1

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಪ್ರಕಟಣೆ – ೯೦

ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ – ೧೨

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

Blank

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲ :

ಥಿಯೊಡೋರ್ ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ

ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ :

ಶ್ರೀ ಬಿ.ಆರ್. ಜಯರಾಮರಾಜೇ ಅರಸ್

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ

ಕಲಾಗ್ರಾಮ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ

ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಆವರಣದ ಹಿಂಭಾಗ, ಮಲ್ಲತ್ತಹಳ್ಳಿ

ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೫೬

BAUDDHA DHARMADA KENDRA PARIKALPANE - Kannada translation of *The Central Conception of Buddhism* by **Th. Stcherbatsky ;** Kannada translation by **Sri B.R. Jayaramaraje Urs;** Editor-in-Chief : **Dr. Pradhan Gurudatta ;** Published by **Sri P. Narayana Swamy, Registrar, Kuvempu Bhasha Bharathi Pradikara ;** Kalagrama, Jnana Bharathi, Behind Bangalore University Campus, Mallattahalli, Bangalore - 560 056 ; 2011; Pp.xxii + 135; Price : Rs. 75/-

© ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾದಿರಿಸಿದೆ

Published with the kind permission of
M/s Motilal Banarasidas Publishers Private Limited,
236, 9th Main, III Block, Jayanagar
Bangalore - 560 001

ಮುದ್ರಣ : ೨೦೧೧
ಪುಟಗಳು : xxii + ೧೩೫
ಬೆಲೆ : ರೂ. ೭೫/-

ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಪಿ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ
ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್
ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ
ಕಲಾಗ್ರಾಮ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಆವರಣದ ಹಿಂಭಾಗ
ಮಲ್ಲತ್ತಹಳ್ಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೫೬
ದೂ. : ೨೩೧೮೩೩೧೧, ೨೩೧೮೩೩೧೨

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರ : **ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಶೆಟ್ಟಿಗಾರ್**

ISBN : 978-93-80415-15-4

ಮುದ್ರಕರು :
ಮೆ॥ ಮಯೂರ ಪ್ರಿಂಟ್ ಆಡ್ಸ್
ನಂ. ೬೯, ಸುಭೇದಾರ್ ಛತ್ರಂ ರೋಡ್
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೨೦ ದೂ : ೨೩೩೪೨೭೨೪

ಬಿ.ಎಸ್. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ
ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ವಿಧಾನಸೌಧ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೦೧

ಸಿಎಂ/ಪಿಎಸ್/೧೪೭/೦೯

ದಿನಾಂಕ : ೦೫.೦೮.೨೦೦೯

ಮೊದಲ ಮಾತು

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಮಹಾಕವಿ ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಮಹಾಚೇತನ. ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ **'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ'** ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಸರ್ಕಾರದ ಸದಾಶಯ. ಬೆಂಗಳೂರು **'ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ'** ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿರುವ ಬೃಹತ್ ಭವನದ ಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹು–ಆಯಾಮದ ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅರಳಿ ನಿಲ್ಲಲಿವೆ.

ಅದು ಆರಂಭಿಸಲಿರುವ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣಗಳು ಆಡಳಿತ ಕ್ಷೇತ್ರ, ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ, ಕನ್ನಡವನ್ನು ಸರ್ವತೋಮುಖವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಲಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ–ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವುದಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವ ಕರ್ತವ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ, ಜ್ಞಾನ–ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವ ಮಹತ್ತರ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಅದು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ನಾಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಲಹೆ–ಸೂಚನೆ–ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರಲಿ ಹಾಗೂ ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ದೇಶ–ವಿದೇಶಗಳ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವಂತಾಗಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ, ಇದರ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯ ಆದರ–ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವರೆಂಬ ಆಶಯ ನಮ್ಮದಾಗಿದೆ.

(ಬಿ.ಎಸ್. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ)

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಗೋವಿಂದ ಎಂ. ಕಾರಜೋಳ
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಣ್ಣ ನೀರಾವರಿ ಹಾಗೂ
ಜವಳಿ ಸಚಿವರು

ವಿಧಾನ ಸೌಧ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೦೧

೫ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೧೦

ಶುಭಾಕಾಂಕ್ಷೆ

ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈಗಾಗಲೇ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಿರುವುದು ನನಗೆ ತುಂಬ ಸಂತೋಷವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನತೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವಂತಾಗಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಇತರ ಭಾಷಾ ಬಾಂಧವರಿಗೂ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು, ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲಿರುವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ. ನಮ್ಮ ತರುಣ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇದರ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಜನತೆ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಗೋವಿಂದ ಎಂ. ಕಾರಜೋಳ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ರಮೇಶ್ ಬಿ.ಝುಳಕಿ, ಭಾ.ಆ.ಸೇ.
ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳು
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ
ವಾರ್ತಾ ಇಲಾಖೆ

ವಿಕಾಸ ಸೌಧ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೦೧

ಹಾರೈಕೆ

ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜನಸಮುದಾಯದ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ತುಂಬ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಅಂಗವಾಗಿ ಹೊರತರಲಾಗಿದ್ದ ಸುಮಾರು ೬೦ ಗ್ರಂಥಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿದ್ದು, ಸದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸಂಖ್ಯೆ ನೂರರ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟಲಿದೆ. 'ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ'ದಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಮುನ್ನಡೆಯಲಿರುವುದು ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನೇ ನೀಡಲಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ಡಾ. ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ೧೪ ಸಂಪುಟಗಳ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದ ಪರಿಷ್ಕರಣ, ೧೫ ರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಸಂಪುಟಗಳ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯ, ಪಂಡಿತ್ ದೀನ್‌ದಯಾಳ್ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದ ಪ್ರಕಟಣೆ, ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪುರಸ್ಕೃತ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರ ಸಂಚಯಗಳ ಹಿಂದೀ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆವೃತ್ತಿಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆ – ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ತುತ್ಯರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಕಾವೇರಿ ನ್ಯಾಯಾಧಿಕರಣ'ದ ತೀರ್ಪಿನ ಕನ್ನಡ ಆವೃತ್ತಿಯೂ ಸದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರಬರಲಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯತ್ತಲೂ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಗಮನಹರಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ನೆರವೂ ಲಭಿಸಲಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕನ್ನಡಿಗರ ಆದರ, ಮೆಚ್ಚಿಕೆ, ಸಂತೋಷಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

(ರಮೇಶ್ ಬಿ.ಝುಳಕಿ)

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಮನು ಬಳಿಗಾರ್
ನಿರ್ದೇಶಕರು
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ

ಕನ್ನಡ ಭವನ, ಜೆ.ಸಿ. ರಸ್ತೆ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೦೨

ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ನುಡಿ

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಅಂಗವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ 2005ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಕೇವಲ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿಯ ಕಟ್ಟಡ ಸಮುಚ್ಚಯದ ನಿರ್ಮಾಣಕಾರ್ಯ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿದ್ದು, ಸನ್ಮಾನ್ಯ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳು ಅದರ ಉದ್ಘಾಟನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳನ್ನು, ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಚಾರ ಪ್ರಸಾರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಮಾಡಿರುವ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಹಿರಿಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡೇತರರಿಗೆ, ದೇಶ–ವಿದೇಶಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ–ವಿಜ್ಞಾನ–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಧನೆಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವ ಧ್ಯೇಯವನ್ನೂ ಇದು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇದು ಸರ್ವಭಾಷೆಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿದೆ. ಭಾಷಾಂತರ ಶಿಕ್ಷಣ, ವಿದೇಶ ಭಾಷೆಗಳ ಶಿಕ್ಷಣ, ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ, ತರಬೇತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು – ಹೀಗೆ ಬಹುಮುಖವಾದ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ನಾಡಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ವಿಲೀನಗೊಂಡಿದ್ದು, ಹೆಚ್ಚಿನ ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿದೆ. ಈ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನಂದನೀಯವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹಿರಿಯ, ಬಹುಭಾಷಾ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ.ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ ಅವರನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿಯ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ನೇಮಕ ಮಾಡಿದ್ದು, ಅವರು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಸಂಕಲ್ಪಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡಿಗರ ಮೆಚ್ಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತಿರುವುದು ಅದರ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಇತೋಪ್ಯತಿಶಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಮನು ಬಳಿಗಾರ್

(ಮನು ಬಳಿಗಾರ್)

ಪೀಠಿಕೆ

ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ. ಕನ್ನಡದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವರಕವಿಗಳಾದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಂದಲೇ ಯುಗದ ಕವಿ, ಜಗದ ಕವಿ ಎಂದು ಕೀರ್ತಿತರಾಗಿದ್ದಂಥವರು. ಕನ್ನಡದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಮಹಾಚೇತನವೂ ಅವರಾಗಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಹಿರಿಮೆಯೂ ಅವರದಾಗಿದೆ. ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯವರೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಬಹುತೇಕ ಗೌರವ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅವರದಾಗಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಈ ಗೌರವ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಅರಸಿಬಂದವು. ದೇಶ–ವಿದೇಶಗಳ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಗೌರವಾದರಗಳಿಗೂ ಅವರು ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದರು.

ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ–ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿರಿಮೆ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವೊಂದನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಸೇರಿದಂತೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹ್ವಂಶ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಂಥ ವಿದೇಶಿ ಭಾಷೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿಯಂಥ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಹೈಮಾಚಲೋಪಮ ಸಾಧನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಮತ್ತು ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಯೋಜನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯ ಮೂಲ ರೂವಾರಿ ಪ್ರೊ.ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ ಅವರು. 'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ'ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಈಗ ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ 'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ'ದಲ್ಲಿ ವಿಲೀನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿ–ವೈವಿಧ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಲಿವೆ. 'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ' ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಚಾರ–ಪ್ರಸಾರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿರದೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿರಿಮೆ–ಗರಿಮೆಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ–ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೆರೆಸುವ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಮಹದಾಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು

ಎಕರೆಗಳಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ'ಯ ಕಟ್ಟಡದ ಶಿಲಾನ್ಯಾಸ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ದಿನಾಂಕ : ೦೧.೦೯.೨೦೦೫ರಂದು ಅಂದಿನ ಮಾನ್ಯ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಎನ್. ಧರ್ಮಸಿಂಗ್ ಅವರಿಂದ ನೆರವೇರಿತು. 'ವಿಶ್ವಚೇತನ' ಮತ್ತು 'ಕಾಜಾಣ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿರುವ ಎರಡು ಬೃಹತ್ ಕಟ್ಟಡಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿಯ ಕಟ್ಟಡದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಎರಡೂವರೆ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಖರ್ಚು ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು, ೨೦೦೯ರಲ್ಲಿ ಇದರ ಕಾಮಗಾರಿ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿತು. ಇದೇ ದಿನಾಂಕ: ೧೯.೦೮.೨೦೦೯ರಂದು ಬೆಳಗ್ಗೆ ೧೧.೦೦ ಗಂಟೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಮಾನ್ಯ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎಸ್.ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ಅವರು ಈ ಕಟ್ಟಡ–ಸಮುಚ್ಚಯದ ಉದ್ಘಾಟನೆ ಸಮಾರಂಭವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಮೊದಲ ಕಂತಿನ ಹತ್ತು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮೂರು ಮುಖದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ :

(ಅ) ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ತರಬೇತಿ ಕಾರ್ಯಗಳು

(ಆ) ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು

(ಇ) ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

(ಅ) ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ತರಬೇತಿ ಕಾರ್ಯಗಳು :

(i) "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿರಿಮೆ–ಗರಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ, ಅಷ್ಟೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಅಂಗವಾಗಿ ಅನುವಾದ, ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದು ಯೋಜಿಸಲಾಗಿದೆ :

(೧) ಭಾಷಾಂತರ ಡಿಪ್ಲೊಮಾ ಶಿಕ್ಷಣ – ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಹಿಂದೀ, ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಂ, ಬಂಗಾಳಿ, ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ತರಬೇತಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಈ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಫಿಲ್. ಶಿಕ್ಷಣ : ವಿಶೇಷ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು

(೩) ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ

(೪) ಕಾನೂನುಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ

(೫) ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ ; ಮತ್ತು

(೬) ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ

(೭) ವಿದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳ ಶಿಕ್ಷಣ (ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟ್ ಮತ್ತು ಡಿಪ್ಲೊಮಾ)

(ii) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ – ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಾಚುರ್ಯದ ವಿದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ **ಸ್ಪ್ಯಾನಿಷ್, ಜಪಾನಿ, ಫ್ರೆಂಚ್, ರಷ್ಯನ್, ಜರ್ಮನ್, ಚೀಣೀ, ಆಫ್ರಿಕನ್** ಭಾಷೆಗಳು – ಈ ಎಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ತಜ್ಞರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಲೋಚಿಸಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು, ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತರಬೇತಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದೇಶಿ ದೂತಾವಾಸಗಳ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂಥ ತರುಣ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡಿ ಪ್ರಕಟಣಾವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳು, ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣಗಳು, ಕಾರ್ಯಶಿಬಿರಗಳು ಮುಂತಾದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಣ್ಣುಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದವರು. ಹೀಗಾಗಿ, ಜ್ಞಾನದ ಇತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳತ್ತಲೂ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾಭಾರತಿ ಕೈಚಾಚಲಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಸರ್ವಾಂಗಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಅವರ ಆಶಯ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನುವಾದ ಮಿಷನ್ ಯೋಜನೆ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬರಲಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಶಿಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಔಚಿತ್ಯ ದೊರೆಯುವಂತಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) **ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು :**

ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಗೂರ್ ಅವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ 'ರವೀಂದ್ರ ಸಂಚಯ'ವನ್ನು ಹೊರತಂದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ **'ಕುವೆಂಪು ಸಂಚಯ'** ಮತ್ತು **'ಪು.ತಿ.ನ ಸಂಚಯ'**ಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ **ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಮಾಸ್ತಿ, ವಿ.ಕೃ. ಗೋಕಾಕ್** ಮತ್ತು **ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ** ಮೊದಲಾದ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ

ಮಹತ್ವದ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರ 'ಸಂಚಯ'ಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಹಿಂದೀ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತರುವ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನೂ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಮತ್ತು ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಚಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲೂ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: **ಮೈಥಿಲಿ ಶರಣಗುಪ್ತ ಸಂಚಯ, ಜಯಶಂಕರ ಪ್ರಸಾದ್ ಸಂಚಯ** (ಹಿಂದೀ), **ವಿಶ್ವನಾಥ ಸಂಚಯ** (ತೆಲುಗು), **ಆಶಾಪೂರ್ಣದೇವಿ ಸಂಚಯ** (ಬಂಗಾಳಿ), **ಶಿವಶಂಕರ ಪಿಳ್ಳೈ ಸಂಚಯ** ಮತ್ತು **ಎಂ.ಟಿ. ವಾಸುದೇವನ್ ನಾಯರ್ ಸಂಚಯ** (ಮಲಯಾಳಂ) ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲು ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳನ್ನು, ಸಮಾರಂಭಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವಂತೆಯೇ, ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತಹ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವೂ–ಪ್ರೇರಕವೂ ಆಗುವಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ, ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಘ–ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರುವ ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬಿರ್ಲಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾಭಾರತಿ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ : ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ **ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯೊಂದನ್ನು** ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ನಾಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸನ್ಮಾನಿಸಲು ಹಾಗೂ ಅಂತಹವರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊರತರಲು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ತರುಣ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ : ತರುಣ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ವಿವಿಧ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ತರಬೇತಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಮುಂದೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೊಳು–ಕೊಡೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಸರ್ಕಾರಗಳ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಶಿಷ್ಯವೇತನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಯೋಜಿಸಲಾಗಿದೆ.

(ಇ) **ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು :**

'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ'ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇದುವರೆಗೆ ೮೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಲಿರುವ ಹಾಗೂ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೆ.ಡಿ.ಬರ್ನಾಲ್

ಅವರ 'ಸೈನ್ಸ್ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ' ಗ್ರಂಥದ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪುಟಗಳು, ವಿಲ್ ಡ್ಯೂರಂಟ್ ಅವರ 'ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಸಿವಿಲಿಸೇಷನ್'ನ ಉಳಿದ ಎಂಟು ಸಂಪುಟಗಳು (೪ ರಿಂದ ೧೧), ವಿಜ್ಞಾನ–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸುಮಾರು ೧೦೦೦ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಸೋಮದೇವನ 'ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರ'ದ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳು (೬ ರಿಂದ ೧೦) – ಇವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಥೆ'ಯಂಥ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಖ್ಯಾತಿಯ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಹಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಜಾಪನೀಸ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಿರುವ 'ಷಾಕ್ ವೇವ್ಸ್'ನಂಥ ಗ್ರಂಥವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊರಬರಲಿದೆ. 'ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕನಕದಾಸ ಮಿಷನ್' ಸಂಸ್ಥೆಯ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಕನಕದಾಸರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರಕಾಶನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆ–ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಮೂಡಿಸುತ್ತ ಮುನ್ನಡೆಯಲಿದೆ.

ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಕಾಶಕರ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ : ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಕಾಶಕರ ಸಹಾಯ–ಸಹಕಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರ **ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆ**ಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದೆ. ಅದರ ಮೇರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ವಿದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಮೂಲಧನವನ್ನು ಮುಂಗಡವಾಗಿ ನೀಡಿ, ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಮುಂಗಡ ಹಣವನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವಂತೆ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಕಟಣ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ನೆರವು ಇರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿನೂತನ ಯೋಜನೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ, ಇಂಥ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಮುಂದೆ ಬಂದಿವೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಕಾರ್ಯಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡೇತರ ಭಾಷಾ–ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮೇರು ಕೃತಿಗಳು ಪರಿಚಯಗೊಳ್ಳಲೂ, ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಲೂ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಉದಾರ ನೆರವಿನಿಂದ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತು ಬಹು ಆಯಾಮದ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೇತುವೆಯಾಗಿ, ಮಿನಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವಾಗಿ 'ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ' ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಲಿದೆ. ನಾಡಿನ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಹಾಯ–ಸಹಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಭಾರತೀಯ

ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿದೆಯೆಂದೂ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವಿದ್ವದ್‌ವಲಯಕ್ಕೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರೇಮಿಗಳಿಗೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಿಗೆ ಇದು ಸಂತಸದ ಸಂಗತಿ ಆಗಲಿದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಿದ್ದೇವೆ.

ಥಿಯೋಡೋರ್ ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ (೧೮೬೬–೧೯೪೨) ಅವರದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ– ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ– ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರಂಥ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೇತ್ತರೂ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ ಅವರ ಹೆಸರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. 'ನ್ಯಾಯಬಿಂದು', 'ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೋಪದೇಶ ಶಾಸ್ತ್ರ', 'ಬುದ್ಧಿಸ್ಟ್ ಲಾಜಿಕ್ (೨ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ), 'ದಿ ಕನ್ಸೆಪ್ಷನ್ ಆಫ್ ಬುದ್ಧಿಸ್ಟ್ ನಿರ್ವಾಣ' ಮೊದಲಾದುವು ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಅವರು 'ದಿ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕನ್‌ಸೆಪ್ಷನ್ ಆಫ್ ಬುದ್ಧಿಸಂ' ಕೂಡ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊರತರಲು ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸೀದಾಸ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಯವರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಕೃತಜ್ಞವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿರುವವರು ಶ್ರೀ ಬಿ.ಆರ್. ಜಯರಾಮರಾಜೇ ಅರಸ್ ಅವರು. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯ ಐ.ಎ.ಎಸ್. ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿರುವ ಶ್ರೀ ಜಯರಾಮರಾಜೇ ಅರಸ್ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಧರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥವರು– ಅದರಲ್ಲಿಯೂ 'ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವಂಥವರು. ಈ ಮೊದಲು ಅವರು ಪೌಲ್ ಕಾರೂಸ್ ಅವರ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ನಾಡಿನ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ, ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಮೂಲತಃ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದು, ಯಾವನೇ ಅನುವಾದಕನಿಗೆ ಸವಾಲಿನಂತಿರುವ ಕೃತಿ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರಿವು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಹಾಗೂ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಹಿಡಿತ– ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀ ಅರಸ್ ಅವರು ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ, ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸುಲಲಿತವಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀಯುತರಿಗೆ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಪರವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇವೆ ಇನ್ನೂ ಅತಿಶಯವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಕೃತಿಯ ಕರಡು ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿರುವ ಶ್ರೀಮತಿ ಆರತಿ ನಾಗೇಶ್ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು.

ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಕೆಲಸ-ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ ಪಿ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಿಬ್ಬಂದಿವರ್ಗದವರಿಗೂ, ಸುಂದರವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿರುವ ಮೆ॥ ಮಯೂರ ಪ್ರಿಂಟ್ ಆಡ್ಸ್‌ನ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎಲ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಿಬ್ಬಂದಿವರ್ಗದವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು.

ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ

ಅರಿಕೆ

ನನ್ನ ಚೊಚ್ಚಲ ಅನುವಾದ ಕೃತಿ 'ನಿರ್ವಾಣ'ವನ್ನು ೨೦೦೯ನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಥಿ. ಶೇರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿಯವರ *The Central Conception of Buddhism* ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕುತೂಹಲ ಹೊಂದಿರುವ ನನಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸದಾಸ್ ಪುಸ್ತಕದ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ೨೦೦೮ರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತ್ತು.

ಥಿ. ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿಯವರು ರಷ್ಯಾ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದು, ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'* ೧೯೨೨ನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ, ಇದುವರೆಗೆ ಹತ್ತಾರು ಬಾರಿ ಮರು ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ಭಾರತದ ಖ್ಯಾತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಡಾ.ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರವರು ತಮ್ಮ ಮೇರು ಕೃತಿ *The Indian Philosophy*ಯ ಮೊದಲ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರವರು ಥಿ. ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿಯವರ ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಅವರ ಇನ್ನಿತ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕರಡು ಅನುವಾದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಡಾ. ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತರವರಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದೆ. ಅನುವಾದ ಇನ್ನೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತಿ ಗೆಳೆಯರ ಬಳಿ ಇದ್ದ, ವಿರಳವಾದ "ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ" ಪದಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅದರ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ನನಗೂ ಕಳುಹಿಸಿ, ಈ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕರಡನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಸಲಹೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದದ ಕರಡನ್ನು ೨-೩ ಬಾರಿ ತಿದ್ದುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ತಿದ್ದಿಸಿಕೊಂಡು ಮೂಡಿ ಬಂದ ಅನುವಾದ ಕೃತಿ ಇದಾಗಿದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾದ ಸ್ಕಂಧಗಳು, ಆಯತನಗಳು, ಧಾತುಗಳು, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಅನಾತ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ, ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವೇನಲ್ಲ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಕೆಲಸ.

ಅನುವಾದದ ಎಂತಹ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸುವ ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿ ಡಾ. ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವ ದುಸ್ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ನಾನು ಕೈ ಹಾಕಿದೆ. ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಈ ಕೃತಿಯ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತರು ನನ್ನ ಕೈಹಿಡಿದು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿ ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬರಲು, ಅವರ ಪರಿಶ್ರಮವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸ್ಮರಿಸಿದರೂ ಕಡಿಮೆಯೆ. ಡಾ. ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತರವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಅನುವಾದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಿಯರು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನನಗಿದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಬಿ.ಆರ್. ಜಯರಾಮರಾಜೇ ಅರಸ್

ಪರಿವಿಡಿ

ಮೊದಲ ಮಾತು v
ಶುಭಾಕಾಂಕ್ಷೆ vi
ಹಾರೈಕೆ vii
ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ನುಡಿ viii
ಪೀಠಿಕೆ x
ಅರಿಕೆ xvii

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು
'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ೧–೬೯
ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ೭೦–೯೭
ಅನುಬಂಧ ೧ ೯೮–೧೧೭
ಅನುಬಂಧ ೨ ೧೧೮–೧೩೪

Blank

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

೧. ಪ್ರವೇಶಿಕೆ

'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಲೂ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಂ.ಗೈಜ಼ರ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ.ಡಬ್ಲ್ಯು.ಗೈಜ಼ರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[೧] ಪಾಳಿ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದ ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ತಯಾರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಅರ್ಥಗಳ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಂಗತವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣದೊರೆಯುವ ಇತರ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವುದೇ ಗಂಭೀರವಾದ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶದೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾವು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿಧಾನ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂದೂ ಅವರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಕೃತಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಾವು ಶ್ರೀಮತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರೊ.ಗೈಜ಼ರ್ ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲ್ಯಯುಕ್ತ ಸಂಕಲನದ ಜೊತೆಗೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದೇವೆ– ಎಂದರೆ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ

ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ ಪಾಳಿ ಭಾಷೆಯ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವಾಗಿರದೆ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಸುಬಂಧುವಿನ[೧] 'ಅಭಿಧರ್ಮ ಕೋಶ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೃತಿಯಾದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿರುವಂತೆ ತನಗಿಂತಲೂ ತುಂಬಾ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಯಾದ 'ಅಭಿಧರ್ಮ ವಿಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.[೨] ಈ ಪಂಥ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು–ಇದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲವಾದರೂ, ಇದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ' ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ 'ಅಭಿಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಭಾಷ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತ್ತೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಆ ಪಂಥ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಮೂಲಾಂಶದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ನಿರೂಪಣೆ ಈ ಪದದ ಪೂರ್ಣ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.[೩]

ವಸುಬಂಧುವಿನ ನಿರೂಪಣೆ ಎಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಅನಂತರದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಾಲವೂ ಪಾಳಿ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಕಾಲವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ[೪], ಅವನಿಗೂ ಪಾಳಿ ಆಕರಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಯೇ, ಹೊರತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳ ಕಾಲವೇ ವಿಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೋಧಪ್ರದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತ : "ಯೋ ಧಮ್ಮಾ" (ಇದೇ ಧರ್ಮ): ಇದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಾರ ಮತ್ತು ನೈಜ ಅರ್ಥದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.[೫] ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರ ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ವಸುಬಂಧುವು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರಭೂತ ತತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಇದೇ ತರಹದ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ರಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ವಿಧಾನ.[೬] ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳ ಆರಂಭ

ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಧರ್ಮ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಪ್ರವೇಶಾರ್ಥಿಗಳು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರವೇಶ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧರ್ಮಗಳು, *ಸ್ಕಂಧ, ಆಯತನ ಧಾತು*ಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳ ವಿಭಜನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ 'ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ಬೋಧೆ'ಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು.[೭] ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು ಬಯಸುವವರಿಗೂ ಈ ತರಬೇತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು.[೮] ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಮಂಗೋಲಿಯಾದಲ್ಲಿ, ಟಿಬೇಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ *ಆದಿಮ ಶಮನ ಧರ್ಮ*ವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸೈಬೀರಿಯಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಬೈಕಲ್ ಸರೋವರ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತುಂಗುಸ್ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಇರಕುಷ್ತಕ್ ಹಾಗೂ ಹಸ್ತ್ರಚಾನ್ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಇರುವಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಅಸಿತ್ವವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು (ಚೋಶ್‌ದ್ರುವ) ತೆರೆದು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕ್ರಮೇಣ ಉನ್ನತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಏರಲು ಬಯಸುವ ತರುಣರ ತಲೆಮಾರು ಇದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ ಸಂಗತಿಯನ್ನು' ತೋರುತ್ತಾ ಧರ್ಮ ಕೋಷ್ಠಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಪಂಥ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಯಥಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.[೯] ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಪಂಥದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೋ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಿರುಕು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಸಮೂಹದ ಕೆಲವು ಸದಸ್ಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅಥವಾ ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ, ಮಿಕ್ಕುಳಿದವರು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

* ಏಷ್ಯಾದ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಯುರೋಪ್‌ನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ಆದಿಮ ಧರ್ಮ ಪಂಥ.

ಎಂದರೆ, ಅವರು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಾವನಾವಾದಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಭಾವನಾವಾದದ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈಚಿನ ಕಾಲಮಾನದವರೆಗೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇತ್ತ ಭವಿಷ್ಯದ ಈ ಯಥಾರ್ಥವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯರಂತೆ ಆತ್ಮದ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು (‘ಆತ್ಮನ್’ ಮತ್ತು ‘ಪುದ್ಗಲ’) ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಡುವಣ ಹೋರಾಟ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಂಶಯ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ.[೧೦] ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾವಾದಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೇ ‘ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ’ ಎಂಬ ಘೋಷವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಅಜೀವಿಕರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಭವಿತವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧೧] ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ನಮ್ಮ ಭವಿತವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಂಥ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಸಂಯಮರಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ನೆಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಬದಲಾಗದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳು ಅಣಿಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭ್ರಷ್ಟತೆಗೆ ಅಥವಾ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಹತ್ತಿರದ ಅಥವಾ ದೂರದ ಕಾರಣ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.... ಆಲೋಚನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಬಾಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಚೈತನ್ಯರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ಬದಲಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ಹಣೆಯಬರಹ, ಅವುಗಳ ಪರಿಸರ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೧೨] ಬುದ್ಧನ ನೈತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉಪದೇಶಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಮೂಹಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ‘ಎಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ’ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ ಬುದ್ಧ ‘ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ’ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ೧೨ ಆಯತನಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಿದ.[೧೩] ಈ ೧೨

ಆಯತನಗಳು ವಸ್ತು, ಮನಸ್ಸುಗಳ, ಧಾತುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ ಪಂಥ ೭೫ ಧಾತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ–ಈ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪದದ ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥ ಏನೆಂಬುದು ಈ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರಲಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಮಾಹಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಉಳಿದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊರತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಧಾತುಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ. ಅನಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸೋಣ. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ತತ್ವ ಯಾವ ರೀತಿ ಏನನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

೨. ಸ್ಕಂಧಗಳು

ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಧಾತುಗಳ ಐದು ಗುಂಪುಗಳ ವಿಭಾಗ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ೧) ವೇದನೆ(ಭಾವನೆ)ಗಳು ೨) ಸಂಜ್ಞಾನ (ಚಿಂತನೆ)ಗಳು ೩) ಚೇತನ (ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪ)ಗಳು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ೪) ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮೂಹವು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[೧೪] ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಭಾವನೆಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳು, ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಗಳು, ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಪೌರಸ್ತ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಭೌತವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳ ಸಾರ ರೂಪವೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಾಗೂ ಇವುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಐರೋಪ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನೇನೂ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಎಂದರೆ ಭಾವನೆ (ಅಥವಾ ವೇದನೆ), ಸಂಜ್ಞಾನಗಳು (ಅಥವಾ ಚಿಂತನೆಗಳು) ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ – ಒಂದೊಂದು ‘ಧರ್ಮ’ವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುಂಪುಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಭೂತಕಾಲದ, ವರ್ತಮಾನದ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಹತ್ತಿರದ, ದೂರದ, ನೈತಿಕವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಅಥವಾ ಅಶುದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆ

ಮುಂತಾದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.[೧೫] ೨) ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಂಪು ಹತ್ತು ಧಾತುಗಳನ್ನೂ, ಹತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.[೧೬] ೩) ಚೇತನ (ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪ)ಗಳ ಗುಂಪು ಐವತ್ತೆಂಟು ಧಾತುಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.[೧೭] ೪) ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾಬು – ಎಂದರೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬ ಬಾಬು – ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.[೧೮] ಭೌತ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಪೂರ್ವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ 'ನಾಮ–ರೂಪ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ರೂಪ' ಎಂಬುದು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು 'ನಾಮ' ಎಂಬುದು ನಾಲ್ಕು ಬೌದ್ಧಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗೀಕರಣ ಎಂದರೆ 'ರೂಪ'; 'ಚಿತ್ತ ಚೈತ್ತ' ಹಾಗೂ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರ – ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಗುಂಪನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಗುಂಪುಗಳೊಂದಿಗೆ ಏಕೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ; ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯಗಳಿಗೆ 'ಚಿತ್ತ–ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರ'[೧೯] ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ತ್ರಿವಿಧ ವರ್ಗೀಕರಣ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದು, ಮಂಗೋಲಿಯ ಹಾಗೂ ಟಿಬೆಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಶಾಲಾ ಬಾಲಕನಿಗೂ ಈ ವಿಚಾರ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ.[೨೦]

೩. ಆಯತನಗಳು

ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡನೆಯದಾದ ಹಾಗೂ ವಿವರವಾದ ಧಾತುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆರು ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಆರು ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳು ಹನ್ನೆರಡು ಆಯತನಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ :

	ಆರು ಆಂತರಿಕ ನೆಲೆಗಳು		**ಆರು ಬಾಹ್ಯ ನೆಲೆಗಳು**
I	**ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಆಯತನ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು**	II	**ಬಾಹ್ಯ ಆಯತನಗಳು ಅಥವಾ ವಿಷಯಗಳು**

೧	**ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ**	೭	**ರೂಪ ಆಯತನ**
೨	**ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ**	೮	**ಶಬ್ದ ಆಯತನ**
೩	**ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ**	೯	**ಗಂಧ ಆಯತನ**
೪	**ಜಿಹ್ವೇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ**	೧೦	**ರಸ ಆಯತನ**
೫	**ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ**	೧೧	**ಸ್ಪರ್ಶ ಆಯತನ**
೬	**ಮನ – ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ**	೧೨	**ಅಮೂರ್ತವಿಷಯಗಳು (ಧರ್ಮ ಆಯತನ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳು)**

ಈ ಆರು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಹನ್ನೊಂದು ಬಾಬುಗಳು ಹನ್ನೊಂದು 'ಧರ್ಮ'ಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿವೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಒಂದು 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಬಾಬು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಧರ್ಮ–ಆಯತನ ಎಂದೂ, ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

'ಆಯತನ' ಎಂದರೆ 'ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರ' (ಆಯಮ್–ತನೋತಿ) ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ, ಅದೊಂದೇ ಉದಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎರಡು 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವ ವಸ್ತು – ಈ ಧರ್ಮಗಳೇ ಆಧಾರಗಳು. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವುಗಳು ಬೆಂಬಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ದ್ವಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ'ದ ಹಾಗೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು 'ರೂಪ'ದ (ರೂಪಮ್ ಚ) ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಚಕ್ಷುರ್ವಿಜ್ಞಾನವು' 'ಪ್ರತೀತ್ಯ' ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ. ಆರನೆಯ ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ('ಮಾನಸ') ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ – ಅದರ ತತ್‌ಪೂರ್ವಕ್ಷಣವೇ – ಇಂದ್ರಿಯೇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹಾತೀತವಾದುದು. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಎಲ್ಲ ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ಅಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಐದು ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು, ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು

ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಐಂದ್ರಿಯೇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಧರ್ಮ ಆಯತನ ಅಥವಾ ಸರಳವಾಗಿ 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅವಿಭಜಿತವಾಗಿಯೇ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಆರು ಬಾಬುಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹನ್ನೆರಡು 'ಆಯತನ'ಗಳು ಅಥವಾ 'ಸಂಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರಗಳು' ಅಥವಾ ನೆಲೆಗಳು ಆರು ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಆರು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಬಾಬುಗಳಲ್ಲಿ ವಿತರಿಸಲಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಸರ್ವಮ್' (ಎಲ್ಲವೂ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. 'ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಾಗ, ಅದು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಆಧಾರಗಳು ಅಥವಾ ನೆಲೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎಂದು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ – ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಸಮೂಹವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ನಾಮ ಮಾತ್ರವಾದುದೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವವಾದುದಲ್ಲ, 'ಧರ್ಮ'ವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ.[೨೧]

೪. ಧಾತುಗಳು

ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಹನ್ನೆರಡು ಬಾಬುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದರದ್ದೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇವು ಘಟನೆಗಳ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹ ಅಥವಾ 'ಸಂತಾನ'ವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗೂಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಈ ಪ್ರವಾಹ ಅಥವಾ 'ಸಂತಾನ' ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ('ಪುದ್ಗಲ') ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಪ್ರವಾಹದ ಅಂಗಾಂಶಗಳು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ, ಈ ಅಂಗಾಂಶಗಳನ್ನು ಧಾತುಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿವಿಧ ಲೋಹಗಳನ್ನು (ಧಾತುಗಳನ್ನು) ಹೊರತೆಗೆಯಬಹುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಪ್ರವಾಹ ಬೇರೆ–ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ (ಧಾತುಗೋತ್ರ).[೨೨] ಅದು

ಯಾವಾಗಲೂ 'ಚಕ್ಷು' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು 'ಮನೋ'ಧಾತುವಿನವರೆಗೆ ಆರು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು, 'ರೂಪ' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು 'ಧರ್ಮ' ಧಾತುವಿನವರೆಗೆ ಆರು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠಧಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು 'ಚಕ್ಷು' ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತುವಿನವರೆಗೆ ಶುದ್ಧ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಗಾಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಈ ಕೆಳಕಂಡವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ:

೧೩. ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಚಕ್ಷುರ್–ವಿಜ್ಞಾನ–ಧಾತು)
೧೪. ಶ್ರವಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಶೋತ್ರು ವಿಜ್ಞಾನ–ಧಾತು)
೧೫. ಘ್ರಾಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಘ್ರಾಣ–ವಿಜ್ಞಾನ–ಧಾತು)
೧೬. ಜಿಹ್ವಾ–ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಜಿಹ್ವಾ–ವಿಜ್ಞಾನ–ಧಾತು)
೧೭. ಕಾಯ–ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಕಾಯ–ವಿಜ್ಞಾನ–ಧಾತು)
೧೮. ಮನೋ–ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಮನೋ–ವಿಜ್ಞಾನ–ಧಾತು)

ಒಂದು 'ಧರ್ಮ'ವಾಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಏಳು ಬಾಬುಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು 'ಮನೋಧಾತು'ವಾಗಿ, ಆರು ಬಗೆಯ ವಿವಿಧ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ – ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮೂಲದಿಂದ – ಮೂಡಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಭೇದೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.[೨೩]

ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ (ಕಾಮ–ಧಾತುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಉನ್ನತ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ (ರೂಪ–ಧಾತುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭೌತಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ (ಅರೂಪ–ಧಾತುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಇಂದ್ರಿಯೇತರ (ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು ರೂಪದ) ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿವಿಧ ಲೋಕಗಳ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಧಾತುಗಳ ರಚನಾ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳಾಗಿ ವಿಭೇದೀಕರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.[೨೪]

ಈಗ ನಾವು ವಸ್ತು, ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವನ್ನೂ ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಮುಂದಾಗೋಣ.

೫. ವಸ್ತುಗಳ ಧಾತುಗಳು

ರೂಪ ಅಥವಾ ರೂಪಧರ್ಮ(ರೂಪಿನೋ ಧರ್ಮಾ) ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ 'ರೂಪ–ಸ್ಕಂಧ'ವೆಂಬ ಒಂದು ಬಾಬಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಸ್ಕಂಧವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಬಾಬುಗಳಾಗಿ (ಸಂಖ್ಯೆ ೧–೫ ಹಾಗೂ ೭–೧೧) ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ರೂಪ ಆಯತನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ದೃಗ್ಗೋಚರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ದೃಗ್ಗೋಚರ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲಿಡಲಾಗಿದೆ.[೨೫] ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಭೌತ ವಸ್ತುವಿನ ಧಾತುವಿನ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಸ್ವಪ್ರತಿಘತ್ವ' ಅಥವಾ ಅಭೇದ್ಯತೆ. ಭೌತವಸ್ತು ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ.[೨೬]

ದೃಗ್ಗೋಚರ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಆಕಾರ ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಬಣ್ಣಗಳು ಹಾಗೂ ಹನ್ನೆರಡು ವಿವಿಧ ಆಕಾರಗಳು ಇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ದೃಗ್ಗೋಚರ ಬಗೆಗಳನ್ನು ರೇಖೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಣ್ಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಯಥಾರ್ಥವಾದವುಗಳು ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳು 'ಮಾನಸಮ್ ಪರಿಕಲ್ಪಿತಮ್' ಎಂದರೆ– ಮಾನಸಿಕವಾದುವು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾದವು. ರಚನೆಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದರು.[೨೭] ಎಂದರೆ ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬಂತೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಲಾದಂಥವು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೈನ ಚಲನೆಯಿಂದ ಎಳೆದ ಗೆರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸೂಚನೆ ('ವಿಜ್ಞಾಪ್ತಿ')ಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು 'ರೂಪ' ಧಾತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೨೮] ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಯ ಮಾರ್ಗದ ಗೆರೆಯೂ ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಲಂಬ ಧಾತುವಿನ ಅಥವಾ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಬಣ್ಣದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇರೆಗೆ, ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭೌತಿಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವಂತಹ ಧಾತುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಆಯತನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ ಹತ್ತು ಬಾಬುಗಳ ಕಡೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿ ('ವಿಷಯ'); ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪಾರದೀಪಕ

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತು; ಜೀವಂತವಿದ್ದಾಗ ಇದು ದೇಹವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಾಗ ನಮಗೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭೌತ ವಸ್ತು ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿದೆ: ಒಂದು ಪಾರದೀಪಕ ಬೌದ್ಧಿಕ 'ಸತ್ತ್ವ'ವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಂದ್ರಿಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ತಾಮಸ ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ('ತನ್ಮಾತ್ರ') ಹಾಗೂ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮ ('ಮಹಾಭೂತ') ರೂಪಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ 'ತನ್–ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೌದ್ಧರ 'ರೂಪ–ಧರ್ಮ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಧಾತುಗಳು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ವದ ಅನುಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಸತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕೇವಲ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

'ರೂಪ–ಪ್ರಸಾದ'ದ ಪಾರದೀಪಕ ಭೌತ ವಸ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಅದು ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವ ಒಂದು ಆಭರಣದಂತೆ, ಅದನ್ನು ಎರಡು ಹೋಳುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ;[೨೯] ಅದನ್ನು ಸುಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ;[೩೦] ಅದು ತೂಕವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ;[೩೧] ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಕುರುಹನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.[೩೨] ಆದಾಗ್ಯೂ ಇದು ಪರಮಾಣ್ವಿಕವಾಗಿರುವಂತಹದು ಮತ್ತು ಐದು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ'ದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಕಣ್ಣು ಗುಡ್ಡೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಿನ ಅರೆ–ವೃತ್ತವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜಿಹ್ವಾಂಗದ ಪರಮಾಣು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜಿಹ್ವಾ–ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸಂವಹಿಸುವ ಭೌತ ವಸ್ತು ನಾಲಿಗೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಿನ ಅರೆ–ವೃತ್ತವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[೩೩] ಕಾಯೇಂದ್ರಿಯದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಇಡೀ ದೇಹವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಬೇರೆ–ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದೇ ಪಾರದೀಪಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು, ಜೀವಂತವಿರುವಾಗ ಇಡೀ ಶರೀರವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಸತ್ತಾಗ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ವಾದ ಮಾಡುವವರೂ ಇದ್ದರು. ಅವರು ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಈ ವಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ಹೊಳೆಯುವ ಆಭರಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ, ಅದು ತಾನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಮಹಾಭೂತ' ಅಥವಾ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತು ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಣ್ಣುಗುಡ್ಡೆ ಮತ್ತು ಮಾಂಸ ಇದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ, ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪರಮಾಣುಗಳು, ಮೂಲಭೂತ ಪರಮಾಣುಗಳು, ವರ್ಣ, ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶೇಷ ಪರಮಾಣುಗಳು ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲಭೂತ ಧಾತುಗಳು ನಾಲ್ಕು : ಕಠಿಣತೆ, ನಿರಾಕರ್ಷಣೆ, ಸಂಸಕ್ತತೆ ಅಥವಾ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಶಾಖ ಮತ್ತು ಚಲನೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅವು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.[೩೪] ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಾಮಾಂಕಿತಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಧಾತುವಿನ 'ಈರಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಬಳಕೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದುಗೂಡಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಈರಣ' ಎಂಬ ಪದ ಚಲನೆ ಹಾಗೂ ವಾಯು ಎರಡರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.[೩೫] ನಾಲ್ಕನೆಯ ಧಾತು ಚಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದ್ದು ಇದು ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶಗಳು ಬೌದ್ಧರ ಎಲ್ಲ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಸತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವಾಗಿವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಧಾತುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಜತೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉರಿಯುವ ಜ್ವಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಖದ ಧಾತು ಎಷ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಶಾಖದ ಧಾತು ಅರಣಿಯಲ್ಲಿ, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅರಣಿ ಅಥವಾ ನೀರಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಾಖದ ಧಾತು ಧಗಧಗಿಸುವ ಜ್ವಾಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ.[೩೬] ಭೌತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಮಹಾಭೂತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಸ್ಪರ್ಶ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ.[೩೭] ('ಆಯತನ' ಸಂಖ್ಯೆ ೧೧) ಸ್ಪರ್ಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸೀಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರ ಆಗಿದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಧಾತುಗಳ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಆಕರ್ಷಣೆ, ಶಾಖ ಮತ್ತು ಚಲನೆ–ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಧಾತುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅವುಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನವೂ, ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಂಖ್ಯದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಇನ್ನಿತರ ಐದು ರೀತಿಯ ಭೌತ ಧಾತುಗಳು ('ಆಯತನ'ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೭ ರಿಂದ ೧೧) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರದೆ (ಮಹಾಭೂತ) ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು, ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಾಂಗಗಳಿಗೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಪರ್ಶ ಭೌತ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ('ಆಯತನ' ೧೧) ಭೌತವಸ್ತುವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ – 'ಮಹಾಭೂತ' ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ–ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.[೩೮] ಅವುಗಳು ಕೂಡ ಪರಮಾಣ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದು, 'ಮಹಾಭೂತ' ಅಥವಾ ಭೌತವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿರದೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜೊತೆಗೂಡುವಿಕೆ ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಮಾಣುಗಳು ಹಾಗೂ ಭೌತವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಪರಮಾಣು – ಈ ಅನುಪಾತದಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳ ಕನಿಷ್ಠ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಟಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ : ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳ ನಾಲ್ಕು ಪರಮಾಣುಗಳು ವರ್ಣ, ಘ್ರಾಣ, ಜಿಹ್ವೆಗಳ ಒಂದೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನೊಂದಿಗೆ, ದ್ವಿತೀಯಕ ಭೌತ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವಿನೊಂದಿಗೆ (ಉದಾ : ಮೃದುತ್ವ, ಕಠೋರತೆ (ಒರಟುತನ), ಇತ್ಯಾದಿ) ಸಂಯೋಜನೆಹೊಂದಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಭೌತ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾಗ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿದರೆ, ಧ್ವನಿಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಸಂಯೋಜನೆ ಒಂಬತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಸಂಘಾತ ಪರಮಾಣುಗಳು' ಅಥವಾ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞೇಯ ಯಥಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಸರಳವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಣ್ವಿಕ ಪರಮಾಣು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಧಾತುವಿನ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಲಕ್ಷಣದ ಪ್ರಕಾರ ಬಹುಶಃ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಯಥಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ತಂತ್ರ ಅಣುವಿನ ಅಭೇದ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿದೆ.[೩೯]

೬. ಮನಸ್ಸಿನ ಧಾತುಗಳು

ಆಯತನಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಾಬುಗಳನ್ನು (ಆರು ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡನೆ ಬಾಬುಗಳನ್ನು) ಮನಸ್ಸಿನ ಧಾತುಗಳಿಗೆ (ಚಿತ್ತ–ಚೈತ್ತ–ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ – ಎಂದರೆ ಅರೂಪಿನೋಧರ್ಮಾಃಗೆ) ಮೀಸಲಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಅವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ: ಇಂದ್ರಿಯ (ಮಾನಸಿಕ ಭಾವನೆ)ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗತವಾಗಿರುವುವು – ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂಥವು. ಒಂದು ಧಾತು ಇನ್ನೊಂದರ ಜೊತೆಗಿರುವ ಧಾತುವಿನ ಬಾಹ್ಯತೆಯ ತತ್ವ – ಎಂದರೆ (ಪೃಥಗ್–ಧರ್ಮ) ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಭಾವನೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡುಬರಲಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾಗ ಅಥವಾ 'ಮನಸ್' ಅನ್ನು ಗ್ರಾಹ್ಯಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು,

ಇದನ್ನು ಒಂದು ಧಾತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ತಾರತಮ್ಯ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ, ಅದನ್ನು 'ಚಿತ್ತ', 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಅಥವಾ 'ಮನಸ್' ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೪೦] ಅದು ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿವಿಡಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆ (ಸ್ಪರ್ಶ), 'ವೇದನೆ'ಗಳು, 'ಸಂಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ಚೇತನ'ಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ನಲವತ್ತಾರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಇತರ ವಿಭಿನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.[೪೧] ಹೀಗೆ ಈ ಬಗೆಯ 'ಸಂವೇದನೆ'ಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಯಿತು. ಈ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ 'ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿರುವ ವರ್ಗಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧಾತುಗಳ ಗುಂಪು ('ಧರ್ಮ ಆಯತನ') ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಸರಳವಾಗಿ 'ಧರ್ಮಾಃ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಹಾಗೆ, ಮೊದಲ ಹನ್ನೊಂದು 'ನೆಲೆಗಳು' ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯದು ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನುಳಿದ ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ; ನಲವತ್ತಾರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ('ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರ'), ಚಾರಿತ್ರ್ಯದ ಅಂಶ (ಅವಿಜ್ಞಾಪ್ತಿ) ಹಾಗೂ ಮೂರು ಚಿರಂತನ ಅಂಶ (ಅಸಂಸ್ಕೃತ)ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮವಾದ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಈ ಸಮೂಹದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರವರ್ಗಗಳು 'ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಹೆಸರಿದೆ.[೪೨] ಈ ಎಲ್ಲ 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ನೇರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ–ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯೇತರ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಗ್ರಾಹ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವಂಥಹವು. ಬಣ್ಣ ಎಂಬುದು ದೃಗಿಂದ್ರಿಯದ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಂಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.[೪೩] "ವಿಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರತಿವಿಜ್ಞಾಪಿತಃ" ಎಂದರೆ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ (ಅರಿವು) ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಜಾಗೃತಿ– ಅಂದರೆ, ಯಾವುದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ನೇರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು.[೪೪] ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಒಂದಷ್ಟು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಚಕ್ಷು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು

ಹೊಂದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಮುಂದಿನ ಹಂತವನ್ನು–ಎಂದರೆ ನೈಜ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು (ಸ್ಪರ್ಶ) ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.[೪೫]

ಬಣ್ಣದ ಬಗೆಗಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆ ('ಪರಿಚಿತ್ತಿ') ಒಂದು 'ಸಂಜ್ಞಾನ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನಲ್ಲೇ ಯಾವುದೇ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಈ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ, ಮೂಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರ ಪರಿಸರದಿಂದ –ಎಂದರೆ ಯಾವ ಧಾತುಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಅದರ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೋ ಅದರಿಂದ – ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಆರು ರೀತಿಯ ಧಾತುಗಳ ಒಂದು ತಂಡವೇ ಇದ್ದು, ಅವು ಆರು ರೀತಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಚಾಕ್ಷುಷ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂಡುವ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ (ಚಕ್ಷುರ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು) ಇಂದ್ರಿಯೇತರ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಒಡಗೂಡಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ (ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು) ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆರು ಪ್ರವರ್ಗಗಳಿರುತ್ತವೆ (ಷಡ್–ವಿಜ್ಞಾನ–ಕಾಯಾಃ). ಇದಲ್ಲದೆ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. (೬ನೆಯ ಧಾತು) ಗ್ರಾಹ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ 'ಮನೋಧಾತು' ಅಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ (ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು) ಭಿನ್ನವಾದುದೇನಲ್ಲ; ಇದು ಅದೇ ಯಥಾರ್ಥತೆ ; ಅದೇ ಧರ್ಮ. ಆದರೆ ಅನುರೂಪ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಶಕ್ತಿ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆ ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳ ಒಂದು ತಂಡವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ.[೪೬] ಗ್ರಾಹ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅಮೂರ್ತ ವಿಷಯದ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕಾಲದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರವೇ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.[೪೭] ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅದೇ ಉದ್ದೇಶದ ಅನುರೂಪ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಥೇರವಾದಿಗಳು 'ಹೃದಯ ವಸ್ತು'ವನ್ನು (ಹೃದಯವತ್ಥು) ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ತಂದರು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವಂತೆ 'ಹೃದಯ ವಸ್ತು' ಇಂದ್ರಿಯೇತರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ[೪೮] ಆರನೆಯ ಆಯತನ ಅಥವಾ ಧಾತು ಸಂಖ್ಯೆ ೬ನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು (ಚಿತ್ತ–ಚೈತ್ತ) ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊರಗಿನವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಬೇರೆಲ್ಲ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಧಾತುಗಳಿಗಿಂತ ಇವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನಿಕಟವಾದ, ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.[೨೯] ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಲವು ಉಪಮಾನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ – ಅಂದರೆ ಚೈತ್ತ–ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ – ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಚೇತನ ಇವು ಮೂರು ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹವು.[೩೦] ಸ್ಕಂಧ(ಗುಂಪು)ಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಅವು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸ್ಕಂಧದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೇದನೆಗಳನ್ನು, ಹಿತಕರ, ಅಹಿತಕರ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.[೩೧] ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕ್ರಿಯಾಕಲಾಪಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುವಂಥದು ಅಥವಾ 'ಉದ್‌ಗ್ರಹಣ'ವಾಗಿಸುವಂಥದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೩೨] ವರ್ಣದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನ 'ಪರಿಚಿತ್ತಿ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ.[೩೩] ಇದು 'ಸವಿಕಲ್ಪಕ'ವೆಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅನಂತರದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ –ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ–ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಕಲ್ಪನಾಪೋಢ' ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತ ಚಿಂತನೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಶುದ್ಧ–ಪರಿಜ್ಞಾನ (ಐಂದ್ರಿಯ) ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಜ್ಞಾನ (ಸವಿಕಲ್ಪಕ)ಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂಬುದಾಗಿ ದಿಙ್‌ನಾಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಈ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದರು.[೩೪] ತದನಂತರ ಇದನ್ನು ಉದ್ಯೋತಕರ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥದವರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು.[೩೫] ಈ ತತ್ವದ ಮೂಲ ಚಿಂತಕ ದಿಙ್‌ನಾಗ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಇದನ್ನು ತನ್ನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಈಗ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸಿಯೇ ಇತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಅರ್ಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ಚಿತ್ತ, ಮನಸ್ಸು ಇವು ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ದಿಙ್‌ನಾಗ ಹೇಳುವ 'ಕಲ್ಪನಾಪೋಢ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಸಂಜ್ಞಾ' ಎಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಚನೆ (ಕಲ್ಪನೆ), ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಮೂರ್ತತೆ (ಉದ್‌ಗ್ರಹಣ)[೩೬] ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೂಚನೆ (ಪರಿಭಿನ್ನ) ಇವುಗಳನ್ನು

–ಎಂದರೆ ನೀಲಿ, ಹಳದಿ, ಎತ್ತರ–ಕುಬ್ಜತೆ, ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸ್ನೇಹಿತ–ಶತ್ರು, ಸಂತೋಷ–ದುಃಖ ಇಂತಹ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು– ಸಂಜ್ಞತೆ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪ (ಚೇತನಾ) ಎಂಬುದನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಪೂರ್ವ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಶ್ರಮ ಅಥವಾ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಧಾತುವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಂತ ಜೀವನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ (ಸಂತಾನದಲ್ಲಿ) ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅಥವಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಕಲ್ಪ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಧಾತು ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಧಾತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (ಧರ್ಮ) ಜೋಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚೇತನ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು 'ಪ್ರವಾಹ'ಗಳ ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಸಂಚಯಿ'ಸುತ್ತದೆ.[೩೭] ಇದನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩೮] ಇದು ನೈತಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ (ಕರ್ಮ). ಅಂತೆಯೇ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಕಾರಕ ತತ್ತ್ವದ– ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ, ದೇವರು, ಜಾಗೃತ ಮಾನವ – ಬದಲಿಗೆ ಸತ್ವ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ('ಭಾವನಾ', 'ವಾಸನಾ')[೩೯] ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕಲ್ಪದ ಕ್ಷಣ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಿತ್ತದ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಹತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಕ್ಷಣದ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೪೦] ಇನ್ನುಳಿದ ಹತ್ತು ಧಾತುಗಳು – ಎಂದರೆ ನಂಬಿಕೆ, ಧೈರ್ಯ, ಸಮತೋಲನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹತ್ತು ಧಾತುಗಳು–ಜೀವನದ ಅಂತಿಮ ಒಳ್ಳೆಯಕೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಲು 'ಸಹಕಾರಿ'ಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಹಕಾರಿಯಲ್ಲದ 'ಕ್ಲಿಷ್ಟ' ಧಾತುಗಳೂ ಇವೆ. ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳು ಯಾವುದೇ ಖಚಿತವಾದ ನೈತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಎಲ್ಲವುಗಳ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬರದೆ, ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬರುತ್ತವೆ.

೭. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು

'ಚೇತನ' ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'–ಇವುಗಳ ವಿವರಣೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುವು ಸಂಯೋಜಕ ಧಾತುಗಳ 'ಅಭಿಸಂಸ್ಕಾರ'ವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುವೋ ಅವು ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ.[೬೨] ಅದೊಂದು ಸಂಯೋಜಕ ಸಂಸ್ಕಾರ.[೬೩] ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಕಾರಕಗಳಾಗಿ ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಾವು 'ಜೊತೆಗೂಡಿ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆ ಮಾಡಬಹುದು.[೬೪] ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಒಂದೇ ಒಂದು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬುದಿದ್ದು, ಅದನ್ನು 'ಚೇತನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಅವುಗಳ ಇಡೀ ಸೂಚಿಯೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳೂ ಇವೆ.[೬೫] ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ 'ಸೃಷ್ಟಿ' ಮತ್ತು 'ಲಯ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಾಗಮಾಡಬಹುದು. ತದನಂತರ ಚೇತನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ 'ಚಿತ್ತ–ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ' ಶಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ದ್ರವ್ಯತೋಪಿ ಸಂತಿ' ಗುಣವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ.[೬೬] ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಪದ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಮುಂದೆ ಇದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಅದೃಷ್ಟ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದನ್ನು ಸ್ವಸ್ವರೂಪಕ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಶೋಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಮಹತ್ವ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದುದು. ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಹಾಗೆ 'ಆಜೀವಕ' ಪಂಥವನ್ನು ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂಥದೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಧಾತುಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದಷ್ಟೂ,

ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಗುಣವನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು ! ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮ ಧಾತುಗಳು – ಎಂದರೆ ಮಹಾಭೂತಗಳು–ಸತ್ವಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಹಾಗೂ 'ಸಂಸ್ಕೃತ' (ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ವಸ್ತುಗಳು) – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂಥ (ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಭಾವವೆಂದು) ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು 'ಉಪಕಾರ' – ಎಂದರೆ, ಸರಳವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಗತಿ–ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿ 'ಉತ್‌ಕರ್ಷ'ವಾಗುತ್ತದೆ.– ಎಂದರೆ ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದರ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದಲೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.[೬೭]

ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ನೆಲಗಟ್ಟು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ? ಯಥಾರ್ಥವೂ ಸಾರಭೂತವೂ ಆದ 'ಸತ್ತೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಮೂರು ಮೂಲಭೂತ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚೈತನ್ಯವೂ 'ಭೂತ'ವಾದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳು ಅರೆ–ಭೌತಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. – ಅವುಗಳು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ 'ಜಡತ್ವ' ಹಾಗೂ 'ಮನಸ್ಸಿನ' ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ,[೬೮] ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಸಾರಭೂತವಾದುವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ, ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಲ್ಪಿಗಳು ನೀಡಿದ ಉತ್ತರವೇನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಇದು ಕಾಣುತ್ತದೆ : "ನೀವು ಯಥಾರ್ಥಗಳನ್ನು 'ಗುಣ'ಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೀರಿ, ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ." ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಧರ್ಮ'ಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇರುವ 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲವನ್ನು

ಸಾಂಖ್ಯಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ 'ರಜಸ್' ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳು 'ರೂಪ', 'ಚಿತ್ತ', 'ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ'ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂಥವು; ಈ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಮಾಡಲು ಸಮಗ್ರವಾದ ಬಹುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಯಾವುದು ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೌತವಸ್ತುವಿನ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೨೦] ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಕಲ್ಪನೆ, ಸತ್ವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸತ್ವವೂ ನಮಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಧಾತುಗಳು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಯಾವ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೋ, ಅದನ್ನು ಅಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಎಡೆಗೆ ಆಗುವ ನಿಧಾನಗತಿಯ ಪ್ರಗತಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ರೂಪ'ವು 'ವೇದನೆ'ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, 'ವೇದನೆ'ಯು 'ಸಂಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ, ಉಳಿದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

'ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳು ಧಾತುಗಳ ಪೈಕಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಭವ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಾರಕತ್ತ್ವ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿರ್ವಾಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ 'ಸೃಷ್ಟಿ' ಮತ್ತು 'ಲಯ' ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸತ್ವವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅನಂತರ 'ಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಮತ್ತು 'ಅಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಜೀವನದ ಧಾತುರಚನೆಯ ಸಮೂಹವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ('ಪ್ರಾಪ್ತಿ') ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧಾತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಹಾಗೆ ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತವೆ ('ಅಪ್ರಾಪ್ತಿ') ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಮತ್ತು ವಸುಬಂಧು ಇವರು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕೇವಲ 'ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ'ಗಳು ಅಥವಾ ಹೆಸರುಗಳು ಮಾತ್ರ.[೨೧] ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆಂದರೆ 'ಅಸಂಜ್ಞಾ–ಸಮಾಪತ್ತಿ' ಅಥವಾ ಅಸಂಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು 'ನಿರೋಧ' ಅಥವಾ ಸಂವೇದನಾವಿಹೀನ ಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಿತಿ. ಅವುಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ.[೨೨] ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ಫೋಟ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ ಮೂರು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿವೆ. ಧ್ವನಿಯ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಅವುಗಳ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಆಯಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೂ ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇಡೀ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಭೌತಿಕ ಧ್ವನಿಯನ್ನು 'ಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದು – ಎಂದರೆ ಮೂಲಭೂತ ಪರಮಾಣುವಿನ ಮೇಲೆ ಧ್ವನಿ ಪರಮಾಣು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ಫುರಣ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು–ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರೆಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯ ಕೆಲವು ಪರಮಾಣುಗಳು 'ಶಬ್ದ–ರೂಪ–ಪ್ರಸಾರ'ವಾಗಿ 'ಕಿವಿಗೆ' ಗೋಚರಿಸಿದರೆ 'ಶ್ರೋತ್ರ–ವಿಜ್ಞಾನ' ಅಥವಾ ಶ್ರವಣ–ಸಂವೇದನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್‌ಧ್ವನಿಯ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಧ್ವನಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಂಥ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವ ಧ್ವನಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವು ಶಾಶ್ವತತೆ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ಲೇಟೋನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಂತೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದುವು ; ಹಾಗೂ ಭೌತ ಶಬ್ದಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಧಾತುಗಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೂಲ ತತ್ವವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬೌದ್ಧರು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವುಗಳು ವಾಕ್‌ಧ್ವನಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯ 'ಧ್ವನಿಮಾ'ದ (ನಾಮ) ಶಕ್ತಿಗೆ ಹಾಗೂ ವಾಕ್ಯಗಳ (ಪದ) ಶಕ್ತಿಗೆ ಇದು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[೨೩]

ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು – ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಿಕಾಯ ಸಭಾಗತ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಹೆಸರನ್ನಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನಿತರ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿನ 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ಅಭಿಹಿತವಾಗಿರುವ, ಸಾಮಾನ್ಯದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.[೨೪] ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಮೂಹ ಅಸಂಗತ ಧಾತುಗಳ ಒಕ್ಕೂಟವಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲೂ ಸೇರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಗುಂಪಾಗಿ 'ಥೇರವಾದ' ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾಣ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಈ ಪಂಥದ ಕೆಲವು ಆಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ಆ ಪಂಥದ ಭೌತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ('ರೂಪ') ಇದಕ್ಕೊಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[೨೫]

೮. ಧಾತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ

ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಶೀಲನೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ

ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರ, ನಾವು ಅವುಗಳು ಯಾವ ಸಾರಭೂತ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ, ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಧಾತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಧಾತುಗಳು ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ; (೧) ಅವು ಸತ್ವರಾಹಿತ್ಯವಾದುವು–ಇದು ಎಲ್ಲ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಧಾತುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹಾಗೂ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅಶಾಶ್ವತವಾದುದೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; (೨) ಅವುಗಳು ಅವಧಿರಾಹಿತ್ಯವಾದವು–ಇದು ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಅಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ; (೩) ಅವುಗಳು ಅವಿಶ್ರಾಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ – ಇದು ಕೊನೆಯ ವರ್ಗದ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಚೇತನದ ಪರಿಶುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂತನಿಗೆ ಅಥವಾ ಆರ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; (೪) ಅವುಗಳ ಅವಿಶ್ರಾಂತತೆಯ ಗುರಿ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದಾದರೆ (೧) ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಾತ್ಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ, (೨) ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾದವುಗಳು; (೩) ಎಲ್ಲ ಸಾಸ್ರವ ಧರ್ಮಗಳು ದುಃಖಕಾರಕವಾದವು. (೪) ಅವುಗಳ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಮಾತ್ರವೇ ಶಾಂತವಾದುದು. ಧಾತುವು ನಿಸ್ಸಾರವಾದುದು, ಕ್ಷಣಕಾಲ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದು; ಅದು ಆದಿಯಿಲ್ಲದ ತುಮುಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ; ಶಾಂತತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಇದನ್ನೇ ಟಿಬೇಟಿಯನ್ನರು ಬುದ್ಧನ 'ಲಾಂಛನ'ಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[೭೬] ನಾವು ಈಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಅನಾತ್ಮ

'ಅನಾತ್ಮ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಆತ್ಮವಿಲ್ಲದ್ದು' ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ, 'ಅಹಂ'ಗೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಒಂದು ಜೀವಿಗೆ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ವಸ್ತು ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.[೭೭] ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ವಿಚಾರವೇನೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗುವ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾದುದಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಅಂತರ್–ಸಂಪರ್ಕಹೊಂದಿರುವ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ. ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವ 'ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ('ನೈರಾತ್ಮ') ಎಂಬುದು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಂತಿಮ

'ಧರ್ಮತ್ವ'ದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.[೭೮] ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅನುಭವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಎಂದೂ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದು ಅಂತಿಮ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬೌದ್ಧರು ಬಳಸುವ 'ಸಂತಾನ' ಎಂಬ ಪದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ – ಎಂದರೆ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧೀ ಸಂಗತಿಗಳ 'ಪ್ರವಾಹ'ವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು – ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತನ್ನದೇ ಆದ ದೇಹದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು–ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಧಾತುಗಳ ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧೀ 'ಪ್ರವಾಹ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬರುತ್ತವೆ. 'ಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಿದ್ದು ಈ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ಅಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೂಡಿರುವ ಧಾತುಗಳ ಈ ಪ್ರವಾಹ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿಗೆ ಮಿತಿಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ: ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ; ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಆತ್ಮದ ಅಥವಾ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.

ಸತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಣ – ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುವುದು. ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬುದೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ನಿಜ ಧಾತುಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವನ್ನುಳ್ಳವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳಾಗಿ ಮುಂದೆ ಅವುಗಳು ಸ್ವಸ್ವರೂಪಿ ಸತ್ವಗಳಾಗುತ್ತವೆ. 'ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ವ' ಎಂದು ವಸುಬಂಧು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೭೯] "ಧಾತುವೆಂದರೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸತ್ವವನ್ನುವುಳ್ಳದ್ದು" ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಚಲಿತ ಅರ್ಥ.[೮೦] ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಣದ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ 'ಧರ್ಮ' ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅತೀತ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತಹದು; ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವಂತಹುದು (ಕಾರಿತ್ವ ಲಕ್ಷಣ); ಇಂತಹವುಗಳನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗುಣವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಬಂಧಪಡುವಂಥ ಸತ್ಯವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಯೂ ('ರೂಪ') ಸತ್ವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. "ಭೂಮಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ 'ವಾಸನೆ'

ಇದೆ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅದೊಂದು ಅಪೂರ್ಣ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದೇನೆಂದರೆ, ಭೂಮಿಯೇ ವಾಸನಾರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ 'ರೂಪ' ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಯ ಹಿಂದೆ ಈ ಹೆಸರನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದಂಥದೇನೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.[೮೧] ಅನನ್ಯವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಯಥಾರ್ಥಗಳು ಅಥವಾ ಸತ್ಯಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ[೮೨] ಅಂಶಗಳ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯದ ಬೇರಾವುದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ವ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಗ್ರಹಣ ಧಾತುವಿನ ಮೂಲಾಂಶದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಂಥದೇ ರೀತಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೮೩] ವೇದನೆಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು, ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮ[೮೪] ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಧಾತು ಎಂದರೆ 'ಅನಾತ್ಮ' ಎಂದರ್ಥ.

೯. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ (ಹೇತುವಾದ)

ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಇವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಪಡದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಶ ಹಾಗೂ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯ – ಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳು 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ಧರ್ಮ'ದ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥ ಬೇರೆ ಧಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಧಾತುಗಳು ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಧಾತುಗಳ ಸಂಯೋಜಿತ ಬದುಕು 'ಸಂಸ್ಕೃತತ್ವ' ಅಥವಾ ಇದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಹೇತುವಾದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ ಆಗಿದೆ. ಇತರ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ('ಪ್ರತೀತ್ಯ')[೮೫] ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ('ಸಮುತ್ಪಾದ') ಇದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಇದು (–ವಿಭಿನ್ನ ಧಾತುಗಳ 'ಅನೇಕತ್ವ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಕಾರ್ಯ– ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಧಾತು–ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮಸಂಕೇತ' ಎಂದರೆ "ಅದು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು[೮೬] ಆಗುತ್ತದೆ". "ಅಸ್ಮಿನ್ ಸತಿ ಇದಮ್ ಭವತಿ" ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನವರೆಗಿನ ಭವಚಕ್ರ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹನ್ನೆರಡು ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳ ಅತ್ಯಂತ

ಜನಪ್ರಿಯ ರೂಪವನ್ನು' ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಲಂಬ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾದರೆ ಇತರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಡ್ಡರೇಖಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.[೮೭]

ಸೂತ್ರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ 'ಭವಚಕ್ರ' ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದೆಯಾದರೂ, 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಸೂತ್ರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಭವಚಕ್ರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದೆಯಾದರೂ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಯತನಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹಾಗೂ ಗ್ರಹಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಬಂಧಿತವಾಗುವ (ಪ್ರತೀತ್ಯ) ಜ್ಞಾನ ಉದಿಸುತ್ತದೆ. (ಸಮುತ್ಪದ್ಯತೇ) ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಲ್ಲ 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ಗಳೂ ಪ್ರಚಲಿತ ಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧಾತುಗಳ 'ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧದ ಉಗಮ'ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಹೀಗೆ ಆಗಿರಬಹುದು. ವಸುಬಂಧು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. : "ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧದ ಉಗಮದ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ?" ಉದಾ: ಧಾತುಗಳ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧದ ಉಗಮ ('ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ') ಎಲ್ಲ ಸಕ್ರಿಯ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ('ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ') ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ ; "ಏಕೆಂದರೆ, ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ('ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನ ಬಾಳಿನ' ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಜನಪ್ರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ) ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾರವನ್ನು (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿರುವ 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ).[೮೮]

ಕೆಲವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕಾಗುವ ಸಂಬಂಧ ('ಸಹಭೂ') ನಾಲ್ಕು ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ (ಭೂತ) ಹಾಗೂ ಜನ್ಯ (ಭೌತಿಕ) ಧಾತುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಕೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಏಕಕಾಲದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು (ಚಿತ್ತ–ಚೈತ್ತ) ಇವುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಪರ್ಯಯದ ಸಮಾಗಮವೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, 'ಚಿತ್ತ' ಮತ್ತು 'ಚೈತ್ತ'ಗಳಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲತತ್ವಗಳಿಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ತಪ್ಪೆಸಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಖಚಿತವಾದ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧ'ವನ್ನು 'ಅಂತರ್ನಿಹಿತವಾದುದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ 'ಚೈತ್ತ' ಅಥವಾ ವಿವಿಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜೊತೆಗೂಡುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಮಾಣುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವಾಗಿ 'ಚಿತ್ತ'ದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಂಪ್ರಯೋಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು – ಎಂದರೆ ಸಮಗ್ರ ಹಾಗೂ ತೀವ್ರತರ ಸಮಾಗಮ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು 'ಅನುಪರಿವರ್ತನ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು – ಎಂದರೆ ಜನ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉಪಧಾತುಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು (ಚೈತ್ತ) ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಆವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇತರ ಜನ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ 'ಚಿತ್ತ'ದ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಏಕತೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಮನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರ. ಬೌದ್ಧರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ 'ಧಾತು' ಎಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದು ; ಅದು ಸಂಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅದು ಒಂದು 'ಧರ್ಮ' ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ, ಇತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಆಗುವ 'ಚಿತ್ತದ' ಆವರಣ – ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಅದರ ಉಪಗ್ರಹಗಳಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ; ಅವು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಬಂದು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ; ಅವೇ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ನೈತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು[೯] ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ 'ಚಿತ್ತ'ದ ಒಡಗೂಡಿ ಬರುವ ಈ ಉಪಗ್ರಹಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ ಹತ್ತು. ಒಂದು ಭಾವನೆ, ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ, ಒಂದು ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪ, ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಅವಧಾನ, ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಅರಿವು (ಮತಿ : ಪ್ರಜ್ಞಾ), ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಸಮಾಧಿ – ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ.[೧೦] ಅವುಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು 'ಉಪಗ್ರಹ'ಗಳ 'ಸಂಪ್ರಯೋಗ'ದ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.[೧೧]

'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ' ಪಂಥ ಎಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಮೂಲ ವಿಚಾರದ ಅನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಂತಿಮ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳ 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಈ ಅಂತಿಮರೂಪವನ್ನೇ.

೧೦. ಕರ್ಮ

ಬೌದ್ಧತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಉಜ್ವಲವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ನೈತಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಮಾಡಿರುವ ಆಳವಾದ ಸಂಶೋಧನೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳು 'ಅದೃಷ್ಟ', 'ಅಪೂರ್ವ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವನದ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಇವು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಬೌದ್ಧರು ಈ ಕೆಳಕಂಡವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ : ೧) ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ : ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಸಭಾಗಹೇತು' ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ನಿಯಮ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨) ಜೈವಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ: ಇಲ್ಲಿ 'ಉಪಚಯ'ದ– ಎಂದರೆ ವಿಕಾಸದ– ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

೩) ಸಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ : 'ವಿಪಾಕಹೇತು' – ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ಕಾರ್ಯಶೀಲತೆ ಸಹಜವಾದುದರ ಮೇಲೆ ಆಧ್ಯಾರೋಪಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಘಟನೆಗಳ ಸಹಜ ನಡೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಅಥವಾ ಕೃತಿಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಕಾರ್ಯಪಟುತ್ವದಿಂದಾಗಿ, ವರ್ತಮಾನ ಜೀವಿತ ಪ್ರವಾಹ ರಚನೆಯ ಧಾತುಗಳು ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ನಿರಾಸಕ್ತ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಕರ್ಮ – ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರಲೀ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದಾಗಿರಲಿ – ಅದು ಇಡೀ ಜೀವನ ಪ್ರವಾಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಬೀರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲ ಬಹುಬೇಗ ಅಥವಾ ಬಹು ದೂರದ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು ; ಹಾಗೂ ಅದರ 'ವಿಪಾಕಫಲ' ಅಥವಾ ಘಟನೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಯಾವಾಗಲೂ 'ಅವ್ಯಾಕೃತ್ಯ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ನಿರಾಸಕ್ತವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣದ ಸಹಜ ಹೊರ–ಹರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುವಂಥದೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೈತಿಕ ನಿಯಮವನ್ನು 'ಕರ್ಮ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಕರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಬೌದ್ಧರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಚಂಡವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಭಾವಾನಾವಾದೀ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂತೆ 'ವಾಸನಾ'ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ಇದು ವಿಶ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಚೇತನ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಯ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನಿಧಾನ ಗತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದು ಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳ (ಕರ್ಮ) ಮಾಗುವ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮೂಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ 'ಸತ್ವಾಖ್ಯ' ಎಂದರೆ ಜೀವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವತಃ 'ಅವ್ಯಾಕೃತೋಧರ್ಮಾಃ' ಎಂದರೆ ನೈತಿಕವಾಗಿ ನಿರಾಸಕ್ತವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಾಪರಗಳು ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ನಿರಾಸಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದಲ್ಲಿ, ಅದು ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಬಿಂದುವಾಗಬಹುದು. ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದಾಗಿರಲಿ, ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾದ ಬಲವಾದ ನೈತಿಕ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಅದು 'ಕರ್ಮ'ವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಸಂವಾದಿ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಮತ್ತೆ ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಮುಂಛಾಯೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವಸುಬಂಧು ತಿಳಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಇದು ಕರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಚೇತನ ಅಥವಾ 'ಸಂಕಲ್ಪ ಸ್ವರೂಪ'ದ್ದು ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ಕ್ರಿಯೆ (ಚೇತಯಿತ್ವಾ ಕರಣ) ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ತರಹದ ವಿವರಣೆ ಪಾಳಿ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು.[೯೩]

ಹೊಸ ಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ, ಅವಿಕಸಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಅಂಗಾಂಶಗಳು –ಎಂದರೆ ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಗದ ಧಾತುಗಳು–ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊಸ ಜೀವನದ ಮೊದಲ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸದಾ ಪರಿಭ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿರುವ 'ಭವಚಕ್ರ'ದ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ('ನಿಧಾನ') ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪೂರ್ವವರ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳು. ಅವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಭವಚಕ್ರದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ–ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚಿನ ಅಂಶಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಪೂರ್ವವರ್ತಿ ಅಂಶ ಎಂದರೆ 'ಅವಿದ್ಯಾ'. ಇದು ಚಕ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶ. ಇದು ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಇತರ ದೋಷಗಳ 'ಕ್ಲೇಶ'ದ ಮಲಿನಕಾರಕ ಅಂಶವನ್ನು ಹಾಗು ವಿವೇಚನಾ ಜ್ಞಾನದ ('ಪ್ರಜ್ಞಾ')

ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಜೀವನದ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಧಾತುಗಳು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪರಮಾಣ್ವಿಕಗಳು ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸಂಯುಕ್ತ ಪರಮಾಣುಗಳು. ಅವು 'ರೂಪ–ಪ್ರಸಾದ' ಎಂಬ ಸಂವೇದನಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಅಥವಾ 'ಇಂದ್ರಿಯ' ಎಂಬ ಜೈವಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನುಳ್ಳ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣದೊರೆಯುವ ಎಂಟು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. 'ಕಾಯೇಂದ್ರಿಯ' ಅಥವಾ 'ಸ್ಪರ್ಶಗ್ರಾಹ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ' ಇಡೀ ದೇಹವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ – ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಣ್ಣು ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಿ ಅಂಗದ–ಅಣುಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಭೌತವಸ್ತು ಸಂಯುಕ್ತ ಅಣುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿಲ್ಲದೆ, ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಜೀವ, ಅಜೈವಿಕ, ಭೌತವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಭಾಗಜ' ಅಥವಾ ಏಕರೂಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಏಕರೂಪನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿ, ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಯಂ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ('ನಿಷ್ಯಂದ'). ಅಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ವಿನಾಶವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಏಕರೂಪದ ನಡೆ– ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರಂತರತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು– ಬೌದ್ಧರ ಪಡಿಯಚ್ಚನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದೇ ವಸ್ತು ಜೈವಿಕ ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, 'ಸಭಾಗ–ಹೇತು' ಅಥವಾ 'ಏಕರೂಪ'ದ ನಡೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ; ಹಾಗೂ ಅಜೈವಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿಕೆಯ ಏಕರೂಪದ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿತರ ಕಾರಣಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೆ ಇದನ್ನು ಮೀಸಲಿಡಲಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ('ಉಪಚಯ'), ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಭಾವ ('ವಿಪಾಕ') – ಇವುಗಳನ್ನು ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಏಕರೂಪದ ನಡೆಯ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಣ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಜೈವಿಕವೂ, ಜೀವಂತವೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅನುಪೂರ್ವಿಕತೆ 'ಉಪಕಾಯಜ' 'ವಿಪಾಕಜ' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆನುಪೂರ್ವಿಕ ಕ್ಷಣಗಳ ನಡುವಣ ಶುದ್ಧ 'ಏಕರೂಪತಾ ಸಂಬಂಧ' ಅಥವಾ 'ಸಭಾಗ–ನಿಷ್ಯಂದ ಸಂಬಂಧ' ಅಜೈವಿಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುಬರುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಮಾಣುಗಳು ಕೂಡಿದಾಗ 'ಉಪಚಯ'ದ ಅಥವಾ ವಿಕಾಸದ ವಿದ್ಯಮಾನವು ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ತತ್ವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ; ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಒಳ್ಳೆಯ ಆಹಾರ (‘ಅನ್ನ ವಿಶೇಷ’) ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದ್ರೆ (‘ಸ್ವಪ್ನ ವಿಶೇಷ’), ಭೌತಿಕ ಶುಚಿತ್ವ (‘ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಶೇಷ’) ಹಾಗೂ ವಿವೇಚನಾ ಪೂರ್ವಕ ನಡೆವಳಿಕೆ (‘ಸಮಾಧಿ ವಿಶೇಷ). ಈ ವಿಕಾಸಾಂಶವೊಂದೇ ಜೀವಂತ ಶರೀರದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುವಂಶೀಯತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಕಾಸದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲೆ ಆಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನೈತಿಕ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳ ಫಲಿತಪ್ರಭಾವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಳು ರಚನೆಯಾದಾಗ ಅಥವಾ ಅಂಗಾಂಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಂತಿಮ ರಚನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಇದು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಿಕಾಸ ಹಾಗೂ ಆನುವಂಶೀಯತೆ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೊರಗಿನ ಮುಂಚೂಣಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ ; ಎರಡನೆಯದು ಇದರ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.[೧೪]

ಇಂತಹ ಉತ್ತರ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಏನೇ ಆಗಲಿ, ಇದು ಎರಡನೆಯ ಚೇತನದ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಅರೆ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನರಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ‘ಕರ್ಮ’ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಭೌತಿಕವಾದುದಲ್ಲ ಅದು ಪೌದ್ಗಾಲಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅರೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಸಂಚಯಿಸುವ ವಿಕಾಸದ ತತ್ತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಆನುವಂಶಿಕತೆ, ನೈಜ ನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಇಂತಹ ಬೌದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ – ‘ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕ’ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ – ಒಂದು ರೋಚಕವಾದ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಧ್ವನಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇದು ಕರ್ಮದ ನೈತಿಕ ಪೂರ್ವವರ್ತಿ ಫಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ‘ವಿಪಾಜಕ’ವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆನುವಂಶಿಕತೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳೂ ತಾವೇ ತಾವಾಗಿ ನಿಷ್ಯಂದಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ‘ಮಹಾ ಪುರುಷ’ನಾದ ಬುದ್ಧನದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಹಾಗೂ ಮಧುರವಾದ ಧ್ವನಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಉದಾತ್ತ ವಾಗ್ಮಿತೆಯ ಗುಣಗಳು

ಆತನಲ್ಲಿದ್ದುವು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆತನ ಇನ್ನಿತರ ಎಲ್ಲ ಉದಾತ್ತ ಗುಣಗಳ ಹಾಗೆ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಇದೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಇದು ಆನುವಂಶೀಯತೆಯಿಂದ ಬಂದ ಗುಣವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಹಲವಾರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಹರಿದುಬಂದಿದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಸುದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ನೈತಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಆತನ ಈ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ವಾಗ್ಮಿತೆ –ಇವು ವಿಪಾಜಕದ ಅಥವಾ ಅವನ ನೈತಿಕ ಪೂರ್ವವರ್ತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಎರಡು ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ವಾಕ್ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿನ ಪರಮಾಣುವಿನ ವಿನ್ಯಾಸ ಆನುವಂಶೀಯತೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ‘ವಿಪಾಕಜನ್ಯ’ ಅಥವಾ ನೈತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ವಾಗ್ಮಿತೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ವೈಚ್ಛಿಕವಾಗಿರುವುದು – ಎಂದರೆ, ಅದು ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಅವನ ಉದಾತ್ತ ಗುಣಗಳ ಸಂಚಯದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಲಭಿಸಿದ ಫಲ ಎಂದು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ.[೧೫]

ನೈತಿಕ ಕ್ಲೇಶಗಳ ಧಾತುಗಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗಿ, ಅಗೋಚರವಾಗಿ ಸದಾ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಗುಪ್ತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅವುಗಳು ‘ಅನುಶಯ’ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ; ಬೇರೆ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಅವು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ; ಅವನ್ನು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ಷೋಭೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದು, ಅವುಗಳು ಶಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂತಹ ಅಶಾಂತಿಕಾರಕ ಧಾತುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ‘ಸರ್ವತ್ರಗ ಹೇತು’ ಎಂದು – ಎಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣ ಎಂದು–ಹೆಸರಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಇಡೀ ‘ಸಂತಾನ’ ಅಥವಾ ‘ಪ್ರವಾಹ’ವನ್ನು ಕಲಕುತ್ತದೆ. ಅದರ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳೂ ಮಲಿನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಅಸಂತೋಷ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಭವಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬರುವ ‘ಅವಿದ್ಯೆ’ಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ ; ಭವಚಕ್ರ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಧಾನವಾಗಿ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅತೀತ ‘ಅಮಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ’ – ಎಂದರೆ ವಿವೇಕ ರೂಪದ ಸಂಜೀವಿನಿಯಿಂದ – ಇದು ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಧಾತುಗಳ ‘ಅವಿಶ್ರಾಂತತೆ’ಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಕ್ಲೇಶಗಳ ನಿಧಾನ ಗತಿಯು ಅವಸಾನ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮದಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಜೀವನದ ಶುದ್ಧೀಕರಣವೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧಾತುಗಳಾಗಿ ಜೀವನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ,

ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅಂತಸ್ಸಂಪರ್ಕದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. 'ಸಂಕ್ಲೇಶ – ವ್ಯಾವಧಾನಿಕಂ ಇದಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ' –ಎಂಬ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಕ್ಲೇಶಗಳು ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧೀಕರಣಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕ್ಷೋಭೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಅಂತಿಮ ಓಲೈಕೆ ಬಗೆಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೯೬]

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ವಲಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಂತಸ್ಸಂಪರ್ಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ತಂದುಹಾಕಿದ್ದರೂ, ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳ ವಾಡಿಕೆಯ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಮರು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿವೆ. ವಸ್ತುಗಳ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ 'ಭೂತ' ಮತ್ತು 'ಭೌತಿಕ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಾಗೂ 'ಚಿತ್ತ' ಹಾಗೂ 'ಚೈತ್ತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ವಿಭಜನೆ ಸತ್ವ ಹಾಗೂ ಗುಣ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ ('ಆಶ್ರಿತ')[೯೭] ಹಾಗೂ ಈ ಸಂಬಂಧ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದುದು. ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೇರೆಗೆ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಇವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು, ಏಕಕಾಲಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧಾತುವು ಇನ್ನೊಂದು ಧಾತುವಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣ ಎರಡನೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ.[೯೮] ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಚಿತ್ತ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಬದಿಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತವೆ; ಅವು ಪರಸ್ಪರ 'ಅನುಪರಿವರ್ತಿತ'ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.[೯೯] ಇವುಗಳ ಸಮಾನ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ, ಅದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಇರುವುದು; ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಪಂಥದ ಖ್ಯಾತ ಚಿಂತಕನಾದ ಬುದ್ಧದೇವ ಇಂಥ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದ ಹಾಗೂ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದ. ಎಲ್ಲವೂ ('ಭೂತ' ಮತ್ತು 'ಭೌತಿಕ'ಗಳು) ಸಮಾನವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ.[೧೦೦] ಈ ಕಟುಟೀಕೆ ಯಾವುದೇ ಫಲವನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ.

ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಹಾಗೂ ಸ್ಪರ್ಶ–ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಯ ಕಡೆ ಕೈತೋರಿಸಿ ಇದನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಸ್ಪರ್ಶದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಆನಾಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆ, ಶಾಖ ಮತ್ತು ಚಲನೆ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದವು; ಆದರೆ, ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ ಈ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ತೆರೆ ಎಳೆಯಲಾಯಿತು. ಇನ್ನೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಅಂಗಗಳ ಪಾರದೀಪಕ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು.[೧೦೧]

೧೧. ಧಾತುಗಳ ಅಶಾಶ್ವತತೆ

ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳು ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯವು. ಅನುಭವವೇದ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾತ ಮೂಲದಿಂದ ಬರುವ ಕೋಲ್ಮಿಂಚುಗಳು. ಅವು ಒಂದೇ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದರಿಂದ, ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಸಂಬಂಧರಹಿತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಗಹನತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಬಂಧರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅವು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅನಂತರದ ಕ್ಷಣ ಇನ್ನೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕ್ಷಣ ಎಂಬುದು ಧಾತುವಿನ 'ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳು ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಧಾತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಧಾತುವು ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ಒಂದು ಬಿಂದುವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ ಪಂಥ'ವು ಕ್ಷಣದ ಅವಧಿಯನ್ನು ಗಣಿತದ ಮುಖಾಂತರ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತದೆ.[೧೦೨] ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಕಾಲದ ಚಿಕ್ಕ ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪರಮಾಣುವಿನ ಗಾತ್ರಗಣನೆ ಹಾಗೂ ಕ್ಷಣದ ಅವಧಿಯ ಗಣನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನಂತವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳು ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಧಾತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಧಾತುಗಳು ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚವೇ ಒಂದು ಸಿನಿಮಾ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲ ಸತ್ತ್ವ. ಯಾವುದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹುದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.[೧೦೩] ಬೌದ್ಧರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಂತೆಯೇ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಯಾವ ಶಕೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು

ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ, ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಪಂಥಗಳು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿವೆ.[೧೦೪] ವಿಚಾರದ ಕ್ಷಣಗಳಂತೆ ಬೆಟ್ಟ, ಮರ, ವಸ್ತುವಿನ ಧಾತುಗಳು–ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳು–ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಂಥಗಳು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಪ್ರಾಯಶಃ 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತರ್ಕ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಇದೇ ತಾರ್ಕಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು.[೧೦೫] ಬೌದ್ಧರ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ಧಾತುಗಳ 'ಬಹುತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಪೃಥಕತ್ವ' ಇವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಭಾರತೀಯ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದೊಂದಿಗೆ ರೂಪಿಸಲಾದ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯ ತುದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿರಲೇಬೇಕು–ಎಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಅವಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಚಲನೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಧಾತು. ಅದು ಚಲಿಸಲಾರದ್ದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಚಲಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಹಾಭೂತವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಚಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಲನೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರ್ಪಡೆಯ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಮಿಂಚುತ್ತದೆ ; ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಮೂಡುತ್ತದೆ. 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ, ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳು ಕ್ಷಣಕಾಲ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ವಾಲೆಯ ಸರಣಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಒಳ್ಳೆಯ ಅಧಾರವನ್ನು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಚಲನೆ ನೀಡಿದೆ. ವಸ್ತುವು ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಬೀಳುವ ವಸ್ತುಗಳ ಗತಿವೃದ್ಧಿಯ ('ಈರಣ'ದ) ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು, ಧಾತುವಿನ ತೂಕದ ತೀವ್ರತೆಯ ಕೆಳಹರಿವಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.[೧೦೬] ಹೀಗೆ, ಧಾತುವನ್ನು ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಅದು ಜ್ವಾಲೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸರಣಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೊಸ ಕ್ಷಣವೂ ಹೊಸ ಜ್ವಾಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಧಾತುಗಳ ಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.[೧೦೭] : ಅನುಭವವೇದ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ : ೧) 'ಉತ್ಪಾದ" ೨) 'ಜರಾ' ೩) 'ಸ್ಥಿತಿ' ಮತ್ತು ೪) 'ಅನಿತ್ಯತೆ'ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು.[೧೦೮] ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೂ, ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಾ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಅನುಭವವೇದ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ('ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣಾನಿ') ಎಂದು ಅವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಧಾತುಗಳು ('ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ಗಳು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದವು ಎಂದರೆ ನಿರಂತರ ಅಪರಿವರ್ತನೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳು ಮಾತ್ರ ('ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ಗಳು). ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಎಂಬ ಪದವು 'ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ – ಎಂದರೆ ಅಶಾಶ್ವತತೆ ಅಥವಾ ಕ್ಷಣಿಕತೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ–ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.[೧೦೯]

ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧದ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು 'ಸಹಭೂ'ಗಳಾಗಿವೆ.[೧೧೦] ಅವುಗಳು ಧಾತುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಪ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ('ಉಪಲಕ್ಷಣ') ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಯಥಾರ್ಥವಾದಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ–ಅಂತಹುದು ಯಾವುದಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ – ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ ಯಥಾರ್ಥಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ 'ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ' ಪಂಥದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಯಥಾರ್ಥವೆನ್ನಬಹುದಾದಂತೆ, ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗಿರುವಂಥ ಸಂಯೋಗದ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅನಿತ್ಯತೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಧಾತುಗಳ ಏಕಕಾಲದ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಜರತ್ವ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ನಾಶ – ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಸರದಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಉಪ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ('ದ್ರವ್ಯತಃ ಸಂತಿ') ಯಥಾರ್ಥವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಅವರು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಅನಿತ್ಯತೆ ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶ– ಇವೆರಡೂ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಹಜ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧೇತರರು ಎತ್ತಿದರು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳು ಎರಡು ಧಾತುಗಳಾಗುವುದರಿಂದ, ಧಾತು ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ಅವಧಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ

ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಮಾಡಿದರು. ಧಾತುವಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿಜ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅದರ 'ಕಾರಿತ್ವ'ದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಕಾರ್ಯ ('ಕಾರಿತ್ವ') ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ 'ಲಕ್ಷಣ'ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಕಡೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸಿ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು. ಧಾತುಗಳು ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದು; ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಮೂವರು ಕೊಲೆಗಡುಕರು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಜೊತೆಯಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅವನನ್ನು ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾಗದಿಂದ ಹೊರಗೆಳೆದು ತಂದು ('ಉತ್ಪಾದ'), ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅವನನ್ನು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಮೂರನೆಯವನು ಅವನಿಗೆ ಚೂರಿ ಹಾಕಿ ಇರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಬಲಿಯಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ "ಧರ್ಮ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ". ವಾಸ್ತವಿಕ ಕ್ಷಣ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ನೆರವೇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕ್ಷಣ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧೧೧] ಈ ಕ್ಷಣ ಎಂಥದೋ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು, ದೀರ್ಘ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ್ದು.[೧೧೨] ತದನಂತರದ ವಿಚಾರಗಳ ಮೊಳಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[೧೧೩] ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ 'ಕ್ಷಣ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಇರುವ' ಎಂಬ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತರಲಾಯಿತು.[೧೧೪] ಇದೇ ವಾಸ್ತವದ ಬಗೆಗಿನ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತಳಹದಿ.[೧೧೫] ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದೇ 'ನಿರುಪಾಧಿಕ ವಾಸ್ತವ'. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅನಂತರದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.[೧೧೬]

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಪಂಥದವರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸರಳವಾದ ಹಾಗೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿನಾಶ ಇತ್ಯಾದಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಅವರೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ.[೧೧೬] ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿನಾಶ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂವಾದಿ ಭಾವನೆಗಳು ಬಿಡಿಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಲ್ಲ ; ಅವುಗಳ ಸರಣಿಗಳ ('ಸಂತಾನ'ದ) ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ.[೧೧೭] ಒಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೂ, ಈ ಭಾವನೆಗಳು ಸಂವಾದಿ ಯಥಾರ್ಥಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಾರಣ ಅವುಗಳು ಕೇವಲ ಹೆಸರು, ಕ್ಷಣಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಿನ್ನತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ, ಧಾತುಗಳ ಎಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಸತ್ವ ('ಧರ್ಮಸ್ವಭಾವ') ಹಾಗೂ ಅದರ ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆ ('ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ') – ಈ ಎರಡೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಯಾವಾಗಲೂ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದು 'ನಿತ್ಯ'ವಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ನಿತ್ಯ' ಎಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದ್ದು, ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವವೇದ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಪೂರ್ವದ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಧಾತುಗಳ ಸಂಭಾವನಾ ತೋರಿಕೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಭಾವ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು 'ಸರ್ವದಾ ಅಸ್ತಿ' – ಎಂದರೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿಗ್ರಹಗೊಂಡಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ನಿರ್ವಾಣದ ಸುಪ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಜೀವ ನಂದಿಹೋಗುವಾಗಲೂ ಈ ಧಾತುಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭವಿತವ್ಯದ ಸಂಭಾವನಾ ಧಾತುಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ: ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹವು ('ಉತ್ಪತ್ತಿಧರ್ಮ') ಹಾಗೂ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತಹವು ('ಅನುತ್ಪತ್ತಿ ಧರ್ಮ') ಎಂದು. ಅನುಭವ ವೇದ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, 'ಕ್ಷಣ' ಎನ್ನುವುದು 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಸರ್ವಾನ್ವಯಿಕ 'ಕಾಲ' ಎನ್ನುವುದು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಕಾಲ' ಎನ್ನುವುದು ಧಾತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲು ಬಳಕೆ ಮಾಡುವ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವಾಗಿದೆ.[೧೧೮] ಆದರೆ 'ಕಾಲ' ಎಂಬ ಪದ ಒಂದು ಸಾರಿಯ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಅಧ್ವನ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು 'ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಾಗ, ಅದರ ಅರ್ಥ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧಾತುಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಅಥವಾ ನಡೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಈ ಪಂಥ ತನ್ನ

ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಧಾತುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸತ್ವ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗಿಂತ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಭೂತ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತವತೆ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಕತ್ವ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ, ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅಸಂಗತವೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ನೇರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಪೂರ್ವದ ಹಾಗೂ ಭವಿತವ್ಯದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಅವರು ವರ್ತಮಾನದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಭವಿತವ್ಯವು ವರ್ತಮಾನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ಬಳಿಕವೂ, ಭೂತವಾಗಿದ್ದುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು.[೧೧೯] ಅವರು ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಅನತಿದೂರದ ಭವಿತವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭೂತದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ಷಣಗಳ ನಿರಂತರ ಸರಣಿಯ ನಿಧಾನಗತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅವರು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಸರಣಿಕೆ ಆರಂಭದ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂಥ ಅಥವಾ ಬಲವಾಗಿ ಒತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಆರಂಭದ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವರುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತಸ್ಸಂಪರ್ಕದ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.[೧೨೦]

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹಾಗೂ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಥ ಇದ್ದು ಅದು ಮಧ್ಯಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವದ ಯಾವ ಭಾಗ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೋ, ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಗಳು ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವದ ಯಾವ ಭಾಗ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರಾಕರಿಸಿತ್ತು. ವಸುಬಂಧು ಈ ಪಂಥವನ್ನು 'ವಿಭಜ್ಯವಾದಿ' ಅಥವಾ 'ವಿಭಿನ್ನ'ಪಂಥ ಎಂದು ಕರೆದ.[೧೨೧] ವಿರೋಧಿ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಇಡೀ ವಾದ–ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ವಸುಬಂಧು ತನ್ನ ಸಹಜ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ.[೧೨೨]

೧೨ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದಲ್ಲಿ ನಶ್ವರತೆ

"ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷಯಿಸುವಿಕೆ"–ಇವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು, ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗದಿರುವ' ಏನೋ ಒಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು – ಇದು ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ

ಜನಪ್ರಿಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತಾರ್ಕಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ವರೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದ ವೈದಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮಾನಾಂತರ ಕೃತಿಗಳು ಸಹಾಯಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆರಂಭಿಕ ನೆಲೆ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಅವರು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಸತ್ವದ ಏಕತೆಯ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವು ('ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ') ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ನಿರಂತರ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ('ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ ಪರಿಣಾಮ'). ಪರಮಾಣುವು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಊಹಿಸಬಹುದಾದ ಅತಿ ಚಿಕ್ಕ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲವೂ ಅನಂತತೆಯ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅಳತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.[೧೨೩] ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅವಿರ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[೧೨೪] ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ 'ಅವಧಿ' ಎಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.[೧೨೫] ಕ್ಷಣದ ಹೊರಗೆ 'ಕಾಲ' ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಾಲ' ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಶೂನ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯೊಂದೇ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದುದು. ಭೂತಕಾಲ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯ ಕಾಲ ನೇರವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೂತವಿಲ್ಲದೆ, ವರ್ತಮಾನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ.[೧೨೬] ಆದ್ದರಿಂದ ಇಡೀ ವಿಶ್ವ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನೀವು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವಾಸ್ತವ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರತಿ ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ನಿಹಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ[೧೨೭] ಎಂದು ವ್ಯಾಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾ, ವ್ಯಾಸರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಶಾಶ್ವತತೆಗಳನ್ನು – ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಪರಿವರ್ತನೀಯ 'ನಿರಂತರತೆ'; ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನಿರಂತರತೆ ಎಂಬುವು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.[೧೨೮] ಯೋಗ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೀಯ ಘಟಕವನ್ನು 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ[೧೨೯] ಹಾಗೂ ಇದನ್ನು 'ಕ್ಷಣ'ದೊಂದಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ವಾಡಿಕೆಯ ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಗುಣವಿಶೇಷ' ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದರೋ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರಿಕೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು 'ಧರ್ಮ'ದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗುಣವಿಶೇಷವೆಂಬ ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ

ಅರ್ಥ ಅದಕ್ಕೆ ಇದೆ ; 'ಸಾಂಖ್ಯ'ರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರಿಕೆಯಷ್ಟೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪದದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅರ್ಥ ಹಳೆಯ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಸತ್ವದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಗುಣ–ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗುಣವಿಶೇಷವಾಯಿತು ಅಥವಾ ಸತ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಗುಣವಿಶೇಷವಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವಂತೆ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಬಗೆಗಿನ ಬೌದ್ಧರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗಳನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ'[೧೩೦] ಎಂದೂ, ಅಂತರ್ನಿಹಿತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು 'ಯೋಗ್ಯತಾವಚ್ಛಿನ್ನ' ಶಕ್ತಿಗಳು[೧೩೧] ಎಂದೂ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅವುಗಳು ಕೇವಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಕಾಲದ ಅವಧಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಅಧ್ವನ್' ಎಂಬ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಅದೇ 'ಅಧ್ವನ್' ಪದವನ್ನು ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಯಿತು.[೧೩೨]

ಧಾತುಗಳ ಕೆಲವು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ, ನಿರಂತರವಾದ ವಾಸ್ತವಿಕಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಕ್ಷಣಾರ್ಧದ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಕಡೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದರೆ, ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಮ್ಯ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದು ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ'.[೧೩೩] ಎಂದು ವ್ಯಾಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ 'ಧರ್ಮ' ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದು ('ಧರ್ಮಿನ್') ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[೧೩೪] ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಬಳಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಭೂತದ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪತಂಜಲಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಸರೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದೇ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ರುಜುವಾತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೩೫] ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಹಾಗು ವಿನಾಶದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡದಿರುವುದು ('ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣ'ಗಳು). ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಅಪಾದಿಸಿದಾಗ, ಈ ಕ್ಷಣಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳತ್ತ ಕೈದೋರಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕ್ಷಣಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಬೌದ್ಧರ ತತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿತು.[೧೩೬]

ಧಾತುವಿನ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ

ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯರು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಧರ್ಮತ್ರಾತಕ್ಕೆ' ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು.[೧೩೭] ಅದು 'ಭಾವ'ದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದ್ರವ್ಯದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಹೊರತು, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯ ಕಡೆ ಕೈತೋರಿಸಿ ಅದನ್ನು ದೂರಮಾಡಲಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯ ವಿವರಣೆ 'ಘೋಷ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಿನ ಉತ್ಕಟ ಪ್ರೇಮ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವಂಥ ಭಾವನೆಗಳ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಧಾತುಗಳ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿತು. ಇದರ ಅರ್ಥ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ವಸುಮಿತ್ರ 'ಅವಸ್ಥೆ'ಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದರೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ 'ಕಾರಿತ್ವ' ಇರುವಲ್ಲಿ, ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕಾರಿತ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಮಣಿಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಣಿಯ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲಾಯಿತು. ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಒಂದನೆಯ ಗುಳಿಗೆ ಹಾಕಿದಾಗ ಅದು ಒಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೂರನೆಯ ಗುಳಿಗೆ ಹಾಕಿದರೆ ಅದು ನೂರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ 'ಸಾಪೇಕ್ಷ'ವಾಗಿರುವಂಥವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬುದ್ಧದೇವ ಚಿಂತಿಸಿದ. ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಮಗುವಿಗೆ ತಾಯಿಯಾಗಿರುವಾಗಲೇ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಮಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಇದು ಕೂಡ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ. ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ಗೊಂದಲವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಯಿತು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಪಂಥದ ನಾಲ್ವರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತಕರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ 'ವಿಭಾಸಾ'ದಲ್ಲಿನ ಉದ್ಧರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ[೧೩೮] ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪತಂಜಲಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಸರು ಬೌದ್ಧರಿಂದ ಇದನ್ನು ಎರವಲು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. 'ಯೋಗಸೂತ್ರ'ದ iii, 13ನೆಯ ಕಾರಿಕೆ ಒಂದೇ ಸತ್ವದ ಕಾಲ ವ್ಯತ್ಯಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ

ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊರತಾಗಿರದೆ ಅವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಧೀನ ಮತ್ತು ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅದು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ 'ಧರ್ಮ'ದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು 'ಲಕ್ಷಣ' ಮತ್ತು 'ಅವಸ್ಥೆ'ಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸರ 'ಭಾಷ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಿವಿಧ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಎಂಬಂತೆ, ವ್ಯಾಸರು 'ಧರ್ಮ', 'ಲಕ್ಷಣ' ಮತ್ತು 'ಅವಸ್ಥೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂಬುದು ಇದೆ ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೂ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಸತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಇದೆ. ಅದು ನಾವು ವಿವರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ'[೧೩೯] ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದವು ಎಂಬ ಬುದ್ಧದೇವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಸತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬದಲಾಗಬಹುದಾಗಿರುವಂಥ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಎಂಬ ತಾರ್ಕಿಕ ನಿರ್ಣಯದೆಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಇದು 'ಸತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವಂಥವು ಎಂಬ ಪತಂಜಲಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಇದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರಬಹುದು.[೧೪೦]

ಕ್ಷಣಿಕ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಈ ತತ್ವದಿಂದಲೇ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ 'ಪರಿಣಾಮ'ವಾದ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ನಡುವಣ ಏಕತೆಯ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವ ಇದರ ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿದೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಅನಂತರದ ಅವಧಿಯ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದರು[೧೪೧] ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

೧೩. ಧಾತುಗಳ ಅವಿಶ್ರಾಂತತೆ

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಧಾತು'ಗಳ ಮೂರನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಅವು 'ದುಃಖ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ನೋವು, ದುಃಖ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಇನ್ನೇನೋ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.[೧೪೨] 'ಚಕ್ಷುಷ್' ಎಂಬ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. 'ಸಾಸ್ರವ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ – ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ – ದುಃಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ ಆಗಿವೆ.[೧೪೩] 'ವರ್ಣ' ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ದುಃಖದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತರಬಹುದು.[೧೪೪] 'ವರ್ಣ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ದುಃಖದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ತರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಧಾತುಗಳು ನಿರಂತರ ಕ್ಷೋಭೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶ ನಿಧಾನ ಗತಿಯ ಒಲೈಕೆ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ನಂದಿಕೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುವ 'ಯೋ ಧರ್ಮ ಹೇತು ಪ್ರಭಾವಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರ ಈಗಾಗಲೇ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಮಹಾ ಸಂತನಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧ ವಿಭಿನ್ನ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದ.

ಅಂತೆಯೇ ವಸುಬಂಧು[೧೪೫] ಮನುಕುಲದ ಕಷ್ಟ ಕೋಟಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ಅನುಕಂಪದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅದು ಚಮತ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದಲ್ಲ ; ಅದು ಎಲ್ಲ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನು 'ಅನುತ್ಪತ್ತಿ ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ – ಎಂದರೆ ಜೀವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೧೪೬] 'ಹೇಯ'ವಾಗಿರುವ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ಅಸಾರತೆ ಹಾಗೂ ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರಿಕೆಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ನಮ್ಮ ಧಾತುಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಶೇಷತೆ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾದ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ನಿಧಾನವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವಿಗಳ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳು ಎರಡು ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವು ಒಂದೋ ಜೀವನದೆಡೆಗಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು, ತುಮುಲ ಹಾಗೂ ಸಂಕ್ಷೋಭೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು 'ಸಾಸ್ರವ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೧೪೭] – ಎಂದರೆ ಅವು ಕ್ಲೇಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗದವು ('ಅನಾಸ್ರವ')ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಜೀವದ ಮಾರ್ಪಡಿಕೆಯ ಕ್ಷೋಭೆಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಶೇಷವಾಗಿಸುವ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.[೧೪೮] 'ಕ್ಲೇಶ'ಗಳೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ತಾವೇ ಬಾಳಿನ ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವ ಅವುಗಳು, ಜೀವನದ ಸಂತಾನಪ್ರವಾಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಧಾತುಗಳ ಮೊದಲ ಗುಂಪಾಗಿರುವ 'ಸಾಸ್ರವ ಧರ್ಮ'ಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ, ಅವನ ಎಲ್ಲ ಸಂತೋಷ ಹಾಗೂ ಕೋಟಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪು ಜೀವನಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅತಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಸಂತ ('ಆರ್ಯ')ನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಅರಿವು ಉಂಟಾದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ, ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಒಂದರಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ, ಆ ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅತಿ ಆವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.[೧೪೯] ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ : (೧) ಅದು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದಾಗಿರುವಂಥ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಅದು ಜೀವನದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂತಿಮ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ; (೨) ಆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ನಿರಂತರವಾದ ಕ್ಷೋಭೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ; (೩) ಅದನ್ನೂ ಸಂತೈಸಬಹುದು ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ತರಬಹುದು.[೧೫೦]

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಧಾತು ಅತಿಯಾದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇದನ್ನು 'ಅರಿವು' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದು ಚಿತ್ತ ಮಹಾಭೂಮಿಕೆ'ಯ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅರಿವಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಸದಾ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ

ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು 'ಮತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ ಸರಳವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಥವಾ ಅರಿವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಇದು ವಿಕಾಸಶೀಲವಾಗಿದ್ದು, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಅಮಲಾ' ಅಥವಾ 'ಶುದ್ಧ ವಿವೇಕ' ಆಗುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕ ಪರಿಗಣನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗದಿರುವಂಥ 'ಅನಾಸ್ರವ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಇರುವಿಕೆ ಬಾಳಿನ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ (ಸಂತಾನಕ್ಕೆ) ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಾಳಿನ ಪ್ರವಾಹದ ಮತ್ತು ಉಪಪ್ರವಾಹದ ಕೇಂದ್ರ ಧಾತುವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರವಾಹದ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಧಾತುಗಳು ಎಂದರೆ ವೇದನೆಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು, ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಗಳು – ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ.[೧೫೧] ಈ ಧಾತುವಿನ ಇರುವಿಕೆ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುವ ('ಅಕುಶಲ'ವಾಗಿರುವ) ಇನ್ನಿತರ ಧಾತುಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಜೀವಿನಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಅದೇ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೊದಲು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು 'ಧರ್ಮಾತ್ಮ'ವನ್ನು – ಎಂದರೆ ಧಾತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ; ಶಾಶ್ವತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ; ('ಪುದ್ಗಲ, ಆತ್ಮ'ದ ವಿಚಾರವನ್ನು) ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು– 'ಸತ್ಕಾರ್ಯದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಾಗ – ಎಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದಾಗ – ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಯ ದಾರಿಯೆಡೆಗೆ ಪದಾರ್ಪಣ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಮಯ ಅಥವಾ ಅಶಾಂತಿ, ಅಕುಶಲ ಧಾತುವಿಗೂ ವಿವೇಕ ಎಂಬ ಕಾರಕ ರೂಪದ ವಿಶೇಷ ಸಂಜೀವಿನಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಇವುಗಳು 'ಅನುತ್ಪತ್ತಿ ಧರ್ಮ'ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಧಾತು ಪುನಃ ಎಂದೂ ಮರಳಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಒಂದು 'ಶೂನ್ಯ' ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ವಿವೇಕದಿಂದ ನಿರಸನಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿ ಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ[೧೫೨] ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ–ಮಾರ್ಗದ ಮುಖಾಂತರ 'ಸಂತತ್ವ'ದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತಲುಪಬಹುದು – ಎಂದರೆ ಈ ಅರಿವು ಕೆಲವೊಂದು ಧರ್ಮಗಳ ಹೊಳಹನ್ನು ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು 'ಭಾವನಾಹೇಯ'ದ[೧೫೩] – ಎಂದರೆ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪುವುದರ – ಮೂಲಕ ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗವೇ ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಯ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಸಹಕಾರಿ ಅಥವಾ ಅಕುಶಲವಾಗಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ

ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರ ತೋರಿಕೆಗಳು ಬಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಭೌತವಸ್ತುವನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿ'ಯ ನೆಲೆಗೆ ಇಳಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿ'ಯನ್ನು ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು, ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ವಲಿಕೆಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದ ತೀವ್ರ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ಜಿಹ್ವಾ ಹಾಗೂ ಘ್ರಾಣ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪರ್ಯವೇಕ್ಷಣವೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು, ವಾಸನೆಯ ಮತ್ತು ರುಚಿಯ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಕೂಡ ಅದೇ ರೀತಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪರ್ಯವೇಕ್ಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.[೧೫೪] ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಜೀವಪ್ರವಾಹ (ಸಂತಾನ)ಗಳು ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳ ಬದಲು ಕೇವಲ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.[೧೫೫] ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಎಷ್ಟು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಮೂಲಕ ಎಷ್ಟು ಧಾತುಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಬರೀ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದು – ಎಂದರೆ 'ಸತ್–ಕಾಯ–ದೃಷ್ಟಿ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವೇದನೆಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪಗಳು, ಸಂಬಂಧಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಜೀವಿನಿ ಸಾಕಾರಗೊಂಡ ತಕ್ಷಣವೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಸಾಸ್ರವ(ಅಶುದ್ಧ ಧಾತು)ಗಳು, ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಧಾತುಗಳು (ಧಾತುಗಳು ೧–೫ ಮತ್ತು ೭–೧೦) ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ವೈಷಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ(ಧಾತುಗಳು ೧೩–೧೭ ; ಎಲ್ಲ ಸೇರಿ ೧೫ ಧಾತು)ಗಳನ್ನು ಮಹದಾನಂದದ ಮುಖಾಂತರ ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.[೧೫೬] ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಟವೆಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ನಿಗ್ರಹದ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕಣ್ಮರೆ ಆಗುತ್ತದೆಂಬುದು, ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮೂಡಿರುವ ಹಾಗೂ ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಅತಾರ್ಕಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಸಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿದ ಧಾತುಗಳನ್ನು (ಅನಾಸ್ರವ–ಧರ್ಮ) ನಿಗ್ರಹ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು – ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಕ್ಷೋಭೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅವಿಶ್ರಾಂತ ದುಃಖ ಧಾತುಗಳು – ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ – ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವಂಥ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವಂಥ ಇಡೀ ವಿಶ್ವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ಅವುಗಳು

ಸರಳೀಕರಿಸಿದ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಲೋಕಗಳು.[೧೫೭] ಮರುಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಿಂದ ('ಉತ್ಪತ್ತಿ') ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದಿಂದ ('ಸಮಾಪತಿ') ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಎತ್ತರದ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಸಮಾಧಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಬೌದ್ಧರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯವರು ಕೂಡ ಆ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ತತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮುಂದುವರಿದು, ಉನ್ನತ ಲೋಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ ; ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ಭಾಗ ಅಂದರೆ ಐಂದ್ರಿಯ–ಮಾಹಿತಿ – ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ – ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಮಾಹಿತಿಗಳು – ಇಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಈ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಸೂತ್ರ ಕೇವಲ ಮೂರು ಅಂಗಭೂತ ಶಬ್ದಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ : 'ಮನೋಧಾತು' ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ; 'ಧರ್ಮಧಾತು' ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿಗಳು; 'ಮನೋ–ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು'[೧೫೮] ಎಂಬ ಅಮೂರ್ತ ಇಂದ್ರಿಯೇತರ ಸಂಜ್ಞಾನ ಇಂಥ ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು (ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಸೂತ್ರಗಳು) ತಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಭಾವ–ಸಮಾಧಿಯ ಉನ್ನತ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿ ಅವು ಅಚಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ; ಇದೇ 'ಅಸಂಜ್ಞೀ ಸಮಾಪತ್ತಿ' ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕ ಸಮಾಧಿ ಮತ್ತು 'ನಿರೋಧ ಸಮಾಪತ್ತಿ' ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿಯ ನಿಲುಗಡೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇದು ಕೂಡ ಶಾಶ್ವತವಾದ ನಿರ್ನಾಮವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವಿಗಳ ಎಲ್ಲ ಶುದ್ಧ 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಶೂನ್ಯ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇದೇ ನಿರ್ವಾಣ; 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ನಾಮ, ಇದು ಅದೇ ಪರಿಣಾಮದ 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ಗಳ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಅತ್ಯಂತ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಫಲವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ, ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಂತುಹೋಗಿರುತ್ತವೆ; ಅಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಜನ್ಮ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲ ಸತ್ವ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಎಲ್ಲ ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಪರಿಶ್ರಮದ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ

ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂದಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಏನೇ ಕುರುಹಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎಂಬುದು ಅಚೇತನ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಇದನ್ನು 'ಆನಂದ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ('ದುಃಖ'ವನ್ನು) ನಿಲ್ಲಿಸುವುದೇ ಈ ಆನಂದದ ಗುರಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆನಂದ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವೇದನೆ. ಸರ್ವತಂತ್ರ – ಸ್ವತಂತ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಲೀ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ, ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪವಾಗಲೀ, ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ತನ್ನ ಉಪಧಾತುಗಳಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ತಾನಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ 'ಬೋಧಿಸತ್ವ'ನ ಜೀವನದ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣಗಳು ಅವನ ಹಲವಾರು ಜನ್ಮಗಳ ನಿರಂತತೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಂತಿಮ ಕ್ಷಣಗಳೂ ಆಗಿವೆ.[೧೯] ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳನ್ನು ಶಮನಗೊಳಿಸುವುದು ಮಾನವತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಮನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂವೇದನಾರಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಏರಿಸಿರುವುದು ಭಾರತೀಯ ಆದರ್ಶದ ವೈಚಿತ್ರವೇ ಅಗಿದೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದೆ; ಆ ಫಲಿತಾಂಶ ಅಸಂಗತವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು ; ಆದರೆ, "ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರು ಇಂತಹ ಅಸಂಗತಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹೆದರದಿರುವುದನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು" ಎಂದು ಖ್ಯಾತ ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೨೦] ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಫಲಿತಾಂಶಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ.

ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದ ಆತ್ಮ ಶಿಲೆಯಂತೆ ('ಪಾಷಾಣವತ್') ಅಥವಾ ಆಕಾಶದಂತೆ ('ಆಕಾಶವತ್') ಅಚೇತನ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಜ್ಞಾನ, ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಸಾರಭೂತ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅನುಷಂಗಿಕ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಿಯ ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವು ನಿಂತು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ.[೨೧] ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದ ಸಾರಭೂತ ಸತ್ವವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು – ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ 'ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು – ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೨೨]

೧೪. ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಂಥವೊಂದರ ಸ್ವರೂಪ ಅದರ ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾಸ್ತವ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಭಾವಾನಾವಾದಿಗಳ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಇದು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರವೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಸಂಪರ್ಕಗಳ ಒಂದು ಸರಣಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಷ್ಕಪಟವಾದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕಡೆ 'ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ' ಪಂಥ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿತ್ತು. ಈ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಪರ್ಕದ ಸರಣಿ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಒಳ ಅಂಗಾಂಗದೊಂದಿಗೆ, ಮುಂದೆ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರ ಭಾವನಾವಾದ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ದಿಙ್ನಾಗ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಅನುಭವಾತೀತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಇದು ಕಾಂಟ್‌ನ ಅನುಭವಾತೀತ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿತು. ಅಯಸ್ಕಾಂತ ಹೇಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯದೊಂದಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಒಂದುಗೂಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದ ಪಂಥ ವಿವರಿಸುತ್ತಿತ್ತು.[೨೩] ಅನಂತರದ ವೇದಾಂತವು ತನ್ನ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಅದ್ವೈತ ತತ್ವದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು "ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತವೆ" ಎಂಬ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು.[೨೪] ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಹಿಂದಿನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು, 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಅಂತಿಮ ವಾಸ್ತವಗಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಹಾಗೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ನಿಲುವು ಏನಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮೂಲದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ವಿವರಣೆ ಅವರ ಮೂಲತತ್ವದ ವಿಚಾರದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ – ಎಂದರೆ, ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಅನೇಕತೆಯ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ – ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ಯಮಾನ ಹಲವಾರು ಧಾತುಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಬಹುದಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೊಳೆಯುವಂಥ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತ ವಿದ್ಯಮಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವಂತಹವು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ, ಧಾತುಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಕಡೆ ಚಲಿಸಲಾರವು;

ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರಲಾರವು. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸಲಾಗದು ; ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದೂ ಆಗಲಾರದು. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'ದ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನಿತರ ಧಾತುಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ನಿಕಟವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಮೂಡಿಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ಣ(ರೂಪ)ದ ಒಂದು ಕ್ಷಣ, 'ಚಕ್ಷು'ರಿಂದ್ರಿಯದ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಕ್ಷಣ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ('ಚಿತ್ತ'ದ) ಒಂದು ಕ್ಷಣ – ಇವೆಲ್ಲ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ನಿಕಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ 'ಸ್ಪರ್ಶ'[೧೬೫] ಎನ್ನಲಾಗುವ 'ವರ್ಣ–ಸಂವೇದನೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೇ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಧಾತು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಯಾವಾಗಲೂ 'ವಿಷಯ'ದ ಹಾಗೂ 'ಇಂದ್ರಿಯ'ದ ಬೆಂಬಲದೊಂದಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[೧೬೬]

ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ: ಈ ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳು – ಎಂದರೆ, ವರ್ಣಧಾತು, ದೃಷ್ಟಿಧಾತು ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಧಾತು–ಇವು ಕೇವಲ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೊಳೆದುಮೂಡಬಹುದು; ಜೊತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಯಾವುದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದಿರುವಂಥ ಜೀವಿಗಳ ಅಂಗಭೂತ ಅಂಶವಾಗದಂತೆ, ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸದೆ, ಹಿಡಿಯದೆ, ಗ್ರಹಿಸದೆ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಣಮಾಡುತ್ತದೆ? ಪರಿಣಾಮ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವರ್ಣ ('ರೂಪ') ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯ ಆಗುತ್ತದೆ ? ಬದಲಾಗಿ, ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಜ್ಞಾನ ಏಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಅದು ಇತರ ಧಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಯೋಗ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ (ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ) ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ (ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ) ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಿನ, ಹಾಗೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗಿನ ಭಾವನೆ – ಇವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವ 'ಬಹುತ್ವ–ನಿರ್ಮಾಣ'ದ ಮುಖಾಂತರ ತಪ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಉಂಟಾಗದಿದ್ದರೂ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಮೂರು ಧಾತುಗಳು ಪೂರ್ಣ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದು, ಅದನ್ನು 'ಸಾರೂಪ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ[೧೬೭] ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಈ ಪರಿಣಾಮ–ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಲಭಿಸುವ ಸಂಜ್ಞಾನ

ವರ್ಣ ('ರೂಪ') ಸಂಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಚಕ್ಷು–ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ಉತ್ತರದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ; ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ; ಅದು ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ತೇಪೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೆ, ದರ್ಶನ ಪಂಥವೇ ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ–ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾರತೀಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಇತರ ದರ್ಶನ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ–ಯಾವುದೇ ಸಂಭವನೀಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ತಲುಪಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತೋರಿಸಬಹುದೆಂಬುದಲ್ಲ. ('ನ ಸಾಧಯಿತುಮ್ ಶಕ್ಯಮ್'), ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ('ಅವರ್ಜನಿಯತೇ'). ಇದು ಆ ಪಂಥದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆಧಾರಭೂತ ವಾಗಿರುವಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತ ('ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್').

ಸಂಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಿವರಣೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ:[೧೬೮]

ಪ್ರಶ್ನೆ : 'ಪ್ರಜ್ಞೆಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾತ್ರವೇನು?

ಉತ್ತರ: ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವ ಫಲ(ಕಾರ್ಯ)ದಂತೆಯೇ ಇತರ ಜ್ಞೇಯಸಂಬಂಧಿ ಧಾತುಗಳೊಡನೆ, ಸಾಹಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಫಲ(ಕಾರ್ಯ)ವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಅದು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧಾತುಗಳೊಡನೆ 'ಸಾರೂಪ್ಯ'ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. (ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ) ಅದು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : 'ಸಾರೂಪ್ಯ' ಎಂದರೇನು ? (ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧಾತುವಿನ ನಡುವೆ)

ಉತ್ತರ : ಅವುಗಳ ನಡುವೆ 'ಸಾರೂಪ್ಯ' ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯಿಂದಾಗಿ 'ಸಂಜ್ಞಾನ' ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಚಟುಚಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಘಟಿಸಿದರೂ ಸಂಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏಕರೂಪತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೇ ವಿನಾ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬಗೆಗಲ್ಲ.

ಅದು ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಧಾತುವಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಅದರ ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾ-ಕ್ಷಣಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ('ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣವೇ ಅನಂತರದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ). ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಘಂಟೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಚಲಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಾಗೆ (ಘಂಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧ್ವನಿಯ ಕ್ಷಣ, ಹಿಂದಿನ ಧ್ವನಿಯ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : 'ಬೆಳಕು ಚಲಿಸುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.'

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಬೆಳಕು ಹೇಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ?

ಉತ್ತರ : ದೀಪದ ಬೆಳಕು ಎಂಬುದು ರೂಪಕೋಕ್ತಿ. ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುವ, ಹೊಳೆಯುವ ಜ್ವಾಲೆಯ ಸರಣಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉತ್ಪಾದನೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದಾಗ, ನಾವು ಬೆಳಕು ಚಲಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಜ್ವಾಲೆಗಳು ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕ್ಷಣಗಳ ಸರಣಿಗೆ ಇರುವ ವಾಡಿಕೆಯ ಒಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದಾಗ (ಎಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತು ಸಂಬಂಧೀ ಧಾತುವಿನೊಂದಿಗೆ 'ಸಾರೂಪ್ಯ'ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ), ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಧಾತುಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪಾದನೆ ಆಯಿತು ; ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಧಾತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಧಾತು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ (ಕ್ಷಣಕಾಲ ಹೊಳೆಯುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಅದು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ).

ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಹುತ್ವದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ನಿಜವಾದ ಅಂತರ್-ಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು

ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಮಾನವಾಗಿ, ಬಾಹ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಾರ್ಕಿಕ ಊಹೆಗಳಿಂದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ನೂಕಲ್ಪಡುವ ವಿಚಿತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬೇರೆ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇ ಬಾಹ್ಯ ಧಾತು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳಾದ ಸಂಜ್ಞೆ, ವೇದನೆ, ಚೇತನ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೂ, ನಿಯಮವೋ ಎಂಬಂತೆ, ಬಾಹ್ಯ ಧಾತುಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ[೧೯] :

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಜೀವನದ ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಗಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧಾತುಗಳ ಪೈಕಿ ಆಂತರಿಕವಾದುವುಗಳು ಎಷ್ಟು? ಬಾಹ್ಯವಾದವುಗಳು ಎಷ್ಟು ?

ಉತ್ತರ : ಆಂತರಿಕವಾದವು ಹನ್ನೆರಡು; ವರ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಳಿದ ಆರು ಬಾಹ್ಯವಾದವುಗಳು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಆಂತರಿಕವಾದ ಹನ್ನೆರಡು ಧಾತುಗಳು ಯಾವುವು ?

ಉತ್ತರ : ಅವುಗಳು ಆರು ವಿಧದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು (ಷಡ್-ವಿಜ್ಞಾನಕಾಯಾಃ) ಎಂದರೆ ಚಕ್ಷು ಪ್ರಜ್ಞೆ ೨) ಶ್ರವಣ- ಪ್ರಜ್ಞೆ ೩) ಆಘ್ರಾಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ ೪) ಜಿಹ್ವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ೫) ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ೬) ಶುದ್ಧಮಾನಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆರು 'ಆಶ್ರಯ'ದ ನೆಲೆಗಳು, ದೃಷ್ಟಿ, ಶ್ರವಣ, ಆಘ್ರಾಣ ಅಂಗ, ಸ್ವಾದ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ - ಇವು ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಮೂಲಧಾತುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದುವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಆರು (ಧ್ವನಿಗಳು, ವಾಸನೆಗಳು ರುಚಿ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತ ವಿಷಯಗಳು ಎಂದರೆ ಭಾವನೆಗಳು) ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ; ಬಾಹ್ಯವಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊರಗಿನದು, ಒಳಗಿನದು, ಎಂಬುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗ ಧಾತುಗಳು ಒಳಗಿನವು ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತವೆ ?

ಉತ್ತರ : ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿ 'ಅಹಂ' (ನಾನು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು 'ಅಹಂ'ನ (ನಾನು ಎಂಬುದರ) ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಂಬು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನೇ ಅಂತಹ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಅಹಂ'ನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ : ಒಂದು ಕಡೆ " 'ಅಹಂ' ಅನ್ನು

ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವಂಥ ವಿವೇಕಶಾಲಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದರೆ ಇನ್ನಿತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ "ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ; ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ" ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಧಾತುವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಧಾತುಗಳು ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ತರಲಾಗಿದೆ.

ಆಂತರಿಕ ಧಾತುಗಳು ಎಂಬ ಈ ವಿವರಣೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಯಿತು. 'ಆಂತರಿಕ' ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲ ಧಾತು ಮಾತ್ರ ಎಂದಾದರೆ ಚಕ್ಷು ಅಂಗ ಯಾವುದೇ ಚಕ್ಷು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮೂಲ ಧಾತು ('ಆಶ್ರಯ')ವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಆಂತರಿಕ ಧಾತುವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣ ಅನಂತರದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಕಾಲ ಎಂಬುದು ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಾಯ್ತು. ಏನೇ ಆದರೂ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಧಾತುವನ್ನು– ಎಂದರೆ ಭಾವನೆಗಳು, ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು – ಬಾಹ್ಯ ಧಾತುಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.[೧೭೦] ಅದು ಈ ಪಂಥದ ಮೂಲಭೂತ ನಿಯಮ.

ಇಂದ್ರಿಯಾಂಗ ಹಾಗೂ ವಿಷಯ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಡ್ಡ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕಾದಾಡುವ ಆಡುಗಳ ಹೋಲಿಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿಷಯ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಯಾವುದೇ ಸಂಭಾವ್ಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಪರ್ಕದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವರಣೆಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[೧೭೧] ದೂರದಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಅಥವಾ ಸಂಪರ್ಕಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲವು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ದೂರವು ಒಂದು

ಅಗತ್ಯವಾದ ನಿಬಂಧನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹಾಕಿದ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಅದು ನೋಡಲಾರದು. ಆಸ್ವಾದ, ಆಘ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಸ್ಪರ್ಶದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅತಿ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರಲೇ ಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ, ಚಲನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಂಪರ್ಕ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಸಂಪರ್ಕ ಎಂಬುದು ತೀರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಧಾತುಗಳಿಂದ ಫಲಿತವಾಗುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಷಯ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಮಾಡಲು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದಾಗ – ಎಂದರೆ ನಿಕಟ ಸಾಮೀಪ್ಯವಿರುವ ಎರಡು ಧಾತುಗಳಿಂದ ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ (ಕಾಣ್ಕೆ, ಗ್ರಹಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ) – ಸಾಮಿಪ್ಯ ನಿರಪೇಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂಬುದಾಗಿ ವೈಭಾಷಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ, ನಿರಪೇಕ್ಷ್ಯ ಸಾಮೀಪ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಸುಬಂಧು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇಬ್ಬರು ಹೆಸರಾಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ವಸುಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ಭದಂತ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಯಾವ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಧಾತುಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆಯೋ, ಅವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳು ಮಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯವನು (ಎಂದರೆ ವಸುಮಿತ್ರ) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಮಾಣುವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಜ್ವಲಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವು ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖಾಂತರ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. "ಇನ್ನೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಸಂಪರ್ಕ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅತಿ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಇರುವ (ಎರಡು ಧಾತುಗಳ) ನಿಕಟ ಸಾಮಿಪ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಪರ್ಕ ಎಂಬುದು ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಭದಂತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೧೭೨]

ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದು ಆಂತರಿಕವೇ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ('ಸಂತಾನ'ದ) ಶಕ್ತಿಗಳ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು 'ಬಾಹ್ಯ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗ ತನ್ನದೇ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದು 'ಆಂತರಿಕ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಆಯತನಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬಹುದು. ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಹಾಗೆ, ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ವಿಭಜಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆಂತರಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು (ಅಧ್ಯಾತ್ಮಾಯತನ) ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಕೇಂದ್ರಿತ ಇಂದ್ರಿಯ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಬಾಹ್ಯ ನೆಲೆಯನ್ನು (ಬಾಹ್ಯ ಆಯತನ) ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.[೧೭೩]

ಆಂತರಿಕ ಹಾಗೂ ಬಾಹ್ಯ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಬರೀ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಥವಾ ಧಾತುಗಳಾಗಿದ್ದು, 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'ದ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಇನ್ನಿತರ ಧಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾವು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದಲ್ಲಿ ಪರಿಗ್ರಹಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ಎರಡೂ ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚೆನಡೆದಿದೆ.[೧೭೪] ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಭಾವನಾವಾದದ ವಿರೋಧಕರ್ತನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದೇ ಸಂಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ; ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಾತ್ರ 'ಶೂನ್ಯ' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೋಡೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು; ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದೆಮಾಡಿ, ಈ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ.[೧೭೫] ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮುಂದೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ'ಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ, ಇದೇ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ, ಈ ಬಾಗಿಲಿನ ಮುಖಾಂತರ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು ಎಂದರೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ (ಇದನ್ನು ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು) ಖಚಿತವಾಗಿಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು 'ನೋಡು' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ, ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ (ತೆರೆದ) ಬಾಗಿಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ನೋಡುತ್ತದೆ ; (ಪ್ರಜ್ಞಾ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ) ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಅದು ನೋಡುತ್ತದೆ ('ಪಶ್ಯತಿ') ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಧಾತುವೇ 'ನೋಡುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಯಾರು ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ ? 'ಬಣ್ಣವನ್ನು ನೋಡುವುದು' ಹಾಗೂ 'ಬಣ್ಣದ ಇರುವಿಕೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ

ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು?

ಉತ್ತರ : ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಯಾವ (ಧಾತುವು) ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೋ ಅದು 'ನೋಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮನಸೋ ಇಚ್ಛೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು 'ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ' ಹಾಗೂ 'ಅವನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (ಮನಸೋ ಇಚ್ಛೆ) ತಿಳಿಸಬಹುದು. 'ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ' ಹಾಗೂ 'ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದೆ.'

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ ಮುಂದೆ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಧಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಯಾವುದೇ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಚಕ್ಷು ಅಂಗ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ – ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಉದಯವಾಗುವುದು. ಅದರ ಕ್ಷಣಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆ, ವರ್ಣ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಹೇಗೆ ದಿನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಅದು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯೇ ದಿನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿ, "ಯಾರು ನೋಡಿದರು ಮತ್ತು ಯಾರು ಅರಿವು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜಗಳವಾಡುವುದರಿಂದ, ಏನು ಉಪಯೋಗ? ಅದು ಶೂನ್ಯ ಆಕಾಶವನ್ನು ಆಗಿದು ತಿಂದ ಹಾಗೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ವಾದವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಚಕ್ಷುಗ್ರಹಿಕೆ (ಸಂವೇದನೆ) ನಿಜವಾದದ್ದು; ಅದು ಇನ್ನೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಬಣ್ಣಗಳು – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಾರಕ? ಏನು ಕಾರಕತ್ವ? ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿರರ್ಥಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾಣುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ('ಧರ್ಮಮಾತ್ರಂ') ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ, ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಣ್ಣು ನೋಡುತ್ತದೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ; ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನೇ "ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಬಳಕೆ ಮಾಡುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಡಿ" ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದ. 'ಕಣ್ಣು ನೋಡುತ್ತದೆ', 'ಕಿವಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ', 'ಮೂಗು ವಾಸನೆ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ', 'ದೇಹ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ', 'ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ' ಹೀಗೆ ಕಾಶ್ಮೀರದ ವೈಭಾಷಿಕರು ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಬಳಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.[೧೭೬]

ಇದು 'ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ'ಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅವರು ಇಂದ್ರಿಯ 'ನೋಡುತ್ತದೆ'; ಆದರೆ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಅದರ ಅರಿವು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು.[೧೭೭] ಮಗುವಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಅರಿವು ಭಾಗವಹಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು.[೧೭೮] ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ 'ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಪಂಥ' ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು.[೧೭೯] ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಲ್ಲದ್ದು ಯಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಗತಿ ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.[೧೮೦]

ವೈಭಾಷಿಕರು (ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು) ಹಾಗೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು – ಇವರುಗಳ ನಡುವೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಉದಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಧಾತುಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ; ಆದರೂ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವುಗಳು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಧಾತು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ.[೧೮೧]

ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದ್ದರೆ (ಚಿತ್–ಪುರುಷ), ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದವುಗಳು, ವಿಷಯರಹಿತವಾದವು; ವಿಷಯರಾಹಿತ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪದವು. ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವುಳ್ಳದ್ದು; ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಕೇವಲ ಅರಿವು ಸ್ವರೂಪದವು, ಗುಣರಾಹಿತ್ಯವಾದವು ಹಾಗೂ ಚಲನರಾಹಿತ್ಯವಾದವು; ಸತ್ವ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಶುದ್ಧ ಬೆಳಕಾಗಿದ್ದು, ಅದು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗದೆ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ.[೧೮೨] ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯವು ನಿರಂತರತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕ ಬೆಳಕಿನ ಜ್ವಾಲೆಗಳು, ಇನ್ನಿತರ ಧಾತುಗಳು ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.[೧೮೩] ಧಾತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಬೌದ್ಧರ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಇದು ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯ ತತ್ತ್ವ ಪಡೆದಿರುವ ಸ್ಥಾನದಂತೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಪಟ್ಟಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.[೧೮೪] ಒಂದು ಧಾತುವು ಇನ್ನೊಂದು ಧಾತುವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಲು, ಅಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸನಿಹದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು

ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.[೧೮೫] ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದು ಎರಡು ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧದ ಹೊಳವುಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಕರ್ತೃ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆಹೋದರೂ, ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಾರೂಪ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ದೈವಿಕ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶವೆಂಬಂತೆ ಇದು ಈ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕರ್ತೃ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವು 'ಸಾರೂಪ್ಯ'ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.[೧೮೬]

ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಮನಸ್ಸು, ಬೌದ್ಧಿಕತೆ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರಾಕರಣೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ನೇರ ಉತ್ತರವೇ ಆಗಿದೆ.[೧೮೭] ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಇಂತಹುದೇ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಆ ಬಳಿಕ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಮೂರು ಶಾಖೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಳಅಂಗವೆಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದ ಒಳ ಅಂಗದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಆತ್ಮ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು, ಆತ್ಮದ ಬದಲಿಗೆ ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[೧೮೮] ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಇದು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಂದುಕೂರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಬುದ್ಧಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪಾಳಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇತರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಒಲವನ್ನು ತೋರಲಾಗಿದೆ.[೧೮೯] 'ಇಂದ್ರಿಯ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನಾಂಗಗಳು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ 'ಪ್ರತಿಸರಣಾ'ರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂಬ ಪದದ ಬಳಕೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಲಾಗಿದೆ (ಆಯತನ ಸಂಖ್ಯೆ ೬) ; ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂವೇದನೇತರವಾದ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು 'ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ' (ಧಾತು ಸಂಖ್ಯೆ ೧೮) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಸಂವೇದನೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮೂಡಬರದಿರುವಂಥ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಾಗಿರದೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಮೂಡಿಬರುವ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ;

ಆಗ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣ ಅದಕ್ಕೆ 'ಆಶ್ರಯ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೇತರವಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಅದು ಒಂದು 'ಇಂದ್ರಿಯ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹಳೆಯ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರುಹು ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ವಾತಾವರಣ ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಾಂಖ್ಯವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೧೫. ಬುದ್ಧಪೂರ್ವ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ

ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾದದ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಇದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ 'ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ'ರ ಸರಳ 'ಯಥಾರ್ಥವಾದ'ವಲ್ಲ. 'ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ'ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದ ಭಾವನಾವಾದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವೈದಿಕ ದರ್ಶನದ ಕೃತಿಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಾಸ್ತಿತ್ವ'ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ' ಮತ್ತು 'ವಿಜ್ಞಾನವಾದ'ಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಬಹುತ್ವವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, 'ವಿಚಾರವಾದ'ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನ'ದ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಧಾತುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೆಲವೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಭಾವನಾವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಂತರ್ಬೋಧನೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಲುಕುವ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ಯಥಾರ್ಥ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಯಥಾರ್ಥವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯದ ಕಡೆ ಪ್ರೊ. ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ತಮ್ಮ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೯೦] ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಯಥಾರ್ಥವಾದಕ್ಕಿಂತ ಬಹುದೂರದ್ದಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ವಿಚಾರ –ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದ ಹಾಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಬಹು 'ಸಾರೂಪ್ಯ'ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಇದು ಹೊಂದಿದೆ. ಚಲನಚಿತ್ರ ರೀತಿಯ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರವಾಹ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಆಂತರಿಕ ಹಾಗೂ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧಿ ಕ್ಷಣಿಕ ಹೊಳವುಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ವಿಧಾನ ಬೇರೇನೇ ಆಗಬಹುದಾದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಬಿಸಿಲ್ಗುದುರೆ ಇದ್ದಂತೆ. ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಯಥಾರ್ಥತೆ ನಮ್ಮ ಸಂಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೀರಿರುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಇದನ್ನು 'ಶೂನ್ಯ ಮಾಯೆ' ಎಂದು ಕರೆದು ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ

ನೀಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮಾಯಾ ತತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಿತೆಂದು ಪ್ರೊ. ಓ. ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೯೧] ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಮನುಷ್ಯರೂ ಸಹ ಬರೀ ಬೊಂಬೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ನಂಬುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಬುದ್ಧಘೋಷನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೯೨] ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಶಂಕರರು ವೇದಾಂತದ ತಮ್ಮ 'ಮಾಯಾ'ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಶಂಕರರ ಹಾಗೂ ನಾಗಾರ್ಜುನರ ಮೂಲಭೂತ ಮಿಥ್ಯಾವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಅರೆ–ಮಿಥ್ಯಾವಾದ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರ ಹೇಳುವಂತೆ ದೃಗ್ಗೋಚರ ಪ್ರಪಂಚ ಮಾಯೆಗೆ ಸದೃಶವಾದುದೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾಯೆಯಲ್ಲ ('ಮಾಯೇವ–ನ–ತು–ಮಾಯಾ) ಅನುಭವಜನ್ಯವಲ್ಲದ 'ಗುಣ'ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಯಥಾರ್ಥವಾದವು ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ 'ಸಾಂಖ್ಯ'ದ ನಿಲುವು ಸಹ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

'ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮ' ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಾಕ್ಯಮುನಿ ಬುದ್ಧನ ಸ್ವಂತ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ 'ಸ್ಕಂಧ', 'ಆಯತನ' ಹಾಗೂ ಧಾತುಗಳ ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಿಯಮಗಳು 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'ದ ಮತ್ತು ಈ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂರಚನೆಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇನ್ನಾವುದೇ ರೂಪದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಹ ಪ್ರೊ॥ಓ.ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್‌ರವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಇಂದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಏಳ್ಗೆಯಲ್ಲಿದಿಯೋ, ಆ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ಆಳವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡದಿರುವ ಕೆಲವು ವೀಕ್ಷಕರು ಉತ್ತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ 'ಹೀನಯಾನ'ವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಲು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಲವಾರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಾರ್ಗದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ; ಅವು ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ನೆಲೆಯವರೆಗೆ

ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ವೈಶೇಷಿಕರ 'ಆರಂಭವಾದ', ಬೌದ್ಧರ 'ಸಂಘಾತವಾದ' ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದ 'ಪರಿಣಾಮವಾದ', ವೇದಾಂತದ 'ವಿವರ್ತವಾದ' – ಇವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಮಾನಾಂತರ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವ–ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಮ್ಮದೇ ಅದ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಜ್ಞಾನ–ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮುಕ್ತಿ–ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅನುಭವದ ಸೀಮಿತತೆಯ ಮೂಲವಾದ 'ಅವಿದ್ಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಹೆಸರಾಂತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ ; ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಹೀನಯಾನ ಪಂಥದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಧಾತುಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಬರೀ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರು; ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಂತರಾವಲಂಬಿಗಳಾದವೆಂದು ('ಶೂನ್ಯ' ತತ್ತ್ವ) ಕರೆದರು, ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು 'ಮಾಯೆ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದರು. 'ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ'ಗಳು ಆ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಭಾವನೆಗಳಾಗಿ 'ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನ'ದ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು ; ಆದರೆ 'ಬಹುತ್ವವಾದ'ದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರ ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಭಾವನಾವಾದ ಮತ್ತು ಮಾಯಾವಾದ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು, ಅನಂತರದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇನ್ನೂ ವಿಷದವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರು.

'ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮ' ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಡಿಗಲ್ಲನ್ನು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆಯೇ ಹಾಕಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿಲ್ಲ. ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಮಹಾವೀರ ಹೇಗೆ ಮೊದಲಿಗನಲ್ಲವೋ, ತನಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೀಡಿದನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧನೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಂಡಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿರಬಹುದು. ಬುದ್ಧನೇ ತಾನು ಹೊಸ ಬೋಧನೆಯ ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿನ ಬೌದ್ಧರು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನುಯಾಯಿ ತಾನು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು

ಬಗೆಯ ಪ್ರಚಾರ ತಂತ್ರ ಎಂದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಇದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಅಸಂಭವನೀಯವಾದ ವಿಚಾರವೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬುದ್ಧ–ಪೂರ್ವಕಾಲದವು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಅರಿವನ್ನು ತೋರುವ ಸಾಂಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, 'ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಬುದ್ಧಪೂರ್ವಪ್ರಕಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೂಚನೆಯಂತಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವ 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿ'ನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಅಮರತ್ವದ ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಹಾಗೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ('ಪೃಥಗ್–ಧರ್ಮಾನ್–ಪಶ್ಯತಿ') ಒಲವನ್ನು ತೋರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಟೀಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ : "ಮರಳು ಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಮಳೆಯ ನೀರು ಭೂಮಿಯ ಉಬ್ಬು ತಗ್ಗುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಹಂಚಿ ಹೋಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಹಾಗೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದರ (ಪ್ರತ್ಯೇಕಧಾತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ) ಹಿಂದೆ ಓಡಿ ಹೋಗಿ ತನ್ನನ್ನೂ ತಾನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾನೆ.)"[೧೩]

ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಅಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರೊ.ಎಚ್.ಯಾಕೋಬಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[೧೪] ಈ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಎಂದಿನ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ – ಅಂದರೆ ಖಚಿತವಲ್ಲದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ– ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿ'ನ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇತ್ತು ಹಾಗೂ ಅದು 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ' ಧರ್ಮಗಳ ಹಾಗೂ ಪೃಥಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿತ್ತು; ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಕೃತಿಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮುಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂಥದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವಾತ್ಮ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೫] ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿ'ನಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ಹೊರಗಿನ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ ಪದಬಂಧವಷ್ಟೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ.[೧೯೬]

ಆತ್ಮದ ಅಮರತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಶಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿದ್ದು, 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತು'. ಇದರಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹೊಸದೊಂದು ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ವಿಚಾರವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ, ತನ್ನ ನವೀನತೆಯಿಂದ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂದು ಪ್ರೊ.ಯಾಕೋಬಿ ತಮ್ಮ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.[೧೯೭] ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ವರ್ಗದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಗುಂಪಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇಡೀ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕವೇ ಇದೆ. ಬದುಕುಳಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಚಾರ ವೇದಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಇರುವುದೇನಲ್ಲ. ಅದರ ಸತ್ತ್ವ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ – ಇವುಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ದೇಹ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು–ಇವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೂ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಆತ್ಮದ ಅಮರತ್ವದ ವಿಚಾರ, 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಏಕತ್ವವಾದ' ಸರಳವೂ, ಅಸಂಯುಕ್ತವೂ, ಅಭೌತಿಕವೂ ಆದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ವೇದಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಭೌತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಜೈನರು ಸಾಂಖ್ಯರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು, ಅನಂತರದ ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳು ಈ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವು. ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅಳವಡಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಸಾಂಖ್ಯ'ದಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗಶರೀರ'ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯಿತು. ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಬೌದ್ಧರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ನಿಲುವು, ಧೋರಣೆ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರಾಕರಣೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಆತ್ಮದ ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀವ್ರ ವಿರೋಧದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರೊ|| ಯಾಕೋಬಿ ಅವರ ಪ್ರಾಕ್–ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ, ಅದರ ಮುಖ್ಯ ವಿರೋಧಿಗಳು ಯಾವ

ಬಗೆಯ ಭಾವೋದ್ವೇಗದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ಖಂಡನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು ಎಂಬುದರ ಸಹಜವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಮೂರ್ತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಗಣನೆಗಳು ಇದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಅದನ್ನು 'ಆತ್ಮವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ; ಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮ–ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು 'ಪುದ್ಗಲವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯರು 'ಆತ್ಮವಾದ'ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ 'ಬುದ್ಧಾನುಶಾಸನ' ಎಂದರೆ 'ಧರ್ಮತಾ' ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ ; ಇದು 'ಅನಾತ್ಮ' ಹಾಗೂ 'ನೈರಾತ್ಮ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು, ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ 'ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರು' ಹಾಗೂ 'ಸಮ್ಮತೀಯ'ರ ಎರಡು ಪಂಥಗಳು 'ಪುದ್ಗಲವಾದ'ದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿವೆ. ವಸುಬಂಧುವಿನ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇದಕ್ಕೆ 'ಆಂತರಿಕ ಸ್ಕಂಧ'ಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ ; ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದ ಒಂದು ಏಕತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅರಣಿಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ.[೧೯೮] ಅದು ಧರ್ಮದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಯಥಾರ್ಥತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಾಸ್ತವವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇದು "ಪುದ್ಗಲ; ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.[೧೯೯] ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ "ಪುದ್ಗಲ' ಎಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ, ಶಾಶ್ವತವೂ ಆದ ಪರಮಾರ್ಥ ಸೂಚಕವಾದದ್ದು.[೨೦೦]

ಬುದ್ದನೇ 'ಪುದ್ಗಲ'ದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕೆಲವರು ಉದ್ಧರಿಸುವ 'ವಾಹಕ–ವಹನ' ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುದ್ಗಲವನ್ನು ವಾಹಕನಿಗೂ, ಸ್ಕಂಧಗಳನ್ನು ವಹನ ತತ್ವ ಅಥವಾ ಹೊರೆಗೂ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಪುದ್ಗಲ'ಎಂಬುದು 'ಆತ್ಮಕ್ಕೆ' ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರುಗಳು ಅದೇ ವಾದಗಳಿಂದ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಏಕತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದುದೆಂಬ ವಿಚಾರ – ಎಂದರೆ, ಅದು

'ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ'ಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುರೂಪವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಚಾರ – ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಅಹಂ', 'ಆತ್ಮ', ವ್ಯಕ್ತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಜೀವಿಗಳು, ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿ, ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಂತಿಮ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಅರ್ಥಾತ್ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಕೆಲವು ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಕೇವಲ ಹೆಸರುಗಳು ಅಷ್ಟೆ.[೨೦೧] 'ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಬಗ್ಗೆ 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿ'ನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಊಹೆ ಸರಿಯಾದುದಾದರೆ, ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಆತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಜೀವನದ ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವತೆ ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವು ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅವಿರತ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಭಾಗಶಃ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ತೊಂದರೆಯೇ ಹಾಗೂ ಭಾಗಶಃ ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ 'ಉಪನಿಷತ್ತು'ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧರ ಸ್ಕಂಧದ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸೇರುವಿಕೆ ವಿಸರ್ಜಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅವುಗಳ ಪುನಸ್ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಜೀವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.[೨೦೨] ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ಧಾತುಗಳ ಅಥವಾ ಕಾರಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ – ಇದನ್ನು ಪ್ರೊ|| ಯಾಕೋಬಿ ಅವರು 'ಪ್ರಾಣ' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತಾರೆ – ಇದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಧಾತುಗಳು ಸ್ವತಃ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉತ್ಥಾನದ ಕಾಲ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧಿಸಿದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆ ಅಥವಾ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ವೇದನೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವಂತಹುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ – ಉಸಿರಾಟ, ಉಚ್ಚಾರಣೆ, ಚಕ್ಷು ಸಂವೇದನೆ, ಶ್ರವಣ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕತೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ಧಾತುಗಳಾಗಿ ನೋಡುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ; ಕೊನೆಯ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎರಡೂ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಧಾತುವೆಂದರೆ 'ಮನಸ್'. 'ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ'

ಅಥವಾ 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಐದು ಸಂಯೋಜಕ ಧಾತುಗಳಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿವೆ.[೨೦೩] ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ 'ಮನಸ್'ನ ಸ್ಥಾನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ (= ವಿಜ್ಞಾನ) ಬಹುಶಃ ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[೨೦೪] ಇಂಥ ಅಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಧಾತುಗಳ ವಿವಿಧ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಏಕಕಾಲಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವಂಥ ಅಗತ್ಯತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. 'ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದಾಗ, ಅದರ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂಜ್ಞಾನ–ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಧಾತುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಸಂವೇದನೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನಾಗಿ ('ಆಯತನ'ಗಳನ್ನಾಗಿ)ಸುವುದು ಇಂತಹವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರಚನೆಮಾಡಿದಾಗ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೂ, ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಸ್ಕಂಧಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಹಳೆಯ ರೂಢಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಹೊಗಿಸಲಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಏಕತೆ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಬಹುತ್ವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆದಿಮ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿತು. ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, 'ಅನಾತ್ಮ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಅಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ರೀತಿಯ ಬುದ್ಧ–ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಆಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಕಾಲ 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿ'ನ ಶಕೆಯದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದು ಪ್ರೊ||ಯಾಕೋಬಿಯವರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ[೨೦೫] ಜಿನಪೂರ್ವ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕಾಲವೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾಲ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ಕಾಲವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿ.ಪೂ.ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ.

೧೬. ಸಾರಾಂಶ

ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೌದ್ಧತತ್ವಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವದಿಂದ ಬೆಳೆದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಧಾತುಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳ ಬಹುತ್ವದ ಅಂತರ್–ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ಈ ಧಾತುಗಳನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಈ ಅರ್ಥ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು 'ಸಂಘಾತ–ವಾದ'ವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.[೨೦೬] ಧಾತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಯಥಾರ್ಥವಾದವುಗಳು; ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುಗಳ ಬಹುತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಯ ಎಡೆಗಿನ ನೈತಿಕ ಉಪದೇಶ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಂಬಂಧೀ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ, ಅದು ಅದರ ತದ್ವತ್ತಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದ ಏನನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆಂದರೆ :

೧) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ಅಥವಾ ಪೃಥಕ್ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹದು.

೨) ಒಂದು ಧಾತುವಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧಾತು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಾವ ಸತ್ವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಇಂದ್ರಿಯ ಮಾಹಿತಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾನಸಿಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ಆತ್ಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಧರ್ಮ=ಅನಾತ್ಮನ್=ನಿರ್ಜೀವ)

೩) ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾತುವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ್ದು ; ಚಲಿಸುವ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ತೋರಿಕೆಗಳು ಹೊಸ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಧಾತುಗಳ ಪ್ರಜ್ವಲಿಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ)

೪) ಧಾತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ. (ಸಂಸ್ಕೃತ)

೫) ಈ ಸಹಕಾರ ಚಟುವಟಿಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಪ್ರತೀತ್ಯ–ಸಮುತ್ಪಾದ)

೬) ವಿಶ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗೆ ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ರೀತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾದ ಧಾತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಹಕಾರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಆ ರೀತಿಯದಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳು 'ಹೇತುಪ್ರಭಾವ'ದಿಂದಾಗಿ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ 'ನಿರೋಧ'ದತ್ತ ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

೭) 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ('ಸಾಸ್ರವ') ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ದ್ರುತ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ಅದು ಓಲೈಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರೋಧದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು

ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಧಾತುಗಳ ಪರಂಪರೆಯೇ ('ಸಂತಾನ') ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ('ಪೃಥನ್–ಜನ') ; ಎರಡನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಈ ಪ್ರವಾಹ ಸಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ('ಆರ್ಯ'). ಅನುಭವವೇದ್ಯ ಜೀವನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಲುಗಡೆ ಬುದ್ಧತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

೮) ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ 'ದುಃಖ' , ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿಶ್ರಾಂತಿ ('ದುಃಖ–ಸಮುದಯ'= 'ಅವಿದ್ಯಾ'), 'ನಿರೋಧ' ಮತ್ತು ನಿರೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ('ಮಾರ್ಗ=ಪ್ರಜ್ಞಾ') ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ.

೯) ವಿಶ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮ ಅದರ ನಿಗ್ರಹ ಅಥವಾ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಶಾಂತತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಸಹಕಾರವೂ ನಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಹಾಗೂ ಅಪರಿವರ್ತನೀಯತೆ ಅದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. (ಅಸಂಸ್ಕೃತ=ನಿರ್ವಾಣ)

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವದಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮೀಕರಣಗಳ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು :

ಧರ್ಮಾತ್ಮಾ = ನೈರಾತ್ಮ = ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ = ಸಂಸ್ಕೃತತ್ವ = ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನತ್ವ = ಸಾಸ್ರವ–ಅನಾಸ್ರವತ್ವ = ಸಂಕ್ಲೇಶವ್ಯವದಾನತ್ವ = ದುಃಖನಿರೋಧ = ಸಂಸಾರ –ನಿರ್ವಾಣ.

ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದರ್ಶನದ ಸಂಗತ ರೂಪದ ಮಹಾನ್ ಆಶಾಸೌಧದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೂ, ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಒಗಟಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಏನು? ಅದು ಗ್ರಹಣಾತೀತವಾದುದು ! ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು ! ಅದರ ಧರ್ಮಸ್ವಭಾವ ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ! ಅದು ಅನುಭವಾತೀತವಾದದ್ದು !

* * * *

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧ ಪಾಲೀಧಮ್ಮ, ಲೇ: ಫಾನ್ ಮ್ಯಾಗ್ಡಲೀನ್ ಮತ್ತು ಯು.ವಿಲ್ ಹೆಲ್ಮ್ ಗೈಜರ್; ಮ್ಯೂನಿಕ್, ೧೯೨೧

೨ ಇಡೀ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅನುವಾದ ಯೋಜನೆಯ ರೂಪುರೇಷೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ, ಆಂಶಿಕವಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಪೆಟ್ರೊಗ್ರಾಡ್‌ನಿಂದ ಹೊರತರಲಾಗಿರುವ Bibliotheca Buddhica ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದಿರುವ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ : (೧) ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಕಾರಿಕಾ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಭಾಗ.೧; ಸಂಪಾದಕರು : ಪ್ರೊ॥ ಥಿಯೋಡರ್ ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ ; ಪೆಟ್ರೊಗ್ರಾಡ್, ೧೯೧೭. (೨) ಸ್ಫುಟಾರ್ಥಾಭಿಧರ್ಮ ಕೋಶ ವ್ಯಾಖ್ಯಾ: ಯಶೋಮಿತ್ರ; ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯ, ಭಾಗ–೧; ಸಂಪಾದಕರು : ಸಿಲ್ವನ್ ಲೆವಿ ಮತ್ತು ಥಿ.ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ ; ಪೆಟ್ರೊಗ್ರಾಡ್, ೧೯೧೭. ಈ ಕೃತಿಗಳ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗಗಳ ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು ಪ್ರೊ॥ ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ; ವ್ಯಾಖ್ಯೆ('ಸಂಸ್ಕೃತ')ಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದವರು ಡಬ್ಲ್ಯು. ಯೋಗಿಹರ, ಟೋಕಿಯೋ. ಇವನ್ನು Bibliotheca Buddhicaದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ (ಹೆಚ್ಚುವರಿ) ಭಾಗದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ಥಿ. ಶೆರ್‌ಬಾತ್‌ಸ್ಕಿ ಅವರು The Soul Theory of the Buddists ಅನ್ನು Bullentin de l'Academic des Sciences de Russie ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ ; ಪೆಟ್ರೊಗ್ರಾಡ್, ೧೯೨೦ (ಪು.೮೨೩–೫೪ ಮತ್ತು ೯೩೭–೫೮). ಈ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಅವಲೋಕನವನ್ನು ಪೆಟ್ರೊಗ್ರಾಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ದಿ॥ಪ್ರೊ.ಓ.ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಅವರು Problems of Buddhist Philosophy ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ (ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ); ಪೆಟ್ರೊಗ್ರಾಡ್ ೧೯೧೮. ಚೀಣೀ ಮತ್ತು ಜಪಾನೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಒಂದು ಸೂಚಿಯನ್ನು An Introduction to the Study of Buddhism from Chinese and Japanese Sources ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರೇ ಹೊರತಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಟೋಕಿಯೋ, ೧೯೧೭). ಪ್ರೊ.ಡಿ.ಲ.ವ್ಯಾಲೇ ಪೌಸ್ಸಿನ್ ಅವರು ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದ ಫ್ರೆಂಚ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಬ್ರಸ್ಸೆಲ್ಸ್) ಹಾಗೂ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದ ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಭಾಗಗಳ ಅನುವಾದದ ಮುದ್ರಣಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೩ ಶ್ರೀಮತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ॥ ಗೈಜರ್ ಅವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ (Bud.Psy.Ethics, xxxiii), ವ್ಯಾಲೆಸೆರ್ (Grundlage, 97.104), ವ್ಯಾರೆನ್ (Buddhism in Translations, ಪು.೧೧೭, ೨೯೮), ಎಸ್.ಜಡ್.ಔಂಗ್ (Compendium, ಪು.೧೮೭, ಅ.ಟಿ.೨೫೪–೯), ಎಸ್.ಲೆವಿ (Sutralamkara, 18, 21), ಎಲ್.ಡೆಲಾ ವ್ಯಾಲೇ ಪೌಸಿನ್ (Notes sur les corps du Boudha, Museon, 1913, ಪು.೨೬೩, ೨೮೭) ಅವರುಗಳೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರೊ. ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. (Problems, ಅಧ್ಯಾಯ VI) ; ಆದರೆ, ಅವರು ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಸುಲಭಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲವೊಂದು ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ.

೪ ವಸುಬಂಧುವಿನ ಕಾಲ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ಧಾರಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ : ವಿ.ಸ್ಮಿತ್ ಅವರ Early History, ೩ನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ, ಪು.೩೨೮ರಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು. viiiನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಸುಬಂಧು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ 'ಆಗಮ' ಒಂದು ಸಾವಿರ (೯೦೦ ಅಲ್ಲ) ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿತೆಂದೂ, 'ಅಧಿಗಮ' (=ಅಭಿಧರ್ಮ) ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆ ಅವಧಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿತೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಬ್ಬರು ವಸುಬಂಧುಗಳಿದ್ದರೆಂಬುದು 'ದೃಢವಾದ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದ ಊಹೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ' ; ಕೋಶ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಬ್ಬ 'ವೃದ್ಧಾಚಾರ್ಯ' ವಸುಬಂಧುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. (i, ೧೩; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು. ೨೩ ; ನೋಡಿ : ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಟೀಕೆ). ಅಸಂಗ ಮತ್ತು ವಸುಬಂಧು – ಇವರ ಕೃತಿಗಳ ಚೀಣೀ ಅನುವಾದಗಳ ದಿನಾಂಕಗಳು ನಮಗೆ ಉಳಿದು ಬಂದಿವೆ. ಸರಿಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದು ನಿಗದಿಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷ್ಯವೇ ಇದ್ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ವಸುಬಂಧುವನ್ನು ದಿಙ್ನಾಗನ ಕಾಲದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತರುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಙ್ನಾಗನು ವಸುಬಂಧುವಿನ ಗುರುವಾಗಿದ್ದ.

೫ ನೋಡಿ : ಮಹಾವಗ್ಗ , ೧, ೨೩,

೬ 'ಅಭಿಧರ್ಮ ಕೋಶ'. i೧; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೩ ii, 12-13

೭ ನೋಡಿ : ಥೇರಗಾಥಾ, ೧೨೫೫ :
"ತಸ್ಸಾಹಂ ವಚನಂ ಸುತ್ವಾ ಖಂಧೇ ಆಯತನಾನಿ ಚ ।
ಧಾತುಯೋ ಚ ವಿದಿತ್ವಾನ ಪಬ್ಬಜಿಂ ಅನಾಗರಿಯಮ್॥"

೮ ನೋಡಿ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಗ್ರಂಥದ ೬೫ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿನ ಥೇರಿಗಾಥಾಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೈಜರ್ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು : ಅಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿರುವ ಧಾತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹುಶಃ ಹದಿನೆಂಟು (ಆರು ಅಲ್ಲ); 'ಬಹು–ಧಾತುಕ–ಸೂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಧಾತುಗಳ ಇನ್ನಿತರ ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ; ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'. i೨೭ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು.೪೬.

೯ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಕಕುಸು ಅವರೂ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ: ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ ಅವರ Encyclopaedia. ಅಂತೆಯೇ ಎಸ್.ಝಡ್ ಔಂಗ್ ಮತ್ತು ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರೂ Points of Controversiesನಲ್ಲಿ (ಪು.೨೭೫–೭೬) ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಭವಿತವ್ಯದ ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ "ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳ ಮುಂದುವರಿದ ಅಥವಾ 'ಅಪರಿವರ್ತನೀಯ' ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಿತು" ಎಂದೇನೂ ಇದು ಅರ್ಥನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವದತ್ತ ತೇಲಿಕೊಂಡು ಹೋದಂತಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸತತವಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ: ಅನುಬಂಧ–I

೧೦ ಸ್ವತಃ ಬೌದ್ಧರೇ ತಮ್ಮ ಭಾವನಾವಾದೀದರ್ಶನದ ಮೂಲವನ್ನು ವಸುಬಂಧುವಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ 'ಮ್ಯುಸಿಯೋನ್'ನಲ್ಲಿನ ನನ್ನ ಲೇಖನ.ಪು.ii ೧೯೦೫. ಆದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವಾಗಿತ್ತು ; ಇದು ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಅಶ್ವಘೋಷ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿತ್ತು. 'ವಿಭಾಷಾ–ಶಾಸ್ತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಈ ಭಾವನಾವಾದೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ; ನೋಡಿ ೧.೪೨ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ರ, ಪು.೭೭.೧೦; ಹಾಗೂ ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಟೀಕೆ.

೧೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'. ಅನು.೧.೨೪ ; ನೋಡಿ : ಅನುಬಂಧ.I

೧೨ ನೋಡಿ : ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಅವರ Encyclopaedia ದಲ್ಲಿನ ಹೋಯೆರ್‌ನೆಲ್ ಅವರ ಲೇಖನ

೧೩ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು [ಸಂಯುಕ್ತಾಗಮ.xiii, ಪು.೧೬ (McGovern)] ಪಾಳಿಯ ಕೃತಿಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಥೇರಾವಾದಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅವರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂಥದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರಿಯರು ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರು ಆರೋಪಮಾಡಿದರು (Soul Theory, ಪು.೮೪೦) ; ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅವರೂ ಅದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಪಂಥದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸಬ್ಬ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವೆಂಬಂತೆ ಬಳಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಎಲ್ಲವೂ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಧಾತುಗಳ ಸೂಚಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು 'ವ್ಯಾಪಕ' ವಿಭಜನೆಯಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ನೋಡಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ : Buddhist Psychology, ಪು.೪೧; 'ಸಂಯುತ್ತ', iv, 15.27 ವಿಸುದ್ಧಿ–ಮಗ್ಗ ಅಧ್ಯಾಯ, xiv; ವ್ಯಾರೆನ್: Buddhism in Translation, ಪು.೧೫೮ ; ಜಿ.ಗ್ರಿಮ್: Buddhismus, Passiom.

೧೪ 'ರೂಪ', 'ವೇದನಾ', 'ಸಂಜ್ಞಾ', 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಮತ್ತು 'ವಿಜ್ಞಾನ' – ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು

ಹೀಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'. i, ೨೦

೧೬ ಅದೇ, i, ೧೪

೧೭ 'ವೇದನಾ' ಮತ್ತು 'ಸಂಜ್ಞಾ' – ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳು; ಅದೇ i, ೧೫. ಮೂರು ನಿರಂತರ ಧಾತುಗಳನ್ನು (ಅಸಂಸ್ಕೃತ) 'ಸ್ಕಂಧ'ಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದೇ i, ೨೨. 'ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ ರೂಪ'ವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಧಾತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಆಗುತ್ತದೆ.

೧೮ ಭೌತಿಕ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಧಾತುವೂ ಇದ್ದು, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಭೌತಿಕವರ್ಗ ('ರೂಪ')ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಇತರ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಇದನ್ನು 'ಮನಸ್'ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ. i, ೧೧) 'ಆಯತನ' ಮತ್ತು 'ಧಾತು'ಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸದೆ, ಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಲಾಗಿದೆ – 'ಆಯತನ' ಅಥವಾ 'ಧಾತು' ಸಂಖ್ಯೆ ೧೨ ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶೇಷ ಧಾತುವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ " 'ವಸ್ತು' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಬಂಧ–II.

೧೯ ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪಂಚಮುಖೀ ವಿಭಜನೆ: 'ರೂಪ', 'ಚಿತ್ತ', 'ಚೈತ್ತ', 'ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರ' ಮತ್ತು 'ನಿರ್ವಾಣ' ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'. i, ೨೨ ಮತ್ತು ಅನುಬಂಧ–II

೨೦ Zugs-Ces-Idan-min-hdu-byed.

೨೧ 'ಆಯತನ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಓ.ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಅವರ Problems, ೧೩೮ರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'sphere' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದು ಅದರ ಮೂಲಭೂತ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಎಸ್.ಜಡ್.ಔಂಗ್ ತಮ್ಮ Compendium ಪು.೨೫೬ರಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಸೂಚಿಯನ್ನೇ ನೀಡಿದ್ದರಾದರೂ, ಅದನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨೨ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'. i, ೨೦. ಮೂಲಾಂಕುರ ಶರೀರದ ತತ್ವಗಳ (ಅಥವಾ ಅಂಗಾಂಶಗಳ) ಸಂಖ್ಯೆ ಇದೇ ರೀತಿ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹದಿನೆಂಟೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಧಾತು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಶರೀರದ ಅಂಗಾಂಶವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

೨೩ ‘ಧಾತು’ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ‘ಧರ್ಮ’ ಎಂದು ಪರಿಭಾಷಿಸಲಾಗಿದೆ; ‘ಸ್ವ–ಸ್ವಭಾವ–ಧಾರಣಾತ್’ ಅಥವಾ ‘ಸ್ವ–ಲಕ್ಷಣ–ಧಾರಣಾತ್) (ನೋಡಿ : ಎಸ್.ಜಡ್ ಔಂಗ್ Compendium, ಪು.೨೫೫. ಆದರೆ ಇದು ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ೧೨ನೆಯ ‘ಧಾತು’ ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಏಳು ಧಾತುಗಳು–ಆರನೆಯದು ಮತ್ತು ೧೩ ರಿಂದ ೧೮ರವರೆಗಿನವು–ಏಕೈಕ ‘ಧರ್ಮ’ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅದು ‘ವಿಜ್ಞಾನ’. (ಮನಸ್=ಚಿತ್ತಮ್) ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’ i, ೨೦ರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಇದು : ‘ಧಾತು=ಗೋತ್ರ’ ; ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ‘ಧಾತು’ವನ್ನು ಅಂಗಾಂಶ’, ‘ಮೂಲಾಂಶ’ ಅಥವಾ ‘ಮೂಲಾಂಶಗಳ ವರ್ಗ’ ಎಂದು ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೨೪ ಮೂರು ‘ಧಾತು’ಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬಂದಾಗ ‘ಧಾತು’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ‘ಲೋಕ’ ಅಥವಾ ‘ಆವರಣ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಲೋಕಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕ/ಅಭೌತಿಕ ಅಥವಾ’ರೂಪ’ ಮತ್ತು ‘ಅರೂಪ’ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯನ್ನು ‘ವೈಷಯಿಕ ಅಭೀಪ್ಸೆ’ ಅಥವಾ ‘ಅಪವಿತ್ರೀಕೃತ ಕ್ಲೇಶಕಾರಿ ಧಾತು’ ಎಂದೂ ಹಾಗೂ ‘ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಧಾತು’ ಎಂದೂ ಮರುವಿಭಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ‘ಕಾಮಧಾತು’ವಿನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಹದಿನೆಂಟು ಅಂಗಾಂಶಗಳನ್ನು (೯ ಮತ್ತು ೧೦ ಹಾಗೂ ೧೫ ಮತ್ತು ೧೬ನೆಯ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ), ‘ಅರೂಪ ಧಾತು’ ಮೂರು ಅಂಗಾಂಶಗಳನ್ನು (೬,೧೨ ಮತ್ತು ೧೮ನೆಯ ಧಾತುಗಳನ್ನು) ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ‘ರೂಪ’ ಮತ್ತು ‘ಅರೂಪ’ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವ ವಿವಿಧ ಪ್ರಮಾಣದ ನಿರಂತರ ‘ಧ್ಯಾನ’ದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನದ ಉನ್ನತ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಪುನರ್–ಜನ್ಮದ (‘ಉದ್ಭವ) ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಧ್ಯಾನದ (ಸಮಾಪತ್ತಿಯ) ಮೂಲಕ ಉದ್ಧರಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೫ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’. i, ೨.

೨೬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆ ಇದು : ‘ರೂಪ್ಯತ ಇತಿ ರೂಪಮ್’ – ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ರೂಪತಳೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ವಸ್ತು ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪುದಳೆಯುವಿಕೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ; ಒತ್ತಡ, ನೋವು, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೀಗಾಗಿ ವಸ್ತು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವಂಥ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ‘ಅಭೇದ್ಯತೆ’ ಎಂದು (‘ಸ–ಪ್ರತಿಘತ್ವ’); ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಭೇದ್ಯತೆಯ ಈ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಕುಮಾರಲಾಭ ಈ ಭಾವನಾವಾದೀ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ : ‘ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ‘ಅಸಾಧ್ಯ’ವಾಗುವ (ವಿಚಾರ)’ (ಅದೇ ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೫೦ ; ೧೭ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ) : ‘ರೂಪ’ವನ್ನು ‘ವಸ್ತು’ ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರೊ.ಓ.ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಅವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ಜಗತ್ತನ್ನು

‘ಮಾಯೆ’ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂದೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯಥಾರ್ಥ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಬಿಡುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ : Problems, ಅಧ್ಯಾಯ.X) ಅವರು ‘ರೂಪ’ಕ್ಕೆ ‘sense-element’ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾವನಾವಾದೀ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಎಡೆದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕುಮಾರಲಾಭನ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿವರಣೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಪಂಥದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮಾಹಿತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಬೇರಾವುದೇ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವವೇತ್ತರಿಗೆ ಅಭೇದ್ಯತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಇದನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನೇನೂ ಉಂಟುಮಾಡಕೂಡದು.

೨೭ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’. i, ೧೦ ಮತ್ತು ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ.

೨೮ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’. i.೧೦ ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು.೧೭

೨೯ ಶರೀರದ ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಾಂಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಹಾಕಿದ್ದರೂ, ಸಂವೇದನಾಂಗದ ಧಾತುವನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ – ಅಂದರೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಲಾದ ಭಾಗಗಳು ಸಂವೇದನಾಹೀನವಾದವುಗಳು. ಮುಖ್ಯ ಭಾಗದಿಂದ ವಿಚ್ಛೇದಿತವಾದ ಹಲ್ಲಿಯ ಬಾಲದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಐಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲ್ಲದೆ, ವಾಯು ಧಾತುವಿನ ತೀವ್ರ ಉತ್ಕಟತೆಯ ಮೂಲಕ –ಅಂದರೆ ಜೀವರಹಿತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ – ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’. i, ೩೬; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು.೬೩ ಮತ್ತು ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)

೩೦ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೩೬ ;ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೩

೩೧ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ,. i.೩೬ ;ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೩

೩೨ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೩೭ ಮತ್ತು ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ : “ಮೃತಸ್ಯ ಅನನುವೃತ್ತೇಃ” ಇದು ಸಾಂಖ್ಯರ ‘ಲಿಂಗಚರಿತ’ದಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಂಶ.

೩೩ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೪೪ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೮೪, ೧೫ (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ)

೩೪ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೧೨

೩೫ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೧೩

೩೬ ಉದಾ : ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯ ಸಂವೇದನೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದ್ದಾಗಿರಬಹುದು : ಕಲಾವಿದನ ಕುಂಚದ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಆಗುವ ಸ್ಪರ್ಶದ ಸಂವೇದನೆಗಿಂತಲೂ ಉಕ್ಕಿನ ಸೂಜಿಗಳ ಗೊಂಚಲಿನಿಂದ ಆಗುವ ಸ್ಪರ್ಶದ ಸಂವೇದನೆ ತೀವ್ರತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ–ಇವೆರಡರ ಗುಣಮಟ್ಟ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಹುದಾದರೂ ; ಸಂಬಂದ್ಧತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ–ಅಂದರೆ, ಜ್ವಾಲೆಯಲ್ಲಿನ ‘ನೀರಿ’ನ ಅಂಶ –ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ: ವಿಕರ್ಷಣೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ – ಅಂದರೆ ‘ನೀರಿ’ನಲ್ಲಿರುವ

'ಭೂಮಿ'ಯ ಅಂಶ. ಅದು ಹಡಗಿಗೆ ನೀಡುವ ಆಸರೆಯ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಇತ್ಯಾದಿ (ನೋಡಿ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii.೨೨ ಮತ್ತು ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.)

೩೭ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೩೫, ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ ;ಪು.೬೧, ೫ (ಪೂರ್ತಿ)

೩೮ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೩೫, ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ ; ಪು.೬೧, ೫ (ಪೂರ್ತಿ)

೩೯ 'ಸಂಘಾತ ಪರಮಾಣು'ವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಮಾಣುಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಖ್ಯೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಭೌತಿಕ'ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆನುಷಂಗಿಕ ಪರಮಾಣುವಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪರಮಾಣುಗಳ ಒಂದು ತಂಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಧಾತು'ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಾದರೆ, ಈ ಸಂಖ್ಯೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾಗಿರುವ 'ಧರ್ಮ'ಗಳ 'ಧಾತು'ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ. 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii.೨೨)

೪೦ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೪೩ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ, ಪು.೮೩

೪೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೩೪ ; ಪಾಳಿ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವ 'ಸಂಯುತ್ತ' ii.೯೪ರಲ್ಲಿಯೂ ಇವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

೪೨ 'ಥೇರವಾದ' ಐವತ್ತೊಂದು 'ಭಾವ'ಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ನೋಡಿ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಐವತ್ತು 'ಭಾವ'ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಬೌದ್ಧರ ಸಂವಾದಿ 'ಚೈತ್ತ ಧರ್ಮ'ಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಲವತ್ತಾರು 'ಚೈತ್ತ–ಧರ್ಮ'ಗಳ ಇಡೀ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಬಂಧ–II ರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೪೩ ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಆಯತನ'ವೂ 'ಧರ್ಮಾಯತನ'ವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೧೨ನೆಯದು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ 'ಧರ್ಮಾಯತನ'ವಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಹತ್ತು ಭೌತಿಕ 'ಆಯತನ'ಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಪರಿಣಾಮತಃ ಅವೆಲ್ಲವೂ 'ರೂಪಾಯತನ'ಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಆದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ–ದೃಶ್ಯ ಧಾತುವಾಗಿರುವ ಆಯತನ ಸಂಖ್ಯೆ ೭ – ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿದಾನವಾಗಿ 'ರೂಪಾಯತನ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಧಾತುವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೨೪ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ ಪು.೪೨, ೧೭ (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ)

೪೪ 'ಧರ್ಮಾಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅನುಭವೈಕಜನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪ್ರೊ॥ಗೈಜರ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮತಿ ಗೈಜರ್ ಅವರು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : ನೋಡಿ : 'ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಗ್ರಂಥ, ಪು.೮೦. ಇದು 'ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಧಾನ'ದ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. 'ಧರ್ಮಾಃ' ಎಂಬುದು 'ಧರ್ಮಾಯತನ' ಹಾಗೂ 'ಧರ್ಮಧಾತು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಅವರ ಕಣ್ಣನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಧರ್ಮ ಧಾತು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ವಾಣ'ವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು 'ಅನುಭವೈಕ'ವಾದುದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೇನು ಬೇಕಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು (ಪು.೮೩). 'ಧರ್ಮಾ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಮನಃ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. (ಪು.೮೧). ಆದರೆ 'ಮನಃ'ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, 'ಧರ್ಮಾ' ಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುವಂಥವು; ಈ ದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನದೊರೆತಿರುವುದು ಆರು 'ವಿಷಯ'ಗಳಲ್ಲಿ – ಆರು 'ಇಂದ್ರಿಯ'ಗಳಿಗೆ ವೈರುದ್ಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ, ಆರನೆಯದಾಗಿರುವ 'ಮನಃ'ಕ್ಕೆ ಇದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಬಾಹ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಆಂತರಿಕ' ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಮುಂದೆ ೫೮–೫೯ನೆ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಕೆಲವೊಂದು ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೪೫ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೧೬ 'ಚಿತ್ತಂ ವಿಜಾನಾತಿ' (ಅಂದರೆ, ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ) (ಎಂ.ಟಿಂಗ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ). ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಅಂಥದೇನಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ನೋಡಿ : 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ದ ಬಗ್ಗೆ 'ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ'ದಲ್ಲಿ (ಕಾ.೫) ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯ–ಪರಿಭಾಷೆ. "ಪ್ರತಿ ವಿಷಯಾಧ್ಯವಸಾಯೋ ದೃಷ್ಟಂ" ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿ' ಎಂಬ ವಿತರಣಾತ್ಮಕ ಪೂರ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯ ಇದೆ. ಆದರೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವಾಗಿದ್ದು, 'ಪುರುಷ' ಅದರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ನೋಡಿ: ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ; ಪು.೬೩ – ಇದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ). ಈ 'ಪುರುಷ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಅಧ್ಯವಸಾಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದ್ದು, ಇದು ಆಂತರಿಕ ಅಂಗದ (ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ) ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೪೬ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂವೇದನೆ ಮೂಡಿದಾಗ, (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ) ಇದನ್ನು 'ಸಂಪರ್ಕ' (ಸ್ಪರ್ಶ) ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮೂರು 'ಧರ್ಮ'ಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; "ತ್ರಯಾಣಾಮ್ ಸನ್ನಿಪಾತಃ' : ('ತ್ರಿಣ್ಣಮ್ ಸಂಗತಿ ಫಾಸ್ಸೋ') : 'ಚಿತ್ತ' 'ಸಂವೇದನಾಂಗ' ಮತ್ತು 'ಸಂವೇದನಾಕಾರಕ ವಸ್ತು' ನೋಡಿ : ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆ.

೪೭ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೧೬ : ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ ಪು.೨೯; i.೧೭

೪೮ 'ಚೈತ್ತ ಧರ್ಮ'ಗಳೂ ತಮ್ಮವೇ ಆದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ; ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಾವಳಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವು 'ಸಾಲಂಬಗಳು' ; ಆದರೆ ಅದು ಸ್ವತಃ 'ವಿಷಯ'ವಾಗಿಯೇ ಹೊರತು 'ಇಂದ್ರಿಯ'ವಾಗಿಲ್ಲ. ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' i.೩೪ ; ನೋಡಿ : ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ, ಪು.೪೯, ೧.೯೯)

೪೯ ನೋಡಿ : ಶ್ರೀಮತಿ ಸಿ.ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರ 'Buddhist Psychology', ಪು.೩೨, ೭೦, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಸತ್ವಕ್ಕೂ ಯಥಾರ್ಥ ಚಕ್ಷುವಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆಯೇ, ಬಹುಶಃ ಹೃದಯ–ಸತ್ವಕ್ಕೂ ಯಥಾರ್ಥ ಹೃದಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಕಾಶ–ಆಹಾರ–ಸತ್ವವೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇದನ್ನು 'ಹೃದಯ ಸತ್ವ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫೦ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, ii.೨೩

೫೧ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೧೪

೫೨ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i.೧೪

೫೩ ನೋಡಿ ‘ನ್ಯಾಯಬಿಂದು’, ೧ರಲ್ಲಿನ ‘ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ’ದ ಪರಿಭಾಷೆ.

೫೪ ನೋಡಿ : ‘ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕ’, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ–ಸೂತ್ರ.

೫೫ ‘ಉದ್ಗ್ರಹಣ’ ಎಂದರೆ ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಿ ‘ತಲ್ಲೀನತೆ’ ಎಂದೂ, ‘ಕಲ್ಪನಾ’ ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಕಾಂಟ್‌ನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದು ‘ಉತ್ಪಾದಕ ಪ್ರತಿಭೆ’ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ‘ವಿಜ್ಞಾನ’ ಅಥವಾ ‘ದಿಙ್ನಾಗನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ’ ‘lreine Sinnitchkei’ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : *Logic of later Buddhists* ಗ್ರಂಥ (‘ಕಲ್ಪನೆ’ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯ).

೫೬ ಇದನ್ನು ‘ಚಿ’ಧಾತುವಿನಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಬೌದ್ಧರು ‘ಚಿತ್ತ’ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ‘ಸಂಚೇಯತಿ’ ಎಂಬ ರೂಪ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯ ‘ಸೋಚೆತಯೇತಿ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಪಾಳಿಯಲ್ಲಿನ ‘ಅಭಿಸಂದಹತಿ’ ಎಂಬುದು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : ಎಸ್.ಜಡ್.ಔಂಗ್ ಅವರ Compendium, ಪು. ೨೩೫.

೫೭ ‘ಕರ್ಮ’ ಎಂಬುದರ ಪರಿಭಾಷೆ ಹೀಗಿದೆ : ‘ಚೇತನಾ ಚೇತಯಿತ್ವಾ ಚ ಕರಣಂ’ (“ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, iv.೧ (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ) ಇದು ‘ಅಂಗುತ್ತರ’ದಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ ; ನೋಡಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಸಿ.ರೈಸ್‌ಡೇವಿಡ್ಸ್ *Buddhist Psychology*, ಪು.೯೩

೫೮ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, ix; *Soul Theory* ; ಪು.೯೪೨

೫೯ ‘ಚಿತ್ತಮಹಾಭೂಮಿಕಾ’

೬೦ ಇವುಗಳ ಪೂರ್ಣಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಓ.ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಅವರ *Problems* ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ೩೭೪ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೬೧ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ–ಉದಾಹರಣೆಗೆ ‘ಸಂಯುತ್ತ’, iii ೮೭ರಲ್ಲಿ. – ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’ದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ ಎಸ್.ಜಡ್.ಔಂಗ್ : *Compendium*, ಪು.೨೩೬.

೬೨ “ಸಂಭೂಯ–ಕಾರಿತ್ವಮ್’” – ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i,7

೬೩ ‘ಸಂಸ್ಕೃತ’ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ‘ಕೃತಕ’ ‘ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವತಃ ಬೌದ್ಧರೇ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ‘ನ್ಯಾಯಬಿಂದು ಟೀಕಾ’, ಪು.೪೭, ೫೦ ಇತ್ಯಾದಿ. ಒಂದುಗೂಡದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಒಂದೇ ಏನನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾರದು : ‘ನ ಕಿಂಚಿದ್ ಏಕಂ ಏಕಸ್ಮಾತ್’” (ದಿಙ್ನಾಗ).

೬೪ ‘ಚೇತನಾ’ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ (ಅರವತ್ತು) ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’ಗಳನ್ನು ‘ಸಂಸ್ಕಾರ ಸ್ಕಂಧ’ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದು ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’ದಲ್ಲಿ (i,೧೫)ರಲ್ಲಿ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಾರಣಗಳ ಸರಣಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’ ಎಂಬುದು ‘ಕರ್ಮ’ಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಸಂಯುತ್ತ, iii, ೬೦ರಲ್ಲಿನ ತುಂಬ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳತ್ತ ಶ್ರೀಮತಿ ಸಿ.ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ : ‘ಕತಮಾ ಚ ಭಿಕ್ಖವೇ ಸಂಖಾರಾ? ಛ–ಯ–ಇಮೇ ಚೇತನಾಕಾಯಾ ರೂಪ–ಸದ್ದ–ಗಂಧ–ರಸ–ಫಥ್ಥಬ್ಬ–ಸಂಚೇತನಾ ಧರ್ಮಸಂಚೇತನಾ ಇಮೇ ವುಚ್ಚಂತಿ ಸಂಖಾರಾ” ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಪ್ರಕಾರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ‘ಸಂಸ್ಕಾರಸ್ಕಂಧ’ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ‘ಚೇತನ’ಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ‘ಚೇತನ’ಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇತರ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ.

೬೫ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’ , ii, 2-24,

೬೬ ನೋಡಿ ‘ಪಾಣಿನಿ’ ’’ ii. 3. 53ರ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ; vi. 1. 139 ಹಾಗೂ iv. 2. 16 : ಕಾಶಿಕಾದಲ್ಲಿನ iv. 4. 3 (ಇದು ‘ಮಹಾಭಾಷ್ಯ’ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ, ನೋಡಿ : ಪು.೬೯ರ ಕೆಳಭಾಗ

೬೭ ನೋಡಿ : ಸೀಲ್ ಅವರ *The Positive Science of the Hindus* ಮತ್ತು ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ದಾಸಗುಪ್ತ ಅವರ *The Study of Patanjali.* ಅಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ‘ಗುಣ’ಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಸರನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಾಸರು ‘ಅಭಿಧರ್ಮ’ದ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ೪೬ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಪೌರಾಣಿಕ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಿ : Senart : Journal of the Asiatic Society, 1915, v.ii . ಪು.೧೫೧ (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ)

೬೮ ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’ಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತೋರಿದ ಬಳಿಕವಷ್ಟೇ ಧಾತು ‘ಸಂಸ್ಕೃತ’ವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲಿರುವುದರಿಂದ, ಇದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿಯೇ ‘ಸಂಸ್ಕೃತ’ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಶೋಮಿತ್ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ, i,15) ಜನಪ್ರಿಯ ಸೂತ್ರವಾಗಿರುವ ‘ಅನಿಯತಾಃ ಸರ್ವೇ ಸಂಸ್ಕಾರಾಃ’ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿನ ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ‘ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ’ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯುತ್ಪನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’ ಶಬ್ದವನ್ನು ‘ಕರಣ–ಸಾಧನ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ‘ಶಕ್ತಿ’ ಎಂದು ಅರ್ಥಬರುತ್ತದೆ. ‘ಕರ್ಮಸಾಧನ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದಾಗ, ‘ಸಂಸ್ಕೃತ–ಧರ್ಮ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ

ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಷ್ಟಿಜೀವನವನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕಾರ–ಸಮೂಹಾಃ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : ಯಶೋಮಿತ್ರ ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ': ix): 'ಸಾ ಚಾಪಿ ಚೈತ್ರಾಭಿಧಾನಾಃ ಸಂಸ್ಕಾರ–ಸಮೂಹ ಸಂತಾನಾಃ".

೬೯ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, ೨೨

೭೦ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, ೩೭

೭೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, ೪೬

೭೨ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೪೭ (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ). ಇಲ್ಲಿಯ 'ವ್ಯಂಜನ' ಎಂಬುದು 'ವರ್ಣ'ಕ್ಕೂ, 'ನಾಮ' ಎಂಬುದು 'ಸಂಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೂ, 'ಪದ' ಎಂಬುದು 'ವಾಕ್ಯ'ಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬರುವ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಾವಳಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯನ್ನು ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. "ನೀವು ಇದನ್ನು ಸ್ಫೋಟ"ದ ಅಂಗವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೀರಿ ; ನಾವು ಇದನ್ನು 'ವ್ಯಂಜನ–ನಾಮ–ಪದ–ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತೇವೆ. "ಈ ಚೇತನದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕಾರ–ಸ್ಕಂಧ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು 'ಶಬ್ದ' ಎಂಬುದಾಗಿ 'ರೂಪ'ದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು 'ವಿಜ್ಞಾನ–ಸ್ಕಂಧ'ದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ: 'Bibliotheca Buddhica' ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾಗಿರುವ 'ಸಂತಾನಾಂತರ ಸಿದ್ಧಿ' ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಿನೀತದೇವ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಪೀಠಿಕೆ.

೭೩ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, ೪೧

೭೪ ನೋಡಿ : ಎಸ್.ಜಡ್.ಔಂಗ್ : *Compendium*, ಪು.೧೫೭

೭೫ ದಕ್ಷಿಣದವರು ಮೂರು 'ಕುರುಹು'ಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಾಲ್ಕನೆಯದನ್ನು 'ದುಃಖ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರ್ಯವಸಾನವೇ ಅದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ : S.Z.Aung : *Compendium*, ಪು.೨೧೦.

೭೬ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'ದ ಕೊನೆಯದಾದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಸುಬಂಧು ಇಡೀ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು *Soul Theory of the Bouddhists* ಎಂಬ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. 'ಆತ್ಮ', 'ಜೀವ', 'ಸತ್ವ', 'ಪುದ್ಗಲ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : Soul Theory, ಪು.೮೩೮ ಹಾಗೂ 'ಕಥಾವತ್ತು–ಅತ್ಥಕತಾ', ಪು.೮. ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರಿಯರು 'ಪುದ್ಗಲ' ಮತ್ತು 'ಆತ್ಮ'ಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು 'ಪುದ್ಗಲವಾದಿ'ಗಳಾಗಿದ್ದರೇ ಹೊರತು 'ಆತ್ಮವಾದಿಗಳಾ'ಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೀಮಿತವಾದ ತುಂಬ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, 'ಪುದ್ಗಲ'ದ

ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಅವರು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದರೂ, 'ಧರ್ಮ'ದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ನೋಡಿ : Soul Theory, ಪು.೭೦ರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿವೇಚನೆ.

೭೭ "ಪ್ರವಚನಧರ್ಮತಾ ಪುನರ್ ಅತ್ರ ನೈರಾತ್ಮ್ಯಂ ಬುದ್ಧಾನುಶಾಸನೀಯ ವಾ" – ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ix ರಲ್ಲಿನ ಸುಂದರವಾದ ನಿರೂಪಣೆ.

೭೮ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ix : "ವಿದ್ಯಮಾನಂ ದ್ರವಂ". ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಸ್ವಲಕ್ಷಣತೋ ವಿದ್ಯಮಾನಂ ದ್ರವಂ" ನೋಡಿ ; Soul Theory, ಪು.೯೪೩.

೭೯ "ಸ್ವಲಕ್ಷಣಧಾರಾಣಾದ್ ಧರ್ಮಃ" – ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i.೩ರಲ್ಲಿ.

೮೦ "ಪೃಥ್ವೀ ಗಂಧವತೀತ್ಯುಕ್ತೇ ರೂಪ–ಗಂಧ–ರಸ–ಸ್ಪರ್ಶೇಭ್ಯೋ ನಾನ್ಯಾ ದರ್ಶಯಿತುಂ ಶಕ್ಯತೇ"–ಯಶೋಮಿತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ix; ನೋಡಿ: *Soul Theory* ಪು. ೭೪೨.

೮೧ *History of Philosophy* ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಕೇಂಬ್ರಿಜ್ ೧೯೨೨) ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಎಸ್.ದಾಸಗುಪ್ತ ಅವರು "ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು (ಅಂದರೆ, ವಸ್ತು ಜನ್ಮಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು) ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಸನ "ಸಾಪೇಕ್ಷಿಕೋ ಧರ್ಮ–ಧರ್ಮೀಭಾವಃ" ಎಂಬ ಮಾತು (iii, 12) ಮತ್ತು ವಾಚಸ್ಪತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. (ಎಂದು ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಲೇಖಕರು ನನಗೆ ಬರೆದ ಒಂದು ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ). ಇದೇ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥ ಇತರ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ಉದಾ : "ಧರ್ಮಿ–ಸ್ವರೂಪ–ಮಾತ್ರೋ ಹಿ ಧರ್ಮಃ" (ಅದೇ iii-13)" ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ : "ಧರ್ಮಿ–ವಿಕ್ರಿಯೈವ ಏಷಾ ಧರ್ಮ–ದ್ವಾರಾ ಪ್ರಪಂಚಯತೇ." ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪರಿವರ್ತನೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಹೊಸತಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವಂತೆ, ವ್ಯಾಸನು ಅಭಿಧರ್ಮೀಯರ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ವಗಳ ಮೂಲ ಗುಣಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರೊ.ಎಸ್.ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಆದಲ್ಲಿ, ಸಾಂಖ್ಯರ 'ಗುಣಗಳು' ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರ 'ಧರ್ಮಗಳು' – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಾದೃಶ್ಯ ಏರ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಾದೃಶವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಸುಬಂಧು ತನ್ನ 'ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ' ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ

ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಓ.ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್)

೮೨ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಲು ಐರೋಪ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಹಿಡಿಯಿತು ಎಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಬೌದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಂತೂ ಹ್ಯೂಮ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತದೆ ('ಸಂಯುತ್ತ, iii, 46) : "ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ತಮಗೆ ವರ್ಣಿಸಿಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಆತ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನವಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂಥ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಥವಾ ಶ್ರಮಣರು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಿಷಯದ ಐದು ಸಮೂಹಗಳನ್ನು (ಸ್ಪರ್ಶ, ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞಾನ ಚೇತನಾ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ) ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ" ಇತ್ಯಾದಿ" ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಆತ್ಮಗಳ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ 'ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹ' ಆತ್ಮದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವೈರುದ್ಧ್ಯ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದುವು : ಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗಾಗಿ ಇದ್ದ 'ನೀತಾರ್ಥ'ದ ಭಾಷೆ ಒಂದು ; ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಇದ್ದ 'ನೇಯಾರ್ಥ'ದ ಭಾಷೆ.

೮೩ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ix; ನೋಡಿ : Soul Theory, ಪು.೮೪೦. 'ಅನಾತ್ಮ' ಎಂಬುದು ೫ ಸ್ಕಂಧಗಳಿಗೆ, ೧೨ ಆಯತನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ೧೮ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿ ಅಥವಾ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವಂಥದು ; ಅಂತೆಯೇ ಏಕೈಕ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು 'ನಿಸ್ಸತ್ತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವಂಥದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಶ್ರೀಮತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಗೈಜರ್ ಅವರು ಮಾಡಿರುವಂತೆ (ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು.೪) 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ನಿಸ್ಸತ್ವ' ಎಂದೂ 'ನಿರ್ಜೀವ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಅಚೇತನ ವಸ್ತು' (inanimate thing) ಎಂದೂ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಡ್ಡದಾರಿಗೆಳೆಯುವಂಥ ಕ್ರಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (Unbelebtes, Ding, Sache) ಸ್ವತಃ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ 'ಚೈತ್ತ ಧರ್ಮ'ಗಳು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ 'ನಿರ್ವಾಣ'ವೂ ಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಶಬ್ದದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬುದ್ಧಘೋಷ ಅರ್ಥೈಸಿರಲಾರ. 'ನಿಸ್ಸತ್ತ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಮಧ್ಯಮ-ಪದ-ಲೋಪಿ' 'ನಿರ್ಗತಃ ಸತ್ವ' ಎಂದಾಗಲೀ 'ಬಹುವ್ರೀಹಿ' (ಸಮಾಸದ) ರೂಪದಲ್ಲಾಗಲೀ (ನಿರ್ಗತಃ ಸತ್ತ್ವೋ ಯಸ್ಮಾತ್) ಎಂದಾಗಲೀ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೮೪ ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ; ವಿಶೇಷವಾಗಿ, 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 46 : "ಸಂಸ್ಕೃತತ್ವಂ ಪ್ರತೀಯ-ಸಮುತ್ಪನ್ನತ್ವಂ ಇತಿ ಪರ್ಯಾಯೌ ಏತೌ ; ಸಮೇತ್ಯ ಸಂಭೂ ಪ್ರತ್ಯಯೈಃ : ಯತಂ ಸಂಸ್ಕೃತಂ ; ತಂ ತಂ ಪ್ರತ್ಯಯಂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನಂ, ಪ್ರತೀತ್ಯ-ಸಮುತ್ಪನಂ ಇತಿ."

೮೫ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', iii, 18 ಮತ್ತು 28, ii, 47 ಮತ್ತು ii, 50ನ್ನೂ ನೋಡಿ.

೮೬ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಐರೋಪ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಒಗಟಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ.ಓ.ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಅವರು

ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಿರುವಂತೆ, ಇದು ತುಂಬ ಸರಳವಾದುದೂ ಹಾಗೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂಥದೂ ಆಗಿದೆ. 'ಧರ್ಮ' ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಬಹುದಾಗಿರುವ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಓ. ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಅವರ *Problems* ಕೃತಿಯ xviನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರ ಒಂದು ಧಾತುವಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಧಾತುವಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಗಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುದೇ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ದುರ್ಲಂಘ್ಯ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು ; ಹೀಗಾಗಿ. 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, 'ವಿಜ್ಞಾನ'ದಿಂದ 'ನಾಮರೂಪ'ವನ್ನು ವ್ಯುತ್ಪನ್ನಗೊಳಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಜೀವದ ಮೊದಲ ಕ್ಷಣ ('ವಿಜ್ಞಾನ' – ಮೂರನೆಯ 'ನಿಧಾನ') ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ 'ಚೈತ್ತ'ವಿಲ್ಲದೆ 'ಚಿತ್ತ'ವಿರುವುದು ಹಾಗೂ 'ಭೌತಿಕ'ವಿಲ್ಲದೇ 'ಭೂತ'ವಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಮೇರೆಗೆ, ಎಲ್ಲ ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. 'ಭ್ರೂಣ'ದ ಜೀವದ ಪ್ರಥಮ ಕ್ಷಣವಾಗಿ 'ವಿಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಗೆ ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 35 ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೨, ೬ ಮತ್ತು i, 22, ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೪೬, ೧೮ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಮತಿ ಸಿ.ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರ Buddhist Psychology, ಪು.೨೫. ಎಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ, ಭ್ರೂಣದಲ್ಲಿನ ತತ್ವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಸಾಂಖ್ಯದ ದರ್ಶನದ ಮೇರೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟೇ ಆಗಿದೆ. ಚರಕನ ಪ್ರಕಾರ (ಶರೀರಸ್ಥಾನ iv) ತಂದೆಯ ವೀರ್ಯಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಾಂಶಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶಗಳು ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, 'ಜೀವನ ಚಕ್ರ'ದ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ, 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದು, ಪೂರ್ವ-ಗರ್ಭಾವಸ್ಥೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮೂಡುವ ಹೊಸ ಜೀವದ ಮೊದಲ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ('ಅವಿದ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕಾರ'). ಮುಂದಿನ ಏಳು ಅಂಶಗಳು ಭ್ರೂಣವು ಶಿಶುವಾಗಿ, ತರುಣನಾಗಿ, ವಯಸ್ಕನಾಗಿ, ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುವ ಹಂತಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ತೃಷ್ಣೆ'ಯ ಹಂತ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರೌಢತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹೊಸ 'ಕರ್ಮ' ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಬಾಳುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಅಂಶ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ 'ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ'ವನ್ನು ಗಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಉತ್ಕರ್ಷಸ್ತ್ವಭಿವ್ಯಂಜಕಾ:' ನೋಡಿ : ಸುಶ್ರುತ : 'ಸೂತ್ರಸ್ಥಾನ, xii) ಈ ಸಂಗತಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪದತ್ತ ಕೈತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವೂ ಅಪರಿವರ್ತನೀಯವಾಗಿದ್ದು, ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ("ಸರ್ವಂ ನಿತ್ಯಂ") ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ("ಸರ್ವಂ ಸರ್ವಾತ್ಮಕಂ"); ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನಿದ್ದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧಾತುವಿನ ಸಂಚಾರೀ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆಗ ಇತರ ಧಾತುಗಳು ಸುಪ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಿರುತ್ತವೆ.

೮೭ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', iii, 25 : ನೋಡಿ: ಓ.ರೋಸೆನ್‌ಬರ್ಗ್ : Problems, ಪು. 223

೮೮ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 52 'ಚಿತ್ತ'ದೊಂದಿಗೆ ಹತ್ತು ರೀತಿಯ ವಿವಿಧ 'ಆಶ್ರಿತ' ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. 'ಥೇರವಾದ' ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : Asl, ಪು.42 : "ಏಕುಪ್ಪಾದಾದೀನಂ ವಸೇನ ಸಂಪಯೋಗತ್ಥೋ ಉತ್ತೋ".

೮೯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವಿನ ನಾಲ್ಕು 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣ'ಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಃ ಚಿತ್ತದ 'ನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಅನುಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಈ ಸಂಖ್ಯೆ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಕ್ಷಣ'ದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತದೊಂದಿಗೆ ಒಂದುಗೂಡುವ ಕನಿಷ್ಠ ಸಂಖ್ಯೆ ಐವತ್ತೆಂಟು ಆಶ್ರಿತಾಂಶಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಚಿತ್ತ'ವೇ ಐವತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 52)

೯೦ (ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರಿಂದ *Buddhist Psychology* ಗ್ರಂಥದ ೫೪ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಲಾಗಿರುವ) ಬುದ್ಧಘೋಷನ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಸೂಕ್ತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಬಗೆಯ ಕೂಟ ಅಥವಾ ಒಂದುಗೂಡುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾತು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದು ಇತರ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರವಾಗಿರಲಿ, 'ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಅಭಿಧರ್ಮ' ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ 'ವಿಜ್ಞಾನವಾದ'ವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಸಂಪ್ರಯೋಗ' ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವು ಬುದ್ಧಘೋಷನಿಗಿದೆ. ನೋಡಿ : Asl, ಪು.42 : ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು 'ಚಿತ್ತ'ಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು 'ಚೈತ್ತ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 35 ಹಾಗೂ ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೨, ೯ ವಾದಿಸುತ್ತವೆ.

೯೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', iv, 1 : (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ)

೯೨ 'ಅಂಗುತ್ತರ', ಸಂ. iv, 415

೯೩ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', iv, 37 : ಮತ್ತು ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ : "ಉಪಚಯ–ಸಂತಾನೋ
ವಿಪಾಕ–ಸಂತಾನಸ್ಯ ಪರಿವಾರ–ಅವಸ್ಥಾನೇನೈವ ಆರಕ್ಷಾ."

೯೪ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', iv, 37 : ಮತ್ತು ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೫, ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೯೫ ಎರಡನೆಯ 'ಕೋಶ–ಸ್ಥಾನ'ದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ 'ಹೇತು–ಪ್ರತ್ಯಯ' ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 35-6 ಹಾಗೂ ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೪, (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ).

೯೬ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನ ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಉಪಾದಾಯ–ರೂಪ'ಗಳೆಂದು–ಅಂದರೆ, 'ಭೂತಾನಿ ಉಪಾದಾಯ' ಎಂದು – ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 35 ರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆ.

೯೭ ಅದೇ ii, 51.

೯೮ 'ಸಹಭೂ' ಸಂಬಂಧದ ಮೇರೆಗೆ 'ಚಿತ್ತ'ಕ್ಕೂ 'ಚೈತ್ತ'ಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ – ಅಂದರೆ ಒಂದು ಅಂಶ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ 'ಚೈತ್ತ' ಮತ್ತು 'ಚಿತ್ತ'ಗಳ ನಡುವೆ ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಸಂಪ್ರಯೋಗ'ವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು 'ಚಿತ್ತ'ವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಅದರೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಅದು 'ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ'ವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಮಿತಿಗಳ ಜೋಡನ ಬಲೆಯ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮದ 'ಭೂತ'ದ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಅದು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

೯೯ ಇದೇ ರೀತಿ ಚರಕನು (ಶರೀರ ಸ್ಥಾನ ; ಅಧ್ಯಾಯ, i) ಪಂಚ ಭೂತಗಳ 'ಲಕ್ಷಣಗಳು' ಸ್ಪರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ : "ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಗೋಚರಂ".

೧೦೦ (ಪಾಳಿ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೊರೆಯದ) 'ಗರ್ಭಾವಕ್ರಾಂತಿ' ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧನ ಗರ್ಭಾವತರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ವಿಜ್ಞಾನ';ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಮೂರನೆಯ 'ನಿಧಾನ'ದಲ್ಲಿ) ಭ್ರೂಣವು 'ಷಡ್‌ಧಾತುಕ'ವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು – ಅಂದರೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ', 'ನಾಲ್ಕು ಮಹಾಭೂತಗಳು' ಮತ್ತು 'ಆಕಾಶ'ವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಆರು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಿತೆಂದು – ಹೇಳುವ ಪ್ರಕರಣವೊಂದನ್ನು ಬುದ್ಧದೇವ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಭೌತಿಕ'ಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. 'ಭೂತ' ಎಂಬುದು 'ಭೌತಿಕ'ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರಿಂದ, 'ಮಹಾಭೂತ'ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು 'ಚಿತ್ತ' ಮತ್ತು 'ಚೈತ್ತ'ಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 35 ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು.೬೨, ೬, (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ) ಶುಶ್ರುತನು ಬುದ್ಧದೇವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ (ಸೂತ್ರಸ್ಥಾನ ii). ಅಂತೆಯೇ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಉತ್ಕರ್ಷ(=ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ) ಸಂಯುಕ್ತದ ವರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಪರಿಮಾಣ'ವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

೧೦೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ,' ii, 15 ನೋಡಿ : ಎಸ್.ಜಡ್.ಔಂಗ್ : Compendium, ಪು.೨೫

೧೦೨ ಹೀಗಾಗಿ, 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಎಂಬುದು 'ಅನಸ್ತಿತ್ವ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ತಾನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ

ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್.ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ ಅವರು Creative Evolution, ಪು.೨ರಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಭಾರತೀಯ ರೀತಿಯೇ ಆಗಿದೆ : "ಸತ್ಯ ಏನೆಂದರೆ, ನಾವು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳದೆಯೇ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವತಃ ಸದ್ಯೋಜಾತ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೇನೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ." ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ ಅವರ ತೀರ್ಮಾನ ಅವಧಿಯ ಅವಿಭಾಜಕತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂಥದು ; ಆದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಣಗಳ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಅವು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಮೂಡಿಬರುತ್ತವೆಂಬಂತೆ – "ಅಸತ ಉತ್ಪಾದಃ"– ಮತ್ತು ಪುನಃ ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಲೀನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. – "ನಿರನ್ವಯ–ವಿನಾಶಃ" ; ನೋಡಿ : 'ನ್ಯಾಯಬಿಂದುಟೀಕಾ', ಪು.೬೮ ; 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ', ii, 2, 6 ಮತ್ತು 'ಸಾಂಖ್ಯ ಸೂತ್ರ', i, ೪೪, ೪೫ – ಈ ಕೃತಿಗಳು 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು 'ಅನಸ್ತಿತ್ವ'ವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಬೌದ್ಧರ ಮೇಲೆ ದೋಷಾರೋಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

೧೦೩ 'ಕಥಾವತ್ಥು' , xxii, 8 ; "ಏಕ–ಚಿತ್ತ–ಖಣಿಕಾ ಸಬ್ಬೇ ಧಮ್ಮಾ"

೧೦೪ 'ಅನಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರೋತ್ತರವಾಗಿ ಇದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಖಚಿತತೆಯಲ್ಲಿ ಆದ ಕೆಲವೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣವೂ ವಿಭಿನ್ನ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ವಾದವಾಗಿದೆ ; "ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮ–ಸಂಸರ್ಗಾದ್–ಧ್ಯನ್ಯದ್ ವಸ್ತು" ನೋಡಿ : 'ನ್ಯಾಯಬಿಂದುಟೀಕಾ' ಪು.೫ (Bibliotheca Indica) "ಯತ್ ಸತ್ ತತ್ ಕ್ಷಣಿಕಮ್" ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಮೇರೆಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ವಾದಮುಖೇನ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ರತ್ನಕೀರ್ತಿಯ 'ಕ್ಷಣಭಂಗ ಸಿದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ (ಆರು ಬೌದ್ಧ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆಗಳು, (Bibliotheca Indica) ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ.

೧೦೫ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', iv, 2 : "ನಗತಿರ್, ನಾಶಾತ್"–ಇದು ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ನಿರಂತರ ಉತ್ಪಾದ' ; 'ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಪು.೬೦, ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

೧೦೬ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 46 : ಚಲನೆ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವವರೆಗಿನ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ವಿಚಾರವನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ ಅವರ ಚಲನೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವಂಥದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್‌ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನೈಯಾಯಿಕರು, ಕ್ಷಣಿಕವಾದ 'ಕ್ರಿಯೆ'ಗಳು ಎಷ್ಟು ಇರುತ್ತವೆಯೋ

ಅಷ್ಟೇ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಇರುತ್ತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧೦೭ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಸುಬಂಧು 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 46ರಲ್ಲಿ ಮುಂದಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರೊ.ಎಲ್.ದ.ಲ. ವ್ಯಾಲೀ ಪೌಸ್ಸಿನ್ ಅರು ಈ ಪ್ರಮುಖ ಪಠ್ಯದ ಫ್ರೆಂಚ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ನನಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುವ ಕೃಪೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ನನ್ನದೇ ಆದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿದ್ದೇನೆ.

೧೦೮ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮೂರಕ್ಕೆ – 'ಸೃಷ್ಟಿ', 'ಸ್ಥಿತಿ' ಮತ್ತು 'ಲಯ'ಗಳಿಗೆ – ಇಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೦೯ 'ಸಂಸ್ಕೃತ–ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಸಂಯುಕ್ತ' (Compound) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದು ಎಂದೂ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿ ಇರದೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸಂರಚನೆ'ಯು ಇರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

೧೧೦ 'ಚಿತ್ತ' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ 'ಚೈತ್ತ–ಧರ್ಮ'ಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು 'ಮಹಾಭೂತಗಳು' ಎಂಬುವು ಹೇಗೆ 'ಭೌತಿಕ'ಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ.

೧೧೧ "ಕ್ರಿಯಾ–ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ–ಲಕ್ಷಣ ಏಷೋ ನಃ ಕ್ಷಣಃ"– 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 46 : ನೋಡಿ : 'ನ್ಯಾಯಬಿಂದುಟೀಕಾ', ಪು.೧೩, (Bibliotheca Indica); 'ಕ್ಷಣಿಕೇ ವಸ್ತುನಿ...... ಏಕ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವೇನ ಸಹಕಾರೀ ಗೃಹ್ಯತೇ".

೧೧೨ "ಕ್ಷಣಸ್ಯ (ಜ್ಞಾನೇನ) ಪ್ರಾಪಯಿತುಂ ಅಶಕ್ಯತ್ವಾತ್" (ಅದೇ, ಪು.೧೬)

೧೧೩ "ಸ್ವಲಕ್ಷಣ" (ಅದೇ, ಪು.೧೬)

೧೧೪ "ಪರಮಾರ್ಥ–ಸತ್" (ಅದೇ, ಪು.೧೬)

೧೧೫ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯು ಕ್ಷಣವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಏಕೀಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಒಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ದ ನೇರವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಹದ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಚಲನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಭೇದಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಭಾರತೀಯ ಖಗೋಳವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತು. 'ತತ್ಕಾಲಿಕೀ ಗತಿಃ' ಎಂಬುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂತರದಲ್ಲಿನ ಸತತವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : ಬಿ.ಸೀಲ್ : *Positive Sciences,* p.77

೧೧೬ "ದ್ರವ್ಯತೋ ನ ಸಂತಿ" ; ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii, 46.

೧೧೭ ಅದೇ.

೧೧೮ 'ಉಪಾದಾನ ಸ್ಕಂಧ' ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 7 ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ ಪು. ೧೨, ೭

೧೧೯ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, v, 24 (ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ) ; ನೋಡಿ : ಅನುಬಂಧ I

೧೨೦ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, ix, 7 ; ನೋಡಿ : Soul Theory, ಪು.೯೪೯

೧೨೧ ‘ಕಥಾವತ್ಥು’ ೧, ೮ರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಾಶ್ಯಾಪೀಯರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಭೂತ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾದ ಅಥವಾ ಮುನ್‌ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಭವಿಷ್ಯದ ಆ ಭಾಗವನ್ನು ‘ಯಥಾರ್ಥ’ವೆಂಬುದಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿವೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹುಯೆನ್–ತ್ಸಾಂಗ್ ಇಲ್ಲಿ ‘ಕಾಶ್ಯಪೀಯರು’ ಎಂದರೆ ‘ವಿಭಜ್ಯವಾದಿ’ಗಳು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದಿದ್ದಾನೆ (ಮೆಕ್‌ಗವರ್ನ್). ಥೇರಾವಾದಿಗಳು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ‘ವಿಭಜ್ಯವಾದ’ವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಅಥವಾ ವಿಭಜನಶೀಲ ಪಂಥವೆಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರ (ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನೇ ‘ವಿಭಜ್ಯ’ವಾಗಿಯಾಗಿದ್ದುದು) ವಸುಬಂಧುವಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

೧೨೨ ನೋಡಿ : ಅನುಬಂಧ I ರಲ್ಲಿನ ಅನುವಾದ.

೧೨೩ ವ್ಯಾಸರ ಭಾಷ್ಯ. ಅಧ್ಯಾಯ iii, 52

೧೨೪ ಅದೇ

೧೨೫ “ಕ್ಷಣ–ತತ್‌ಕ್ರಮಯೋರ್ ನಾಸ್ತಿ ವಸ್ತು–ಸಮಾಹಾರಃ”, ಅದೇ

೧೨೬ “ವಸ್ತುಶೂನ್ಯೋ ಬುದ್ಧಿ ನಿರ್ಮಾಣ”, ಅದೇ.

೧೨೭ “ಪರಿಣಾಮಾನ್ವಿತಃ”, ಅದೇ,

೧೨೮ ಅದೇ, ‘ಅಮಿ ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾಃ’

೧೨೯ ಅದೇ, “ತತ್ ಕ್ಷಣೋಪರುದ್ಧಾಃ”

೧೩೦ ಅದೇ, iv, 33

೧೩೧ ಅದೇ, iii, 13

೧೩೨ ಅದೇ, iii, 14

೧೩೩ ಅದೇ

೧೩೪ ಅದೇ, iv, 12

೧೩೫ ಅದೇ, iii, 13

೧೩೬ ಅದೇ

೧೩೭ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮಗೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ ; ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರ – ಅಂದರೆ, ಶೂನ್ಯದ – ಅರಿವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ‘ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ’, ಅಧ್ಯಾಯ iv, 12ರಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ; ನೋಡಿ : ಅನುಬಂಧ I. ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ‘ಅಧ್ವನ್’ (ಅಂದರೆ ‘ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ’) ಶಬ್ದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒತ್ತುನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ: “ಅಧ್ವ ವಿಶಿಷ್ಟತಯಾ ಸತ್ತ್ವಂ ತ್ರಯಾಣಾಮ್ ಅಪ್ಯವಿಶಿಷ್ಟಮ್”

(ವಾಚಸ್ಪತಿ : ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ, ಅಧ್ಯಾಯ, iv, 12). ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಅಂತರ್ನಿಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ : “ಯೇ ತು ಭೂತ–ಭಾವಿನ: ಕ್ಷಣಾಸ್ತೇ ಪರಿಣಾಮಾನ್ವಿತಾ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಾಃ” (ಅದೇ iii, 52). ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, iv, 12 ಮತ್ತು iii, 52 ರ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ವೈರುಧ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ : “ನ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಕ್ಷಣಾಃ ಸಂತಿ”

೧೩೮ ನೋಡಿ : ಅನುಬಂಧ I.

೧೩೯ ಅದೇ.

೧೪೦ ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಿನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಭವ್ಯನ ವಿವರಣೆ ; ನೋಡಿ: ರಾಕ್‌ಹಿಲ್ ಅವರ *Life of Buddha.*

೧೪೧ ನೋಡಿ : ಪ್ರೊ.ಜೆ.ಎಚ್.ವುಡ್ ಅವರ *Yoga System of Patanjali* (Harvard Oriental Series), ಪು.೨೧೭

೧೪೨ ವ್ಯಾಸ, iii, 15,

೧೪೩ ಬೌದ್ಧಪಂಥ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ಪಂಥಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಮ್ಯದ ಅಂಶಗಳು– ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ‘ಯೋಗ–ಸೂತ್ರ’ ಮತ್ತು ‘ಭಾಷ್ಯ’ಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದರಪಡಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ – ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವು ‘ಅಭಿಧರ್ಮ’ದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಕಣ್‌ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶ ವಿಶೇಷ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಾವು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ ಪ್ರಬಂಧವೊಂದನ್ನು, ಅದರ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ.ಡಿ.ಲವ್ಯಾಲ್ಲೇ ಅವರು ನನಗೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುವ ಕೃಪೆ ತೋರಿದ್ದಾರೆ.

೧೪೪ ‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i, 19 : ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ. ಪು ೩೧, ೫

೧೪೫ ಅದೇ, i, 19 : ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ. ಪು ೧೩, ೬

೧೪೬ ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ‘ಉಪಾದಾನ–ಸ್ಕಂಧ’ಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದ ‘ದುಃಖ’ ಮತ್ತು ‘ದುಃಖ–ಸಮುದಯ’ (‘ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ’, i, 8 : ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ಯ. *(Buddhist Works)*. ‘ಆರ್ಯಸತ್ಯ’ ಎಂಬುದನ್ನು ‘ಆರ್ಯ, ವಿಚಾರಗಳು’ (Aryan facts) ಎಂದು ಎಂ.ಟಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್) ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ‘truth’ (ಸತ್ಯ) ಎಂಬ ಹಳೆಯ ಅನುವಾದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ ‘ಧರ್ಮ’ಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳಾಗಿ ಅಶಾಂತಿ (ದುಃಖ), ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣ (ಸಮುದಯ) ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ‘ನಿರೋಧ’ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣ (ಮಾರ್ಗ) ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿರುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವಂಥ ಧರ್ಮಗಳ ಸೂತ್ರ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ‘ಸಾಸ್ರವ’ ಧರ್ಮಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ‘ದುಃಖ’ ಮತ್ತು ‘ಸಮುದಯ’ದಂತೆಯೇ ಇವೆ ; ಹಾಗೂ ‘ಅನಾಸ್ರವ ಧರ್ಮಗಳು’ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ‘ನಿರೋಧ’ ಮತ್ತು ‘ಮಾರ್ಗ’ದಂತೆಯೇ ಇವೆ. ನೋಡಿ:

'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, ೩ : ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿನ 'ದುಃಖ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಳಲು (sorrow) ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಐದು 'ಉಪದಾನ ಸ್ಕಂಧ'ಗಳಾಗಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ 'ಯೇ ಧಮ್ಮಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ಅಗಿದೆ. ಈ 'ದುಃಖ'ಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಎತ್ತಿತ್ತೋರಿಸುವಾಗ ಲೆಡಿ ಸಾಡಾ ಅವರು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ನೋಡಿ : ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್, *Buddhist Psychology,* ಪು. ೮೩; ಎಸ್ ಸ್ಚೇಯರ್ ಅವರ *Mahayanistiche Eriosungslehren ;* ಪುಟ. ೬,

೧೪೭ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 1

೧೪೮ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 1

೧೪೯ ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 3, 'ಕರ್ಮ' ಎಂಬುದು ಚರ್ಮದಲ್ಲಿನ ರಂಧ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆಂಬ ಜೈನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ದಪಡಿಸುವುದರಿಂದ, 'ಸ್ರು' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

೧೫೦ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವ 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನು 'ಅನಾಸ್ರವ' ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ',i, 3)

೧೫೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 2 'ಧರ್ಮಪ್ರವಿಚಯ' – ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಒಂದರಂತೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧೫೨ 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅದೊಂದು 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' i, 15, ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ರ ೨೭, ೮. ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು 'ಧರ್ಮ' ಅಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' ix, Soul Theory; ಪು.೮೧೪, 'ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು'; 'ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು' ಎಂದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಅದೇ, ಪು.೮೩೭).

೧೫೩ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, 2 ಮತ್ತು ಯಶೋಮಿತ್ರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

೧೫೪ 'ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾ' ಎಂಬುದು 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಅಮಲಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಪಂಥದಲ್ಲಿನ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದೇ ಆಗಿದ್ದು, 'ಕ್ಲೇಶ'ಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಬಹುಶಃ 'ಸಂಖ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಮೂಲ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಿಂದಲೇ ಆ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ 'ಪ್ರತಿ'; ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪದ 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ನೋಡಿ :

'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. 41. ಇದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬಹುಶಃ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ 'ಪ್ರತಿಮೋಕ್ಷ' ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ('ಪ್ರತಿವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಎಂಬಂತೆ) ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : ಪು.೧೬೮ರಲ್ಲಿನ ಮೇಲು ಭಾಗ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಬುದ್ಧ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪದನಾಮವಾಗಿ (ನೋಡಿ : ಎಚ್.ಓಲ್ಡೆನ್ ಬರ್ಗ್ : Die Lehre dur Upanishaden, ಪು.೧೩೧) ಜೈನರು, ಸಾಂಖ್ಯರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ ; ಬೌದ್ಧರಲ್ಲ.

೧೫೫ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. ೨೦

೧೫೬ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ ಭಾಷ್ಯ', ಅಧ್ಯಾಯ i. ೩೦ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ರ ೫೩, ೪. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಣೆ ಶ್ರೀಲಾಭನದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಸುಬಂಧುವೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ.

೧೫೭ ಧಾತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೮–೭ ಮತ್ತು ೧೪–೧೫ – ಇವುಗಳನ್ನು ತಡೆದಿಡಲಾಗಿದೆ.

೧೫೮ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. ೪೦

೧೫೯ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. ೩೦ ; ರೂಪ–ಧಾತು

೧೬೦ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. ೩೧

೧೬೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ii

೧೬೨ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. ೧೭ ಟಿಬೆಟನ್ ಪತ್ರ, ಪು.೩೦, ೫

೧೬೩ ಬರ್ಟ್ರಂಡ್ ರಸ್ಸೆಲ್ : *Problems of Philosophy,* ಪು.೩೧

೧೬೪ ನೋಡಿ : ಎ.ಬಿ.ಕೀತ್ ಅವರ *Indian Logic,* ಪು. ೨೬೧ರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು.

೧೬೫ "ಅವಿಭಾಗೋ ಹಿ ಬುದ್ಧ್ಯಾತ್ಮಾ.." ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

೧೬೬ ಯೋಗಸೂತ್ರ, I, 4, 7

೧೬೭ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ, ೨೯

೧೬೮ "ತ್ರಯಾಣಾಮ್ ಸನ್ನಿಪಾತಃ ಸ್ಪರ್ಶಃ"–ಇದರಲ್ಲಿನ 'ಸ್ಪರ್ಶ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಂಪರ್ಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವಂಥ ಕ್ರಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು 'ಚೈತ್ತಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

೧೬೯ "ಚಕ್ಷುಃ ಪ್ರತೀತ್ಯ ರೂಪಂ ಚ ಚಕ್ಷುರ್ವಿಜ್ಞಾನಂ ಉತ್ಪದ್ಯತೇ" – ಇಲ್ಲಿ 'ಚಕ್ಷುರ್ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಿ ಮೂಲದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು – ಹಾಗೆಂದಲ್ಲಿ, ಅದು ಸ್ಪರ್ಶವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ – ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ದೃಕ್–ಇಂದ್ರಿಯ–ವಸ್ತುವಿನ ಚಲನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೂಡಿಬರುವಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೭೦ ಈ 'ಸಾರೂಪ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ದಿಙ್ನಾಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಅವರುಗಳ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಭಿನ್ನವಾದ, ಆದರೆ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅಂತಿಮ ಹಂತದಲ್ಲಿನ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವ

ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಇದು ನಿರಪೇಕ್ಷ ಯಾಥಾರ್ಥತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಿ, ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ("ಶುದ್ಧಮ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮ್=ಕಲ್ಪನಾ ಪೋಡಮ್=ಸ್ವಲಕ್ಷಣಮ್=ಕ್ಷಣ=ಪರಮಾಥಸತ್") ಈ ಏಕೈಕ ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಕ್ಷಣ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಯಥಾರ್ಥತೆಯೇ ಆಗಿದ್ದು, ("ಜ್ಞಾನೇನ ಪ್ರಾಪಯಿತುಂ ನ ಶಕ್ಯತೇ") 'ಕಲ್ಪನೆ'ಯಿಂದ ಸಂರಚಿಸಲಾದ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಕೀರ್ಣಗುಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಈ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆಯು ಕಾರಣಭೂತ ಸಂಗತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂರಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಪಾರುಗಾಣಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಾರೂಪ್ಯ' ಕಾಲಿರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ತೊಂದರೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ (reine sinnlichkeit) ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಸೇತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕಾಂಟ್ ಮುಂದಿರಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಯೋಜನೆಗೆ (Schematism) ಸದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಪಾತ್ರ ಇದಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ ನನ್ನದೇ ಆದ *Logic According to Later Buddhists* ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯ. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದಲ್ಲಿನ 'ಸಾರೂಪ್ಯ'ದ ಬಗ್ಗೆ ೬೪ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿನ ಕೆಳಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ.

೧೭೧ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ix ; ನೋಡಿ : *Soul Theory,* ಪು. ೯೩೭–೮

೧೭೨ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i. ೩೯

೧೭೩ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳ ಖಚಿತವಾದ ವಿಭಜನೆ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ: (೧) ಆರು ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು : ಆಚಾರ್ಯ ಷಟ್ಕ, ಚಕ್ಷುರಾದಿ; ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು – ಇವುಗಳನ್ನು 'ಷಡಿಂದ್ರಿಯ'ಗಳು ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ; (೨) ಆರು 'ಆಧಾರಿತ'ಗಳು : ಆಶ್ರಿತಷಟ್ಕ, ಚಕ್ಷುರ್–ವಿಜ್ಞಾನಾದಿ ; ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ('ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ') ಐದು ಬಗೆಗಳು ; (೩) ಆರು ಸಂಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳು ('ಆಲಂಬನ ಷಟ್ಕ' ಮತ್ತು 'ವಿಷಯ ಷಟ್ಕ') ; ಐಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಐದು ಬಗೆಗಳು ; ಎರಡನೆಯ ತಂಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ 'ಆಲಂಬನ'ಗಳು ಮತ್ತು 'ಇಂದ್ರಿಯ'ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂಥ ವಿಷಯಗಳು.

೧೭೪ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ಅಧ್ಯಾಯ–i, 43 ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು.೮೨, ೫ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೧೭೫ 'ನಿರಂತರ–ಉತ್ಪಾದ', ಅದೇ, ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು. ೮೩, ೯

೧೭೬ ನೋಡಿ : 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, ೨೦. ಪಾಳಿ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರ *Buddhist Psychology,* ಪು.೧೪೦ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ ; ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದ ವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಧಾತುವನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಧಾತು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ವಿಚಾರದ ಮೂಲವನ್ನು

'ವಿಭಂಗ'ದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ 'ರೂಪ'ವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಆಂತರಿಕ 'ರೂಪ'ವೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ ; "ರೂಪಮ್ ಬಹಿದಾಯಂ ರೂಪಂ ತೇಷಂ ತೇಷಂ ಪರಸತ್ತಾನಂ?" (ಪರಸಂತಾನಾನಂ) "ಪರಪುಗ್ಗಲಾನಂ" ಇತ್ಯಾದಿ. ನೋಡಿ : (ಸಂ.೨, ಮಹಾರಾಹುಲೋವಾದ ಸುತ್ತ) ಇದೇ ರೀತಿ 'ಮುಜ್ಝಿಮು' i, 421 ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೧೭೭ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, ೪೨ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು.೭೭, ೧೦ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೧೭೮ ಅದೇ ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು.೭೮, ೧೧ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೧೭೯ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' i, ೪೨, ; ಟಿಬೆಟನ್ ಪಠ್ಯ, ಪು. ೭೯, ೧೮.

೧೮೦ ಗಾರ್ಬೆ : *Sankhya philosophie,* ೨ನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ, ಪು. ೩೧೯ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ; ಪು. ೩೨೬

೧೮೧ 'ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ', ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರ ಸೂತ್ರ.

೧೮೨ ನ್ಯಾಯಬಿಂದುಟೀಕಾ, ಪು. ೪ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೧೮೩ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಬಾಹ್ಯರ್ಥಾನುಮೇಯತ್ವ) ಕಾಣದೊರೆಯುವ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಸಂಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗಿನ ಮಾಹಿತಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೃತಿಕಾರರು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಡಿಸಿದ ಗೊಂದಲದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣದೊರೆಯುವಂಥದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

೧೮೪ ಗಾರ್ಬೆ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೩೫೮, ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ

೧೮೫ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ, ೬೪. ಇದು ಆತ್ಮದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೊರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸ್ವಭಾವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಥವಾ ಪರಿವಿಡಿಯ ವಿಚಾರದಿಂದ ವಂಚಿತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ತತ್ತ್ವವು ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ : ಗಾರ್ಬೆ: ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೩೬೪.

೧೮೬ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಕ್ರಮಾನುಕ್ರಮಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, ೨೨ರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮತಿ ಸಿ.ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರ *Buddhist Psychology,* ಪು.೫೪

೧೮೭ ವ್ಯಾಸ. ಅಧ್ಯಾಯ i, ೪, ii, ೨೩.

೧೮೮ ಪ್ರೊ.ಜೆ.ಎಚ್.ವುಡ್ಸ್ ಅವರು ಇದನ್ನು ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಸಂಬಂಧ (correlation) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೪, ೧೬೦ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ)

೧೮೯ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', i, ೩೪, ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್, *Buddhist Psychology,* ಪು. ೬೬

೧೯೦ ಸಂಯುತ್ತ, ii, ೯೪ ; ಮುಜ್ಝಿಮು, i, ೨೫೬ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ.

೧೯೧ ಪಾಳಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಸೂಚಿಸುವ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೀಮತಿ ಸಿ.ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಸಾರಿಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

೧೯೨. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಗ್ರಂಥ, ಅಧ್ಯಾಯ viii.

೧೯೩. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು iv, viii ಮತ್ತು xviii

೧೯೪. 'ವಿಸುದ್ದಿ ಮಗ್ಗ', xi ; ವಾರೆನ್ಸ್ : *Buddhism,* ಪು.೧೫೮, ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾವಾದ' (ಪು.೬೫) ಮತ್ತು 'ಭಾವನಾವಾದ'ಗಳು ಇದ್ದವೆಂಬ (ಪು.೭೫) ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ. ಬಾಳಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹನ್ನೆರಡು ಪಟ್ಟು ಶೂನ್ಯತೆಯಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ 'ಶೂನ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಘೋಷಿಸಿರುವಾಗ ('ವಿಸುದ್ಧಿ' xvii, ಎಂ ವಾರೆನ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ; ಪು.೧೭೫) 'ಮಾಯೆ'ಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಾಯೆ'ಯ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಿ: ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತ: *History,* ಪು.೩೮೪, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದು 'ಸಂತಾನ'ದ ಅಂಗಾಂಶಗಳು–ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕವಾಗಿರುವಂಥವು–ಎಂಬ ವಾದದಿಂದಲೇ ಪ್ರೊ.ಓ.ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಅವರು 'ಭಾವನಾವಾದ'ದ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುವಂಥವು ಮತ್ತು 'ಸಂತಾನ' ಎಂಬುದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದಲ್ಲ, 'ಧರ್ಮ'ವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಭಾವನಾವಾದ' ಎಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮತಿ ರೈಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (ಪು.೭೫) – ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಾರಗಳ ಮುಖೇನವೇ 'ಪುದ್ಗಲ' ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬ ತರ್ಕ – 'ಸತ್ಕಾಯದೃಷ್ಟಿ'ಯಂತೆಯೇ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

೧೯೫. ವ್ಯಾಸ, iv, ೧೩

೧೯೬. 'ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತು' ; iv, ೧೪; ನೋಡಿ : ಶ್ರೀಮತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ.ಡಬ್ಲು.ಗೈಜರ್ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು.೯, ಇದೇ ಪಠ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (i, ೨೧) 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಧಾತು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ ; ಆದರೆ ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಚಿರಂತನವೂ ಅದುದಾಗಿದೆ.

೧೯೭. ಅರ್ನೆಸ್ಟ್ ಕುನ್ಹನ್ ಸ್ಮಾರಕ, ಸಂಪುಟ (ಮ್ಯೂನಿಕ್, ೧೯೧೬), ಪು.೩೮

೧೯೮. 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕಾ'ದ ಬಗೆಗಿನ ತನ್ನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ–ಅಂದರೆ, ಅಯಥಾರ್ಥಭ್ರಮೆ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಮಾತ್ರವಾದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ – 'ಯಥಾರ್ಥ'ವಾದ ಅಥವಾ

'ಶಂಕರಾಭ' ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ.

೧೯೯. 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯ ಅರ್ಥದ ಯಾವ ಸುಳಿವೂ ಪಾಣಿನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅದರ ಅನುಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಇರುವ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಅಥವಾ 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥದ ಕೆಲವು ಸುಳಿವುಗಳು ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ನೈಜಸಾಮರ್ಥ್ಯ – ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತು ಇನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ – (ಇದನ್ನು ಅವನು 'ಪ್ರತಿಯತ್ನ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದು, 'ಗುಣಾಂತರಾದಾನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.) (ಇದು 'ಅತಿಶಯಧಾನ', 'ಪರಸ್ಪರೋಪಕಾರ' ಅಥವಾ ಸರಳವಾಗಿ 'ಉಪಕಾರ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ ;) ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ವೈದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ನಿಯಂತ್ರಕವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳ (ಇದನ್ನು ಆತ ಸರಳವಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಎಂದು ಕರೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ.) ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಾಗ ಇದನ್ನು 'ಸತ ಉತ್ಕರ್ಷಾಧಾನಂ ಸಂಸ್ಕಾರಾಃ" – ಅಂದರೆ (ಯಾವುದಾದರೂ) ಒಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವಂಥ ಅಂಶವೇ ಶಕ್ತಿ (ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು) ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ; ಮೊದಲಿಗೆ 'ಉಪಕೃತ' ಅಥವಾ 'ಉಪಸ್ಕೃತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ; ಮುಂದೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : ii, 3, 53, ; vi, i.139; iv.4.3 ; 'ಕಾಶಿಕಾ' ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ. ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು – 'ಗುಣಾಂತರಾಧಾನಮ್' ಮತ್ತು 'ಸತ ಉತ್ಕರ್ಷಾಧಾನಮ್ ಸಂಸ್ಕಾರಾಃ' – ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆಂದು ಬಹುಶಃ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅನಂತರದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಉಪಕಾರ' ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : 'ನ್ಯಾಯಬಿಂದು ಟೀಕಾ' ; ಸಂಪಾದಕರು : ಪೀಟರ್ಸನ್ (Bibliotheca Indica) ಪು. ೧೩, 'ದ್ವಿವಿಧೋಶ್ಪ ಸಹಕಾರೀ ಪರಸ್ಪರೋಪಕಾರೀ..' ನೋಡಿ : Buddhist Nyaya Tracts, ಪು. ೪೮ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ ; 'ಸರ್ವದರ್ಶನ–ಸಂಗ್ರಹ', ಪು.೧೦, (Bibliotheca Indica) "ಸಹಕಾರಿಣಃ ಕಿಂ ಭಾವಸ್ಯ ಉಪಕುರ್ವಂತಿನ ಚಾ'. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಯತ್ನ'= 'ಉಪಕಾರ' ಎಂಬ ಸೂಚ್ಯಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪಾಣಿನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣಾಂತರಯೋಗ=ವಿಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಮಹಾಭಾಷ್ಯ', ಅಧ್ಯಾಯ ೧, ೨ರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ವೈದೃಶ್ಯ 'ಅಧೀತ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ–ಸಮುತ್ಪಾದ' ಶಬ್ದಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ: ಭ.ಜಾಲಸುತ್ತ ;

೨೦೦. *Das Lichi des Ostens* (ಸ್ಟಟ್‌ಗರ್ಟ್, ೧೯೨೨)ನಲ್ಲಿನ 'Die indische philosophie' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

(೧) *Soul Theory,* ಪು.೮೩೦

(೨) ಅದೇ ಪು.೮೫೧

(೩) ಅದೇ ಪು.೮೪೧

(೪) ಅದೇ ಪು.೮೪೨. ಉದ್ಯೋತಕರನು 'ಆತ್ಮವಾದ'ದ ಬಗೆಗಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ (ಪು.೩೩೮–೪೯) ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸೂತ್ರ 'ಅನಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ಕ್ಕೆ ವೈದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ.

(೫) ಅದೇ ಪು.೮೩೮

(೬) ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಧಾತುಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವೊಂದರ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು 'ಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ಪು.೨೫ರ ಮೇಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನುಬಂಧ IIರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಧಾತುಗಳ ಸಾರಣಿಯನ್ನು. ಆ ಸಾರಣಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು 'ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಧಾತುವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

(೭) ಎಚ್.ಯಾಕೋಬಿ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು.೧೪೬, ನೋಡಿ : ಎಚ್.ಓಲ್ಡೆನ್ ಬರ್ಗ್ : *Die Lehre der Upanishaden,* ಪು.೮೮ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ ; ೨೩೪

(೮) ಎಚ್.ಯಾಕೋಬಿ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು.೧೪೬, ನೋಡಿ : ಎಚ್.ಓಲ್ಡೆನ್ ಬರ್ಗ್ : *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte,* ಪು.೫೪.

(೯) ಇದೇ ಸಂಬಂಧ 'ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್' ; vi ರಲ್ಲಿನ 'ತೇಜಸ್', 'ಆಪಸ್' ಮತ್ತು 'ಅನ್ನಂ'ಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ.

(೧೦) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು.೧೫೦

(೧೧) ಇಡಿಯಾದುದರ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಹಾಗೂ ಧಾತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಆರಂಭವಾದ' ಮತ್ತು ಇಡಿಯಾದುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ 'ನಿರಪೇಕ್ಷಯಥಾರ್ಥತೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಪರಿಣಾಮವಾದ'ಗಳನ್ನು ವೈದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ.

(೧೨) ಮನಃ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಃ

(೧೩) ನೋಡಿ : ಪು.೪೩ರ ಮೇಲುಭಾಗ. ಟಿಪ್ಪಣಿ ೩

(೧೪) ಅಥವಾ 'ರೂಪ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದರೆ, "ಅದರ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವ" ಎಂದು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೧೫) ಧಾತುಗಳ ನಡುವಣ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೃಷ್ಟಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಚಾಕ್ಷುಷ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದರೆ, ಅದನ್ನು 'ಕರಣಹೇತು' ಎಂದು ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು 'ಅಧಿಪತಿ ಫಲ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟ್ಯಾಂಗದ ಅಸಮರ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ

ಇಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಅಂಗದ ಕ್ಷಣಗಳ ನಡುವೆ ಇತರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಂತೆಯೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಲ್ಲಿ ಅವಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದಲ್ಲಿ, 'ನಿಷ್ಯಂದ ಫಲ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಸಭಾಗಹೇತು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಲೇಶಗಳ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅಪವಿತ್ರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಈ ಅಪವಿತ್ರೀಕರಣದ ಸ್ವಭಾವ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ನಿಷ್ಯಂದ ಫಲ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಸರ್ವತ್ರಗಹೇತು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ, ಸಂತಾನ–ಸರಣಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಪೂರ್ವ ಕ್ರಮಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಪಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಂದಿನ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. 'ವಿಪಾಕ ಫಲ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ವಿಪಾಕ ಹೇತು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಧಾತುಗಳ ಏಕಕಾಲಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಹರೂಪದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ('ಪುರುಷಕಾರ ಫಲ') ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಿಸಂವೇದನೆಯ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕ್ಷಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : 'ಅಭಿದಾನಕೋಶ", ii, 50 ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ : ಓ.ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಅವರ *Problems*ನ xvನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

೨೦೧. ಸಭಾಗ ಹೇತು; ಸರ್ವತ್ರಗ ಹೇತು; ವಿಪಾಕ–ಹೇತು

೨೦೨. "ಪರಮಾರ್ಥ–ಶೂನ್ಯತಾ–ಸೂತ್ರ" ; ಸಂಯುಕ್ತಾಗಮ, xiii, 22 (ಮೆಕ್‌ಗವರ್ನ್)

೨೦೩. "ಧರ್ಮಾ" – ಅಂದರೆ. ೬೪, ಧರ್ಮಗಳು, ಆಯತನ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೨

೨೦೪. ನನ್ನ *Soul Theory*ಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿರುವ 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ', ix.

ಅನುಬಂಧ ೧

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ಪಂಥದ ಮೂಲತತ್ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವಸುಬಂಧು

ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶದ ಐದನೇ ಅಧ್ಯಾಯ (ಸಂಪುಟ–V, ೨೪–೬) ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಅಥವಾ ವೈಭಾಷಿಕರು ಹಾಗೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ನಡುವೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವವರ್ತಿ ಕಾಲದ ಧಾತುಗಳ (ಧರ್ಮಗಳ) ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ವಾದ–ವಿವಾದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅನಂತರದ ತತ್ತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಮುಂದಿರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ' ಹಾಗೂ 'ಉತ್ತರಪಕ್ಷ' ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ವೈಭಾಷಿಕನು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು 'ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ' ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅವನು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ವಿರೋಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ಜಯಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ತಿರುವು – ಮುರುವು ಆಗುತ್ತವೆ. ವೈಭಾಷಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜಯವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂಬಂತೆ ವೈಭಾಷಿಕ ಅತೀತ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳ ಅಂತಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. Bstan-hgyur, Mdo, ಸಂ. ೬೪ ಫೊಲಿಯೋ ೨೭೯, b. ೫–೨೮೫, ಎ. ೨ – ಇದರ ಪೀಕಿಂಗ್ ಆವೃತ್ತಿಯ ಟಿಬೇಟನ್ ಪಠ್ಯದಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಹಾಗೂ Mchismspaನ ಟಿಬೇಟಿಯನ್ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಂಗೋಲಿಯ ಮತ್ತು ಟಿಬೆಟ್‌ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ 'ಅಭಿಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ Mchismspa ಭಾಷ್ಯವೇ ಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಭೂತಕಾಲದ ಹಾಗೂ ಭವಿತವ್ಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಉಪಾಖ್ಯಾನ ಮೂಲ ಪರೀಕ್ಷಣ. ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಕಾರಿಕಾ' V, 24-6).

(ಪ್ರೀತಿ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಜುಗುಪ್ಸೆಯಂಥ) ಕೆಲವು ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳು, ಸಂವಾದಿಯಾದ ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈ ಕರ್ತೃ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನಿತರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ

ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳೂ – ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವ ಕಲ್ಪಿತ ತತ್ತ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಚಾರಗಳು, ಭ್ರಮೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಶಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ – ಇತ್ಯಾದಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಭೂತ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ? ಅವುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ (ಜೀವದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವ) ಮೂಲಧಾತುಗಳು ('ಸಂಸ್ಕಾರ'ಗಳು) ಶಾಶ್ವತವಾದವುಗಳಾಗಿ(ಸ್ಥಿರವಾಗಿ)ರಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಭೂತ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ–ಎಂದರೆ ಅವನು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಲಿರುವ ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳಿಂದ–ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಂಥ ಧಾತುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಸಹಜವಾದ ಉಪಬಾಧ್ಯತೆಗಳಾದ (ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ, ಕ್ಷೀಣತೆ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳೆಂಬ) ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ.

ಜೀವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳುವ ಆ ಧಾತುಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ವೈಭಾಷಿಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಕಾಲ'ಗಳು (ಎಂದರೆ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾಗ–೧ ಶಾಶ್ವತ ಧಾತುಗಳ ವಿಚಾರ :

ವೈಭಾಷಿಕ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ : (೧) ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, (೨) ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿರುವುದರಿಂದ, (೩) ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಷಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, (೪) ಪೂರ್ವಾರ್ಜಿತ ಫಲ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುವುದರಿಂದ 'ಕಾಲ'ಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ('ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ') ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಕಾರಿಕಾ, V, 24)

(೧) ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ; "ಎಲೈ ಸಹೋದರನೆ, ವರ್ತಮಾನದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿತವ್ಯದ ವಸ್ತುವಿನ ಧಾತುಗಳು ಅಶಾಶ್ವತವಾದವು. ಬೋಧಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಸಂತನಿಂದ ಇದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು 'ಭೂತ'ದ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಹರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಭವಿತವ್ಯದ ಸುಖಗಳ

ಬಗ್ಗೆ ಸಂತೋಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜುಗುಪ್ಸೆ ಮತ್ತು ಬೇಸರದ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ದೂರವಿಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಲೈ ಸಹೋದರನೆ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಬಗೆಯ 'ಭೂತ'ದ ವಸ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ. ಭೂತದ ಐಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಸಂತನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ವಿಶೇಷಾಧಿಕಾರ(ಆನಂದ)ವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭವಿಷ್ಯದ ವಸ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಬುದ್ಧನೂ ಹಾಗೂ ಸಂಪನ್ನನೂ ಆದ ಸಂತನು ಭವಿಷ್ಯದ ಸುಖಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭವಿತವ್ಯದ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಮೊದಲಾದವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಉದಾತ್ತ ಪ್ರಭು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. (೨೭೯, 'ಬಿ' ೭; ೨೮೦ 'ಎ' ೭; ಯಶೋಮಿತ್ರಭಾಷ್ಯ)

(೨) ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ : 'ಪ್ರಜ್ಞೆ', ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಎರಡು ರೀತಿಯ ಧಾತುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಯಾವುವು? ಚಕ್ಷು ಹಾಗೂ ವರ್ಣ ಸಂವೇದನೆ (ಚಕ್ಷು ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದವು. (ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಇಂದ್ರಿಯ ; ಹಾಗೂ ಆರು ಬಗೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆರು ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಭೌತಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕವಾದವು.[೧] ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿತವ್ಯ – ಇವುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

(೩) ವಸ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ : ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಸಂಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಅದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಸಂಜ್ಞಾನವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿತ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ (ಸಂಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವಂತಹ) ವಸ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ಸಂಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (೨೮೦ 'ಎ' ೪)

(೪) ಪೂರ್ವಾಜಿತ ಕರ್ಮಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ: 'ಭೂತ' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ದುಷ್ಕರ್ಮ ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ತಮ್ಮ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು? ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಹ ಪರಿಣಾಮ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅಂತಹ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು

೧. 'ಮನ:' ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮಾ;'

ಮೂಡಿಸಲು ಇರಬೇಕಾದ ಕಾರಣ ಹೊರಟುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸತ್ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ದುಷ್ಕರ್ಮ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮಾಗಿದಾಗ ವರ್ತಮಾನವು ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ.) (ಯಶೋಮಿತ್ರ ಭಾಷ್ಯ ೨೮೦, ಎ.–೬)

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ, ವೈಭಾಷಿಕರಾದ ನಾವು ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿತವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ('ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ') ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಪಂಥ ಅಂತಹ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, "ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾರು ಭೂತ, ಭವಿತವ್ಯ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಇವುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ('ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳು) ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಭಾಗಶಃ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಹಾಗೂ ಭಾಗಶಃ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರನ್ನು 'ವಿಭಜ್ಯವಾದಿ'ಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ವರ್ತಮಾನದ ಧಾತುಗಳು ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವು ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ 'ಫಲ'ವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮೂಡಿಸಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹವುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಭವಿತವ್ಯದ ಹಾಗೂ ಭೂತದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧]

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ: ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಶಾಖೆಗಳು ಇವೆ? (೨೮೦ ಬಿ ೨) ವೈಭಾಷಿಕ : ಅವರುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳಿವೆ: (೧) ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆ ('ಭವ – ಪರಿಣಾಮ'), (೨) ಲಕ್ಷಣದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆ ('ಲಕ್ಷಣ–ಪರಿಣಾಮ') (೩) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆ ('ಅವಸ್ಥಾ ಪರಿಣಾಮ') ; ಅಥವಾ (೪) ಸಂಭವಾಲಂಬಿ ('ಅಪೇಕ್ಷಾ ಪರಿಣಾಮ').

ಮೂರನೆಯದು ಸರಿಯಾದುದಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ವ್ಯತ್ಯಯದ ಪರಿಣಾಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಯದ ಮೇಲೂ ಅಂದರೆ ಧಾತುಗಳ ಕಾರ್ಯದ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.

೧) ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ (ಭಾವದ) ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಸತ್ವದ (ದ್ರವ್ಯದ) ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪೂಜ್ಯ

೧. ನೋಡಿ : ಟಿಪ್ಪಣಿ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೧೩.

ಧರ್ಮತ್ರಾತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅವರು ಹೀಗೆ ವಾದಮಾಡಿದ್ದರೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ : ಬೇರೆ ಧಾತುಗಳು ಬೇರೆ–ಬೇರೆ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ, ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ (ಭಾವದಲ್ಲಿ) ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಸತ್ವದಲ್ಲಲ್ಲ. ಪಾತ್ರೆ ಒಡೆದು ಹೋದಾಗ ಅದರ ಆಕಾರ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, (ಅದರ ಸತ್ವದಲ್ಲಲ್ಲ,) ಅದರ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಲು ಮೊಸರಾದಾಗ, ಅದರ ರುಚಿ, ಸಾಂದ್ರತೆ ಪಚನಕಾರಕ ಮೌಲ್ಯ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಟು ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.[೧] ಅದೇ ರೀತಿ ಭವಿಷ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಧಾತು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಭವಿತವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ ; ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಭೂತದ ಎಡೆಗೆ ಸರಿದಾಗ ಅದು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳಚಿಬಿಸುಡುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. (೨೮೦, 'ಬಿ' ೩)

೨) ಪೂಜ್ಯ ಘೋಷರು ಧಾತುಗಳ 'ಲಕ್ಷಣ'ದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡರು. ಧಾತುಗಳು ಬೇರೆ–ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಭೂತವು ಭವಿತವ್ಯ ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದ ತನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭವಿತವ್ಯವು ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ಭವಿತವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನ ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆಯೊಂದಿಗೆ ಉತ್ಕಟ ಪ್ರೀತಿಗೊಳಗಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಇತರ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ (ಆದರೆ ಅಂತಹ ಭಾವೋದ್ವಿಗ್ನತೆ ಬೇರೆ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ) (೨೮೦, 'ಬಿ' ೬)

೩) ಪೂಜ್ಯ ವಸುಮಿತ್ರರು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನ (ಅವಸ್ಥೆಯ) ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಧಾತುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದದೆ, ಸ್ಥಿತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ (ಒಂದು ಧಾತುವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು

---

೧. ಅಥವಾ 'ರೂಪ' ಎಂಬುದು 'ಸ್ವರೂಪ'ವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವುದಾದರೆ, 'ಅದರ ಸಾರ' ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಭವಿತವ್ಯ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ತಾನು ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದಾಗ ಅದನ್ನು 'ವರ್ತಮಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ತಾನು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೆ ಅದು 'ಭೂತ'ವಾಗುತ್ತದೆ (ಅದರ ಸತ್ವ ಮಾತ್ರ ಅದೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ). ಮಣಿಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಅದೇ ಚೆಂಡು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಗುಣಿಗೆ ತಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೆ – ಒಂದನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಗುಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಒಂದೆಂದೂ, ನೂರರ ಗುಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ನೂರೆಂದೂ, ಸಾವಿರದ ಗುಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಸಾವಿರ ಎಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. (೨೮೧, 'ಎ' ೧; ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಭಾಷ್ಯ)

೪) ಪೂಜ್ಯ ಬುದ್ಧದೇವರು ಸಂಭವಾಲಂಬಿಯು (ಅಪೇಕ್ಷಾ) ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿದ್ದರು. ಧಾತುವು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಕಾರಣ ಅದು ಈ ಹೆಸರನ್ನಾಗಲೀ, ಆ ಹೆಸರನ್ನಾಗಲೀ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. (ಹಿಂದಿನದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಧಾತುವು ಭವಿಷ್ಯದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಪೂರ್ವದ್ದಾಗಿರಲೀ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದ್ದಾಗಿರಲೀ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ) ಅನಂತರದ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ – ಎಂದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ್ದು (ಅದು ವರ್ತಮಾನದ್ದಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ್ದಾಗಿರಲೀ ಅದು ಪೂರ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ) ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಆಕೆಯ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಾಯಿಯೆಂದೂ, ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಗಳು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಬಹುದೋ ಹಾಗೆ–ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (೨೮೧, 'ಎ' ೩; ಯಶೋಮಿತ್ರನ ಭಾಷ್ಯ)

ಹೀಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ನಾಲ್ಕು (ವಿಚಾರ ಮಾರ್ಗಗಳು) ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದು (ನಿರಂತರವಾದ ವಸ್ತು) ಬದಲಾಗುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಇದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ). ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ – ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಧಾತುಗಳ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಏಕಕಾಲದ ಸಹಜೀವನವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉತ್ಕಟತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಬೇರೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ (ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ

ತೋರದಂತೆ) ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈ ಸಂಗತಿಗೂ ನಿದರ್ಶಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ ಇದೆ? ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಎಲ್ಲ ಮೂರು ಕಾಲಗಳೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭೂತಕಾಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಿಂದಿನದನ್ನು, ಅನಂತರದ ಕ್ಷಣವನ್ನು, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಪೂರ್ವವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವು ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವೆರಡರ ನಡುವಣ ಕ್ಷಣ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳ ಪೈಕಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಏಕೈಕ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ – ಸ್ಥಿತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಮೂರನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆ – ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಕಾರ್ಯಭೇದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಧಾತುವು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಪೂರೈಸದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದು ಭವಿಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದು ವರ್ತಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ; ಆಗ ಅದು ಭೂತಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. (೨೮೧, 'ಎ' ೭)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅದು ಭೂತದ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಒಪ್ಪಲಾರೆ. ಭೂತ ಹಾಗೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, (ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು) ಅವುಗಳನ್ನು ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ? (೨೮೧, 'ಬಿ' ೧)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅದನ್ನು ನಾವೀಗಲೇ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲವೇ? ಧಾತುವಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಅದರ ಕಾರ್ಯದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನೋಡದ ಕಣ್ಣು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅದು ತನ್ನ ಇತರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಕಾರಣವನ್ನು (ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವನ್ನು) ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. (ಅಂದರೆ, ಅದು ಭವಿಷ್ಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.) (ಮಥಿಮ್ಸ್–ಪಾ–ii, ಪು. ೧೬೬, ಎ ೪)

[ನೋಡದ ಕಣ್ಣು, ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸದಿದ್ದರೂ, ತತ್‌ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ) ಭೂತದೊಂದಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಮರೂಪತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ

ಸಹಕಾರಿ ಫಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ][೧] (ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ವರ್ತಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ).

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಭೂತವು ವರ್ತಮಾನದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೂತವು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತಹ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನುಕ್ರಮದ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಭೂತದ ಸಮರೂಪತೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ನೋಡಿರುವುದರಿಂದ[೨], ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನೈತಿಕ ಕಾರಣವಾಗಿ[೩] ಹಾಗೂ ಕಾರಣ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ[೪], ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದರಿಂದ – ಅಂದರೆ ತಕ್ಷಣ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ದೂರದ ಭವಿಷ್ಯದ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದ – ನಾನು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಒಂದು ಕಾರಣ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣ ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದರೂ, ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ (ಹಿಂದೆಯೇ ಅದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತವು ವರ್ತಮಾನದಂತೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (೨೮೧, 'ಬಿ' ३)

---

೧. 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳು ಧಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅದನ್ನು 'ಕಾರಣ–ಹೇತು' ಎಂದೂ, ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು 'ಅಧಿಪತಿ ಫಲ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಿ ಇಂದ್ರಿಯದ ಅಸಮರ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಇಂದ್ರಿಯದ ಕ್ಷಣಗಳ ನಡುವೆ ಇತರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣವು ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೆ ಹಾಗೂ ನೋಡುಗನಲ್ಲಿ ಅವಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅದು ಮೂಡಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಅಭಾಗ–ಹೇತು' ಎಂದೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು 'ನಿಷ್ಯಂದ ಫಲ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ಷಣ 'ಸಂತಾನ' ಸಹನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಹಾಗೂ ಅದು 'ಕ್ಲೇಶ'ದ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಪವಿತ್ರಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣಗಳು ಈ ಅಪವಿತ್ರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಅದಕ್ಕೆ ತಡೆಯೊಡ್ಡದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಸರ್ವತ್ರಗ–ಹೇತು' ಎಂದೂ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು 'ನಿಷ್ಯಂದ ಫರಿ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಂತಾನ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಹಿಂದಿನ 'ಕರ್ಮ'ದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಹುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ವಿಪಾಕ–ಹೇತು'ವೆಂದೂ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು 'ವಿಪಾಕ–ಫಲ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಧಾತುಗಳ ಏಕಕಾಲಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಹಕಾರಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ (ಪುರುಷಕಾರ–ಫಲ) ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದ ಕ್ರಿಯಾಹೀನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕೊನೆಯ ಮೂರುಸಂಬಂಧಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ('ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ' ii, ೫೦ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ; ಓ.ರೋಸೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಅವರ *Problems,* ಅಧ್ಯಾಯ xv).

೨. 'ಸಭಾಗ–ಹೇತು'. ೩. 'ಸರ್ವತ್ರಗ–ಹೇತು' ೪. 'ವಿಪಾಕ–ಹೇತು'.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾಲ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದು ಈ ಕ್ಷಣದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ದೂರದ ಫಲಿತಾಂಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಭೂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಧಾತುವು ಭೂತದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಮೂರು ಕಾಲಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನೀವು ಅಂಥ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೀರಿ ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಸಮರೂಪತೆಯ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳು ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಿಂದ, ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವು ವಾಸ್ತವದ ಅಥವಾ ಅವಾಸ್ತವದ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಊಹೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಸಂಗತತೆಯತ್ತ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಕಾಲಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣದ ಗೊಂದಲ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ– II ಶಾಶ್ವತ ಧಾತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:

(ಧಾತುವು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದನ್ನು) ಯಾವುದು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ? ಕ್ರಿಯೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ? ಧಾತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾಲ, ಧಾತುವಿನಲ್ಲೇ ಇದ್ದು, ಸತ್ವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಒಟ್ಟಾರೆ ಕಾಲ ಎಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಂತೆಯೇ ಧಾತುವು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಭವಿಷ್ಯತ್, ಭೂತ ಎಂದೇಕೆ ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ? ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳ ಸತ್ವ ('ಧರ್ಮತಾ') ಬಹಳ ಗಹನವಾದದ್ದು. (೨೮೧, 'ಬಿ' ೪ ; ಕಾರಿಕಾ V, 25)

ಎಲ್ಲ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳ ಸತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಈ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ತಡೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಯಾವುದು? ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆ ಮಾಡುವಂತಹವು ಹಾಗೂ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ತಡೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂತಹವು ಯಾವುವು? (೨೮೧, 'ಬಿ' ೪)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಇದ್ದಾಗ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅವುಗಳು ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯ ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನ ಕೂಡ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ, ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೨೮೧, ಬಿ. ೬)

(ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವ) ಎರಡನೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಿರಾ? ಅಥವಾ ಅದು ಭೂತವೂ ಅಲ್ಲ, ಭವಿಷ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ವರ್ತಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ ; ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಿರಾ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಜೀವನದ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ ('ಅಸಂಸ್ಕೃತ'ವಾದ); ಅಚಲ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಧಾತುವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೀವು ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಧಾತುವಿನ ಕಾರ್ಯ ಧಾತುವಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ನಿಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ನಿಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಹುರಳಿಲ್ಲ. (೨೮೧, 'ಬಿ' ೭)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು, ಸತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಧಾತುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಭೂತ' ಎಂದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಭವಿಷ್ಯ' ಎಂದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ವರ್ತಮಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಯಾವ ಧಾತುವು ಇನ್ನೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅದು ವರ್ತಮಾನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಭೂತ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನೀವು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಇರುವಂತಹದು ಯಾವುದು?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ :

ವರ್ತಮಾನದಂತೆಯೇ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ ವಾಸ್ತವಗಳಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅವು ಆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಭವಿಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಭೂತ ಎಂದು ಏಕೆ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ? ಅದೇ ಧಾತುವಿನ ಸತ್ವವು ಮಾತ್ರ (ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ) ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಇನ್ನೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? ಯಾವುದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವಂತಹುದು ಹಾಗೂ ಅಂತಹುದರ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಭೂತ' ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ? ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಧಾತುಗಳ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು, ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮೂರು

ಕಾಲಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಯಾವ ನೆಲಗಟ್ಟೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅದು ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ಭವ, ಕ್ಷಯ, ಸ್ಥಿತಿ–ಪಾಲನೆ ಹಾಗೂ ಲಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾತುವೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಧಾತುವಿನ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ವದ ಸಂಯೋಗವು ಜೀವನದ ಅಶಾಶ್ವತ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಬರಿ ಪದಗಳು ! (ಜೀವನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ) ಅವುಗಳ ಉದ್ಭವ ಹಾಗೂ ಕ್ಷಯ – ಇವುಗಳನ್ನು ಅವು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧಾತು ಎಂಬುದು ಶಾಶ್ವತವಾದುದು ; ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಅಶಾಶ್ವತವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ನವೀನವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ :

"ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಾಗಿದೆ.
ನಿರಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.
ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಸತ್ವಕ್ಕೂ, ಈ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ.
ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆ ಪರಮಶಕ್ತನ ತಿಕ್ಕಲುತನ.
ಇದನ್ನು ಅವನ ಅಪ್ಪಣೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ."

ವೈಭಾಷಿಕ : ಭೂತ ಎಂಬುದು, ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಭಗವಾನ್ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕೂಡ ಭೂತ ಎನ್ನುವುದಿದೆ, ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಮಾಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು 'ಭೂತ' ; ಕಾರಣಗಳ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತದೋ ಅದನ್ನು ಭವಿಷ್ಯವೆಂದೂ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ವರ್ತಮಾನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಅವುಗಳು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಯೇ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ವೈಭಾಷಿಕ : ಭೂತದ ಸತ್ವ ಹಾಗು ಭವಿಷ್ಯದ ಸತ್ವ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಭೂತ

ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವಂಥ ಗಮನಾರ್ಹ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಅವು ಹೇಗೆ ತಂದವು? ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪರಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಪದಗಳನ್ನು – ಭೂತ ಎಂಬುದಿದೆ, ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬುದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು – ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅಜೀವಕರೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಇದನ್ನು ಅವರಿಗೆ ನೀಡಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ (ಅವರುಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರು). ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಫಲ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಅವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, 'ಭೂತ'ದ ಕಾರಣ 'ಭವಿಷ್ಯ'ದ ಫಲ ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿವೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಆಗುತ್ತವೆ; ಭೂತ ಎಂಬುದಿದೆ, ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬುದಿದೆ ಎಂದು ಅವನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಣ್ಯವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದ್ದರು, 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಕೃದಂತವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. (ಅದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಧಾತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ) ಉದಾ: 'ಬೆಳಕು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ದೀಪ ಹಚ್ಚುವ ಮುಂಚೆ ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅಥವಾ 'ದೀಪವನ್ನು ಆರಿಸಲಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾನು ಆರಿಸಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧ ಭಗವಾನರು 'ಭೂತ'ಎನ್ನುವುದಿದೆ, 'ಭವಿಷ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅವರು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, 'ಭೂತ' ಮತ್ತು 'ಭವಿಷ್ಯತ್' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು 'ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಶರಾಶಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತವನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವ 'ಲಾಗುಡಶಿಖೀಯಕ' ಬೈರಾಗಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಮ ಪ್ರಭು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ ಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾವ ಕರ್ಮ ತಕ್ಷಣದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೋ ಅದು ಭೂತ; ಅದನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಮುಗಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆಗಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರೇಕೆ ಉದ್ಘೋಷಿಸಿದರು? ಈ ಬೈರಾಗಿಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು? ನೆರವೇರಿಸಿದ ಕರ್ಮ 'ಭೂತ' ಎಂದೇನಲ್ಲ ; ಯಾವುದೋ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧ ಭಗವಾನರ ಪದಗಳು 'ಭೂತ'ದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. (೨೮೨, 'ಬಿ' ೫)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ('ಇಲ್ಲ') ನೈಸರ್ಗಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ

(ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚಿಸುವ ಸಂಯುಕ್ತ ಧಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ) ಹರಿದು ಬಂದು ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅದು ಭೂತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಗವಾನರ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಶೂನ್ಯತೆಯೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ"[೧] ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಪರಮ ಪ್ರಭು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: ದೃಷ್ಟಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಜೀವನದೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಅದು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದು ಕಣ್ಮರೆಯಾದಾಗ ಅದು ಎಲ್ಲಿಗೂ ನಿರ್ಗಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಹೋದರರನೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ; ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಅದು ಆಮೇಲೆ ಪುನಃ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಭವಿಷ್ಯದ ದೃಷ್ಟ್ಯಂಗ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧ ಭಗವಾನರು ಅದು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕ : (ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟು) ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ಅದು ಈ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ) ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. (೨೮೩, 'ಎ' ೩)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಅಸಂಭವ ! ಕಾಲ ಎಂಬುದು 'ವಸ್ತು' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ (ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅದರ ಸತ್ವ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು; ಅನಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು ; ಅಲ್ಲವೆ ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಅದು ಭವಿಷ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಇದು ರುಜುವಾತು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

(ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಎರಡನೇ ವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಈಗ ನಿಮ್ಮ ಎರಡನೆಯ ವಾದವನ್ನು – ಅಂದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು – ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ; ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ಅಥವಾ ವಸ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಬೌದ್ಧಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ವಿಷಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು)[೨] ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯಂತೆಯೇ ಈ ವಿಷಯವೂ ನಿಜವಾದ

೧. "ಪರಮಾರ್ಥ–ಶೂನ್ಯತಾ–ಸೂತ್ರ", 'ಸಂಯುಕ್ತಾಗಮ, xiii, ೨೨ (ಮೆಕಗವರ್ನ್)

೨. 'ಧರ್ಮಾಃ'– ಅಂದರೆ, ೬೪ ಧರ್ಮಗಳು ; ಆಯತನ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೨.

ಕಾರಣವಾಗಿದಿಯೇ? ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ (ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ) ವಿಷಯವೇ? ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರ ಘಟಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಘಟನೆಗಳ ಅಥವಾ ಯಾವುವು ಘಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹವುಗಳ ಸಂವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವ 'ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿ' ತನ್ನದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನಿಜವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ? ಆದರೆ ಜಡ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅವುಗಳು ಭವಿಷ್ಯದವು ಅಥವಾ ಭೂತದವು ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. (೨೮೩, 'ಎ' ೩)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ವಿಷಯ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? (೨೮೩, 'ಎ' ೭)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : (ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು) ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಅಂತಹ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ? (೨೮೩, 'ಎ' ೮)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಅವುಗಳನ್ನು ಭೂತದಂತೆ, ಭವಿಷ್ಯದಂತೆ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು ಗತಕಾಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ "ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧುವಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ "ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು" ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಮೂರನೆಯ ವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : (ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಸಂಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ) ಭೂತದವುಗಳನ್ನು ಅವು ಇದ್ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅನುಭವಿಸಿದಂತೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಇದ್ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬುದ್ಧ ಭಗವಾನರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. (೨೮೩, 'ಬಿ' ೧)

ವೈಭಾಷಿಕ : ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅದು ಅದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿದ್ದರೆ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ

ವೈಭಾಷಿಕ : ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : (ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ) ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುದ್ದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ (ನೀವು ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯಗಳು) ವರ್ತಮಾನದ ಭಾಗಗಳೇ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೇನು?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವು ನಮಗಿಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಹುದು. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ, ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ (ಜೀವದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು) ಅವುಗಳ ಸಂಯುಕ್ತತೆಗೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಉದ್ಭವ ಅಥವಾ ಲಯ ಎಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನೀವು ಅಜೀವಕರ ಧರ್ಮಬಾಹಿರ ತತ್ವಗಳ ಪಾಲಕರಾಗಿದ್ದೀರಿ ಎಂಬ ದೂಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೀರಿ.

ಇದಲ್ಲದೆ, (ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ) ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತೀರಿ; "ದೃಷ್ಟಿ ಅಂಗದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ಅದು ಬೇರೊಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ" ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪರಮಾಣು ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವಂಥ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಇತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೀವು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಅವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಲೇಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವಂತಹವುಗಳನ್ನು ಸ್ವ–ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ರುಜುವಾತು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (೨೮೩, 'ಬಿ' ೪)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದರೆ, (ಆಯತನದ) ಹನ್ನೆರಡು ನೆಲೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಪಟ್ಟಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಹೊಸ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹದಿಮೂರನೆಯ ವರ್ಗ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ವಿಷಯವು ಯಾವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ? (೨೮೩, 'ಬಿ' ೬)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಅದು ಇದೇ (ವರ್ಗದ) ಹೆಸರಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ) ಇನ್ನೂ ಉಚ್ಚರಿಸದೇ ಇರುವಂಥ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಯಾವುದನ್ನು?

ವೈಭಾಷಿಕ : ಈ ಶಬ್ದವನ್ನಲ್ಲದೆ, ಅದು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ, ಇಂತಹ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂತಹ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಬಾಧ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಇದು ಈ ಶಬ್ದದ ಭವಿಷ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಬಹುದು

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹದ್ದಾದರೆ, ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅದು ಏಕೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ?

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನದ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರಬಹುದು.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದೇ (ವರ್ತಮಾನದ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದು) ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅದು ಅನಸ್ತಿತ್ವದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ?

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ ಅದರ ಭವಿಷ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟಪೂರ್ಣ ಚಿಹ್ನೆ ಆಗಿರಬಹುದು (ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆ ಚಿಹ್ನೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಅನಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅದು ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು).

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಈ ಚಿಹ್ನೆ (ಭವಿಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆ) ಹಿಂದಿನ ಅನಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅನಸ್ತಿತ್ವ – ಇವೆರಡೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರಬಹುದು.

ವೈಭಾಷಿಕ : "ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅರಿತಿರುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು" ಎಂಬ ಭವಿಷ್ಯದ ಬುದ್ಧರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೀವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಿರಿ? ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ. (೨೮೪, 'ಎ' ೨)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಅನಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅರ್ಥ ಇದು : ದೃಷ್ಟಿಯ ದಿವ್ಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲದಿರುವಂಥ, ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತೆ ಭ್ರಮಾಧೀನರಾಗಿರುವಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ದೂರಗತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ದವಾಗಿ, ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಖಚಿತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ

ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂಥ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಿಸಲು ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು? ಬೋಧಿಸತ್ವನ ನಿಜವಾದ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಈ ಜನಗಳ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಏನು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದು? ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದ ಇನ್ನೊಂದು ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಈ ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ : “ಓ ನನ್ನ ಭಿಕ್ಕುಗಳೇ, ಶಿಷ್ಯರುಗಳೇ ನನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಬನ್ನಿ” ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವ ತನಕ ಅದು ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. “ನಾನು ಮುಂಜಾನೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆಯೋ ಅದು ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ರಾತ್ರಿ ಸಂಭಾಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇನೋ ಅದು ಮಾರನೆಯ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಉನ್ನತವಾದದ್ದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾದ್ದದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ ; ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಉನ್ನತವಾದದ್ದು ಎಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ (ಅದೇ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ವಾಣ) ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತನ್ನ ಸಂಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭೂತ ಅಥವಾ ಗತವಿಷಯಗಳ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ವಾದ ದೋಷಪೂರಿತವಾಗಿದೆ. (೨೮೪ ಎ. ೫)

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆ :

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಭೂತ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದರ ಪರವಾದ (ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ) ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ನಾವು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ನಾವು ಎಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಯಾವಾಗಲೂ (ನೇರವಾಗಿ) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಲ್ಲ. (೨೮೪, 'ಎ' ೭)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಈ ಕರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಘಟನೆಗಳ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸರಣಿಯ ಆರಂಭ (ಆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲ ತತ್‌ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ) ಈ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ

ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ – ನಾವು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.[೧] (ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ) ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮ ಯಾವ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದು? ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಫಲಿತಾಂಶ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ತನ್ನ ಪೂರ್ವ–ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಆದರೆ ನಾವು ಉದ್ಭವ ಶಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಹಾಗಾದರೆ, ಈ ಶಕ್ತಿ ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಬಹುದು ; ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೊರತುಪಡಿಸದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಪೂರ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ, ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ 'ವರ್ಷಗಣ್ಯ'ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಹೊಸದಾಗಿ ಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು, ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಎಂದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. (೨೮೪, 'ಬಿ' ೧)

ವೈಭಾಷಿಕ : ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಶಕ್ತಿ (ಕೆಲವು ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಧಾತುಗಳು) ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತರುವುದರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : “ಈ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತರುವುದನ್ನು” ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ? (೨೮೪, 'ಬಿ' ೩)

ವೈಭಾಷಿಕ : (ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು) ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೊರಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಆಗ ಫಲಿತಾಂಶ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪೂರ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಅದಲ್ಲದೆ, ಅಂತಹ ಹೊರಹಾಕುವುದು ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹುದನ್ನು (ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು) ಉಂಟುಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಧಾತುಗಳ (ಶಾಶ್ವತ) ಸತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೨೮೪, 'ಬಿ' ೫)

---

೧. 'ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ'; ನನ್ನದೇ ಆದ *Soul Theory* ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಅನುವಾದ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಯಾವುದು ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಪುನಃ ರುಜುವಾತು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ತತ್ವ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿವರಣೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ನಾವು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ" ಎಂದು ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಓ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ "ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ" ಎಂದು ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, "ಹನ್ನೆರಡು ಆಯತನಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಧಾತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ವೈಭಾಷಿಕ : ಮೂರು ಕಾಲಗಳನ್ನು (ಈ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ) ಸೇರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲವೆ?

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : (ಅವುಗಳು ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ) ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮೊದಲನೆಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವುದು

ವೈಭಾಷಿಕ : ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬುವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭೂತದ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಉತ್ಕಟ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಭೂತ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ ಆನಂದದಾಯಕ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೇಗೆ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ? (೨೮೪, 'ಬಿ' ೭)

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ : ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಉತ್ಕಟ ಭಾವನೆಗಳು ತಮ್ಮ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತವೆ (ಅಥವಾ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ) ಅವುಗಳು ಹೊಸ ಉತ್ಕಟ ಭಾವನೆಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬೀಜಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. (ಸಂತನು ಈ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಲು ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವ) ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಿಂದಿನ ಉತ್ಕಟ ಭಾವನೆಗಳ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತನಾಗಿರಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ಈ ಉತ್ಕಟ ಭಾವನೆಯ ಬೀಜಗಳು (ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯಗಳ ಸುಖಗಳ ಕಡೆಗೆ) ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು (ಭೂತ ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ) ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮುಕ್ತಾಯ

ವೈಭಾಷಿಕ: (ಇಂತಹ ವಾದಸರಣಿಗಳಿಂದ ವಿಚಲಿತನಾಗದೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಆದಾಗ್ಯೂ ನಾವು ವೈಭಾಷಿಕರು) ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ (ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧಾತುಗಳ ಸತ್ವದ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ), ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದರ ಸತ್ವ ತುಂಬಾ ಗಹನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೧] ಅದು ಅನುಭವಜನ್ಯವಲ್ಲದ್ದು, (ಅದರ ಬಳಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ ಅದು ತದ್‌ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ) "ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಅದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಅದರ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಧಾತು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ) "ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ" ಆದರೆ ನಾವು ಅದೇ ರೀತಿ "ಒಂದು ವಸ್ತು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಒಂದು ಧಾತು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತದೆ; ಇನ್ನೊಂದು (ವರ್ತಮಾನದ್ದು) ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕಾಲದ ಬರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ ("ಕಾಲ ಒದಗಿಬಂದಿದೆ"). ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವು 'ಕಾಲ'ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭವಿಷ್ಯ ಹಲವಾರು ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ.) (ನೋಡಿ *Mchims-pa,* ii, 167, b. 7; 285 ಎ. ೧)

ಉಪಖ್ಯಾನದ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಮುಕ್ತಾಯ

---

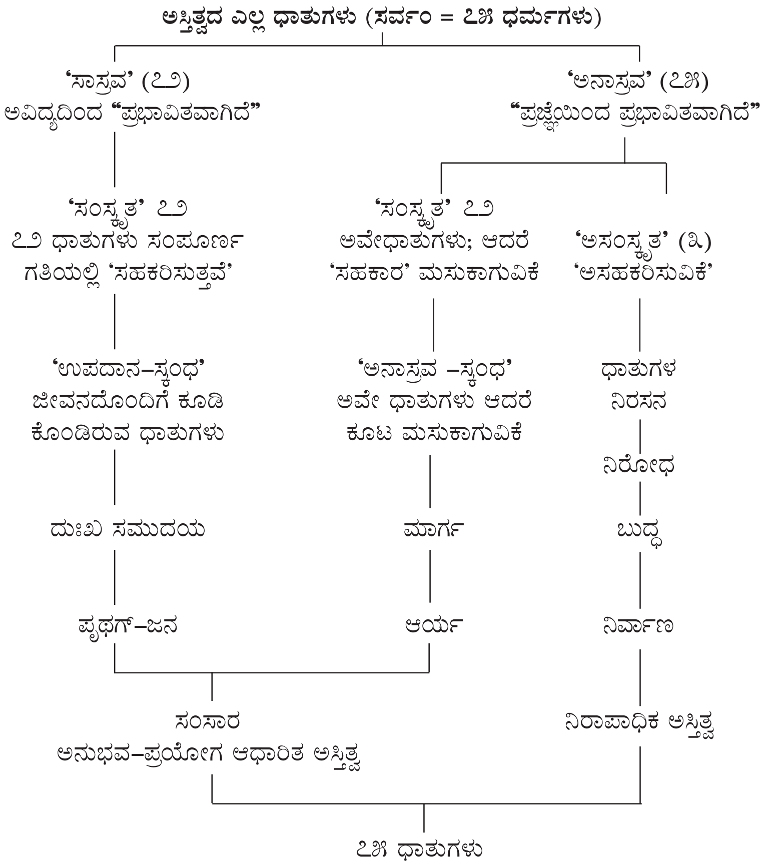
೧ The Peking and Narthang Bstan-hgyur ಇದರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು "dran-bar-mimus-so" ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ವೈಭಾಷಿಕರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಧಾತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಸಂಗಭದ್ರನ ಕೃತಿ 'bcad-par-mi-nus-so' ಈ ಪಾಠದ ಕಡೆಗೆ ಕೈತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹ್ಯೂಯೆನ್‌ತ್ಸಾಂಗ್‌ನ ಅನುವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅಶುದ್ಧಪಾಠ ಬಹಳ ಹಳೆಯದ್ದಾಗಿರಬೇಕು ಏಕೆಂದರೆ, (ಡರ್ಜ್‌ನಿಂದ ಲಭಿಸಿರುವ ಹಳೆಯ ಆಕರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವ) 'ಅಗ' ಎಂಬ ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರದ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಇದನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ *Mchims-pa*ದಲ್ಲಿ ಈ ಪಾಠವನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

Blank

ಅನುಬಂಧ – II

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಧಾತುಗಳ ಕೋಷ್ಟಕ

ಸಾಮಾನ್ಯ ನೋಟ



ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಎಲ್ಲ ಧಾತುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ

(ಸರ್ವಂ = ಅನಾತ್ಮನ್ = ೧೨ ಆಯತನಗಳು = ೧೮ ಧಾತುಗಳು = ೭೫ ಧರ್ಮಗಳು)

I. ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಭಾಗ

೧. ಸಂಸ್ಕೃತ ... ಸಹಕಾರಿ, ಅಶಾಶ್ವತ .... ೭೨ ಧರ್ಮಾಗಳು

೨. ಅಸಂಸ್ಕೃತ ... ಅಸಹಕಾರಿ, ಅಪರಿವರ್ತನೀಯ ೩ ಧರ್ಮಗಳು

II. ಎರಡನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಭಾಗ

೧. ಸಾಸ್ರವ ... ಉತ್ಕಟಭಾವಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ – ಜೀವನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬು ಹೊಳೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಅನಾಸ್ರವ ... ಉತ್ಕಟ ಭಾವಗಳಿಂದ ಅಪ್ರಭಾವಿತ–ಜೀವನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಭಾಧಿತ ಹಾಗೂ ನಿಗ್ರಹಿತ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೊದಲನೆಯ ಬಾಬು ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಮೂರು ಶಾಶ್ವತ ಧಾತುಗಳನ್ನು (ಅಸಂಸ್ಕೃತ) ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಧಾನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಆರ್ಯ)

III. ನಾಲ್ಕು ಘಟ್ಟ(ಸತ್ಯ)ಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಭಾಗ

೧. ದುಃಖ ... ಅವಿಶ್ರಾಂತಿ}

೨. ಸಮುದಯ ... ಅದರ ಕಾರಣಗಳು } = ೭೨ ಸಾಸ್ರವ ಧರ್ಮಗಳು

೩. ನಿರೋಧ – ಶಾಶ್ವತ ಶಾಂತಿ = ೩ ಅಸಂಸ್ಕೃತ }

೪. ಮಾರ್ಗ–ಅದರ ಕಾರಣ–ಉಳಿದ ಅನಾಸ್ರವ ಧರ್ಮಗಳು } = ಅನಾಸ್ರವ ಧರ್ಮ

ಸಂಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಧಾತುಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಆರು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಆರು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಜ್ಞಾನದ

ಆಯತನಗಳು

I. ಆರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಆಯತನಗಳು ಅಥವಾ ಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿಗಳು (ಇಂದ್ರಿಯಗಳು)

II. ಆರು ಬಾಹ್ಯ ಆಯತನಗಳು ಅಥವಾ ವಿಷಯಗಳು

IV. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಭಾಗ

I. ಆರು ..... ಇಂದ್ರಿಯಗಳು	**II. ಆರು ..... ವಿಷಯಗಳು**
೧. ಚಕ್ಷುರ್ –ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ	೭. ರೂಪ –ಆಯತನ
೨. ಶೋತೃ –ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ	೮. ಶಬ್ದ –ಆಯತನ
೩. ಘ್ರಾಣ –ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ	೯. ಗಂಧ– ಆಯತನ
೪. ಜಿಹ್ವಾ –ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ	೧೦. ರಸ –ಆಯತನ
೫. ಕಾಯ –ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ	೧೧. ಸ್ಪರ್ಶಸ್ತವ್ಯ –ಆಯತನ
೬. ಮನ –ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯತನ	೧೨. ಧರ್ಮ ಆಯತನ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಃ

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಹನ್ನೊಂದು ಬಾಬುಗಳು ಹನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದೂ ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಬಾಬು ಇನ್ನುಳಿದ ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಧರ್ಮ ಆಯತನ' ಅಥವಾ ಸರಳವಾಗಿ 'ಧರ್ಮಾಃ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ – ಎಂದರೆ ಇನ್ನುಳಿದ ಧರ್ಮಗಳು.

V. ಐದನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಭಾಗ

ಐದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವಿಭಾಗ ಧಾತುಗಳ (=ಗೋತ್ರಗಳ) ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಗಗಳ, ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿನ (ಸಂತಾನದ) ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

I. ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು	**II. ಆರು ವಿಷಯಗಳು**
೧. ಚಕ್ಷುರ್ ಧಾತು, ದೃಷ್ಟಿ ಇಂದ್ರಿಯ	೭. ರೂಪ ಧಾತು, ಬಣ್ಣ
೨. ಶ್ರೋತೃ ಧಾತು, ಶ್ರೋತ್ರು ಇಂದ್ರಿಯ	೮. ಶಬ್ದ ಧಾತು, ಶಬ್ದ
೩. ಘ್ರಾಣ ಧಾತು, ಘ್ರಾಣ ಇಂದ್ರಿಯ	೯. ಗಂಧ ಧಾತು, ವಾಸನೆ
೪. ಜಿಹ್ವಾ ಧಾತು – ಜಿಹ್ವಾ ಇಂದ್ರಿಯ	೧೦. ರಸ ಧಾತು, ರುಚಿ
೫. ಕಾಯ ಧಾತು, ಕಾಯ ಇಂದ್ರಿಯ	೧೧. ಸ್ಪ್ರಷ್ಟವ್ಯ ಧಾತು, ಸ್ಪರ್ಶ
೬. ಮನೋ ಧಾತು, ಮನೋ ಇಂದ್ರಿಯ	೧೨. ಧರ್ಮಧಾತು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಃ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ವಿಷಯಗಳು.

III. ಆರು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು

೧೩. ಚಕ್ಷುರ್ – ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು

೧೪. ಶ್ರೋತ್ರ – ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು

೧೫. ಗ್ರಹಣ – ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು

೧೬. ಜಿಹ್ವಾ – ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು

೧೭. ಕಾಯ – ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು

೧೮. ಮನೋ – ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತು

ಈ ಹತ್ತು ಧಾತುಗಳು ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ (ಸಂಖ್ಯೆ ೧–೫ ಹಾಗೂ ೭–೧೧) ಧಾತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೨, ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಧರ್ಮ (೪೬ ಚೈತ್ತ ೧೪ ಚಿತ್ತಾವಿಪ್ರಯುಕ್ತ, ೩ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ) : ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ೭ ಧಾತುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಸಂಖ್ಯೆ ೬ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆ ೧೩–೧೮)

'ಕಾಮಧಾತು'ವಿನ ಐಂದ್ರಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು 'ಸಂತಾನ'ವೂ ಎಲ್ಲ ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ರೂಪಧಾತು'ವಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಧಾತು ಸಂಖ್ಯೆ ೯–೧೦ ಮತ್ತು ೧೫–೧೬ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕೇವಲ ೧೪ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಅರೂಪ–ಧಾತು'ವಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಕೇವಲ ೩ ಧಾತುಗಳಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ, ಆ ಧಾತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೬, ೧೨, ೧೮. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಐಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆರು 'ಇಂದ್ರಿಯ'ಗಳಿಗೆ ಆರು 'ವಿಷಯ'ಗಳು ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆರು 'ವಿಜ್ಞಾನ'ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವು 'ಆಲಂಬನ'ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

VI. ಆರನೆಯ ವಿಭಾಗ : ೭೨ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುವುದು.

೧. ರೂಪ ಸ್ಕಂಧ–ಭೌತಿಕ ಧಾತುಗಳು, ವಸ್ತುಗಳು	೧೧ ಧರ್ಮಗಳು
೨. ವೇದನಾ ಸ್ಕಂಧ–ವೇದನೆಯ ಧಾತುಗಳು	೧ ಧರ್ಮಗಳು
೩. ಸಂಜ್ಞಾ ಸ್ಕಂಧ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಧಾತುಗಳು	೧ ಧರ್ಮಗಳು
೪. ಸಂಸ್ಕಾರ ಸ್ಕಂದ–ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಶಕ್ತಿಗಳು	೫೮ ಧರ್ಮಗಳು
೫. ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ಕಂಧ–ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಧಾತು (ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ)	೧ ಧರ್ಮಗಳು
ಒಟ್ಟಾರೆ	೭೨ ಧರ್ಮಗಳು

'ಗುಂಪು' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ದೂರದ ಧರ್ಮಗಳು ಶುದ್ಧ, ಅಶುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ' ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ 'ಅನಾಸ್ರವ' ಹಾಗೂ 'ಸಾಸ್ರವ'ಗಳು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. 'ಸಾಸ್ರವ'ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾತ್ರವೇ ಬಂದಾಗ, ಗುಂಪುಗಳನ್ನು 'ಉಪದಾನ ಸ್ಕಂಧ' – ಎಂದರೆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಧಾತುಗಳು – ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನಿತರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳು ಎಂದರೆ 'ರಣ' (ಹೋರಾಟ), 'ದುಃಖ' (ಅಶಾಂತಿ) 'ದುಃಖಸಮುದಯ' (ಅಶಾಂತಿಯ ಕಾರಣ), 'ಲೋಕ' (ಐಹಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ), 'ದೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ' (ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಸ್ಥಳ), 'ಭವ' (ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ) – ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ.

ಸ್ಕಂಧಗಳು 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನು 'ಸಾಸ್ರವ' ಮತ್ತು 'ಅನಾಸ್ರವ'ಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಸ್ಕಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇನ್ನಿತರ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ 'ಅಧ್ವಾನಃ' (ಮೂರು ಕಾಲಗಳು), 'ಕಥಾವಸ್ತು' (ವಾಕ್‌ವಿಷಯ), 'ಸನಿಃಸರಣ' (ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಧಾತುಗಳು), 'ಸವಸ್ತುಕ' (ಅನುಭವ ವೇದ್ಯವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನುಳ್ಳವು ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಕಾರಣತ್ವಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಂಥದು) ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸ್ಕಂಧವು 'ವೇದನಾ' ಮತ್ತು 'ಸಂಜ್ಞಾ' ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಎಲ್ಲ 'ಚೈತ್ತ ಧರ್ಮ'ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ ಚೇತನ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪ ಪ್ರಧಾನದ್ದಾಗಿರುವ ನಲವತ್ತನಾಲ್ಕು ಮನೋಧಾತುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹದಿನಾಲ್ಕು 'ಚಿತ್ತವಿಪ್ರಯುಕ್ತ'ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ,

'ರೂಪ', ಚಿತ್ತಚೈತ್ರ', 'ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರದ್ದಾಗಿರುವ' ಹಾಗೂ 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ' – ಇವುಗಳ ಏಕೈಕ ಧಾತುಗಳು

೧) 'ಚಕ್ಷುರ್ ಇಂದ್ರಿಯ' ದೃಷ್ಟಿ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ರೂಪ ಪ್ರಸಾದ'.
೨) 'ಶೋತ್ರ–ಇಂದ್ರಿಯ' – ಶ್ರವಣ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ರೂಪ ಪ್ರಸಾದ'
೩) 'ಘ್ರಾಣ ಇಂದ್ರಿಯ' – ಘ್ರಾಣ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ರೂಪ ಪ್ರಸಾದ'
೪) 'ಜಿಹ್ವಾ ಇಂದ್ರಿಯ' – ರುಚಿಯ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ರೂಪ ಪ್ರಸಾದ'
೫) 'ಕಾಯ ಇಂದ್ರಿಯ' – ಸ್ಪರ್ಶ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ರೂಪ ಪ್ರಸಾದ'
೬) 'ರೂಪ ವಿಷಯ' – ದೃಷ್ಟಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಮಾಹಿತಿ
೭) 'ಶಬ್ದ ವಿಷಯ' – ಶೋತೃ ಸಂವೇದನೆಯ ಮಾಹಿತಿ
೮) 'ಗಂಧ ವಿಷಯ' – ವಾಸನಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಮಾಹಿತಿ
೯) 'ರಸ ವಿಷಯ' – ರುಚಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಮಾಹಿತಿ

೧೦) 'ಸ್ಪ್ರಷ್ಟವ್ಯ ವಿಷಯ' – ಸ್ಪರ್ಶ ಸಂವೇದನೆಯ ಮಾಹಿತಿ
೧೧) ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ – ನೈತಿಕ ಗುಣ ವಿಶೇಷಗಳ ವಾಹಕ ಅವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವ

ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಭೂತ (=ಮಹಾಭೂತ) ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದೆ. ಮೂಲ ವಸ್ತುವಿನ ನಾಲ್ಕು ಪರಮಾಣುಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಹಾಭೂತದಿಂದ ಒಂದು – ಇವು ಒಂದು ಭೌತಿಕ ಪರಮಾಣುವಿಗೆ ಆಧಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿರಲು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಧಾತು ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ಪ್ರಷ್ಟವರ್ಗ ಎಲ್ಲ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕಾಯಸ್ಪರ್ಶದ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನ ರೀತಿಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆನುಷಂಗಿಕ ರೀತಿಯ ಸ್ಪರ್ಶತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳು ಕೇವಲ ಆನುಷಂಗಿಕವಾದ, ಆಧಾರಿತವಾದ ಬಗೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಎ. ವಸ್ತುವಿನ ನಾಲ್ಕು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಧಾತುಗಳು (ಮಹಾಭೂತ)

೧) ಪೃಥ್ವೀ – ಧಾತು ತನ್ನನ್ನು ಕಠಿಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವಿಕರ್ಷಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ
ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.
೨) ಅಪ್ – ಧಾತು ತನ್ನನ್ನು ಸ್ನಿಗ್ಧ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆಕರ್ಷಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು
೨) ತೇಜಸ್– ಧಾತು ತನ್ನನ್ನು ಉಷ್ಣ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು
೩) ಈರಣ – ಧಾತು ತನ್ನನ್ನು ಚಲನಶೀಲ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಕರ್ಮದ ಒಂದು ಬಗೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಚೇತನಾ ರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಭೌತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು – 'ಕಾಯಿಕ' ಮತ್ತು 'ವಾಚಿಕ' ಕರ್ಮವಾಗಿರಬಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು 'ವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಕಾರ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ 'ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಎರಡನೆಯ ಬಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ರೂಢಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಅವುಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿರದೆ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅವು ಭೌತಿಕವಾಗಿರದೆ, ನೈತಿಕವಾದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಅನನುಭವಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅವನು ಭೌತಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಾಚಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದುಬರುವ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೈತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದು 'ಅವಿಜ್ಞಪ್ತಿ' ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನ್ಯಾಯ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕಾರ', 'ಅಪೂರ್ವ', 'ಅದೃಷ್ಟ' ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಅಭೇದ

ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ('ಸಪ್ರತಿಘತ್ವಃ) ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೌತಿಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು (ಇತರರಲ್ಲ) ಇದನ್ನು 'ರೂಪ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ – ವಸ್ತುವಿನ ನೆರಳು ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವುದರಿಂದಾಗಿ.

ಬಿ. (ಚಿತ್ತ=ಮನಸ್ಸು=ಜ್ಞಾನ)

೧) ಮನಸ್ – ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಆರನೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಾಃ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

೨) ಚಕ್ಷುರ್ ವಿಜ್ಞಾನ – 'ದೃಷ್ಟಿ' ಇಂದ್ರಿಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ

೩) ಶೋತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನ – 'ಶೋತೃ' ಇಂದ್ರಿಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ

೪) ಘ್ರಾಣ ವಿಜ್ಞಾನ – 'ವಾಸನಾ' ಇಂದ್ರಿಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ

೫) ಜಿಹ್ವಾ ವಿಜ್ಞಾನ – 'ಜಿಹ್ವಾ' ಇಂದ್ರಿಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ

೬) ಕಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ – 'ಸ್ಪರ್ಶ' ಇಂದ್ರಿಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ

೭) ಮನೋ ವಿಜ್ಞಾನ – ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣವಾದಿಂದ, ಹರಿದು ಬಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಸಿ. ಚಿತ್ತ–ಸಂಪ್ರಯುಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರದೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ನಲವತ್ತಾರು ಚೈತ್ತ ಧರ್ಮಗಳು ಅವುಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ :

೧) ೧೦ ಚಿತ್ತ ಮಹಾಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮ

೨) ೧೦ ಕುಶಲ ಮಹಾಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮ

೩) ೬ ಕ್ಲೇಶ ಮಹಾಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮ

೪) ೧ ಅಕುಶಲ ಮಹಾಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮ

೫) ೧೦ ಉಪಕ್ಲೇಶ (ಪರೀತ್ತ) ಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮ

೬) ೯ ಅನಿತ್ಯ ಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮ

೪೬

(ಎ) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ 'ಚಿತ್ತ–ಮಹಾಭೂಮಿಕ'ದೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಹತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು :

೧) ವೇದನಾ – ವೇದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳು (ಸಂತೋಷ, ಅಸಂತೋಷ, ನಿರ್ಲಿಪ್ತ)

೨) ಸಂಜ್ಞಾ – ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಶಕ್ತಿ (ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತವು)

೩) ಚೇತನಾ – ಸಂಕಲ್ಪ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನ (ಚಿತ್ತ–ಅಭಿಸಂಸ್ಕಾರ', ಚಿತ್ತ–ಪ್ರಸ್ಪಂದ)

೪) ಸ್ಪರ್ಶ – ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಅಂಗ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಇವುಗಳ ಸಂಪರ್ಕದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ ಸಂವೇದನಾ ಶಕ್ತಿ

೫) ಛಂದ – ಅಭಿಲಾಷೆಯ ಶಕ್ತಿ (ಅಭಿಪ್ರೇತೇ ವಸ್ತುನಿ ಅಭಿಲಾಷೆ)

೬) ಪ್ರಜ್ಞಾ – ಅರಿವಿನ, ವಿವೇಚನೆಯ ಶಕ್ತಿ (ಯೇನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಇವ ಧರ್ಮಾಃ ಪುಷ್ಪಾಣೀವ ಪ್ರವಿಚೀಯಂತೇ)

೭) ಸ್ಮೃತಿ – ಜ್ಞಾಪಕ ಶಕ್ತಿ (ಚೇತಸೋ ಅಪ್ರಮೋಷಃ)

೮) ಮನಸಿಕಾರ – ಲಕ್ಷ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳು

೯) ಆಧಿಮೋಕ್ಷ – ಒಲವಿನ ಶಕ್ತಿ (ಆಲಂಬನಸ್ಯ ಗುಣತೋ ಅವಧಾರಣಮ್)

೧೦) ಸಮಾಧಿ – ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಶಕ್ತಿ ('ಯೇನ ಚಿತ್ತವ್ ಪ್ರಬಂಧೇನ ಏಕತ್ರಾಲಂಬನೇ ವರ್ತತೇ')

(ಬಿ)ಸಹಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ (ಕುಶಲ ಮಹಾ ಭೂಮಿಕ) ಇರುವ ಹತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒಳ್ಳೆಯ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು :

೧) ಶ್ರದ್ಧಾ – ನೈಸರ್ಗಿಕ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವ, ಶಕ್ತಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧತೆ, ಭಾವಾವೇಶಕ್ಕೆ ವಿಲೋಮವಾದುದು (ಚಿತ್ತಸ್ಯ ಪ್ರಸಾದಃ)

೨) ವೀರ್ಯ – ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಧೈರ್ಯ (ಕುಶಲಕ್ರಿಯಾಂ ಚೇತಸೋ ಅತ್ಯುತ್ಸಾ ಹಾಃ)

೩) ಉಪೇಕ್ಷಾ – ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮತೋಲನ ಅಲಕ್ಷಣೆ (ಚಿತ್ತಸ್ಯ–ಸಮತಾ–ಯದ್ ಯೋಗಾತ್–ಚಿತ್ತಂ ಅನಭೋಗಂ ವರ್ತತೇ)

೪) ಹ್ರೀ – ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಳುಕು, ನಾಚಿಕೆ, ವಿನಯ (ಗೌರವ); IVಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಲೋಮವಾಗಿರುವಂಥದು.

೫) ಅಪತ್ರಪಾ – ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹ ವಿಷಯುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಥ್ಯ, ಬೇರೆಯುವರ ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹ ಕೆಲಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಗುಪ್ಸೆ. (ಅವದ್ಯೇ ಭಯುದರ್ಶಿತಾ) IV 2ಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಲೋಮವಾಗಿರುವಂಥದು.

೬) ಅಲೋಭ – ಪ್ರೀತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು

೭) ಅದ್ವೇಷ – ದ್ವೇಷ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು

೮) ಅಹಿಂಸಾ – ಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿರುವುದು

೯) ಪ್ರಸ್ರ(ಶ್ರ)ಬ್ಧಿ – ಮಾನಸಿಕ ಸವ್ಯಸಾಚಿತ್ವ (ಚಿತ್ರಸ್ಯ ಕರ್ಮಣ್ಯಾತಾ, ಚಿತ್ತಸ್ಯ ಲಾಘವಂ)

೧೦) ಅಪ್ರಮಾದ – ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು.

(ಸಿ) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ (ಕ್ಲೇಶ ಮಹಾಭೂಮಿಕ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರುವ ಆರು ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳು :

೧) ಮೋಹ(=ಅವಿದ್ಯಾ) : ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿ, 'ಪ್ರಜ್ಞಾ'ಕ್ಕೆ (I, 6) ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿಶ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತಳಮಳ(ದುಃಖ)ದ ಆರು ಪ್ರಮುಖ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳು.

೨) ಪ್ರಮಾದ : ಉದಾಸೀನತೆ – ಅಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು (II, 10)

೩) ಕೌಸೀದ್ಯ : ಮಾನಸಿಕ ಹೊರೆ, ಅಶುಚಿತ್ವ – ಪ್ರಸ್ರಬ್ಧಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದುದು

೪) ಅಶ್ರದ್ಧಾ : ಕ್ಷೋಭೆಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸು, ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದುದು

೫) ಸ್ತ್ಯಾನ : ಆಲಸ್ಯ, ಮೈಗಳ್ಳತನ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ

೬) ಔದ್ಧತ್ಯ : ಸುಖಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರೀಡೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಮನಸ್ಸು. (ಚೇತಸೋ ಅನುಪಶಮಃ, ನೃತ್ಯ–ಗೀತಾದಿ–ಶೃಂಗಾರ–ವೇಶ್ಯಾ – ಅಲಂಕಾರ–ಕಾಯೌದ್ಧತ್ಯ–ಸನ್ನಿಶ್ರಯ–ದಾನ ಕರ್ಮಕಃಚೈತಸಿಕೋ ಧರ್ಮಃ)

ಈ ಆರು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಡಕಿನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಿಮ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ (ಸತ್ಕಾಯ–ಅನುಗ್ರಹ–ದೃಷ್ಟಿ–ಸಂಪಯುಕ್ತ) ಮೂಲಕ ಅವು 'ನಿವೃತ್ತ' (= ಆಚ್ಛಾದಿತ=ಕ್ಷಿಪ್ತ)ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(ಡಿ) **ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಡುಕಿನವಾಗಿರುವುವು (ಅಕುಶಲವವು) ಈ ಕೆಳಕಂಡವುಗಳು:** ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಡುಕಿನ ಧಾತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ (ಅಕುಶಲ ಮಹಾಭೂಮಿಕ ಧರ್ಮಾ)

೧) ಆಹ್ರೀಕ್ಯಾ – ಅಗೌರವಕಾರಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (ಅಗೌರವಂ=ಅಪ್ರತೀಶತಾ – ಯದ್–ಯೋಗಾದ್–ಗುಣೇಷು–ಗುಣವತ್ಸು – ಚ–ಪುದ್ಗಲೇಷು–ಗೌರವಂ–ನ–ಕರೋತಿ) ಅಹಂಕಾರ–ವಿನಯದ ಕೊರತೆ (ಅಭಯವಶ–ವರ್ತಿತಾ) II, 4ಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. (ಗೌರವ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವೋ ಧರ್ಮಾ

೨) ಅನಪತ್ರಾಪ್ಯ – ಬೇರೆಯವರು ಮಾಡುವ ದುಷ್ಕರ್ಮಗಳು ಬಗ್ಗೆ ಉದ್ವಿಗ್ನರಾಗದೇ ಇರುವುದು (ಅವದ್ಯೇ ಸದ್ಭಿರ್ ಗರ್ಹಿತೇ ಭಯಾ ದರ್ಶಿತ್ವಂ). ಇದು II, 5ಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

(ಇ) ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹತ್ತು ಕೆಡುಕಿನ ಧಾತುಗಳು (ಉಪಕ್ಲೇಶ–ಪರೀತ್ತ) ಭೂಮಿಕಾ ಧರ್ಮಾ)

೧. ಕ್ರೋಧ – ಕ್ರೋಧಶಕ್ತಿ, ಹಿಂಸೆ (ವ್ಯಾಪಾರ–ವಿಹಿಂಸಾವರ್ಜಿತಃ ಸತ್ವಾಸತ್ವಯೋರ್ ಆಘಾತಃ)

೨ ಮಾತ್ಸರ್ಯ – ಅಸೂಯೆ

೩. ಈರ್ಷ್ಯಾ – ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚು

೪. ಮ್ರಕ್ಷ – ಆಷಾಢಭೂತಿತನ, (ಆಸ್ಥಾನಿಕರು ಮತ್ತು ಇತರರ ಬಗೆಗಿನ) ವಂಚನೆಗಳು

೫. ಪ್ರದಾಸ – ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವುದು (ಸಾವದ್ಯ–ವಸ್ತು–ಪರಾಮರ್ಶ)

೬. ವಿಹಿಂಸಾ – ಕೆಡುಕು ಮಾಡುವುದು, ತೊಂದರೆಕೊಡುವುದು

೭. ಉಪನಾಹ – ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವುದು

೮. ಮಾಯಾ – ವಂಚನೆ

೯. ಶಾಟ್ಯ – ನಂಬಿಕೆ ದ್ರೋಹ, ಮೋಸಗಾರಿಕೆ

೧೦. ಮದ – ಮೈಮರೆವು, ಆತ್ಮಪ್ರಶಂಸೆ, (ನೋಡಿ : ಮಾನ), VI, 7)

ಈ ಹತ್ತು ಧಾತುಗಳನ್ನು 'ಮನೋ ಭೂಮಿಕಾ ಏವ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಐದು ಬಗೆಯ ವಿಷಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ (ನ ಪಂಚ–ವಿಜ್ಞಾನ–ಕಾಯಿಕಾಃ). ಅವುಗಳು ನಾಲ್ಕು ಪರ್ಯಾಯ ಕ್ಲೇಶಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಕೊಳ್ಳಲಾರವು. (ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಮಾನ, ವಿಚಿಕಿತಾ); ಇವು ಶುದ್ಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಲೇಶಗಳಾಗಿದ್ದು, 'ಅವಿದ್ಯಾ', 'ಮೋಹ'ಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನ 'ದೃಷ್ಟಿಕೋನ'ದಿಂದ ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದಲ್ಲ (ಭಾವನಾಹೇಯ) ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೀಮಿತ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕೆಡುಕುಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಪರೀತ್ತ ಭೂಮಿಕ)

(ಎಫ್) ಮೇಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ಥಾನಪಡೆಯ, ಆದರೆ ವಿವಿಧ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೊಳಗೆ ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರುವುದು. (ಅನಿತ್ಯ, ಭೂಮಿ ಧರ್ಮ)

೧. ಕೌಕೃತ್ಯ – **ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವಿಕೆ**
೨. ಮಿದ್ಧ (=ನಿದ್ರಾ) – **ಅನ್ಯಮನಸ್ಕತೆ, ಭ್ರಮಾ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮನಸ್ಸು**
೩. ಮಃತರ್ಕ – **ಶೋಧಿಸುವ ಮನ ಸ್ಥಿತಿ**
೪. ವಿಚಾರ – **ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು**
೫. ರಾಗ – **ಪ್ರೀತಿ, ಉತ್ಕಟ ಭಾವನೆ**
೬. ದ್ವೇಷ – **ವೈಮನಸ್ಯ**
೭. ಮಾನ – **ಅಭಿಮಾನ – ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ತನ್ನ ಬಹುಮುಖ್ಯತ್ವದ ಗುಣಗಳು, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯವು ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವವಾದ ಆಗಿರಬಹುದು. (ನೋಡಿ : ಮದ, V, 10)**

ಕೌಕೃತ್ಯವನ್ನು ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ತರಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಅದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಖಚಿತವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಗುಣದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡಬಹುದು ; ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಕೆಲಸಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ಷಮೆಯನ್ನು ಕೋರಬಹುದು.

'ಮಿದ್ಧಾ' – ಕೂಡ ವಿವಿಧ ನೈತಿಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು.

'ವಿತರ್ಕ' ಮತ್ತು 'ವಿಚಾರ' ಕಾಮ–ಧಾತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರಬಹುದು.

ರಾಗ–ದ್ವೇಷ, ಮಾನ ಹಾಗೂ **ವಿಚಿಕಿತ್ಸೆ** – ಇವುಗಳು ನಾಲ್ಕು ಕ್ಲೇಶಗಳು ; ಐದನೆಯದು ಮೋಹ – ಮೋಹವನ್ನು III. 1ರಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೋಹ ಎಂಬುದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ 'ಕ್ಲೇಶಕಾರಿ' ಅಥವಾ ಅಪವಿತ್ರಕಾರಕ ಶಕ್ತಿ. ನಾಲ್ಕು ಕ್ಲೇಶಕಾರಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತಿದ್ದರೆ, ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕನಿಷ್ಠ ೨೨ ಧಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುತ್ತದೆ; ಹತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದವು (I ೧–೧೦); ಹತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳು ಹಾಗೂ 'ವಿತರ್ಕ' ಮತ್ತು 'ವಿಚಾರ'ಗಳು (VI ೪–೫) ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಕೂಲಕಾರಿಯಾದ ಅಥವಾ ಕೆಡುಕಿನ

ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇಪ್ಪತ್ತು ಧಾತುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ; ಹತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದವುಗಳು (I, ೧–೧೦) ಹತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ 'ನಿವೃತ'ಕವಾದವುಗಳು. (III, ೧–೬) ಎರಡು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕೆಡುಕಿನವು(IV, ೧–೨) ಮತ್ತು 'ವಿತರ್ಕ' 'ವಿಚಾರ'ಗಳು (VI, ೪–೫). ಇವುಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, 'ಚಿತ್ತ'ವನ್ನು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಉಪಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಸಂಖ್ಯೆ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ : ಪುಟ.೩೦–೨) ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ; ಕ್ಷಣಕಾಲದಲ್ಲಂತೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಕಷ್ಟ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವಸುಬಂಧು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಧಾತುಗಳಾದ ನೋವು–ನಲಿವು ಒಂದೇ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಮೇಲ್ಮೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. 'ಸ್ತ್ಯಾನ' ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ ಹಾಗೂ ಉತ್ಸಾಹ ತುಂಬಿದ ಧಾತುವಾದ 'ಔದ್ಧತ್ವ' ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೆಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಆತನ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ಥಿತಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿದಿಯೋ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆಯೋ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಧಾತು ಇನ್ನೊಂದು ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ (ನೋಡಿ : ಪು.೨೫) ಭೌತವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪೃಥ್ವಿ, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಧಾತು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒಳಿತಿನ ಧಾತುಗಳ ಪೈಕಿ 'ಉಪೇಕ್ಷೆ' (II, 3) ಹಾಗೂ 'ಅಧಿಮೋಕ್ಷ' (II, 9) – ಇವುಗಳು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುವಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳತ್ತ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೋವು–ನಲಿವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ಉಪೇಕ್ಷೆ' ಸತ್ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ಒಲವು' ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿ ಹೋಗಬಹುದು : ಆದರೆ 'ಅಪ್ರಮಾದ' (II.10) ಹಾಗೂ 'ಪ್ರಮಾದ' (II, 2) ಒಂದು ಇರುವಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿತರ್ಕ, ವಿಚಾರ

ವಿತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಅವಚೇತನದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳು (ನ–ನಿಶ್ಚಯ–ಧರ್ಮಾ') 'ವಿತರ್ಕ' ಎಂಬುದು "ಮನಸ್ಸಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮರ್ಮರವಾಗಿದೆ" ('ಮನೋಜಲ್ಪ') ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಇರುತ್ತದೆ. ('ಪರ್ಯೇಷಕ') ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ('ಅನತ್ಯೂಹ–ಅವಸ್ಥಾಯಾಂ) ಅದು ಸಂಕಲ್ಪದ ('ಚೇತನ–

ವಿಶೇಷ'ದ) ಚಲನೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಹೊಮ್ಮುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ('ಅತ್ಯೂಹ–ಅವಸ್ಥಾಯಾಂ) ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ('ಪ್ರಜ್ಞಾ ವಿಶೇಷ'). ವಿಕಾರವು ಕೂಡ "ಮನಸ್ಸಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮರ್ಮರವಾಗಿರುತ್ತದೆ"; ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ('ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಲು') ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಎರಡು ಹಂತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೂ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮ (ಔಹಾರಿಕ) ವಿತರ್ಕದ ಪರಿಷ್ಕರಣ ('ಸೂಕ್ಷ್ಮತಾ') ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ವಿವಿಧ ಇಂದ್ರಿಯ ಗುರುತುಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾದುಹೋಗಿ ಅವುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಉಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಬಂದು ಇವುಗಳ – ಅನುಭವವಾದ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದಗಳ – ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾರುವ ಕಾಂಟ್‌ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಸಮೀಪ ಬರುತ್ತವೆ. ವೈಭಾಷಿಕರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ವಿತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಅವರುಗಳು ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು 'ಸ್ವಭಾವವಿಕಲ್ಪ' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆದರೆ ವಸುಬಂಧವು ಅಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಚಿಂತನೆಯ (ವಿಕಲ್ಪದ) ಪಾತ್ರವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ 'ಶುದ್ಧಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶ i, ೩೦, ii, ೩೩, i, ೪೪ರ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ. ಪ್ರೊ.ಬಿ.ಸೀಲ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ (Positive Sciences, ಪು.೧೮) ಅದು 'ಶುದ್ಧ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆ (ನಿರ್ವಿಚಾರ–ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ–ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಹಾಗೂ 'ಅನುಭವ ಜನ್ಯ' ಅಂತರ್ಬೋಧೆ ('ಸವಿಚಾರ – ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ –ಪ್ರಜ್ಞೆ) ; ಎರಡನೆಯದು ಶುದ್ಧ ಅಂತಃ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಲಾಗದ ಧರ್ಮಗಳು (ರೂಪ–ಚಿತ್ತ–ವಿಪ್ರಯುಕ್ತ–ಸಂಸ್ಕಾರ)

೧.	ಪ್ರಾಪ್ತಿ	–	ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ–ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಧಾತುಗಳು ಒಗ್ಗೂಡುವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ 'ಚೇತನ' ('ಸಂತಾನ')
೨.	ಅಪ್ರಾಪ್ತಿ	–	ವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ಸಂತಾನ'ದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ತಡೆಹಿಡಿದು ಇಡುವಂತಹ ಚೇತನ
೩.	ನಿಕಾಯ ಸಭಾಗತ	–	ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಚೇತನ ; ವೈಶೇಷಿಕರ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿರುವ ಚೇತನ.
೪.	ಅಂಸಂಜ್ಞಿಕ	–	ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಸಮಾಧಿಯ ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳುವ ಚೇತನ.
೫.	ಅಸಂಜ್ಞಿಸಮಾಪತ್ತಿ	–	ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಡೆದು (ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ) ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಚೇತನ.
೬.	ನಿರೋಧ ಸಮಾಪತ್ತಿ	–	ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಡೆದು ಅತ್ಯುನ್ನತ, ಅರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವಪ್ನಸದೃಶ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಚೇತನ
೭.	ಜೀವಿತ	–	ಜೀವಿತ ಅವಧಿಯ ಚೇತನ; ನಿಗದಿತ ಶಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿರುವ ಬಾಣ ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಹುಟ್ಟಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾವಿನ ಕ್ಷಣವನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಬಿಡುವಂಥ ಚೇತನ.
೮.	ಜಾತಿ	–	ಉದ್ಭವ }
೯.	ಸ್ಥಿತಿ	–	ಅಸ್ತಿತ್ವ }
೧೦.	ಜರಾ	–	ಕ್ಷೀಣಿಕೆ, ಕ್ಷಯ } = ನಾಲ್ಕು 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣಗಳು'
೧೧.	ಅನಿತ್ಯತಾ	–	ವಿನಾಶ } : ನೋಡಿ. ಪು. ೩೦, (ಮೇಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿ)
೧೨.	ನಾಮ–ಕಾಯ	–	ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ಚೇತನ
೧೩.	ಪದ–ಕಾಯ	–	ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ಚೇತನ
೧೪.	ವ್ಯಂಜನ–ಕಾಯ	–	ಶಬ್ದಗಳು ಮೂಡಿಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ಚೇತನ

ಇ. ಅಪರಿವರ್ತನೀಯ ಧಾತುಗಳು (ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಧರ್ಮ)

೧.	ಆಕಾಶ	–	ಬಾಹ್ಯಾಕಾಶ (ಶೂನ್ಯ)
೨.	ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾ ನಿರೋಧ	–	ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ (ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಧಾತುವಿನ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯನ್ನು (ಧರ್ಮವನ್ನು) ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಉದಾ : ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ, ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಾಶ್ವತ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದು.

೩. ಅಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾ ನಿರೋಧ – ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಕಾರಣಗಳ ಅವಸಾನದ ಮೂಲಕ,
ಈ ವಿಚ್ಚಿತ್ತಿ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಆಗದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ – ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇಂಧನವೇನೂ ಉಳಿದಿರದೆ ಇರುವಾಗ ಬೆಂಕಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ನಂದಿ ಹೋಗುವಂತೆ

ಎಫ್. ಧಾತುಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ (ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯ)

೪.	ಪ್ರತ್ಯಯ	– ೬ ಹೇತು	೫ ಫಲ
	೧. ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯ	– ೧. ಸಹಭೂ ಹೇತು	೧. ಪುರುಷಕಾರ ಫಲ
		೨. ಸಂಪ್ರಯುಕ್ತ ಹೇತು	೨. ನಿಷ್ಯಂದ ಫಲ
		೩. ಸಭಾಗ ಹೇತು	೩. ವಿಪಾಕ ಫಲ
		೪. ಸರ್ವತ್ರಗ ಹೇತು	
		೫. ವಿಪಾಕ ಹೇತು	
	೨. ಸಮನಂತರಪ್ರತ್ಯಯ }		೪. ಅಧಿಪತಿ ಫಲ
	೩. ಆಲಂಬನ ಪ್ರತ್ಯಯ }		೫. ವಿಸಂಯೋಗ ಫಲ
	೪. ಅಧಿಪತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ }		೬. ಕಾರಣ ಹೇತು.

ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ನೋಡಿ : ಪು.೩೦, (ಪೂರ್ತಿ) ಸಮನಂತರ ಪ್ರತ್ಯಯ (=ಉಪಸರ್ಪಣ– ಪ್ರತ್ಯಯ) ವೈಶೇಷಿಕರ 'ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ'ಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. 'ಆಲಂಬನ'ಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : ಪು.೫೯, ಟಿಪ್ಪಣಿ[೧]. 'ಅಧಿಪತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ' ಮತ್ತು 'ಕಾರಣ ಹೇತು' ಇವುಗಳು ವೈಶೇಷಿಕರ 'ಕರಣ'ಕ್ಕೆ (ಸಾಧಕತಮಂ–ಕಾರಣಂ') ಸದೃಶವಾಗಿವೆ. 'ವಿಷಯ ಯೋಗಫಲ' ಎಂದರೆ 'ನಿರ್ವಾಣ'ವೇ.

ಸದಾ ಪರಿಭ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿರುವ ಭವಚಕ್ರಗಳ ಹನ್ನೆರಡು ಅನುಕ್ರಮಣಪೂರ್ವಕ ಹಂತಗಳು.

(ಆವಸ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕರ್ಷಿಕ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ)

I. ಪೂರ್ವಜನ್ಮ

೧. ಅವಿದ್ಯಾ – ಭ್ರಮೆ (ಚೈತ್ತ ಧರ್ಮ) III, 1

೨. ಸಂಸ್ಕಾರ – (=ಕರ್ಮ)

II. ಈ ಜನ್ಮ

೩. ವಿಜ್ಞಾನ – ಹೊಸ ಜೀವನದ ಪ್ರಥಮ ಕ್ಷಣ ಗರ್ಭಧಾರಣೆಯ (= 'ಪ್ರತಿಸಂಧಿ ವಿಜ್ಞಾನ') ಕ್ಷಣ

೪. ನಾಮ–ರೂಪ – ಐಂದ್ರಿಯಾಂಗಗಳು ರಚನೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ (ಭ್ರೂಣದ) ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳು.

೫. ಸದ್–ಆಯತನ – ಐಂದ್ರಿಯಾಂಗಗಳ ರಚನೆ

೬. ಸ್ಪರ್ಶ – ಅಂಗಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಹಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ.

೭. ವೇದನಾ – ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಐಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳು

೮. ತೃಷ್ಣಾ – ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಅರಿವು ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳುವುದು, ಹೊಸ ಕರ್ಮದ ಪ್ರಾರಂಭ

೯. ಉಪಾದಾನ – ಜೀವಿತದಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು

೧೦. ಭವ – ಜೀವನ–ವಿವಿಧ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು = ಕರ್ಮಭವ

III. ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮ

೧೧. ಜಾತಿ – ಪುನರ್–ಜನ್ಮ ಅಥವಾ ಮರು–ಹುಟ್ಟು

೧೨. ಜರಾ–ಮರಣ – ಹೊಸ ಜೀವನ, ಕ್ಷಯ ಹಾಗೂ ಸಾವು

ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಧಾನ ಧರ್ಮದಿಂದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ನೋಡಿ : ಪು. ೨೮, ಟಿಪ್ಪಣಿ. ೩ ಮೊದಲ ಎರಡು ಹಂತಗಳು ಜೀವ–ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಉಗಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ('ದುಃಖಸಮುದವಕಯ')

ಇಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ೧–೨ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಧಾತುಗಳ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ೮–೧೦ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಧಾತುಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸರಣಿ ಸದಾ ಪರಿಭ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿರುವ 'ಭವಚಕ್ರ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

* * * *