്തുവിൻെറ സ്വഭാവ (**the nature of the thing**) മാണ് നിയമം എന്നുള്ള സമാധാനം എത്രകണ്ട് സാധുവാണെന്നു വഴിയേ വിശദമാവുന്നതാണ്.

ഇനി ഈദൃശ നിയമങ്ങളുടെ പ്രവൎത്തനവും തൽപരിണാമവും എപ്രകാരമാണെന്നു അന്വേഷിയ്ക്കുക തന്നെ. പ്രപഞ്ചം ക്രമവിധേയമാണ്. അതിനു നിയതമായ വ്യാപാരപദ്ധതികളും അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളുമുണ്ട്. പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ഈ ക്രമീകൃതമായ അവസ്ഥയ്ക്കു 'നിയതി' എന്നു നാമകരണം ചെയ്യാം. നിയതി പരിപൂൎണ്ണമാണെന്നോ അതിൽ യാതൊരു ന്യൂനതയുമില്ലെന്നോ ഇവിടെ തെളിയിയ്ക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ക്രമീകൃതമായ ചില അവസ്ഥകൾ നാം നമ്മുടെ ചുററിലും കാണുന്നുണ്ടെന്നു മാത്രമേ ഇവിടെ അധ്യാ

ഹരിയ്ക്കുന്നുള്ളൂ. ഈ നിയതാവസ്ഥയെ രണ്ടു എനങ്ങളായി വേർതിരിയ്ക്കാം; (1) സ്വകീയം; (2) പരാപേക്ഷിതം.

ഭിന്നഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ വസ്തുക്കൾ അന്യോന്യം സംയോജിപ്പിയ്ക്കപ്പെട്ടപ്പോഴാണ് പരാപേക്ഷിതമായ ക്രമീകരണം സംസിദ്ധമാകുന്നത്. കാര്യകാരണബന്ധമില്ലാത്ത ഭിന്നവസ്തുക്കളുടെ സംശ്രയം പ്രപഞ്ചത്തിൽ സുലഭമാണ്. പശു പുല്ലു തിന്നുന്നു. പുല്ലിൻെറ കാരണം പശുവല്ല. പുല്ല പശുവിൻെറ കാരണവുമല്ല. പുല്ലില്ലെങ്കിലും മററുവല്ലതും തിന്നു പശുവിനു ജീവിയ്ക്കുവാൻ കഴിയും. പശുവില്ലെങ്കിലും പുല്ലു മുളച്ചുകൊള്ളും. എന്നാൽ വാസ്തവത്തിൽ പുല്ല പശുവിനു വലിയൊരു അനുഗ്രഹമായിട്ടാണ് തീർന്നിരിയ്ക്കുന്നത്. നമ്മുടെ അന്തരീക്ഷം മനുഷ്യരുടെ ജീവനസന്ധാരണത്തിനു എത്രമാത്രം പര്യാപ്തമാണെന്നു നോക്കുക. വായുവിൽ പ്രധാനമായി ഓക്സിജൻ, നൈട്രജൻ, എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു അംശങ്ങളാണുള്ളത്. നൈട്രജൻ മാത്രമേ വായുവിൽ ഉള്ളൂ എന്നു വിചാരിയ്ക്കുക. എന്നാൽ മനുഷ്യർ ശ്വാസംമുട്ടി ചത്തുപോകും. നേരേമറിച്ചു വായുവിൽ ഓക്സിജൻ മാത്രമേ ഉള്ളൂ എങ്കിൽ, മനുഷ്യൻെറ ആയുസ്സ് താമസംവിനാ തീക്കൊള്ളിപോലെ എരിഞ്ഞുപോകും. ഈ ബാഷ്പങ്ങളുടെ സംയോഗമാകട്ടെ മനുഷ്യരുടെ പ്രാണധാരണത്തിനു അത്യന്തം ഉപയുക്തമാണു താനും. എന്നാൽ ഈ അന്തരീക്ഷം നാം സൃഷ്ടിച്ചതല്ല. അന്തരീക്ഷമല്ല നമ്മെ സൃഷ്ടിച്ചതും. സാഹചര്യങ്ങളാണ് ജീവികളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതെന്നുള്ള പരിണാമസിദ്ധാന്തം അബദ്ധമാണെന്നു ഇനിയൊരവസരത്തിൽ തെളിയിയ്ക്കാം. ഈ സിദ്ധാന്തം പരി

ണാമവാദികൾ തന്നെ മിക്കവാറും ചവററുകൊട്ടയിൽ തള്ളിയിട്ടുള്ളതാണ്. അന്തരീക്ഷമല്ല നമ്മെ സൃഷ്ടിച്ചതെങ്കിൽ നാമും അന്തരീക്ഷവും ഇങ്ങനെ സംയോജിപ്പിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതിൽ യാതൊരു ക്രമീകരണവുമില്ലന്നോ? അപ്രകാരം തന്നെ അവയവി (**organisms**) കളുടെ ശരീരഘടന പരിശോധിച്ചാൽ ഭിന്നഭിന്ന ധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ വിവിധാവയവങ്ങൾ പരസ്പരം സംശ്രിതങ്ങളായിരിയ്ക്കുന്നതു കാണാം. ഓരോ അവയവവും ലക്ഷോപലക്ഷം ജീവാണുക്കളുടെ അന്യോന്യസംശ്രയത്താലാണ് പ്രവർത്തനം ചെയ്യുന്നതു്. ഇവ്വണ്ണം നാനാത്വത്തിൽ ഏകത്വം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന അവസ്ഥയാണ് പരാപേക്ഷിതമായ നിയതി.

<u>സ്വകീയമായ</u> നിയതിയാകട്ടെ ഓരോ വസ്തുവിനും പ്രത്യേകമുള്ള ഗുണങ്ങളെ പരാമർശിയ്ക്കുന്നു. ഒരു ചെറിയ ബീജത്തിൽ നിന്നു മഹത്തമമായ ഒരു വൃക്ഷം പുറപ്പെടുന്നതു നോക്കുക. ആ വൃക്ഷത്തിനുള്ള സ്വകീയഗുണങ്ങൾ പുറപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ശക്തി ബീജത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്നു. ഇതിനും പരാപേക്ഷ വേണമെന്നുള്ളതു ശരിതന്നെ. വായുവിൽ നിന്നും മണ്ണിൽ നിന്നും സൂര്യനിൽ നിന്നും പോഷകാംശങ്ങൾ ഉപാഹരിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ അതിനു വളരുവാൻ പാടുള്ളൂ. പക്ഷെ ഈ പോഷകാംശങ്ങൾക്കു വൃക്ഷത്തിനുള്ള സ്വകീയ ഗുണങ്ങൾ സൃഷ്ടിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയില്ല. പ്രത്യേകബീജത്തിൽനിന്നു മാത്രമേ പ്രത്യേക വൃക്ഷം പുറപ്പെടുകയുള്ളൂ. ബീജത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന ശക്തിയാണ് ഒരു വൃക്ഷത്തിനു മററു വൃക്ഷങ്ങൾക്കില്ലാത്ത വി

ശേഷഗുണങ്ങൾ നൽകുന്നതു്. ഇവിടേയും അത്ഭുതകരമായ ക്രമീകരണം അന്തർല്ലീനമായിക്കിടക്കുന്നു.

ഉഭയപക്ഷത്തിലും നിയതമായ ഒരവസ്ഥയാണ് നാം കാണുന്നതു്. അതായതു: ഫലത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി ഉപകരണങ്ങൾ സജ്ജീകരിയ്ക്കപ്പെട്ടുകയും സംയോജിപ്പിയ്ക്കപ്പെട്ടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ വ്യാപാരം ലക്ഷ്യം കൂടാത്തതല്ല. ചില നിശ്ചിതഫലങ്ങൾ പുറപ്പെടുവിയ്ക്കുവാൻ പ്രകൃതി സദാ പ്രവർത്തനംചെയ്തുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു.

ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് ഇനിയും ഉപപാദിയ്ക്കേണ്ടതില്ല. പണ്ഡിതനും പാമരനും, വേദാന്തിയും, ശാസ്ത്രജ്ഞനും, ആസ്തികനും നാസ്തികനും ഒന്നുപോലെ സമ്മതിയ്ക്കുന്ന ഒരു വസ്തുതയാണ് ഇതു്. "ഇപ്പോൾ കാണുന്ന നാനാത്വം ഒരു കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കേവലം മേഘസദൃശമായ (nebulous) ഒരു അവസ്ഥയിൽ നിന്നാണ് ഇക്കാണാവുന്ന വൈജാത്യങ്ങളെല്ലാം ഉണ്ടായതു്" എന്നു സമർത്ഥിച്ചാലും വാദമുഖത്തിനു യാതൊരു കോട്ടവും സംഭവിയ്ക്കുന്നില്ല. വികസിതാവസ്ഥയേക്കാൾ അത്ഭുതകരവും ക്രമീകൃതവുമാണ് മൂലധാതുവിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിയ്ക്കുന്ന ശക്തി. ഇപ്പോൾ കാണുന്ന ഫലങ്ങളെല്ലാം പുറപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ശക്തി അതിൽ എന്നും നിലീനമായിരുന്നിരിയ്ക്കണം. ഈ ശക്തി വികസിതപ്രപഞ്ചത്തെപ്പോലെ തന്നെ അത്ഭുതകരമല്ലയോ? നിയതിയെ ഉൽപ്പാദിപ്പിച്ച മൂലധാതു നിയതിയേക്കാൾ ഹീനമാണോ? ഈ മൂലധാതുവും നിയതമല്ലയോ?

മൂലധാതു ചില ഫലങ്ങളെ ലക്ഷ്യമാക്കി വികാസം പ്രാപിച്ചതുകൊണ്ടാണ് നാം കാണുന്ന ഫലങ്ങൾ പുറപ്പെട്ടതും പുറപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നതും എന്നുള്ള അനുമാനം അനഗ്ഗളമാണ്. തന്മൂലം പ്രപഞ്ചമെല്ലാം മേഘസങ്കാശമായ ഒരു ബാഷ്പപടലത്തിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായതാണെന്നു സമ്മതിച്ചാലും നിയതിയുടെ പിടിയിൽ നിന്നു മോചനം ലഭിയ്ക്കുകയില്ല.

നിയതി കേവലം യാദൃച്ഛികമാണെന്നത്രെ നിരീശ്വരന്മാർ വാദിയ്ക്കുന്നത്. ഈശ്വരനെ നാടുകടത്തുവാൻ അരയും തലയും മുറുക്കി നില്ക്കുന്നവർക്ക് പൂർവ്വാപരവൈരുദ്ധ്യം നിസ്സാരമാണ്. ശാസ്ത്രീയാന്വേഷണങ്ങളിൽ അതിമാത്രം കുശലബുദ്ധിത്വം പ്രദർശിപ്പിയ്ക്കുന്ന ചിലർപോലും ഇക്കാര്യത്തോടടുക്കുമ്പോൾ യുക്തിവിഹീനരായി കാണപ്പെടുന്നതു ബുദ്ധിയുടെ മറിമായം എന്നേ പറയേണ്ടു. ഹക്സ്ലി പറയുന്നതു കേട്ടാലും:— "വാസ്തവികമായ പ്രകൃതി അവശ്യമായ നിയമങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ ഉത്ഭവം അഭേദ്യമായ അന്ധകാരത്തിലും നിശ്ശബ്ദതയിലുമാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്." പ്രകൃതി വാസ്തവികമാണെന്നും നിയമങ്ങൾ അതിനെ നിയന്ത്രിയ്ക്കുന്നുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം സമ്മതിയ്ക്കുന്നു. പക്ഷെ അതിന്റെ ഉത്ഭവം അന്ധകാരത്തിലും നിശ്ശബ്ദതയിലുമാണത്രെ. എന്നുവച്ചാൽ, അന്ധകാരം, നിശ്ശബ്ദത, എന്നീ രണ്ടു ശൂന്യ (**Zero**) ങ്ങൾ ചേർന്നു യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു സത്തയെ ഉല്പാദിപ്പിച്ചുവെന്നല്ലയോ അനുമാനം? ഇതു ഒരു കവിവാക്യമായിരുന്നുവെങ്കിൽ കവിയുടെ വ്യംഗ്യം എന്താണെന്നു ഏകദേ

ശമാനം ചെയ്യുമായിരുന്നു. ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ഇപ്രകാരം അസംബന്ധം പുലമ്പുന്നത് ആശ്ചര്യകരം തന്നെ! നിയതി യദൃച്ഛ (Chance) യുടെ ഫലമാണെന്നു പറയുന്നതും മുൻപറഞ്ഞതിനേക്കാൾ മെച്ചമല്ല. യദൃച്ഛ എന്നുവച്ചാൽ ക്രമീകരണത്തിന്റെ അഭാവം എന്നാണർത്ഥം. നിയതിയുടെ അഭാവമാണ് നിയതിയുടെ കാരണമെന്നു പറയുന്നതു മിത്ഥ്യാജല്പനമത്രെ. അക്ഷരങ്ങൾ കൊത്തിയിട്ടുള്ള അച്ചുകൾ ഒരു തൊട്ടിയിലെടുത്തു ഒന്നാകെ നിലത്തു ചൊരിഞ്ഞപ്പോൾ, ആ അക്ഷരങ്ങൾ അകസ്മാൽ ക്രമീകരിയ്ക്കപ്പെട്ടു കാളിദാസ പ്രണീതമായ 'അഭിജ്ഞാന ശാകുന്തള'മായിത്തീർന്നുവെന്നു പറഞ്ഞാൽ പോലും ഇത്രമാത്രം അസാംഗത്യമില്ല.

സ്ഥൂലപദാർത്ഥത്തിൽ സ്വയം അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനം ഹേതുവായിട്ടാണ് പ്രകൃതിനിയമങ്ങളും തൽഫലമായ നിയതാവസ്ഥയും ഉണ്ടായതെന്നു ചിലർ പറയുന്നു. ഈ വാദം ഏതാണ്ട് ഇപ്രകാരമാണ്:— "സ്ഥൂലപദാർത്ഥ (matter) മൊഴികെ മററു യാതൊന്നും ജഗത്തിലില്ല; ഉണ്ടായിട്ടുമില്ല. അതായതു: വ്യാപ്തി extension) യുള്ളതും ഇന്ദ്രിയഗോചരമായതുമായ വസ്തുമാത്രമേ യഥാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുള്ളു. ഒരുകാലത്തു് പ്രപഞ്ചം പരിഭ്രമണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്ന അഗ്നിമയമായ ഒരു ബാഷ്പസഞ്ചയമായിരുന്നു. ഈ ബാഷ്പസഞ്ചയത്തിന്റെ അണുക്കളിൽ സ്വയമേവ സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്ന വിവിധശക്തികളുടെ സംഘട്ടനവും പ്രതിസംഘട്ടനവും ഹേതുവായി, ഇന്നു നാം കാണുന്ന സചേതനവും അചേതനവുമായ സർവ്വപദാർത്ഥങ്ങളും ക്രമേണ പരിണതമായിത്തീർന്നു. ജീവജാലങ്ങൾ കേവ

ഉം അത്ഭുതകരങ്ങളായ ഘടികാരങ്ങളാണ്; വിചാരം, മനസ്സ്, എന്നിവയെല്ലാം സ്ഥൂലപദാൎത്ഥത്തിന്റെ ചലനം മാത്രമാകുന്നു.” ഇങ്ങനെയാണ് ചില അനാത്മവാദികളുടെ സിദ്ധാന്തം. സ്ഥൂലപദാൎത്ഥമൊഴികെ മററു യാതൊന്നും വാസ്തവികമല്ലെന്നാണല്ലോ ഇതിൽ നിന്നു അൎത്ഥമാക്കേണ്ടതു്. എന്നാൽ സ്ഥൂലപദാൎത്ഥമെന്യെ മററു യാതൊന്നും വാസ്തവികമല്ലെങ്കിൽ, ഈ സിദ്ധാന്തവും വാസ്തവികമല്ല. കാരണം ഈ സിദ്ധാന്തം ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലെന്നതു തന്നെ. മാത്രമല്ല, ഈ ബാഷ്പപടലത്തിലെ അണുക്കൾക്കു ചലിയ്ക്കുവാനുള്ള ശക്തി എങ്ങനെ ലഭിച്ചു? ഈ ചോദ്യത്തിനു സമാധാനമില്ല. ചലനം അണുക്കളിൽ സ്വയമേവ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നാണ് അവർ പറയുന്നതിന്റെ താല്പൎയ്യം. പക്ഷേ സ്വതസ്സിദ്ധമായ ചലനം എന്നു പറയുന്നതു അസംബന്ധമാണ്. സ്ഥൂലപദാൎത്ഥം ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കണമെന്നു യാതൊരു നിബ്ബന്ധവുമില്ല. [ന്യൂട്ടന്റെ ചലന നിയമങ്ങൾ നോക്കുക.] ചലനവും നിശ്ചലാവസ്ഥയും അതിനു ഒന്നുപോലെ പ്രാപിയ്ക്കാം. മാത്രമല്ല, ഒരു വസ്തുവിന്റെ ചലനത്തിനു ലക്ഷ്യവും നിയന്ത്രണ (**direction**) വും ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഈ ലക്ഷ്യവും നിയന്ത്രണവും നിർണ്ണയിയ്ക്കുന്നതു ആ വസ്തുവല്ല, അതിൽനിന്നു ഭിന്നമായ മറെറാന്നാണ്. പരമാണുക്കളുടെ ചലനശക്തി എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? സ്ഥൂലപദാൎത്ഥത്തിനു പുറമെയുള്ള ഒന്നിനെ ആശ്രയിയ്ക്കാതെ നിർവ്വാഹമില്ല. അണുവിന്റെ സ്വഭാവം അങ്ങനെയായതുകൊണ്ടാണ് എന്നു പറയുന്നതു അസംഗതമാണ്. ഈ സ്വഭാവം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു പിന്നേയും ചോദിയ്ക്കു

ണ്ടിവരുന്നു. സ്വയംഭൂവല്ലാത്ത ഒരു വസ്തുവിനു സ്വതസ്സിദ്ധമായ സ്വഭാവവും ഉണ്ടാകയില്ല. സ്ഥൂലപദാർത്ഥം അവശ്യം ഭവിച്ചതല്ലെന്നു ഇതിനകം വിശദമായിട്ടുണ്ടല്ലോ.

എന്തിനു അതും ഇതും പറയുന്നു? ഒന്നുകിൽ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിയതമായ യാതൊന്നുമില്ലെന്നു പറഞ്ഞു അന്ധന്മാരുടെ ഗണത്തിൽ ചേരുക. അല്ലെങ്കിൽ, നിയതിയുണ്ടെങ്കിലും അതിനു യാതൊരു കാരണവുമില്ലെന്നു പറഞ്ഞു മൂഢന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ചേരുക. അതുമല്ലെങ്കിൽ, 'നിയതി ഉണ്ട്; അതിനു ഒരു കാരണവും ഉണ്ട്; പക്ഷെ കാരണം എന്താണെന്നു അറിവാൻ നിർവ്വാഹമില്ല' എന്നു പറഞ്ഞു അജ്ഞത്വം കൈവരിയ്ക്കുക. അല്ലെങ്കിൽ, എല്ലാക്കാലങ്ങളിലും എല്ലാ ദേശങ്ങളിലുമുള്ള ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങൾ അവലംബിച്ചിട്ടുള്ളതും മഹാവിജ്ഞന്മാർ ആദരിച്ചിട്ടുള്ളതുമായ ഒരു അനുമാന രീതി പിന്തുടരുക. അതു എന്തെന്നാൽ:—

പ്രകൃതിയിൽ നിയതമായ അഥവാ ക്രമീകൃതമായ പല അവസ്ഥാന്തരങ്ങളുണ്ട്: ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നിയതിയുണ്ട്. നിയതി ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ നിയമം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. നിയമം ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ നിയമനം ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. നിയമനം ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ ഒരു നിയാമകശക്തി ഉണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഈ നിയാമകശക്തി അഥവാ നിയന്താവ് ലക്ഷ്യംകൂടാതെയല്ല പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രകൃതിയിൽ ഉപകരണങ്ങൾ സജ്ജീകരിയ്ക്കപ്പെടുന്നതു ഏതെങ്കിലും ഫലമോ ഫലങ്ങളോ ഉളവാക്കുവാനാണ്. അങ്ങനെയൊരു ഉദ്ദേശമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ ഭിന്നവസ്തുക്കളുടെ ഏക

ലക്ഷ്യോന്മുഖമായ പ്രവൎത്തനത്തിന് മതിയായ കാരണമുണ്ടാകയുള്ളൂ. തന്മൂലം നിയാമകശക്തി ഫലോന്മുഖമായിട്ടാണ് പ്രവൎത്തിയ്ക്കുന്നത്, അല്ലെങ്കിൽ പ്രവൎത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ ഫലത്തെ പ്രസ്തുത ശക്തി മുൻകൂട്ടി വീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിയ്ക്കണം. ഇല്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ പ്രവൎത്തനം ഉദ്ദേശംകൂടാത്തതാണെന്നു പറയേണ്ടിവരും. പക്ഷേ ഫലങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി പരിശോധിയ്ക്കുമ്പോൾ ഒരു ലക്ഷ്യം കൂടാതെയല്ല പ്രസ്തുത ശക്തി വ്യാപരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു സമ്മതിയ്ക്കാതെ തരമില്ല. അതുകൊണ്ട് നിയാമകശക്തി ലക്ഷ്യത്തെ അറിവാൻ പ്രാപ്തിയുള്ളതായിരിയ്ക്കണം. അതായതു: ബുദ്ധിയുള്ളതായിരിയ്ക്കണം. ഈ സംബുദ്ധമായ നിയാമകശക്തിയെയാണ് ആസ്തികന്മാർ ഈശ്വരൻ എന്നു വിളിയ്ക്കുന്നത്.

അദ്ധ്യായം 9

ഉൽപത്തിയും സാധാരണത്വവും.

സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ പരസ്പരം ഏററം അകന്നിരിയ്ക്കുന്ന സമുദായങ്ങളിൽപോലും ഒരു സംഗതി സർവ്വസാമാന്യമായി കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. അദൃശ്യവും പ്രകൃത്യതീതവുമായ ഒരു ശക്തി അഥവാ ശക്തികളെ സങ്കല്പിയ്ക്കുന്നതിൽ മ്ലേച്ഛന്മാരും പരിഷ്കൃതന്മാരും, പാശ്ചാത്യരും പൌരസ്ത്യരും, കാടന്മാരും നാടന്മാരും, തുല്യമനോഭാവം പ്രദർശിപ്പിയ്ക്കുന്നു. അവരുടെ സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് ഐകരൂപ്യമുണ്ടെന്നോ അവയെല്ലാം ഒന്നുതന്നെയാണെന്നോ അല്ല ഇപ്പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം. വാസ്തവത്തിൽ അവരുടെ വിഭാവനങ്ങൾ ധ്രുവങ്ങൾ തമ്മിലെന്നപോലെ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെന്ന് വേണമെങ്കിൽ സമ്മതിയ്ക്കാം. എന്നാലും ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ലോകം കൂടാതെ മറെറാരു ലോകമുണ്ടെന്നും പ്രകൃതിശക്തികൾക്ക് ഉപരിയായി ഒരു മഹച്ഛക്തി ഉണ്ടെന്നും നിരൂപിയ്ക്കുന്നത് അവക്കെല്ലാവക്കും പൊതുവെ ഉള്ള ഒരു സ്വഭാവമാണ്. ഭൂഗർഭത്തിൽ മനുഷ്യാവശിഷ്ടങ്ങൾ എവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുവോ, അവിടെയെല്ലാം മരിച്ചവരോടുള്ള ബഹുമാനം, ശവം മറവുചെയ്യുന്നതിലുള്ള ശുഷ്കാന്തി, മതാത്മകമായ നൃത്തം, മന്ത്രം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പാരത്രികചിന്താലക്ഷ്യങ്ങൾ കാണമാറുണ്ട്. എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലും അവിടവിടെ ചില നാസ്തികന്മാർ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള വസ്തുത ഇതെഴുതുന്നയാൾ വിസ്മരിയ്ക്കുന്നില്ല. പക്ഷെ ആസ്തിക്യം കഴിഞ്ഞി

ട്ടാണ് നാസ്തിക്യത്തിൻെറ പുറപ്പാട് എന്നുള്ളത് നിരാക്ഷേപമാകുന്നു. എന്തെങ്കിലും 'ഉണ്ട്' (അസ്തി) എന്ന് ആരെങ്കിലും പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞതിനു ശേഷമേ 'ഇല്ല' (നാസ്തി) എന്ന് മററൊരുത്തന് പറയുവാൻ അവകാശമുള്ളു. ഇരുട്ട് വെളിച്ചത്തിൻെറ അഭാവത്തേയും ശൈത്യം ചൂടിൻെറ അഭാവത്തേയും കുറിയ്ക്കുന്നതുപോലെ, നാസ്തിക്യം ആസ്തിക്യത്തിൻെറ നിഷേധം മാത്രമാണ്. ഈ വാദം അങ്ങനെയിരിയ്ക്കട്ടെ. പ്രകൃതത്തിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ സിദ്ധാന്തിയ്ക്കുന്നത്, അന്യോന്യസംബന്ധമില്ലാത്ത മനുഷ്യവർഗ്ഗങ്ങൾപോലും അപരിമേയമായ ഏതോ ഒരു ശക്തിയെ സങ്കല്പിയ്ക്കുന്നതിൽ തുല്യാഭിപ്രായത്തോടുകൂടിയവരായിരുന്നു എന്നു മാത്രമാണ്.

സാർവ്വജനീനമായ ഈ അഭിപ്രായം എങ്ങനെ ഉദ്ഭവിച്ചു? മനുഷ്യർ ഒരു അദൃശ്യലോകത്തിൽ വിശ്വസിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങിയത് എന്നുമുതല്ക്കാണ്? യാതൊന്നിൻെറ പ്രേരണയാലാണ്? ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് രണ്ടു വിധത്തിൽ സമാധാനം നൽകാം. രണ്ടു വിധത്തിൽ മനുഷ്യർ അവയ്ക്കു സമാധാനം നൽകീട്ടുണ്ട്. രണ്ടു വിധത്തിൽ മാത്രമേ സമാധാനം നൽകുവാൻ പാടുള്ളു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ:—

(1). മനുഷ്യർ— അർദ്ധമനുഷ്യരോ വാനരമനുഷ്യരോ അല്ല; യഥാർത്ഥമനുഷ്യർ— ലോകത്തിൽ എപ്പോൾ ആവിർഭവിച്ചുവോ, അന്നുമുതൽ അവർക്ക് അനന്തമായ ഒരു ശക്തിയിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ശക്തി കാലക്രമത്തിൽ അർദ്ധവിസ്മൃതവും അനന്തരം പൂർണ്ണവിസ്മൃതവും ആയിപ്പോയി. തൽസ്ഥാനത്ത് വിശേഷഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഭിന്നശക്തികൾ അധിരോഹിയ്ക്കപ്പെട്ടു. ഏകദൈവത്തിൻെറ സ്ഥാന

ത്തു് അനേകദേവന്മാരും ഉത്തമമായ ആരാധനക്രമത്തിനു പകരം നരബലി മുതലായ വികൃതാചാരങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവന ഇപ്രകാരം സങ്കുചിതവും വ്യക്തിപരവും ആയിത്തീൎന്നതോടെ, വിശ്വാസം ദുഷിയ്ക്കുന്നതിനും നൂതനമൂൎത്തികൾ സങ്കല്പിയ്ക്കപ്പെടുന്നതിനും സംഗതിയായി. ഇങ്ങനെ വിശ്വാസം സാമാന്യത്തിൽ നിന്നു് വിശേഷത്തിലേയ്ക്കു് അധഃപതിച്ചുവെന്നു ഒരുപക്ഷം.

(2). രണ്ടാമത്തെ സമാധാനം മേൽവിവരിച്ചതിനു് നേരേ വിപരീതമാണു്. എങ്ങനെയെന്നാൽ:— മനുഷ്യൎക്കു് ആദ്യം അഭൌതികമായ ശക്തിയിൽ വിശ്വാസമേ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കാലക്രമേണ അവർ എന്തോ കാരണവശാൽ കല്ലു്, മരം, മുതലായ വ്യക്തികളെ നീചമായ രീതിയിൽ ആരാധിച്ചുതുടങ്ങി. അനന്തരം അവരുടെ ബുദ്ധി വികസിച്ചു് പരിഷ്കൃതമായിത്തീൎന്നതോടെ അവരുടെ വിശ്വാസത്തിനും ഏതാണ്ടൊരു സംസ്കാരം സംഭവിച്ചു. നാനാമൂൎത്തികൾ ഏകീഭവിച്ചു് ഏതാൻചില ദേവന്മാരായിത്തീൎന്നു. ഈ ഏകീകരണം പിന്നെയും തുടൎന്നുകൊണ്ടിരുന്നതിന്റെ ഫലമായി ഏകദൈവമേ ഉള്ളു എന്ന വിശ്വാസം ദൃഢീഭവിയ്ക്കുകയും പരിഷ്കാരം വൎദ്ധിച്ചുവന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്നു് സാമന്തദേവന്മാരെല്ലാം നിഷ്കാസനം ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങിനെ വിശ്വാസം വിശേഷത്തിൽനിന്നു് സാമാന്യത്തിലേയ്ക്കു് ഉയരുകയാണു് ഉണ്ടായതെന്നു് മറെറാരുപക്ഷം.

മേൽപറഞ്ഞ രണ്ടു് സമാധാനങ്ങളിൽ ആദ്യത്തേതു് ശരിയാണെങ്കിൽ ദൈവവിശ്വാസം മനുഷ്യനിൽ സ്വാഭാവികമായും സഹജമായും ഉണ്ടാവുന്ന ഒരു വികാരമാണെന്നും,

രണ്ടാമത്തേതാണ് യഥാർത്ഥമെങ്കിൽ സ്രഷ്ടാവെന്ന് വിചാരിയ്ക്കപ്പെടുന്ന ഈശ്വരൻ കേവലം ഒരു മനുഷ്യസൃഷ്ടിയാണെന്നും അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടിവരും. പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ഈ സമാധാനങ്ങൾ രണ്ടും ഒരേ സമയത്ത് വാസ്തവമാകാൻ തരമില്ല. ഒന്ന ശരിയാണെങ്കിൽ മറേറത് തെററായിരിയ്ക്കണം. രണ്ടിൻേറയും മിശ്രരൂപമാണ് ശരിയെന്ന പറയുന്നത് അസാധുവാണ്. എണ്ണയും വെള്ളവും തമ്മിൽ സംയോജിച്ചാലും ഈ സമാധാനങ്ങൾ രണ്ടും മിശ്രീഭവിയ്ക്കുകയില്ല. ഏതെങ്കിലും ഒന്നമാത്രമേ സാധുവാകാൻ വഴിയുള്ളു. ഏതാണ് സുബദ്ധം? അബദ്ധം ഏതാണ്?

നാസ്തികന്മാർ പ്രായേണ രണ്ടാമത്തെ സമാധാനമാണ് മുറുകെപ്പിടിയ്ക്കുന്നത്. ആസ്തികന്മാക്കാകട്ടെ ആദ്യത്തേതിനോടാണ് പ്രസക്തി.

ഈവ്വിധവാദങ്ങളുടെ സാധുത നിർണ്ണയിക്കുവാൻ ചരിത്രപരമായ തെളിവുകളാണ് ആധാരമായിട്ടുള്ളത്. പക്ഷെ പ്രസ്തുത കാര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രരേഖകൾ അതീവദുർല്ലഭമാണുതാനും. അങ്ങിനെയാവാനല്ലേ വഴിയുള്ളു? ആദിമമനുഷ്യരുടെ ചിന്താഗതിയാണ് വിവാദവിഷയം. ആദിമമനുഷ്യക്കാകട്ടെ, അവരുടെ ചിന്തകളുടെ നാൾവഴി എഴുതിവെയ്ക്കുന്ന സമ്പ്രദായം പരിചിതമായിരുന്നില്ല. തന്നിമിത്തം പ്രകൃതവിഷയത്തിൽ അഭ്യൂഹങ്ങൾ ധാരാളം കടന്നുകൂടുന്നതിന്ന ഇടയായിട്ടുണ്ട്. ദൈവം, ആത്മാവ്, എന്നിവയെല്ലാം മനുഷ്യനിമ്മിതങ്ങളാണെന്ന് കാണിയ്ക്കണമെന്നുള്ള ഉദ്ദേശത്തോടുകൂടി നാസ്തികന്മാർ മതോൽപത്തിയെക്കു

റിച്ച് പുറപ്പെടുവിച്ചിട്ടുള്ള അനവധി സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ചിലത് താഴെ ഉദ്ധരിയ്ക്കാം:—

(1). പ്രാചീനമനുഷ്യരുടെ ബുദ്ധി കേവലം ശിശുപ്രായമായിരുന്നുവത്രെ. അവർ കണ്ണു തുറന്ന് നാലുപാടും നോക്കിയപ്പോൾ ചന്ദ്രൻ, സൂര്യൻ, മേഘം മുതലായ വിചിത്രവസ്തുക്കൾ കണ്ട് അത്യധികം അത്ഭുതപ്പെട്ടു. ഇടി, മിന്നൽ, മുതലായ പ്രകൃതിവ്യാപാരങ്ങൾ അവരെ ഏററം ഭീതരാക്കി. ഭയപരതന്ത്രരായ ശിശുക്കൾ 'കോഖാൻ', 'അഞ്ചുകണ്ണൻ', തുടങ്ങിയ വികൃതശക്തികളെ സങ്കല്പസൃഷ്ടി ചെയ്യുന്നതുപോലെ, ആദിമമനുഷ്യർ അചേതനവസ്തുക്കളിൽ ചൈതന്യം ആരോപിച്ചു, വിദ്യുദ്രേഖയെ ഏതോ ശക്തിയുടെ ആയുധമായും ഇടിനാദം മറേറതോ ശക്തിയുടെ— അല്ലെങ്കിൽ വൈദ്യുതായുധൻെറ തന്നെ—ശബ്ദമായും വ്യാഖ്യാനിയ്ക്കുകയും, അവയിൽനിന്നുള്ള നാശങ്ങൾ നിവാരണം ചെയ്യുന്നതിന് ആ ശക്തികളെ പ്രീണിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുകയും, ചെയ്തുതുടങ്ങി. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യരുടെ അധമവികാരങ്ങളിലൊന്നായ ഭയത്തിൽനിന്നാണ് മതം ഉത്ഭവിച്ചതെന്നുള്ള വാദം 19-ാംശതാബ്ദത്തിൽ പ്രബലമായിരുന്നു.

(2). മേല്പറഞ്ഞതിനോട് ഏകദേശം അനുരൂപമായ മറെറാരു വാദത്തെ ആദിത്യസിദ്ധാന്തമെന്ന് വിളിക്കാം. അതായതു:— ജീവികളുടെ സുഖദുഃഖങ്ങൾക്ക് സൂര്യനാണ് കാരണമെന്ന് പുരാതന മനുഷ്യർ അവധാരണം ചെയ്തു. സസ്യങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്കും ജന്തുക്കൾക്കാവശ്യമുള്ള ചൂടിനും കാരണഭൂതമായ സൂര്യൻ തന്നെ ചിലപ്പോൾ അവയെ തപി

പ്പിയ്ക്കുന്ന ഉഗ്രമൂത്തിയായും വത്തിയ്ക്കുന്നുണ്ടല്ലൊ. അതുപോലെ തന്നെ മനുഷ്യരുടെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ ഏതോ ശക്തികളുടെ പ്രവത്തനംമൂലമാണെന്നു് ആദിമമനുഷ്യർ താരതമ്യേന സങ്കല്പിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങി. ഈ സങ്കല്പത്തിന്റെ പരിണതരൂപമാണു് മതം.

(3). സ്വപ്നത്തിൽ നിന്നാണു് മതം ഉണ്ടായതെന്നും പക്ഷാന്തരമുണ്ടു്. പ്രാകൃതമനുഷ്യർ മരിച്ചുപോയ ബന്ധുക്കളേയും പിതൃക്കളേയും സ്വപ്നദശ്നം ചെയ്യുമ്പോൾ, "മരിച്ചവരെ ഇങ്ങനെ വീണ്ടും കാണ്മാൻ സംഗതിയെന്തു്? അവർ വാസ്തവത്തിൽ മരിച്ചിട്ടില്ലായിരിയ്ക്കുമോ? അഥവാ, മരണത്തോടുകൂടി നാശംവരാത്ത ഒരംശം അവരിൽ അവശേഷിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു് വരുമോ?" എന്നിങ്ങനെ ആലോചിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങി. ആത്മാവു് നിത്യമാണെന്നും മററുമുള്ള ധാരണകൾ ഇപ്രകാരമാണു് മനുഷ്യബുദ്ധിയിൽ കടന്നുകൂടുവാൻ നിമിത്തമായതത്രെ.

(4). എച്ചു്. ജി. വെൽസിന്റെ 'ലോകചരിത്രസംക്ഷേപം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കാണുന്ന മറെറാരു വാദം കൂടി ഉദ്ധരിയ്ക്കാം:— ഭൂമിയിലെ ആദിമനിവാസികൾ കൂട്ടംകൂട്ടമായിട്ടാണു് ജീവിച്ചിരുന്നതു്. ഓരോ വഗ്ഗത്തിനും ഓരോ നായകനുണ്ടായിരുന്നു. ആയാൾക്കു് സ്വവഗ്ഗത്തിലുള്ള അംഗങ്ങളുടെ മേൽ രക്ഷാശിക്ഷകൾ നടത്തുന്നതിനു് പൂണ്ണാധികാരം ഉണ്ടായിരുന്നു. ബഹുഭായ്യനും ബഹുപുത്രസമ്പന്നനുമായ ഈ മ്ലേച്ഛനായകൻ അനന്തരവന്മാരെ പലപ്പോഴും ക്രൂരമായി മദ്ദിയ്ക്കുകയും പീഡിപ്പിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുവന്നതിനാൽ, ആയാളോടു അവക്കുണ്ടായിരുന്ന ഭയം സീമാതീതമാ

യിത്തീൎന്നു. ആയാളെ കണ്ടാൽ അവർ കിടുകിടെ വിറയ്ക്കുക യായി. ഇക്കാലത്തു് അമ്മമാർ കുട്ടികളെ ഭയപ്പെടുത്തുവാൻ 'കോക്കാൻ വരുന്നു' എന്നും മററും പറയുന്നതുപോലെ, അന്നത്തെ അമ്മമാർ വൎഗ്ഗനായകന്റെ പേർ പറഞ്ഞാണു് കുട്ടികളുടെ തായാട്ടു് അമൎത്തിയിരുന്നതു്. കുട്ടികൾ ഈ ഭയത്തോടുകൂടി വളൎന്നുവന്നു. വൎഗ്ഗനായകന്റെ ആയുഷ്കാലം കഴിഞ്ഞിട്ടും, ഈ ഭയം തീരെ വിട്ടുമാറിയില്ല. മരിച്ചുപോയ ആളെക്കുറിച്ചുള്ള ഭയം ദൃഢമായതോടെ മരണത്തിനപ്പുറമുള്ള കാൎയ്യങ്ങൾ ഈ പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ചിന്താവിഷയങ്ങളായിത്തീൎന്നു. പരേതനായ സംഘനേതാവു് ഭീതിജനകമായ ഒരു ആരാധനാപാത്രമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. ഇപ്രകാരം നാനാമൂൎത്തികൾ സങ്കല്പിയ്ക്കപ്പെടുന്നതിനും ഭിന്നമതങ്ങൾ ഉദ്ഭവിയ്ക്കുന്നതിനും സംഗതിവന്നു.

ഇവകൂടാതെ വേറെയും പല സിദ്ധാന്തങ്ങളുണ്ടു്. പക്ഷെ അവയെല്ലാം വെറും ഊഹത്തിന്മേൽ പണിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളവയാകയാൽ ഖണ്ഡനാൎഹം പോലുമല്ല. അവയെ സാധൂകരിയ്ക്കുന്ന യാതൊരു ചരിത്രരേഖയും ഇന്നോളം ആരും കണ്ടെത്തിയിട്ടില്ല. ഈശ്വരവിശ്വാസം മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ ഒരു വ്യാമോഹം മാത്രമാണെന്നു് കാണിക്കുവാൻ നാസ്തികന്മാർ ചമച്ചിട്ടുള്ള ഊഹങ്ങളാണു് അവ. ചെമ്പുതെളിയുമ്പോൾ, അവർ ചോദിയ്ക്കുന്നതു്, "ഊഹങ്ങൾ എങ്ങനെയുമാകട്ടെ. ദൈവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവന പിൽക്കാലത്തുണ്ടായതല്ലെന്നു് സമൎത്ഥിയ്ക്കുവാൻ വല്ല ന്യായവുമുണ്ടോ?" എന്നാണു്. ശരി, പിൽക്കാലത്തുണ്ടായതാണെന്നു് ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ തെളിയിയ്ക്കുവാൻ അവർ അശക്തരാണെന്നു് സമ്മ

തിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഇനി മറുപക്ഷത്തിൽ വല്ല ന്യായവുമുണ്ടോ എന്നാണ് അന്വേഷിയ്ക്കേണ്ടതു്. ദൈവവിശ്വാസം പ്രാചീന മനുഷ്യരിൽ സഹജമായിരുന്നുവെന്നുള്ളതിന് വല്ല തെളിവുമുണ്ടോ? ഈ വിഷയത്തിൽ തെളിവുകൾ ദുർല്ലഭമാണെന്ന് മുമ്പു് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ ലക്ഷ്യങ്ങൾ ദുർല്ലഭമാണെന്നിരുന്നാലും ഉള്ളവയെല്ലാം ആസ്തികപക്ഷത്തിന് അനുകൂലമാണ്. അവയെ മൂന്നായി തരംതിരിയ്ക്കാം.

(1). ആദ്യത്തെ സാക്ഷ്യം ഇന്നുള്ള മനുഷ്യരുടെ സ്വാനുഭവംതന്നെയത്രെ. യഥാൎത്ഥമനുഷ്യർ അന്നും ഇന്നും പ്രധാനസംഗതികളിൽ ഒന്നുപോലെ തന്നെയാണ്. പ്രണയക്രോധാദിവികാരങ്ങളിൽ, നമുക്ക് അറിയാവുന്നേടത്തോളം, പുരാതനമനുഷ്യനും അധുനാതനമനുഷ്യനും തമ്മിൽ പറയത്തക്ക വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ല. പ്രാഥമിക കാൎയ്യങ്ങളിൽ മനുഷ്യരുടെ ചിന്താഗതിയ്ക്കും വികാരഗതിയ്ക്കും യാതൊരു വ്യതിയാനവും സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. ആദിമമനുഷ്യന്റെ തലയോട്ട് ആധുനികമനുഷ്യന്റെ തലയോടിൽ നിന്നും തിരിച്ചറിയുവാൻ ആൎക്കും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. തന്മൂലം തലയോടിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള സാധനവും ഏതാണ്ട് ഒന്നുപോലെ തന്നെ ആയിരുന്നിരിയ്ക്കണം. അവരുടെ പ്രണയഗതി എങ്ങനെയായിരുന്നുവെന്നറിയണമെങ്കിൽ, ഇക്കാലത്തുള്ള പ്രണയികളുടെ ചേഷ്ടിതങ്ങൾ അവലോകനം ചെയ്താൽ മതി. അതുപോലെതന്നെ—പോരാ, അതിനേക്കാൾ ഉപരിയായി—ഈശ്വരവിശ്വാസംപോലെ സൎവ്വപ്രധാനമായ ഒരു കാൎയ്യത്തിൽ ഇന്നുള്ള ആളുകളുടെ വിചാരരീതി അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നവരുടെ ചിത്തഗതിയെ ദൃഷ്ടാന്തീകരിയ്ക്കുമെന്നു പറയുന്നതിൽ

M/24 PAV

വലിയ അബദ്ധമില്ല. പ്രകൃതിനിരീക്ഷണം ചെയ്യുന്ന ഇന്നത്തെ ഒരു സാധാരണ മനുഷ്യൻ—പരമ്പരാസിദ്ധമായ വിശ്വാസമൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു ഗ്രാമീണൻ—വിവിധദേവന്മാരെ സങ്കല്പിക്കുന്നതായി നമുക്ക് വല്ലപ്പോഴും അനുഭവപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടോ? അവൻ പ്രകൃതിയ്ക്കപ്പുറം വല്ലതും കാണുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, അനന്തമായ ഏതോ ഒരു ശക്തിയാണ്, ഭിന്നശക്തികളല്ല, അവൻെറ വിചാരവീഥിയെ അധിരോഹണം ചെയ്യുന്നത്. പ്രാചീനമനുഷ്യൻ കേവലം ഒരു ശിശുവായിരുന്നുവെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുന്നതിൽപരം അബദ്ധം മററൊന്നില്ല. ശിശുക്കൾ ഇന്നുമുണ്ട്, അന്നുമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷെ അന്നുള്ളവർ എന്നും ശിശുക്കളായിട്ടല്ല ജീവിച്ചത്. തന്നിമിത്തം നമ്മുടെ ശിശുക്കളുടെ മനസ്ഥിതി പ്രായംചെന്ന പൂർവ്വന്മാരിൽ ആരോപിയ്ക്കുന്നതു് മഹാ സാഹസമാണെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ രാമണീയകവും ശക്തിയും കണ്ട് മതിമറന്ന ഒരു നാടൻ ഇപ്പോൾ സൂര്യനേയും ചന്ദ്രനേയും മേഘങ്ങളേയും ഭിന്നഭിന്നമൂർത്തികളായി സങ്കല്പിയ്ക്കാതെ, നിശ്ചിതരൂപനല്ലെങ്കിലും മഹത്തരനായ ഒരു ജഗന്നിയന്താവിനെ പ്രകൃതിയിൽ നിരീക്ഷിയ്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ, അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നവരും തത്തുല്യമായ മനോഭാവത്തോടെ വർത്തിച്ചിരുന്നുവെന്ന് പറയുന്നതിൽ എന്താണ് അസാംഗത്യം?.

(2) ഇപ്പോഴും അവിടവിടെ കാണപ്പെടുന്ന മ്ലേച്ഛവർഗ്ഗങ്ങളുടെ മാനസികവ്യാപാരമാണ് രണ്ടാമത്തെ സാക്ഷ്യം. പുരാതനമനുഷ്യർ ഇന്നത്തെ കാടന്മാരേപ്പോലെ ആയിരുന്നുവെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുന്നപക്ഷം, കാടന്മാർ ദൈവത്തെക്കുറിച്ച് എന്തു സങ്കല്പിയ്ക്കുന്നുവെന്നുള്ള അന്വേഷണം പ്രാചീന

മനുഷ്യരുടെ വിചാരഗതിയെ നിഴലിച്ചുകാണിയ്ക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാണ്. അകൃത്രിമങ്ങളും പരിഷ്കാരദശകൾ തരണം ചെയ്യാതെ അഭേദമായി നിലനിന്നിട്ടുള്ളവയുമായ മിക്ക മ്ലേച്ഛസമുദായങ്ങളും ഏകദൈവത്തിലാണ് വിശ്വസിക്കുന്നത്. വാമനന്മാർ (**Pygmies**), ആസ്ത്രേലിയായിലെ ചില കാട്ടുമനുഷ്യർ, എന്നിവരേക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ നിന്ന് അവിഭക്തമായ ഒരു മഹാശക്തിയിൽ അവക്ക് വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് തെളിയുന്നു. ആൻറമാൻ ദ്വീപിലെ പ്രാകൃത മനുഷ്യർക്കും തത്തുല്യമായ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നുള്ളതിന് ബലവത്തായ ലക്ഷ്യങ്ങളുണ്ട്. ഒരു മ്ലേച്ഛസമുദായം പല അവസ്ഥാന്തരങ്ങൾ തരണം ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, ആ സമുദായത്തിൻെറ ആദിമ ദശകളിൽ അതിൻെറ ഈശ്വരവിശ്വാസം അകൃത്രിമവും നിർമ്മലവുമാണെന്നും, പരിഷ്കാരത്തിൻെറ അനന്തര ദശകളിലാണ് വിശ്വാസം ദൂഷിതമായിട്ടുള്ളതെന്നും വിശദമാണ്. വൈദികകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ആര്യന്മാരുടെ വിശ്വാസവും അനന്തരഘട്ടമായ പൌരാണികകാലത്ത് നടപ്പിൽവന്ന വിശ്വാസവും തമ്മിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ, ആദ്യത്തേത് രണ്ടാമത്തേതിനേക്കാൾ നിർമ്മലമായിരുന്നുവെന്ന് അനുമിയ്ക്കാവുന്നതാണ്. അതുപോലെ ദ്രാവിഡന്മാരുടെ ഇടയിൽ കാളി, കൂളി, മുതലായ മൂർത്തികൾക്ക് പ്രാബല്യം സിദ്ധിച്ചത് പരിഷ്കാരത്തിൻെറ അനന്തരദശകളിലാണ്. ഈ സാക്ഷ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് അനുമാനം ചെയ്യേണ്ടത്, മനുഷ്യരുടെ ഈശ്വരവിചാരം വിശേഷത്തിൽ നിന്ന് സാമാന്യത്തിലേയ്ക്കല്ല, നേരേ മറിച്ച് സാമാന്യത്തിൽനിന്ന് വിശേഷത്തിലേയ്ക്കാണ് പ്രവഹിയ്ക്കുന്നതെന്നത്രെ.

(3) മനുഷ്യർ ആദ്യം ഒരു അനന്തശക്തിയെയല്ല, പ്രത്യുത, ഭിന്നവ്യക്തികളെയാണ് ആരാധിച്ചിരുന്നതെന്ന് വിചാരിയ്ക്കുന്നതായാൽ, ഈ വ്യക്തികൾ അന്യോന്യം ലയിച്ച് ഏകശക്തിയായിത്തീൎന്നതു എങ്ങനെയാണെന്നുള്ള ഒരു ചോദ്യം ശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. നാനാമൂൎത്തികളെ സങ്കല്പിച്ചിരുന്ന മനുഷ്യൻ അവയെ എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് ഒരുശക്തിയിൽ മാത്രം വിശ്വസിയ്ക്കുവാൻ കാരണമെന്ത്? ഈ മാനസാന്തരം സംഭാവ്യമാണോ? മനുഷ്യബുദ്ധി വ്യക്തിപരമായി വ്യാപരിച്ചു തുടങ്ങിയാൽ, വ്യക്തിപരമായ വിശ്വാസം ഉപര്യുപരി ദൃഢതരമാവുകയാണ് വേണ്ടതു്. ദേശപ്രതിപത്തി എങ്ങനെയാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്നു് നോക്കുക. ഒരു ദേശത്തോടു് നമുക്കു് സുസ്ഥിരമായ പ്രതിപത്തി ഉണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞാൽ, ഈ പ്രതിപത്തിയ്ക്കു് കാലാന്തരത്തിൽ ദാൎഢ്യം വൎദ്ധിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുവാനാണ് എളുപ്പം. ഏതു പോലെയെന്നാൽ:— ഒരു പാത്രത്തിൽനിന്നു് കുറെ ഉപ്പു വെള്ളം തിണ്ണയിൽ ഒഴിയ്ക്കുക. ഈ വെള്ളം അല്പസമയത്തേയ്ക്കു് നിശ്ചിതരൂപം അവലംബിയ്ക്കാതെ തിണ്ണയിൽ പരന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കും. കുറച്ചുനേരം കഴിഞ്ഞാൽ ഉപ്പു അവിടവിടെ ഘനീഭവിച്ചു തുടങ്ങുന്നു. വെള്ളത്തിൽ ലയിച്ചിരുന്നപ്പോൾ ഒന്നായിക്കിടന്നിരുന്ന ഉപ്പു് ഇപ്രകാരം പലേ സ്ഥലങ്ങളിൽ ഉറയ്ക്കുന്നു. ഇതുപോലെയാണ് സ്വരാജ്യസ്നേഹത്തിന്റെ സ്വഭാവം. ഇതുപോലെതന്നെയാണ് സ്വന്തമായ ആരാധനാമൂൎത്തികളുടെ പേരിൽ മനുഷ്യൎക്കുണ്ടാവുന്ന വിശ്വാസം. കാലം കഴിയുന്തോറും ഈ വിശ്വാസം അധികമധികം ഘനീഭവിയ്ക്കുകയല്ലാതെ സാമാന്യത്തിലേ

യും ഉയരുകയെന്നുള്ളത് മനുഷ്യസാധാരണമല്ല. അങ്ങനെ ഒരു മാനസാന്തരം സംഭവിച്ചതായി ചരിത്രത്തിൽ യാതൊരു ലക്ഷ്യവും ഇല്ലതന്നെ.

ഇത്രമാത്രമേ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്ക് അറിവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. നമ്മുടെ അറിവിൽ പെട്ടേടത്തോളം ആദിമമനുഷ്യർ ഒരു മഹാശക്തിയിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നവരെന്നും അനേകവും ബീഭത്സവുമായ ആരാധനാമൂർത്തികൾ പിൽക്കാലത്തുണ്ടായവയാണെന്നും സമ്മതിയ്ക്കാതെ തരമില്ല. ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിന്റെ ഉത്ഭവം നീചവും മ്ലേച്ഛവുമായ വികാരങ്ങളിൽ നിന്നാണെന്ന് കാണിയ്ക്കുവാൻ വേണ്ടി നാസ്തികന്മാർ ഇന്നോളം കൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ചരിത്രദൃഷ്ട്യാ അയഥാർത്ഥവും യുക്തിദൃഷ്ട്യാ അസാധുവുമാണ്.

സാർവ്വത്രികവും സാർവ്വദികവും സാർവ്വജനീനവുമായ ഈ ആസ്തിക്യബോധം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? മനുഷ്യബുദ്ധി ഒരു മിഥ്യാസങ്കല്പത്തിൽ കിടന്നു കുഴങ്ങുകയായിരുന്നോ? കേവലം സാമൂഹ്യജീവിതം കൊണ്ടാണോ മനുഷ്യർ ഒരേ ഒരു മിഥ്യാസങ്കല്പത്തിന് അടിമപ്പെട്ടത്?

മനുഷ്യബുദ്ധി ഗുരുതരമായും പലപ്പോഴും വ്യതിചലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ആരും വിസമ്മതിയ്ക്കുന്നില്ല. വിശിഷ്യ ഒരേ സമുദായത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്നവർ ചിലപ്പോൾ ഒരേ അബദ്ധത്തിന് വശംഗതരാകുവാൻ എളുപ്പമുണ്ടെന്നും സമ്മതിയ്ക്കാം. പക്ഷെ ആസ്തിക്യബോധംപോലെ സർവ്വസാധാരണമായ ഒരു സങ്കല്പം കേവലം മിഥ്യയാണെന്നു വരട്ടെ— എന്നാൽ

മനുഷ്യബുദ്ധി സത്യഗ്രഹണത്തിനു പര്യാപ്തമാണോ എന്നു തന്നെ സംശയിക്കേണ്ടതായിട്ടാണു് ഇരിക്കുന്നതു്. സത്യം എന്നൊന്നു് ഉണ്ടെങ്കിൽ, മനുഷ്യനു് അതു ഗ്രഹിക്കുവാൻ കഴിവുണ്ടെങ്കിൽ, അവൻെറ ജ്ഞാനം കേവലം വ്യാമോഹമല്ലെങ്കിൽ, അവൻെറ മനസ്സിനു സത്തയെ നിഴലിയ്ക്കുവാനുള്ള ശക്തിയുണ്ടെങ്കിൽ, അവൻെറ ചിന്താകുശലത്വം കേവലം വ്യർത്ഥമല്ലെങ്കിൽ, വിചാരം വസ്തുവിൻെറ ഛായയാണെങ്കിൽ, സ്വതന്ത്രവും അസ്വതന്ത്രവും പ്രാകൃതവും പരിഷ്കൃതവും ആയ സർവ്വ വിചാരങ്ങളുടേയും കേന്ദ്രമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള ഒരു തത്വത്തിനു് യാഥാർത്ഥ്യത്തിൻെറ സ്പർശംപോലുമുണ്ടെങ്കിൽ, അർദ്ധനഗ്നരായ കാട്ടാളന്മാരും വിജ്ഞാനസോപാനത്തിൽ ഏററം ഉയർന്നു നില്ക്കുന്ന ചിന്തകന്മാരും, സോക്രട്ടീസ്, പ്ലേറേറാ, ശങ്കരാചാര്യർ, അരിസ്റ്റാട്ടിൽ, ഡെക്കാർട്ട്, സ്പിനോസാ, ക്യാൻററ് മുതലായ മനീഷികളും, കോപ്പർണിക്കസ്, ഗലീലിയോ, കെപ്ലർ, ന്യൂട്ടൺ, ലാവെരിയർ, ഹെർഷൽ മുതലായ ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ബെർസീലിയസ്, ന്യൂമാലീബിഗ്, ഷെവറിയൂൾ, ഡേവി, ഡാൾട്ടൺ തുടങ്ങിയ രസതന്ത്രജ്ഞന്മാരും, ക്യൂവിയർ തുടങ്ങിയ ഭൂഗർഭശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും, ഓഹം, ആംപീർ, ഗാൽവാനി, വോൾട്ട്, ഫാരഡെ, ജൂൾ, മാക്സ്വെൽ, കെൽവിൻ പ്രഭു തുടങ്ങിയ പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും, പാസ്റ്റർ, ലിസ്റ്റർ, തുടങ്ങിയ ജീവിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും അസംഖ്യം കലാവിദഗ്ദ്ധന്മാരും സാഹിത്യകാരന്മാരും പണ്ഡിതന്മാരും ആദരിച്ചിട്ടുള്ളതും ബുദ്ധൻ തുടങ്ങിയ വിജ്ഞന്മാർ നിഷേധിച്ചിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിനു് വല്ല പ്രാമാണ്യവുമുണ്ടെങ്കിൽ, ഇത്രമാത്രം ജനസമ്മതിയും

സാർവ്വത്രികത്വവുമുള്ള ഒരു സങ്കല്പം നമ്മുടെ ബഹുമാനത്തേയും വിശ്വാസത്തേയും അർഹിക്കുന്നുണ്ടെന്നു പറയാതെ കഴികയില്ല.

പക്ഷെ പ്രസ്തുത വാദം തനിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ ഒരു നിരീശ്വരന് മുക്കുമുഷ്ടിപിടിയ്ക്കുവാൻ അവകാശമുണ്ടെന്നുള്ള കാര്യം ഇവിടെ വിസ്മരിയ്ക്കുന്നില്ല. "ആരൊക്കെ എന്തൊക്കെ പറഞ്ഞാലും എനിയ്ക്കു അതു സ്വീകാര്യമായി തോന്നുന്നില്ല; അന്യരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ ആദരിയ്ക്കുവാൻ ഞാൻ തയാറല്ല" എന്ന് അയാൾക്കു പറയാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് സർവ്വസാധാരണത്വം ആസ്പദീകരിച്ചുള്ള ഈ വാദം ഇവിടെ ഒടുക്കത്തിൽ മാത്രം എടുത്തുകാണിയ്ക്കുന്നത്. മുൻ ഭാഗങ്ങളിലുള്ള ന്യായങ്ങൾ ഹേതുസ്ഥമാക്കിയ ശേഷമാണ് ഇതു പര്യാലോചിയ്ക്കുന്നതെങ്കിൽ, ആസ്തിക്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സാധുത നിർമ്മത്സരബുദ്ധിയായ ഏവനും അപ്രതിഷേധ്യമായി തോന്നാതിരിയ്ക്കുകയില്ല.

ഈ വാദ രീതിയെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നവരുടെ ചില ആക്ഷേപങ്ങളും ഇവിടെ പര്യാലോചനീയമാണ്:—

1) "സൂര്യൻ ഭൂമിയെ പ്രദക്ഷിണം ചെയ്യുന്നുവെന്നു ഒരു കാലത്തു ജനങ്ങൾ പരക്കെ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു: നിങ്ങൾ പൂജിക്കുന്ന അരിസ്റ്റോട്ടൽപോലും ഇപ്രകാരമാണ് വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരാകട്ടെ അതു തെറ്റാണെന്ന് തെളിയിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ ദൈവവിശ്വാസവും മിഥ്യയാണെന്ന് ഒരു കാലത്തു ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ തെളിയിച്ചേക്കാം."— ഇപ്രകാരമാണ് ഒന്നാമ

ത്തെ ആക്ഷേപം. കൊള്ളാം. പക്ഷേ കേവലം സാദൃശ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കുന്ന ന്യായങ്ങൾ നല്ലവണ്ണം പരിശോധന ചെയ്യപ്പെടേണ്ടവയാണ്. "ഇതുപോലെതന്നെ" എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് കാര്യമായോ? "ഇതുപോലെ"തന്നെയാണോ ആസ്തിക്യസിദ്ധാന്തം? ഭൂമി സൂര്യനെ പ്രദക്ഷിണം ചെയ്യുന്നുവെന്നോ സൂര്യൻ ഭൂമിയെ പ്രദക്ഷിണം ചെയ്യുന്നുവെന്നോ തീരുമാനിക്കുന്നതു് ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ ലഭിയ്ക്കുന്ന സാക്ഷ്യങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയുള്ള അനുമാനത്താലാണ്. ഈ സാക്ഷ്യങ്ങൾ അപൂർണ്ണമാണെങ്കിൽ, അഥവാ അവയെക്കുറിച്ചുള്ള അനുമാനം അസമ്യക്കാണെങ്കിൽ, അബദ്ധമായ ധാരണങ്ങൾ പ്രബലപ്പെടുവാൻ ഇടയുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു പ്രപഞ്ചത്തെ മാത്രമേ നിർദ്ധാരണം ചെയ്യാൻ സാധിക്കയുള്ളൂ. ഈ നിർദ്ധാരണം തന്നേയും പലപ്പോഴും അപൂർണ്ണമാണ്. കാലാന്തരത്തിൽ അതു ക്രമേണ പൂർണ്ണമായിത്തീർന്നുവെന്നു വരാം. എന്നാൽ ആസ്തിക്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വാദം ഇപ്രകാരമല്ല. അതു പ്രപഞ്ചത്തെയല്ല, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിദാനമായ സത്തയെ ആണ് പുരസ്കരിക്കുന്നതു്. ഭൌതികശാസ്ത്രം എത്രതന്നെ അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടാലും പരമമായ സത്ത അതിന് എന്നും അപ്രാപ്യമായിരിക്കുകയേയുള്ളൂ. നേരേമറിച്ചു ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരരീതി സദാ അഭേദമായതുകൊണ്ട് ഈ വ്യാപാരരീതിയിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ആസ്തിക്യബോധവും അഭേദമായിത്തന്നെയിരിയ്ക്കും. മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ ഘടനയ്ക്കു് സാരതരമായ ഒരു വ്യതിയാനം ഉണ്ടാകാതിരിക്കുന്ന കാലത്തോളം ആസ്തിക്യവാദത്തിന്റെ സാധുത അപ്രതിഷേധ്യമായിരിയ്ക്കും. അങ്ങനെ ഒരു വ്യതിയാനം മനു

ഷ്യബുദ്ധിയിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് പരിണാമമതഭ്രാന്തന്മാർക്കുപോലും സമർത്ഥിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ബുദ്ധിയുടെ പ്രവൃത്തിരംഗം വിസ്തൃതമായിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതല്ലാതെ ബുദ്ധിയുടെ പ്രവൃത്തിക്കു യാതൊരു മാററവും ശാസ്ത്രാഭിവൃദ്ധികൊണ്ടുണ്ടായിട്ടില്ല.

2) ആസ്തിക്യബാധാ ഭയത്തിൽ നിന്നാണ് ഉളവായതെന്നുള്ള ആക്ഷേപം ഇതിന് മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിജ്ഞാനം വർദ്ധിക്കുംതോറും ഭയം ഇല്ലാതാവുകയും ഈശ്വരവിശ്വാസം നശിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്നാണ് ഈ ആക്ഷേപത്തിന്റെ ചുരുക്കം. ഭയം ഈശ്വരവിശ്വാസത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തീട്ടുണ്ടെന്നുള്ള കാര്യം ഞാൻ വിസമ്മതിയ്ക്കുന്നില്ല. പക്ഷെ ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിന്റെ കാരണമാണ് ഭയം എന്ന് പറവാൻ യാതൊരു ന്യായവും കാണുന്നില്ല. ഈ ആക്ഷേപം സാധുവാകണമെങ്കിൽ പ്രകൃതിജ്ഞാനം വർദ്ധിക്കുംതോറും ഈശ്വരവിശ്വാസം ഇല്ലാതാവുകയാണു വേണ്ടത്. പക്ഷെ സർവ്വസമ്മതന്മാരായ പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ചരിത്രം ഈ ആക്ഷേപത്തെ ദുർബ്ബലപ്പെടുത്തുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പഴമക്കാരാണെന്ന് വല്ലവർക്കും ആക്ഷേപമുണ്ടെങ്കിൽ അവർ സർ ഒലിവർ ലോഡ്ജിന്റെ കൃതികൾ വായിയ്ക്കട്ടെ.

3) ഈശ്വരവിശ്വാസം മതാചാര്യന്മാരുടെ തന്ത്രത്താലും രാജാക്കന്മാരുടെ പ്രാബല്യത്താലും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നത്രെ വേറൊരാക്ഷേപം. ഈ തന്ത്രവും പ്രാബല്യവും ചിലേടത്തും ചില കാലങ്ങളിലും പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടായിരിക്കാം. പക്ഷെ എല്ലാകാലങ്ങളിലും എല്ലാ ദേശങ്ങളി

ല്ലാം ഒന്നുപോലെ പടൎന്നു പിടിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു വിശ്വാസത്തിന്റെ കാരണം പറവാൻ പുറപ്പെട്ടുന്നവർ മതാചാൎയ്യന്മാരേയും രാജാക്കന്മാരേയും കണ്ണടച്ചു ശകാരിച്ചാൽ മാത്രം പോരാ. ഈ മതാചാൎയ്യന്മാരുടെ തന്ത്രങ്ങളും രാജാക്കന്മാരുടെ പ്രാബല്യവും ഫലവത്തായിത്തീൎന്നതു തന്നെ മനുഷ്യരിൽ സ്വാഭാവികമായി വേരൂന്നിയിട്ടുള്ള ആസ്തിക്യബോധം കൊണ്ടല്ലയോ? ഗ്രീസിൽ രാജാക്കന്മാർ ഭ്രഷ്ടരായ ഉടനെ ജനങ്ങൾ നിരീശ്വരന്മാരായിത്തീരുകയാണോ ചെയ്തതു്? സോക്രട്ടീസ് മതാചാൎയ്യന്മാരുടെ തന്ത്രങ്ങൾ പ്രതിഷേധിച്ചശേഷം നിരീശ്വരത്വം കൈവരിക്കുകയാണോ ചെയ്തതു്? തന്ത്രശാലികളായ ആചാൎയ്യന്മാരും സ്വാധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുവാൻ മതത്തെ കൂട്ടുപിടിച്ച രാജാക്കന്മാരും പണ്ടു് ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും ഇന്നും ഉണ്ടായിരിയ്ക്കാമെന്നും ഞാൻ സമ്മതിച്ചുകൊള്ളുന്നു. പക്ഷെ ഇത്രമാത്രം സൎവ്വസാധാരണമായ ഒരു വിശ്വാസത്തിന്റെ സമൎത്ഥകാരണം മറെറന്തായിരിക്കണമെന്നു മാത്രമേ ഞാൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുള്ളൂ.

4) "ആസ്തികന്മാരുടെ ദൈവം ഒന്നല്ലല്ലോ. ചിലർ ദൈവം സഗുണനാണെന്നും മററുചിലർ ദൈവം നിൎഗ്ഗുണനാണെന്നും ചിലർ ദൈവം ഒന്നേയുള്ളുവെന്നും മററുചിലർ അനേകദേവന്മാരുണ്ടെന്നും സമൎത്ഥിയ്ക്കുന്നു. ആ സ്ഥിതിക്കു് ആസ്തിക്യവിശ്വാസത്തിനു് എന്തു സാധുതയാണുള്ളതു്?" എന്നു് ഒരു കൂട്ടർ ചോദിക്കുന്നു. ശരി. പക്ഷെ ഈ വൈപരീത്യത്തിൽത്തന്നെ ഒരു കാൎയ്യം അസന്ദിഗ്ദ്ധമല്ലയോ? അതായതു്, പ്രകൃത്യതീതമായ ഏതോ ശക്തിയുണ്ടെന്നു് അവരെല്ലാവരും വിശ്വസിയ്ക്കുന്നു. ദൈവം ഉണ്ടെന്നു

ള്ളതിൻെറ ന്യായം സുഗ്രഹമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് എല്ലാവരും ആസ്തിക്യത്തെ മുറുകെപ്പിടിയ്ക്കുന്നത്. എന്നാൽ ദൈവത്തിൻെറ സ്വഭാവം, എണ്ണം, എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ന്യായങ്ങൾ സാധാരണന്മാർക്കു ദുർഗ്രഹമത്രെ. അതുകൊണ്ടാണ് അക്കാര്യത്തിൽ മേൽപറഞ്ഞ അഭിപ്രായവ്യത്യാസം കാണുന്നത്.

5) "മനുഷ്യരുടെ ആഗ്രഹങ്ങൾ പലപ്പോഴും അഭിപ്രായങ്ങളിൽ കലാശിയ്ക്കാറുണ്ട്. ദൈവം ഉണ്ടാകണമെന്ന് മനുഷ്യർ ആഗ്രഹിയ്ക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദൈവമുണ്ടെന്ന് അവർ ശഠിയ്ക്കുന്നു" എന്നൊരാക്ഷേപവും ഈയുള്ളവൻ കേട്ടിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ സംഗതിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം ഇപ്രകാരമാണോ? ദൈവം ഉണ്ടാകണമെന്ന് മനുഷ്യർ ആഗ്രഹിക്കുമോ? മനുഷ്യൻ പ്രകൃത്യാ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രിയനാണ്. പാരതന്ത്ര്യം അവന് ഇഷ്ടമല്ല. ഭരണകർത്താവ് എത്രതന്നെ മഹാനായാലും അടിമത്വം അവന് പ്രാണസങ്കടമാണ്. തന്മൂലം നമ്മുടെ സ്വാഭാവികമായ ആഗ്രഹം ദൈവം ഉണ്ടാകണമെന്നല്ല, നേരെ മറിച്ചാണ്. എന്നിട്ടും മനുഷ്യർക്ക് ആസ്തിക്യവിശ്വാസം ഉണ്ടാകുന്നത് അവരുടെ ആഗ്രഹത്തെക്കവിയുന്ന ഒരു സത്യം അവരുടെ ബുദ്ധിയെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ലെങ്കിൽ മറെറന്തുകൊണ്ടാണ്?

6) "ദൈവം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന് എനിയ്ക്കറിവാൻ വയ്യ" എന്നു പറഞ്ഞു ചിലർ വിനയം അഭിനയിച്ചു ആസ്തിക്യവാദത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിയുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വിനയം വാസ്തവത്തിൽ ഔദ്ധത്യമാണെന്ന് അല്പം ആ

ലോചിച്ചാൽ അവക്കുതന്നെ മനസ്സിലാകും. ലോകോത്തമന്മാരായ മഹാന്മാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാവരും ആദരിക്കുന്ന ഒരു സത്യത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ പുറപ്പെടുന്ന ഒരാൾ ന്യായം പറവാൻ ശ്രമിയ്ക്കാതെ അജ്ഞതവാദത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്നതു് യഥാർത്ഥത്തിൽ ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെ വിജൃംഭണംകൊണ്ടാണെന്നു വേണം വിചാരിപ്പാൻ. അതു് അവർതന്നെ അറിയുന്നുണ്ടോ എന്നു് സംശയിയ്ക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഈ അജ്ഞതവാദം യുക്തിസിദ്ധമല്ലെന്നും ചിന്തയുടെ ആരംഭവും അവസാനവും ആസ്തിക്യത്തെത്തന്നെയാണു് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും രണ്ടാമദ്ധ്യായത്തിൽ നിന്നു് തെളിയുന്നതാണ്. "എനിയ്ക്കറിവാൻ വയ്യ" എന്നു പറയുന്നതിന്റെ താല്പര്യം "ദൈവമുണ്ടെന്നു നിങ്ങൾ തീർത്തു പറയുന്നതു തെറ്റാണ്" എന്നല്ലയോ? തെറ്റാണെങ്കിൽ തെററു തീർക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് വേണ്ടതു്. അതിനു പകരം ഉദാത്തമായ ഈ മൌനം അവലംബിക്കുന്നതിൽ യാതൊരർത്ഥവുമില്ല.

ഈ ആക്ഷേപങ്ങളിൽ നിന്നു് ഒരു കാര്യം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതുണ്ടു്. ദുശ്ശാഠ്യവും തൊട്ടാവാടിന്യായവും 'വിശപാസി' കൾക്കു മാത്രമല്ല ഉള്ളതെന്നും സ്വതന്ത്രചിന്തകന്മാർ എന്നു് അഭിമാനിക്കുന്നവർ വാസ്തവത്തിൽ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും തൽസംബന്ധമായ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും പാരതന്ത്ര്യത്തിൽനിന്നു് വിമുക്തരായിട്ടില്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കുവാൻ പ്രയാസമില്ല. ശാസ്ത്രങ്ങൾ മനുഷ്യക്കു് ഏററം ഉപയോഗപ്രദങ്ങൾ തന്നെ. പക്ഷെ അവ മനുഷ്യബുദ്ധിയെ സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നതിനുപകരം അതിനെ സങ്കുചിതമാക്കിച്ചെയ്താൽ

അവയിൽനിന്നുള്ള ഗുണമോ ദോഷമോ ഏതാണ് അധികമെന്നു് നിൎണ്ണയിക്കുവാൻ പണി. ഇതാണ് ആധുനികലോകത്തിൻെറ രോഗബീജം. ശാസ്ത്രങ്ങൾ ബുദ്ധിയുടെ ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കവൎന്നെടുത്തിരിയ്ക്കുന്നു. മൂക്കിനു താഴെയുള്ളതൊഴികെ മററു യാതൊന്നും യഥാൎത്ഥമല്ലെന്നു പറയുവാൻ അവ മനുഷ്യരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. തന്മൂലം അഗ്നിയെക്കുറിച്ചുള്ള പഴഞ്ചൊല്ല് പ്രപഞ്ചശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും ബാധകമാണ്-- **A good servant, but a bad master.**