

# Journal of Darśana

Volumes VII-XII  
Combined Issue: 2018-2020

**Chief Editor**

Prof. Archana Tiwari

**Editors**

Dr Rajesh Kumar Chaurasia

Dr Arvind Jaiswal



**Department of Philosophy**

Vasanta College for Women

KFI, Rajghat Fort, Varanasi-221001

ISSN: 2348-0122

# Journal of Darśana

Volumes VII–XII  
Combined Issue: 2018-2020

## **Chief Editor**

Prof. Archana Tiwari

## **Editors**

Dr Rajesh Kumar Chaurasia

Dr Arvind Jaiswal



Department of Philosophy  
Vasanta College for Women  
KFI, Rajghat Fort, Varanasi-221001

# Journal of Darshan

A Bilingual Journal of Philosophy  
ISSN 2348-0122 (A Peer Reviewed Half Yearly Journal)  
Department of Philosophy  
Vasanta College for Women, Rajghat Fort, Varanasi.  
Phone: 0542-2441187  
Email: [journalofdarshan@gmail.com](mailto:journalofdarshan@gmail.com)  
Website: [www.vasantakfi.ac.in](http://www.vasantakfi.ac.in)

## Editorial Advisory Board

- Prof. P. Krishna, KFI, Varanasi, Mob. 9415223667
- Prof. Sachchidanand Mishra, Member Secretary, I.C.P.R., New Delhi, [sachchitmishra@gmail.com](mailto:sachchitmishra@gmail.com)
- Prof. R. C. Pradhan, University of Hyderabad, [pradhanrameshchandra@yahoo.com](mailto:pradhanrameshchandra@yahoo.com)
- Prof. Jatashankar, University of Allahabad, [profjatashankar@gmail.com](mailto:profjatashankar@gmail.com)
- Prof. Ananda Mishra, Banaras Hindu University, [anandaphil@gmail.com](mailto:anandaphil@gmail.com)
- Prof. Rakesh Chandra, University of Lucknow, [rakeshphilosophy@yahoo.com](mailto:rakeshphilosophy@yahoo.com)
- Prof. A. D. Sharma, Dr Hari Singh Gaur University, Sagar (MP) [theadsharma@gmail.com](mailto:theadsharma@gmail.com)
- Prof. Rishi Kant Pandey, University of Allahabad, Mob. 9838925683
- Prof. Gopal Sahu, University of Allahabad, Mob. 8840142544
- Dr Rama Pandey, VCW-KFI, BHU, [ramapandey83@gmail.com](mailto:ramapandey83@gmail.com)

## Patrons

### Prof. Alka Singh, Principal

Vasanta College for Women, Rajghat, Varanasi.

### Mr. Siddhartha Menon

Manager, Vasanta College for Women, Rajghat, Varanasi.

## Editorial Committee

### Prof. Ranjana Seth

[Economics\\_ranjanaseth@vasantakfi.ac.in](mailto:Economics_ranjanaseth@vasantakfi.ac.in)

### Dr Saurabh Kumar Singh

[english\\_saurabhkumarsingh@vasantakfi.ac.in](mailto:english_saurabhkumarsingh@vasantakfi.ac.in)

### Dr Manisha Mishra

[polscience\\_manishamisra@vasantakfi.ac.in](mailto:polscience_manishamisra@vasantakfi.ac.in)

## Editorial

The COVID-19 pandemic has deeply impacted our minds. When faced with the instability of life, we are compelled to critically reconsider our ordinary daily lifestyles, making philosophy all the more important. Philosophy aids us in contemplating and re-evaluating the fundamental questions of our existence.

This particular volume of the Journal of Darshan encompasses 23 research papers that delve into various aspects of life, encompassing both Indian and Western philosophical perspectives. Among the contributions on Western Philosophy in this volume, four papers explore different facets of ethical inquiry, while one paper analyses Russell's examination of the concept of happiness. In contrast, the Indian philosophical tradition is represented by 19 papers, with the majority (18 out of 19) focusing on Vedanta and Buddhist philosophy. Additionally, one paper delves into the social implications of Jainism's syādavāda.

In his paper titled "Swarāja in Ideas," K.C. Bhattacharya asserts, "If the Modern Indian Mind is to philosophize with purpose, it must engage Eastern and Western thought in dialogue, seeking synthesis or reasoned rejection where possible." As an exemplary instance of Classical philosophical discourse, we have selected Prof. T.R.V. Murti's paper, which primarily explores Vedanta and Buddhist philosophy. This paper exemplifies the type of philosophical inquiry that K.C. Bhattacharya believes the modern Indian Mind should pursue.

Prof. Archana Tiwari  
Dr Rajesh Kumar Chaurasia  
Dr Arvind Jaiswal

## Table of Contents

Editorial .....	iii
Vedānta and Buddhism .....	1
<i>Prof. T. R. V. Murti</i>	
Russellian Technique of Scrutinizing Unhappiness to Understand Happiness .....	21
<i>Dr. Monica Prabhakar</i>	
Karmayoga of The Bhagavadgītā as Embedded in Vivekananda's Teaching.....	33
<i>Dr V. Sujata Raju</i>	
Humanistic Trends in Modern Indian Philosophy .....	42
<i>Dr Manoj Kumar Singh</i>	
Moral Disagreements are Rationally Resolvable: A Defense ..	47
<i>Dr Vidhu Jain</i>	
The Inescapability of Moral Responsibility .....	55
<i>Lizashree Hazarika</i>	
J. Krishnamurti's Phenomenology of Mind.....	64
<i>Dr Sharda Kushum Mishra</i>	
Vedic Education— The Only Means to Realise 'Sarvam Khalu Idam Brahman' .....	75
<i>Vandana Sharma</i>	
Can a Teleological Suspension of the "Ethical" be Justified? ..	82
<i>Manglam Keshav</i>	
पं. मधुसूदन ओझा विरचित ब्रह्मसिद्धान्त के सन्दर्भ में त्रैगुण्यविमर्श .....	90
<i>डॉ ठाकुर शिवलोचन शाण्डिल्य</i>	

बौद्ध दर्शन में अनन्ता अराग की महत्तम साधना.....	103
डॉ. अर्चना तिवारी एवं डॉ. हरिदत्त त्रिपाठी	
नव्यवेदान्त की कुछ प्रमुख समस्याएँ.....	118
डॉ. राजेश कुमार चौरसिया	
षड्लिङ्ग के आधार पर भगवद्गीता का तात्पर्य-निर्णय .....	130
डॉ. दिग्विजय मिश्र	
नीतिमीमांसा एवं जीवन की चुनौतियाँ.....	137
डॉ. राजन	
भारतीय समाज के परिवर्तन में महात्मा बुद्ध और डॉ. अम्बेडकर की भूमिका .....	149
सुस्मिता बनर्जी	
स्याद्वाद के आलोक में समाज दर्शन .....	157
प्रदीप कुमार गोड़	
भारतीय युवा और स्वामी विवेकानन्द .....	163
दीपक राजभर	
To the Authors... ..	171



## Vedānta and Buddhism

Prof. T. R. V. Murti<sup>≡</sup>

The title of the Seminar, “Vedānta and Buddhism” is posed as a kind of comparative or related study of these two basic philosophies. It would not do to consider either of them in isolation. The related study could be a historical, chronological and sequential tracing of each (Vedānta and Buddhism) as they influenced each other's development. Such a study would form part of cultural history and should be based on literary documents and historical evidence. It would also be largely conjectural and somewhat speculative. I surmise some participants would be concentrating on this aspect of the problem. They might be able to throw light on several points in this question: (1) Whether, and to what extent early Buddhism was independent of Upaniṣadic thought; (2) how a philosophy and religion which was radically pluralistic and atheistic (rather anti-theistic) could become as absolutistic and even theistic as in the Mahayana; (3) whether this was purely the development of an inner dynamism or was prompted, partly at least, by external influences and (4) lastly whether and in what measure the characteristic development of the classical Vedānta of Gauḍapada and Śankara was not itself influenced by the Mahayana philosophy (Madhyamika and Yogacara Vijñānavāda). Extreme loyalists, on either side, are prone to deny or belittle any such mutual influence. It may, however, be surmised that as Buddhism and Vedānta were not moving in closed compartments and as there is ample evidence of lively interchanges between them, mutual influence may legitimately be surmised. The precise nature of it, however, has to be determined. Influence is not necessarily borrowing or acceptance of doctrines from others. That too is an influence which stimulates the systems to modify, revise or even reaffirm their doctrines. Influence may be expressed as much through the opposition as by acceptance. In this sense, the Brahmanical systems, Vedānta and

---

<sup>≡</sup>A world-renowned stalwart of Buddhist philosophy who taught in the Department of Philosophy and Religion, Banaras Hindu University.



Nyaya, have been influenced by Buddhism and vice-versa. Reprinted from Seminar Papers, The Centre of Advanced Study in Philosophy, Banaras Hindu University, 1968.

Attention should also be paid to the inherent dynamism present in each system of thought which impels it to develop along certain lines irrespective of outside influence. Inadequate appreciation of this factor explains, to a considerable extent, the unjust accusation that the development of Mahayana is foreign to Buddha's thought or Śankara's non-dualism, his Māyāvāda, is not the genuine teaching of the Upaniṣads.

There is no doubt that almost a revolution occurred in the Upaniṣadic tradition (ātmavāda) as well as in the Buddhistic (anātmavāda) in the course of their long development. In its earlier phase, Buddhism became a radical pluralism in the Mahayana, radical absolutism with a different conception of the Buddha and the Bodhisattva ideal. How could this occur?

Two possible answers, one of borrowing from or being influenced by the Upaniṣadic thought where absolutism and theism are such dominant features; the other hypothesis would deny the external influence and seek to account for the revolution as the result of an inner dynamism in Buddhist thought itself. These two views are not exclusive; perhaps the truth lies somewhere between the two.

Owing to my inadequate equipment in this regard, rather than to the unimportance of the subject, I shall deal with this only marginally, if at all. My interest lies in an analytic study of these two systems or two traditions as examples of the basic radical types of philosophy.

Does all Indian philosophy stem from one original source, the Upaniṣads? And are all Indian religions variations of the Vedic? Following the lead of Professor Radhakrishnan, the foremost Indian thinker of today, there is a large and impressive body of opinion favoring the unilinear tradition and development of Indian thought. The differences between the two are radical in the estimation of the Buddhist and non-Buddhist (Jaina and Brahmanical) orthodox traditions. To my mind, both these estimates seem to suffer from the fallacy of oversimplification. Probably, the truth lies somewhere in the middle. A careful analysis would reveal that Hinduism (Brāhmaṇism) and Buddhism belong to the same genus; they differ as species. In a sense, they are complementary to each other; one emphasizes what the other lacks or slurs over. Without affinity they

would have been completely sundered from each other; without differences, they could not have vitalized and enriched each other. Given the difference in their basic standpoints and the mode of their historical development, we should be alive to their differences as much as we affirm their affinities. My main purpose in this paper is to throw into relief the basic differences between Buddhism and Advaita Vedānta.

As philosophers we should try to understand and appreciate each standpoint intrinsically from within; no attempt should be made to reduce or assimilate other systems of thought to the one familiar to us. The world would be poorer if we reduced all differences to a dull uniformity. It would be difficult to find two philosophies so different like Vedānta and Buddhism. Buddhism has a special claim to our attention as a very sustained philosophy of Becoming, of taking reality sequentially as a process. It took time seriously and was not afraid of facing the consequences.

All systems of Hindu thought subscribe to the *ātmavāda*, the conception of reality as Being, substance and permanent. In its most radical form, as in the Vedānta of Śankara, it denied the reality of change and characterized it as appearance. The Buddhist schools rejected the reality of the soul or substance (*anātmavāda*) and conceived the real as Becoming. The real for them is sequential, momentary, incessantly perishing and emerging. There is no inner and immutable core in things; everything is in flux. For the Buddhists, the notions of soul, substance, universal and identity are thought constructions, subjective. This constructive activity of thought, however, is transcendental in character, not empirical. Belief in the soul or the substance (atman) is a basic wrong notion (*avidyā*, ignorance) which is at the root of all suffering. Salvation would result if the belief in *ātman* is abandoned. For, only as we take anything as abiding and identical do we become attached to it, cling to it; we are also averse to things that are opposed to it. The result is tension and conflict. For the Vedānta, which may be considered the most consistent form of Brāhmanical thought, ignorance is just the reverse; it is conceiving the real as changeful, different and particular. And when we realize the real as truly universal and identical (difference less), as *ātman*, do we get freed of limitations and reach Brāhmanhood? In both the Ego is transcended in Buddhism this is done by denying it all together; in the Advaita by universalizing and identifying it with God or Brahman. Religious or

practical differences determine the nature of philosophical differences.

## II

### **The Two Patterns of Indian Religious Thought**

A great philosopher of the West- Kant speaks of the two appalling infinities "the starry Heavens above and the Moral Law within man. The 'starry heavens' is not to be understood as the mere immensity of physical Nature but as the *mysterium tremendum* of the Author of the Universe. The two infinities symbolize the two basic patterns of religious consciousness-one being God-centered and the other man-centered. In a sense, Hinduism (Brahmanism) and Buddhism may be taken as illustrative of these two basic patterns.

The source of religious inspiration in Brahmanism is the revelation as given to us in the Vedas; in Buddhism, it is the Reason. Brahmanism is not antagonistic to reason or unmindful of its value; it is only revelation that can give us intuitions of the transcendent. The function of reason is to analyse and clarify and, if necessary, to defend and remove apparent contradictions. The role of reason is somewhat negative, like the hedge that protects the growing field of corn from depredation by stray cattle. Innovations are only interpretations of the. given truth and originality are not so much the discovery of new truths as of meanings and emphases. The entire mode of development in Hinduism is authoritarian and traditional. We could even take it as theological in character. The core or the initial knowledge is of divine inspiration, but it does not remain an imposed belief, but one which is to be realized in one's intimate experience (*anubhavāvasānatvad brahmavijñānasya*).

In contrast to this, Buddha asks us not to receive anything on trust or to accept any authority but to test it by reason and experience. He did not owe allegiance to any authority, Vedic or non-Vedic. This initial doctrine was modified later, and Buddhists themselves acquired a considerable body of scriptures in the teaching of Buddha, and philosophical disputes were quite often settled by exegetical considerations.

The reason for the difference in the two inspirations takes us to the heart of each religion.

The fundamental principle in Buddhism is the autonomy of Moral Law (Karma)-the freedom that we feel and exercise in our actions and which determines what we are and what we would be.

The Law is moral, i.e., it is not a natural or mechanistic operation of brute necessity. Nor is it the dictate of an inscrutable and capricious Person-God. The moral Law is impersonal; it has absolute authority, no matter whether it is fulfilled frequently or seldom or not at all, its authority is innate and underived. The moral Law is perfectly autonomous.

This was not an altogether new idea discovered by Buddha or Mahavira. The Ṛg Vedic hymns speak of the Ṛta and Satya, the Order and Truth of the universe; the Deities Indra, Agni and Varuṇa are invariably spoken of as Dhṛtavrata (upholders of the moral order), as *satya dharma*, as *dharmasya goptā*. As in the Semitic religions, it is not God's fiat that makes anything moral or good. There is an innate propriety in things, their dharma or nature. The Deities only reveal and uphold this order; they do not create the order. The impersonality of the Law of Karma was also first developed as a cosmic principle by the Mīmamsakas who were the first to deny a personal god. Unfortunately, the Karma or Dharma they understood and were interested in was ritualistic or ceremonial acts. It was Karma (performance of what the Gitā terms *dravya yajña*) and not duty or moral karma. And it was with the latter that the Buddha and Mahavira were concerned.

Taking his stand on the autonomy of the Moral Law, the Buddha was led to deny two opposing standpoints: one Naturalism (*svabhāvavāda* or *ucchedavāda*) which totally denied, as is done by the Cārvāka or the Ājivika, [the moral Law (free act and its result, *Karma* and *Karmaphala*), and reduced man to a fortuitous conglomeration of natural forces. The other opposed standpoint is that of Eternalism (*śāśvatavāda*) which stood for the Transcendent Freedom of God (and even of an unchanging Soul or *ātman*) who is above the moral Law (*karma*). The Buddha characterizes both *ucchedavāda* and *śāśvatavāda* as species of In-activism.

Salvation or rather Freedom is freedom from moral evil, from passions and their defilement (*samskāra*); spiritual discipline is the path of purification (*viśuddhimārga*) and this is achieved through self-effort and self-regeneration. There is no place for outside help or divine guidance. Salvation is strictly a sustained and heroic act on the part of man himself. It is not an act of God or cooperation between man and God. In Buddhism, at least in early Buddhism, we have a moral religion, a universal religion without God, a perfection of self-discipline and self-analysis. As the spiritual

discipline is a catharsis or eradication of passions, the goal is described negatively as Nirvana.

The position of earlier Buddhism was considerably modified in the Mahayana. Buddha becomes to all intents and purposes a Divine Person—the free phenomenalisation of the impersonal Absolute or *Dharmakāya*. This revolution enters Buddhism through the unique position of the Buddha and his personality.

### III

#### **Philosophy of Becoming (Universal Flux) and The Conception of Dharma (Entity)**

Buddhism is a very consistent and rigorous form of the philosophy of Becoming. It takes the Real as Becoming, as dynamic and is opposed to the conception of the Real as Being or Substance. In the beginning, this was stated as a principle of observation, especially in the context of moral consciousness. Existence is declared *anicca*, *anatta* and *dukkha* in the Pali Canons. "All things are composite and the composite is transitory and painful." Later on, this was formulated in rigorous logical form and deduced from Universal Causation.

The Real is the efficient (*arthakriyākāri*). The permanent as the non-efficient is unreal. Efficiency can be either simultaneous or successive. If simultaneous, all the effects being completed at once, it may be asked whether the permanent exists after the first moment or not. If it does, it should produce the same effects in the second and succeeding moments, thus giving rise to an interminable series of the same effect from one cause. This is an absurdity. If it does not produce this series, though continuing to exist in the succeeding moments, then it is evident that there is a manifest difference in its nature between the first and other moments; for, in the first moment, it is efficient (*samartha*), while in other moments it is not so (*asamartha*) about the same effect. *That cannot be one of which two or more opposed characteristics are predicated.* Nor is the permanent efficient successively, e.g. A first produces X, then Y, then Z. It should be asked whether A is capable of producing Y when it is producing X. If it could do so, A would precipitate all the effects at once, and the second alternative will have been reduced to the first one of simultaneous production. If it is not capable, it will never produce the effect, as a piece of stone cannot produce the sprout, given any length of time. If we still think that A is the same entity in

two or more moments, then it is both efficient and inefficient at once with about the same effect.

It may be objected that a cause (e.g., the seed) is the same; only, the efficiency is owing to the presence or absence of auxiliaries. But do the auxiliaries (*sahakāri*) mean anything to the permanent? The mere inoperative presence of them will not bring about any result. They must therefore first modify the seed before it can sprout; it is the seed as changed that produces the effect. If the modification were an integral part of the seed, it should have that always. If it were not, then the seed would have two natures—one, what it is in itself and the other, what it becomes in response to its auxiliaries. But accepting two natures of a thing is really to accept two things, according to the Buddhist dictum. Thus, things are different every moment; the difference of time is the difference of things; at no two moments is a thing identical. Existence is momentary (*kṣaṇika*).

The same conclusion can be enforced by the consideration of decay and destruction. The vulgar notion is that a thing will continue to exist unless it is destroyed by opposite forces. But if a thing is not capable of destruction by itself, no amount of external influence can affect it, much less reduce it to nothing. The blow from a stick destroys the pitcher, it may be said. But if destruction were not inherent in the pitcher, the blow should mean nothing to it; it should continue to exist untouched as before, like empty space. If the destruction were inherent to the pitcher, the blow of the stick is merely an occasion for its cessation, it does not bring it about. Consider for a moment what is meant by the ageing or decaying of a thing. It is not the case that a thing continues to exist unaffected for any stretch of time and then suddenly begins to change. It changes every moment, uniformly, unperceivedly, relentlessly. Change or even birth is a death at every moment; the thing must become different at every moment of its existence. *The permanence of a thing is an illusion*, like the oneness of the flame or the stream. Existence is flux. A thing is a point-instant, having neither a 'before' nor an 'after'; it has no span temporally; there is no duration. Cessation is inherent in things and is entire (*ahaituko niranvayo vināśah*).

Precisely the same logic is applied to refute the reality of the whole (*avayavi*). What constitutes one thing? We might hold with common sense that the table is one entity, and the tree is one, though

they may consist of parts. But the table is partly seen and partly not, as it is impossible to see all the parts at once. Parts of the tree move and some other parts do not; a part of it is in shade and a part of it is sunlit. How can that be one entity to which two or more opposed characteristics (e.g., seen and unseen, moving and unmoving, dark and sunlit) are ascribed? It is not possible to escape this logic by stating that what is moving is one. part and what is not moving is different from it. For, both the parts belong to the same thing; the characteristics of the parts belong to the thing-the whole of which they are parts. Therefore, there are as many things as there are distinguishable parts or aspects. An entity has no extensity or complexity of content. The oneness of many things (parts and aspects) is illusory as the oneness of a heap of corn. Horizontally, spatially, a thing has no expanse. It is not only an instant (*kṣaṇika*) lacking duration, but a spatial point lacking all magnitude and diversity as well.

By the same logic, we are led to the denial of the universal (*sāmānya*) or identical aspect of things. Each entity is discrete and unique (*svalakṣaṇa*). The existence of the universal, uniform and identical, in all the particulars, is beset with insuperable difficulties. How can one entity exist in several particulars separated by a distance of space and time, in entirety, untouched by what happens to the particulars? Moreover, in cognizing a thing, we do not certainly cognize it (the particular) and its duplicate (the universal). Wherefrom does a universal, say cow-hood, enter into a new-born? Where does it go when the cow dies? All existence, for the Buddhist, is particular; the universe is a thought construct, a *vikalpa*. The philosophy of Becoming leads to Nominalism (*apohavāda*).

The real is momentary; it is simple, unitary; it is particular, unique. This view militates against the conception of the real as permanent, a substance, as universal and identical. All things, physical and spiritual, exhibit this pattern; there is no exception. It is not, as in the Sāṅkhya, that while the object changes, the self does not change. Nor is change considered as the change of a permanent underlying substance that is continuous in the effect. Change is the replacement of one entity by another; it is the cessation of one and the emergence of another. Existence is the momentary flash into being and subsidence into non-being of material and mental states-feelings, perception, volition etc. No doubt the states can be grouped

under various combinations into *skandha*, *dhātu* and *āyatana* etc., but the combination is not ‘real’ over and above the constituents. The components are real (*vastusat*); the combination is the appearance (*prajñaptisat*). What we usually take as the self or the soul (atman) can be analyzed, without residue, into the several mental states, *citta* and *caitta*. There is no abiding and continuous self-overlapping of these states and in which they inhere. The *pudgala* or the individual is an appearance; it constitutes the primary ignorance (avidya; *satkāya-dr̥ṣṭi*).

There is not, in the whole range of philosophical literature, a more rigorous and complete formulation of the philosophy of Becoming. Heraclitus just propounds the basic principles. Hume gives an account of the self which is largely Buddhistic, but he fails to give an adequate explanation of mental life in terms of this philosophy and is even afraid of the consequences of his position. William James, Bergson, Whitehead and Charles Hartshorne and some of the vagues of Existentialism explain some aspect or other of Becoming but nowhere do we have a full and consistent account as in Buddhism.

The arguments used by the Buddhists are apagogic in character; they do not directly prove their position, but indirectly do so by disproving the opposite theory. To be cogent, it must be shown that there are only two alternatives in any situation; rejection of one would mean the recovery or acceptance of the other. Apart from this, I do not think that the Buddhist arguments are less cogent and convincing than that of any other philosophy. The Sāṅkhya, for instance, adduces only apagogic proof for its *satkārya* theory. The metaphysics of Universal Flux entails a radical theory of knowledge and logic. It is committed to a thorough-going nominalism and the doctrine of two exclusive modes of knowledge. The latter is deduced from two orders of reality (*mānadvaividhyam meyadvavidhyāt*) the unique particular (*svalakṣaṇa*) which alone is ultimately real and the other the phenomenal entity which is the object of empirical reference and communication (*sāmānyalakṣaṇa*).

Both the philosophy of non-dual Being and Universal Becoming depart to a great extent from common sense notions. They had to formulate two orders of existence and work out a consistent two-level theory. What is real for one is ‘appearance’ for the other and vice versa. For the Advaita, the real is the Nitya (eternal,



permanent) and the changeful is appearance. For the Buddhists, it is just the reverse.

#### IV

##### **The Advaita and the Madhyamika Absolutism**

Scholars of Mahayana Buddhism and the Advaita Vedānta have not failed to notice some resemblances between them. In fact, many of them were so impressed by this that they have taken the Advaita Vedānta to be a little different from the Madhyamika or the Vijñānavāda. It is true that these systems are absolutisms and that they reach absolutism through dialectic and negation; that they have to formulate a doctrine of two truths and that they have a consequential and complementary spiritual discipline leading to *nirvana* or *mokṣa*. It is, however, necessary to take a closer look to find out whether the categories they employ mean the same thing. I shall confine my observations to the Madhyamika and the Advaita Vedānta.

1. The Advaita is a philosophy of Being; it is a sustained investigation having Brahman (God) as the subject of its enquiry. Philosophy is therefore *brahma-jijñāsā* or *brahma-vidyā*. It has no other content or concern. Brahman is Universal Being; and as foundational and undeniable, in any context whatever, it is a necessary Being. We cannot acquire or appropriate it, for we are never outside it. Knowing Brahman or Being is unlike knowing any empirical object, e.g., a chair, or table, for these could well be absent or appear in a changed form. Again, in knowing empirical objects, we invariably apply a universal or an essence through which they are made intelligible. In a sense, they are instances of the essence or the universal. Sometimes, they are contrasted with their opposites or contraries. There are no instances or exemplifications of the ‘universal being’; for, from the nature of the case, there could not be two or more such beings. Brahman is unique and by itself (*ekameva advitīyam*), a Real Individual. It also follows that it is not known through any essence or representation, there being no need for it in this case. It is known in itself, self-evident, as being intelligible without mediation (*svayamprakāśa*). So, if we know being anywhere at any time, we know it in itself entirely and directly (*sakṛd vibhātam*). It might, however, be sought to be held that this is still hypothetical. Do we know being at all or know it only sometimes? We cannot help knowing Being and we know it

invariably. At least in one case, about the 'I' (Self) we know, it undeniably, for denial itself is affirmation in this context. It can also be stated that in knowing any object (chair, table, etc.) I am aware of Being. The Vedānta, therefore, holds that Being or Brahman is the object of every cognition, any experience whatever (*sarsapratyayadya*).

It is also held at the same time that Brahman is not known or that it is transcendent. This is true in a different way. If we are asked to enumerate or describe the things in this room, we would count the chairs, tables, men and women, the ceiling fans, etc. But we would invariably fail to take note of the air, the light or the space itself. These things escape our notice by their sheer unobtrusiveness, invariability and pervasiveness. By their non-concreteness and invariability, they fail to arrest our attention. In fact, the obtrusive objects occupy our attention instead. To perceive the pervasiveness and underlying features, we have to abstract or withdraw from the surface of things. To be aware of Being, as Being, universal and invariable, we have to see through or put away the surface things or think them away. Dialectic or negation is employed to remove the undergrowth and thus to uncover the ground of Being. Negation is procedural and not an end in itself. The primary distinction for the Advaita is that of Appearance and Reality. They are not to be taken as two separate things, but as non-different. The Advaita Vedānta is a two-level philosophy.

It may appear that I am formulating a species of the ontological argument in my account of Being (Brahman). This is true in a way. But here the accent is not on any concept or idea of Being, but the actual, intimate and direct acquaintance with Being itself or in the objective attitude.

Though not literally true, it is still not unmeaningful in the Vedānta to speak of knowledge of *Brahman*. The 'of' is an accusative genitive (*brahmaṇa iti karmaṇi śaṣṭhī*). The attitude is basically objective and ontological. Brahman is the object of philosophy and the only object of philosophy. Although it is free from empiricality, or contingent features, Brahman is not itself *śūnya* (Void or Nothing). We may become explicitly aware of Brahman (Being) through negating what it is not (*neti neti, adhyāropāpavāda*); but in itself, it is not Negation or non-Being, although men of weak perception may misconstrue it so (*digdeśa-guṇa-gati-phala-*

*bhedśūnyam hi paramārthasad advayam brahma manda-  
buddhīnām asad iva pratibhāti).*

In the Madhyamika, there is nothing to know. Philosophy is not the knowledge of any entity, Being or Becoming (Process), universal or particular, etc. Philosophy is the consciousness of its activity or function; philosophical consciousness comes of age as it were. This is achieved by the refutation of views (*dṛiṣṭis*), not of some views regarding things (even God or Tathagata included), but by a thoroughgoing negative dialectic. The Madhyamika has to make his rejection of views universal, i.e., not merely refute some views, but all philosophies are actual (already formulated) and possible (anticipate future philosophies in a general way). He has thus to schematize and bring all philosophical views into his net of the Four-cornered conspectus or Negation. Universality and completeness are claimed for this much in the strain of Kant's critique of Hegel's dialectic. The question is not of the logical soundness of the schematism, but of the quality and daring, almost pretentious nature of the claim made by the Madhyamika. Without this claim for universality, the Madhyamika criticism would not be a dialectic of all philosophy.

The dialectic here is not a means which leads to a knowledge of any entity (Brahman or God) but is an end. Dialectic itself is philosophy. The starting point of the Madhyamika is not an existential situation; it emerges with philosophical views or formulations as actually propounded by speculative philosophies. Their antinomical conflict on every issue of importance is an eye-opener; criticism or *prajñā* emerges. The primordial opposition or contrast in the Madhyamika is between *dṛiṣṭi* and *prajñā* (dogmatic or speculative philosophy and criticism which self-consciously refuses to take positions). Nowhere does the Madhyamika concern himself directly with issues like God, Soul, Matter, Creation, etc. but only indirectly in his criticism of the philosophical views about these.

I am not here concerned with examining the particular arguments adduced by Nagarjuna or any other Madhyamika in each case, nor even with the soundness of the *reductio ad absurdum* method in general. I should, however, like to demonstrate the possibility, nay even the necessity, of the distinction between *dṛiṣṭi* and *prajñā*. There have always been philosophies, and conflicting philosophies and philosophers have also disputed their philosophies.

Philosophical disputes not only mean differences, perhaps incommensurable differences but also imply an impartial tribunal to which the disputants appeal. This need not be a third party external to the disputants but a higher light of reason or *prajñā* in each of the disputants (the distinction between Phillip drunk and Phillip sober). In fact, *dṛiṣṭi* and *prajñā*, like the Vedantic Reality and Appearance, are not to be understood as two separate things, but as two stages or levels of the same entity; the difference is in the higher degree of analytic clarification and self-consciousness (*prajñā*).

The Madhyamika Absolutism is an *advaya-vāda* and the Vedānta is an *advaita-vāda*. Advaya is knowledge free from the duality of the extremes (*antas* or *dṛiṣṭis*) of 'is', 'not is', being and becoming and their derivatives. The duality here includes more alternatives also. It is knowledge freed of conceptual distinctions. 'Advaita' is knowledge of a differenceless entity-- Pure Being, Brahman. *Advaya-vāda* is solely a dialectical approach; the *advaita-vāda* is ontological. The sole concern of the Mādhyamika is the purification of the intellect of its inveterate tendency to view or conceptualize things.

The two Absolutisms differ in the use of negative dialectic. In the Vedānta it is used to disclose the underlying Being by uncovering the superficial vestures or forms in which it is clothed. This means that no situation, even the worst context of error and illusion, can be totally false. There is a core of reality within and this is a residuum that no negation can corrode. For the Madhyamika, however, nothing can be retrieved or salvaged from any error situation. Both the alternatives, all alternatives, are equally and totally false. What is left over is the negating consciousness that is aware of the dialectical play.

2. For the Madhyamika, both the terms of a relational complex are false; as mutually dependent, they lack an essential nature of their own (*tat tat prāpya yadutpannam notpannam tat svabhāvataḥ*). The relativity of things is their unreality. The cause and the effect are neither identical with nor different from each other, nor both, nor neither. There is no substance without attributes, nor attributes without substance; the self (*ātman*) is not one with its states; nor is it anything apart from them. Like Bradley, who lays down those qualities are nothing within or without relation and so too relation, the Madhyamika enunciates his dictum that both those

things are unreal, which cannot be conceived as either identical with or different from each other.

The Vedāntin will not reject both terms as relative; he accepts one as the reality or the basis of the other. For the Madhyamika, the substance and the attributes are equally unreal, as neither of them can be had apart from the other. The Vedāntin would say that the attributes are mere ascriptions of substance, the particulars are negations of the universal and are, therefore, unreal by their very nature (*svarūpato mithyā*); but the substance or the 'universal' is inherently real, only its seeming relationship with the attributes or particulars is false (*saṃsargato mithyā*); it has a transcendent nature without the relation.

The general formula applicable to the Vedānta is: the terms sustaining a relation are not of the same order; one is higher and the other lower; the two terms are neither mutually dependent nor mutually independent; the relation is neither 'internal' nor 'external.' If mutually dependent, we cannot distinguish between the two terms, as they so necessarily imply to each other that one cannot exist without the other at any time. We cannot even say that there are two terms, as the basis of distinction is lacking. If mutually independent, there is no basis for connection; each term is a self- self-contained universe as it were. To escape this dilemma, we have to conceive one term as basic and capable of existing apart from its relation to the other, and the other as incapable of so doing and therefore dependent. One term, the higher, is not exhausted in the relationship; it has a transcendent or non-implication existence which is its intrinsic nature. The other term, however, is entirely exhausted within the 'relation' and has no non-relative existence.

3. Any absolutism such as the Advaita Vedānta and Madhyamika is a two-level theory. Some relationship has to be posited between the two levels or orders; for otherwise, they would fall asunder and each would be an absolute, an unrelated world by itself. In the Vedānta we have the basic duality of Appearance and Reality; in the Madhyamika of *dṛiṣṭi* and *prajñā*. In the order of disclosure or discovery. we proceed from appearance to the real and from *dṛiṣṭi* to *prajñā* which is their *śūanyatā*. The order of original formation, however, is the reverse of this. The transition from appearance to the real (Being) or from *dṛiṣṭi* to *prajñā* is a conscious and sustained negation (*neti neti* and *śūanyatā* of *dṛiṣṭi*). The transition from the real to appearance or from *prajñā* to *dṛiṣṭi*,

however, could only be posited or presumed as what must have transpired prior to any empirical experience. Both the Vedānta and the Madhyamika would call this transition (from the Real to Appearance or from *prajñā (śūnyatā)* as *Avidya* or *māyā*.

The functioning of *avidya* can only be presumed as it is not overt and empirical. Much like the 'Unconscious' of Freud or the 'original sin' of Christian theology it is not known at the time of its formation but is revealed at the time of its unearthing or dissipation. We may even compare it with the a priori synthesis of Kant.

The Madhyamika very briefly defines *avidya* as what hides the real from us and projects the unreal thing in its place (*abhūtam khyāpayaty āvṛtya bhutam avṛtya varṭtate; avidyā jāyamāneva kāmala tānkavṛttivat*, BCAP, p. 352). He does not elaborate it and does not offer any satisfactory explanation. This may be in keeping with his manifest disinclination to propound any constructive theory.

The Vedānta offers a full explanation of *avidya*- evidence for its presence and the way it functions. *Avidyā* is the principle of creativity (the *Śakti* of Brahman; *vikṣepa śakti*) by which the non-dual eternal Being becomes, 'appears', many and differentiated. It is beginningless though not eternal, and it functions in an a priori way. Roughly stated, the empirical world is a joint product of *Brahman* and *avidyā*.

This principle of contingency and creativity, which with Being, engenders the existence of various objects of the temporal world, is indeed a necessary condition of phenomena; but it is contingent in Being; it is in Being but not of it.

Otherwise, if *Māyā* or the principle of Contingency, were an integral part of Brahman (Being) i.e., if Brahman is necessitated to become many, everything (even the most trivial occurrence in the world) would be determined and necessary. This would be Spinozism or Hegelianism. The distinction between the necessary or eternal Being on the one hand and the contingent constituents of the world on the other is obliterated. There would not be any temporal process or creation, but only a logical sequence or equation. Any species of integralism is subject to this predicament. Nor can we deny or fail to concede the existence of the eternal, necessary Being. For this is undeniable and self-evident. We cannot abolish the two levels and reduce them to one alone. Nor can we integrate them by any logic. The relation between the necessary and the contingent is

itself contingent, not necessary. The relation between Brahman and Maya, between eternal Being and its diversification, is a synthesis in depth and not in a horizontal or unilinear comprehension.

### Discussion on Prof. T. R. V. Murti's Paper

Thakur Jaidev Singh: To resolve the difficulty with regard to Śūnya, we have to ask how the term came into vogue. 'Śūnya', from the root 'Śui' means "to swell". Similarly, 'Brahman' means "to grow big", or "to swell". Great mathematicians were using '*śūnya*' and '*ananta*' in their mathematics. 'Śūnya' is the matrix of all numbers. Varāhamihira says that what makes all numbers swell is '*śūnya*'. Just as there is no alteration in the infinite Immovable, even so, there is no change in '*śūnya*' either by addition or subtraction. It is rather curious that this term '*śūnya*' should have been seized upon by Madhyamika. Likewise, in the Upaniṣads, the height of thought culminates in 'neti, neti'. Brahman is co-terminus with Śūnyatama. Both Vedānta and Buddhism were influenced by these two trends of thought present in Upaniṣads. The Vedānta emphasized the *via positiva*, i.e., Brahman. But Nagarjuna has nothing to say regarding his own position. When we want to make any assertion about reality, we find ourselves landing in self-contradiction. Madhyamika does not use the term '*śūnya*' in the sense of mere sophistry or nothing. If you want to know the truth, you have to transcend *vikalpas*. *Nirvikalpa* can be known only by *prajñā*, rather than through the discursive intellect.

Prof. Mahadevan in his reply had observed that Śāṅkara could not be unaware of Nagarjuna and Madhyamika, but if you turn to *Vedānta Sūtra* is dismissed in 3 or 4 sentences. Probably the texts of *Śūnyavāda* were not accessible to him. Śāṅkara did not assess the opinion of the opponent. It was on the concepts of ātman and '*śūnya*', that the battle-royal was waged. However, it is when they approach the analyses of atman that these extremes meet. In Buddhism itself, Reality is called *viśuddha*. Buddha was conscious of some Atta which was different from the Atta used in common parlance.

Prof. R. Ramanujachari: According to Prof. Chubb Mādhyamika had some commitments. According to Prof. Hartshorne, their four-fold scheme is not complete. The steps that Nagarjuna taught are bound to fail, for he too had his own philosophical position. In Prof. Murti's paper, however, there is a fair measure of agreement between Vedānta and Buddhism.

Dr R. Panikkar: How does the Madhyamika know that beyond the four possibilities, there is no other possibility if the law of excluded middle does not hold? Let me offer the concepts of two philosophers, concepts which are not affected by the dialectical method. (1) A principal Aristotelian concept, viz. that there is dynamic Being, which is partly moving and partly at rest. Between Being and not-Being, there is this dynamic Being. (2) Heidegger, talking about Identity and Difference, seeks to show that no thinking of identity is possible without a difference, and vice versa: both are correlative. My conclusion is that those two tides of Indian philosophy are not like two opposite streams, so one could belong either to one side or to the other side. Identity and difference are correlative.

Prof. Robinson: I would like to ask whether or not sustaining a theory of error is possible in Madhyamika. Do not some *dṛiṣṭis* need to be restated by the Madhyamika? Does Prof. Murti believe that Madhyamika's transcriptions of historical views are justified or valid? I would further like to be enlightened as to how does Prof. Murti explain the differences between Vedānta and Buddhism? Is it possible that the differences are only apparent? Differences may stand out from different axiomatics or necessary pre-suppositions. To what extent does Prof. Murti consider the differences to be axiomatic?

Prof. Hartshorne: If Buddhism is a philosophy of Becoming, then Becoming is most truncated and one-sided.

Dr Brahma Swarup Agarwal: I would like to seek clarification. On the one side, there is a philosophy of Being, on the other side, there is a philosophy of Becoming. I would like Prof. Murti to clarify how he affects a compromise.

Dr R. S. Mishra: Buddhism is Nirvana-oriented. In my view, *Pratītyasamutpada* can be studied as an ontological law. In earlier Buddhism, we find *pudgala nairātmya* which has no basis in our moral consciousness but in ontological consciousness. I suspect there is some influence of Kant's Categorical Imperative in this Buddhist version. I find that Prof. Murti identifies Dialectic with philosophy and philosophy with prajñā, and these three are taken as synonymous. But I don't think that dialectic can be taken as an end in itself. Dialectic is penultimate knowledge. I agree with Prof. Murti that dialectic means rejection of all *dṛiṣṭis*. Philosophy is the reason, but the reason is *buddhi*, and there is something beyond



*buddhi*. Prof. Murti identifies dialectic with reason. Reason becomes so self-conscious that it negates *dṛiṣṭis*, but ‘reason’ is conscious of the duality between *dṛiṣṭis* and their self-awareness. Moreover, reason belongs to the epistemological level, whereas *prajñā* pertains to the ontological level. How is the transition made from the epistemological to the ontological?

Dr (Miss) Karuna Bhattacharya: I would like to ask whether negative consciousness is the tattva accepted by Madhyamika. Then again, how can negating consciousness be non-dual? Further, if the world is left untouched by Madhyamika, in that case, is it a philosophy without metaphysics?

Prof. T. R. V. Murti: I am grateful to Prof. Jaidev Singh for his observations. If Brahman and Śunya mean the same thing, then Vedānta and Buddhism might be coming nearer, but in philosophy, we have to make a distinction between the Madhyamika approach and the Vedānta approach: between Śunya and Brahman.

Prof. Ramanujachari is displeased with the Madhyamika for attacking all. Well, if things depended on our liking or disliking, it would all be easy. But if there is ‘reason’, there is an appeal to that; it is not a matter of mere whim.

Prof. Chubb has given a fine demonstration of what Madhyamika does. What is philosophy? According to Prof. Chubb philosophy starts with a certain commitment, it elaborates on certain commitments: in saying this, has he not exemplified Madhyamika position? There is no philosophical commitment here but awareness of commitments, of what philosophers are doing. -But there must be some name to this kind of activity. Whenever there is another view set against yours, you can't decide, and there is doubt regarding both views. The dispute cannot be decided by taking sides or by throwing weight on any one side. This dispute leads to suspension of judgement. All the pronouncements are colored by certain fundamental commitments. Each one has his *abhiniveśa*. Commitment is never made consciously. We don't start as neutral, but we can become aware of our commitment. This awareness of commitment is *prajñā*; what is denied are the *dṛiṣṭis*. Madhyamika cannot be taken as one more position, otherwise, it will be a competitor in the field. *Prajñā* itself is not one more *dṛiṣṭi*.

Dr N. K. Devaraja: What is the Madhyamika equivalent of reason?

Prof. Murti: reason with a small 'r' is buddhi, and Reason with a capital 'R' is 'prajña'. I don't take these two- *dṛiṣṭi* and *prajñā* as two entities but as two modes of the same consciousness. *Prajñā* is *śūanyatā*. If you take it as a *dṛiṣṭi*, it is the worst kind of *dṛiṣṭi* you could think of. So, *śūanyatā* should not be considered as a *dṛiṣṭi*, but as awareness of all *dṛiṣṭis*. So *śūanyatā* is the Absolute.

Prof. Chubb: I would like to ask whether pre-suppositionless awareness can remain presuppositionless if it goes further and refutes other views.

Prof. Murti: This presuppositionless awareness is the result of all these refutations. According to Vedānta, you cannot be self-conscious unless there is some obstruction in your position. Dialectic is another name for refutation. There is dialectic when you are being aware of the fundamental presuppositions of others, and so it is universal. Unless the refutation is universal, it cannot be dialectic. Dialectic is a position conscious of its presuppositions.

As for Prof. Hartshorne's query, the answer is that Mādhyamika *catuṣkoṭi* is adequate for all positions. As Hegel takes the fundamental positions and puts them on his dialectical map, so also in Madhyamika all philosophy-past, present and future are taken into account.

Coming to Dr Panikkar's remarks, in case his thesis is: "If you reject this, then you accept the other", then I reject this thesis.

Regarding Prof. Robinson's questions, what Madhyamika says relating to *avidyā* is not very illuminating. When dialectic has finished its function, there is still the phenomenological problem of how a *dṛiṣṭi* is made possible. How does *prajñā* become a *dṛiṣṭi*? Vedānta answers this question by explaining how *avidyā* works.

In Buddhism, the interest is primarily epistemological, whereas the whole interest in Vedānta is ontological.

Dr R. S. Mishra: *Prajñā* is *nirvāna*, but it is not self-conscious reason.

Prof. Murti: Where Madhyamika ends, Vedānta begins. As for Dr Mishra's observations on Moral Law and Buddhism, *Pratītyasamutpāda* is a formal statement of the law of Karma. Buddha all the time laid emphasis on self-effort there is no room for grace in Buddhism; there is only the working of the Law. The law of Karma accounts for all diversities in the world. *Prajñā* and Reason are the same but at different levels of self-consciousness.

As for Dr. (Miss) Karuna Bhattacharya's question, my answer is that philosophy is not Silence. If there is a philosophy of Silence, it is still talk about Silence.



## **Russellian Technique of Scrutinizing Unhappiness to Understand Happiness**

Dr. Monica Prabhakar<sup>□</sup>

### **Introduction**

Generally, philosophers see happiness in terms of a relation between the individual and his circumstances. The circumstances however differ from person to person because what is acceptable to one may not be acceptable to the other. Also, the theories on happiness are good in so far as philosophical argumentation is concerned but they fail to relate directly to the issues of human experience which are defined by their circumstances, choices and opportunities. The strength of Russell's view on happiness-unhappiness dichotomy lies precisely in this. He assures the common man that he can be happy in this life and under the same circumstances. Russell suggests a technique following which individuals will develop a feeling of enmeshment with the world.

Russell's concern is to provide the reader with a diagnosis and a technique to treat the unhappiness that may surround him. His technique is based on his own experiences as he says: All that I claim for the recipes offered to the reader is that they are such as are confirmed by my own experience and observations, and that they have increased my own happiness whenever I have acted in accordance with them.<sup>1</sup>

Life, Russell admits, encounters unhappiness in a reasonably inclusive manner. Meet any person in a crowd, each has his own story to tell, his own troubles to cry for. Russell himself passed through a phase in which he was so frustrated in life that he could only think of suicide as a better alternative. His afflictions were however simmered down, when he somehow developed an interest in mathematics. His love for life was rejuvenated when he actually caught on to things that he had most desired, while spurning those

---

<sup>□</sup>Associate Professor, Department of Philosophy, Daulat Ram College, University of Delhi

<sup>1</sup> Russell, Bertrand, 1975 *The Conquest of Happiness* London: Allen and Unwin p.13.

objects of desire that were inaccessible and most importantly by being indifferent to his follies and imperfections.

Though we have been taught right from our childhood to meditate on our wrongdoings yet Russell believes that as long as we would tax our heads with our inanities and shortcomings, we would never be able to assure any happiness for ourselves for that would only plunge us into depression or disgust with our own selves. We should instead focus our attention on objects of the external world, objects that we genuinely desire. These external objects may help in loosening the tight grip of the pains that engulf us.

### **The Phenomenon of unhappiness**

The main reason for unhappiness in Russell's view can be traced back to the individual psychology. Self-absorption diverts the individual from taking active steps towards the goal, which is happiness. Russell mentions three kinds in which self-absorption smites people—The sinner, the narcissist and the megalomaniac. All three are so deeply and excessively involved in their situation and are so tied up in it that they even forget what happiness actually is.

The sinner is a product of a social system in which right from the beginning children are taught to live and believe in a certain manner. These sentiments and prescripts get embedded in them. When these children grow up, they see a different kind of a world in which their childhood training obstructs their evolvment. They manage to overcome these obstructions to shape up a new personality of themselves. But the impressions of their early beliefs entangle their new personality. What was a taboo according to the old system becomes a pressing demand. They, then reprehend themselves as sinful. Their only respite then is their mother, but if time has also taken her away, they get even more susceptible to sin. If, however they encounter their love someday, that would only give them temporary comfort for they would seek for a motherly tenderness, which of course would not be present in their love mates. The imperfections of their consorts would only add to their unhappiness, making them even more miserable and cruel which again invokes in them a sense of sin. This according to Russell is the common psychology of a sinner.

The Narcissist, on the other hand is one who has an attitude of regarding her/himself with favor and also wanting others hold her/him in high esteem. Celebrities often show excessive narcissistic

tendencies, which is encouraged by the adulation of their fans and extensive media attention. Russell holds that such an attitude is acceptable up to a certain point but when it crosses that mark it becomes an infirmity of character. At times the behavior of such narcissistic persons seriously violates the basic rights of others and major rules of society. Obviously, if they face rejection by the highly significant people in their lives, it becomes an ego shattering experience for them and it results in conduct disorders.

However, this attitude is very common among women. Besotted with their beauty they expect men to admire and love them. Their sole aim is to set ablaze the fire of love in every man they meet. These kinds of people, whether men or women, can never love somebody and thus can never achieve real satisfaction from it. People with narcissistic approach can never be happy. They would always crave for a special status and in case they do not get it, unhappiness will cloud their mind. They cannot also develop interest in any other pursuit. Everything except their self-indulgence is futile.

A megalomaniac is one who is wrapped up in his love of power and wants people to be in awe of him. Russell points out that love of power is natural in man but when it exceeds the limit it causes great distress making “a man unhappy or foolish, if not both”<sup>2</sup> He cites the example of Alexander, the great who was so preoccupied in demonstrating his power to the world that he almost lost touch with reality and had to lose out on many essentials of a happy life.

Happiness cannot be achieved by cherishing and fostering just one component of the human nature while eliding the rest. Considering that a human being is possessed of a high level of efficiency and ability, by doing this he delimits his scope of happiness. His chances of being unhappy increase because one digression from the course of praises makes the halo around his head vanish.

The common psychology of people in the recent times has been that there is no reason left for living in this cruel, unsympathetic world. Oblivious of the actual causes of their unhappiness, they impute the world in which they live as the primary determinant of

---

<sup>2</sup> Ibid. p. 22.

their unhappiness. One may say that such reactions could be the upshot of a particular kind of mood a person is in. Russell however maintains that moods cannot decide the futility of the world. Happiness becomes unattainable when the joys of gratifying one's long felt desires are not available to the person. Russell says, "to be without some of the things you want is an indispensable part of happiness."<sup>3</sup> Some amount of struggle is necessary to get the real taste of happiness.

### **Reasons for Unhappiness**

Russell gives a list of reasons that make people unhappy. The first reason of unhappiness in the present world that he discusses is the individual's struggle for success. Man in his zeal to outshine his fellows sacrifices the little joys of life, making his own life dull and monotonous. Russell takes the example of a businessman who possesses all the ingredients of a luxurious life ranging from a palatial house to a small needle. To add to his splendor, he has a beautiful wife and smart children. But he is not happy for he does not have time to relish his possessions. His fear of losing his wealth and position holds him back from enjoying his life. "Year by year he grows lonelier; his attention grows more concentrated, and his life outside business more desiccated."<sup>4</sup> To acquire more than what he has becomes the motive of his life.

This competition or struggle for superiority has so much overshadowed the lives of people that they have made themselves unfit for leisure. Their thoughts and actions are guided by their longing for fame. A man buys a book or holds an exhibition of paintings not because he is interested in literature or is a real lover of art but because he wants others to be deprived of such an opportunity. For him reading books or admiring the works of art is a waste of time for it does not add lucre to his bank balance.

This attitude, Russell believes, is the result of the common belief that life is a struggle, and he who prevails upon the rest is the winner and deserves all respect.

Whatever the reason may be for this attitude, the result undoubtedly is the deterioration of the living standards, restlessness,

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 27.

<sup>4</sup> Ibid., p. 41.

enmity with whoever comes in the way and above all the inability to relax and enjoy life with family and friends. People must therefore be taught to digest success and enjoy life in a saner manner.

Boredom and excitement are also the enemies of happiness and thus the reasons for unhappiness. They are those undeniable palpable realities, which have gripped scores and scores of people. Boredom is the emotion that cripples its victim in his very self and being. It stalks through an individual when his faculties are not fully engaged and when he is dissatisfied with his own situation and compares it with a more favorable one.

Obviously, a man would not suffer from boredom when he sees two people fighting or an accident taking place before him. Displeasing, these situations may be yet they are not uneventful. They keep the individual occupied just as the pleasing occasions do. Whereas a monotonous dull and colorless life makes a man in all likelihood a victim of boredom. Monotony destroys one's spirit to such an extent that he fails to recognize the difference between one day and another. Notwithstanding this he hungers for some change which would at least put him back to work.

The pangs of boredom compel people to remain embroiled in a ceaseless battle against it. Lots of evil doings in the present world are either the result of the individuals fears of boredom or his wish to escape from his boredom. Also, the world has witnessed quite a number of suicide cases as a result of this shattering emotion. Man is thus continually harassed by this unavailing catastrophe.

Excitement, which Russell considers as the opposite of boredom, too is a cause of unhappiness. Man haunted by the fear of loneliness, ennui and any similar dissatisfactory emotion yearns for a life full of thrill and adventure. And in this endeavor, he overpasses the point after which excitement turns him into a groveler. He loses his dignity and becomes a slave of his emotions. Adultery is one of the offshoots of this desire for excitement. The intensity of pleasure that one gets in dating another woman is much higher than in having sex with one's own wife. The emotional stimulation reaches a high when this man along with the second woman plays hide and seek with the people they know. This goes on until she fails to kindle his emotions anymore. Eventually unhappiness results, for this man now becomes incapable of finding pleasure in this. What was adventure for him at one point of time has become a normal routine leaving no space for thrill and excitement.



Too much of excitement consumes the individual's capacity to enjoy. This does not however persuade Russell to discard them completely. For he knows that boredom and excitement are damaging only when they are stretched towards their extremes. Just as both salt and pepper are needed to make the food taste good similarly both these emotions are required to add color to the life of an individual. One who does not know the taste of boredom cannot relish the excitements that pass by. Excitement on the other hand cannot be the only goal in life. Russell points out that even the great literary works have boring portions in them. Also, the lives of great men have not gone untouched by boredom. One only has to act wisely. That is to learn to endure boredom and to not get overindulgent in the excitements of life.

One of the wrongs that the modern parents do to their children is that they do not let them come in contact with the earth. They do not let them learn things by themselves. Instead, they crowd their children's minds by putting in information which they could learn at later stages. They take them to theaters and shows thus limiting their scope for excitement in future and the capacity to bear anything unpleasant, painful or difficult.

Fatigue in its worst forms also takes away the chance of happiness from one's life. It tampers with all the possible sources of enjoyment that one may encounter with the result that man instead of delighting in the beauties of life gets fulminated and distracted by them.

Both physical and nervous fatigue are ruinous, however the greatest challenge before the modern world is the nervous fatigue. This kind of fatigue is more common among the corporates and the brainworkers. These people are trapped in a typical way of living which seizes their real personality. The effort that they have to put in the midst of uncalled for noises and unknown people around them most of the time half drains them because there is a tendency in every human being to catch up with what is unknown to them and to recognize what is somewhat known. The haste that they make in rushing to their work places in the early hours of the day also wears them both physically and mentally. And at their workplaces where they are supposed to concentrate on their work, their already debilitated being is further haunted by the fear that if they fail to raise up to their employer's expectations they might as well be booted out from their jobs.

Russell believes that these men may succeed in getting out of these pernicious causes of fatigue but by that time they may have exhausted their capacity to enjoy what they have gathered.

Worry is also a cause of fatigue. People generally are incapable of having a control over their thoughts. These thoughts then torment these people by overpowering them and robbing them of their sleep and thereby of their capacity to think straight. Russell therefore suggests that instead of grappling with the worries all through the day and even at night people should take on the troubles as and when it is required.

Russell feels that a person would be able to prevail upon his day today worries and even the big worries of life if he begins to realize that he is only a small part of this cosmos and that his worry is an insignificant matter altogether. If he is able to handle his situation well, the world would not change and if he is not able to do it, the world would not end. This kind of approach would instill in man the vigor and vitality to deal with the difficult situations in life. A man in an adverse situation would be able to abate half of his troubles if he prepares himself for the worst and tells himself that nothing beyond this can happen.

Thus, the best way to deal with any worry or fear is to look straight into the trouble, understand it and then try to solve or get over with it instead of running away from it. This would help man in lessening the nervous fatigue that he might suffer from.

The fire of Envy also consumes the individual completely. He in his desperation to injure or insult another person forbears his own joys and achievements. Russell rightly remarks that a man tormented by the feeling of envy cannot find pleasure in his own successes but he does find pain in the successes of others. The envious man likes to believe that his success is infinitesimal before the gigantic success of his competitor or the so-called enemy.

Right from the childhood this feeling of envy dwells inside the individual till he dies. It is quite apparent that a child always enjoys playing with the toys of another child. It is one of the facts about human beings that when they view the possessions, achievements and advantages of their neighbors, friends and relatives along with their lack of sufficient power, resources or capacity to acquire them the feelings of envy possess them.

It is also a fact that envy cannot be felt for strangers and even for people who we cannot relate to or compete with. It is people who

are in some way associated with each other mainly professionally that get entrapped in the fire of envy. Among the womenfolk envy sparks off mainly on one reason. Russell remarks that a woman on finding another good looking and well-dressed woman at once turns catty. She would try her best not to look straight at her and would make every effort to know her foibles so as to malign her in some way or the other.

Envy is such a devastating emotion that people inflicted with it cannot find happiness anywhere. What extinguishes the fire of envy is the realization that happiness would come by if we broaden our heart so as to take pleasure in and receive satisfaction from what is ours and to accommodate within it the accomplishments of others. Russell discusses the impact of those rigid and illogical beliefs of our ancestors which have been passed on to us and have got embedded in our unconscious. A little deviation makes our conscious get overpowered by the unconscious generating in us a sense of sin. This sense of sin also is one of the significant causes of unhappiness among adults.

Children in the early years of their life are not given the right kind of training by their mothers. They are instructed about the dos and don'ts without being provided with any sound reason behind them. These children when grow up find it very difficult to deal with their childhood training and their reason. Sex, for example is one of the issues which has intruded upon man's tranquility and his capacity for collected thought or decisive action. Man has been taught to despise carnal pleasures. If, however, he takes interest in them he begins to consider himself as the biggest sinner. His marital life also gets crumbled as his training forces him to believe that sex lowers women in dignity or esteem. And he expects his wife to detest all his initiatives. Considering that she does have a dislike for it under the influence of her childhood training where she was instructed on the value of purity, he in order to seek satisfaction goes to another woman. This instills a feeling of guilt in him. Thus, sex instead of adding happiness in the lives of men and women becomes a source of unhappiness by filling in them a sense of sin.

Russell suggests that this malady can be overcome by scrutinizing the contents of the unconscious and deliberating on the preposterousness of the childhood beliefs. The consciousness can then be provided with beliefs which are in conformity with reason and which are so clear and prominent that they get imprinted on the

unconscious and replace the previous beliefs so that they do not cause distress to anyone.

Persecution mania is another cause of unhappiness. It stems from one's viewing his own merits splendidly but not being acknowledged by the ungrateful, mean and unworthy people around him. People who suffer from persecution mania assume that the whole world is up in arms against them. Their imagination escalates to such an extent that a minor incident of unrecognition or disregard is considered as treachery and ingratitude. In order to generate sympathy in others towards themselves they narrate to them imaginary happenings where they are being needlessly harassed and outraged not by one but by the entire human race. A man who entertains such views is demented.

A very familiar kind of behavior leading to persecution mania is "malicious gossip" or back-biting. People enjoy speaking ill of others for the purpose of injuring their reputation without regard for the truth. If, however, they get to know anything said against themselves then they are roused with intense anger and recount all the occasions when the vilifier was unnecessarily supported and benefited by them while comfortably omitting those occasions when they themselves tore him down. Russell believes that those who are afflicted with this kind of insanity have the following symptoms. First, one thinks that his actions are prompted by his concern for others. People falling under this category have a distorted view of their own selves. Their philanthropic behavior is a façade, which camouflages their underlying desire to win appreciation and derive pleasure from it. Second, one has a magnified view of one's own merits. It is a general tendency in almost every human being to think of himself as the most wise, candid and brilliant person. And if they do not get the proper recognition or acknowledgment for what they suppose themselves to be, they take it as an insult and regard the odious world as undeserving of their merits. Wise man according to Russell is one who performs his actions not for applause but to express his feelings. A genuine playwright, for example, writes what his inner self inspires him to write and not to win public approbation. Russell suggests: "To recognize that your merit is not so great as you had

hoped may be more painful for a moment, but it is a pain which has an end, beyond which a happy life again becomes possible.”<sup>5</sup>

Third, one expects that others take as much interest in him as he takes in himself. Those who have an excessive concern for their own selves take it for granted that others especially their near and dear ones would do anything for them. If, however, they refuse or do not pay heed to what is expected from them, it is taken as a serious offense.

Every individual has a personality of his own which makes him see and feel things in a particular way and which he is generally quite satisfied with. Now if a man tries to impose himself on another then it will be too egomaniacal on his part as the other man just for the sake of pleasing him might ruin his own life.

Fourth, one imagines that people around him are all the time busy talking about him and searching ways to malign him in some way or the other. Russell suggests that instead of straining one’s head in such fruitless and baseless thoughts one should work on the ways of achieving happiness because such imaginations would not lead anyone anywhere.

The last cause of unhappiness that Russell discusses is the fear of public opinion. It is true that a receptive environment is a pre-requisite for the growth and happiness of the individual. But it is also true that anyone who tries to think different or be different from his own people is severely denounced by them. We have enough examples of great men like Galileo and Descartes who instead of getting a pat on their back for their contributions had to face the bitterness of people around them. Stretching down to the modern times situation or the psychology of the people has still not changed. Many young people either have to remain shut up with their new-fangled-ness or have to swallow the virulence of their elders if they defy the public opinion.

The modern man can overcome the happiness which dwells around him by widening the scope of his knowledge and by not succumbing to the undue pressure of the older people on any fundamental issue which is related to his happiness. Public opinion is important and one should have a feeling of deferential approval for it but only in so far as it does not ask too much from him. And if

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 97.

it does then one has every reason to show his indifference to it. This may remind one of what Anton Chekov had once remarked ‘If I had listened to the critics, I’d have died drunk in the gutter.’ Thus, if one wishes to lead a happy life then one must not pay attention to the unnecessary criticism.

### Conclusion

Russell believes that so long as man remains incarcerated in his own self and does not allow himself to think of things besides himself, he will continue to dwell in a world of his own which is constituted by his self-centered feelings such as fear, envy, self-pity, sense of sin and conceit and remain unhappy. He will lose out on many interesting things that the external world holds out for him to enjoy.

The happy man is one who frees himself from the clutches of self-centered passions by developing genuine interest outside of himself. “The recipe for happiness is a very simple one.”<sup>6</sup> One only has to turn to external world and acquire a certain amount of modesty, in estimating one’s own self. If one acquires the latter quality, one enables himself to cherish his accomplishments. A high opinion of one’s own self mars one’s ability to feel happy on one’s little successes in life. As regards the former Russell feels that the external world is full of surprises and we only have to prepare ourselves to take pleasure in them. I wish to end with an interesting remark by Russell. He says:

*[M]ind is a strange machine which can combine the materials offered to it in the most astonishing ways, but without materials from the external world it is powerless...events only become experiences through the interest that we take in them, if they do not interest us, we are making nothing of them. The man, therefore, whose attention is turned within finds nothing worthy of his notice, whereas the man whose attention is turned outward can find within, in those rare moments when he examines his soul, the most*

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 186.

Journal of Darśana (ISSN 2348-0122) Volumes VII–XII

*varied and interesting assortment of ingredients  
being dissected and recombined into beautiful or  
instructive patterns.*<sup>7</sup>



---

<sup>7</sup> Ibid., p. 126.

## **Karmayoga of The Bhagavadgītā as Embedded in Vivekananda's Teaching**

Dr V. Sujata Raju<sup>Ω</sup>

### **Introduction**

The paper seeks to highlight the relevance of Swami Vivekananda's interpretation of the *Karmayoga* of the Bhagavadgītā in the contemporary world from the volumes of lectures, writings, and letters in his words/voice. The Bhagavadgītā, being a fundamental treatise on Indian ethics discusses the question of the highest value: what sort of life would be most appropriate for the attainment of the ultimate reality? In the ancient Indian tradition, the emphasis was given mostly on the knowledge of the ultimate and devotion to the almighty, however, the least significance was given to the path of action. Action was considered as a source of bondage and the advice was to renounce it, and to minimize it to a few essential activities. On the contrary, starting from the latter half of the nineteenth century a new trend to interpret the Gita in the light of *karmayoga* emerged. Swamiji says that action/work is not to be renounced but be performed in such a way that both social welfare and the individual's moral upliftment can be harmonised into one goal. Action found a new meaning in Swamiji's life and work and Ramakrishna Mission, the unique monastic order established by him may be called a living example of the teachings of the Bhagavadgītā where *karma*, *bhakti* and *jñāna* are all synthesized in the desireless service of humanity and God. The later interpreters/translators were so much influenced by Swamiji's thoughts that a study of the recent interpretations of the Bhagavadgītā remains incomplete without reflection on his teachings on *karmayoga*.

Swami Vivekananda, a nineteenth-century Hindu mystic, did not write any commentary on the Bhagavadgītā. However, his small book on '*karmayoga*' is a classic exposition of the teachings of the Gita. The word '*karma*' is derived from the Sanskrit root *kri*,

---

<sup>Ω</sup>Associate Professor, Department of Philosophy, Daulat Ram College, University of Delhi. Email: [v.sujataraju@dr.du.ac.in](mailto:v.sujataraju@dr.du.ac.in), Mob. 8800583456



"to do". All action is *karma*. Technically this word also means the effects of actions. In connection with metaphysics, it sometimes means the effects of which our past actions were the causes. But in *karmayoga* we have simply to do with the word *karma*, meaning work.<sup>1</sup>

Swamiji believed that action can lead one directly to salvation; provided it is performed in the spirit of detachment as taught in the Gita. He repeatedly said that the uniqueness of the Gita lies in its theory of disinterested action (*niskāmakarma*) through which one seeks to attain the highest goal, standing on the battlefield of life. The Swami dealt with this view which he considered the most important and original contribution of the Gita, in his small book *karmayoga*. So, while discussing this path of *karmayoga* we shall depend mainly on his book '*karmayoga*'.

### **The contemporary relevance of the path**

In the West, Swamiji taught the path of contemplation, while in India the emphasis was wholly on the path of action. For him, action was necessary for India, as the whole country, having been immersed in inaction had become more like a dead lump of matter where there was no sign of life. Under the garb of the *sattva*, there was nothing but laziness, inertia and ignorance. His question was: for how long such inactive, lazy and sensual people could survive in this world? The suffering of his countrymen, their age-old starvation, ignorance and social disability moved his heart. So, his first intention was to make the people of India active by developing their *rajasic* qualities and making them capable of their existential struggle. He realised that one would be compatible with contemplation, renunciation and devotion etc., only when one had crossed the boundaries of both *tamas* and *rajas* and had enjoyed life fully.

He stated, "Now it won't do to merely quote the authority of our ancient scriptures. The tidal wave of Western civilisation is now rushing over the length and breadth of the country. It is not simply to sit in meditation on mountain tops without realising in the least its usefulness. Now is wanted – as said in the Gita, by the Lord –

---

<sup>1</sup> Chetanananda, Swami, ed., *Swami Vivekananda Vedānta: Voice of Freedom*, Advaita Ashrama, Kolkata, 2017, p. 189.

intense *karmayoga* with unbounded courage and indomitable strength in the heart.”<sup>2</sup>

Apart from the practical needs of the country, there were sound theoretical reasons why the path of action should be preferred to the other ways (*Rājayoga*, *Bhaktiyoga*, *Jñānayoga*) of salvation. The Bhagavadgītā affirms that in this world one cannot live without doing anything. True renunciation of action is almost impossible for an ordinary man. So, it is better to live in this world and work as a *karmayogi* than to be an inactive hypocrite, because inactivity is nothing but idleness in disguise.

Swamiji always preferred activity to inactivity. He says that “those who deny themselves, live in the forest and chew the end of unsatisfied desires are not true renouncers. Live amid the battle of life. Anyone can keep calm in a cave or when asleep. Stand in the whirl and madness of action and reach the centre, you cannot be moved.”<sup>3</sup>

*Karmayoga* teaches the secret of action, knowing that a man even while living and working as a common man in this whirlpool of the world, can enjoy the bliss of divine freedom. *Karma* then instead of being the cause of bondage and confusion, becomes the source of salvation.

### **Karma and Bondage**

Everything that a man does, consciously, physically, or mentally is an action (*karma*). *Karma* includes every movement of the body, every single thought of the mind and there is nothing in this world which is not *karma* or the result of it. The phenomenal world itself is the result as well as the basis of this force. Every action brings a result, leaves its impression on the soul, and forms the character which again in its turn determines one's future action. So, the chain of *karma* and its results continues.

According to Swamiji, every action is a combination of both good and evil, no action is exclusively good or exclusively bad. We call an action good when we find more of the good elements in it,

---

<sup>2</sup> *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advaita Ashram, Calcutta, 2000, Vol. VII, p. 183.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 50.

but that does not mean that it contains no element of evil. So also, in the case of bad actions.

### **Karmayoga leads to freedom**

According to the Bhagavadgītā, *karma*, which is the cause of bondage, if done skilfully, can lead one to salvation. The performance of actions with detachment is the secret of this path. The fundamental question may arise here: why does every action leave its impression on us? The reason is that we are attached to the actions and their consequences as well. If we work with detachment and let no action or thought produce a deep impression on our mind then there will certainly not be any bondage.

The solution reached in the Gita regarding this bondage-producing nature is that, if we do not attach ourselves to the work we do, it will not have any binding effect on our soul. “This is the one central ideal in the Gita. Work incessantly, but be not attached to it... By work alone men may get to where Buddha got largely by meditation or Christ by prayer... Liberation means entire freedom—freedom from the bondage of good as well as from the bondage of evil .... So, the bad tendencies are to be counteracted by the good ones, and the bad impressions on the mind should be removed by the fresh waves of good ones, until all that is evil almost disappears, or is subdued and held in control in a corner of the mind; but after that, the good tendencies have also to be conquered. Thus the 'attached' becomes the 'unattached'. Work, but let not the action or the thought produce a deep impression on the mind. Let the ripples come and go, let huge actions proceed from the muscles and the brain, but let them not make any deep impression on the soul.”<sup>4</sup>

### **Karmayoga: Performance of One's Duties**

Swami Vivekanand takes up the universally accepted ideal of non-resistance or non-violence which is taught by all great teachers of the world. Non-resistance is the highest ideal, but this supreme ideal can be attained only by him who has got the power to resist evil. In the Gita, we find Śri Krishna calls Arjuna a hypocrite and a coward because he refuses to fight/is resistant to fight. Here

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, Vol. I, pp. 55-56.

under the cover of the morality of non-resistance, was fear and selfish attachment to his relatives and friends.

“This is a great lesson for all to learn,” writes Swami ji, “that in all matters the two experiences are alike .... one man does not strike because he is weak, lazy and cannot, not because he will not; the other man knows that he can strike an irresistible blow if he likes but blesses his enemies. The one who from weakness resists not, commits a sin and as much cannot receive any benefit from the non-resistance; while the other would commit a sin by offering resistance.”<sup>5</sup>

The duty cannot be the same for all and one has no right to criticise or sneer at other’s ideals. One must rise step by step. Each action is great in its place. No action is good or bad in itself, it is considered good if it gives strength and bad if it makes one weak. The motive behind the action should be taken into consideration and the motive of the action justifies the action. There is no gradation (higher-lower) of duties. Every duty is equally divine. A man should not be judged by the nature of his duties but by how he performs those actions.

The Bhagavad-Gita alludes to duties dependent upon one's birth and position in life which largely determine one's capacity and one's mental and moral attitudes towards various activities of life. Therefore, one should perform these duties which are fixed by society for the concerned person. Swami ji points out: "In the Hindu system of morality we find that this fact has been recognised from very ancient times; and in their scriptures and books on ethics different rules are laid down for different classes rules are laid down for the different classes of men— the householder, the *sannyasin* (the man who has renounced the worlds, and the student; then he marries and becomes a householder; in old age he retires; and lastly he gives up the world and becomes a *sannyasin*. To each of these stages of life, certain duties are attached. No one of these stages is intrinsically superior to another. The life of the married man is quite as great as that of the celibate who has devoted himself to religious work. The scavenger in the street is quite as great and glorious as the king on his throne."<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>*Ibid.*, Vol. I, p. 38.

<sup>6</sup>*Ibid.*, Vol. I, pp. 41-42.

The right performance of the duties of any station in life, without attachment to results leads one to the highest realisation. The means and the end should be joined into one. If one performs one's duties – whatever kind of action it might be – small or great – as worship; pays as much attention to every detail of the means as to the end, devotes his entire life for the time being without thinking of anything beyond, success is bound to come. *Karmayoga* is impossible unless one puts the means and the end on an equal platform. Means are as much sacred as the end itself.

### **Action through freedom**

Along with the performance of one's duties, the other things required are mental freedom and detachment. This is the essence of *karmayoga*. The very idea of duty, otherwise, would make one a slave. After discussing the value of duty, the Swami warns us against its binding capacity. He says that:

“*Karmayoga* teaches us that the ordinary idea of duty is on the lower plane; nevertheless, all of us have to do our duty. Yet we may see that this peculiar sense of duty is very often a great cause of misery. Duty becomes a disease with us; it drags us ever forward. It catches hold of us and makes our whole life miserable. It is the bane of human life ... Look at those poor slaves to duty! Duty leaves them no time to say prayers, no time to bathe. Duty is ever on them! They go out and work. Duty is on them! They come home and think of the work for the next day. Duty is on them! It is living a slave's life, at last dropping down in the street and dying in harness, like a horse. This is the duty as it is understood.”<sup>7</sup>

The only true duty is to be unattached and to work as free beings, to give up all work unto God... Duty is good to the extent that it checks brutality. To the ordinary kinds of men, who cannot have any other ideals, it is of some good. But those who want to be *karmayogi* must throw this idea of duty overboard... Whatever you have to give to this world, do give by all means, but not as a duty. Do not take any thought of that. Be not compelled. Why should you be compelled? Everything that you do under compulsion goes to build up attachment.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>*Ibid.*, Vol. I, p. 103.

<sup>8</sup>*Ibid.*, Vol. I, p. 104.

Freedom is the basic idea of Swami Vivekananda's Philosophy. The moment one becomes a slave – even to goodness – he loses his status as a *karmayogi*. Ordinarily, duty becomes a burden to the individual, he performs it because he has to, he does not feel any freedom or pleasure in doing it, nor can he give it up easily as the thought of duty has sat deep in his mind. This is the bondage of attachment, not freedom. The *karmayogi* must work with freedom. Freedom is the goal, and freedom is the means. Compulsion, attachment, and selfishness are causes of slavery. The *karmayogi* must work as a master does, not as a slave. He must work through love. Love never comes until there is freedom. In other words, love is possible only where there is freedom. “If you buy a slave and tie him down in chairs and make him work for you, he will work like a drudge, but there will be no love in him. So, when we work for the things of the world as slaves, there can be no love in us, and our work is not true work.”<sup>9</sup> Selfish work is slaves’ work. One can work at his best only when one is free from slavery and selfishness and when one has received love and not attachment. Morality lies in doing good to others and in self-abnegation.

### **Non-attachment is complete self-abnegation**

The inclination to help others without any selfish motive is the highest form of morality. This is true renunciation. Every act of charity, every thought of sympathy, every action of help takes much of egoism away from our little selves and thus leads to self-abnegation which is the aim of all type of yoga.

According to Swami Vivekananda even an atheist, only by the virtue of unselfish work for others, can attain salvation. If he is not selfish, he is very near to God, for 'unselfishness is God'.

"Unselfishness" he writes is the test of religion. He who has more of this unselfishness is more spiritual and nearer to Shiva. And if a man is selfish, even though he has visited all the temples, seen all the places of pilgrimage, and painted himself like a leopard, he is still further off from Shiva. A *karmayogi* doesn't need to believe in God. Even an atheist can be a *karmayogi* and attain the highest state. He has simply to work with his own will, with the power of his mind and discrimination. But faith in God makes the way easier. Here he

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, Vol. I, p. 67.

works and gives up the fruits to God, he surrenders himself to God's will and works with peace and contentment.

### **Work as worship**

According to Swami Vivekananda, the unselfish work is to be performed with the feeling of reverence and worship. One must not forget the fact that by helping others we help ourselves. The world consists of both good and evil, and it will continue to be so despite all our efforts to make it completely good. He says that service to humanity should be done with the attitude of worship. The service to the poor was termed by him as the *daridranārāyaṇa sevā* (i.e., service to the beggar God). It is the giver who gains by giving is very much emphasized by Swami ji. He writes, "Now you see what *karmayoga* means; even at the point of death to help anyone, without asking questions. Be cheated millions of times and never ask a question, and never think of what you are doing. Never vaunt of your gifts to the poor or expect their gratitude, but rather be grateful to them for giving you the occasion of practicing charity to them."<sup>10</sup>

The term 'help' is to be transformed into the term 'service' and this service to humanity should be the chief concern of an *karmayogi*. Swami ji says, look upon every man, woman and everyone as God, you cannot help anyone, you can only serve, serve the children of the Lord, serve the Lord Himself, if you have the privilege. If the Lord grants you, blessed you, do not think too much of yourselves – do it only as a worship. I should see God in the poor and it is for my salvation that I go and worship them. The poor and the miserable are for my salvation, so that we may serve the Lord, coming in the shape of the lunatics, the leper, the sinner.

This is the highest stage of *karmayoga* where service is done as worship. This purifies the mind removing all selfishness, and all ideas of diversity; and the vision of Brahman, which is the goal of all yoga, is ultimately attained.

### **Integration of Practicability with Spirituality**

According to Swami ji, the originality of the Gita is in bringing out the harmony of various paths of self-realization. He was

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, Vol. I, p. 62.

the first to give *karma* an independent status for salvation. The traditional commentators of Bhagavadgītā refused to attach any value to the mundane world. The idea that the whole world is unreal, a product of illusion tended to encourage the attitude of indifference in the minds of the common mass. This attitude prevented people from being active for their well-being, at the level of society and the nation. The age-long slavery, want of enthusiasm, courage and strength were the results of worldliness, was always looked down and the ideal of renunciation and contemplation was too high to be grasped by the people at large. Swamiji felt, concerning the people of this country the need for an ethic which would combine wide practicability with intense spirituality. One must worship God, but this does not mean that he would neglect humanity.

The term '*daridranārāyaṇa sevā*' which was founded by Swamiji very aptly explains his views on religion and ethics. Serving the suffering humanity as Lord's manifestation caught the imagination of the Indian mind; and relief work for famine, flood, fire, epidemic and natural calamities were practically unknown before *sevā-samities*, *sevāshramas*, hospitals, and primary educational institutions multiplied throughout the country.

### Conclusion

The emphasis on *karmayoga* and the realistic approach towards life and the world which we find in all the later interpreters of the Bhagavadgītā has its beginning in Swami Vivekananda's teachings. According to him, all life is sacred and there is no better way than unselfish service to humanity.

In the contemporary world, torn apart by caste, creed, gender and religious differences, an understanding and realizing of the nature of *karmayoga* as prescribed by Swamiji, stands as a statement of hope, as an injunction to live a just and virtuous life, to pursue higher knowledge and to transcend the delusion of both the "others" and "suffering".





## **Humanistic Trends in Modern Indian Philosophy**

Dr Manoj Kumar Singh<sup>ψ</sup>

The roots of modern Indian humanism are in the ancient Indian tradition and up to some extent it is in Western thought patterns. The Neo-Vedantism of Vivekananda, and the humanisms of Gandhi, Tagore, Aurobindo and Radhakrishnan are influenced by ancient Indian thought and culture. Whereas the humanisms of M.N. Roy and Jawahar Lal Nehru have their roots in Western thought patterns.

In the Neo-Vedantism of Swami, Vivekananda spiritualism is mingled with humanism. It concerns itself with the problems of common man Swami ji preached the gospel of service to man. According to him the service of the poor and needy is the highest form of worship on earth. Like a true humanist, he advocated freedom of human personality and all-around development of the individual as a means towards the betterment of society.

Rabindra Nath Tagore was an admirer of the Upanishads. His cosmopolitan humanism primarily focuses on man and his worldly life. Tagore's conception of God is humanistic. He says "I say of the Supreme Man that he is infinite in his essence, he is finite in his manifestation."<sup>1</sup> He asserted "For our universe is the total of what Man feels, knows, imagines, reasons, to be, and of whatever is knowable to him now or in another time. It affects him differently in its beauty, its inevitable sequence of happenings, its potentialities; and the world proves itself to him only in its varies effects upon his senses, imagination and reasoning mind."<sup>2</sup> Tagore's poetry is mainly concentrated on man. He was a great advocate of the development of art and literature. He establishes an institution called Vishwa Bharati to encourage the development of art and culture.

---

<sup>ψ</sup>Assistant Professor, Department of Philosophy, Vasant Kanya Mahavidyalaya P.G. College Kamachha, Varanasi

<sup>1</sup>R.N. Tagore: The Religion of Man, 1961, P. 74.

<sup>2</sup>Ibid., P. 15.

He describes reality as *Satyam, Shivam, Sundaram*. He considered the body as the temple of the spirit. "He who thinks to reach God by running away from the world when and where does he expect to meet Him, how far can he fly? Till he flies into nothingness itself. No, the coward would fly, can we find him? we must be brave enough to be able to say we are reaching him here in this very spot now at this very moment."<sup>3</sup>

According to him Man is a finite being if we view him as body or mind, but he is infinite if we view him as soul, he is earth's child but heaven's heir. In its finite aspect self is conscious of its separateness and there it distinguishes itself from all others but in its infinite aspect, it is beyond the limits of the present and the personal. Thus, finite and infinite are not apart from each other. The two are real in their union. He was of the view that the individual man must exist for man and must express himself in distinguished works of science, philosophy, literature and art in the true service and worship of humanity.

Like Tagore, Gandhi is also a spiritual humanist. He accepts man as a replica of the Divine spirit. Thus, he is influenced by the Vedantic view of the unity of life. Gandhi lived and emphasized ethical life. According to him, Ahimsa should be consistent with human life and its progress. He described the positive side of Ahimsa as love. We should have love towards all life. In his ideal of Sarvodaya, every individual would have the same and full opportunities to unhide his potentialities with the integration of the whole of humanity. "Human values, individual development, always consistent with its use for the development of society, promotion of altruism to the highest degree, integration of the individual with society, lifting the whole of human society to a higher level of existence, where love and fair play will have the highest role to play. These are the most predominant characteristics of the Sarvodaya ideals."<sup>4</sup>

To Gandhiji, the service of man was the service of God. Gandhiji was one of the most rational thinkers, I had come across and I had not known any man of that greatness who welcomed

---

<sup>3</sup>R.N. Tagore; Sadhana, p. 130.

<sup>4</sup>R.R. Diwakar; Philosophy of M.K. Gandhi.

discussions as much as he did."<sup>5</sup> Gandhiji had an optimistic view of life. He should be called a rational and moralist as his most important ideas were intended to be put into practice.

Gandhi's great contribution to humanism consists in conceiving a religion that centers almost wholly around man and his life here in this world. He did not distinguish between life temporal and life eternal. Religion, according to him, should pervade all our activities; it cannot and ought not to be pursued in seclusion from one's fellow beings and in separation from life's other activities.<sup>6</sup>

Sarvepalli Radhakrishnan, one of the greatest intellectuals of India, was an interpreter of Indian thought tradition. He believed in a healthy association of ancient wisdom with modern science. He declared that to improve the world we have to return to an idealist view, to philosophic thought and spiritual values. He was in favor of building a bridge of understanding between the East and the West. Like Vivekananda, he was concerned with defending the Vedānta as the ethical foundation of universal brotherhood. His philosophy is chiefly Vedantic idealism. He called the Vedānta ethics the ethics of action.

Radhakrishnan believed in eternal truths of spirit and he accepted that there is no separation between the outer man and the inner man, because the realm of spirit is not cut off from the realm of life, the transcendent and the empirical are closely related. Thus, his idea is of a whole man – a multidimensional being. The real destiny of man lies in the union of the human and the divine. Man is multi-dimensional as there are elements of matter, consciousness, intelligence and the divine spark, within him. So, man is bound to progress at every stage.

Radhakrishnan feels that the more mankind has a humanistic attitude towards life, the more becomes integrated into the whole universe. He wrote in *The Pursuit of Truth*, "Man is not a detached spectator of progress immanent in human history, but an active agent remolding the world nearer to his ideals. Every age is much what we choose to make it. The trouble with our civilization is that in our anxiety to pursue the things of time, we are neglecting the things that are not of time, the enduring and the eternal. The significance of

---

<sup>5</sup>Dr Zakir Hussain: *Thinking of Gandhi*, 1957, pp. 15, 22.

<sup>6</sup> *Humanism in Indian Thought*: N.K. Devaraja, p. 119.

man's life is not exhausted by his service of the earthly kingdom. The whole complex range of human life becomes shallow, aimless and unsatisfying if it is not shot through with a sense of the eternal. We must build all relationships on a basis of understanding fellowship, remembering the controlling principle that life on earth is meaningless apart from its eternal background. The growth of civilization is marked by an increase in genuineness, sincerity and unselfishness. The only effective way of altering society is the hard and slow one of changing individuals. If we put first things first through patient effort and struggle, we will win power over circumstances and mold them. Only humanity that strives after ethical and spiritual ideals can use the great triumphs of scientific knowledge for the true ends of civilization." It was Radhakrishnan's firm belief that the ideal of Man is to make humanity one with the spirit. And in that case, there will be no distinction of race or creed or nation. He stressed the ethical life directed towards the welfare of fellow humans. According to him, moral force is at the center of all human affairs, and ethics is the outcome of spiritual self-realization. Thus, it is very clear that the humanism of S. Radhakrishnan is spiritualistic.

In modern Indian thought, both M.N. Roy and J.L. Nehru were secular humanists. New Humanism is materialism and it rejects any supernatural entity. It believes in the freedom of individuals, humanist interpretation of history and organized democracy. The rational and moral individual endowed with the quest for freedom is the starting point of Roy's philosophy.

Like M. N. Roy, J. L. Nehru was also an atheist. He does not believe in a supernatural order. He was a socialist and Democrat. He says "Even if God exists, it may be desirable not to look up to Him or to rely upon Him. Too much dependence on supernatural factors may lead, and has often led to a loss of self-reliance in man and to a blunting of his capacity and creative ability."<sup>7</sup>

Nehru had faith in science. But he was an agnostic. He says that whether we believe in God or not but is impossible not to believe in something, whether we call it a creative life-giving force or vital energy inherent in matter which gives it its capacity for self-movement and change and growth, or by some other name

---

<sup>7</sup> J.L. Nehru, *Discovery of India*, P. 359.

something that is as real, though elusive, as life is real when contrasted with death.<sup>8</sup>

Nehru was a democrat and his view that the state exists to serve man. Development and happiness of man is the ultimate aim of the state. Nehru associated nationalism with cosmopolitanism. He asserts, "Why my nationalism is based on internationalism, and I am very conscious of the fact that the modern world, with its science and world trade and swift methods of transport, is based on internationalism. No country or people can isolate themselves from the rest of the world and if they attempt it, they do so at their peril and the attempt is bound to fail in the end."<sup>9</sup> Nehru was of the view that there should be a society in which individuals remain sovereign and a world society in which justice, equality and brotherhood be realized.

Thus, In the West humanism is developed as a system of thought that has been distinguished from spiritualism. The emergence of humanistic ideas can be seen clearly during Renaissance. From the age of classical Greeks and Rome, passing through European Enlightenment and French Enlightenment to the present-day world the journey of humanism is still on.

In India, the emergence of humanism is not a result of a revolt against religion. Indeed, Indian humanism has not developed as a system of thought with a profound Metaphysics and Epistemology as in Western tradition, but undoubtedly from the Vedas to modern Indian thinkers, strong humanistic ideas can be traced. Especially contemporary Indian thinkers accept that for spiritual progress the physical aspect should not be rejected but rather perfected.



---

<sup>8</sup>*Ibid*, p. 489.

<sup>9</sup>Nehru's Essays: II, Jan. 1937, p. 18.

## **Moral Disagreements are Rationally Resolvable: A Defense**

Dr Vidhu Jain<sup>⊗</sup>

### **Introduction**

Moral disagreements are often part of moral discourses. Often disagreements are seen to emerge from the conflict between values and practices of different cultures, moral evaluability of actions, rightness and wrongness of actions etc. Moral Relativists argue that these disagreements are fundamental and cannot be rationally resolved for we cannot have a common or independent criteria to evaluate different moral beliefs and practices which are specific to different cultures. One may naturally ask if these disagreements are fundamental whereby, they cannot be rationally resolved and eventually endorse moral relativism. This paper seeks to evaluate the responses given in favor of the rational resolution of moral disagreements. Views of Karl Duncker, Gilbert Harman and Kellenberger have been studied to see how we can make sense of the disagreements and their resolvability, if any, at a deeper level of concepts. If we can talk of a common core of moral values which resolves the apparent moral disagreements then we can say that moral disagreements are rationally resolvable.

Moral Relativism or Ethical Relativity pertains to the position regarding moral values that they differ and vary from culture to culture, morals are relative to the cultures/societies who hold them and they may not be absolute. Variations in moral codes or values point us in the direction of facing challenges in terms of moral conflicts or disagreements. Moral relativists say that moral disagreements are not rationally resolvable because these disagreements are of the fundamental type. Here, fundamental means that even if there was a complete agreement on the properties of the thing or action being evaluated still people might disagree concerning the morality of the thing or action i.e., one might say that

---

<sup>⊗</sup>Assistant Professor, Department of Philosophy, Daulat Ram College, University of Delhi

the act or person in question is right or wrong. But various philosophers have objected to this kind of reasoning. They say that it is not always the case that moral disagreements are rationally resolvable. Sometimes they may be resolved by showing that there is greater agreement over the act in question. Other times they may be reduced to disagreements about non-moral facts. Philosophers have given various responses to the question: of whether moral disagreements are rationally resolvable.

### **Situational Meanings**

The first view that we discuss here is of Karl Duncker who was dissatisfied with Relativism and asked why it should be assumed that moral disagreements are fundamental- rationally irresolvable- moral conflicts. In his essay on “Ethical Relativity?”<sup>1</sup> he argues that all purported fundamental moral disagreements might be shown to be ultimately reducible to disagreements in beliefs about the non-moral properties of the actions or practices under consideration. He begins by identifying important features of the psychological situation about which participants in any social practice behave and concludes that the circumstances responsible for the so-called moral differences do not remain outside the act, but “enter into the psychological essence of the object dealt with in the act”. They provide what he calls a “pattern of situational meanings”.<sup>2</sup> One of his most important examples concerns possible variations in the situational meaning of the practice of killing superannuated parents, where he argues, first that where the killing of one’s parents is understood as a means of sparing them the misery of a lingering death or of increasing their chance to land in heaven or to protect them against injuries from enemies or beast, the situational meaning of the practice “give to the act a quality of benevolence rather than of cruelty”(Duncker). He then contrasts such cases with those in which it would be denied that the killing of aged parents has any such properties. Here the practice would quite expectedly be the object of extreme disapproval. Now, Descriptive Moral Relativism says that different cultures connect different and opposed values to the same act, which in turn gives rise to moral

---

<sup>1</sup> Duncker, Karl.1939. “Ethical Relativity? (An Enquiry Into The Psychology Of Ethics)”. *Mind*, Vol. 48, pp. 39-57.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

disagreements. However, in Duncker's view, the opposed values do not give rise to moral disagreement. The two acts are very different in their situational meaning. Since the two acts are different how the disagreements can arise and even if we take it, as a disagreement then it cannot be a moral disagreement rather it can only be a disagreement in belief. Ethical evaluation is not concerned with acts as abstract events in space and time. "The ethical essence of an act depends upon its concrete pattern of situational meanings."<sup>3</sup>

Thus, according to Duncker the meaning of moral judgements depends upon the situation in which it is held and we cannot separate an act from the intention behind it. Also, when we have a fuller description of the situation and act in question, we find that disagreement is there only in belief and not at the level of value underlying the performance of the act. It seems that Duncker is right in his view that the situational meanings can only bring agreement on the moral value attached to the act in question, but not on the moral worth of the action itself. Situational meanings can only make us understand the intention behind the action in a particular situation where the action does not have any meaning outside the situation but they cannot make us agree with the act itself.

### **Moral Bargaining**

The second view under consideration is that of Gilbert Harman, one of the contemporary philosophers defending Moral Relativism. He says that if 'moral bargaining' is included, then it may indeed be useful to assume that a moral dispute is rationally resolvable. By moral bargaining, he means a method to arrive at an implicit agreement through a process of mutual adjustments. He explains that moral disagreements are conflicts in affective attitudes<sup>4</sup> that are resolved only if agreements are reached on what to do. Differences in affective attitude occur when people have different values, with the additional feature that people may try to convert others to their values. A similar related type of difference in affective attitude occurs in bargaining. He explains bargaining in general with the help of an example like someone selling a house wants to sell it

---

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>With affective attitudes Harman refers to attitudes with "affect" like feeling, impulse, motivation, and caring, hope, desire, wishing, fear, and hatred.



for a higher price; a potential purchaser wants to buy the house for a lower price. They must bargain to reach an agreement on what the price will be. Similarly, according to Harman the question of whether we ought to assume that moral disputes are always rationally resolvable depends on what counts as a 'rational resolution' of a moral dispute. This rational resolution consists of moral bargaining through which we can arrive at a mutual agreement on what to do. Harman explains this concept with the help of an example "that most of us assign greater weight to the duty not to harm others than to the duty to help others"<sup>5</sup>. But why this be so? Harman contends that moral relativism explains this otherwise hard-to-explain view. He explains that a principle is acceptable if it benefits all the parties to the bargaining. Suppose a strong principle of harm avoidance will be of advantage to all. But since the poor and the weak will need help most of the time while being unable to extend much help to the rich and the strong, the latter group will regard the general principle of mutual aid as a bad bargain. A compromise will then be needed which would lead to the acceptance of the weaker principle. In other words, although everyone could agree to a strong principle concerning the avoidance of harm it would not be true that everyone would agree to an equally strong principle of mutual aid. It is therefore likely that only a weaker principle of mutual aid would gain general acceptance. Thus, the process of implicit or mutual bargaining can resolve the disagreement regarding the acceptance of the strong principle of harm avoidance. If moral bargaining is included, then, according to Harman, it may indeed be useful to assume that a moral dispute is rationally resolvable. However, he defended Moral Relativism. According to him, Moral Relativism is compatible with agreement. Moral judgements can be judged to be true or false in agreement with the moral framework in which they are made. A moral judgment like 'slavery ought to be abolished' can be true or false elliptical to the moral framework in which it is made.

---

<sup>5</sup>Harman, Gilbert, "Moral Relativism Defended", *Philosophical Review*, Vol. 84, 1975, pp. 12-15.

### **Principle of Ascent**

A similar view has been suggested by James Kellenberger in his book *Moral Relativism, Moral Diversity and Human Relationships*. There he talks of the “Principle of Ascent” according to which “ascending values tend towards universality i.e., as the level of abstraction of a moral value increases, the breadth of its application and acceptability increases.”<sup>6</sup> He has explained this principle with some examples to show that what we regard as moral disagreement is not disagreement because when the description of what is done becomes fuller, then the action in question can be seen to be in accord with a more widely shared value. He has tried to instantiate this principle with many examples. One such example is of Eskimo societies where husbands offer male guests the sexual favours of their wives, and this is counted as morally permitted in Eskimo societies whereas it is not regarded as morally allowable in our society, say the Indian society. Kellenberger’s point is that these kinds of moral disagreements are only apparent and when some background is supplied to the action in question then we see that it is not quite right to term it as moral disagreement which is rationally irresolvable. Rather disagreement seems to disappear and there is greater agreement on the moral value. Now supplying some background to the Eskimo example, in traditional Eskimo societies married couples form an economic unit; the man hunts; the woman dries her husband’s clothes, mends his boots, and sews any tears in his clothing. She also prepares the skins and dries the meat of any animals that he kills, thus giving him more time to hunt. Sometimes, if a man’s wife is sick or has a baby to care for, and he is going on a hunting trip where a woman is needed to warm the igloo that is built, dry his clothes, scrape skins, and so on, he will take another woman, with the husband’s permission and her understanding. And on these occasions, it is understood that there will be sexual relations. Though this kind of explanation might seem weird to us and we may question why they can’t take another man with them or why they cannot hold themselves back from getting into sexual relations; things are like this in Eskimo societies and we really cannot assess the harshness of conditions in which they live. But then can we say that the Eskimos

---

<sup>6</sup>Kellenberger, J., *Moral Relativism, Moral Diversity and Human Relationships*, The Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 50-51.

approve of “wife trading” and I think they don’t. Also, it is reported that Eskimo married people generally remain devoted to each other throughout their lives.

Thus, we can see that the difference between Eskimo societies and our societies is not that lack of devotion, consideration and fidelity are considered permissible in the former and considered not permissible in the latter, or that, is considered morally right in the former and morally wrong in the latter. Rather the difference is over the role of sex in devotion. In some societies, a husband’s sharing his wife’s sexual favors or vice-versa hits at the devotion required by the marriage. But in societies like that of Eskimos, it does not. What is counted as right namely respecting and honoring the spouse may be the same thing in each of these societies, but the way this is done, or can be done, may vary from one society to another depending on their cultural beliefs about the significance of sex.

Let us take another example that has already been discussed while discussing Duncker’s view that Eskimos practice parricide. They kill their old parents who become too feeble to contribute to the family. This act is considered morally right by them but we consider it as morally wrong, and there seems to be moral disagreement regarding the way we should respect and take care of our parents. Rather when we supply a bit of background to the act we see that the intention behind the act is very noble and that they want to relieve their parents of the prolonged agony they might face because they live in very harsh weather conditions and non-working members of the family can put extra pressure on the resources available for the survival of the family. Thus, as the description of the action becomes fuller or higher it tends to accord with more widely shared values i.e., respect for parents and thinking in terms of their well-being. A similar point has been made by the hunting trip example of Eskimo societies. When on these hunting trips the man and woman who are married to others may have sexual relations. At one level of description, they are having sex with the one who is not their spouse and we may term it as infidelity and not morally permissible but the Eskimo society sees it in accord with their moral values and hence morally permissible. Again, at another level, what Eskimos do can be described differently as acting in a way that does not violate marital trust. This kind of description would connect their action with the more abstract value of marital

trust, and under this description, the Eskimo practice would be more widely accepted in accord with the principle of ascent.

It can be seen here that both Duncker and Kellenberger subscribe to the view that disagreements are rationally resolvable because an act should be viewed in conjunction with its situation and the intention behind it. And the moment we realize this, disagreement seems to disappear.

In the above discussion, certain things are made clear. Firstly, where one society morally approves of a particular practice or action and another society does not, we may well find that different actions are involved or that, at the bottom, the two societies regard as morally right the same thing. Another distinction is that we can describe actions at different levels. For example, consider two people standing on the corner of a busy intersection. At one level they are both doing the same thing. But now say that one is waiting for his wife and the other is waiting for the optimum time to pick the pocket of the other one. At this level of description, they are doing very different things.

Thus, when we describe actions at higher or fuller levels, incorporating into our description the background beliefs and the goal of action, we get closer to the moral significance of actions. This in turn invites for a wider agreement on the morality of what is done by ascending toward a more abstract moral value and the disagreement seems to disappear.

### **Conclusion**

All the above three thinkers; Karl Duncker, Gilbert Harman and Kellenberger have argued that moral disagreements can be rationally resolved one way or the other but at the same time, it can be seen that they have not denied differences in moral beliefs and practices of people of different cultures. An act can be looked at from two different levels i.e., at an apparent level as an act itself in isolation from the moral value attached to it and at a meta-level as an act in addition to the moral value attached to it. Moral disagreements seem to be morally irresolvable only at the apparent level but not at the meta level. We should recognize the fact that disagreements at the apparent level ultimately help us to agree on the moral value in question and we cannot surpass the importance of moral disagreements in that matter. At this point, it may be said that

there is no inconsistency in saying that moral disagreements can be rationally resolved while still maintaining Moral Relativism.

However, this cannot be the case for all acts. What about the more sensitive issues of moral disagreements like female circumcision or female feticide? Can Duncker's principle of 'situational meaning', Harman's principle of 'moral bargaining' and Kellenberger's 'Principle of Ascent' help us to dissolve the moral disagreement over the moral value of the act of female circumcision? There is no way in which one can explain the rightness of the act of female circumcision. It can neither be justified based on something being favorable for the health of females, as a traditional-ritualistic practice peculiar to some cultures nor on the basis that since this has been practiced for ages, it should be practiced even now. The societies, which practice female circumcision, do not care for the female as a free individual. Female circumcision has been proven to be unsafe and sometimes life-threatening by medical experts and there is no good coming out of the practice in the societies where it is practiced. Another example we can speak of is torture be it physical or mental. Torture in any form can be said to be wrong because it is against humanity to inflict pain and suffering on other human beings. Killing innocent civilians in these of wars can be said to be wrong. South Africa's practice of apartheid, untouchability in India, and slavery practiced by Britishers can all be said to be morally wrong. Therefore, some acts cannot just be interpreted in a manner where they can be said to be 'right' even relatively. They are wrong.



## The Inescapability of Moral Responsibility

Lizashree Hazarika\*

### Introduction

The objective of my paper is to explore the importance and inescapable nature of the Moral Responsibility of a Normal human adult. Moral demand has an invariable nature the human existence. The peculiarity of human nature shows that the verifying attitudes that they inculcate have significance within their domain of understanding. I would like to examine the thesis advanced by Peter Strawson in support of attributing the necessity of holding one as morally responsible being. This points to the significance of the attitudes of participants within the community which further brings forth the meaninglessness of life the in absence of Moral Responsibility.

Moral Responsibility is a very fact of human life. It is not possible in any sense to escape this dimension of life because being human in some sense implies being responsible. Human behavior is regulated by many factors including moral standards, the sense of guilt and shame, conscience, duty and so on. The basic requirement one can understand in terms of ethical life is the sense of responsibility and the awareness of one's self which is being moral. The idea of responsibility not only entails the category of legal and social but also moral and psychological. Responsibility is the state of being conscious, a feeling of duty towards society and one's self, and awareness of the purpose of actions performed and their consequences for a certain community. To be a moral agent means to be attributive of being held morally responsible. It means to be a human being is to have the capacity of acting about what is considered right and wrong, which is associated with one's capacity to understand its situatedness. One is considered to be a moral agent because of its performance in virtue of which one can be blamed or praised. There lies an ongoing debate concerning the '*principle of control*' regarding Moral Responsibility. Determinists and Indeterminists point out the doubtful feature of agents being held

---

\*Research Scholar, Center for Philosophy, School of Social Sciences, Jawaharlal Nehru University, [lizarolove@gmail.com](mailto:lizarolove@gmail.com)

morally responsible in this determined world. They hold onto the principle that one cannot be held responsible for one's actions as they are caused by circumstances in which one is likely to be situated. This paper tries to focus on the idea that we can be held morally responsible in every case of our actions because we are capable beings who live in an atmosphere where we are to perform our actions and be judged in every aspect. And since we are embedded in a society, we do owe each other in some sense or other. Expectations play an important role which points to the idea, that 'I being a responsible agent' is a necessary idea of being human. I would like to focus on P.F Strawson's idea of *reactive attitudes* from his paper 'Freedom and Resentment', which shows a better understanding of this inescapable nature of human beings because we live in a social space where we are governed by some duties towards each other. We can even be blamed for the acts that we are forced to perform or in the situation where we could not have done otherwise. In following this idea of the Necessity of Moral Responsibility ascribed to oneself or others, I would like to discuss the following questions: What is Moral Responsibility? What are the conditions for being morally responsible? How can one be claimed as being Morally Responsible? How an agent cannot escape the nature of being held responsible?

### **Moral responsibility as an ultimate concern**

Moral responsibility is one of the most debated concepts throughout the ages and is concerned with the responses (praise or blame) we show to someone based on the possibility of doing anything one could have in that particular situation. Responsibility is a duty or obligation for which one person is held accountable. It is a human condition that people are responsible or held accountable for the things they perform. To hold a person accountable is to make him develop his character, in the light of bringing forth more praiseworthy results like that we may encourage him to do good always, and demand from him that he should act wisely or kindly. Moral Responsibility is linked to the question of how I want to be. It is the very nature of the self to be able to raise the question of how to be? as we are indeed responsible for ourselves. This idea of Moral responsibility is very crucial and problematic in the sense that the idea of moral awareness has to be inculcated from within one's self. This is possible only when one has a serious understanding and goes

through the practices within one's framework. Because there are certain cases in which one may be morally responsible but not willing to consider it. The notion of Moral Responsibility was approached in a different way which shows that responsibility for actions stemmed from our ability to exercise self-control which tends to lead us to the idea of free will. The Compatibilists considered the presence of Moral Responsibility even in a determined world whereas the In-compatibilists considered that moral responsibility is not possible in a determined world. They were concerned that if my conduct is a product of chance, this makes me no more responsible for it than being generated by causal laws. In case I am to be held morally responsible for it then I must control my conduct and this, in a sense, calls for the idea of free will.

Human life is all about following moral obligations in some way or the other. It is more of being evaluated for one's acts. The very aspect of being human is being morally obligatory because we do have to follow some moral principles and rules. Morality is the very basic requirement of our life as normal human adults. Since we live in a society, we do share a common place and a common understanding among us. To live in a society is to inculcate all sorts of concerns like faith, trust, etc. We may sometimes perform our actions with or without any purpose; this performance entails the idea of expectation from each other's actions. Suppose I borrowed a book (a book which is very costly and not easily available) from my friend and I misplaced that book but I have not informed him of my misplacing it. In this case, how can I be held morally responsible? At first, I borrowed the book with an implicit promise that I would return the book. And he expected the same from me, which I would by any means. In this act, I feel a sense of guilt for misplacing the book which was to be returned. This sense of guilt invokes in me a sense of responsibility towards the owner of the book, though performed unintentionally. Because we do expect from each other to a greater extent, expectation arises from the interactions that we are indebted. So, we are subject to act by some principles at hand. The practices of punishing and blaming are very important components in a human society or else life in a society would be impossible to live in and we would do as we wish to do. The idea of moral condemnation and approval of our actions plays a necessary part in each one's life. Since we are moral agents, we are equipped with certain tendencies to feel or desire, dispositions that make it



seem rational to us to act and think morally. It is in our human nature that we tend to feel concern towards others and also have a tendency to approve or disapprove certain actions and in this way, it leads to social benefits or social disasters. It is certainly in our part of understanding that we expect and indeed demand that individuals show one another an appropriate degree of moral regard, we do show some hint at some idea that we do hold one another accountable to an ideal of moral agency although not explicitly. In this sense, we do consider each other as having the capacity to live up to that ideal.

Then the question may arise, what are the conditions to hold someone morally responsible? There are many conditions put forward by the philosophers regarding the conditions which are said to be freedom and moral capacity, the possibility to deliberate and choose among the options etc. Even our capacity to feel the very nature of the act being performed, the very attitude of holding the capacity to react either by passing a moral judgment or by suspending the judgment can be said to be one of the most important conditions of holding someone morally responsible. If they act well, we feel they deserve our admiration and sometimes gratitude or loyalty. If they acted badly, we will tend to resent them and feel that they ought to make up for their actions, or even be punished. Emotions do play a vital role in leading us to feel responsible to one another, in ways that support moral conduct and provide social penalties for moral conduct. Because it matters to us in what way are we acknowledged by others with whom we share a common space.

### **Inescapable Nature of Moral Responsibility**

The nature of Moral Responsibility cannot be escapable in any manner whether the thesis of Determinism is true or false. The fundamental belief that we carry about moral responsibility provides a powerful motive for maintaining a proper social order and denial of it will undermine the social order. Since we live in a society, while sharing a common place we do share some common expressions of thought and we do form some common reactions to those thoughts. So, the ability to form such an attitude is what is needed to be sketched instead of looking for a metaphysical ground such as 'free will' to hold someone accountable. Strawson rightly puts forward that the thesis of Determinism does not have any impact on the attribution of Moral Responsibility. Moral Responsibility is to be taken as a practical idea rather than a theoretical device for human

applicability. Moral responsibility should be grasped in terms of certain social practices. We are members of a particular society, so when one is held morally responsible, the other members react to the person with a characteristic set of feelings and attitudes- for example, gratitude, resentment, love, respect and forgiveness. Strawson uses the term ‘reactive attitudes’ to refer to the range of attitudes that belong to our involvement or active participation with others in interpersonal relationships.<sup>1</sup> Strawson tries to represent the moral psychology of humans by holding a person responsible for his acts. Reactive attitudes are consciously entitled responses to which human beings are naturally prone, in their interaction with one another. It is psychologically impossible to abandon or suspend these reactive attitudes in the course of our performance of an action. Moral Responsibility as a form of life is our commitment to the reactive attitudes which we adhere to because the more we are involved with the people the more we are committed to them in a certain way. It is a mistake to think that moral responsibility requires an antecedent condition to be satisfied such as free will. This concept of moral responsibility has to be located within the framework of these reactive attitudes.

### **Human Emotion in Moral Assessment**

Emotions play an important role in both person and non-person lives but the capacity to react based on these emotions is to be understood in terms of the capability to hold one’s self as morally accountable. When an individual acts and which is within the structure of the society, we live in then these actions have an extensive impact on each of our lives. The action performed by x does matter for y and in this case, the action performed by y does matter to x in this way, these actions do reflect attitudes towards us of goodwill, affection, or esteem on one hand and contempt, indifference, or malevolence on the other<sup>2</sup>. For example: if a man was drowning and I was tied to a chair, in this case, I will be held

---

<sup>1</sup>Strawson. Peter. F. (1962) ‘Freedom and Resentment’ In *Proceedings of the British Academy*, p.6, 48: pp. 1–25. Reprinted in Fischer and Ravizza, 1993.

<sup>2</sup>Strawson. Peter. F. (1962) ‘Freedom and Resentment’ In *Proceedings of the British Academy*, p.6, 48: pp. 1–25. Reprinted in Fischer and Ravizza, 1993.

morally responsible though could not choose to do it was my responsibility towards him to help him in any possible way. In this case, the other person did expect me to help him but not being able to help he may feel angry with me whereas I could have a sense of guilt in not being able to help. In this case, I may consider myself to be responsible for his drowning. Human behavior whether it is beneficial or harmful is manifested in terms of attitudes we carry along with us. We always demand some degree of goodwill that stands concerning us, we do care whether people manifest goodwill, or express contempt, indifference or malevolence and also care whether we are recipients of such treatment. We do expect good acts from the other person and if one fails to perform up to one's expectations then we react to him with some kind of negative attitude. For example, my friend stole all the money that I had from my purse (though she had reasons to buy medicines for her ill mother) - I expect my friend to feel sorry for what she has done (I feel resentful). One may say that she did not mean to do it but she had the only way available to her. But this condition however does not let us suspend moral judgment towards the agent. The attitudes which we carry towards other persons seem to be importantly different from those we take towards non-human animals and any inanimate objects. The belief concerning the reactive attitudes that we hold towards other persons as opposed to that of the non-human person shows that we are engaged with the persons in a distinctive way. Non-persons can in a way be used, exploited, manipulated or enjoyed throughout but we do not form this type of attitude (resentment, gratitude or forgiveness) toward them. Strawson asserts that we do form attitudes toward the non-persons but in a more detached way without any involvement which he calls an *objective attitude*. Not all individuals can be said to be the proper target of reactive attitudes. Though these people can injure or even benefit us there is no point in reacting to them. They are incapable of understanding the kind of demand expected.

Attitudes and intentions play an important role in community life where we are related to each other in some way or other and in this sense, one acknowledges the attitudes they carry while morally addressing someone and this makes sense only when the other can understand and take seriously the claims forwarded to him. There lies no strict consideration of regarding someone as morally responsible but it is more of expecting someone about the attitude

one carries within. Just as when a person offends you for some reason it does not mean that you will directly go and tell him about the offence that he created but, in this case, you will hold an attitude towards him that indirectly shows that you are being offended by his act. Moral Responsibility is an essential and integral element in the transactions that take place within relationships. Reactive attitudes cannot be eliminated from one's life in any way; it arises from the roots of our human nature. These attitudes are not only associated with the demands of others for oneself but demands of oneself for others and also with self-demanding attitudes. Strawson says that we demand others for others, of ourselves, and of others for ourselves.

Moral Responsibility is an essential element for regulating behavior in socially desirable ways for social control. For generating a well-ordered society, it is moral responsibility which is the prime requirement or else life would be meaningless. In the absence of moral responsibility, one would be entitled to do anything and everything. Life itself would be unsystematic and haphazard, a possibility would be open to do any of the ways. If I do not hold myself morally responsible for my acts then I will be the kind of animal who does not care what happens at most in one's life, if I do not react to the praise and blame then I will not be a person because I would be likely to repeat my mistakes done. Life is all about constant evaluation and revision and one has to be evaluated in terms of good or bad acts for a better living. The only possibility in setting our participant attitude aside is not in the cases of the deterministic boundary but in cases of abnormal beings, and children and this produces in us the objective attitude. Strawson emphasizes the importance of reactive attitudes in the application of moral responsibility, but he states that in these above instances, one can suspend the attitudes which one holds towards them. Reactive attitudes are not attached to reason or rational judgments but rather are based on observation and subsequent feelings or attitudes which follow that observation.

Though Strawson's theory of moral responsibility has been subject to certain challenges, the challenges cannot disprove his theory of moral responsibility because his reconciled theory is very important to a practical understanding of one's self. He points that he out is not concerned about what causes the reactive attitudes and he rules out the faults of over-intellectualizing the concept of moral responsibility for giving rational justification for our performance.

He is often criticized that he gave a Naturalistic turn to the theory of moral responsibility; McKenna Michael and Russell Paul (2008) in “*Perspectives on P.F Strawson’s ‘Freedom and Resentment’*”, argue that Strawson tried to explain responsibility as natural to a human being. But I can see that there is no harm in trying to situate it naturally because it is the utmost criteria to be fulfilled (human being cannot live in an isolated world) of being human who upholds the capacity to understand the moral demand (either for oneself or for other) in a society. Strawson does not give a static understanding of Moral Responsibility because he is aware of the cultural variations and he does talk about the modified nature of moral responsibility.

He is also criticized by Watson Gary (1987) in his ‘Responsibility and limits of evil: Variations on Strawsonian Theme’ In *Responsibility, Character and the Emotion* pp. 256-286, based on his emphasis on excusing conditions and exempting conditions. If we consider Strawson’s view then one can always excuse oneself from the moral accountability. Strawson says that when one says that he did not mean to hurt you but was forced in that case we give an objective attitude to the action taken place in which one is not committed to that person, that we do look in the compulsive behavior with an objective eye<sup>3</sup>. When one says that he was not the one who performed the act or he ignorantly did that, then, in this case, the other is not solely involved but only in this case, he observes the action performed. It may force us to see the injury as one for which he was not responsible. He does not rule out the compulsive action as a whole but says that one is not involved fully in such acts so one can only give a view objectively that is only in terms of treatment or training. He says that one who does not consider himself responsible and makes excuses for the sake of making would appear a case of abnormal moral egocentricity, as a kind of moral solipsist.<sup>4</sup> Because it is presupposed that one needs fully acknowledge what is being demanded of him. We would not demand from incapacitated beings, Strawson shows this very

---

<sup>3</sup>Strawson. Peter. F. (1962) ‘Freedom and Resentment’ In *Proceedings of the British Academy*, p. 5, 48: pp. 1–25. Reprinted in Fischer and Ravizza, 1993.

<sup>4</sup>Strawson. Peter. F. (1962) ‘Freedom and Resentment’ In *Proceedings of the British Academy*, p. 9, 48: pp. 1–25. Reprinted in Fischer and Ravizza, 1993.

underlying idea of expectation where there is a presupposition that there is a framework of attitudes which are inherent nature of human beings and the justifications for any moral demand should be taken inside that framework and we need not give an external justification to it.

Thus, the understanding of moral responsibility is very significant in one's life that has the utmost urge and capacity to reflect on one's self. Though there may be difficult situations in deciding whether to hold some as morally responsible or not this does not in any sense rule out the nature of being responsible. It is a very interesting concept because the absence of this would lead to a chaotic life after all we are social beings and we do have the capacity to reflect on our actions and also other's actions. So, one cannot in any way escape the nature of being responsible for some external factors, like- he could not have done otherwise, he was determined by the situation etc. because we have this inherent capacity of understanding the basis of moral life. So, one automatically can understand the wrong action and right actions being performed. To give up responsibility is to give up humanity as a whole because the responses (praise or blame) are the expressions of certain needs and aversion which one has in oneself and this needs to be taken seriously.



## **J. Krishnamurti's Phenomenology of Mind**

Dr Sharda Kushum Mishra<sup>E</sup>

### **Introduction**

The nature of the mind is changing dynamic energy, conditioned and reconditioned in every moment of experience. It is conditioned by the inputs that we get through the senses-sight, sound, smell, taste, and the body sensation – by our actions and reactions, by our thoughts and emotions, by what we do and how we manifest in the world. What we are, is the manifestation of the mind: Rarely though, do we take time to create a space of silence, to see how this mind of ours is working. When we quieted the mind and look at our experiences, we see that the mind is a process of constant change.

As we begin to look carefully at the nature of the mind and at the forces that condition it, we begin to see certain patterns: what leads to more suffering, to more pain, to greater lightness and contraction and what patterns of mind lead to openness and spaciousness, to a free and easy relationship with ourselves and other people. "And it (the mind) plays a very important role in the spiritual life. It is the cause of bondage and liberation."<sup>1</sup> This is the main focus of this study.

The concept of mind is one of the most important issues in Indian philosophy. None of any Indian philosophy systems deals with the concept of the mind. Some are more epistemological in their analysis of the concept, while others are psychological. To the latter category belongs J. Krishnamurti's teaching. The whole focus of J. Krishnamurti's teaching was to free the human mind of all conditioning and awakening of intelligence through which man can derive a religious, unconditioned mind or life.

The teachings of J. Krishnamurti contain instinct analysis of the mind, which is extremely useful for the willing deliberate and

---

<sup>E</sup> Ph.D. and Former Research Associate (J. Krishnamurti Study Center, Vasanta College for women Rajghat, Varanasi)

<sup>1</sup>Vivekacudamani, III/174, 176; मनुष्यं मनुष्याणां कारणं बन्ध मोक्षयोः Amrta bindupanisad, 2.

conscious growth of man. Here the term 'mind' covers both- the whole focus of J. Krishnamurti's teaching was to free the human mind of all conditioning and awakening of intelligence through which man can derive a religious, unconditioned mind or life.

To be unconditioned, one must know how one gets conditioned. We are being constantly conditioned by impacts not only from outside but also by impulses within. There is no clear-cut division between the outer and the inner. The inner projects itself in the outer and then we see it on the outer canvas; it exists only outwardly. And we make frantic efforts to change things outwardly through our behavior, patterns, our actions words and other types of outer relationships. But they are not available, because the outer has its roots within. The outer is only a symptom of the inner reality. The outer and the inner are joint phenomena. To tackle the problem outwardly is to cut the branches and the leaves. The untouched remains and the roots will sprout into new leaves and branches. We can know the symptoms but not indulge in a symptomatic treatment: Superficial, the conscious and the deep unconscious.

How a conditioned mind comes into being: “The notions of I and you, the subject and the object, are falsely perceived to be opposed to each other though, in fact, the environment is the reference for both the notions. Thus, the identification of awareness with the condition of its being, conditions it accordingly and consequently results in the perversion of perception that interprets the relationship in terms of the conditioning caused through the identification. That is how a conditioned mind comes into being.”<sup>2</sup>

To Krishnamurti, the totality of our conditioning can be broken not bit by bit, which takes time, but immediately, by directly perceiving the truth of the matter. It is the truth that liberates, not time or your intention to be free.

Krishnamurti regards the conditioned view as mistaken by what we have been taught about it. Krishnamurti does not torture to cure us; he merely makes us aware of the enormity of our mistaken view and leaves 'awareness' to do the rest. Krishnamurti did not specify all the social ills which have grown on us through their long usage. He complained about certain principal ways of thinking to

---

<sup>2</sup>R.K. Shringhy, *The Philosophy of J. Krishnamurti: a systematic study*, p. 234, New Delhi.



which we have been conditioned, splitting a whole into parts, and judging objective truth by subjective opinions. Such ways have bedeviled the whole of our life and Krishnamurti's main purpose is to release and unconditioned us from their grip.

As Krishnamurti observes: "It is fairly obvious that how we are superficially conditioned by the culture, the society, the propaganda around us, and also by nationality, by a particular religion by education and through environmental influence. I think it is fairly clear and simple to see how most human beings, of whatever country or race, are conditioned by the particular culture or religion to which they belong."<sup>3</sup>

Conclusively what the mind is according to Krishnamurti?

The mind is the whole— emotions, thoughts, consciousness and the brain— the whole of that is the mind. The whole material process is the mind which is going on in the brain and the nerves. The whole structure, according to him is the mind that is the instrument of understanding too. What are the factors that limit the powers and the capacities of the mind? It has to be remembered that operations of the memory prevent us from seeing things as they are.

Before I discuss 'the conditioned mind' a short discussion about the term 'Right perception' may prove useful. Because of phenomena occurring in the present. It is what Krishnamurti calls the fact. It is what Krishnamurti calls the fact. It is what is perceived as occurring externally or within consciousness at the moment of inquiry. This is what he refers to as the right perception or the direct perception.

In Krishnamurti's approach, there is a constant emphasis on the Right perception. According to Krishnamurti, the right perception indicates clarity of perception. To see anything is to see it as it is without any distortion or projection of the subjective factor. In any clear perception, there is a comprehension of the intrinsic significance of a thing and an event. Where such clarity does not exist, man remains under an illusion of projected significance. Krishnamurti says "Perception itself is action. In the very moment

---

<sup>3</sup>J. Krishnamurti: The Impossible question, pp. 10-50.

\*In Vedantic term this is called *Aparokṣānubhūti*.

of right perception, the right action or right relationship comes into being.”<sup>4</sup>

To understand Krishnamurti’s approach, it is, therefore, necessary to have a clear comprehension of what he means by the Right perception and how one comes to it. It is Right Perception which is truly awareness the awareness of ‘What is.’ To perceive rightly is to be aware of the fact as it is." It is what is perceived as accruing externally or within consciousness at the moment of inquiry. This is what he refers to as what is. 'What is' according to Krishnamurti is perennially new. Whatever exists at the moment, as a thought, a sensation or a perception, "Krishnamurti repeatedly says that in the very awareness of the fact, a new action comes into being. It is therefore of the utmost importance to understand what the right perception or awareness is for awareness is the very essence of Krishnamurti's approach.

### **Structure of the Conditioned Mind**

The individual is, for the most part, born with ignorance which he inherits from the society, the culture the civilization in which he is born, which is a beginningless process. Moreover, the concept of psychological time is a product of ignorance and is, therefore, the field of conditioned existence, as a factor constituting the fabric of conditioning. Therefore, the action of a conditioned mind in whatever form— thinking, reasoning, speculating, becoming and so on, can only perpetuate the conditioning in those forms. That is why Krishnamurti suggests the actions of intelligence, the operation of choiceless awareness, and meditation as the only methods to break through the field of time.

Krishnamurti raises the question, “What conditions the mind?” He replies, “The lack of understanding, is it not? Not the environment; the environment does not limit the mind. What limits the mind is the lack of understanding of a particular condition.” By environment, he means the external conditions as well as the internal individual background.

Thus, a conditioned mind is essentially an instrument of division in consciousness. It thrives on the perpetuation of this

---

<sup>4</sup>Rohit Mehta: *The Nameless Experience*, Bhartiya Vidya Bhavan, Bombay, 1973, 64.

division, utilizing consciousness and its powers to strengthen the self-Centre in various ways. Hence, Krishnamurti finds no other way to solve the fundamental problems of mankind, except by, freeing the mind from its identification with ideas.

A conditioned mind is incapable of discovering the truth. We are not generally aware of our conditioning to be aware of one's conditioning is to free the mind from ignorance. We are aware of conflict within us, this conflict is painful. Therefore, the suffering and pain of existence make us aware of the conflict. Conflict consists of the resistance offered by the self-protective and the self-perpetuate walls of the self. They essentially subsist in identification with ideas. Identification with ideas produces conditioning from a self-sustaining vicious circle that can only be broken when observed as a whole instantaneously.

Memory– There are two factors in the functioning of the mind that need to be considered: (a) The recognizing activity and (b) the identifying activity. The Mind must recognize as otherwise it cannot act intelligently. This recognizing activity is possible only by memory. It is due to the memory of facts, being a part of retentive memory or factual memory, while the other is psychological memory, “which is the memory of value we give to the fact, or our opinion whether it is good or bad.” It is the memory of fact.

Why is Krishnamurti so hard on memories? Memory is our natural endowment. Without it, we are helpless in dealing with others. How then can we live? Krishnamurti points out: "What do we mean by memory? If you are an engineer, you use the memory of technical knowledge, knowledge to build a bridge. That is factual memory." Krishnamurti shows us the other side of the shield. He continues: "There is also psychological memory. You have said something to me pleasant or unpleasant, and I retain it; when I next meet you, I meet you with that memory, the memory of what you have said or had not said. There are two facts to memory -the psychological and the factual.

### **Memory and Time**

What Psychological Memory arises - when the mind dwells upon a feeling, on the memory of the pleasant and the unpleasant? 'Psychological memory' is essentially a craving or memory that evaluates experience in terms of acceptable or avoidable. In other words, psychological memory is the essential element of desire. So,

it evaluates memory and creates a framework of values, a classification of desirable, more desirable and most desirable and also as avoidable, at once avoidable and condemnable and so on. In this case, recognition of objects arouses reactions of the 'self' center which arises out of the framework of the values of the 'self'. When the memory of facts is used as a means of self-perpetuation, as illustrated above, it is called psychological memory. Memory Projecting the past onto the future that is a process of becoming, psychological time or incomplete action.

According to Krishnamurti memory is time: There are two kinds of time: (a) Chronological and (b) Psychological. Psychological time is the sense of time-related to 'I' consciousness. This is the time that is the product of the mind. To be free from conditioning does not necessarily means that one can destroy all memory and have a blank mind. The memory of facts is necessary for the culture and civilization of any kind, but psychological memory, the occupation with desire, and the demand for more experience are the cause of bondage.

As Krishnamurti states: "We cannot deliberately put memory aside; but we can let the memories go by without corrupting the mind, without being occupied with any particular memory from the childhood or yesterday which I acquired and to which I cling to."<sup>5</sup> And also says, "It is possible to be fundamentally free only when the process of naming is understood; naming being terming, symbolizing, which is the action of memory; because memory is 'you'. Without your memory, without your experience, the 'you' is not, and the mind clings to those experiences in order to be secure."<sup>6</sup> Thus, it is only psychological memory kept alive through the occupation of the mind, that constitutes conditioning and not the factual memory.

### **Experience and Knowledge**

*The content of memory* is experience and knowledge. Experience and knowledge are material of the memory so these are the conditioning factors of the mind. We have given tremendous

---

<sup>5</sup>Krishnamurti talks, London, 1953, p. 10.

<sup>6</sup>Krishnamurti Talks, New York, 1950, p. 96.

importance to knowledge since ancient times. Knowledge has both aspects, namely positive and negative. Here we are exploring the negative or the psychological aspect and not the factual memory. According to Krishnamurti for thousands of years through experience, stored in the brain is knowledge and memory. From that memory, the thought arises.

“Knowledge is understood as a fund of information, memory of experience and acquaintance with the technique of a particular job, the method of doing something.”<sup>7</sup>

But knowledge is also a major cause of the feeling of 'I know' which is identification with information, with capacity, with technique. Knowledge is necessary as the technical material as the data of facts for the operation of intelligence, for learning and for understanding the relative phenomenon but not for the discovery of Truth, for the comprehension of life as a whole.

It is the cause of conditioning and the form of *Avidyā*. But when Knowledge is used for strengthening the 'I', it becomes a factor of the conditioned mind.

Krishnamurti says, "Knowledge and learning impede the understanding of the new, the timeless, the eternal. Developing a perfect technique does not make you creative."<sup>8</sup>

Krishnamurti makes distinctions between knowledge and wisdom, between experience and experience. He says that experience is a part of the time. Experiencing is a state of consciousness in which the self, experiences along with his experience.

In his 'Commentaries on living,' he says: "Experience is already in the net of time. It is already in the past. It has become a memory which comes to life only as a response to the present. Life is the present; it is not the experience. The weight and the strength of experience shadow the present and so experiencing becomes the according to Krishnamurti experience is the response of the background of the known, the stuff of memory. So, experience is the response of memory and memory as the identification with an idea is a barrier to the state of experiencing.

---

<sup>7</sup>R. K. Shringhy: The philosophy of J. Krishnamurti, A systematic Study, Munsiram Manoharlal Publishers, Pvt. Ltd., Delhi, 1996, p. 246.

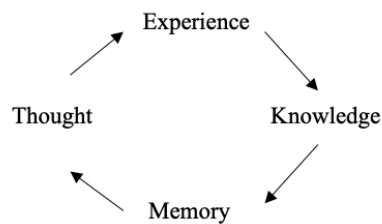
<sup>8</sup>J. Krishnamurti., The First and Last Freedom, Bilingual edition, p. 297.

Krishnamurti points out it in this manner: “The mind is the experience, the known and it can never be in the state of experiencing; for what it experiences is a continuation of its experience.”<sup>9</sup> The mind perceives everything according to its conditioning, and is therefore incapable of perceiving ‘*what is.*’

So, memory is the guardian of all centers of reaction and thought as the verbalization of memory becomes the voice of reaction. This verbalization is the process of thought. This is the essential part of the conditioning.

Process of thought— What is a thought? "Thought is the movement of an experience, knowledge and memory. It is this whole movement."<sup>10</sup>

But the cyclic movement of thought begins with the act of perception. When you see something the seeing brings about a response. You see a green shirt or a green dress, the seeing awakens the response, then contact takes place, then from the contact, thought creates the image of you in that shirt or dress, and then the desire arises.



This is the cycle of experience to experience, where the thought is the movement dependent on experience, memory and knowledge; it acts as a filter for subsequent perception.

### Process of Thinking

The Process of Thinking— Krishnamurti defines the process of thinking like this: "Our thinking constitutes a movement from thought to thought. Our thinking is never without a thought. A thought supplies the base for our thinking. So, a thought which becomes an operational base naturally directs the whole process of

---

<sup>9</sup>Krishnamurti: Commentaries on Living, Series I, p. 22.

<sup>10</sup>Krishnamurti: The Network of thought, San Francisco: Harper & Row, 1982, p. 48.

thinking. Thinking which is based on a thought can never be free from the direction and motivation given by that thought. Thus, it is, that our thinking is always a reaction rooted in the center of thought. In this movement from thought to thought, the mind finds its security and its continuity. It is the associative and psychological process which enables the mind to move from thought to thought.<sup>11</sup>

Thinking which is the activity of relating sense-perception to the understanding of an integrated whole, and the discovery of the law inherent in the manifestations, is characterized by Krishnamurti as creative thinking, which is true thinking. But thinking as a part of our daily life of struggle and conflict is a mental activity that proceeds as a reaction of the self, and by the psychological memory. This reaction is a distraction in the perception of 'what-is'.

The question arises here; can the mind cease to function? Can the mind stop projecting itself? Having thus far examined the major elements in the structure and behavior of the conditioned mind we shall now turn our attention towards the unconditioned mind. The term conditional (limiting) is not, a simple negative term conveying ('darkness') mere absence of light; it has the positive power to lead us to an unnamed positive, devoid of conditionings 'Conditioned' leads the mind to its positive 'unconditioned', which though negative in form is (like 'unlimited' or 'infinite') is positive in meaning. The consciousness of a conditioned mind, therefore leads one to the discovery of new workings of the mind, it is working as unconditioned, undisturbed, or a silent mind, a mind which works totally and has not yet been dragged into partial ways.

We do not destroy our conditioned mind but place it beside the intimations of the unconditioned mind. This is complete self-Knowledge, of the whole mind, of the conditioned as well as the unconditioned parts and of their relations to one another. The conditioned is the divided whole, whereas unconditioned is the undivided whole. The whole is ever the whole and indivisible. We can describe it better in this verse of Isāvāṣyopniṣad:

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदुच्यते ।  
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥

---

<sup>11</sup> Madras talk, 1947.

In the words of Krishnamurti: “To observe actually ‘what is to see the whole significance of ‘*what-is*’ the mind must be fresh clear undivided”.<sup>12</sup> With the awakening of intelligence, there is the dissolution of the self-protective walls of conditioning. Action is freed from its self-perpetuating limitations and becomes spontaneous, immediate and total.

Krishnamurti clarifies that the point of departure must be a sincere inquiry into self-knowledge. In Aṣṭāvakra Mahāgītā the self is described as unconditioned, as given in the following verse:

न दूरं न च संकोचाल्लब्धमेवात्मनः पदम् ।  
निर्विकल्पं निरायासं निर्विकारं निरंजनम् ॥ ५॥

The essential nature of the self is unconditioned, serene, changeless and stainless. The self is neither inaccessible nor attainable because (of being) limited. Krishnamurti also states: “It seems to me that before, we set out on a journey to find reality, to find God, before we can act before we can have a relationship with another, which is society, it is essential that we begin to understand ourselves first. ...Because, if you and I do not understand ourselves, how can we, in action bring about a transformation in society, in relationship, in anything that we do?”<sup>13</sup> For Krishnamurti, the obvious starting point in the process of self-knowledge and understanding is to observe *what is*.

He says: “We generally start with furthest the supreme principle, the greatest ideal ...But when you start very near, with the nearest, which is you, then the whole world is open, for you are the world and the world beyond you is only natural. Nature is not imaginary; it is actual and what is happening to you now is actual. From actual you must begin with what is happening now and now is timeless”<sup>14</sup>. It also requires sensitivity and alertness to grasp the subtle moment of thought away from ‘*what-is*’. One thus engages deeply in the kind of moment-by-moment mindfulness, watching without judgments, the activity of mind and body.

---

<sup>12</sup>J. Krishnamurti, Beyond violence, p. 9.

<sup>13</sup>J. Krishnamurti: First and Last freedom, p. 31.

<sup>14</sup>J. Krishnamurti: Letters to the school: Vol. 1, Wassenaar: Miranda. p. 58.



## Conclusion

It is Awareness which constitutes the central theme of Krishnamurti's approach to life or philosophy. Krishnamurti considers relationship, which is the field of action, to be the mirror in which the self is reflected. It is therefore of utmost importance to grasp this idea of Krishnamurti that self-knowledge or understanding is possible only through choiceless awareness in action. Awareness of the shortcomings of the conditioned mind thus draws our attention to the presence of the total mind or the unconditioned mind. This is the negative and indirect approach to the real and the unconditioned.

The unconditioned mind gives us a total comprehension of the object, but not a whole of parts. Through awareness attention, intelligence and meditation, the unconditioned mind works, these are also the states of the unconditioned mind. These all are one.

Krishnamurti's great contribution to the spiritual life is that he has found a way out using the mind at another level, the level of awareness, attention, intelligence, meditation, etc. The transition from the partial to the total or from the conditioned to the unconditioned use of the mind cannot be affected by changing one into the other, either by suppression, persuasion or sublimation; nor can it be affected by our trying to hold each state of the unconditioned mind by a supreme effort of the will. It can be affected if at all, by a clear understanding and pure intelligence towards '*what-is*'.

Thus, Krishnamurti has done a great service to the spiritual life by finding a bridge a state which is above the threshold and is free from the pitfalls of the conditioned mind. When Krishnamurti insists upon a complete transformation or revolution of the mind, he does not mean the abandonment of conditioned or partial thinking and exclusive adoption of total thinking, but our being scrupulously aware of all that is passing through our mind.



## Vedic Education— The Only Means to Realise 'Sarvam Khalu Idam Brahman'

Vandana Sharma<sup>▽</sup>

Today we live in constant fear of being victims or witnessing someone being a victim. Such is the condition of our society. Constant inhumanity, insensitivity and crimes against animals, fellow beings and nature leave us in a lull with a haunting question 'Where are we heading? As we progress in the scientific arena of astonishing and remarkable discoveries, we also confront the devil of inhumanity, diminished ethics and dipping morals before us. With a wide range of social evils from crime against women, animals and children to dowry deaths, terrorism and environmental haphazard mushrooming before us, it's the need of the hour that we stop and seeks guidance from our great texts and Rishis. The ideas and thoughts of the great Vedas and Upanishads are bound to be beneficial for one and all because one indeed is all and all indeed is one- *Sarvam Khalu Idam Brahman!!* Thus, across races, nationalities and religions this knowledge will only act as a unifying force. It will bring about mutual respect and elevate us mentally, emotionally, spiritually and ethically. Without biases of religion, nationality and race it's time to revamp our education system and imbibe the Vedic knowledge which alone has the acumen to fight against the horrors of society and once again put India on the pedestal of being the Universal Teacher -*Vishvaguru!*

India has been fortunate in being bestowed with the eternal and precious gift of knowledge of the great seers, the infallible *Vedas* and the philosophical *Upanishads*. This land has been cultivated with timeless thoughts, teachings and philosophies left behind by divine beings like *Buddha*, *Shankaracharya*, *Mahavira*, *Guru Nanak Dev*, *Maharishi Patanjali* and many more. India's *Darshana* is firmly rooted in its holistic view of reality which is not merely a philosophy that one follows but is a way of life. This

---

<sup>▽</sup>J.R.F. (I.C.P.R.), Advaita Vedānta Department of Philosophy, Annamalai University, Annamalai Nagar, Tamil Nadu

unifying philosophy that advocates the oneness of all data remains the heart and soul of India's identity.

From a snail that crawls to the saint that preaches are indeed united in their very essence and hence, all that exists, all that ever existed, all that will one day cease to exist and all that will never exist in the womb of time is nothing but the non-dual *Brahman* from which everything originates, within which everything breathes and into which everything merges. From a child that plays with joy to the dog that howls in the street and the scholars that write the most impeccable articles are all fruits of the same source- *Tajjalān*<sup>1</sup> announces the *Purusa Sukta of the Rigveda*. The *Nasadiya Sukta of the Rigveda* declares this principle as *Tadekam* which manifests itself variedly and the *Taittiriya Upanishad* maintains- *Ekoham Bahusyam (I am one and I shall become many)*<sup>2</sup>.

According to the Vedas, the entire cosmos operates as per the cosmic law of 'Ṛta' and we all are bound in a well-linked chain. Humans-animals-mountains-tree- insects, we all are a part of the same cosmos. None exists independent from the other. Our survival is in our unity and our interdependence. This is what *Lord Buddha* expounded in *Pratītyasamutpāda*, The Theory of Dependent origination This is also what *Adi-Shankaracharya* said time and again in his texts and *Bhashyas* that were impregnated with the idea of *Advaitvād* or Non-dualism, which professes that behind varied names and forms exists one non-dual principle- '*The Brahman*'. Smearred in the dark colors of *Avidyā*, we consider the numerousness and multiplicity of this universe as the only reality. In our deepest contemplations and meditative modes, we ought to realize that all of

---

<sup>1</sup> *Tajjalān* is beyond the realms of descriptions and yet is described positively with the help of three fundamental attributes: *Sat-cit-ānanda*. *Sat-cit-ānanda* are attributes of the non-dual, ultimate reality known as *Brahman*. It is from the *Brahman* that all things that are living and non-living, visible and invisible, thinkable and unthinkable, knowable and unknowable, humans, animals, trees, insects, rivers, mountains and every spec of the universe are born, into which they all breathe and into which the merge back for all these names and forms are nothing but the *Brahman* itself. *Tajjalān* is the secret name of that ultimate *Brahman* by which it should be worshiped. In the *Brahmasutra* (1.1.2), *Badrayana* defines *Brahman* as *Janamādi asaya yatah* (From which all is Born).

<sup>2</sup> Lokeshwarananda Swami, pp. 57 (6.2.3), *Taittiriya Upanishad*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2014.

that which appears to be distinct is, in fact, non-dual at its root. The discrepancy of varied names and forms arises due to the veils of *Mayā*, *Avidyā* or the cosmic illusion. It is due to the clutches of *Mayā* that we see the distinction. It thus becomes imperative to respect the variedness of names and forms realizing that the essence of all is non-dual and that we are the truth that we seek for all is divine, all is the *Brahman* says the *Chandogya Upanishad* '*Sarvam Khalu Idam Brahman*'<sup>3</sup>.

It is of paramount importance to understand that multiplicity has its locus in unity and unity remains the base of diversity. Since the entire cosmos is a whole of wholesome parts, bothering even an iota of existence will bring about a huge variation in the entire cosmos. Indian Philosophy in general and *Advaita-Vedānta*, in particular, refuses to see any distinction at the core of all and hence women, animals, children and nature have never been seen as objects that are meant to be dominated or exploited in any way. *Brahman* the supreme reality is omnipotent, omnipresent and omniscient; it logically cannot be exclusive to humans alone. The omnipotent and omnipresent *Brahman*, thus can never have its exclusivity to humans alone and this outrightly discards the concept of human supremacy and refutes the theory of domination. This may explain why in India rivers, mountains, animals, humans and even what science calls non-living are worshipped for they are seen as the manifestations of the non-dual *Brahman*.

*Sarvam Khalu Idam Brahman* also professes that everything that exists in this scheme of the cosmos with varying names and forms underlined by non-duality is certainly supposed to work by *Dharma* which involves an urgent sense of duty, right, responsibility, virtues, ethics, conduct and a general norm of discipline which is needed to exist harmoniously and harmlessly.

Before it is too late and before we lose out on the glories of mother earth, it is the need of the hour to realize that everything from the rivers that have been reduced to dirt-washing arenas and filth-dumping bodies, the woman that has been reduced to a mere sexual object, the tiger which has become an object of hunting addiction and political conspiracy and the environment in general which has

---

<sup>3</sup>Johi, K. L, Bimali O. N, Trivedi Bindiya, p. 143, 3.14.1/Chandogya Upanishad, Parimal Publications, 2013.

become an object of undying greed have their individuality, their t and their own in this cosmos for they are non- non-different us and must be approached with gratitude, sense of oneness and respect. When you consider each life as non-different from you, you never will try to extract joy, pleasure and gains out of it for you will always be more concerned about the joys, pleasures and needs of it. Thus, *Vedic* and *Upanishadic* prayers have never been specific instead they have always been general, holistic and all-embracing; an example of one such prayer is quoted from the *Brihdarnayak Upanishad*:

*om sarve bhavantu sukhinah  
sarve santu nirāmayāḥ  
sarve bhadraṇi paśyantū mā kaścidduḥ  
khabhāgbhavetai  
om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ॥*

Today we exist in a very sad state of affairs where inhumanity, infidelity, hate, insensitivity, intolerance, cruelty and irresponsible acts of all kinds are on the rise. Somewhere down the line we have lost touch with ourselves and have become self-obsessed, self-centered and self-contained. Gone are the days when we were offered practical lessons of unity and kindness at *Gurukulas* and were supposed to offer food to the mother cow before we ate ourselves. It's a matter of yesteryears when one prayed to plants and trees and drew permission to pluck even a single tiny leaf that was used for medicinal purposes. No more do we teach our children the values of *karuna* and *maitri*, instead we inculcate within them a spirit of competition and rivalry. Schools and colleges are engrossed in producing management gurus, technically sound engineers, doctors and professionals but have failed to develop morally and ethically sound human beings. If we want to put an end to the current chaos that is sweeping the globe, we should go back to the *Upanishads* to understand them in the right light and focus on holistic development. It's important to inculcate the teachings of our Great Beings, *Rishis* and *Shastras* at an early age for a 360-degree development of a child. It's important to not only encourage a kid physically, intellectually and emotionally but it is also important to encourage the child spiritually. It is time that the entire education system is revamped and free from the shackles of Western influences. Indian Philosophy should become a compulsory subject

in schools and colleges. Only when a child from his tender years will go through the process of *Shravana-Manana-Nididhyāsana* will he realize the essence of the *Mahāvākyas*:

- *Prajñānam Brahma*— Consciousness is Brahman<sup>4</sup>
- *Ayam Ātmā Brahma*— Self (Atman) is Brahman<sup>5</sup>
- *Tat Tvam Asi*— You are That<sup>6</sup>
- *Aham Brahmāsmi*— I Am the Brahman<sup>7</sup>
- *Sarvam Khalvidam Brahma* — All of This is Brahman<sup>8</sup>

Let our society be a society where we develop seekers of knowledge instead of aspirants of educational degrees, let us free ourselves from the clutches of rote learning to imbibe techniques that lead to the realization of self, let our society be one where concentration should be on developing great beings and not just great doctors, engineers and management wonders because being a good human is the base of being a good professional. Parents need to go back to the Vedas and Upanishad to give their children the lessons of Ekātmavāda, Maitrī, Karuṇā, Ahimsā, Samadriṣṭi and Sarvabhūtahita instead of teaching them to be competitive with their friends and kick a street animal or pampering them to the limits. Thus, all microcosmic existence should exist in harmony so that harmony pervades all. The only way harmony will pervade the entire world is when the world is free from the evils of discrimination, distinction, dominations, inequality and a sense of supremacy. It is time that we see the self in all and all in the self to co-exist in harmony, respect and peace. All of this will not be possible with mere talks and discussions but will be feasible only with the practical application of the Vedic system of education that practically teaches us the concept and essence of ‘Sarvam Khalu Idam Brahman’ and

---

<sup>4</sup>Setumadhavan T.N. p. 19, 3.3, Aitareya Upanishad of the Rig Veda, Emskriti.com, 2011.

<sup>5</sup>Sarvananda Swami, p. 5, 1.2/Mandukya Upanishad of the Atharva Veda, Shri Ramkrishna Matha, 1920.

<sup>6</sup>Lokeshwarananda Swami. p. 131, 6.8.7/Chandogya Upanishad of the Sama Veda, Ramakrishna Institute of Culture, 2014.

<sup>7</sup>Setumadhavan T.N. p. 27, 1.4.10/Brihdarnayaka Upanishad of the Rig Veda, Emskriti.com, 2012.

<sup>8</sup>Hume E Robert, p. 209, 3.14.1/Chāndogya Upaniṣad, Thirteen Principal Unpanisads, Oxford University Press, 1995.

further allows us to see the entire world as one family ‘Vasudhaiva Kutumbkam.’<sup>9</sup> Education must not merely prepare us to be a professional of great value but should lead us to be a human of great value. It should guide us to liberating wisdom and allow us to lead a life smeared in wisdom. The important question is how fulfilling and complete is the system of education that we have today. Is this system of education leading us to wisdom? Is it inculcating in us a sense of seeing the entire universe as one family? Or is this system promoting within us a sense of rivalry, a sense of supremacy and merely reducing success to grades and numbers? In no way is this education system touching the core of who we are and allowing an individual to understand that at the core all are but the same non-dual Brahman. If we look deep, we will conclude that the education system to a great extent is responsible for all the havoc in society and it alone can be the liberating factor from all the chaos.

### Conclusion

The rise in violence against humans, animals and nature in general, the dipping values, morals and ethics on a social, political and individual level and the greed for scientific development and technology are indeed ruining the peace and balance of this world. It is important to understand that individual peace is not separate from world peace, it is essential to know that when each human, animal, tree or the smallest spec in the universe operates as per cosmic law and is in harmony only then will there be universal harmony. Education indeed plays an important role in the holistic development of an individual, society and the world. To understand and apply the essence of *Sarvam Khalu Idam Brahman*, it is imperative to revamp, redesign and revise our entire education system. The Vedic system of education which concentrates upon the overall development of an individual focuses on understanding the self and ‘he who knows the self, knows the Brahman’<sup>1</sup>. Without further ado, it’s time to go back to the Vedas and realize that disparity has its locus in unity and unity remains the base of diversity. It is time to not merely preach the unifying philosophy of *Sarvam Khalu Idam Brahman* but also realize it within ourselves and

---

<sup>9</sup>Warrier Krishna A.G. pp. 71-72, V. 4/Mahā Upanisad, The Theosophical Society, 1953.

within all that exists by going back to the age-old Vedas and Upanishads and exploring their knowledge in the right light and applying their essence to have a world that exists in unity, love and peace.





## Can a Teleological Suspension of the “Ethical” be Justified?

Manglam Keshav<sup>Y</sup>

### Introduction

Soren Kierkegaard’s existential exegesis of the Biblical story concerning Abraham and Isaac captures the anxiety and distress of Abraham’s dilemma in being asked for the sacrifice. For Abraham, the difficulty was not about sacrificing something valuable but it was all about contradicting his ethical obligations which is “to the son the father has the highest and most sacred duty”<sup>1</sup>. His response to God’s command entails a suspension of the ethical which has a higher *telos* outside and above the ethical. The higher *telos* involved in his willingness to sacrifice his son Isaac was to test his faith in God and Abraham was justified in his intention to sacrifice Isaac for something higher than the ethical. Johannes de Silentio (pennamen of Soren Kierkegaard) calls this suspension ‘a teleological suspension of the ethical. Nevertheless, Abraham’s intention to sacrifice Isaac was for some greater *telos* but such intention brings a radical discontinuity between the ethical and religious in the teleological suspension. On the ethical expression, Abraham’s intention to sacrifice his son is understood to be the guilty murderer, while on the religious expression, his intention stands out to be the epitome of courageous faith or the ‘knight of faith’. And it is in this contradiction between the ethical and the religious that there lies the anxiety which Abraham carries throughout the story. To his challenged faith in the goodness of God, where the divine command demands him to violate the ethical, Abraham responds with much greater faith. His immense faith in the divine enables him to undergo the teleological suspension of ethics and thereby transgress the universal social ethics by standing about the absolute. Abraham’s act of following the divine command is not simply a resignation to

---

<sup>Y</sup>Scholar, Centre for Philosophy, School of Social Sciences, Jawaharlal Nehru University, New Delhi.

<sup>1</sup>Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*. ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 28.

God's authority rather it is the act of individual self-assertion which brings the individual to the highest form of life possible.

### **Teleological Suspension and the two distinctions of the Ethical**

The two distinctions of ethics which need to be understood are: 'ethical as a mode of existence' and 'ethical as a universal moral requirement'. On one hand, ethics as a mode of existence pertains to an individual's passionate and resolute choices, his commitments by which an individual attains an integrated or authentic existence; on the other, 'ethical as a universal requirement' pertains to those intellectualistic objectives, universal norms and principles on which corporate morality is established. The ethical mode of existence is in no way contradicted because Abraham's intention to sacrifice Isaac 'involved a decision made in passion, earnestness, and inwardness, was a most emphatic expression of the ethical as a mode of existence'<sup>2</sup>. The sense of the ethical suspension with which Kierkegaard was concerned in his book *Fear and Trembling* was the 'ethical as a universal social ethic' which not only subordinates the individual to the general moral sanction and which does not have any moral linkages to the specific existential situations of the individual. This sense of ethics resembles the Hegelian conception of ethics as social morality which stands as a 'self-justified and self-supported system with nothing higher or outside it. The ethical stands as the totality of all relations existing within the social domain such that it "rests immanently in itself, has nothing outside itself that is its telos but itself the telos for everything outside, and when that is taken up into it, it has no further to go."<sup>3</sup> This universal social ethic in which the ethical life of an individual is to be realized only through his identification with the totality of society, which subjugates the individual concrete existence of an individual and has no telos outside it- such ethical need to be suspended in the very teleological suspension. Such ethical universalism can never provide the individual with any grasp whatsoever of his or her being. By suspending the universal social ethical of community, an individual

---

<sup>2</sup>Schrag, Calvin O. "Note on Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical". *Ethics* 70, no. 1, 1959: pp. 66-68.

<sup>3</sup>Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*. ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 54.

stands in relation with the absolute for some higher telos or divine purpose. As in the Biblical story of Abraham and Isaac, Abraham suspends the universal social ethic of community and transgresses it to follow the divine command.

For Kierkegaard, the existence of concrete individual matters such that the concrete individual is the foundation and the bearer of the universal, and the universal has validity only insofar as it emerges from the concrete encounters of the existing individual. As against the Hegelian system, where the particular individual is in a state of alienation unless they surrender their particularity to the universal, for Kierkegaard it is the single individual in their particularity, standing in direct relationship to the absolute that is higher than the universal. Abraham in his religious act of faith stands not about the universal but he stands in an indelibly personal and unique relation to the Absolute or God. With the teleological suspension and standing above the universal, Abraham is situated in a position of faith where he puts aside his social obligations to reach a higher realm of the absolute. Through his faith, Abraham is placed above the universal such that being a man of faith he “determines his relationship to the universal by his relation to the absolute, not his relation to the absolute by his relation to the universal”.

### **Knight of Faith and Transgression of Universal Social Ethic**

The indelible and personal relation of Abraham to the Absolute in his very act following the divine command and his upliftment from the realm of ethical to the realm of absolute though his immense faith is vital in what makes him distinct from the tragic hero. Abraham as a ‘knight of faith’ is different from the tragic heroes because the tragic hero is torn between conflicting ethical commitments and always remains ethical. A tragic hero does also make a sacrifice, for instance how Agamemnon sacrificed his daughter Iphigenia so that an angry god will relent and allow the winds to blow the Greek fleet across the sea<sup>4</sup>, but his actions are always ethically defensible. “The tragic hero remains within the ethical. He lets an expression of the ethical have its telos in a higher

---

<sup>4</sup>Evans, C. Stephen. *Kierkegaard An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 104.

expression of the ethical”<sup>5</sup>. On the other hand, a knight of faith transgresses the universal social ethic of community for something higher than the ethics and he stands for the absolute rather than the universal. The universal-ethical is suspended in that the primary relation of the "knight of faith" is not to an abstracted universal but to God. The knight of faith remains silent for his actions remain incomprehensible out of his subjective solitude and no inter-subjective language as universal can comprehend his actions.

The knight of faith’s action of suspending the universal social ethics of the community is not an abandonment of the ethical rather it is merely a teleological suspension which is done to secure faith. The suspension is merely to shift the correlation of value from one conditioned by finitude (where one can’t support even his good) to one conditioned by faith (where there lies the infinite that sustains the good of all). It is merely about the extension of commitment from immediate finite life to have faith in the goodness of God. As one can see, Abraham as a knight of faith, by losing his attachment to his finitude can extend caring to all. It is the suspension for the sake of ethics. Also, the knight of faith’s transgression of the universal ethic does not destroy it, Kierkegaard maintains that the universal social ethic still exists for those who do not engage in the leap of faith. For the knight of faith, the universal social ethic is no longer relevant and therefore he transgresses the universal social ethics.

The teleological suspension of ethics through which the knight of faith transgresses the universal ethics of community is carried out by his immense faith in God. This Faith in God remains at the foundation to becoming an authentic being., as Kierkegaard also writes, “Faith is the highest passion in a human being”<sup>6</sup>. Authenticity requires that we have faith in God and use this faith as the means through which to develop the courage to transgress the universal ethical norms of his social community. The authenticity requires that Abraham undertake a leap of faith out of the universal ethic of his community and into his own purely subjective faith-based religious ethic.

---

<sup>5</sup>Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*. ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 59.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 121.

### **The Teleological Suspension of the Ethical and its Limitations**

The teleological suspension of the ethical which is carried out by the immense faith in God comprises two aspects- namely ‘the dismissal of the notion that the ethical is synonymous with a universal social ethic and the possibility of purposeful suspension of the universal social ethic to obey a higher and more valid command from God’<sup>7</sup>. The combination of these two aspects creates a space for an alternative ethic with its own, values, and norms to exist as an alternative to the universal social ethic. This alternative ethic, thus obtained is the faith-based religious ethic which enables the individual to not only challenge the prevalent universal social ethic (where ethics have been regarded as synonymous with universal social norms of the community) but to also go beyond the universal ethic of society where individuals value is not subdued by society. Faith-based religious ethic is grounded in the authenticity of religious life its privileging of the individual emanates from a more authentic form of life than that which grounds the privileging of the universal ethic.’<sup>8</sup> Instead of being grounded on some universal objective intellectualistic norms or historical rules, the faith-based religious ethic is based on the intimate, subjective and exclusionary relation to God. This faith-based religious ethic leads an individual to new existential possibilities where he not only can question his existence but also can have liberating self-transformation that recognizes and values his/her subjective freedom. In faith-based religious ethics, the very concrete existential condition of the individual plays an important role and this ethic provides existential and psychological support to the individual facing existential difficulties, unlike the way the objectively valid norms are imposed on individuals in universal social ethics of the community.

However, such teleological suspension of ethics leads an individual to challenge the universal norms of society and enables them to go beyond creating an alternative ethic on authentic religious grounds but there stand certain limitations to those faith-based religious ethics and thus to this teleological suspension. The major drawback with the faith-based religious ethic fails to

---

<sup>7</sup>Rae, Gavin. “Kierkegaard, the Self, Authenticity and the Teleological Suspension of the Ethical.” *Critical Horizons* 11, no. 1, 2010: p. 78.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 90.

differentiate between the contents of different faith-based actions. There are no such norms or guidelines which can determine the content of the actions apart from certain divine revelations. An individual may justify his vicious or barbarous acts as long as he retains faith in the validity of his actions. In the name of the divine command, there can be attempts to justify the individual act of killing another individual. Moreover, actions being merely faith-based actions do not signify that they represent the same authentic religious life irrespective of their content or consequences. As it is quite evident that all faith-based actions can't be legitimate and also outside one's subjectivity no meaningful justification can be offered to the teleological suspension, therefore it becomes necessary on the part of the individual to have some space for reasoned faith. Such reasoned faith will prevent our faith from turning into blind resignation and will keep a check on the content of different faith-based actions. On the part of the individual, with reason as a guide, one can regulate the contents of faith where one can refrain from vicious or illegitimate actions validated by unreasoned faith.

### **On the question of Justification for the Teleological Suspension of the Ethical**

So far in this paper, we have seen how the teleological suspension of the ethical has led Abraham to transgress the universal social ethics of the community to faith-based religious ethics which is more subjective, intimate and grounded in the authenticity of religious life. Also, we have seen how the teleological suspension without contradicting the ethical as a mode of existence, enables us to challenge the identification of ethical to universal social ethic and however subjective it may be, this suspension empowers us to obey the command of the divine (higher than the ethical) where we can shift our correlation of value from finite world to infinite reality which sustains the good of all. This teleological suspension of ethics is not only meant for standing in relation with the absolute rather than the universal but such suspension also enables us to transgress the universal ethical which subdues individuality by subjugating the ethical life of an individual to the totality of social life.

But the question which is most pertinent to this teleological suspension of the ethical is: can there be a meaningful justification for this suspension outside the solitude of one's subjectivity? As it is evident in the Biblical saga Chatham cannot be understood or

justified within the universal as justification for his divine command exists only in the world of the absolute. But can such justification for the transgression of universal social ethic be given in our present world or can God can be recognized as something higher than social morality? To the second part of the question that whether God is higher than social morality there can be multiple sets of subjective answers but one thing is common if an individual accepts God as something higher than social morality and His demand having higher telos, then in that case the teleological suspension of ethical can be justified otherwise such suspension will always remain hostile to the social morality. Now to the first part of the question that whether such suspension is possible in the present world, there is a need to reformulate our understanding of the teleological suspension of the ethical. If we try to understand the suspension in terms of transcendence from the demise of finite to extend the correlation of value from finitude to the infinite faith which sustains the good of all and also if we extend our caring from our immediate to the less immediate by making a little suspension of the ethical to our immediate- then again, such teleological suspension of the ethical can be justified. It will be no longer antithetical to the ethical when we extend our love and care from our immediate to less immediate by teleologically suspending the ethical judgements to our immediate only. Although one cannot give justification for such teleological suspension out of one's subjectivity one can guide and check his wronged faith through a reasoned faith itself.

### **Conclusion**

Abraham's act of suspending the universal social ethical for some higher telos (i.e., to obey a higher and more valid command from the divine) sets up an important question for the ethical 'whether such a suspension can be justified in our present world or not'. For one thing, it is sure that we can't give justification to an individual act of suspending the ethical outside his subjectivity. An individual can justify his unethical acts and fake his malicious intention in the name of divine command because there stands no way to differentiate between the contents of different faith-based actions. And in this way, the teleological suspension of ethics itself becomes antithetical to the ethical. But when we see such a teleological suspension of the ethical from a theistic perspective where an individual 'knight of faith' transgresses the universal

social ethical and stands in relation with the Absolute by following some divine command, it is then we can make sense of such suspension. If one has faith in God as something higher than morality and being benevolent everything good follows His command, then in such case, there is nothing unethical that is suspending the universal social ethics for an individual theistic person. Again, such a theistic perspective is very much subjective and people can differ on accepting God as something higher than the moral realm therefore the justification of such teleological suspension remains interrogated. But there is another way through which we can make sense of a teleological suspension concerning our day-to-day present world. As discussed in the previous section, if we try to understand the suspension in terms of transcendence from the demise of finite to extend the correlation of value from finitude to the infinite faith which sustains the good of all and also if we extend our caring from our immediate to the less immediate by making a little suspension of the ethical to our immediate- then again, such teleological suspension of the ethical can be justified. It will be no longer antithetical to the ethical when we extend our love and care from our immediate to less immediate by teleologically suspending the ethical judgements to our immediate only. And in this manner, we can have a better sense of a ‘teleological suspension of the ethical’.





## पं. मधुसूदन ओझा विरचित ब्रह्मसिद्धान्त के सन्दर्भ में त्रैगुण्यविमर्श

डॉ. ठाकुर शिवलोचन शाण्डिल्य<sup>०</sup>

वेदवाचस्पति पं. मधुसूदन ओझा ने जगत् के स्वरूप, कारण व प्रक्रिया आदि के सम्बन्ध में प्रचलित विभिन्न मतों को वेदवाचस्पति पं. ओझा ने दस वादों के अन्तर्गत परिगणित किया है। इन दस मतों में जगत्-प्रक्रिया के कारण एवं स्वरूप के विषय में पृथक्-पृथक् प्रवाद किये गये हैं, जिससे इस विषय में संशय उपस्थित हो जाता है। इस संशय का उच्छेद करने हेतु साध्यजाति में उत्पन्न भगवान् ब्रह्मा ने पूर्ववर्णित दसों सिद्धान्तों का खण्डन करके सिद्धान्तवाद की स्थापना की जिसके अनुसार सभी मत तभी तक आप्त माने जा सकते हैं जब तक उन सब का आधार एक ब्रह्म को माना जाये, अन्यथा इन दसों मतों में से कोई भी पूर्ण अथवा सत्य नहीं माना जा सकता है। इसी जगदाधार ब्रह्मतत्त्व की स्थापना पं. ओझा ने अपने ग्रन्थ 'सिद्धान्तवाद' में की है। यह सिद्धान्त निर्देशित करता है कि जगत् के-दसवादप्रपञ्च के- आभु व अभ्व, ये दो ही मूल हैं।<sup>१</sup> इनमें से आभु व्यापक तथा अभ्व व्याप्य है, इन्हें हम क्रमशः *Being* और *Becoming* भी कह सकते हैं। वस्तुतः सत्ता का दर्शन इन्हीं दो रूपों में होता है। प्रथम को हम ब्रह्म और द्वितीय को जगत् कह सकते हैं। तत्त्वतः इन दोनों में भी परस्पर भेद नहीं है। विश्व में जितनी भी शक्तियाँ विद्यमान हैं, वे सभी परमेश्वर की ही शक्तियाँ हैं।

सृष्टिविज्ञान से सम्बन्धित अपने ग्रन्थ 'ब्रह्मसिद्धान्त' में इस तथ्य को स्पष्ट करते हुए पं. ओझा कहते हैं कि सम्पूर्ण जगत् के एकमेवाद्वितीय मूलतत्त्व को 'रस' और 'बल' के नाम से अभिहित किया गया है। यह परमतत्त्व ज्ञानकर्मभेदात्मक है, रस की प्रधानता रहने पर यह 'ब्रह्म' तथा 'बल' की प्रधानता होने पर यही 'शक्ति' स्वरूप माना जाता है। ब्रह्मस्वरूप का प्रतिपादन वेदान्तशास्त्र में तथा शक्तिस्वरूप का प्रतिपादन सांख्यशास्त्र में किया गया है।

प्रस्तुत पत्र में पं. ओझा द्वारा प्रणीत ग्रन्थ 'ब्रह्मसिद्धान्त' के आधार पर ब्रह्म के 'बलस्वरूप' की प्रधानता से आविर्भूत 'शक्तियों' के स्वरूप-विश्लेषण का प्रयास किया जायेगा। बल की प्रधानता होने पर 'सत्त्व, रजस् और तमस्' इन तीन रूपों में शक्ति का प्राकट्य होता है।<sup>२</sup>

<sup>०</sup> सहायक आचार्य, संस्कृत विभाग, कला सङ्काय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

<sup>१</sup> संशयतदुच्छेदवाद (प्रथम काण्ड), पृ० ८

<sup>२</sup> ब्रह्मसिद्धान्त, पृ० ३८८

### सांख्यदर्शन के अनुसार त्रिगुण-स्वरूप

ध्यातव्य है कि महर्षि कपिल एवं उनके अनुयायी अन्य सांख्याचार्यों ने सांख्यदर्शन की तत्त्वमीमांसा में इन तीनों शक्तियों का त्रैगुण्य के रूप में विशद विवेचन किया है। सांख्याचार्यों ने जगत् के २५ तत्त्वों को 'व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ' के रूप में त्रिधा वर्गीकृत किया है- व्यक्तं महदादिबुद्धिरहङ्कारः पञ्चतन्मात्राणि एकादशेन्द्रियाणि पञ्चमहाभूतानि, अव्यक्तं प्रधानम्, ज्ञः पुरुषः, एवमेतानि पञ्चविंशतितत्त्वानि व्यक्ताव्यक्तज्ञाः कथ्यन्ते<sup>३</sup> सांख्यसिद्धान्तों के अनुसार प्रकृति जडात्मिका होती है तथा पुरुष चेतन होता है। पुरुष के द्वारा प्रधानरूप प्रकृति के दर्शनार्थ तथा प्रकृति के द्वारा पुरुष का कैवल्य सम्पादित करने हेतु इन दोनों का पङ्ग्वन्धवत् संयोग होने के फलस्वरूप सृष्टि होती है:-

*पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रकृतेश्च ।  
पङ्ग्वन्धवदुभरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः ॥<sup>४</sup>*

इस प्रकार अव्यक्त प्रकृति और ज्ञ पुरुष के संयोग से व्यक्त की सृष्टि होती है। यहाँ ज्ञ पुरुष सुख-दुःखादि से अनासक्त त्रिगुणातीत तथा चेतन कहा गया है- पुरुषस्तु सुखाद्यनुसङ्गी चेतनः<sup>५</sup>, जबकि व्यक्त और अव्यक्त दोनों ही त्रिगुणात्मक और जड़ कहे गये हैं। सत्त्व, रजस् और तमस् की साम्यावस्था को प्रधान अथवा प्रकृति कहा गया है – प्रधानं सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था<sup>६</sup> जब इन तीन गुणों में विचलन होता है, तब व्यक्त की सृष्टि होती है। इन तीनों गुणों का स्वरूप बताते हुए सांख्य दर्शन में कहा गया है कि सत्त्वगुण लघु तथा प्रकाशक होता है, रजोगुण प्रवृत्तिशील तथा उत्तेजक होता है तथा तमोगुण गुरु तथा अवरोधक होता है। जिस प्रकार तेल, वर्तिका और अग्नि के परस्पर विरुद्ध होते हुए भी दीपक में सम्मिलित रूप से प्रकाशनरूप एक ही कार्य में प्रवृत्त होते हैं, उसी प्रकार ये तीनों गुण भी परस्पर विरुद्ध होते हुए भी सम्मिलित रूप से पुरुषार्थ का समादन करते हैं-

*सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः ।*

<sup>३</sup> गौडपादभाष्य, २

<sup>४</sup> सांख्यकारिका, २१

<sup>५</sup> सांख्यतत्त्वकौमुदी, ५

<sup>६</sup> वही, ३

*गुरुवरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः ॥<sup>7</sup>*

वेदवाचस्पति पं. मधुसूदन ओझा के मत में सांख्यों का त्रैगुण्य-विचार दोषपूर्ण है, क्योंकि वैदिक विज्ञान के अनुसार चेतन पुरुष अर्थात् आत्मा इन गुणों से रहित नहीं माना जा सकता। अतः पं. ओझा ने अपने ग्रन्थ ब्रह्मसिद्धान्त में त्रैगुण्य-विचार को 'सांख्याभास' पद से संकलित किया है। पं. ओझा ने स्पष्ट किया है कि अनेक विद्वान बल के सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीनों रूपों की विवेचना अपनी-अपनी धारणा के अनुरूप करते हैं।<sup>8</sup>

सांख्यसिद्धान्त के अनुसार जब इन तीनों गुणों में से कोई एक प्रधान होता है, तो वह अन्य दोनों गुणों को अभिभूत कर स्वस्वरूप में स्थित रहता है—

*“यदा सत्त्वमुत्कटं भवति तदा रजस्तमसी अभिभूय स्वगुणेन  
प्रीतिप्रकाशात्मकेनावतिष्ठते, यदा रजस्तदा सत्त्वतमसी अप्रीतिप्रवृत्त्यात्मना धर्मेण,  
यदा तमस्तदा सत्त्वरजसी विषादस्थित्यात्मकेन इति” ॥<sup>9</sup>*

पं. ओझा के मत में सत्त्व, रजस् और तमस् रस और बल के सम्मिलित रूप होते हुए भी बल की प्रधानता वाले रूप हैं। विभिन्न आचार्यों की इन तीनों गुणों के प्राधान्याप्राधान्यविषयक मतों में वैषम्य दृष्टिगोचर होता है।

### सत्त्वगुण के प्राधान्य का विचार

चरक मुनि की दृष्टि में – सत्त्वरूप बल ही पुरुष की नित्यस्वरूपा शक्ति है। सत्त्व की दोषरूपा विकृति ही रजोगुण व तमोगुण हैं, ये सत्त्व का आवरण कर लेते हैं। विशुद्ध धर्माचरण से इन रजोगुण और तमोगुण के प्रभाव को हटा देने पर सत्त्वगुण का विकास स्वयमेव हो जाता है।

*सत्त्वं हि शक्तिः पुरुषस्य नित्या सत्त्वस्य दोषौ तु रजस्तमश्च ।  
विशुद्धचारित्र्यवशात् प्रसीदेत् सत्त्वं तदेषा चरकस्य दृष्टिः ॥<sup>10</sup>*

<sup>7</sup> सांख्यकारिका, १३

<sup>8</sup> केचित् पुनस्त्रीणि बलानि तानि संचक्षते सत्त्वरजस्तमांसि ।  
तत्र प्रभूतानि विदां मतानि प्रचक्ष्महे तानि यथावगाहम् ॥

-ब्रह्मसिद्धान्त, सांख्याभास/१

<sup>9</sup> गौडपादभाष्य, १२

<sup>10</sup> ब्रह्मसिद्धान्त, सांख्याभास /२

द्वितीय मत के अनुसार 'सत्त्व' पुरुष का शान्त स्वरूप है। पुरुष का पूर्ण प्रतिबिम्ब ग्रहण करने में समर्थ होने के कारण मुख्य शक्ति को भी सत्त्व पद से अभिहित किया जाता है। सत्त्व ही मूलपुरुष का विकारशून्य अव्ययस्वरूप है। यही पुरुष का नित्य किं वा मुख्य स्वरूप है तथा उसमें रजोगुण व तमोगुणरूपी दोष के आ जाने पर विकार का सङ्क्रमण होता है। इन्हीं दोषों के कारण विकारमयी सृष्टि की उत्पत्ति होती है।

*शान्तं स्वरूपं पुरुषस्य सत्त्वं तदव्ययं सर्वविकारशून्यम् ।  
नित्यं हि तद्रूपमुष्य मुख्यं तस्यैव दोषात् क्रमते विकारः ॥<sup>11</sup>*

एक अन्य मत से सत्त्व का प्राधान्य बताते हुए पं. ओझा कहते हैं कि सत्त्व स्वयं खण्डात्मक है, अतः अवयव-विभाग होने के कारण उसमें अल्पता भी रहती है जिसके कारण इस अल्पभाव को वैभव प्राप्त कर समाप्त करने की इच्छा उदित होती है। यह इच्छा भी सत्त्वस्वरूपिणी ही होती है। इस इच्छा के अनन्तर इच्छित को प्राप्त करने हेतु जो ईहारूपी चेष्टात्मिका क्रिया होती है, वह रजोगुणमयी होती है तथा उस क्रिया का जो फल होता है, वह तमोगुणस्वरूप होता है। जब सत्त्व परिपूर्णभाव को प्राप्त कर लेता है तब वह पुनः विशुद्ध हो जाता है। परिपूर्ण भाव में ऐसी इच्छा भी समाप्त हो जाती है, तब सत्त्व का रजोगुण व तमोगुण से पार्थक्य हो जाता है, इसी स्थिति को मुक्ति की दशा या अपवर्ग के नाम से जाना जाता है।<sup>12</sup>

सत्त्व की प्रधानता का एक अन्य मत उपस्थित करते हुए पं. ओझा कहते हैं कि "ज्योतिर्मयः पूर्णरस अस्ति" यह वाक्य शास्त्रों का सार माना जाता है। इस वाक्य में 'ज्योति' पद 'ज्ञान' का अभिधान होता है, 'पूर्णरस' पद से 'आनन्दभाव' का बोध होता है तथा 'अस्ति' पद से 'सत्ताभाव' द्योतित होता है। इस प्रकार पूर्णरसरूप आनन्दभाव भी सत्त्व के होने पर ही वचनीय हो सकता है। सत्त्व के बिना रस की भी स्वरूपसिद्धि सम्भव नहीं हो सकती है। इसी प्रकार ज्योतिपद के वाच्य ज्ञान की सत्ता भी सत्त्व के ही अधीन होती है। अतः सत्त्व की रस से अभिन्नता और तीनों गुणों में इसके प्राधान्यभाव की सिद्धि हो जाती है –

*ज्योतिर्मयः पूर्णरसोऽस्ति तस्य तज्ज्योतिर्हि विज्ञानमिदं प्रतीयते ।*

<sup>11</sup> वही, सांख्याभास /३

<sup>12</sup> वही, सांख्याभास/४-५.

*पूर्णत्वमानन्द इतीह कथ्यते यदस्ति सन्नेष ततो निरुच्यते ॥<sup>13</sup>*

पं. ओझा ने उल्लेख किया है कि ब्रह्म, सत्त्वमयी शक्ति और इच्छादि अशनाया की त्रिपुटी से ही समस्त जगत् की उत्पत्ति होती है। इसमें इच्छादि क्रियारूपी अशनाया सत्त्व पर अवलम्बित रहती है तथा सत्त्वरूपी शक्ति रसमय ब्रह्म पर अवलम्बित रहती है

—

*अथाशनाया क्षणिका स्वलक्षणा दुःखं च शून्यं च निरुच्यते क्रिया ।  
क्रिया तु सत्त्वे तदु सत्त्वमस्मिन् ब्रह्मण्यमीभिः सकलं जगद्भवेत् ॥<sup>14</sup>*

इस त्रिपुटी में रसरूप ब्रह्म नित्य है, सत्त्वस्वरूपा शक्ति भी नित्य है, परन्तु क्रियारूपिणी रजोरूपा अशनाया अनित्य व आगन्तुक है, अतः इसे दोषरूपा ही माना गया है। यह रजोमयी क्रिया जब सत्त्व का आवरण कर लेती है, तब यही तमरूपा हो जाती है –

*बाह्यास्ति नित्यध्रुवमत्र सत्त्वं नित्यं क्रिया तत्र भवेदनित्या ।  
आगन्तुकी तेन मतः स दोषः सत्त्वावरणात्तमः स्यात् ॥<sup>15</sup>*

इस त्रिपुटी में ब्रह्म और सत्त्वशक्ति विद्यारूप है तथा अशनाया द्वारा उपलब्ध होने वाली क्रिया अविद्यारूप है। इस प्रकार कतिपय आचार्य त्रिगुणों के मध्य सत्त्व का प्राधान्य बताते हैं।

### रजोगुण के प्राधान्य का विचार

सत्त्व के प्राधान्यविषयक मतों के अनन्तर पं. ओझा ने उन आचार्यों के मतों का संकलन किया है जिनके अनुसार ब्रह्म की रजरूपा शक्ति ही प्रधानतया नित्यशक्ति है तथा सत्त्व और तमस् इसी नित्यरूप रजोगुण के विवर्त हैं। यह रजोगुणमयी शक्ति घोरस्वरूपा किं वा विकरालरूपा है, अतः यह क्रिया के जाल में भटका देती है। जीवात्मा को इसका विवेक हो जाने पर ही मुक्ति प्राप्त हो जाती है –

*अथो रजः शक्तिरमुष्य नित्या सत्त्वं तमश्चेति रजोविवर्तो ।*

<sup>13</sup> वही, सांख्याभास/६

<sup>14</sup> वही, सांख्याभास/१२

<sup>15</sup> वही, सांख्याभास/१९

*घोरस्वरूपाद्रजसो विवेको विमोक इत्यस्ति मतं परेषाम् ॥<sup>16</sup>*

रजोगुण क्रियारूप होता है। यह क्रिया संचर और प्रतिसंचर रूप से द्विविधा कही गयी है। इन्हें क्रमशः आत्मासम्बन्धी संकोच और विकास किं वा प्रवृत्तिकर्म और निवृत्तिकर्म भी कहा जाता है। प्रवृत्तिकर्म के द्वारा आत्मा की ज्ञानरूपता का संकोच हो जाता है, जबकि निवृत्तिकर्म के द्वारा इस ज्ञानरूपता का विकास होता है। वस्तुविचार से तो यह दोनों ही प्रकार के कर्म आत्मा के आवरण होने के कारण घोररूप ही सिद्ध होते हैं। निवृत्तिलक्षणकर्म यद्यपि आत्मा की स्वरूपाभिमुखता का सहकार करते हैं, तथापि यह आत्मा की स्वरूपप्राप्ति में उसी प्रकार से अवरोधक हैं जिस प्रकार से स्वच्छ होने पर भी कांच प्रकाश के वास्तविक रूप का किञ्चित् आवरण कर ही लेते हैं। प्रवाहरूप बनते ही प्रत्येक कर्म आवरणकारी हो जाता है, अतः इससे भी विवेकरूप पृथक्भाव मुक्ति के लिये आवश्यक है –

*यः संचरो वा प्रतिसंचरो वा संकोचरूपोऽथ विकासरूपः ।  
प्रवृत्तिकर्मार्थं निवृत्तिकर्म प्रवाह एष द्विविधः स घोरः ॥<sup>17</sup>*

संचर-प्रतिसंचररूप रजोमयी क्रिया के प्रवाह की पराकाष्ठा को प्राप्त कर लेने पर वहाँ गति का विराम हो जाता है। जब संचरक्रम में आत्मा का संकोचभाव अपनी पराकाष्ठा को प्राप्त कर लेता है तो कर्म की यह सीमान्तगति आत्मचैतन्य का आवरण करती हुई तमोगुणमयी हो जाती है, इस प्रकार रजस् ही तमभाव में परिणत हो जाता है। इसी प्रकार जब प्रतिसंचरक्रम में निवृत्तिलक्षण कर्म का प्रवाह सीमान्तगति पर होता है तो आत्माभिमुख विकास भी अपनी पराकाष्ठा को प्राप्त कर लेता है, इस अवस्था में रजोगुण ही सत्त्व में परिणत हो जाता है। प्रवृत्तिलक्षणा क्रिया की पराकाष्ठा ही तमस् तथा निवृत्तिलक्षणा क्रिया की पराकाष्ठा ही सत्त्व है। इस प्रकार रजोगुण का प्राधान्य सिद्ध होता है। जिस प्रकार सत्त्व निवृत्तिरूप कर्मों की पराकाष्ठास्वरूप है, उसी प्रकार प्रवृत्तिमय कर्मों की अन्तिम सीमा तमस् है, इन दोनों सीमाभावों के मध्य में जो उभयगत गतितत्त्व है वही रजोरूप मुख्यतत्त्व है। इस प्रकार से भी रजोगुण की प्रधानता स्थापित की गयी है।<sup>18</sup>

<sup>16</sup> वही, सांख्याभास/२२

<sup>17</sup> वही, सांख्याभास/२३

<sup>18</sup> वही, सांख्याभास/२४-२६

### तमोगुण के प्राधान्य का विचार

तमोगुण को ही प्रधान गुण मानने वाले कतिपय आचार्यों का मत उपस्थित करते हुए ब्रह्मसिद्धान्तकार पं. ओझा कहते हैं कि तमोगुण को मुख्य मानने वालों के मतानुसार ब्रह्म की नित्यशक्ति तमरूपा ही है, सत्त्व तथा रजस् तमस् के ही विवर्त हैं। तमःप्राधान्यवादी अपने मत के समर्थन में तर्क देते हुए कहते हैं कि सृष्टि से पूर्व यह समस्त जगत् अव्यक्त ही रहता है तथा प्रलय के पश्चात् भी सब कुछ अव्यक्त भाव में ही विलीन हो जाता है। इस प्रकार सबसे पहले और सबके बाद तमस् ही रहता है, मध्यवर्ती रजस् और सत्त्वावस्था तमस् की ही विवर्तरूपा अवस्थाएँ होती हैं –

*अथो तमः शक्तिरमुष्य नित्या सत्त्वं रजश्चेति तमोविवर्तो ।  
सर्वं यदव्यक्तमिदं तदादावव्यक्तमव्यक्तमथान्ततः स्यात् ॥<sup>19</sup>*

तमःप्राधान्यवादी आचार्यों के मत में इस जगत् की अव्यक्ति अर्थात् अदृश्य अवस्था ही तमोगुण का रूप है। तमस् ही अन्य सभी तत्त्वों का आधार है, इससे ही समस्त तत्त्वों का उद्भव होता है और इसी में सभी तत्त्वों का लय भी हो जाता है, अतः रसमय ब्रह्म की परमशक्ति तमरूपा ही है –

*अव्यक्तिरेवास्य तमस्तदेषां परायणं तत् प्रभवो यतश्च ।  
तस्मात्तमो मूलममुष्य शक्तिस्ततो रजः स्यात् तत एव सत्त्वम् ॥<sup>20</sup>*

अपने मत के समर्थन में नासदीयसूक्त की ऋचा का उल्लेख करते हुए तमःप्राधान्यवादी आचार्य कहते हैं कि स्वयं परमेष्ठि ऋषि ने सृष्टि के दशवादों का प्रत्याख्यान करते हुए कहा है कि सृष्टि की आद्यावस्था में न तो कुछ सत था, न ही असत था, न कोई मृत्यु नामक तत्त्व की स्थिति थी, न ही अमृत की; उस समय सर्वत्र तमस् ही व्याप्त था और सभी तत्त्व उसमें ही आच्छादित थे –

*नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि ।  
तम आसीत् तमसागूढमग्रे प्रजापतिः परमेष्ठीदमाह ॥<sup>21</sup>*

इस प्रकार श्रुतिप्रमाण से भी तमस् का प्राधान्य सम्पुष्ट होता है। मन्त्र, ब्राह्मण, स्मृति, पुराणादि समस्त शास्त्र तमस् की आद्यरूपता में प्रमाण हैं तथा जो तत्त्व सबसे

<sup>19</sup> वही, सांख्याभास/३२

<sup>20</sup> वही, सांख्याभास/३३

<sup>21</sup> वही, सांख्याभास/३४

प्रथम स्थित होता है, उसी से अवान्तर सृष्टि की सम्भावना भी युक्त होती है। इस प्रकार से भी तमस् की प्रधानता ही सिद्ध होती है।

पं. ओझा इस मत को स्पष्ट करते हुए उल्लेख करते हैं कि परब्रह्मरूप रस में सर्वप्रथम तमस् का ही अनुगमन हुआ था। परब्रह्म से प्रेरित होकर वह तमस् विषमता को प्राप्त करके रजोमय हो गया, पुनः उसी परम तत्त्व की प्रेरणा से ही यह रजोगुण सत्त्वभाव में परिणत हो गया। सत्त्वभाव में परिणति के पश्चात् वह मूलरस अपने प्रकाशमय स्वरूप को स्वतः ही प्राप्त कर लेता है, जिसके फलस्वरूप उस अवस्था में रजस् का क्रियाभाव तथा तमस् का आवरणभाव स्वयं ही निवृत्त हो जाता है –

*तमस्तदासीत् परगं परेणोरितं रजोऽभूद् विषमत्वमेत्य ।  
रजोऽपि सत्त्वं ह्यभवत् परेणोरितं ततोऽस्मिन् स रसोऽवभाति ॥<sup>22</sup>*

तमोगुण स्वयं कृष्णवर्ण का है, वह रसमय परतत्त्व के तेज से मिलकर रक्तवर्ण का होता हुआ रजोगुण कहलाने लगता है। पुनः वही जब परतत्त्व से घनभाव में सम्बद्ध हो जाता है तो वह श्वेतवर्ण का होता हुआ प्रकाशरूप सत्त्व बन जाता है। इस प्रकार तमस् की ही त्रिरूपता सिद्ध होती है। इस तर्क की पुष्टि हेतु दृष्टान्त उपस्थित करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जिस प्रकार कृष्णवर्ण का चन्द्रमा भी सूर्य की किरणों के द्वारा अपने आधे भाग से सम्पर्क करते हुए श्वेतरूप में भासमान होने लगता है तथा उषाकाल में वह श्वेतिमा से रक्तिमा में अवभासित होने लगता है, उसी प्रकार तमस् भी त्रिरूप हो जाता है –

*कृष्णं तमस्तेन परेण तेजसा सम्भूय रक्तं भवदुच्यते रजः ।  
ततोऽतिसम्बन्धवशात् तदुच्यते शुक्लं भवत् सत्त्वमिति त्रिरूपता ॥  
कृष्णोऽपि चन्द्रः स विवश्वदशुभिः स्वार्धोऽपि सम्पद्य विभाति भास्वरः ।  
सान्ध्ये तमस्यन्तरितस्तु भास्वतो रक्तोऽशुराभाति तथा तमस्त्रिधा ॥<sup>23</sup>*

इस प्रकार सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों के प्राधान्याप्राधान्य के विषय में ग्रन्थकार पण्डित ओझा ने भिन्न-भिन्न मतों का उल्लेख किया है।

<sup>22</sup> वही, सांख्याभास/३६

<sup>23</sup> वही, सांख्याभास/३९-४०



### औत्पत्तिकत्रैगुण्य-विचार

उपर्युक्त तीनों मतों में एक-एक गुण की प्रधानता तथा अन्य गुणों की उस प्रधान से उत्पत्ति के मतों के प्रदर्शन के पश्चात् पं. ओझा त्रैगुण्यसमाहारवादी मतों का प्रत्याख्यान करते हैं। गुणविशेषप्राधान्यवादी मतों की अपेक्षा औत्पत्तिकत्रैगुण्यवादी मत विद्वज्जनों में अधिक स्वीकृत है।

इस विषय में सांख्याचार्यों के मत को स्पष्ट करते हुए पं. ओझा कहते हैं कि आसुरी के शिष्य पञ्चशिख के मत में ये तीनों ही गुण परस्पर पृथक्-पृथक् हैं तथा पृथक् रूप में ही इनका स्वभावोदय होता है। यद्यपि ये तीनों गुण सहचरभाव में एक-दूसरे के साथ ही प्रवृत्त होते हैं, परन्तु इनमें से एक से किसी दूसरे की या दूसरे से तीसरे गुण की उत्पत्ति नहीं होती है और न ही किसी गुणविशेष की प्रधानता नियत होती है। तीनों गुण प्रारम्भ से ही परस्पर पृथक्-पृथक् हैं तथा एक-दूसरे से सम्बद्ध होकर ही अनुभूत होते हैं –

*अथासुरेः पञ्चशिखस्य वा मते त्रयोऽप्यमी सत्त्वरजस्तमोगुणाः ।  
पृथग् विभिन्नाश्च परस्पराश्रया न चान्यतोऽन्यस्य समुद्भवोऽभवत् ॥<sup>24</sup>*

वस्तुतः तीनों ही गुण एक ही परब्रह्म की त्रिविधा शक्ति हैं। इस जगत् में जो कुछ भी स्फुटरूप में प्रतीत होता है, उसमें कोई न कोई शक्ति अवश्य रहती है। वह शक्ति ही इन तीन गुणों के नाम से अभिहित होती है। इस शक्ति के जिस रूप में परमात्मा का उदय होता है, वह शक्तिभाव ही सत्त्व के नाम से कहा जाता है। यह आनन्दस्वरूप होता है तथा विज्ञान, शान्ति व परिपूर्णता इसके सहचर सात्त्विकधर्म होते हैं। इस प्रकार अव्यक्त प्रधान प्रकृति के सत्त्वगुणप्रधान परिणाम से इन धर्मों का उदय होता है

*व्यक्तं यदेतत् किमपीह दृश्यते सर्वस्य शक्तिः पृथगिष्यते गुणाः ।  
ययात्मनि ब्रह्म रसोदयो भवेत् सर्वापि सा सत्त्वमितीह कथ्यते ॥  
आनन्दविज्ञानशमप्रपूर्णता यतो यतो ब्रह्म रसा इहात्मनि ।  
तां तामिहाव्यक्तदशां प्रचक्षते सत्त्वं ततोऽन्यौ तु रजस्तमौ गुणौ ॥<sup>25</sup>*

जिस शक्ति से क्रिया की तथा बल की उदयरूप वृद्धि होती है, वह रजोगुणमयी शक्ति कही जाती है। क्रिया वृद्धि से क्षोभ उत्पन्न हो जाता है। कर्मभाव में इस क्षोभ

<sup>24</sup> वही, सांख्याभास/४५

<sup>25</sup> वही, सांख्याभास/४६-४७

के उत्पन्न हो जाने से अल्पता की अनुभूति होने लगती है तथा इस अल्पता से ही दुःख होता है। इस प्रकार दुःखमयी अवस्था भी रजोमयी ही कही जाती है –

*यया यया कर्मबलोदयो भवेत् सर्वापि सा सा रज इष्यते गुणः ।  
क्षोभेऽल्पतां दुःखमुदेति वा यतो रजस्तदव्यक्तदशा प्रचक्षते ॥<sup>26</sup>*

इसी प्रकार तृतीया तमोमयी शक्ति के द्वारा रजस् एवं सत्त्व का आवरण कर दिया जाता है, जिसके फलस्वरूप न तो विज्ञानमय रसस्वरूप चेतना भासित होती है और न ही आनन्दमय रसस्वरूप सुख का अनुभव होता है तथा उस अवस्था में क्रिया में प्रवृत्ति नहीं होती और न ही निवृत्तिरूप कर्म की ओर उन्मुखता होती है। इस प्रकार यह समस्त क्रियाशून्यता आदि तमोगुणमयी हैं –

*यया तयोरावरणं प्रजायते न भाति विज्ञानमुदेति नो सुखम् ।  
क्रियाप्रवृत्तिर्न निवृत्तिरीहते सर्वाऽपि सा सा तम इष्यते गुणः ॥<sup>27</sup>*

इस प्रकार ये तीनों गुण परस्पर स्वतन्त्र हैं। सृष्टि से पूर्व ये तीनों साम्यावस्था में प्रसुप्तभाव में रहते हैं। जब यह समभाव विक्षोभ से प्रभावित होकर न्यूनाधिक्य प्राप्त करता है तो इनसे ही सृष्टि होती है। ये तीनों गुण परस्पर विरुद्ध स्वभाव वाले होते हुए भी एक-दूसरे पर आधारित हैं, इनका सर्वत्र साहचर्य रहता है। ये तीनों परस्पर सम्मिलित होकर कहीं आवरण, कहीं गति तो कहीं प्रसादरूप सुख उत्पन्न करते हैं—

*परस्परेण प्रतिषिद्धवृत्तयस्त्रयोऽप्यमी सन्ति परस्पराश्रयाः ।  
आवृण्वते वा गमयन्ति वा त्रयः प्रसादयन्तीति परस्पराहिता ॥<sup>28</sup>*

ब्रह्मसिद्धान्त के त्रैगुण्यपञ्चिकाधिकरण में पं. ओझा ने उल्लेख किया है कि जिस प्रकार दीपक के दृष्टान्त में तैल, अग्नि और रूई की बत्ती ये तीनों अपने-अपने कार्यों के पृथक् भाव में स्वतन्त्र कर्ता होते हैं और तीनों की स्वाभाविक वृत्ति भी भिन्न है, तथापि तीनों पदार्थों के एक-दूसरे के साथ युक्त हो जाने पर प्रकाशरूप कार्य सिद्ध होता है, उसी प्रकार से तीनों परस्पर विरुद्ध स्वभाव वाले गुणों के सहकार से सर्जन कार्य सम्पादित होता है –

<sup>26</sup> वही, सांख्याभास/४८

<sup>27</sup> वही, सांख्याभास/४९

<sup>28</sup> वही, सांख्याभास/५२

यथा हि तैलानलवर्तिकात्मकैस्त्रिभिः स्वतन्त्रैः पृथगेव कर्तृभिः ।  
परस्परान्वाहितभिन्नवृत्तिभिर्द्रव्यैः प्रकाशः क्रियते तथा गुणैः ॥<sup>29</sup>

पं. ओझा ने स्पष्ट किया है कि सत्त्वादि त्रिगुण सर्जनकाल में पाँच भावों – निगूढ भाव, आरूढ भाव, उदूढ भाव, ओत-प्रोत भाव तथा अन्तर्निहित भाव में परस्पर सामीप्य से संयुक्त होते हुए तथा सम्मर्द द्वारा एक-दूसरे का भोग करते हुए जगत् का निर्माण करते हैं-

निगूढमारूढमुदूढमोतप्रोतं तथान्तर्निहितं च भूत्वा ।  
त्रैगुण्यमेतद्धि परस्परेणोपयुज्य संभुज्य जगत्करोति ॥<sup>30</sup>

ब्रह्मसिद्धान्त के अनुसार रजोगुण के प्रबोध में जगत् की सृष्टि होती है, तमोगुण जब प्रबुद्ध होकर प्रधानता को प्राप्त करता है तब सृष्टि का प्रलयकाल होता है तथा सत्त्वगुण के प्रबोध में मोक्षकाल होता है –

रजश्च सत्त्वं तथा च स्फुटं स्यात् तमः प्रबुद्धं प्रलयः स कालः ।  
रजः प्रबुद्धं स हि सृष्टिकालः सत्त्वं प्रबुद्धं हि मोक्षकालः ॥<sup>31</sup>

स्वप्न, सुषुप्ति व जागृतावस्था के आधार पर इन तीनों गुणों के धर्मों का प्रदर्शन करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि इन तीन अवस्थाओं में से - जब तमोगुण प्राधान्येन आरूढ होता है तब सर्वथा अज्ञानावस्थागत गहन-निद्रा का सुषुप्तिकाल होता है, रजोगुण की आरूढता में स्वप्नकाल होता है तथा सत्त्वगुण की आरूढता में जागरणकाल होता है –

तमः प्रबुद्धं स सुषुप्तिकालः स्वप्नान्तिकं स्यात्तु रजः प्रबुद्धम् ।  
सत्त्वं प्रबुद्धं यदि जागरा सा प्रत्यर्थमित्थं भवति त्रिकालम् ॥<sup>32</sup>

सृष्टि के पदार्थों में इन तीनों गुणों की पृथक्-पृथक् प्रधानता का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि तमोगुण की प्रधानता में अचेतन पाषाणादि की सृष्टि होती है, रजोगुण की प्रधानता में पेड़-पौधे उत्पन्न होते हैं तथा सत्त्वगुण की प्रधानता

<sup>29</sup> वही, सांख्याभास/५३

<sup>30</sup> वही, सांख्याभास/५४

<sup>31</sup> वही, सांख्याभास/५७

<sup>32</sup> वही, सांख्याभास/५८

रहने पर चेतन जीवों मनुष्यादिकों की सृष्टि होती है। इस प्रकार तीनों गुणों द्वारा तीन प्रकार की सृष्टि होती है –

*तमः प्रबुद्धं तदचेतनं स्याद्रजः प्रबुद्धं द्रुमजातयः स्युः ।  
सत्त्व प्रबुद्धं यदि चेतनं तत् त्रिभिर्गुणैः स्यात्त्रिविधो विसर्गः ॥<sup>33</sup>*

यहाँ सत्त्वादि तीनों गुणों के सर्वत्र सहचारी भाव में उपलब्ध होने के बाद भी इनकी पृथक्-पृथक् आधारता तथा आधेयता समझनी चाहिये। जब किसी एक पदार्थविशेष की सृष्टि होती है तब उसमें ये तीनों ही गुण एकत्र रहते हैं, परन्तु प्रधानता वहाँ किसी एक गुण की ही रहती है। वह प्रधान गुण ही वहाँ भूमिका किं वा आधार भाव में आरूढ़ रहता है, इसी कारण से इन त्रिगुणों द्वारा त्रिविधा सृष्टि होती है –

*सर्गे यदैकत्र गुणास्त्रयः स्युर्गुणः स एकोऽत्र भवेत्प्रधानः ।  
स भूमिकारूढगुणक्रमः स्यात्ततो भवन्ति त्रिविधा विसर्गाः ॥<sup>34</sup>*

पुनः उपन्नशिष्टत्रैगुण्याधिकरण में ग्रन्थकार पं. ओझा कुछ अन्य विद्वानों के मतान्तर का उल्लेख करते हुए कहते हैं कि ये तीनों गुण वस्तुरूप में परस्पर पृथक्-पृथक् न होकर एकरूप ही हैं तथा वही एकरूप 'अव्यक्त' के नाम से व्यवहृत होता है, जब यह अव्यक्त व्यक्तभाव में आ जाता है तो यही परमार्थतः एक होता हुआ भी प्रक्रियावशात् त्रिविध हो जाता है –

*केचित्पुनः प्राहुरिमे त्रयो गुणा एको गुणो नैतदिदं पृथक् त्रयम् ।  
अव्यक्तमेतत्प्रथमं तदेकवत् त्रिधा भवेद्व्यशक्तिदशामुपेत्य तत् ॥<sup>35</sup>*

रस को प्रकाशित करने के कारण उस एक ही गुण को सत्त्व, रस को क्रियान्वित करने के कारण रजस् तथा रस को आवृत करने के कारण तमस् कहा जाता है –

*प्रसादयत्येष रसं यतस्ततः सत्त्वं यतस्तं वृणुते तमस्ततः ।  
स्थिरं रसं यन्न भवेत्तमो रजस्तदेक एवायमनेकवद्भवेत् ॥<sup>36</sup>*

<sup>33</sup> वही, सांख्याभास/५९

<sup>34</sup> वही, सांख्याभास/६१

<sup>35</sup> वही, सांख्याभास/८२

<sup>36</sup> वही, सांख्याभास/८६

इस प्रकार त्रिगुणों का स्वरूपोपन्यास करते हुए पं. ओझा उपसंहृत करते हैं कि ये सुख-दुःख-मोहात्मक तीनों गुण – सत्त्व, रजस् और तमस् – क्षेत्रज्ञ आत्मा में रहने वाले धर्म, अर्थात् पुरुष के धर्म हैं। सांख्यदर्शन में इनका प्राधान्येन विवेचन तो हुआ है, परन्तु वहाँ इनका प्रदर्शन आत्मा से पृथक् भाव में हुआ है, अतएव सांख्यों का मत त्रुटिपूर्ण तथा मूल-वैदिक प्रक्रिया से भिन्न सिद्ध होता है। इसी कारण से प्रकृत प्रकरण में सांख्याभास के नाम से उनका विवेचन किया गया है –

*इत्थं गुणाः सत्त्वरजतमांसि क्षेत्रज्ञनिष्ठाः पुरुषस्य धर्माः ।  
सांख्यैर्यथोक्ता पृथगात्मदृष्टाः स्वल्पस्तदाभास इहेरितोऽयम् ॥<sup>37</sup>*



---

<sup>37</sup> वही, सांख्याभास/९१

## बौद्ध दर्शन में अनत्ता अराग की महत्तम साधना

डॉ. अर्चना तिवारी<sup>७</sup> एवं डॉ. हरिदत्त त्रिपाठी<sup>८</sup>

“जयति सुखराजः एककारणरहितः सुदोहितो जगताम् ।  
यस्य न निगदन समये वचनो दरिद्रो बभूव सर्वज्ञः ।।”<sup>१</sup>

अरागात्मक चित्त में ही प्रातिभ ज्ञान का प्रस्फुटरण होता है। क्लेशों के आगन्तुक मल का हट जाना या निर्मलीकरण की प्रक्रिया ही अनात्मकता है। बुद्धत्व व्यक्ति की अनात्मक स्थिति से उपजता है। संसार दुःखता है। दुःखता की परम औषधि ‘अराग’ की साधना है। जिसका केन्द्रीय आधार अनात्मीय दृष्टि है। आत्मीय दृष्टि संबंधों का जाल है, जिससे ममता, मोह की भूमि दृढ़ होती है बुद्ध कहते हैं हम भारवाही बनें तो सभी के कल्याण को ध्यान में रखकर ही। बुद्ध व्यक्ति को आत्मक्रान्ति के मार्ग की भावनाएवं प्रेरणा देते हैं। बुद्ध के अनुसार सब कुछ अनात्मक है अनात्मकता ‘स्व’ का ‘पर’ के लिये विसर्जन है। बुद्ध एक ऐसे समाज का निर्माण करना चाहते हैं, जहाँ मानव तब आये जब उसकी आत्मीय दृष्टि का लोप हो जाये। वस्तुतः बौद्ध दर्शन का नैरात्म्यवाद निवृत्तिवाद की स्थापना करता है। मनुष्य को ‘स्व’ को पाने के लिये ‘स्व’ में ही विचरना होगा। वास्तव में वही स्वस्थ है, ‘स्व’ में स्थित है। ‘स्व’ में स्थिति ही सच्ची अनात्मकता है। सभी दर्शनों का यथेष्ट आग्रह आत्मज्ञान है। यह आत्मज्ञान रागोच्छेद या प्रवृत्तिमार्ग के निराकरण या संसार के प्रति अनात्मक दृष्टि से पनपता है। महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज ने बौद्ध अनात्मकताएवं वैदिक आत्मवाद की तात्विक एकता का प्रतिपादन करते हुये लिखा है कि आत्मवादी अनंहवादी बनकर सबसे समत्व स्थापित करता है, जबकि अनात्मवादी सबमें आत्मभाव लाकर समत्व स्थापित करना है। लक्ष्य दोनों का एक है। साधन भिन्न-भिन्न हैं। भेद अज्ञान का फल है और अभेद ज्ञान का।<sup>२</sup> सभी ‘स्व’ द्वीप को यत्नतः पाने का यत्न

<sup>७</sup> आचार्या, दर्शनशास्त्र विभाग, बसंत महिला महाविद्यालय, राजघाट, वाराणसी।

<sup>८</sup>असिस्टेन्ट प्रो०, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।

<sup>१</sup>उद्धृत— तत्त्वसिद्धि (मंगलाचरण)।

<sup>२</sup>उद्धृत— भारतीय संस्कृति और साधना पद्धति, पृ० 20, 34.

करते हैं। बाह्य संसार से कहीं अधिक विलक्षण भीतर की चन्द्रिका है। अतएव अनात्मकता आन्तरिक जीवन की भव्यता है। यह सारा जगत विज्ञानमय है, ऐसा ही जानो। मेरे वाक्यों पर पूर्णतया ध्यान दो, बुद्ध जनों का ऐसा ही मत है।<sup>3</sup> इसलिये है भिक्खू 'आत्म दीप बनो'<sup>4</sup> धर्म दीप बनो।

महात्मा बुद्ध ने काम, क्रोध, मद आदि विकारों के शमन पर पूरजोर बल दिया है। गीता में भी इसी बात को लेकर पर्याप्त साम्यता दिखती है—

प्रजाहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्  
आत्मन्येवात्मनातुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते।<sup>5</sup>

गीता एवं बुद्ध दोनों ही सर्वभूतहित एवं परम शान्ति हेतु तथा मनोगत कामनाओं एवं विशिष्ट प्रज्ञा के प्रकाशन की बात करते हैं। अध्यात्मिक चिन्तन का तात्पर्य 'भीतर की खोज' या फिर 'अन्तस्थ' होना है। जहाँ एक ओर ईश्वर, अध्यात्म आदि की व्याख्या की जाती है। वहीं दूसरी ओर अनीश्वर, अनात्म और अनित्यता के आधार पर अध्यात्म की पारमार्थिकता भी खड़ी की जाती है। नित्यतावादी आत्मा को अजरामस्वत् मानते हैं। जबकि नित्यतावादी आत्मा का सर्वथा निषेध करते हैं। बौद्ध दर्शन का क्षणभंगवाद भारतीय दर्शन की एक विलक्षण अवधारणा है। बौद्ध दर्शन क्षणभंगवाद की पृष्ठभूमि में किसी शाश्वत नित्य सत्ता को स्वीकार नहीं करता है। आत्मवाद को बुद्ध ने सत्कायवाद कहा है। 'सत्यकायदृष्टि' शब्द को पाली में 'सत्काय दिट्ठी'<sup>6</sup> कहा गया है। सत्काय का अर्थ है 'काया में विद्यमान'। यह दृष्टि रखना ही सत्काय दृष्टि है। इसकी व्याख्या में आचार्य चन्द्रकीर्ति ने 'स्वकाय दृष्टि' शब्द का प्रयोग किया है—'स्वकाये दृष्टि आत्मात्मीय दृष्टिः'<sup>7</sup> अर्थात् पंचोपादान स्कन्ध जिससे काया का अस्तित्व सिद्ध होता है। यही स्वकाय या सत्काय दृष्टि ही बन्धन का कारण है। अतएव अनात्मक भाव से सत्काय को दूर किया जा सकता है। नैरात्म्यवाद बौद्ध धर्म की दार्शनिक भित्ति है। जब भगवान बुद्ध ने देखा कि आत्मा को कूटस्थ, नित्य, अपरिवर्तनशील और निर्विकार मानकर लोग कुशल कर्मों से विरत हो जाते हैं एवं अकुशल कर्मों की ओर प्रवृत्त हो जाते

<sup>3</sup>उद्धृत— विष्णुपुराण—3/12/17.

<sup>4</sup>बुद्ध वचन।

<sup>5</sup>गीता—2/6.

<sup>6</sup>उपाध्याय बलदेव—उद्धृत—बौद्ध मीमांसा—पृ० सं. 70.

<sup>7</sup>V. Bhattacharya Basic conception of Buddhism (pp. 77-78).

हैं तथा जब वे यह सोचने लगते हैं कि इससे नित्य आत्मा का जब कुछ बनना और बिगड़ना नहीं है तो कुशल कर्मों के झंझट में पड़कर क्लेश क्यों उठाया जाय और अकुशल कर्मों से प्राप्त होने वाले प्रत्यक्ष आनन्द से अपने को क्यों वंचित किया जाय? ऐसी स्थिति को देखते हुए भगवान बुद्ध ने अनात्मवाद का उपदेश दिया।<sup>8</sup> भारतीय दर्शन में उपनिषदों का स्पष्ट उद्घोष है— 'आत्मा को जानों' (आत्मानं विद्धि)<sup>9</sup>

अस्ति—नास्ति के भ्रम और विवाद से ऊपर उठकर बुद्ध एक शिल्पी की भाँति समाज को गढ़ना चाहते हैं। चैतन्य दर्शन का केन्द्र बिन्दु है। अनात्मा कहने का स्पष्ट आशय 'अहंभाव' या 'अहन्ता' से इतर स्वयं प्रकाशकता से है। बुद्ध ने कहा भी है कि विशुद्ध प्रज्ञा की भूमि पर आत्मवाद की खेती नहीं की जा सकती और मनुष्य—मनुष्य के बीच भेदभाव पैदा नहीं हो सकते।<sup>10</sup> विशुद्ध प्रज्ञा की दृष्टि ही समस्त दुःखों से विरक्ति का मार्ग प्रशस्त करती है।<sup>11</sup> बुद्ध का पथ सम्बन्धराहित्य है। बुद्धत्व व्यक्ति की अनात्मक स्थिति से उपजता है, जबकि आत्मसत्ता से राग तथा प्रेमएवं तृष्णा का विकास होता है। अनात्मवाद की परम्परा 'अहं' के उच्छेद से प्रारम्भ होती है। इस प्रकार अनात्मकता 'सर्वदृष्टिशून्यता' है।<sup>12</sup> सर्वदृष्टिशून्यता या अपरोक्षानुभूति का बोध ही निर्माण है। अद्वैत दर्शन के अनुसार साधक प्रपंच का परित्याग कर अपने स्वरूप को पहचानता और मुक्त होता है। वस्तुतः बुद्ध के 'आत्मदीपोभव' का आशय भी यही है, क्योंकि आत्मकता सांसारिक वस्तुओं के प्रति आसक्ति है। इसी 'ममत्व' बुद्धि को बुद्ध अनात्मकता की छुरी से काटकर निर्वाण का मार्ग प्रशस्त करते हैं। वस्तुतः बुद्ध के 'अनत्त' का अभिप्राय भी उसी पूर्णत्व को पूर्ण आलोक के साथ उजागर करने का प्रयास है। वस्तुतः बुद्ध ने परमतत्त्व को शुद्ध आत्म तत्त्व की संज्ञा न देकर 'नेति—नेति',

---

<sup>8</sup>सिंह, रामलाल, उद्धृत स्मारिका, सन्—सितम्बर 2008। म० गा० का० वि० द० वि० वाराणसी।

<sup>9</sup>छान्दोग्यपनिषद

<sup>10</sup>धम्म पदं 129-31— सब्बे तसन्ति दण्डस्य सब्बे मायन्ति मच्च्युते।।

अत्तानं उपमं कत्वा न हनेप्य न घातये।

सब्बे तसन्ति दण्डस्य सब्बेसं जीवितं पियं।।

अत्तानं उपमं कित्वां न हनेप्य न थोतये।

<sup>11</sup>धम्मपद —279 सब्बे धम्मा अनति यदा पंजाय परन्साति अथ निब्बिदन्ति दुक्खेएस मग्गो विशुद्धिथा।।

<sup>12</sup>उद्धृत— मूलमाध्यमिककारिका।



अनिर्वचनीय मानते हुए उसके साक्षात्कार पर विशेष बल दिया एवं शुद्ध अपरोक्षानुभूति के लिए शुद्ध आत्म तत्त्व के स्थान पर 'निर्वाण' शब्द का प्रयोग किया। बुद्ध वस्तुतः मनुष्य को 'सर्वज्ञ' बनाना चाहते हैं। सब कुछ क्षण-प्रतिक्षण बदल रहा है। जो कुछ भी दृष्टिगोचर है, वह अपने अस्तित्व में नहीं है। 'सर्वम् अनात्मम्' अर्थात्-सांसारिक राग, द्वेष आदि समस्त दोषों के आधारभूत आत्मदृष्टि के विपरीत नैरात्म्य दृष्टि का प्रकाशन होना है, क्योंकि आत्म दृष्टि से 'स्व' और 'पर' की भिन्न-भिन्न बुद्धि पैदा होती है। बुद्धएकएसे समाज की प्रतिस्थापना करना चाहते हैं, जहाँ मानव तब आये जब उसकी आत्माएवं उसकी आत्मीय दृष्टि का विपरिलोप हो जाये। वहाँ आकर वह पुनः संसार के गर्हित अकुशल कर्मों के प्रति आसक्त न हो और न ही जन्म-मरण के चक्र में संसरण करे, अपितु विमुक्ति के पथ पर अग्रसर हो। ऐसे व्यक्ति से ही समाज कुछ पा सकता है और बुद्धत्व का मार्ग भी प्रशस्त हो सकता है। बोधित्व या बुद्ध तो उसका कल्याण मित्र बनकर राह दिखलाता है—

अत्ता हि अत्तनो नाथो कोहि नाथो परोसिया ।  
अत्तना व सुदन्तेन नाथं लभति दुल्लभं ।<sup>13</sup>

मुक्ति का मार्ग अनात्मक दृष्टि से ही प्रशस्त होता है विशुद्ध प्रज्ञा की दृष्टि ही दुःखों से विरक्ति का मार्ग प्रशस्त करती है। यही विशुद्धि का मार्ग है—

सब्बे धम्मा अनत्ताति पदा पन्ननाम परन्सति ।  
अथ निब्बिन्दती दुक्खेएस मग्गो विसुद्धिथा ।<sup>14</sup>

धम्म पद में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि सभी वस्तुयें अनात्मक हैं। अनित्यादि के चिन्तन से सुख का भान नष्ट होता है तथा इन्द्रियों की शुद्धि होती है।<sup>15</sup> मनुष्य जो अपने आपको शाश्वत तथा व्यक्तित्वपूर्ण समझता है, वस्तुतः पाँच मनोदैहिक तत्त्वों का योग है—शरीर, भाव, ज्ञान, मनःस्थिति एवं चेतना ये पाँच क्षण-क्षण परिवर्तित होते रहते हैं, उनका कोई आधार नहीं है। वृद्ध मनुष्य स्पष्ट ही वह व्यक्ति नहीं है जो सत्तर वर्ष पहले था उनका

---

<sup>13</sup>बुद्ध वचन ।

<sup>14</sup>धम्म पद-279.

<sup>15</sup>वही, 1, 3, 5, 37, 39.

कोई स्थिर आधार नहीं है। प्रत्येक क्षण वह वृद्ध मनुष्य क्षीण होता जाता है, यह सम्पूर्ण संसार क्षण-प्रतिक्षण परिवर्तनशील है। हम सभी मनुष्य इस संसार से लगे हुए एक भाग हैं। यह संसार एक सतत क्षय है और स्थायित्व का सम्पूर्ण भाव मूल अज्ञान का ही एक अंग है, जिससे दुःख का ही उद्भव होता है।<sup>16</sup> यह संसार तो एक सततवाहिनी सरिता के समान है, जहाँ भी कोई वस्तु एक क्षण के लिए स्थिर नहीं है। परिवर्तन जगत् का प्राण है। स्थायित्व की प्रीति भ्रमवश होती है। कोई वस्तु हमारे देखते-देखते ही अपने स्वरूप से ओझल हो जाती है। जब एक शरीर गति करता हुआ प्रतीत होता है तो होता यह है कि वह निरन्तर नये-नये रूप में परिवर्तित होता रहता है। प्रत्येक क्षण में वह फिर से उत्पन्न होता है, जिस प्रकार एक अग्नि की ज्वाला जो सदा एक नई होती रहती है जो कभी क्षणमात्र के लिए एक समान नहीं रहती। बीज सदा वही नहीं रहते। सदा जीवन की गति समान नहीं रहती। जीवन की गति तथा विचार सब बदलते रहते हैं। विचार ही व्यक्ति को जीवन्त बनाता है।<sup>17</sup>

अस्तु बुद्ध उस सर्वचेतन का खण्डन करते हैं, जो समस्त पदार्थों में आत्मतत्त्व का ही दर्शन करता है। इस प्रकार बुद्ध ने उस निरर्थक, रहस्यमय, अज्ञात एवं अज्ञेय पदार्थ का निषेध किया है।<sup>18</sup> बुद्ध का मत है कि केवल चेतना क्षणिक है, वस्तुएँ क्षणिक नहीं हैं। क्योंकि वे कहते हैं कि यह प्रत्यक्ष है कि 'शरीर एक वर्ष तक अथवा सौ वर्षों तक एवं उससे अधिक समय तक रहता है, किन्तु वह वस्तु जिसे मन, बुद्धि या प्रज्ञा एवं चेतना कहा जाता है, वह दिन-रात की तरह चक्रवत् परिवर्तित होता जाता है।<sup>19</sup> उनके अनुसार जीवन विभिन्न अवस्थाओं की सन्तति है, जो एक दूसरे पर निर्भर करती है। किसी अवस्था की उत्पत्ति उसकी पूर्ववर्ती अवस्था से होती है। इस प्रकार वर्तमान अवस्था परवर्ती अवस्था को जन्म देती है, प्रो रिज्, डेविड्स के

---

<sup>16</sup> बाशम, ए.एल.— उद्धृत—अद्भुत भारत, प्रकाशन—शिवलाल अग्रवाल एण्ड कम्पनी, आगरा, पृ० सं० 196.

<sup>17</sup> डॉ० राधाकृष्णन्— उद्धृत—भारतीय दर्शन, पृ० सं० 303 प्रकाशन—राजपाल एण्ड सन्स, संस्करण—9 नई दिल्ली।

<sup>18</sup> वही,— पृ० सं०—312 उद्धृत—प्रोसीडिंग्स ऑफ द अरिस्टोटलियन सोसाइटी, खण्ड—19, पृ० 284।

<sup>19</sup> डॉ० राधाकृष्णन्—उद्धृत—भारतीय दर्शन, पृ० सं० 302 प्रकाशन—राजपाल एण्ड सन्स, दिल्ली, संस्करण—1997.

अनुसार यह तो एक प्रकार का चरित्र है, जिसका पुनर्जन्म होता है, किसी आत्मा का नहीं। एक व्यक्ति के मरने पर उसका चरित्र बना रहता है तथा अपनी शक्ति से एक अन्य व्यक्ति को उत्पन्न कर देता है। यह भिन्न प्रकार का होते हुए भी उससे पूर्णतया प्रभावित रहता है। यह प्रक्रिया जब तक चलती है तब तक कि व्यक्ति की भव तृष्णा समाप्त नहीं हो जाती।<sup>20</sup> बुद्ध के क्षणिकवाद को हम पाश्चात्य विचारक हेराक्लाइट्स के निम्न दर्शन में देख सकते हैं कि तुम नदी के उसी जल में दो बार नहीं उतर सकते, क्योंकि पैर रखते ही वह जल प्रवाहित हो जाता है और उसके स्थान पर दूसरा जल आ जाता है।<sup>21</sup> बुद्ध भी कहते हैं कि 'प्रत्येक क्षण नया है जो एक दूसरे को छोड़ता हुआ क्रमशः आगे बढ़ता जाता है, जिस प्रकार नदी का जल भी सर्वथा नवीन है और सतत् प्रवाहमान है ठीक उसी तरह से चेतना का भी प्रवाह चलता रहता है।<sup>22</sup> दूसरे शब्दों में वस्तुओं का कोई निजी स्वभाव नहीं होता। अतः वस्तुओं का ज्ञान सम्भव है— यत् सत् तत्क्षणिकम्।<sup>23</sup> विनाश ही उनका स्वभाव है— यो हि भावः क्षण स्थायी स्वभावम् इति गीयते।<sup>24</sup> हम वस्तुओं के बारे में जितना अधिक सोचेंगे, उतना ही अधिक उनका अस्तित्व नष्ट होता जाता है— 'यथा यथार्था अनिश्चित्यन्येत विशीर्यन्ते तथा—तथा।'<sup>25</sup> जीवन परिवर्तनशील है एवं आत्मा नामक किसी नित्य सत्ता का इसमें निवास नहीं है।<sup>26</sup> रसेल भी कहते हैं कि 'हममें से प्रत्येक एक मनुष्य नहीं, बल्कि मनुष्यों की अनन्त श्रृंखला है, जिनमें प्रत्येक केवल क्षणमात्र के लिए उपस्थित रहता है चेतना की क्रमिक अवस्थाओं में हम भिन्न—भिन्न प्राणी हैं, उसके अन्दर की निरन्तरता को स्पष्ट नहीं किया जा सकता।<sup>27</sup> प्रसिद्ध पाश्चात्य

<sup>20</sup> उद्धृत कथन—रिज् डेविड्स—द्रष्टव्य—परिसंवाद, सं. सं० वि० वाराणसी।

<sup>21</sup> वही, द्रष्टव्य, पृ० सं० 44–45.

<sup>22</sup> वही द्रष्टव्य, पृ० 44, 45.

<sup>23</sup> आल थिंग्स आर फ्लोइंग, नथिंग, एवर इज, एवरी थिंग्स इज विकमिंग। आल थिंग्स आर इन सोशल लाइकएट्रीय स्ट्रीम आल थिंग्स आर पासिंगएण्ड नथिंगएइवाइड्स (थीटिटस—15231)।

<sup>24</sup> शान्तरक्षित, तत्वसंग्रह कारिका—पृ० सं०—375, सम्पादक—स्वामी द्वारिकादास शास्त्री, बौद्ध भारती, वाराणसी, सन्—1968.

<sup>25</sup> धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्तिक, 23/2/10, द्रष्टव्य—प्र० दयाकृष्ण, पा० द० का इति०, पृ० सं०—43,44 राजस्थान ग्रन्थ अकादमी, जयपुर।

<sup>26</sup> डॉ० राधाकृष्णन—भा० द० उद्धृत—कथन—विलियम जेम्स, प्रिंसिपल ऑफ साइकोलॉजी।

<sup>27</sup> उद्धृत कथन—रसेल।

विचारक दार्शनिक ह्यूम ने भी इस विचार का समर्थन किया है। वे कहते हैं कि जहाँ तक मेरा सम्बन्ध है, मैं जब अपनी इस आत्मा को देखने के लिए इसका गहरा विश्लेषण करता हूँ, तो ये संवेदना या विज्ञान, गर्मी या सर्दी, प्रकाश या छाया, प्रेम या घृणा, दुःख या सुख आदि-आदि के रूप में प्राप्त होते हैं। किसी भी समय मुझे किसी संवेदना से भिन्न आत्म की प्राप्ति नहीं होती और न कभी मैं संवेदना के अतिरिक्त कुछ और देख पाता हूँ। इस प्रकार ह्यूम भी आत्मा को विभिन्न प्रकार के प्रत्ययों का समूह मानते हैं।<sup>28</sup>

बौद्ध दर्शन में पंच स्कन्धवाद ही अनात्मवाद है। पंच स्कन्धों को ही जीव स्कन्ध का संपुञ्जन भी कहा गया है। रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान रूपी ये स्कन्ध क्षण-क्षण में उत्पद्यमान और विनश्यमान हैं। यह साश्रव धर्म 'दुःख' है, क्योंकि क्लेश हेतुवश इनकी उत्पत्ति होती है। क्लेश 'सन्तान' को दूषित करते हैं। दुःखों का अन्त प्रज्ञा को दृष्टि से हो सकता है न कि आत्मीय दृष्टि से। जब सब संस्कृत धर्म अनित्य है। रूप आत्मा है, वेदना आत्मा है, संज्ञा, आत्मा है, संस्कार आत्मा है, विज्ञान आत्मा है, तो इनका कौन सा रूप, रंग, आकार, प्रकार और नाम है— 'रूपं भिक्खवे अनत्ता' वेदना भिक्खवे अनत्ता, संज्ञा भिक्खवे अनत्ता, विज्ञान भिक्खवे अनत्ता।<sup>29</sup> वस्तुतः हे आनन्द ये सब अनित्य हैं, प्रतीत्यसमुत्पन्न है, क्षय धर्म हैं, व्यय धर्म हैं, उत्पत्ति विनाशायुक्त हैं। बुद्ध के अनुसार आत्मा का अस्तित्व मानना ही सब अनर्थों का मूल है। नागार्जुन ने भी कहा है कि 'जो व्यक्ति आत्मा को देखता है उस पुरुष का 'अहं' के लिए सदा स्नेह बना रहता है। स्नेह से सुखों के लिये तृष्णा पैदा होती है। तृष्णा समस्त दोषों का आवरण कर लेती है। तृष्णा से उपादान का उद्भव होता है अतएव जब तक आत्माभिनिवेश है, तब तक यह संसार है। समस्त राग द्वेषादि का कारण आत्म सामान्य है, बिना इसको

---

<sup>28</sup>David Hume, A Treatise of Human Nature, Part iv, sec. 1. "for may part when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other of heart on of cold, light or shade, Love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, (Hume).

<sup>29</sup>अनत्त लक्ख सुत्त— विनय पिटक (महावग्ग)

हटाये दोषों का निराकरण सम्भव नहीं है।<sup>30</sup> बौद्ध धर्म में कामादि, विषय वासनाओं के लिए 'मार' शब्द का प्रयोग किया गया है। वस्तुतः महात्मा बुद्ध के जीवन की सबसे बड़ी विजय यही मार विजय थी आत्मा जिसके काम जन्म लेता है, वह काम समुद्र रूप है, जिसके अन्त का पता नहीं और जिसके भीतर जगत् के समस्त पदार्थ समा जाते हैं— समुद्र इव हि कामः नहि कामस्यान्तोऽस्ति।<sup>31</sup>

हे भिक्षुओं—नाम—रूप सब छलावा है। मानवता का उद्धार ही क्लेश संतप्त विश्व की परम औषधि है।<sup>32</sup> संयुक्त निकाय में भगवान बुद्ध ने स्वयं कहा है कि हे भिक्षुओं? चक्षु तुम्हारा नहीं है, इन्हें छोड़ों और निर्वेद प्राप्त करें। नागसेन ने राजा मिलिन्द को समझाया था कि 'जिस प्रकार रथ पहिया, कील, रस्सी का सामूहिक नाम है, उसी प्रकार पंच स्कन्धों का संघात आत्मा है। इसी को नाम, रूपों, से द्योतित किया गया है।'<sup>33</sup> शरीर और मन के मिलित संयोग से ही मानव का अस्तित्व है। बुद्ध स्पष्ट रूप से कहते हैं कि 'तथागत सभी दृष्टियों से ऊपर उठ जाता है। उसमें अहंकार या ममकार लेशमात्र नहीं रह जाता। जन्म—मरण की प्रक्रिया से छूट जाना, पंच स्कन्धों का उच्छेद हो जाना, मोह का मिट जाना तथा तृष्णा का क्षय हो जाना ही निर्वाण है।<sup>34</sup> 'कामना' भाव को मार कर ही मनुष्य आत्मशरण, धर्मशरण और आत्मदीप बन सकता है। इससे समूचा समाज एवं संसार प्रकाशित हो उठता है वस्तुतः यह मनुष्य के बुद्धत्व का जागरण है। बुद्ध कहते हैं कि तुम अपने लिये स्वयं दीपक हो, दूसरे की शरण न जाओ। दूसरे के साक्षात्कार कर लेने से तुमको साक्षात्कार नहीं हो जाता। यहऐसा धर्म नहीं है एक मार्ग की

---

<sup>30</sup>नागार्जुनस्य बोधिचर्यावतारपंजिका पृ0 412, द्रष्टव्य—उपाध्याय बलदेव, पृ0 69.

यः पश्यत्यात्मानं तस्याहमिति शाश्वत स्नेहः ।  
स्नेहात् गुणेषु तृष्यति तृष्णा दोषास्तिरस्कुरुते ॥  
गुणदर्शी परितृष्यन् ममेति तत्साधनमुपादत्ते ।  
तेनात्माभिनिवेशो यावत् तावत्तु संसारः ॥  
आत्मनि सति परसंज्ञा स्वपरविभागात् परिग्रह तेषाम् ।  
अनयोः संप्रतिबन्धात् सर्वे दोषाः प्रजायन्ते ॥

<sup>31</sup>तैत्तिरीय उपनिषद्—2/2/5.

<sup>32</sup>उद्धृत— संयुक्त निकाय ।

<sup>33</sup>यथा हि अंग सम्भारा होति सद्दौ रथो इति।एव मन्धेसु सन्तेसु होति सत्तोनि—संयुक्त निकाय ।

<sup>34</sup>उद्धृत—दीघनिकाय ।

भावना करे और दूसरा फल का अधिगम करें। हमारा धर्म प्रतिसरण है। मैं यह नहीं कहता कि मुझ पर श्रद्धा रखकर बिना समझे ही मेरे धर्म को मानो यह धर्म तो 'एहि परिस्सकं पंचत् देवितव्य' है। आओं देखो और इस धर्म की परीक्षा करो—अत्ता अत्तनो हि नाथोअत्ता अत्तनो गति।<sup>35</sup> बुद्ध ने उच्छेद और शाश्वत दोनों दृष्टियों का निराकरण कर 'मध्यम प्रतिपद्' का आवाहन किया। वे कहते हैं किएक अन्त 'कामसुखानुयोग' है, जबकि दूसरे का 'आत्मक्लमथानुपयोग' है। नदी के प्रवाह के समान हमारे भीतर आत्मा या चित्त का भी प्रवाह है, जिसकी निरन्तरताएक शरीर से निकलकर दूसरे शरीर में प्रवेश के समय बीच वाले अवकाश में यह चित्त प्रवाह कहाँ रहता है। या कैसे रहता है या कैसे उसका नवीन जन्म होता है? इस सन्दर्भ में बुद्धदेव मौन थे। बुद्ध के इसी मौन की व्याख्या कालान्तर में विद्वानों ने अनेक प्रकार से गढ़ी, लेकिन इतना स्पष्ट है कि आत्मा के सम्बन्ध में बुद्ध का दृष्टिकोण मध्यममार्गी ही था। भौतिकवादियों के मत को उच्छेदवाद और कहा जा जाय तो अप्रासंगिक न होगा। पुनर्जन्म का सिद्धान्त भी कर्म सिद्धान्त पर ही आधृत है। कर्मों के कारण ही पुनर्जन्म होता है। बौद्ध दर्शन में माना गया है। कि यह एक शरीर से दूसरे शरीर में संचार करने वाला नित्य या शाश्वत आत्म तत्त्व नहीं बल्कि, क्षणिक विज्ञानों का प्रवाह है। बुद्ध ने 'दूध' के विकारों के माध्यम से पुनर्जन्म की समस्या का समाधान किया है। जैसे दूध से दही, दही से मक्खन और मक्खन से 'घी' का निर्माण होता है, लेकिन इन सभी के अन्दर एक निश्चित क्रम है। सभी में परिवर्तन होता रहता है। इसी प्रकार पुनर्जन्म के इन विज्ञान सन्तानों में अटट क्रम होता है, किन्तु किसी नित्य आत्मा की कोई चिर स्थायी सत्ता नहीं रहती। पुनर्जन्म नित्य आत्मा का नहीं होता, बल्कि इसका अभिप्राय चरित्र के संक्रमण से है। इस प्रकार एक जीवन के चैतन्य का अन्तिम विज्ञान अगले जीवन के चैतन्य के प्रथम विज्ञान को जन्म देकर समाप्त हो जाता है।<sup>36</sup> एक विज्ञान एक क्षण तक ही सत्ता में रहता है। पुनर्जन्म के एक जन्म के अन्तिम विज्ञान का गुण नवीन जीवन के पहले विज्ञान में समाहित हो जाता है। इस पुनर्जन्म का कारण कर्म भी है। अंगुत्तर निकाय में वर्णित किया गया है कि कर्म खेत है, ज्ञान बीज है और तृष्णा नमी है। कर्म के न होने पर विज्ञानरूपी बीज का अंकुरण सम्भव नहीं

---

<sup>35</sup>अनत्त लक्ख सूत्त।

<sup>36</sup> उद्धृत— मिलिन्द प्रश्न (हिन्दी अनुवाद 49–50).

है—यादिसं वपते बीज तादिसं हरते फलं' अर्थात् जो जैसा बीज बोता है, वैसा ही फल प्राप्त करता है। इस प्रकार हमारा कर्म ही हमारे अगले जीवन का कारण बनता है।<sup>37</sup> प्रत्येक फल कर्मजनित है, इन सन्तानों के निरन्तर क्षण है; ये अन्य क्षणों से विशिष्ट हैं। वर्तमान जीवन अगल जीवन की धारा है। यह जीवन विभिन्न चित्त सन्ततियों का प्रवाह है।

बृहदारण्यकोपनिषद् में याज्ञवल्क्य ने भी कहा है कि 'मृत्यु के अनन्तर कर्म ही शेष रहता है एवं कर्म ही वह मूल है, जिससे पुरुष का पुनर्जन्म होता है क्लेशों के आगन्तुक मल का हट जाना या चित्त के शोधन या निर्मलीकरण की प्रक्रिया ही अनात्मकता है। छान्दोग्योपनिषद् में नारद सनत्कुमार संवाद में भी 'तरति शोकं आत्मवित्'<sup>38</sup> से इसी बात की पुष्टि मिलती है। कि आत्मा के वास्तविक स्वरूप को जानकर मानव संसार—सागर से तर जाता है या पार हो जाता है। 'निब्वान' का मार्ग व्यक्ति की अनात्मक स्थिति से प्रशस्त होता है। बुद्ध का नैरात्म्यवाद आत्मा का नहीं, अपितु अहंकार का निषेध करता है। धम्म पद में 'अत्ता' शब्द का आशय जीवन की संसारी दशा से बताया गया है। इस प्रकार 'अत्ता' शब्द अहंकारयुक्त चित्त का पर्याय है,<sup>39</sup> 'अत्ता' शब्द का प्रयोग चित्त के अर्थ में हुआ है एवं 'अत्तभाव का प्रयोग व्यक्ति विशेष के अर्थ में किया गया है। याज्ञवल्क्य—मैत्रेय संवाद का निहितार्थ भी यही था कि "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः निदिध्यासिव्यश्च"<sup>40</sup> अर्थात्—आत्म स्वरूप, का दर्शन, श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिए। इसी प्रकार बुद्ध भी कहते हैं कि 'अन्धकार अनिद्रा प्रदीप नमवेस्तथया अत्तदीपा विहरथ'<sup>41</sup> अर्थात् अन्धकार से तुम प्रकाश को क्यों नहीं खोजते? बुद्ध 'अनत्ता' कहकर सांसारिक प्रपंचों से दूर रहने की अर्थात्—आत्मचिन्तन से विरत रहने की बात करते हैं तो वही शंकर भी जगत् मिथ्यात्व से दृश्यमाण जागतिक पदार्थों की नश्वरता या हेयगुणता का प्रतिपादन करते हैं। वेदान्त तथा सांख्ययोग में जिस साक्षी पुरुष अथवा शुद्ध उदासीन द्रष्टा की चर्चा प्राप्त होती है, जो

---

<sup>37</sup> उद्धृत— बृहदारण्यकोपनिषद्।

<sup>38</sup> तथैव।

<sup>39</sup> उद्धृत वचन— धम्मपद।

<sup>40</sup> उद्धृत— बृहदारण्यकोपनिषद्, 2–3।

<sup>41</sup> उद्धृत— धम्मपद—वचन अन्धकार से अवनद्ध तुम प्रदीप क्या नहीं भेजते?

केवली भी है और माध्यस्थ<sup>42</sup> भी जिसे अगोचर अथवा अनुभवातीत सत् के रूप में स्वीकार किया गया है। कठ तथा मुण्डकोपनिषद् में इन दो आत्माओं का भेद उन दो पक्षियों के उद्धरण द्वारा स्पष्ट किया गया है किएक ही वृक्ष पर दोनों पक्षी बैठे हुए हैं। एक सुस्वादु फल को चखता है तो दूसरा उसे उदासीन होकर देखता है।<sup>43</sup>

आचार्य शंकर भी संसार में रहकर, संसार का न बनकर जीने की बात करते हैं जैसे 'जल कमल निर्लेपवत्'। इसका आशय यह है कि कीचड़ में कमल की डंठली रहती तो है, किन्तु उसके पत्ते, फल-फूल आदि गुण-दोषों से निष्प्रभावी रहते हैं। व्यक्ति के आचार-विचार एवं व्यवहार में स्थितप्रज्ञता आ जाती है। वह 'स्वे महिम्नि प्रतिष्ठिता' की स्थिति प्राप्त कर लेता है तथा जीव-मुक्तावस्था का साक्षी हो जाता है। महात्मा बुद्ध भी ब्रह्म विहारों यथा-मैत्री, मुदिता, करुणा और उपेक्षा के उल्लेख में -उपेक्षा' के अन्तर्गत 'अदुःखम असुखम्' चित्त की बात करते हैं। आचार्य शंकर ने भी माना है कि चेतन अर्थात्-आत्मा केवल मात्र विषयिता तक ही सीमित नहीं है, बल्कि यह समस्त सत्ता को परिवेष्टित करती है। समस्त प्रमाण, व्यवहार, आदि अपनी सिद्धियों के लिए आत्मा का ही आश्रय लेते हैं; आत्मा ही समस्त ज्ञानों का प्रकाशक है। जैन दर्शन में आत्मा के लिए 'जीव' शब्द का प्रयोग किया गया है। जैन मत में जीव को चेतना से विशिष्ट माना गया है। आचार्य रामानुज ने आत्मा को अणु परिणाम कहा है। रामानुज के अनुसार आत्मा चेतना है, जबकि चेतना इसका कार्य है। आत्मा की गति अव्याहत है किन्तु विभु ज्ञान गुण के कारण वह व्यापक है। वाक्यपदीयकार कहते हैं, कि यह संसार स्वाभाविक फलात्मक भोग्य है। इस भोग जगत् के भोक्ता को आत्मा शब्द के व्यवहृत किया जाता है। विज्ञानवादियों का यह मत है कि यह विशुद्ध

---

<sup>42</sup>ईश्वरकृष्ण, सांख्य कारिका, -तस्माच्च विपर्यसात् सिद्धं साक्षित्वमस्य पुरुषस्य। कैवल्यं माध्यस्थ्यं द्रष्टृत्वमकर्तृत्वावश्च।

<sup>43</sup>मुण्डकोपनिषद् 3.1.1, द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते। योरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्यनश्नन्त्योभिचाकशीति।



चेतना ही ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के रूप में प्रकट होती है।<sup>44</sup> विज्ञानवादियों का यह अभिप्राय है कि वाह्य वस्तुओं का कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है।<sup>45</sup>

सुरेश्वराचार्य के मत में चार्वाक से लेकर वेदान्त तक सभी दर्शनों का यथेष्ट आग्रह आत्मज्ञान है। यह आत्मज्ञान रागोच्छेद या प्रवृत्तिमार्ग के निराकरण या संसार के प्रति अनात्मक दृष्टि से पनपता है। महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज ने बौद्ध अनात्मकता एवं वैदिक आत्मवाद की तात्त्विक एकता का प्रतिपादन करते हुये कहा है कि अनात्मवादी अनहंवादी बनकर सबसे समत्व स्थापित करता है, जब आत्मवादी सबमें आत्मभाव लाकर समत्व स्थापित करता है तो लक्ष्य दोनों का एक है, बल्कि साधन भिन्न-भिन्न हैं। भेद अज्ञान का फल है और अभेद ज्ञान का। मानव के चिरन्तन संताप से उद्देलित होकर ही कारुणिकाय मैत्रेय बुद्ध ने भेषज बन क्लेशों का हरण करने की कोशिश की तथा निखिल मानवता के उद्धार हेतु चारवाहे की भाँति तब तक चलते रहने का संकल्प लिया, जब तक कि मानवता मुक्त हो जाये। बुद्ध का बुद्ध समाज में खो नहीं जाता, बल्कि वह नैतिक और लौकिक व्यवस्था का आदर्श नियामक माना जाता है। बुद्ध उस 'अहन्ता' और ममता रहित निष्कलुष चित्त को अपने ऊर्जा ईंधन के प्रकाश से प्रकाशित और जागृत करना चाहते हैं जो विपरीत परिस्थितियों और प्रतिकूल धारा के वेग में अपने 'स्वत्व' का विसर्जन नहीं कर देता। यह एक कण बिन्दु के समान जगत् प्रवाह का हिस्सा बन जाता है और जो समाज के आक्रमण तथा कुतर्कों से अपने को सुरक्षित रखता है एवं संकीर्ण हृदयहीन ग्रन्थियों से ऊपर उठ जाता है तथा साथ ही जो मानवी आग्रहों तथा मतवादों के समक्ष अपने अस्तित्व का समर्पण नहीं कर देता बल्कि अपने अधिकारों को बड़ी ही सावधानी से सहेज कर सुरक्षित रखता है। जो सम्बोधित प्राप्त है, वह मुक्त भी है। वह सारे बन्धनों को तोड़ चुका है तथा विरक्त है। जिसने अपने ऊपर संयम और नियन्त्रण कर लिया है। वस्तुतः वही मानव बुद्ध का बुद्ध है। उसके लिये समग्र मानवता की खोज एवं उसकी दुःखता का हरण ही जीवन का परम लक्ष्यार्थ है। बुद्ध ने भी जब निर्वाण प्राप्त किया तो वह ऐकान्तिक,

---

<sup>44</sup> आचार्य भर्तृहरि, वाक्यपदीय- एकस्य सर्वबीज अस्य चेत्यम अनेकधा।

<sup>45</sup> By 1./1. CPR-VOLXXVI NOV 4 oct. It is this consciousness which appears as the Knower. Consciousness means Knowledge and Knowledge is the Knowledge of the world of plurality. – Gambhirananda, p. 416.

या आत्मीभूत या अन्तस्थ नहीं हो गये, नहीं वह अनस्तित्व में विलीन हुये, बल्कि नष्ट हुई उनकी वासनाओं और इच्छायें। स्वराज्य में विचरण करने वाले को उसका पता मिलता है। छोड़ना पाने की पहली अनिवार्यता है। अनात्मकता भावात्मकता के भाव से मुक्ति है। अपने को अपने से ही पाना और अपने से ही अपने को जानना है। भीतर की गहरी अनुभूति में ही समग्रता का बोध होता है। वस्तुतः हम सभी जिस जीवन से परिचित हैं। वह खालीपन के अतिरिक्त और कुछ भी तो नहीं है। जीवन बाहर से भीतर की ओर प्रयाण करता है। किन्तु अन्तरात्मा को जगाने की किसी को चिन्ता कहाँ है? अच्छे जीवन का सार है 'अपने आप को जानना' और 'अपने प्रति सत्य होना।' बुद्ध का हृदय तो करुणा का हृदय है। जब हृदय में शान्ति गहरी होती है तो व्यक्ति राम और बुद्ध बनता है। अनन्ता के माध्यम से बुद्ध भीएकएसे नये प्रकार के स्वतंत्र मनुष्य को विकसित करना चाहते हैं जो समस्त मान्यताओं से स्वतंत्र हो और जो अपना भविष्य स्वयं बनाये तथा जो अपना दीपक स्वयं बने (अत्तदीप)।<sup>46</sup> एक बुद्ध हजारों मनुष्यों में बुद्धत्व जागृत करने का सेतु बनता है। आज पूरे विश्व में चाहे जो भी, चाहे जिस प्रकार की अवस्था दीख पड़ती है, वह मानव के अन्तस्थ की अव्यवस्था को व्यक्त करती है। वह सब मानव की समस्त अव्यवस्थाओं तथा समस्त समस्याओं के मूल में है।<sup>47</sup> माहात्मा बुद्ध का आत्मदीपता से आशय मन और जीवन के प्रकाशन से बुद्धत्व का प्रकटीकरण था। बुद्ध का प्रकाशन वाह्य जीवन में आन्तरिक जीवन की अभिव्यक्ति है।

मनुष्य को 'स्व' को पाने के लिये 'स्व' में ही विचारणा होगी। वास्तव में वही 'स्वस्थ' है जो 'स्व' में स्थित है। जिस प्रकार रोग एवं व्याधिरहित शरीर लौकिक जीवन में स्वस्थ कहलाती है। कहने का मूल आशय यह है कि मनुष्य इस विश्व का केन्द्र है उसमें उतनी ही शक्ति मौजूद है, जितनी कि इस अनन्त ब्रह्माण्ड में है। जो ब्रह्माण्ड में है, वह सब पिण्ड में है।<sup>48</sup> हम जैसे जीवन की तैयारी करते हैं, ठीक वैसे ही मृत्यु का भी आलिङ्गन करना चाहिये। यह तो जैविकीय सच है कि जो उत्पन्न होता है। वह नष्ट होता ही है।

---

<sup>46</sup>मज्झिम निकाय, 32.

<sup>47</sup>उद्धृत, समाज एवं धर्म दर्शन, सम्पादक- डॉ० जटाशंकर तिवारी, लेख- रानाडे के दर्शन की समीक्षा, पृ० सं० 225, शेखर प्रकाशन इलाहाबाद।

<sup>48</sup>पाण्डेय गोविन्दचन्द्र, अद्वैत दर्शन की तार्किक भूमिका।

यह मानव जीवन विभिन्न काल खण्डों के सिवा कुछ भी तो नहीं है। एक कपाट बन्द होता है तो दूसरा कही खुल जाता है। अनन्त की यात्रा में बिन्दु महाज्योति में विलीन हो जाती है। पूरा जीवन ही आत्मा का विस्तार है। वस्तुतः बुद्ध को समझने का मतलब स्वयं को समझना है। स्वयं को निवरणों को उपशमित कर दुःखता से मुक्त होना है तथा साथ ही जीवन की ओर प्रस्थान करना भी है। वह खुद को स्थापित नहीं करते वरन् जीवन की योजना गढ़ते हैं। जीवन के होने का आशय बुद्ध का होना दुःख संघर्ष का मतलब बुद्ध का होना है। इस संसार में हर उस व्यक्ति ने बुद्धत्व प्राप्त कर लिया है, जो आत्म दीप है, अमर है, जो कभी किसी बात से व्याकुल नहीं होता।<sup>49</sup>

बुद्ध का जीवन दर्शन मानवोचित समस्त विसंगतियों का समूचित समाधान है। अतएव कहा जा सकता है कि अपने व्यक्तित्व एवं कृतित्व में बुद्ध मानवता के उच्च शिखर पर प्रतिष्ठित है

आत्मा हि आत्मनो नाथः को नु नाथः परो भवेत् ।  
आत्मना हि सुदान्तेन स्वर्ग प्राप्नोति पण्डितः ।।  
आत्मा हि आत्मनो नाथः को नु नाथः परो भवेत् ।  
आत्मा ही आत्मनः साक्षी कृतस्यापकृतस्य च ।।<sup>50</sup>



---

<sup>49</sup>मज्झिम निकाय, 32 ।

<sup>50</sup>मध्यमक शास्त्र— आत्मा परीक्षा प्रकरण ।



## नव्यवेदान्त की कुछ प्रमुख समस्याएँ

डॉ राजेश कुमार चौरसिया<sup>७</sup>

समकालीन भारतीय दर्शन नामक ग्रंथ पहली बार 1936 में प्रकाशित हुआ।<sup>1</sup> इस किताब के जनरल एडिटर प्रो. म्यूअरहेड ने इस ग्रंथ की प्रस्तावना में लिखा कि समकालीन भारतीय दर्शन अपनी परम्परा में कुछ नवीन जोड़ने वाला दर्शन है। इसका एक कारण इन दार्शनिकों की स्वयं की प्रतिभा है तथा दूसरा कारण इन दार्शनिकों का पश्चिमी विचार के सम्पर्क में आना है।<sup>2</sup> नव्यवेदांत के संदर्भ में मैंने इस बात को इसलिये उठाया है कि हमें इस बात की छानबीन करनी चाहिये कि हमारे नव्यवेदांती दार्शनिक वेदांत की परम्परा को कहाँ तक ग्रहण कर पाये तथा इसमें क्या नया जोड़ पाये? जब हम नव्यवेदान्त की बात करते हैं तो भारतीय सन्दर्भ में दो बातें महत्वपूर्ण हो जाती हैं : (१) 'नव्यवेदान्त' इस शीर्षक से कुछ दार्शनिकों को बुलाने का औचित्य क्या है? (२) नव्यवेदान्त में जो नयापन है वह 'जगत' की अवधारणा के बारे में है, इस जगत की नवीन व्याख्या को परंपरागत वेदांत के साक्ष्य में किस प्रकार देखा/समझा जाये? इस शोध-पत्र का उद्देश्य नव्यवेदांत सम्बन्धी इन प्रश्नों को उठाकर उनका समाधान प्राप्त करने का प्रयास करना है।

### १.

जब हम नव्यवेदांत की समस्याओं पर विचार करना प्रारम्भ करते हैं तो पहली समस्या तो यही उत्पन्न हो जाती है कि किस समकालीन दार्शनिक को, किस कसौटी के आधार पर नव्यवेदांती कहा जाये? वेदांत कहे जाने की

---

<sup>७</sup> सहायक आचार्य, बसंत महिला महाविद्यालय, राजघाट, वाराणसी।

<sup>1</sup>Contemporary Indian philosophy in the "Library of Philosophy Series" by Messrs, George Allen and Unwin Ltd., London, 1936.

<sup>2</sup>It was in the conviction that in present-day philosophy there is more than a tradition and that owing partly to the inherent genius of the race, partly to a fructifying contact with Western thought. See-contemporary Indian Philosophy, T.M.P. Mahadevan, sterling Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, Third edition, 1985, p. 3.

परम्परागत कसौटी से हम सब परिचित हैं। हमने परम्परागत रूप से उस दर्शन को वेदांत कहा जो कि साक्षात् रूप से श्रुतियों के निःसृत हो अथवा साक्षात् रूप से उन पर आधारित हो। केवल श्रुतियों के प्रामाण्य को स्वीकार करना पर्याप्त नहीं था अन्यथा हम सांख्य-योग तथा न्याय –वैशेषिक दर्शन को भी वेदांत कहते क्योंकि ये दर्शन श्रुति के प्रमाण को स्वीकार करते हैं। लेकिन हमने इन दर्शनों को वेदांत नहीं कहा क्योंकि यह दर्शन साक्षात् रूप से श्रुतियों पर आधारित नहीं हैं, इसलिये स्वतंत्र आस्तिक दार्शनिक सम्प्रदाय हैं। परम्परागत रूप से केवल दो दर्शन ही साक्षात् रूप से स्वयं को श्रुतियों से सम्बद्ध करते हैं, वह हैं— पूर्व मीमांसा एवं उत्तर मीमांसा। वेदों के उत्तर भाग से विशेष रूप से सम्बद्ध होने के कारण ही उत्तर मीमांसा वेदांत कहलाया। लेकिन कोई भी नव्यवेदांती इस प्रकार से स्वयं को श्रुतियों से सम्बद्ध नहीं करता अतः वेदांत कहे जाने की परम्परागत कसौटी नव्य वेदांतियों पर प्रयुक्त नहीं की जा सकती है।

वेदांत दर्शन को पुनः दो प्रमुख भागों में वर्गीकृत किया जा सकता है प्रथम शंकराचार्य का आत्मा या ब्रह्म केन्द्रित वेदांत तथा द्वितीय वैष्णव आचार्यों का ईश्वर केन्द्रित वेदांत। टी.एम.पी. महादेवन ने निम्नलिखित आठ समकालीन दार्शनिकों को नव्यवेदांती बताया एवं इनका प्रस्थान विन्दु अद्वैत वेदांत अथवा आत्मा केन्द्रित वेदांत को बताने का प्रयत्न किया।<sup>3</sup> ये आठ दार्शनिक हैं —

1. बालगंगाधर तिलक (1856–1920), 2. रवीन्द्रनाथ टैगोर (1861–1941) 3. स्वामी विवेकानन्द (1863–1902), 4. महात्मा गांधी (1969–1948), 5. श्री अरविन्द (1872–1950). 6. श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य (1875–1949), 7. श्री रमन महर्षि (1879–1950), 8. डॉ.राधाकृष्णन् (1888–1975)।

टी.एम.पी. महादेवन ने यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया है कि भले ही यह दार्शनिक शंकर के अद्वैत के सभी बिन्दुओं से सहमत न हों फिर भी इन्हें असाक्षात् रूप से अद्वैत से अनुप्राणित माना जा सकता है।<sup>4</sup> अद्वैत वेदांत की तीन मूल प्रतिज्ञायें हैं— (1) ब्रह्म (तत्) एवं आत्मा (त्वम) की एकता, (2) जगत् का मिथ्या होना तथा (3) इस एकता का बोध ज्ञान से होना। इस

---

<sup>3</sup>T.M.P. Mahadeven, contemporary Indian Philosophy sterling publish Pvt. Ltd., New Delhi, third edition, 1985, pp. 6-7.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 7.

मिथ्यात्व से सम्बन्धित अज्ञान के बारे में मतभेद हो सकते हैं तथा यह ज्ञान कैसे होता है इस बात पर भी मतभेद हो सकता है लेकिन अद्वैत के सभी सम्प्रदायों में इस बात पर मतभेद नहीं है कि जगत् मिथ्या नहीं है या ज्ञान मोक्ष का मार्ग नहीं है। यहाँ टी.एम.पी. महादेवन अप्पय दीक्षित (सिद्धांतलेश संग्रह) तथा विद्यारण्य का संदर्भ प्रस्तुत करके यह दिखाने का प्रयत्न कर रहे हैं कि जिस प्रकार अद्वैत वेदांत के विभिन्न सम्प्रदायों के मध्य कुछ अवांतर विषयों में मतभेद के अनंतर हम इन्हें अद्वैत के अन्तर्गत रखते हैं, ठीक उसी प्रकार उपर्युक्त दार्शनिकों की भी शंकर से मतभिन्नता होने के बावजूद हम इन्हें अद्वैत की धारा से अनुप्राणित नव्यवेदांती स्वीकार कर सकते हैं। मेरा यहाँ आग्रह है कि हमें इस बात की परीक्षा करनी चाहिये की कहीं उपर्युक्त दार्शनिकों के मतभेद अद्वैत की मूल प्रतिज्ञाओं के संदर्भ में तो नहीं हैं। और वास्तव में अद्वैत की उपरोक्त प्रतिज्ञायें कहने भर को तीन हैं वे वास्तव में एक हैं क्योंकि अद्वैत में जो अर्थ आत्मा का है वही ब्रह्म का है तथा वही अर्थ ज्ञप्ति अथवा ज्ञान का है।

२.

शोधपत्र के इस भाग में यह पता लगाने का प्रयास किया जायेगा कि पत्र के प्रथम भाग में वर्णित दार्शनिक अद्वैत के मूल से अनुप्राणित कहे जा सकते हैं अथवा नहीं। बालगंगाधर तिलक अपने ग्रंथ गीता रहस्य में शंकर की तत्त्वमीमांसा से तो सहमत हैं लेकिन वह ज्ञान के पक्ष में, शंकर की भांति, कर्म संन्यास के पक्षधर नहीं हैं। वे गीता के निष्काम कर्मयोग को मीमांसा के कर्म से भिन्न एवं शंकर के ज्ञानयोग से श्रेष्ठ प्रतिपादित करते हैं।<sup>5</sup> यहाँ वह इस बात को नहीं देख पाते हैं कि ज्ञान पूर्वक तो कर्म सम्भव है लेकिन कर्म पूर्वक ज्ञान सम्भव नहीं है। निष्काम कर्मयोग की निष्कामता वगैर ज्ञान के सम्भव नहीं है। जब तक जीव अज्ञानपूर्वक स्वयं को ब्रह्म से भिन्न समझता है अर्थात् स्वयं को सीमित समझता है तब तक कामना बनी रहेगी। इस जीव एवं ब्रह्म की एकता का बोध कर्म से सम्भव नहीं है केवल ज्ञान से ही सम्भव है। डॉ. राधाकृष्णन ने 'ऐमिनेन्ट ओरिएन्टलिस्ट' पुस्तक में तथा प्रो. देवीदास बाडेकर ने अपने ग्रंथ— 'भगवद्गीता : अ फ्रेश एप्रोच' में तिलक की इस तत्त्वमीमांसा तथा नीतिमीमांसा के मध्य तार्किक असंगति को

---

<sup>5</sup>गीता, 2/45 तथा 3/25, देखिये- भारतीय दर्शन, सं० नंदकिशोर देवराज, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, प्र०सं० 1991, पृ० 713.

प्रदर्शित किया है।<sup>6</sup> इसी प्रकार रवीन्द्रनाथ टैगोर परम तत्त्व के संदर्भ में निर्गुण-सगुण का भेद सुलझाकर निर्गुण के पक्ष में सगुण को छोड़ने के लिये तत्पर नहीं हैं क्योंकि उनके कवि हृदय के लिये सगुण ब्रह्म ईश्वर ही अनुकूल बैठता है। कुमार स्वामी आनंद ने ठीक ही कहा है कि – “टैगोर की रचनाओं में जीवन का ऐसा गुणगान है, मानवता की ऐसी प्राण-प्रतिष्ठा है जो शंकराचार्य के कठोर दर्शन के तनिक भी अनुकूल नहीं है।<sup>7</sup>

नव्यवेदांती कहलाने के सबसे प्रबल दावेदार स्वामी विवेकानंद माने जाते हैं। उनको अद्वैत वेदांती भी माना जाता है। लेकिन वह आत्मा या ब्रह्म को केन्द्रीय स्थान देने के अनंतर ईश्वर को अधिक महत्त्व देते प्रतीत होते हैं। उनका नव्यवेदांत आत्मा केन्द्रित न होकर ईश्वर केन्द्रित प्रतीत होता है। दूसरी ओर वह जो माया की व्याख्या करते हैं वह भी अद्वैत के साथ संगत प्रतीत नहीं हो रही है। वह कहते हैं कि न माया सत् है और न ही असत् है बल्कि वह तो इस जगत् का एक तथ्यात्मक चित्रण हैं।<sup>8</sup> माया को इस जगत् का तटस्थ तथ्यात्मक विवरण कहने से यह प्रतीत हो रहा है कि विवेकानंद एक वैज्ञानिक तथ्यात्मक जगत् में तथा एक दार्शनिक जगत् में भेद नहीं कर रहे हैं। महात्मा गांधी को तो वेदांत के आत्मा-केन्द्रित रूप से अथवा अद्वैत वेदांत के प्रस्थान से एक नव्यवेदांती कहना उचित नहीं होगा। गांधी जी प्रथम तो परम सत्ता के रूप में ब्रह्म के अनंतर ईश्वर की बात करना पसंद करते हैं। द्वितीय वह इस जगत् को सत्य मानते हैं क्योंकि यह ईश्वर की अभिव्यक्ति है। बस उनके लिये यह जगत् एक सीमित सत्य है क्योंकि यह स्वयं ईश्वर नहीं है।<sup>9</sup>

श्री अरविन्द को तो प्रथमतः वेद के पूर्व भाग में अधिक श्रद्धा है।<sup>10</sup> द्वितीय श्री अरविन्द अद्वैत वेदांत की निषेधात्मक तत्त्वमीमांसा को एक पक्षीय अथवा एकांगी स्वीकार करते हैं। तृतीय उनकी रुचि भी ब्रह्म की सत्यता के साथ-साथ जगत् की सत्ता को भी बनाये रखने में है। इसके लिये वह शंकर

---

<sup>6</sup>वहीं, पृ0- 712.

<sup>7</sup>वहीं, पृ0- 723.

<sup>8</sup>देखिये, समकालीन भारतीय दर्शन, वसंत कुमार लाल, मोतीलाल बनारसीदास, नई दिल्ली, प्र0सं0 2005, पृ0-23.

<sup>9</sup>वहीं, पृ0 128-129.

<sup>10</sup>दयाकृष्ण, श्रुति की दो विरोधी परम्पराओं के मूल प्रवर्तक : जैमिनी और बादरायण, समेकित दार्शनिक विमर्श, सं0 अम्बिकादत्त शर्मा, विश्वविद्यालय प्रकाशन सागर (म0प्र0), प्र0सं0 205, पृ0-17.



के विरोध के तर्क (लॉ ऑफ कन्ट्राडिक्शन) को भी स्वीकार नहीं करते हैं जिसे शंकर अपने दर्शन में महत्त्वपूर्ण समझते हैं। श्री अरविन्द मानते हैं कि अगर ब्रह्म एवं जगत् में अंधकार एवं प्रकाश की भाँति विरोध भी दिखाई देता है तो वह भी एक साथ सत्य हो सकते हैं क्योंकि विरोध का नियम सीमित वस्तुओं पर लगता है परम सत्ता पर नहीं, इसे वह अनंत का तर्क कहते हैं।<sup>11</sup> सी.ई.एम. जोड ने राधाकृष्णन् की दार्शनिक दृष्टि का विवरण करते हुये कहा कि राधाकृष्णन् को पूर्व तथा पश्चिम के बीच का 'संपर्क अधिकारी' (लीजेंन ऑफीसर) कहा जा सकता है। उन्होंने पूर्व के पारम्परिक ज्ञान तथा पश्चिम के नवीन ज्ञान के मध्य एक सेतु बनाया है।<sup>12</sup> लेकिन हेगेल के निरपेक्ष (एब्सोल्यूट) एवं शंकर के ब्रह्म को मिलाकर उनका जो एक नया परमतत्त्व बनता है वह चाहे कुछ भी हो लेकिन अद्वैत वेदांत का ब्रह्म तो बिल्कुल नहीं है जिसकी आत्मा से एकता है तथा जिसका पता केवल ज्ञान से ही चलता है।

उपर्युक्त समकालीन दार्शनिकों में से केवल रमन महर्षि तथा के.सी. भट्टाचार्य ही दो दार्शनिक बचते हैं जिन्हें अद्वैत के प्रस्थान से नव्यवेदांती कहा जा सकता है। ये दोनों दार्शनिक अपने दर्शन में निर्विवाद रूप से तत् (ब्रह्म) एवं त्वम (आत्मा) की एकता का प्रदर्शन करते हैं। विशुद्ध ज्ञान से इस एकता के बोध की बात करते हैं तथा जगत् को खुलकर, बिना किसी संकोच के मिथ्या कहते हैं। इन दोनों दार्शनिकों के मतों की चर्चा इसी शोध-पत्र के अन्य भाग में विस्तार से की जायेगी। शोध-पत्र के इस भाग के विमर्श को निष्कर्ष रूप में इस प्रकार रखा जा सकता है कि यदि नव्यवेदांत कहे जाने की कसौटी को थोड़ा डीला रखा जाये तो श्री के.सी. भट्टाचार्य तथा श्री रमन महर्षि को अद्वैत वेदांत से अनुप्राणित दार्शनिक कहा जा सकता है, जिनका दर्शन ईश्वर केन्द्रित दर्शन न होकर आत्मा-केन्द्रित दर्शन है। बाकी सभी दार्शनिकों का प्रस्थान ईश्वर केन्द्रित वेदांत से दिखाया जा सकता है। इस प्रकार उनके नव्यवेदांती कहे जाने की न्यायसंगतता को दर्शाया जा सकता है।

३.

---

<sup>11</sup>देखिये, भारतीय दर्शन, सं० नंदकिशोर देवराज, पृ०-743-744.

<sup>12</sup>देखिये, समकालीन भारतीय दर्शन, वसंत कुमार लाल, पृ०- 314.

शोधपत्र के इस भाग में श्रुतिप्रमाण की समस्या पर विमर्श करने का प्रयास किया जायेगा। यह सर्वविदित है कि वेदांत दर्शन न केवल स्वयं को प्रत्यक्ष रूप से श्रुति पर आधारित मानता है बल्कि उसके लिये श्रुति ही सर्वोपरि प्रमाण है। यूँ वाह्य रूप से देखने पर श्रुति की समस्या नव्यवेदांत की समस्या मालुम नहीं पड़ती है। लेकिन ध्यानपूर्वक देखने पर श्रुति की समस्या नव्यवेदांत की अनेक समस्याओं के साथ सम्बद्ध प्रतीत होने लगती है। प्रथमतः तो श्रुति की समस्या का सीधा संबंध उन दो प्रकार के वेदांत के रूपों— आत्मा केन्द्रित वेदांत एवं ईश्वर केन्द्रित वेदांत से है। जिनका वर्णन नव्यवेदांतियों का प्रस्थान अथवा मूल ढूढ़ते समय इसी पत्र के प्रथम भाग में किया गया है।

साधारणतः श्रुतिज्ञान का तात्पर्य उस विशेष ज्ञान से लगाया जाता है जिस ज्ञान का स्रोत व्यक्ति से बृहद या महान होता है एवं उससे पृथक होता है संक्षेप में श्रुति की यही दैवीयता ही, उसकी प्रामाण्यता का एवं उसकी पूज्यनीयता का कारण बन जाती है। यदि श्रुति का स्रोत ही दैवीय है अथवा ईश्वरीय है तो उस पर आधारित दर्शन भी ईश्वर केन्द्रित ही होगा। इसी आधार पर टी.आर.वी. मूर्ति ने वेदांत को ईश्वर केन्द्रित दर्शन परम्परा कहा है।<sup>13</sup> प्रश्न यह उपस्थित होता है कि वैष्णव वेदांत को तो ईश्वर केन्द्रित दर्शन कहा जा सकता है लेकिन क्या अद्वैत वेदांत को भी ईश्वर केन्द्रित दर्शन कहा जा सकता है? प्रश्न यह है कि इस परम्परा में ईश्वर की सत्ता से बड़ी सत्ता आत्मा की होती है फिर इसे आत्मा केन्द्रित दर्शन क्यों न कहा जाये? लेकिन समस्या यह है कि तब श्रुति शब्द का अर्थ ही परिवर्तित हो जायेगा तब श्रुति का स्रोत भी ईश्वरीय न होकर मानवीय मानना पड़ेगा। तब श्रुति का अर्थ हो जायेगा एक ऐसी प्रज्ञा जिसे आत्मा ने अपनी ही उच्च संवदेनशीलता की अवस्था में ग्रहण किया हो। ऐसी श्रुति ही आत्म-ज्ञान कराने में समर्थ हो सकती है जिसका स्रोत भी स्वयं आत्मा ही हो।

श्रुति स्वयं कहती भी है कि ब्रह्म को जानने वाला ब्रह्म हो जाता है।<sup>14</sup> यहाँ ब्रह्म के ज्ञान एवं सत्ता के मध्य अभेद है। यदि श्रुति को ईश्वरीय मानेगे तो यह अभेद सम्भव नहीं है। अतः अद्वैत वेदांत के दृष्टिकोण से श्रुति

---

<sup>13</sup>T.R.V Murti, *Studies in India Thought*, ed. by Harold G. Coward, Motilal Banarsidas Publishers New Delhi, First Edition 1983, p. 200.

<sup>14</sup>ब्रह्मविदाप्नोति परम्। तैत्तिरीय उपनिषद् 2/1.

को ईश्वरीय स्वीकार नहीं किया जा सकता है। श्रुति को ईश्वरीय स्वीकार करना तथा साथ ही साथ इस पर आधारित दर्शन को आत्मा-केन्द्रित भी प्रतिपादित करना यह बात असंगत है। यदि आत्मा ही परम सत्ता है तो श्रुति की सर्वोच्चता एवं श्रेष्ठता भी इसी बात में निहित है कि इसका उद्गम आत्मा में ही दिखाया जाये। तभी इस बात की सम्भावना बनती है कि एक बद्ध आत्मा बिना किया बाहरी कृपा के, जगत् बुद्धि से मुक्त होकर, अंतर्मुख होकर, श्रुति में निहित प्रतीकात्मक सत्य को पहचान कर स्वयं के वास्तविक स्वरूप को समझ ले।

कुछ विद्वान् भक्ति को भारत में बाहर से आयातित मानते हैं जिसका प्रबल खण्डन रामधारी सिंह दिनकर ने संस्कृति के चार अध्याय में किया है।<sup>15</sup> लेकिन मुझे इन विद्वानों की बात में कुछ तार्किक बल दिखाई देता है क्योंकि प्रपत्ति और शरणागति वाली भय आधारित भक्ति का स्रोत वैदिक नहीं हो सकता है। यहाँ पर तो मंत्र काल से ही एक मंत्र का दृष्टा ऋषि, उसका छंद तथा उसका देवता तीनों पूजनीय थे। यदि यहाँ भी ऋषि तथा देवता के मध्य आत्यांतिक भेद होता तो वेदों का बहुदेववाद समय के साथ अद्वैत में परिणित कभी नहीं हो पाता। इसलिये इसी बात की ज्यादा सम्भावना है कि प्रपत्ति और शरणागति वाली भक्ति का स्रोत बाह्य ही हो। यदि यह स्रोत भारतीय ही है तो निश्चित ही अवैदिक होगा। बाद में जब यही भक्ति की धारणा भारत में विकसित हुई तो इसका केन्द्र भय से हटकर प्रेम हो गया। प्रेमा भक्ति में भक्त एवं भगवान का भेद खत्म हो जाता है। यहाँ विषय तथा विषयी दोनों समान महत्व (स्टेटस) के हो जाते हैं। यह भक्ति वैदिक ज्ञान से अनुप्राणित है। जिसे नव्यवेदांतियों की रचनाओं में भी देखा जा सकता है। यहाँ भारत की प्रज्ञा ने द्वैतमूलक भक्ति को अथवा भय केन्द्रित भक्ति को प्रेम मूलक-भक्ति में अथवा अद्वैत मूलक भक्ति में परिवर्तित कर लिया।

#### ४.

जगत् अथवा सृष्टि विचार नव्य वेदांत की एक प्रमुख समस्या है। रमन महर्षि तथा के.सी. भट्टाचार्य को छोड़कर बाकी सभी नव्यवेदांतियों की समस्या यही है कि एक तरफ तो ये दार्शनिक रामानुज की भांति शंकर के

---

<sup>15</sup>रामधारी सिंह दिनकर, संस्कृति के चार अध्याय, उदयाचल प्रकाशन पटना-4, तृतीय सं० 1962, पृ०-366.

मायावाद को एक निरर्थक विचार प्रतिपादित नहीं करना चाहते हैं तथा वहीं दूसरी ओर ये दार्शनिक जगत् को एक प्रकार से सत्ता भी प्रदान करना चाहते हैं। इसी क्रम में वे अनेक विचित्र तर्क, अनेक विवरण तथा अनेक व्याख्यायें प्रस्तुत करने का प्रयास करते हैं। ये तर्क और विवरण युक्ति एवं अंतर्दृष्टि की कसौटी पर खरे नहीं उतरते हैं जिस प्रकार इस सम्बन्ध में रमन महर्षि एवं के.सी. भट्टाचार्य के विचार महत्वपूर्ण प्रतीत होते हैं।

रमन महर्षि के अनुसार जगत् का प्रश्न ही मनुष्य को उसके मूल प्रश्न से भटकाने वाला है। उसको जानने का प्रयास करना चाहिये जो प्रश्नकर्ता सृष्टि के बारे में प्रश्न कर रहा है। इस सृष्टि का हेतु जगत् का ज्ञान करना न होकर स्वयं का ज्ञान करना है।<sup>16</sup> जब उनसे पूछा जाता है कि वेद में सृष्टि विषयक अनेक सिद्धांत पाये जाते हैं तो इनमें से सत्य कौन सा है? इस प्रश्न पर रमन महर्षि का कहना है कि सभी ऋषियों ने विभिन्न समयों में सत्य के विभिन्न पहलुओं को देखा, जिनमें से प्रत्येक किसी एक पक्ष पर अधिक बल देता है। आप इन विरुद्ध विधानों की चिन्ता क्यों करते हैं? वेद का मुख्य लक्ष्य अविनाशी आत्मा के स्वरूप का उपदेश करना है एवं हमें यह सिखाना है कि हम वहीं है।<sup>17</sup> रमन महर्षि के अनुसार माया विषयक विचार को ठीक ढंग से समझे बिना ही शंकर की आलोचना की जाती है। शंकर ने कहा : (1) ब्रह्म सत्य है, (2) जगत् मिथ्या है, (3) जगत् ब्रह्म है। वे दूसरे विधान पर रुके नहीं। तीसरा विधान पूर्व के दोनों विधानों को स्पष्ट करता है। इसका अर्थ यह है कि आत्म रूप से देखा गया जगत् सत्य है तथा आत्मा से अलग स्वतंत्र रूप से देखा गया जगत् मिथ्या है। इस प्रकार माया और सत्य एक समान हैं।<sup>18</sup> महर्षि के कहने का तात्पर्य यह है कि पारमार्थिक दृष्टि से तो जगत् एवं ब्रह्म एक ही हैं।

लेकिन रमन महर्षि का मानना है कि आध्यात्मिक साधना के स्तर पर आपको यह कहना ही पड़ेगा कि यह जगत् मिथ्या है, दूसर कोई मार्ग नहीं है। व्यक्ति आत्म-अज्ञान के कारण जगत् के नानाविध दुःखों को भोगता है। वह स्वयं को एक शरीर के रूप में इस भौतिक जगत् का ही एक अंश मात्र समझता है। इस स्थिति में यदि उसको यह नहीं बताया जायेगा कि

---

<sup>16</sup>रमण महर्षि, 'श्री रमण महर्षि का उपदेश', सं० डेविड गॉडमेन, हिन्दी अनुवाद-रामकृष्ण तुलजाराम व्यास, इण्डिका बुक्स पब्लिकेशन वाराणसी, प्र०सं० 2003, पृ०-195.

<sup>17</sup>वहीं।

<sup>18</sup>वहीं, पृ०- 196-197.

यह जगत् एक भ्रम है तो वह स्वयं के वास्तविक स्वरूप को जानने के लिये अंतर्मुखी कभी नहीं बनेगा।<sup>19</sup> रमन महर्षि का स्पष्ट मत है कि वेदांत में अधिकारी भेद के अनुसार मुख्य रूप से तीन प्रकार के सृष्टि विषयक सिद्धांत पाये जाते हैं। इनमें से प्रथम तथा उच्चतम सिद्धांत अजातवाद है जिसके अनुसार यह सृष्टि कभी हुई ही नहीं है अतः सृष्टि प्रक्रिया इत्यादि का कोई प्रश्न ही नहीं है।<sup>20</sup> द्वितीय सिद्धांत दृष्टि-सृष्टि-वाद है, जिसके अनुसार यह ब्रह्माण्ड, यह जगत् द्रष्टा के साथ प्रकट होता है, इसका क्रमशः विकास नहीं होता है। इसे 'युगपत्सृष्टि' साथ साथ होने वाली सृष्टि कहते हैं। यह स्वप्न सृष्टि जैसी है, जिसमें दृष्टा का जगत् युगपत् उत्पन्न होता है। लेकिन ऐसा कहने पर भी कुछ लोग संतुष्ट नहीं होते क्योंकि वे वस्तुसत्तात्मक ज्ञान में गहराई से डूबे हुये हैं। वे समझना चाहते हैं कि अकस्मात् युगपत् सृष्टि कैसे हो सकती है। कार्य के पूर्व कारण का होना आवश्यक है। संक्षेप में वे चारों ओर दिखने वाले जगत् का कारण जानना चाहते हैं। इसलिये श्रुति उनकी जिज्ञासा को शांत करने के लिये सृष्टि-दृष्टि-विषयक अनेक वादों को सृष्टि-दृष्टि-वाद के रूप में प्रस्तुत करती है जिन्हें क्रम-सृष्टिवाद भी कहा जा सकता है।<sup>21</sup>

रमन महर्षि का उपरोक्त सृष्टि विषयक विचार अत्यंत गहन, स्पष्ट एवं वेदांत की आत्मा से अनुप्राणित है। इस दृष्टि से देखा जाये तो अरविंद का आध्यात्मिक विकासवाद एक भ्रमित करने वाला सिद्धांत प्रतीत होता है। विकास हमेशा पदार्थ का होता है आत्मा का नहीं अतः यह पद आध्यात्मिक विकासवाद ही विरोधपूर्ण है। आत्मा तो वेदांत के अनुसार एक गतिहीन, अनंत एवं समस्त भेदों से मुक्त एक शाश्वत् सत्ता है उसमें विकास की कल्पना भी करना एक वैचारिक विलास से अधिक कुछ भी नहीं है। वेदांत के अनुसार तो पदार्थ में भी जो गति एवं विकास देखा जाता है वह केवल एक प्रतीति मात्र है, वास्तविक नहीं है। रमन महर्षि के अनुसार वैज्ञानिक सृष्टिवाद एवं धार्मिक सृष्टिवादों के मध्य की असंगतता यह स्पष्ट करती है कि इस प्रकार के वादों में कोई भी समाधान ढूढना व्यर्थ है। ये समाधान केवल मानसिक या बौद्धिक हैं, उससे अधिक कुछ नहीं हैं। फिर भी यह सब एक व्यक्ति के दृष्टिकोण से सही हो सकते हैं। साक्षात्कार की अवस्था में सृष्टि नहीं है।

<sup>19</sup> वहीं, पृ०— 197.

<sup>20</sup> वहीं, पृ०— 194.

<sup>21</sup> वहीं, पृ०— 195.

मनुष्य जब सृष्टि देखता है तो अपने आप को नहीं देखता और जब आत्मा को देखता है तो यह जगत् नहीं दिखता। इसलिये आत्मा को देखिये और जानिये कि सृष्टि हुई ही नहीं है।<sup>22</sup> एक सच्चे वेदांती की तरह रमन महर्षि प्रतिपादित करते हैं कि वेदांत का प्रमुख उद्देश्य जगत् एवं सृष्टि की व्याख्या करना न होकर आत्मा एवं ब्रह्म की व्याख्या करना है। वेदों में जो अधिकारी भेद के अनुसार सृष्टि के विभिन्न वाद मिलते हैं वह उस तथ्यात्मक जगत् के सिद्धांत नहीं है जिसका अध्ययन आज का वैज्ञानिक करता है। श्री अरविंद एवं विवेकानंद जैसे नव्यवेदांती दार्शनिक— जगत् एवं तथ्यात्मक—जगत् के भेद को ठीक तरह से समझ ही नहीं पाये हैं।

उपरोक्त समस्या पर सम्यक् एवं सटीक प्रकाश श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य ने अपने दर्शन में किया। जिसमें न केवल समकालीन समय की वैचारिक चुनौतियों का प्रत्युत्तर उपस्थित है बल्कि अद्वैतवेदांत के मूल सिद्धांत भी सुरक्षित हैं। श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य सैद्धांतिक चेतना के आनुभविक विचार (इम्पीरिकल थॉट) तथा वस्तुनिष्ठ विचार (ऑब्जेक्टिव थॉट) के स्तरों में भेद के साथ अपने दर्शन का प्रारम्भ करते हैं। आनुभविक—विचार<sup>23</sup> वह है जहाँ विषयी का सर्वथा ध्यान तथ्यात्मक विषय की ओर ही होता है। इस प्रकार की चेतना का उद्देश्य ही विषय को एक तथ्य के रूप में ज्ञापित करना है। इस विचार में सत्य ज्ञान की कसौटी ही यही है कि इस विचार में ज्ञान को एकदम विषय के तथ्यानुसारी ही होना चाहिये। यहाँ विषय एक तथ्य के रूप में विषयी से पूर्णतः स्वतंत्र अस्तित्व रखता है तथा विषयी अपने से स्वतंत्र विषय का वर्णन स्वपदानुसारी नहीं बल्कि विषय के तथ्य के अनुरूप करता है। यहाँ विषय का पूर्ण निर्देशन एवं प्रकाशन होता है तथा विषयी का पूर्ण निरसन। सैद्धांतिक चेतना का यह स्तर ही वैज्ञानिक ज्ञान का स्तर है। विज्ञान में इसीलिये विषयीपरकता (सब्जेक्टिविटी) को एक दोष की तरह देखा जाता है। सैद्धांतिक चेतना के जिस स्तर पर विषयी (सब्जेक्ट) का पूर्ण निरसन हो वहाँ कोई दर्शन सम्भव नहीं है और जहाँ विषय ज्ञान के क्षेत्र में विषयी का कोई हस्तक्षेप हो वहाँ विज्ञान सम्भव नहीं है। अतः एक वैज्ञानिक का जगत् तथा एक दार्शनिक का जगत् नितांतरूप से भिन्न होते हैं।

---

<sup>22</sup> वहीं, पृ०— 196.

<sup>23</sup>Krishna Chandra Bhattacharya, studies in philosophy vol-2, progressive publishers, 37 college street Calcutta -12, First edition 1958, pp. 95, 102 & 107.

सैद्धांतिक चेतना का द्वितीय स्तर विषयनिष्ठ-विचार (ऑब्जेक्टिव थॉट) है।<sup>24</sup> सैद्धांतिक चेतना के इस स्तर से दर्शन का प्रारम्भ होता है। विषयनिष्ठ चेतना का विषय इन्द्रियप्रदत्त विषय न होकर एक वैचारिक विषय होता है क्योंकि यहाँ विषय विषयी से सम्बन्धित है, स्वतंत्र नहीं है। आनुभविक चेतना का विषय एक इन्द्रियप्रदत्त होता है जो कि विषयी से पूर्णतः स्वतंत्र होता है लेकिन यहाँ विषयनिष्ठ विचार में विषय तथ्य की तरह नहीं बल्कि एक आत्म-अवस्थित (सेल्फ-सब्सिस्टेन्ट) विषय की तरह ज्ञात होता है। इस विषय के स्वरूप को समझने के लिये अस्तित्व (एक्जिस्टेन्स) तथा विषयनिष्ठता (ऑब्जेक्टिविटी) के भेद को स्मरण रखना आवश्यक है। स्वतंत्र अस्तित्व के लिये व्यक्ति के विचार से पृथक वस्तु का स्वतंत्र रूप में होना आवश्यक है। किन्तु श्री भट्टाचार्य के अनुसार विषयनिष्ठता की स्थिति में विषय विषयी से स्वतंत्र नहीं होता है। आत्मा या विषयी यहाँ विषय को अपने वैचारिक विषय के रूप में जानता है। श्री भट्टाचार्य कहते हैं कि कांट ने विषयनिष्ठता के इस रूप को समझने में भूल की। कांट ने विषय को विषयी से स्वतंत्र कर दिया परिणाम स्वरूप उसका ज्ञान होना असम्भव हो गया। इस प्रकार न्यूमिना का ज्ञान काण्ट के लिये असम्भव हो गया। यदि यह समझ लिया जाये कि विषयनिष्ठता केवल आत्मा के साथ सम्बन्धित रहकर ही सुरक्षित है तो फिर विषय आज्ञात् एवं अज्ञेय नहीं रह पायेंगे।

श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य के उपरोक्त आनुभविक विचार तथा वस्तुनिष्ठ विचार से कुछ बातें स्पष्ट हो रही हैं। प्रथम तो यह कि विज्ञान एवं दर्शन दो नितान्त भिन्न प्रकार की ज्ञान विधायें हैं। विज्ञान का उद्देश्य इन्द्रिय प्रदत्त विषय तथ्य का अध्ययन करना है तथा दर्शन का उद्देश्य उस विषयी का ज्ञान प्राप्त करना है जो तथ्यों का ज्ञान कर रहा है। इस प्रकार, यदि विज्ञान एक भिन्न विषय है तो वह दर्शन के समक्ष कोई चुनौती उत्पन्न नहीं कर सकता है। तथ्यात्मक ज्ञान के क्षेत्र में विज्ञान ही एक प्रमाण है। वहाँ दर्शन का हस्तक्षेप नहीं है। इसी प्रकार सौंदर्य, प्रेम, मूल्य, आत्मज्ञान के द्वारा चेतना का व्यवस्थापन आदि दर्शन के क्षेत्र हैं, यहाँ वैज्ञानिक तथ्यात्मक ज्ञान का कोई हस्तक्षेप नहीं है।

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 95, 102 & 110.

द्वितीय श्री भट्टाचार्य काण्ट की अज्ञेय वस्तु को ज्ञेयता का मार्ग दिखाकर वहाँ पश्चिम में तत्त्वमीमांसा को पुनर्जीवन प्रदान कर रहे हैं। यदि काण्ट इस प्रकार से विचार करता तो उसे नैतिक मूल्यों की व्याख्या के लिये शुद्धबुद्धि (प्योर रीजन) को छोड़कर व्यावहारिक बुद्धि (प्रेक्टिकल रीजन) की शरण में नहीं जाना पड़ता। तृतीय श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य पश्चिमी विचार के सम्पर्क में आये अवश्य उन्होंने उसे एक भारतीय दृष्टि से समझने का प्रयास भी किया एवं उसकी समीक्षा की। लेकिन इसके प्रभाव में आकर उन्होंने इसे अपने दर्शन में मिलाया नहीं है, इस प्रकार एक भारतीय दृष्टि को शुद्ध बनाये रखा। श्री कृष्णचंद्र भट्टाचार्य के दर्शन का सौन्दर्य इस बात में निहित है कि वह आनुभविक विचार तथा वस्तुनिष्ठ विचार के भेद को दिखाकर ठहर नहीं जाते बल्कि वह विशुद्ध विषयी के पक्ष में विशुद्ध विषय का निषेध कर देते हैं तथा सत्य के पक्ष में विशुद्ध विषय तथा विशुद्ध विषयी दोनों का निषेध करके अद्वैत वेदांत की मूल सैद्धान्तिक दृष्टि को बनाये रखते हैं।





## षड्लिङ्ग के आधार पर भगवद्गीता का तात्पर्य-निर्णय

दिग्विजय मिश्र<sup>अ</sup>

मानवीय चेतना स्व-चेतना है और उसका स्व-चेतन होना ही उसकी बौद्धिकता का परिचायक है। अपनी इस बौद्धिकता के कारण ही मानव मस्तिष्क में किसी वस्तु को उसके यथार्थरूप अथवा उसके तात्पर्य को जानने की इच्छा (जिज्ञासा) उत्पन्न होती है। तब वह उस जिज्ञासा के निवारणार्थ अपने गुरु, शिक्षक, विषय के विशेषज्ञ, मित्र अथवा ग्रन्थों (पुस्तकों) से संवाद करता है। इस संवाद के दौरान कई बार तो उसे सन्तोषजनक उत्तर मिल जाता है तथा कई बार उसे असफलता हाथ लगती है। किन्तु, ऐसा होने पर भी वह रुकता नहीं है और निरन्तर अपनी जिज्ञासा की शांति के लिए सम्यक् उत्तर की खोज में लगा रहता है। पर पता नहीं उस जिज्ञासु (मानव) को अपने सभी प्रश्नों का सम्यक् उत्तर मिलता भी है अथवा नहीं...? इस पर कुछ भी स्पष्ट रूप से कह पाना असम्भव-सा लगता है। बहरहाल अब मैं अपने आलेख के मुख्य बिन्दु पर आता हूँ। महाभारत काल से ही श्रीमद्भगवद्गीता<sup>1</sup> कुछ उन चुनिंदा ग्रन्थों में से एक है जिसके तात्पर्य का निर्णय करना और उसकी समयानुसार प्रासंगिकता बताना आचार्यों और विद्वानों का केवल प्रिय विषय ही नहीं रहा है; अपितु समय-समय पर अनेक आचार्यों और विद्वानों द्वारा उसकी अनेक प्रकार की व्याख्याएँ भी की गयी। पर समस्या यह है कि उन सभी व्याख्याओं में से किसकी व्याख्या यथार्थ मानी जाए? –क्योंकि

---

<sup>अ</sup> शोध-छात्र, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

Email : [dmdigvijay19@gmail.com](mailto:dmdigvijay19@gmail.com)

<sup>1</sup>श्रीमद्भगवद्गीता महाभारत के भीष्मपर्व के श्रीमद्भगवद्गीता नामक उपपर्व (25 से 42 अध्याय) से लिया गया है। इसमें 18 अध्याय और 700 श्लोक हैं। इसमें मुख्य रूप से चार पात्र हैं जिनके नाम तथा उनके द्वारा कहे गये श्लोकों की संख्या निम्न है— प्रथम, धृतराष्ट्र (1 श्लोक); द्वितीय, संजय (41 श्लोक); (इसमें संजय के 32 श्लोक हैं तथा दुर्योधन के 9 श्लोक हैं), तृतीय, अर्जुन (84 श्लोक) तथा चतुर्थ, श्रीकृष्ण (574 श्लोक)। बहुश्रुत—

श्लोकैकं धृतराष्ट्रस्य नव दुर्योधनस्तथा ।  
द्वात्रिंशत् संजयप्रोक्तं वेदाष्टौ अर्जुनस्य च ॥  
तत्त्वावबोधो वेदाब्धिः पञ्च केशवनिर्मितम् ।  
एवं गीताप्रमाणं च श्लोकाः सप्तशतानि च ॥

आदिशंकराचार्य इसकी ज्ञानमय, रामानुजाचार्य इसकी भक्तिमय, बालगंगाधर तिलक इसकी कर्ममय तथा श्री अरविंद इसकी कर्म-भक्ति-ज्ञान की समन्वित व्याख्या प्रस्तुत करते हैं।— इस पर आज भी संवाद के लिए पर्याप्त अवसर उपलब्ध होते हैं। ऐसा इसलिए सम्भव है क्योंकि मानवीय चेतना स्व-चेतन होने के कारण अपने खोज को तब तक निरन्तर जारी रखती है, जब तक उसे कोई सम्यक् उत्तर न मिल जाए। जैसा कि इस आलेख के प्रारम्भ में ही मानवीय स्वभाव को दिखाने का प्रयास किया गया है। उसी सम्यक् उत्तर के खोज के लिए हम आगे मीमांसा दर्शन (पूर्वमीमांसा) के षड्लिङ्ग (6 लिंग) के आधार पर श्रीमद्भगवद्गीता के तात्पर्य को जानने की कोशिश करेंगे।

मीमांसा दर्शन के जिस षड्लिङ्ग के आधार पर हम श्रीमद्भगवद्गीता का तात्पर्य निकालने जा रहे हैं उस षड्लिङ्ग से परिचित हुए बिना यह कार्य सुगम नहीं होगा है। इसलिए सर्वप्रथम षड्लिङ्ग की चर्चा करना यहाँ आवश्यक है। ग्रंथ, प्रकरण और वाक्यों के अर्थ का निर्णय करने में मीमांसक लोगों का एक प्राचीन और सर्वमान्य श्लोक है—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।  
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ।<sup>2</sup>

छुपे हुए अर्थ को जो बता दें उसे लिङ्ग कहते हैं। किसी ग्रन्थ के प्रतिपाद्य का निर्णय करने के लिए षड्लिङ्ग (6 लिंग) है— उपक्रम एवं उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता (नवीनता), फल, अर्थवाद (प्रशंसा एवं निन्दा) तथा उपपत्ति। अब हम इसकी विस्तार से चर्चा करते हैं— इसमें सबसे पहले आता है 'उपक्रम एवं उपसंहार' जिसका तात्पर्य ग्रन्थ के आरम्भ एवं अन्त से है। कोई मनुष्य अपने मन में कुछ विशेष हेतु रखकर ही ग्रन्थ का आरम्भ करता है और उस हेतु के सिद्ध होने पर ग्रन्थ को समाप्त करता है। अतएव ग्रन्थ के तात्पर्य निर्णय के लिए उपक्रम और उपसंहार का ही सबसे पहले विचार किया जाना चाहिए। आद्यंत देखकर ग्रन्थ का तात्पर्य पहले निश्चित कर लेना चाहिए, और तब यह देखना चाहिए, कि उस ग्रन्थ में 'अभ्यास' अर्थात् पुनरुक्ति स्वरूप में बार-बार क्या कहा गया है। क्योंकि ग्रन्थकार के मन में जिस बात को सिद्ध करने की इच्छा होती है, उसके समर्थन के लिए वह

---

<sup>2</sup>सर्वदर्शनसंग्रह से उद्धृत, माधवाचार्य, अनुवादक— उमाशंकर शर्मा 'ऋषि', चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2019, पृ0 250

अनेक बार कई कारणों का उल्लेख करके बार-बार एक निश्चित सिद्धान्त को प्रकट किया करता है और हर बार कहा करता है कि "इसलिए यह बात सिद्ध हो गयी" या "अतएव ऐसा करना चाहिए" इत्यादि। ग्रन्थ के तात्पर्य का निर्णय करने के लिए जो तीसरा साधन है उसे 'अपूर्वता' और चौथे साधन को 'फल' कहते हैं। अपूर्वता कहते हैं 'नवीनता' को। अर्थात् कोई ग्रन्थकार जब ग्रन्थ लिखना शुरू करता है, तब वह कुछ नई बात बतलाना चाहता है; बिना नवीनता या विशेष वक्तव्य के वह ग्रन्थ लिखने में प्रवृत्त नहीं होता। इसी तरह लेख अथवा ग्रन्थ के फल पर भी अर्थात् उस लेख या ग्रन्थ से जो परिणाम हुआ हो उस पर भी ध्यान देना चाहिए; क्योंकि अमुक फल हो, इसी हेतु से ग्रन्थ लिखा जाता है। इसलिए यदि घटित परिणाम पर ध्यान दिया जाए तो उससे ग्रन्थकर्ता का आशय बहुत ठीक-ठीक व्यक्त हो जाता है। पाँचवाँ और छठवाँ साधन क्रमशः 'अर्थवाद' और 'उपपत्ति' है। अर्थवाद का अर्थ है— प्रशंसा एवं निन्दा। किसी विशेष बात को सिद्ध कर दिखाने के लिए बाधक प्रमाणों का खण्डन करना और साधक प्रमाणों का तर्कशास्त्रानुसार मण्डन करना 'उपपत्ति' अथवा 'उपपादन' कहलाता है। उपक्रम और उपसंहार—रूप आद्यंत के दो छोरों के स्थिर हो जाने पर, बीच का मार्ग अर्थवाद और उपपत्ति की सहायता से निश्चित किया जा सकता है। अर्थवाद से यह मालूम हो सकता है कि कौन सा विषय अप्रस्तुत या आनुषंगिक (अप्रधान) है। एक बार अर्थवाद का निर्णय हो जाने पर ग्रन्थ-तात्पर्य का निश्चय करने वाला व्यक्ति सब टेढ़े-मेढ़े रास्तों को छोड़ देता है और ऐसा करने पर जब पाठक या परीक्षक या अध्येता सीधे और प्रधान मार्ग पर आ जाता है, तब वह उपपत्ति की सहायता से ग्रन्थ के आरम्भ से अन्तिम तात्पर्य तक आप-ही-आप पहुँच जाता है।<sup>3</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि षडलिङ्ग के आधार पर किसी भी ग्रन्थ का तात्पर्य निकाला जा सकता है। इस आलेख में हम आगे इसी षडलिङ्ग के आधार पर यह दिखाने की कोशिश करेंगे कि श्रीमद्भगवद्गीता का तात्पर्य भक्तियोग में है।

(1) उपक्रम—उपसंहार : गीता की उपक्रम और उपसंहार दोनों शरणागति में हुई है तथा भक्ति के लिए शरणागति अनिवार्य है। गीता के

---

<sup>3</sup>उद्धृत—कथन— श्री रामधारी सिंह दिनकर, भारतीय संस्कृति के चार अध्याय, पृ० स० 173, 174।

आरम्भ में ही अर्जुन श्रीकृष्ण की शरण में जाते हुए कहते हैं कि— 'शाधि मां त्वां प्रपन्नम्' (गीता 2/7) अर्थात् आपके शरण (प्रपन्न) हुए मेरे को शिक्षा दीजिए और उपसंहार में श्रीकृष्ण 'मामेकं शरणं ब्रज' (गीता 18/66) अर्थात् केवल मेरी शरण में आ जा, कहकर भगवान् अपने शरण में आने की आज्ञा देते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं इस ग्रन्थ का उपक्रम और उपसंहार दोनों ही शरणागति में हो रहा है, न कि कर्म और ज्ञान में तथा शरणागति भक्ति के लिए अति आवश्यक है।

(2) अभ्यास (पुनरुक्ति) : गीता में शरणागति की बात ही बार-बार कही गयी है; यथा— 'तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत् मत्परः' (गीता 2/61)— उन सम्पूर्ण इंद्रियों को वश में करके मेरे परायण होकर बैठ; 'मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत् मत्परः' (गीता 6/14)— मन का संयम करके मेरे में चित्त लगाता हुआ मेरे परायण होकर बैठे; 'मय्यासक्तमनाः' (गीता 7/1)— मुझमें आसक्त मनवाला; 'अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः' (गीता 8/14)— अनन्य-चित्तवाला जो मनुष्य मेरा नित्य-निरन्तर स्मरण करता है; 'अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते' (गीता 9/22)— जो अनन्य भक्त मेरा चिन्तन करते हुए मेरी उपासना करते हैं। 'मन्मना भव मद्भक्तः' (गीता 9/34 और 18/65)— तू मेरा भक्त और मेरे मन वाला हो जा; 'मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः' (गीता 11/55)— जो मेरे लिए ही कर्म करने वाला, मेरे ही परायण और मेरा ही भक्त है; 'मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय' (गीता 12/8)— तू मेरे में मन को लगा और मेरे में ही बुद्धि को लगा; 'मत्कर्मपरमो भव' (गीता 12/10)— मेरे लिए कर्म करने के परायण हो जा; 'मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते' (गीता 14/26)— जो मनुष्य अव्यभिचारी भक्तियोग के द्वारा मेरा सेवन करता है; 'मच्चित्तः सततं भव' (गीता 18/57)— मुझमें निरन्तर चित्तवाला हो और 'सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज' (गीता 18/66)— सम्पूर्ण धर्मों का त्याग करके एक मेरी शरण में आ जा, आदि-आदि। ये सारे श्लोक बार-बार शरणागति की ही बात कर रहे हैं जो गीता के भक्ति पक्ष को मजबूत बनाता है।

(3) अपूर्वता - यहाँ प्रश्न उठता है कि गीता के शरणागति में क्या नवीनता है? तो शरणागति के विषय में श्रीकृष्ण अर्जुन के सामने अपने हृदय की गोपनीय अलौकिक बातें बतायी है कि यदि तू मेरे परायण हो जाता है तो फिर सारी जिम्मेदारी मेरी होगी; क्योंकि 'तस्याहं सुलभः' (गीता 8/14)— शरणागत भक्तों के लिए मैं सुलभ हूँ और मैं स्वयं भक्तों के योगक्षेम का वहन

करता हूँ— 'योगक्षेमं वहाम्यहम्' (गीता 9/22); 'ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते' (गीता 10/10)— मैं (श्रीकृष्ण) अपनी ओर से ही भक्तों को समता देता हूँ, जिससे वे मुझे प्राप्त हो जाते हैं; 'नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता' (गीता 10/11)— मैं स्वयं भक्तों के अज्ञानजन्य अन्धकार का नाश कर देता हूँ; और 'तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात्' (गीता 12/7)— मैं स्वयं भक्तों का मृत्यु—संसार—सागर से उद्धार करने वाला बन जाता हूँ। अर्थात् इस ग्रन्थ की अपूर्वता यह है कि शरणागत होने पर भक्त की सारी जिम्मेदारी श्रीकृष्ण की हो जाती है।

(4) फल - इस ग्रन्थ में श्रीकृष्ण ने शरणागति का फल शान्ति बताया है, 'शान्तिमृच्छति' (गीता 5/29); 'स मामेति' (गीता 11/55)— मेरे लिए ही कर्म करने वाला भक्त मेरे को प्राप्त हो जाता है; 'सिद्धिमवाप्स्यसि' (गीता 12/10)— मेरे लिए कर्म करता हुआ तू सिद्धि को अर्थात् मेरे को प्राप्त हो जाएगा; 'विमुक्तो मामुपैष्यसि' (गीता 9/28)— सम्पूर्ण बन्धनों से मुक्त होकर तू मेरे को प्राप्त हो जाएगा। आगे, श्रीकृष्ण कहते हैं कि 'तेऽपि यान्ति परां गतिम्' (गीता 9/32)— अर्थात् पापयोनि आदि भी मेरा आश्रय लेकर परमगति को (मुझको) प्राप्त हो जाते हैं; 'मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं परमव्ययम्' (गीता 18/56)— मेरी कृपा से भक्त शाश्वत अविनाशी पद को प्राप्त हो जाता है और अन्त में श्रीकृष्ण शरणागति का फल बाते हुए कहते हैं कि— 'अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि' (गीता 18/66)— तू केवल मेरी शरण हो जा, मैं तुझे सम्पूर्ण पापों से मुक्त कर दूँगा।

(5) अर्थवाद : गीता में श्रीकृष्ण अपने शरणागत भक्त की प्रशंसा करते हुए कहते हैं कि— 'जो मुझे पुरुषोत्तम जान लेता है, वह सर्ववित्<sup>4</sup> हो जाता है— 'स सर्ववित्' (गीता 15/19)। अब श्रीकृष्ण अपने भक्त की प्रशंसा में यहाँ कह रहे हैं कि मेरा भक्त सर्ववित् हो जाता है। आगे, अपने भक्त की प्रशंसा में श्रीकृष्ण कहते हैं कि— 'स मे युक्ततमो मतः' (गीता 6/47)— सम्पूर्ण योगियों में मेरा भक्त सर्वश्रेष्ठ है; 'ते मे युक्ततमा मताः' (गीता 12/2)— श्रद्धावान् भक्त मेरे मत में सर्वश्रेष्ठ योगी है; 'तेऽतीव मे प्रियाः' (गीता 12/20) मेरे में श्रद्धा रखने वाले और मेरे परायण हुए भक्त मुझे अत्यन्त प्रिय हैं; 'प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः' (गीता 7/17)— मुझको तत्त्व से

---

<sup>4</sup>श्रीमद्भगवद्गीता रहस्य, तिलक, बाल गंगाधर, अनुवादक— माधवरावजी सप्रे, दी0ज0 तिलक, शै0 श्री0 तिलक, पूना, 1982, पृ0 21–23.

जाननेवाले ज्ञानी को मैं अत्यन्त प्रिय हूँ और वह ज्ञानी (ज्ञानीभक्त) मुझे अत्यन्त प्रिय है। इस प्रकार हम देखते हैं कि श्रीकृष्ण इस ग्रन्थ में अपने भक्त की बार-बार प्रशंसा करते हैं और उसे सर्ववित् कहते हैं।<sup>5</sup>

(6) उपपत्ति : शरणागत भक्त होने के लिए श्रीकृष्ण ने गीता में अनेक युक्तियाँ दी हैं तथा बताया है कि मेरे भक्त का पुनर्जन्म नहीं होता— 'मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते' (गीता 8/16)— अर्थात् ब्रह्मलोक तक जाने वाले को फिर लौटकर आना पड़ता है, पर मेरे को प्राप्त होने वाला भक्त फिर लौटकर नहीं आता; 'न श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि' (गीता 18/58)— मेरे में चित्तवाला तू मेरी कृपा से सम्पूर्ण विघ्न-बाधाओं को तर जाएगा और यदि तू अहंकार के कारण मेरी बात नहीं सुनेगा तो तेरा पतन हो जाएगा; 'देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि' (गीता 7/23)— देवताओं के भक्त देवताओं को प्राप्त होते हैं तथा मेरे (श्रीकृष्ण) भक्त मुझे प्राप्त होते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि श्रीकृष्ण बार-बार कहते हैं कि उनके शरणागत भक्त का पुनर्जन्म नहीं होता है।

इस प्रकार हम देख सकते हैं कि षड्लिङ्ग के आधार पर श्रीमद्भगवद्गीता का तात्पर्य भक्तियोग में है। ध्यातव्य है कि भगवद्गीता में कर्मयोग, भक्तियोग और ज्ञानयोग इन तीनों की सूक्ष्म और विस्तृत विवेचना की गयी है। किन्तु, ये भगवद्गीता के भक्तियोग का प्रभाव अथवा आचार्यों की स्पष्टवादिता का परिणाम ही कहा जा सकता है जिसके कारण अद्वैत

---

<sup>5</sup>ध्यातव्य है कि दो शब्द हैं— सर्वज्ञ (सामान्य का ज्ञान) और सर्ववित् (विशेष का ज्ञान)। इसमें सर्ववित् सर्वज्ञ से गुरु (ज्यादा) है; क्योंकि जो सर्वज्ञ होता है वह सब कुछ सामान्य रूप से जानता है, किन्तु जो सर्ववित् होता है वह सब कुछ विशेष रूप से जानता है। एक उदाहरण से इसे समझने की कोशिश करते हैं जैसे कोई वन है तो सर्वज्ञ वन को जानता है तथा पृथक्-पृथक् वृक्षों को भी जानता है। किन्तु, जो सर्ववित् है वह इतना जानते हुए भी हर पत्ते को जानता है या उन पत्तों में क्या अन्तर या समानता है यह सब जानता है— इसी अर्थ में सर्वविद् सर्वज्ञ से ज्यादा (गुरु) है।

परम्परा के आचार्यों—आचार्य मधुसूदन सरस्वती<sup>6</sup> और आचार्य श्रीधर स्वामी<sup>7</sup>—ने भी भगवद्गीता के भक्तियोग की मुक्त कंठ से अनुशंसा की है।



---

<sup>6</sup> आचार्य मधुसूदन सरस्वती गीताभाष्य (गूढार्थदीपिका) के सातवें अध्याय के प्रारम्भ में भक्ति की अनुशंसा करते हुए कहते हैं कि—

यद्भक्तिं न विना मुक्तिर्यः सेव्यः सर्वयोगिनाम्।

तं वन्दे परमानन्दघनं श्रीनन्दनन्दनम्॥

अर्थात् जिनकी भक्ति के बिना मुक्ति नहीं मिलती और जो सभी योगियों के सेव्य हैं उन परमानन्दघन श्रीनन्दनन्दन की मैं वन्दना करता हूँ।

<sup>7</sup> श्रीधर स्वामी गीता के अठारहवें अध्याय के अड़सठवें श्लोक की व्याख्या में गीता का सारसंग्रह बताते हुए कहते हैं कि—

भगवद्भक्तियुक्तस्य तत्प्रसादात्मबोधतः।

सुखं बन्धविमुक्तिः स्यादिति गीतार्थसंग्रहः॥

अर्थात् “भगवद्भक्ति से युक्त पुरुष ईश्वर के प्रसाद से प्राप्त आत्मज्ञान के द्वारा सुखपूर्वक बन्धन से मुक्त हो जाता है, यही गीता का सारसंग्रह है।”— {श्रीमद्भगवद्गीता तृतीय खण्ड, श्रीधरस्वामि कृत सुबोधिनी टीका, श्रीश्यामाचरण लाहिड़ी महाशय की आध्यात्मिक—दीपिका, व्याख्या— भूपेन्द्रनाथ सान्याल, हिन्दी प्रकाशन समिति, भागलपुर (बिहार), वि०सं०— 2048, पृ० 481 }

## नीतिमीमांसा एवं जीवन की चुनौतियाँ

राजन<sup>#</sup>

मनुष्य एक सामाजिक एवं नैतिक प्राणि है, इस बात से लगभग हम सभी परिचित एवं सहमत होते हैं। एवं यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि यह नैतिकता तथा सामाजिकता की आशा केवल मनुष्य से ही कि जा सकती है, क्योंकि उसमें जो बौद्धिकता नामक तत्व हैं, वह हमारे अनेकों अनुभवों को सुव्यवस्थित करता है। कुछ आधुनिक विचारक पशुओं में भी नैतिकता की खोज का दावा करते हैं, एवं उदाहरण द्वारा यह प्रस्तावित करते हैं कि अनेकों परीक्षणों में पाया गया है कि अगर एक ही प्रजाति के दो जानवर आपस में क्रीडा करते हैं तो जो शक्तिशाली एवं बड़ा जानवर होता है, वह अपने से छोटे जानवर को कोई हानि नहीं पहुँचाता जो कि वह पहुँचा सकता है। परन्तु कुछ भी हो, अभी नैतिकता का विकास पशुओं में उस स्तर तक तो नहीं है जितना की मानव जीवन से अपेक्षा की जाती है। इस निबन्ध का मुख्य प्रतिपाद भी यही है कि कैसे हम नैतिकता तथा नैतिक अपेक्षाओं (Moral Encumbrance) के बीच तालमेल बैठाए। व इसी के साथ-साथ हम मानव के समक्ष जो नैतिक चुनौतियाँ होती हैं या जो आगामी भविष्य में हो सकती है, उनको भी प्रदर्शित करने की कोशिश करेंगे।

नैतिकता मानव समाज का एक अभिन्न अंग है। हमारे द्वारा किए गए किसी भी निर्णय में नैतिक आधार होता है। मानव समाज में नैतिकता की भूमिका वांछित या अवांछित क्या है, यह निर्धारित करने में निहित है। इस प्रकार, नैतिकता एक दार्शनिक अवधारणा है जिसमें सही और गलत की अवधारणाओं को व्यवस्थित करना, बचाव करना और अनुशंसा करना शामिल है। यह जरूरी है कि मनुष्यों के नैतिक व्यवहार को शामिल किया जाए। नैतिकता अच्छे और बुरे, सही और गलत, गुण और अवगुण, न्याय और अन्याय की चिन्तन अवधारणा से संबंधित है। हालांकि, नैतिकता अच्छे जीवन की ओर एक अनुशंसा से प्रेरित होती है। अगर कुछ मानव जाति के अच्छे होने की दिशा के विपरीत है, जिसे नैतिक रूप में नहीं देखा जा सकता है

---

<sup>#</sup>Assistant Professor, School of Tribal Culture, Philosophy and Eco-Spiritualism, Kalinga Institute of Social Sciences (Deemed to be University) - Kiss Rd, Patharagadia, Bhubaneswar, Odisha 751024. [jatrajan12@gmail.com](mailto:jatrajan12@gmail.com) .



। यही कारण है कि, कई दार्शनिकों ने अच्छे जीवन की अवधारणा के लिए महान मूल्य का श्रेय दिया है ।

आज, मानव जाति नैतिक मूल्यों में गिरावट का सामना कर रही है। इसके कारण, लगातार संघर्ष और टकराव होते हैं, जो अक्सर खूनी रूप लेते हैं। जबकि हमारी प्रौद्योगिकी और क्षमताओं में कई गुना सुधार हुआ है, मानव समाज की मूल्य प्रणाली में एक उल्लेखनीय गिरावट आई है। सुन्दरता और भौतिकवाद की पंथ ने विभिन्न व्यक्तियों के बीच संबंधों को बदनाम कर दिया है। मैक्रो स्तर पर, यह मानव समाज की खूनी युद्ध और बदसूरत तस्वीरें पैदा करता है। महान शक्ति के साथ महान जिम्मेदारी आती है। लेकिन जिम्मेदारी बहुत सावधानी से उपस्थित होनी चाहिए। आज मानव क्षमताओं की परिमाण को देखते हुए, निर्णय लेने में गलतियों लाखों लोगों के जीवन को प्रभावित कर सकती हैं। तकनीकी सुधार के साथ, दुनिया को नुकसान पहुंचाने की मनुष्य की क्षमता में भी वृद्धि हुई है, जिसने मानव निर्मित दुनिया में मानव निर्मित आपदाएं लाई हैं। और यही निष्कर्ष रूप में हमारे समक्ष एक नैतिकता चुनौतिया के रूप में उभर कर आते हैं। इस संदर्भ में, अच्छे के लिए मानव निर्णयों को मार्गदर्शन करने के लिए नैतिकता तस्वीर में आती है।

लगता तो थोड़ा नकारात्मक ही है, कि वर्तमान में जितनी भी नैतिक चर्चा होती है, उनका आधार हमारे कुछ नकारात्मक अनुभव होते हैं। अर्थात् हमारे समक्ष जब कुछ व्यावहारिक कठिनाइयाँ जैसे— युद्ध, महामारी, जड़वाद तथा स्वार्थवाद का स्वामित्व आदि उपस्थित होते हैं, तो ही हम नैतिक प्रश्नों को प्रस्तुत करते हैं। परन्तु प्रश्न यह है कि क्या नैतिकता का महत्व इसीलिए है कि यह केवल हमारे कठिन समय में सहायता करे? बौद्धिक स्तर पर तो सर्वप्रथम यही कठिनाई दिखाई देती है कि क्या नैतिकता निवारक (Curative) है या रोकथात्मक (Preventive), क्योंकि सामान्यतः तो हम नैतिकता में हमारे व्यावहारिक जीवन की कठिनाइयों का समाधान खोजने का प्रयत्न करते हैं। कैसे हम युद्ध को रोके व किस देश के साथ में खड़े हो ? कैसे हम विश्व में उपस्थित दुःख, भुखमरी, महामारी आदि से मानव को छुटकारा दिलाएं? परन्तु क्याएसे प्रश्नएवं व्यावहारिक कठिनाइयाँ नैतिकता के स्वरूपएवं क्षेत्र को सम्बोधित करती है, प्रथम कठिनाई तो यही हमारे समक्ष उपस्थित होती है, जिस पर विचारकों के भिन्न-भिन्न मत दिखाई देते हैं।

जहाँ तक इस सन्दर्भ में हमारे पक्ष की बात है, तो हम यह कह सकते हैं कि क्योंकि नैतिकता का सम्बन्ध आदर्शात्मकता (Ideal) तथा

नियामकता (Normativity) से है, तो इसको जीवन जीने की कला के रूप में लेना चाहिए न कि कठिनाईयाँ उत्पन्न होने पर उसमें हल खोजने की कोशिश करे। अन्य शब्दों में कहे तो यह कार्य विज्ञान, कानून, कुटनीति आदि का है। इस प्रकार हमने यह प्रथम अधिनितिशास्त्रीय (Meta-Ethical) कठिनाई को प्रस्तुत किया कि नैतिकता का स्वरूप एवं क्षेत्र क्या हो।<sup>1</sup> इन प्रश्नों को प्रस्तुत करने का आधार यह भी है कि यदि हम मनुष्य के व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन से सम्बन्धित उपर उल्लेखित प्रश्नों पर चिन्तन-मनन करे, और फिर उनका विभिन्न दृष्टिकोणों से उत्तर खोजने का प्रयास करें, तो एकएक तरफ तो इससे हमारी नैतिकता का विकास होगा, व इसी के साथ-साथ नीतिशास्त्र सम्बन्धी हमारी अवधारणाएं भी सुस्पष्ट होती है।

पुनः नैतिक जीवन की कठिनाई पर लौटते हुए, अब हम नैतिकता के अति महत्वपूर्ण एवं केन्द्रीय प्रश्न 'मैं नैतिक क्यों बनू?' (*Why should I be moral?*) पर चर्चा करते हैं। नैतिकता की बात तो सभी करते हैं, परन्तु जब प्रश्न आता है कि हम नैतिक क्यों बने, तो हमें अनेकों सैद्धान्तिक तथा व्यवहारिक कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है। व्यवहारिक जीवन में हम पाते हैं कि जो अनैतिक व्यवहार करते हैं, अर्थात् जो सामान्य नैतिक मूल्यों का पालन नहीं करते वे अधिक सुखी एवं सम्पन्न दिखाई पड़ते हैं, व वही इसके ठीक विपरीत जो नैतिक नियमों से चलने का प्रयास करते हैं उन्हें

---

<sup>1</sup>नैतिकता की फिलोस्फी को प्रो० वेद प्रकश वर्मा अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक "नीतिशास्त्र के मूल सिद्धांत" में बहुत सुन्दरता से दर्शाते हैं, वे बताते हैं कि नैतिकता की फिलोस्फी जितनी सतह स्तर पर दिखाई देती है वास्तविकता में वह बहुत गहरी है। यह नैतिकताओं के तीन भागों में विभाजित है। ये मानक नैतिकता, लागू नैतिकता और मेटा-नैतिकता हैं।

मानक नैतिकता (Normative Ethics)– यह नैतिक निर्णय की सामग्री से संबंधित है। यह अलग-अलग परिस्थितियों में कार्य करने के तरीकों पर विचार करते समय उत्पन्न होने वाले प्रश्नों का विश्लेषण करता है।

लागू नैतिकता (Applied Ethics)– इस प्रकार की नैतिकता एक ऐसे व्यक्ति के बारे में निर्धारित मानकों का विश्लेषण करती है जो किसी स्थिति में व्यक्ति को उचित व्यवहार करने की अनुमति देता है। यह विवादास्पद विषयों जैसे पशु अधिकार और परमाणु हथियारों से संबंधित है।

मेटा नैतिकता (Metaethics)– इस प्रकार की नैतिकता यह सिखाती है कि हम सही और गलत की अवधारणा को कैसे समझते हैं और हम इसके बारे में क्या जानते हैं। यह मूल रूप से नैतिक सिद्धांतों के उत्पत्ति और मौलिक अर्थ को देखता है।

अनेकों व्यवहारिक कठिनाईयों का सामना करना पड़ता है। अब प्रश्न उठता है, जो किएक नैतिक कठिनाई भी है— कि जब हम अनैतिक जीवन जीकर सुख–सम्पन्नता वाला जीवन जी सकते हैं, तो फिर हमें नैतिकता का पालन करने की क्या आवश्यकता है? हम भी दूसरों की तरह अनैतिक जीवन जी सकते हैं, व बिना किसी दूसरे की परवाह किये जीवन–बसर कर सकते हैं।

इस प्रश्न को प्लेटो ने अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक 'रिपब्लिक' में बहुत सुन्दरता से प्रस्तुत किया। रिपब्लिक की पुस्तक-2 (Book-2) में 'Ring of Gyges\*' के माध्यम से यह दिखाने का प्रयत्न किया हम सब मनुष्यों में एक विशेष 'छुपाने की शक्ति' (Power of Concealing) होती है, जिसके माध्यम से हम कोई भी अनैतिक काम कर दूसरों को धोखा दे सकते हैं, व सुख–सम्पन्नता पूर्ण जीवन व्यतीत कर सकते हैं।<sup>2</sup> वहाँ उदाहरण आया कि मान लो आपके पास एक जादुई अंगूठी (Magic Ring) है, जिसको पहनकर आप में अपार शक्ति आ जाती है तथा आप किसी को दिखाई भी नहीं देंगे, क्या आप इस शक्ति का सदुपयोग करेंगे या दुरुपयोग? इसको इस प्रकार समझने का प्रयास करते हैं, मान लो जीवन भर आपको अनेकों व्यवहारिक समस्याओं से सामना करना पड़ा, तो क्या आप किसी जादुई शक्ति द्वारा उनको दूर करने का प्रयास नहीं करेंगे? अगर आपने दमन, गरीबी, भूख तथा असमानता आदि का सामना किया है, व वह भी किसी व्यक्ति अथवा समाज के कारण, तो क्या आप उसका बदला नहीं लेंगे? अब कठिनाई यही है किएक तरफ तो आपके पास सर्वशक्ति है तथा दूसरी तरफ नैतिकता का दायित्व, एक से आप अपने स्वार्थों की पूर्ति कर सकते हैं व दूसरे से आप अनेकों दायित्वों से बंधे हैं, तो आप क्या चुने? अगर आपको कोई देख ही न पाये, चाहे किसी भी तरह से हो, तो क्या आप नैतिक बनेंगे?

फ्योदोर दॉस्तोएव्स्की लिखते हैं की "अगर ईश्वर नहीं हैं तो सब कुछ वांछनीय हैं"<sup>3</sup> (If god doesn't exist, then everything is permitted), क्योंकि फिर नैतिकता का कोई आधार ही नहीं बचता। ये एक बहुत ही भारी नैतिक कठिनाई आधुनिक विचारको के सामने हैं की जब जड़वाद का बोलबाला है तथा ईश्वर को कही दूर हमारी समाजिक तथा व्यक्तिगत जीवन से दूर रख दिया गया है तो फिर नैतिकता का आधार क्या होगा ? कई बार

---

<sup>2</sup> Plato. (2016). *the Republic*. India: General Press. Book-2

<sup>3</sup> Dostoevsky, F. M. (2021). *The Brothers Karamazov*. Czechia: Good Press. p. 77.

तो हम ईश्वर के डर से नैतिक नियमों का पालन करते हैं, परन्तु जब उसी के अस्तित्व पर खतरा हो तो हम किस रूप में नैतिकता को स्वीकार करेंगे ? यूरोप में तो आज से दो सौ साल पहल ही ईश्वर को मृत मान लिए गया है। जैसे फ्रेड्रिच विल्हेल्म नीत्से लिखते हैं – “ ईश्वर मर चुका है, हमने उसको मार दिए हैं (उसको मुला दिया है )”<sup>4</sup>। ( *God is dead and we have killed him* ) अब कठिनाई यही है की हम नैतिकता को किस रूप में तथा किस आधार पर स्वीकार करें ? हम नैतिक क्यों बने ? प्लेटो का यूथप्रो डायलॉग इस समस्या बहुत सुंदरता से रखता है, जहा सुकरात यूथप्रो से पूछते हैं “क्या शुभ की शुभता ईश्वर के कारण से है , या शुभ अपने आप में शुभ है इसिलए ईश्वर इसको स्वीकारते हैं ?”<sup>5</sup> अर्थात क्या नैतिकता तथा शुभता ईश्वर के बिना संभव है या फिर इनके लिए ईश्वर परिहार्य है ? अगरऐसा है तो जो नास्तिक है तो क्या हम उनको किस श्रेणी में रखेंगे ?

इसी प्रकार की नैतिक कठिनाई को आज तक विचारक अपने मन में लेकर घूम रहे हैं व चिन्तन मनन कर रहे हैं । हमारे पास अनेकों सिद्धान्त हैं जो इस प्रकार के नैतिकता के केन्द्रियभूत प्रश्नों पर विचार करते हैं। सार रूप में अगर विचार करें तो हम ऐतिहासिक रूप में प्लेटो, अरस्तु, स्टोइक सम्प्रदाय, काण्ट तथा उपयोगितावादी चिंतकों के दर्शन में इस प्रश्न का उत्तर पाते हैं। वैज्ञानिक भी किसी न किसी रूप में नैतिकता को हमारे विकास के एक आधार के रूप में देखते हैं। उनके अनुसार नैतिकता ने मानव को समूह में रहकर अपने आप को बदलते पर्यावरण में जीवन जीना सिखाया। इसी प्रकार का उत्तर सामाजिक सुव्यवस्था के सिद्धान्त (Social Contract theory) को स्वीकार करने वाले विचारक जैसे— हाब्स, लॉक, रूसो आदि ने भी स्वीकार किया। उनके अनुसार अगर सभी व्यक्ति बिना किसी नीति, मूल्यों तथा नियमों के जीयेंगे तो समस्त सामाजिक व्यवस्था ही बिगड़ जायेगी, जो कि पशु के समान होगा। कुछ विचारक आध्यात्मिक तथा मनोवैज्ञानिक आधार को भी हमारे नैतिक होने के कारण के रूप में देखते हैं। इस प्रकार हम अनेकों पक्षों तथा सिद्धांतों के पक्ष के रूप में देख सकते हैं, परन्तु चूँकि हम अभी नैतिक जीवन की कठिनाइयों पर विचार कर रहे हैं, तो हम इस पक्ष पर ज्यादा ध्यान न देते हुए, अन्य नैतिक कठिनाइयों पर विचार करते हैं।

---

<sup>4</sup>Nietzsche, F. W. (2003). *Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None*. Ukraine: Algora Pub.P.98

<sup>5</sup>Plato. (2021). *Euthyphro*. United Kingdom: E-books Lib., p. 111.

इसी क्रम में एक नैतिक कठिनाई यह भी है कि हम किसे 'नैतिक' स्वीकार करें व किसे अनैतिक? नैतिकता के ही हमें विभिन्न सिद्धान्त तथा व्यवहारिक पक्ष सुनने को मिल जाते हैं, तब प्रश्न उठता है कि हम किसे अर्थात् किस सिद्धान्त तथा पक्ष को हम स्वीकार करें? एक चरित्र को केन्द्र में रखता है (सद्गुण नीतिशास्त्र), अन्य कर्म अथवा कर्म फल को नैतिकता के आधार के रूप में स्वीकार करते हैं, व इन्हीं सभी के बीच कुछ सापेक्षतावाद (Relativism/Subjectivism) को भी प्रस्तावित करते हैं। कर्तव्य नैतिकता यह श्रेणी धार्मिक विश्वासों के साथ नैतिकता को जोड़ती है। इसके अलावा इसे निरपेक्ष (Deontological/Categorical) नैतिकता के रूप में भी जाना जाता है। यह नैतिक व्यवहार को सुधारती हैं, और सही या गलत बताने में निर्देशित करती है। लोगों से उनके कर्तव्य को पूरा करने के लिए उनके अनुसार कार्य करने की उम्मीद की जाती है। ये नैतिकता हमें बहुत शुरुआत से सिखाई जाती है। सदाचार नैतिकता यह श्रेणी किसी व्यक्ति के व्यक्तिगत व्यवहार के साथ नैतिकता को जोड़ती है। जिस तरह से वह सोचता है और जिस प्रकार का उसका चरित्र है यह उसी प्रकार से व्यक्ति के नैतिक मूल्यों पर ध्यान केंद्रित करता है। सच्ची नैतिकता हमारे बचपन से ही हमारे अंदर अंतर्निहित है। हमें सिखाया जाता है कि सही और गलत क्या है चाहे उनके पीछे कोई तर्क भी ना हो।

सापेक्षिक नैतिकता के अनुसार सब कुछ बराबर है। प्रत्येक व्यक्ति को इस स्थिति का विश्लेषण करने और सही तथा गलत का अपना संस्करण बनाने का अधिकार है। इस सिद्धान्त के अधिवक्ताओं का दृढ़ विश्वास है कि एक व्यक्ति के लिए जो सही हो सकता है वह दूसरे के लिए सही नहीं होगा। कुछ स्थितियों में जो सही है जरूरी नहीं कि वह दूसरे में भी सही हो। नैतिकता की यह श्रेणी बुद्धिवाद की खोज खोज से जुड़ी हुई है। इस नैतिक सिद्धान्त के अनुसार किसी व्यक्ति के व्यवहार का नतीजा उसके व्यवहार के सही या गलत को निर्धारित करता है। व इस प्रकार की कठिनाईयों सैद्धांतिक जगत में ही नहीं, बल्कि व्यवहारिक जगत में भी देखने को मिलती है। कई बार समाज कुछ नैतिक समझता है, तथा हमारी अन्तरात्मा (Intuition) कुछ और नैतिक महसूस करती है, तब हम कैसे नैतिकता को पहचाने? इन सब नैतिक कठिनाइयों को देखते हुवे, ये एक विचित्र परिस्थिति उत्पन्न होती है की हम नैतिकता जो की जीने की कला होनी चाहिए, वही स्वम् में बौद्धिक चुनौती बन जाती हैं। अब बताइये हम नैतिकता का निर्धारण किस आधार एवं सिद्धान्त पर करे ?

इसी क्रम में अगर हम भारतीय धर्म एवं मूल्य मीमांसा की चर्चा करे, तो वह भी मानव के समक्ष उपस्थित अनेको नैतिक चुनौतियों को दर्शाती हैं। अनेको वार्तालाप उपनिषद् एवं पुराणों में मिलते हैं जहाँ धर्म, नैतिकता एवं मूल्य के विषय में विस्तारित दार्शनिक चर्चा मिलती है। और इसी कड़ी में महाभारत एवं रामायण तो प्रत्यक्ष रूप से मूल्य-मीमांसा के स्रोत हैं। अनेकों धर्म एवं मूल्य-संकट (Moral dilemmas) हमारे समक्ष प्रस्तुत किये जा सकते हैं जो कि किसी भी दृष्टि से दार्शनिक चिन्तन के सभी परारूपों को सन्तुष्ट कर सकता है। भगवद्गीता में ही हम श्रीकृष्ण-अर्जुन संवाद के दौरान अनेको उदाहरण प्राप्त होते हैं जहाँ हम काण्ट, मिल, बेन्थम आदि के द्वारा की गयी नैतिक चर्चा एवं कठिनाइयों की स्पष्ट रूप से झलक पा सकते हैं। कुछ सांस्कृतिक विचारों का यह भी पक्ष हो सकता है कि हम क्यों पाश्चात्य चश्मे से भारतीय नैतिक चिन्तन को परखने की कोशिश कर रहे हैं? तो इस सन्दर्भ में हम ये कहना चाहेंगे कि मानव आत्मिक रूप से एक हैं, कुछ देश-काल एवं सांस्कृतिक दूरियां हो सकती हैं, परन्तु फिर भी बहुत सी नैतिक कठिनाइयाँ एक सामान हो सकती हैं। मानव तो एक हैं, अतः उसका तर्क एवं नीति भी एक होनी चाहिए क्योंकि यही बौद्धिकता की एक खासियत भी है। कुछ हद तक यह विचार ठीक भी प्रतीत होता है, परन्तु प्रश्न एवं कठिनाइयां यह हैं कि क्या हम किसी अन्य संस्कृति एवं नैतिक चिन्तन को पूर्ण रूप से जानने का दावा कर सकते हैं? दूसरी ही नहीं, क्या हम अपने खुद के इतिहास एवं जीवन विधा को जानने का दावा कर सकते हैं? ये सब प्रश्न बहुत ही विचारनीय हैं जिनको हमको जानना चाहिए, मुख्य रूप से तब जब हम किसी संस्कृति का आलोचनात्मक एवं अध्ययन करते हैं।

भारतीय धर्म एवं मूल्य मीमांसा की चर्चा करते हुवे अगर हम देखे तो पाते हैं कि कर्मयोग, सद्गुण एवं धर्म के विषय में गीता का नीति दर्शन ज्ञानमीमांसीय एवं तर्क की दृष्टि से दृढ़ है। अनेकों प्रश्न जैसे किसी कर्म को क्यों और कैसे करें? कर्म फल के आधार पर करे अथवा कर्म के लिए ही करे? आदि प्रश्नों के उत्तर हमें गीता में प्राप्त होते हैं। जो कि पुन एक अधिनितिशास्त्रीय प्रश्नों को उत्पन्न करती हैं। अर्थात् धर्म क्या क्या हैं, यह कोई आसानी से समझ आने वाला विषय नहीं है। जैसे समपूर्ण पाश्चात्य चिन्तन नैतिकता को जानने का प्रयत्न कर रहा है वैसे ही सम्पूर्ण भारतीय चिन्तन धर्म के गुड़ रहस्य को जानने के लिए प्रयत्नशील है। धर्म का क्षेत्र एवं स्वरूप ही बहुत बड़ा है। जैसे कि युधिष्ठिर महाभारत में कहते हैं—

“धर्मस्य तत्त्व निहितं गुहायाम् येन गतः सः पन्थाः।”<sup>6</sup>

(महाभारत, वन पर्व, 313.117)

अर्थात् अगर धर्म के ज्ञाता लोग धर्म को सूक्ष्म विषय समझते हैं तो हम सामान्यः बुद्धि कैसे धर्म तत्त्व को समझ सकते हैं? परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि हम धर्म के विषय में चर्चा नहीं कर सकते, धर्म का स्वरूप हीऐसा है कि बिना मीमांसा के हम उसका पालन नहीं कर सकते। इस दृष्टि को ध्यान में रखते हुए अगर हम धर्म के विषय पर मंथन करें तो हम जरूर इसके नीतिशास्त्रीय स्वरूप को प्राप्त कर सकते हैं। उदाहरण के तौर पर हम धर्म के विषय में यह विचार करते हैं कि यह कैसे हमें कर्तव्य बोध कराता है? और क्यों हम इसका अनुसरण करें। वैसे तो दोनों प्रश्न मिलते जुलते हैं परन्तु ज्ञानमीमांसीय दृष्टि से इनको अलग-अलग उत्तरित किया जा सकता है। महाभारत में चर्चा आयी कि धर्म का अनुसरण हमें इसलिए करना चाहिए क्योंकि यह हमारे स्वरूप से मेल खाता है। और जो इस स्वरूप का पालन नहीं करता वह खुद से ही विरोध का जीवन जीता है जो कि ना तो तार्किक है व ना ही सुखकारी। महाभारत में आया—

श्रूयन्त धर्मसर्वस्य श्रुत्वा चैवावधार्यतम् ।

आत्मनः प्रतिकूलानि परेषा न समाचरेत् ॥<sup>7</sup>

(महाभारत 5.15..17)

अर्थात् जो अपने आप को दुखदायी लगे, वैसा नैतिक व्यवहार दूसरे के साथ नहीं करें। यही धर्म का सार है जिसको हम अपने हृदय में उतार लेना चाहिए और भी बहुत सारे विचार हम धर्म के सम्बन्ध में प्राप्त होते हैं, जैसे—कबीरएवं तुलसी ने बताया—

“दया धर्म का मूल है पाप मूल अभिमान।

तुलसी दया न छाडिये, जब लग घट में प्राण ॥”

अर्थात् धर्म के मूल में दया है जिसका हमें हमेशा अनुसरण करना चाहिए, वहीं इसके विपरीत अहंकार आदि समस्त पापों की जड़ होती है जिसको हमें दूर करना चाहिए क्योंकि न तो वह स्वयं के लिए हितकारी है न ही दूसरे के लिए। यह विचारणीय है कि हमें धर्म के मूल में अनेको तत्व मिल सकते हैं जैसे कौटिल्य ने अर्थशास्त्र में धर्म के मूल में ‘अर्थ’ को बताया है, तब हम कैसे जाने कि धर्म का मूल क्या है? इसका स्वरूप किसके द्वारा

<sup>6</sup> महाभारत, वनपर्व, 313-117

<sup>7</sup> महाभारत 5.15.17

जाना जाए? तो इस सन्दर्भ में धर्म ही हमारी सहायता करेगा, जिसका तात्विक अर्थ नीतिशास्त्र के क्षेत्र में योग्यता के आधार पर किया जाता है। अधार्थ जब हम कहते हैं—“धारयति इति धर्मा ।।” तब हम इसकी एक व्याख्या यह कर सकते हैं कि जो धारण करने योग्य हो वही धर्म है। और धारण करने योग्य वही हो सकता है जो तार्किक एवं ज्ञानमीमांसीय दृष्टि से सही हो। जैसे महाभारत में आया—

धाराणात् धर्म इत्याहुः धर्मो धारयति प्रजाः ।

यः स्यात् धारणसयुक्तः स धर्म इतिनिश्चयः ।।<sup>8</sup>

(महाभारत, करुणपर्व, 69.58)

अर्थात् जो धारण करता है, एकत्र करता है, अलगाव को दूर करता है उसे धर्म कहते हैं। ऐसा धर्म प्रजा को धारण करता है। जिसमें प्रजा को एकसूत्रता में बांध देने की शक्ति है वह निश्चय ही धर्म है और यही विजयपथ को भी सुशोभित करता है। जैसे कहा भी जाता है—“यतो धर्मस्ततो जयः ।।”

एक कठिनाई यह भी दिखाई पड़ती है कि तथ्य (Fact) कुछ प्रदर्शित करते हैं, तथा मूल्य कुछ और अपेक्षित करती है। इस कठिनाई को हम तथ्य—मूल्य द्वन्द्व (Fact-value dicotomy) के रूप में जानते हैं। समाज में व्यक्ति हमें स्वार्थी दिखाई देते हैं, व वही इसके विपरीत हमसे निस्वार्थी तथा नियामक होने की अपेक्षा की जाती है। अर्थात् हम उसी प्रश्न पर पहुँचते हैं कि “मैं ही नैतिक क्यों बूँ?” परन्तु इस कठिनाई को विचारक बहुत आसानी से सुलझा लेते हैं। उदाहरण के तौर पर कोई मांसाहार अथवा मदिरापान करता है, तो क्या हम इससे यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि सबको माँस तथा मदिरा का सेवन करना चाहिए? ऐसी तो कोई नैतिक एवं तार्किक बाध्यता नहीं दिखाई पड़ती। अतः अगर कोई मूल्य अथवा जीवन जीने की कला समाज में प्रभावी है, तो इसका अर्थ यह नहीं कि वह नैतिक भी है या नैतिक ही होगा।

अब प्रश्न उठता है कि जब मात्र तथ्यों के आधार पर नैतिकता की व्याख्या नहीं की जा सकती है, तो इसका (नैतिकता का) आधार क्या होगा? हम कैसे जानेंगे कि क्या नैतिक है तथा क्या अनैतिक? इन दार्शनिक

---

<sup>8</sup> महाभारत, करुणपर्व, 69-58



कठिनाईयों के उत्तर भी पूर्व में उल्लेखित विचारों के समान ही होगा। जैसे जो सिद्धान्त “मैं नैतिक क्यों बनूँ?” को उत्तरित करते हैं, वही नैतिकता का आधार तथा व्याख्या करने में विचारकों की सहायता करता है। ईश्वर आधारित नैतिकता, व्यक्तिनिष्ठ नैतिकता, सामाजिक समावेशिता आधारित व्याख्या, काण्ट तथा मिल आदि विचारकों द्वारा भिन्न-भिन्न नैतिकता की व्याख्या की गयी है। कठिनाई यहाँ यही है कि किस सिद्धान्त अथवा विचारक को सर्वसम्यति से स्वीकार किया जाए? यह प्रश्न अथवा कठिनाई नीतिशास्त्र की शुरुवात से विचारकों के मध्य चिन्तन का विषय रहा है। इसी क्रम में एक कठिनाई यह भी दिखाई देती है कि हम सभी यह कहते हैं कि हमें यह तो पता होता है कि क्या नैतिक तथा शुभ है, परन्तु उनको हम अपने जीवन में कैसे उतारें? जैसे महाभारत में आया—

जानामि धर्मम् न च मे प्रवृत्ति, जानाम्यधर्मम् न च मे निवृत्ति  
त्वया हृषीकेश हृदिस्थितेन यथा नियुक्तोस्मि तथा करोमि।<sup>9</sup>  
(पांडव गीता, 56)

अर्थात् दुर्योधन श्रीकृष्ण से कहते हैं कि मैं यह तो जानता हूँ कि धर्म अथवा शुभ क्या है, पर उसमें मेरी प्रवृत्ति नहीं होती है और मुझे यह भी पता है कि क्या अधर्म एवं अशुभ है, परन्तु उससे मेरी निवृत्ति नहीं होती है। वह तो यह तक कहते हैं कि ऐसा लगता है कि जैसे मेरे हृदय में स्थित कोई देव है, जो मेरे से जैसा करवाता है, वैसा ही मैं करता हूँ। एक आम मनुष्य भी इसी कठिनाई का सामना करता है, वहाँ देव का हृदय में न होकर, पार्श्विक प्रवृत्तियाँ, नैतिक साहस को कमजोर आदि कारक बाध्यता का कार्य करती है। परन्तु यहाँ यह भी कहा जा सकता है कि जो ऐसा बहाना बनाते हैं कि उनको धर्म का ज्ञान तो है, परन्तु उसको व्यवहार में नहीं उतार पाते हैं, उनको धर्म का ज्ञान ही नहीं है। अर्थात् यह प्रश्न किया जा सकता है कि क्या बिना नैतिक साहस, व्यवहार में धर्म को उतारे बिना हम धर्म को जानने का दावा कर सकते हैं? भारतीय चिन्तन में तो कोई भी मूल्य जब तक ‘मन-वचन-कर्म’ से पुष्ट न हो जाए, वह अज्ञान से ही ग्रसित ही माना जायेगा। ग्रीक विचारक सुकरात भी इसी प्रकार का विस्तार प्रस्तावित करते

---

<sup>9</sup> पांडवा गीता, 56.

हैं कि जब तक हम किसी शुभ को अपने व्यवहार में न उतार लें तब तक हम शुभ को जानने का दावा नहीं कर सकते हैं।

इसी क्रम में एक कठिनाई नैतिकता के क्षेत्र को लेकर भी सामान्य व्यवहार में दिखाई पड़ती है। अब जैसे वर्तमान में उपस्थित कोरोना तथा युद्ध जैसी स्थितियों को ही लें, तो हम जानते हैं कि किसी दूसरे देश के भाई-बन्धु अनेकों कठिनाईयों से गुजर रहे हैं, तो क्या हमको उनकी सहायता नहीं करनी चाहिए? कुछ देश तो इसको अपनी नैतिक जिम्मेदारी समझकर आगे आते हैं, वहीं कुछ कुटनीतिक तथा आर्थिक कारणों का सहारा लेकर स्पष्ट रूप से सहायता न करने का फैसला लेते हैं। कठिनाई यही है कि संसार में अनेकों दुख हैं— भूखमरी, बीमारियाँ, गरीबी आदि है, तो क्या जो सहायता करने में काबिल है, उनको सहायता नहीं करनी चाहिए? विचारों तथा बातों में तो सभी कहेंगे कि करनी चाहिए, परन्तु करते कितने हैं? ऐसा भी नहीं कि ये सब कार्य आसान हैं, क्योंकि अनेकों व्यवहारिक कठिनाईयों का अथवा भविष्य का डर हमें ऐसा करने से रोकता है। अब जैसे कोरोना काल में ही सभी देश सर्वप्रथम अपने देश के प्रति कर्तव्यबध थे, तो वो कैसे आगे आये? युद्ध के समय कुटनीति इस प्रकार की होती है कि हम सहायता करने के काबिल होने के बावजूद सहायता नहीं कर पाते हैं।

आधुनिक नीतिशास्त्रीय विचारक पीटर सींगर इस कठिनाई को एक सादृश्यता के माध्यम से दर्शाते हैं— “माना कि किसी तालाब में कोई बच्चा डूब रहा है जो कि हमारा नहीं है व हम भी उस रास्ते से जा रहे हैं जहाँ बच्चा डूब रहा है, व हम पाते हैं कि वहाँ कोई नहीं है, तो क्या हमको उस बच्चे को बचाना चाहिए? क्या हमको निस्वार्थ भाव से अपने कपड़े आदि की परवाह न करते हुए, बच्चे को बचाने की कोशिश करनी चाहिए?”<sup>10</sup> इस सदृश्यता के द्वारा पीटर सींगर यह दिखाना चाहते हैं कि सामान्य व्यवहार में हमें अनेकोंऐसे उदाहरण देखने को मिलते हैं जब हमारा स्वार्थ तथा निस्वार्थ भाव आपस में टकराता है। एक देश दूसरे देश की आपातकाल में सहायता कर सकता है व नहीं भी कर सकता है, परन्तु नीतिगत कठिनाई यही है कि यदि हम किसी भी रूप में सहायता कर सकते हैं तो क्या हमको सहायता करनी चाहिए?

---

<sup>10</sup> Singer, P. (2009). *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. United States: Random House Publishing Group. p. 9.

सार रूप तथा अंत में हम यही कह सकते की वर्तमान वैश्विक सामाजिक व्यवस्था में हम सभी एक दूसरे के प्रति जवाबदेह है, वो चाहे व्यक्तिक रूप में हो या एक देश के रूप में। अब समस्यायें केवल व्यक्तिक या राष्ट्रीय नहीं है, वो अंतरराष्ट्रीय बन चुकी है। यह सत्य है कि हमें केवल समस्याओं पर ध्यान नहीं देना चाहिए, चूंकि बहुत सी उपलब्धिया भी हमारे समक्ष है। परन्तु चिन्तकों का मुख्य काम समस्याओं को रेखांकित करना एवं उनके निवारण को खोजना है, ताकि मानव भविष्य सुरक्षित एवं सुन्दर बना रहे। मानव ही नहीं सम्पूर्ण जीव-जगत् का भविष्य भी जीवन्त बना रहे। यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि पूरा विश्व एकात्मक हो चुका है, उसको संकुचित मापदण्ड में नहीं मापा जा सकता है। यह सत्य जरूर है कि वर्तमान वैश्विक व्यवस्था में हम अपनी संस्कृति, धर्म और अन्य पहचान कैसे बनाये रखें। और यह भी एक कठिनाई है कि कैसे हम वैश्विक मूल्यों एवं देशिक, सांस्कृतिक एवं धार्मिक मूल्यों के मध्य एक सन्तुलन बना सके। इस प्रकार हमने कुछ नैतिक कठिनाइयाँ पर चर्चा की जो की विचारको के चिन्त के लिए प्रस्तुत हैं। इस बात को हर कोई स्वीकार कर सकता हैं की नैतिकता का हमारे जीवन में बहुत बड़ा स्थान है। आज-कल हर जगह पर यह सुननें और देखनें को मिल जाता है कि अब नैतिकता बची ही कहां है। किंतु यह क्याऐसा वास्तविक में है? क्या बिना नैतिकता के घर, परिवार, गांव, कस्बा, शहर, यहां तक कि देश की अवधारणा की कल्पना की जा सकती हैं ? और यह भी एक प्रश्न हैं केऐसा कौन सा देश-काल रहा हैं जब नैतिकता के द्वाश की दुहाई न दी गयी हैं, मानव एक अपूर्ण प्राणी हैं जो की विभिन्न क्षमताओं एवं कमियों के साथ जीता हैं। इस तथ्य को हम सबको ध्यान में रखते हुवे हमे नैतिकता के विषय में चर्चा करनी चाहिए। नैतिकता के प्रश्नो एवं चुनोतियो के मानव जीवन मैं एक अलग महत्व हैं, जो उसको निरंतर आत्मपूर्णता की और अग्रसर करता हैं। इसीलिए हमको नैतिकता की चुनोतिया को अवसर के रूप ग्रहण करना चाहिए। यही मानव होने का एक अर्थ भी प्रस्तुत करता हैं।



## भारतीय समाज के परिवर्तन में महात्मा बुद्ध और डॉ. अम्बेडकर की भूमिका

सुष्मिता बनर्जी<sup>१</sup>

परिवर्तन प्रकृति का नियम है। प्रकृति हो अथवा समाज या संस्कृति कुछ भी शाश्वत या स्थायी नहीं है। सभी परिवर्तनशील हैं और सभी में परिवर्तन कमोबेश होता रहता है। समाज व संस्कृति में परिवर्तन या तो आन्तरिक कारणों से होता है या बाह्य कारणों से अथवा दोनों ही प्रकार के कारणों से हो सकता है। वैसे समाज व संस्कृति में परिवर्तन परिलक्षित तो होता है, किन्तु यह बताना मुश्किल होता है कि कौन-सा परिवर्तन कब घटित हुआ। समाज में कब कोई नया परिवर्तन आया और कब खत्म हो गया।<sup>1</sup>

दूसरे शब्दों में, परिवर्तन के अध्ययन के साथ समाज वैज्ञानिक परिवर्तन के दौरान समाज व संस्कृति में उन्नति व विकास अथवा अवनति या ह्रास की क्या दशा व दिशा रहीं, यह जानने का भी प्रयास करते हैं। वैसे यह सच है कि मौसम विज्ञान की भाँति वातावरण में चौबीस घण्टे के भीतर होने वाले बदलाव की माप की तरह समाज विज्ञान में समाज व संस्कृति में होने वाले बदलाव को मापा नहीं जा सकता किन्तु लम्बे ऐतिहासिक दौर में इनमें परिवर्तन की मुख्य धाराओं को रेखांकित अवश्य किया जा सकता है और उनकी व्याख्या भी की जा सकती है।

भारतीय समाज की रचना का आधार वर्ण-व्यवस्था है। यह वर्णाश्रम धर्म, कर्म व पुनर्जन्म पर आधारित हिन्दू वैचारिकी द्वारा संपोषित व तदजनित शास्त्रीय विधान द्वारा संचालित होती रही है। इसका उद्भव आज से करीब पाँच हजार वर्ष पूर्व हुआ। यद्यपि इसमें मौखिक परिवर्तन के लिए अतीत में अनेक प्रयास हुए और समय के साथ इसमें परिवर्तन भी हुए तथापि इसके मूल स्वरूप में कभी कोई स्थायी बदलाव नहीं आया। इसलिए हिन्दू समाज इसे एक सनातन व आदर्श व्यवस्था निरूपित करता रहता है। हालांकि

---

<sup>1</sup>पी-एच0डी0 (दर्शनशास्त्र)

<sup>1</sup>राम गोपाल सिंह, डॉ0 अम्बेडकर : सामाजिक न्याय एवं परिवर्तन, पृ0 174. (नेशनल पब्लिशिंग हाउस, 2006)।

आधुनिक युग की आवश्यकताओं व चुनौतियों को दृष्टिगत रखते हुए स्वाधीन भारत के विधान में वर्ण एवं जाति-व्यवस्था को कोई स्थान नहीं दिया गया है, तथापि भारतीय समाज में वर्ग व जाति का उच्छेद अभी भी नहीं हो पाया है।

समाज व संस्कृति में परिवर्तन की मुख्य धाराओं की व्याख्या कई आधारों पर की जा सकती है। इन आधारों में एक विश्वसनीय आधार इनमें परिवर्तन को प्रेरित करने वाले मूल प्रेरणास्रोत हैं जिन्होंने समाज में नई सांस्कृतिक मान्यताओं व मूल्यों की स्थापना के माध्यम से सामाजिक संबंधों को नया स्वरूप प्रदान करने के प्रयास किए। भारतीय समाज व संस्कृति में क्रांतिकारी परिवर्तन की पहल वस्तुतः उत्तर महाभारत काल में महावीर स्वामी व भगवान बुद्ध द्वारा की गई। मध्यकाल में रविदास, कबीर व नानक आदि सन्तों ने इसे आगे बढ़ाया। आधुनिक काल में ज्योतिबा फुले, नारायण गुरु, रामास्वामी नायकर तथा अम्बेडकर ने इसे साकार करने का काम किया।

## I

वैदिक धर्म के कर्मकाण्डों तथा यज्ञीय विधि-विधानों के विरुद्ध प्रतिक्रिया वस्तुतः उत्तर वैदिक काल में ही प्रारम्भ हो चुकी थी। वैदिक धर्म की व्याख्या एक नये सिरे से की गयी तथा यज्ञ एवं कर्मकाण्डों की निन्दा करते हुए धर्म के नैतिक पक्ष पर बल दिया गया। ईसा पूर्व छठीं शताब्दी की बौद्धिक क्रान्ति के लिये तत्कालीन सामाजिक व आर्थिक कारण भी कम उत्तरदायी न थे। वर्ण व्यवस्था की निस्सारता स्पष्ट हो चुकी थी तथा वर्ण कठोर होकर जाति का रूप ले चुके थे। इन बदलती हुई नवीन सामाजिक-आर्थिक परिस्थितियों ने नयी-नयी विचारधाराओं के उद्भव एवं विकास में सहायता प्रदान किया। ईसा पूर्व छठीं शताब्दी तक आते-आते वैदिक यज्ञों तथा कर्मकाण्डों के ऊपर की जाने वाली अपव्ययता भी आलोचना का विषय बन गयी।<sup>2</sup>

समय के प्रवाह के साथ नवीन विचारधाराओं का आविर्भाव हुआ। इस प्रसंग में उल्लेखनीय है कि इस समय भारत के बाहर भी अनेक देशों में धार्मिक उथल-पुथल मची हुई थी तथा बहुसंख्यक स्वतंत्र विचारक नये-नये सिद्धान्तों का प्रतिपादन कर रहे थे। जिस समय भारत में महावीर

---

<sup>2</sup>कृष्ण चन्द्र श्रीवास्तव – प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, पृ0 818 (यूनाइटेड बुक डिपो, 2012-13)।

तथा बुद्ध का उदय हुआ उसी समय चीन में कनफ्यूशियस तथा लाओत्से, ईरान में जरधुस्त्र, जूडिया में जेरेमिआ तथा यूनान में पाइथागोरस का आविर्भाव हुआ। इन्होंने भी अपने-अपने देशों के परम्परागत धर्मों में व्याप्त कुरीतियों एवं पाखण्डों तथा सामाजिक कुप्रथाओं का खण्डन करते हुए जनता के समक्ष एक सरल तथा आडम्बररहित धर्म का विधान प्रस्तुत किया।

## II

ईसा पूर्व छठीं शताब्दी के नास्तिक सम्प्रदाय के आचार्यों में 'महात्मा गौतम बुद्ध' (563–483 ईसा पूर्व) का नाम सर्वप्रमुख है। उन्होंने जिस धर्म का प्रवर्तन किया वह कालान्तर में एक अन्तर्राष्ट्रीय धर्म बन गया।<sup>3</sup> पिछले ढाई हजार वर्षों में भारतीय समाज में परिवर्तन के लिए अनेक मसीहों, संतों, महात्माओं, समाज सुधारकों व राजनीतिज्ञों द्वारा पहल की गई, जिनमें बुद्ध अग्रणी हैं।

वैदिक अनुष्ठानों, यज्ञीय कर्मकाण्डों तथा पशुबलि जैसी कुप्रथाओं का बुद्ध ने जमकर विरोध किया। वे मानव जाति की समानता के अनन्य पोषक थे। अतः उन्होंने ब्राह्मणों की जन्मना श्रेष्ठता के दावे का खण्डन किया। एक सच्चे समाज सुधारक के रूप में वे अपने समकालीन समाज को जाति तथा धर्म के दोषों से मुक्त करना चाहते थे। यही कारण था कि उन्होंने अपने संघ का द्वार सभी जाति के लिए खोल दिया था। बुद्ध जटिल दार्शनिक समस्याओं में कभी नहीं उलझें तथा एक नैतिक दार्शनिक के रूप में उन्होंने मनुष्य के नैतिक तथा सामाजिक गुणों के विकास पर ही बल दिया।<sup>4</sup>

उन्होंने तत्कालीन समाज में प्रचलित अनेक मान्यताओं तथा अंधविश्वासों जैसे-नदियों के जल की पवित्रता, स्वप्न-विचार, जादूगरी, चमत्कारपूर्ण प्रदर्शनों आदि की निन्दा करते हुए उन्हें त्याज्य बताया। काया-क्लेश, घोर तपस्या, संसार-त्याग के भी वे पक्ष में नहीं थे, किन्तु अपने कुछ उत्साही अनुयायियों को उन्होंने संसार त्यागकर भिक्षु जीवन व्यतीत करने को प्रोत्साहित किया, क्योंकि सांसारिक सुखों को वे निर्वाण प्राप्ति के मार्ग में बाधक समझते थे। उनके उपदेशों में आद्योपान्त सरलता

---

<sup>3</sup>कृष्ण चन्द्र श्रीवास्तव, प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, पृ0 824 (यूनाइटेड बुक डिपो, 2012–13)।

<sup>4</sup>कृष्ण चन्द्र श्रीवास्तव – प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, पृ0 827 (यूनाइटेड बुक डिपो, 2012–13)।

एवं व्यावहारिकता दिखायी देती है। बुद्ध के उपदेशों का मूल लक्ष्य मानव जाति को उसके दुःखों से त्राण दिलाना था और इस रूप में उनका नाम मानवता के महान् पुजारियों में सदैव अग्रणी रहेगा।

अनीश्वरवादी बुद्ध ने ईश्वर के स्थान पर मानव प्रतिष्ठा पर ही बल दिया। महात्मा बुद्ध मानवतावाद के प्रबल व्याख्याकार थे। उनके अनुसार मानव का लौकिक और पारलौकिक उत्कर्ष धर्म की आधारशिला पर होता है।<sup>5</sup> महाकरुणा बौद्ध धर्म की आधारशिला है। जिस ओर महाकरुणा की प्रवृत्ति होती है उसी ओर समस्त बौद्ध धर्म की प्रवृत्ति होती है। समस्त जीवों का हित, सुख—सम्पादन ही बोधिसत्त्व का उद्देश्य है। जब तक विश्व के क्षुद्रातिक्षुद्र जीवों को दुःख से मुक्ति नहीं मिल जाती, तब तक बोधिसत्त्व अपनी मुक्ति की कामना नहीं करते हैं।

‘प्रतीत्यसमुत्पाद’ ही बुद्ध के उपदेशों का सार है तथा बुद्ध की समस्त शिक्षाओं का आरम्भ—स्तम्भ है।<sup>6</sup> सर्वत्र दुःख की अपरिहार्यता का अनुभव कर भगवान् बुद्ध ने सम्पूर्ण मानव जाति को इस दुःख से छुटकारा दिलाने हेतु चार आर्य सत्त्यों का उपदेश दिया। प्रतीत्यसमुत्पाद में दुःख के कारणों को निर्दिष्ट करके उनसे मुक्ति के उपाय बताए गए हैं। वस्तुतः उनका धर्म था मोक्ष के मार्ग का निर्देशन करना। उनके धर्म का लक्ष्य था मनुष्य को सांसारिक वेदना और कष्ट से मुक्त करना।

संसार के आवागमन के चक्र से बचने के लिए अर्थात् सम्पूर्ण दुःखों को अन्त कर निर्वाण प्राप्ति के लिए आष्टांगिक मार्ग के अनुपालन का निर्देश दिया।<sup>7</sup> शील तथा समाधि से प्रज्ञा की प्राप्ति होती है जो सांसारिक दुःखों से मुक्ति पाने का मूल साधन है। बौद्ध धर्म में मानवता के विकास के लिए ‘पारमिता—साधना’ की व्यवस्था है। पालि बौद्ध शास्त्र में दान, शील, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान एवं प्रज्ञा पारमिताओं का उल्लेख किया गया है।

महात्मा बुद्ध जीव और जगत् के प्रति व्यावहारिक दृष्टिकोण रखते थे। उनके विभिन्न प्रवचनों और उपदेशों में उनके जीवन—दर्शन की स्पष्ट झलक मिलती है। इस प्रकार बुद्ध एक नए प्रकार से मुक्त मानव के विकास का उद्देश्य लेकर चले थे। वे मानव को पूर्वाग्रहों से मुक्त देखना चाहते

---

<sup>5</sup>डॉ० किरण कुमारी – धर्म और दर्शन, पृ० 135 (न्यू भारतीय बुक कॉर्पोरेशन, 2004)।

<sup>6</sup>कृष्ण चन्द्र श्रीवास्तव – प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति, पृ० 826 (यूनाइटेड बुक डिपो, 2012–13)।

<sup>7</sup>डॉ० किरण कुमारी – धर्म और दर्शन, पृ० 138 (न्यू भारतीय बुक कॉर्पोरेशन, 2004)।

थे। एक ऐसा मानव उनका उद्देश्य था जो अपनी आत्मा को अपना दीपक— 'आत्मदीप' बनाकर अपने भविष्य का स्वयं निर्माण करने के लिए संकल्पित हो।<sup>8</sup> उनका मानववाद जातीय एवं राष्ट्रीय अवरोधों को पार कर जाता है। दासता से उन्हें घृणा थी। स्वतंत्रता और स्वच्छन्दता के वे पोषक थे।

वे सार्वभौम उत्थान में विश्वास रखते थे इसलिए समस्त मानव को सत्य के निकट लाना चाहते थे। बुद्ध ने मानव जाति की समानता का आदर्श प्रस्तुत किया था। इसके कारण ही भारत का विश्व के देशों पर नैतिक आधिपत्य कायम हुआ।

### III

आधुनिक युग में दलितों की स्थिति में सुधार में अन्य किसी व्यक्ति की तुलना में 'डॉ० अम्बेडकर' (1891–1956) का योगदान अधिक मौलिक व महत्वपूर्ण है, जिसे देखते हुए उन्हें दलितों का मसीहा भी कहा जाता है। किन्तु उनका कार्य दलितों की मुक्ति तक सीमित नहीं था। व्यापक परिप्रेक्ष्य में विचार करने पर हम पाते हैं कि उनका वास्तविक उद्देश्य एक न्यायपूर्ण समाज की रचना करना था, जिसमें वर्ण और जाति का कोई स्थान नहीं हो और एक ऐसी संस्कृति को स्थायित्व प्रदान करना था जो भारतीय तो हो किन्तु वर्ण और जाति के स्थान पर वह लोकतांत्रिक समाज को संपोषित करती हो। अपने चार दशकों के सार्वजनिक जीवन में वे अपने इस उद्देश्य की पूर्ति में निरन्तर लगे रहे। लोकतांत्रिक संविधान के निर्माण तथा बौद्ध धर्मांतरण के माध्यम से देश में सांस्कृतिक क्रान्ति के आगाज में महत्वपूर्ण भूमिका के निर्वाह के द्वारा उन्हें इस उद्देश्य की पूर्ति में काफी कुछ सफलता भी मिली।<sup>9</sup>

डॉ० अम्बेडकर के बहुमुखी चिंतन, अनुशीलन एवं शोध का सारभूत तत्व है आदर्श समाज की उनकी परिकल्पना, जिसे साकार करने के लिए वे जीवनपर्यंत संघर्ष करते रहे। हजारों साल की विरासत के रूप में जो समाज आज़ादी के समय लोगों को मिला वह असमानता और भेदभाव पर आधारित था। उनके अनुसार, भारतीय समाज व्यवस्था एक अन्यायपूर्ण समाज व्यवस्था थी।

---

<sup>8</sup>डॉ० किरण कुमारी – धर्म और दर्शन, पृ० 134 (न्यू भारतीय बुक कॉर्पोरेशन, 2004)।

<sup>9</sup>राम गोपाल सिंह – डॉ० अम्बेडकर : सामाजिक न्याय एवं परिवर्तन, पृ० 191–192 (नेशनल पब्लिशिंग हाउस, 2006)।



डॉ० अम्बेडकर की विभिन्न रचनाओं विशेष रूप में 'कास्ट इन इंडिया (1977)', 'एनिहिलेशन ऑफ कास्ट' (1937), 'हू वेयर द शूद्राज' (1946), 'द अनटचेबुल्स' (1948) तथा 'द रिडल्स ऑफ हिंदुइज़्म' (1987) को यदि देखा जाए तो यह पता लगता है कि उन्होंने ऐतिहासिक तथ्यों के वैज्ञानिक विश्लेषण के माध्यम से परम्परागत समाज में अन्याय के विद्यमान स्वरूपों की परत-दर-परत खोलने की कोशिश की ताकि उसकी जड़ों तक पहुँचकर उसके सही कारणों को ढूँढ़ा जा सके और उसका सही निदान प्रस्तुत किया जा सके।

अम्बेडकर समाजवाद के पक्षधर तो थे किन्तु भारत में वे समाजवादी आर्थिक क्रान्ति की जगह सामाजिक क्रान्ति लाए जाने पर ज्यादा जोर देते थे, क्योंकि उनका मानना था कि सामाजिक क्रान्ति के बिना आर्थिक व राजनैतिक क्रान्तियों का भारतीय समाज में कोई अर्थ नहीं है और यदि ये क्रान्तियाँ घटित भी होती हैं तो सामाजिक क्रान्ति के अभाव में ये कभी स्थायी नहीं हो सकती।<sup>10</sup>

डॉ० अम्बेडकर के अनुसार, एक आदर्श समाज में स्वतन्त्रता, समानता और भ्रातृत्व तीनों का होना जरूरी है। स्वतंत्रता, समानता और भ्रातृत्व अम्बेडकर की दृष्टि में जहाँ सामाजिक न्याय के निर्मायक तत्त्व हैं वहीं लोकतांत्रिक समाज के आधारभूत सिद्धान्त भी हैं। डॉ० अम्बेडकर ने वंचित पीड़ित और दमित मानवता को मौलिक स्वतंत्रता व नागरिक अधिकार दिलाने के लिए संघर्ष शुरू किया।

फ्रेंच दार्शनिक रूसों के तीन शब्दों समानता, स्वतंत्रता और भ्रातृत्व से वह अत्यन्त प्रभावित थे। समानता पर आधारित न्याय की अवधारणा को स्वीकार कर वह रूसों से आगे बढ़ गए। डॉ० अम्बेडकर की न्याय सम्बन्धी अवधारणा एक ऐसी सामाजिक पद्धति के पक्ष में है जो जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में मनुष्य के मनुष्य से सम्बन्धों पर आधारित हो। सामाजिक क्रान्ति को साकार करने के उद्देश्य से बौद्ध धर्मांतरण द्वारा अम्बेडकर ने धम्म चक्र प्रवर्तन कर देश में सामाजिक व सांस्कृतिक क्रान्ति का शंखनाद कर दिया।

डॉ० अम्बेडकर ने भारत में जातिप्रथा व अस्पृश्यता के मूलोच्छेद हेतु उसके इतिहास की गहन खोज व विश्लेषण किया। इस समस्या के निवारण हेतु उन्होंने भारत में प्रचलित लगभग सभी धार्मिक दृष्टिकोणों व विचारधाराओं

---

<sup>10</sup> राम गोपाल सिंह – डॉ० अम्बेडकर : सामाजिक न्याय एवं परिवर्तन, पृ० 6 (नेशनल पब्लिशिंग हाउस, 2006)।

का अध्ययन व व्याख्या की। सभी धार्मिक विचारधाराओं के अध्ययन के बाद उन्होंने पाया कि बौद्ध धर्म ही एक ऐसा धर्म है जिसमें मनुष्य को समानता व वैचारिक स्वतंत्रता प्रदान की गई है।

बौद्ध दर्शन की पुनर्व्याख्या करके उसके महत्वपूर्ण तथ्यों का विश्लेषण किया तथा उसके भारतीय सामाजिक समस्या के निराकरण हेतु एक हल के रूप में प्रस्तुत किया। डॉ० अम्बेडकर ने अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक 'Buddha and his Dhamma' में भगवान बुद्ध के धर्म का वर्गीकरण किया है— पहला वर्ग 'धर्म' है, दूसरा वर्ग 'अधर्म' एवं तीसरा वर्ग जिसे उन्होंने 'सद्धर्म' कहा है। तीसरा वर्ग 'धर्म के दर्शन' के लिए है।<sup>11</sup> इस प्रकार बुद्ध का शासन अपनी मौलिकता लिये हुए है। बौद्धमत को भारत में पुनर्जीवित करने का श्रेय डॉ० अम्बेडकर को जाता है। बुद्ध के मौलिक सिद्धान्तों पर आधारित इस धर्म को उन्होंने 'नव-बौद्ध' की संज्ञा से अभिहित किया।

#### IV

कभी-कभी समाज की प्राचीनता के साथ उत्पन्न रूढ़ियाँ उस समाज की गति को अवरुद्ध कर देती हैं। उसके तरुणों की धमनियों का रक्त जमा हुआ दीखता है। लोग निराशा और हतोत्साह में अपना जीवन जीते रहते हैं। उस समय कोई व्यक्ति अपनी अकल्पनीय संघर्ष शक्ति से उस समाज को झकझोर कर उठाता है और आगे बढ़ने की सामर्थ्य उत्पन्न करता है। धीरे-धीरे समाज स्वयं अपने सामर्थ्य को पहचानता है और उस व्यक्ति के कृतित्व से प्रेरणा ग्रहण करता हुआ आगे बढ़ता चलता है। 'महात्मा बुद्ध' एवं 'बाबा साहब डॉ० अम्बेडकर' ऐसे ही महापुरुष थे, जिन्होंने अपने समाज में व्याप्त विसंगतियों के प्रति जागृत करने हेतु तथा मानव समाज व संस्कृति में परिवर्तन की प्रमुख धाराओं को रेखांकित की दिशा में उल्लेखनीय कार्य किया हैं। इस चिरंजीवी राष्ट्र के नवनिर्माण को ही अपना साध्य समझा।<sup>12</sup>

भारत में धर्मों और आध्यात्मिक विचारधाराओं में बौद्ध धर्म एक प्रमुख धर्म है। बौद्ध धर्म जीवन का एक ऐसा मार्ग है जिसमें स्वतंत्रता, समानता, तर्क प्राणिमात्र के दया, करुणा एवं सदाचार पर विशेष बल दिया गया है। विदेशों में बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार ने भारत को विश्व के नैतिक व

---

<sup>11</sup>डॉ० ए० वी० कौर – भारत में बौद्ध धर्म के प्रमुख प्रणेता, पृ० 153 (यूनिवर्सिटी पब्लिकेशन, 2013)।

<sup>12</sup>डॉ० कृष्ण गोपाल – बाबा साहब व्यक्ति और विचार, पृ० 4 (सुरुचि प्रकाशन, 1994)।

आध्यात्मिक गुरु के स्थान पर प्रतिष्ठित किया। बौद्ध धर्म अपनी ही जन्मस्थली से लुप्तप्राय हो गया था। जिसे पुर्नजीवित करने का श्रेय डॉ० भीमराव अम्बेडकर को जाता है।

डॉ० बाबासाहेब अम्बेडकर एक दार्शनिक थे जिन्होंने विश्व के प्रमुख धर्मों के मूल सिद्धान्तों की भारत में विद्यमान सामाजिक स्थिति की दृष्टि से समीक्षा की। डॉ० साहेब ने धर्म को वैयक्तिक आत्माओं के आध्यात्मिक मोक्ष के एक साधन के रूप में नहीं देखा, अपितु एक 'सामाजिक आदर्श' समझा जो मानव-मानव के बीच सम्यक् सम्बन्ध स्थापित करने का एक सशक्त माध्यम बने। उनके अनुसार स्वतंत्र समाज के लिए धर्म आवश्यक है। धर्म का अर्थ दैवी शासन की आदर्श योजना का प्रतिपादन करना है, जिसका उद्देश्य एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था बनाना है, जिसमें मनुष्य नैतिक जीवन व्यतीत कर सके।



## स्याद्धाद के आलोक में समाज दर्शन

प्रदीप कुमार गोंड<sup>N</sup>

### भूमिका

स्वतंत्रता, समानता और न्याय महत्वपूर्ण सामाजिक आदर्श हैं। विश्व के सभी नागरिकों के लिए अभिव्यक्ति, विश्वास, धर्म और उपासना की स्वतंत्रता, प्रतिष्ठा और अवसर की समानता एवं सामाजिक आर्थिक और राजनीतिक न्याय प्राप्त कराने की बात की गई है। आज के आधुनिक युग में व्यक्ति का व्यक्ति के साथ साझा जुड़ाव कम हुआ है। साझा जुड़ाव का तात्पर्य यह है कि व्यक्ति केवल आत्मपरक विकास को ही सर्वश्रेष्ठ समझता है। उसके अन्दर सामुहिक विकास का आदर्श मर सा गया है। व्यक्ति केवल भौतिक विकास को ही प्रश्रय दे रहा है, उसके अन्दर नैतिकता, सामाजिक कर्तव्य एवं राज्य के सामरिक विकास का अभाव है। कोई भी आदर्श समाज नैतिक तभी हो सकता है जब उस समाज का हर व्यक्ति नैतिक हो। कोई भी व्यक्ति किसी भी विषय पर अपनी राय अथवा मत को जब सर्वश्रेष्ठ समझ लेता है तो वह एकांगी होता है। एकांगी दृष्टि विवाद को जन्म देती है। जब वह केवल अपने को सत्य एवं दूसरे को असत्य कहता है तो वह यह भूल जाता है कि दोनों की दृष्टि विषय को लेकर अलग-अलग हो सकती है।

यदि व्यक्ति का स्वार्थी स्वभाव अपने से इतर व्यक्ति की स्वतंत्रता, समानता और न्याय का अतिक्रमण करता है तो वह सामाजिक साहचर्य को स्थापित नहीं कर सकता है। किसी भी समाज का आदर्श उसके व्यक्तियों के आदर्श से ही निश्चित होता है। किसी एक समाज में भिन्न-भिन्न धर्म, सम्प्रदाय एवं मत के लोग एक साथ रहते हैं। उनकी दृष्टि अपने-अपने धर्म, सम्प्रदाय एवं मत के अनुरूप होती है। यदि कोई यह कहता है कि केवल वही सत्य है तो वहाँ सामाजिक वैमनस्व का जन्म होता है। जिसके परिणाम स्वरूप सामुहिक विकास भंग हो जाता है।

यहाँ इस लेख में हम स्याद्धाद को समाज में स्थिरता, नैतिकता एवं आपसी साहचर्य के बीज के रूप में दर्शाने का प्रयास करेंगे। स्याद्धाद सिद्धान्त के माध्यम से समाज में व्यक्तियों के आपसी समझ का विकास कर आदर्श समाज की स्थापना कैसे

---

<sup>N</sup>शोध छात्र, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी.

किया जा सकता है, इसी पर हम दार्शनिक विमर्श करेंगे। हमें दार्शनिक विमर्श से पूर्व स्याद्वाद एवं समाज को जान लेना आवश्यक है।

### स्याद्वाद

स्याद्वाद मुख्य रूप से जैन दर्शन का सिद्धान्त है। स्याद्वाद जैन-धर्म-दर्शन के अनैकान्तिक सिद्धान्त को एकान्तिक अर्थ प्रदान कर व्यवहार से जोड़ता है। जैन दर्शन वस्तु के अनन्त गुण एवं अनन्त धर्म स्वीकार करता है जिसे जैन दर्शन सिद्धान्त में अनैकान्तवाद कहा जाता है। अनेकांतवाद स्याद्वाद की अपेक्षा अधिक व्यापक अर्थ व्याख्यायित करता है। जैनाचार्यों ने दोनों में व्यापक -व्याप्य भाव माना है। अनेकांतवाद व्यापक है तो स्याद्वाद व्याप्य है। अनेकांत वाच्य है तो स्याद्वाद वाचक। 'स्यात् अस्ति' अर्थात् किसी अपेक्षा से इसका अर्थ सत् है तथा किसी अन्य अपेक्षा से असत् हो सकता है। अनैकान्तवाद यदि दर्शन है तो स्याद्वाद व्यवहार है। स्याद्वाद के अनुसार किसी वस्तु के सत्य एवं असत्य होने का अर्थ है, वह वस्तु किसी के लिए उपयोगी एवं किसी अन्य के लिए उपयोगी नहीं है।

भगवती सूत्र में हमें नय दृष्टि का परिचय मिलता है। इसमें द्रव्यार्थिकनय व पर्यायार्थिकनय तथा निश्चयनय व व्यवहारनय का आधार लेकर अनेक कथन किए गए हैं। निश्चय व व्यवहार नय का ही आगे चलकर नैगम आदि पांच नयों और फिर सात नयों में हुआ। मूल नय तो तीन ही थे - अस्ति, नास्ति और अव्यक्तव्य। बाद में अपेक्षा भेद के आधार पर और अलग-अलग संयोगों के आधार पर अनेक भंगों की योजना मिलती है। सर्वप्रथम सिद्धसेन दिवाकर ने सन्मति प्रकरण में सांयोगिक भंगों की चर्चा की है।

अथांतरभूएहि य गियएहि य दोहि समयमाईहिं।  
वणयविसेसाईयं दव्वमवत्तव्वय पडइ ॥३६॥

— सन्मति प्रकरण प्रथमकाण्ड

अर्थ-अर्थान्तरभूत अर्थात् पर पर्याय और निज पर्याय अर्थात् स्वपर्याय इन दोनों द्वारा (अलग-अलग विवक्षित द्रव्य असत् और सत् है तथा ) एक ही साथ विवक्षित द्रव्य वचन विशेष से अतीत होकर अव्यक्तव्य बनता है।

यहाँ सात भंग इस प्रकार बनते हैं- १. अस्ति, २. नास्ति, ३. अव्यक्तव्यं, ४. अस्ति च नास्ति च, ५. अस्ति च अव्यक्तव्यं, ६. नास्ति च अव्यक्तव्यं, ७. अस्ति च नास्ति च अव्यक्तव्यं। अस्ति का अर्थ सत् है, नास्ति का असत् तथा सत् एवं असत् से जिसकी व्याख्या न की जा सके उसे अव्यक्तव्य की संज्ञा दी जाती है। अन्य चार इन तीनों के सम्मिश्रण से बनते हैं। स्याद्वाद एवं सप्तभंगी अनैकान्तवाद की भाषाई अभिव्यक्ति के प्रारूप हैं।

स्याद्वाद का सिद्धान्त जैन दर्शन के अतिरिक्त अन्य दर्शनों में भी मिलता है। भारतीय साहित्य में वेद प्राचीनतम हैं तथा ऋग्वेद सबसे प्राचीन है। ऋग्वेद के नासदीयसुक्त (10:12:2) में परमतत्व के सत् या असत् होने के सम्बन्ध में ऋषि ने कह दिया कि उस परमसत्ता को न सत् कहा जा सकता है न असत्।<sup>1</sup> इस प्रकार सत्ता की बहुआयामिता और उसमें अपेक्षा भेद से परस्पर विरोधी गुण धर्मों की उपस्थिति की स्वीकृति वेदकाल में भी मान्य रही है और ऋषियों ने उसके विविध आयामों को जानने समझने और अभिव्यक्त करने का प्रयास भी किया है। ऋग्वेद (1:164:46) में ही परस्पर विरोधी मान्यताओं में निहित अपेक्षित सत्यता को स्वीकार करते हुए कहा गया है- “एकं सद् विप्राः बहुधा वदन्ति”<sup>2</sup> अर्थात् सत् एक है विद्वान् उसे अनेक दृष्टिकोण से व्याख्यायित करते हैं।

वेदों के बाद उपनिषदों में अनैकांतिक दृष्टि के अनेक संकेत उपलब्ध हैं। सृष्टि का मूल तत्व सत् है या असत् इस समस्या के संदर्भ में हमें उपनिषदों में दोनों प्रकार की विचारधाराओं के संकेत उपलब्ध होते हैं। तैत्तिरीय उपनिषद् (2.7) में कहा गया है कि असत् से सत् की उत्पत्ति हुयी है।<sup>3</sup> इसकी पुष्टि छान्दोग्योपनिषद् (3.19.1) में भी उपलब्ध होती है।<sup>4</sup> इस प्रकार हम देखते हैं कि इन दोनों में असत् वादी विचार धारा का प्रतिपादन हुआ, किन्तु इसके विपरीत उसी छान्दोग्योपनिषद् (6.2.1,3) में यह भी कहा गया कि पहले अकेला सत् ही था, दूसरा कुछ नहीं था, उसी से यह सृष्टि हुयी है।<sup>5</sup> वृहदारण्यकोपनिषद् (1:4:1-4) में भी इसी तत्त्व की पुष्टि करते हुए कहा गया है कि जो कुछ भी सत्ता है उसका आधार लोकातीत सत् ही है। ये जगत् प्रपञ्च इसी सत् से उत्पन्न होता है।<sup>6</sup>

उपनिषदों में हमें ऐसे अनेक संकेत मिलते हैं जहाँ एकान्तवाद का निषेध किया गया है। वृहदारण्यकोपनिषद् (3.8.8) में ऋषि कहता है कि “वह सत् स्थूल भी नहीं है और सूक्ष्म भी नहीं है। वह ह्रस्व भी नहीं है और दीर्घ भी नहीं है।”<sup>7</sup> इस प्रकार स्पष्टतया एकान्तवाद का निषेध प्राप्त होता है। एकान्त के निषेध के साथ सत्ता में परस्पर विरोधी गुणधर्मों की उपस्थिति के संकेत भी हमें उपनिषदों में अनेक स्थानों पर मिल जाते हैं।

<sup>1</sup> नासदीय सुक्त (10:12:2)

<sup>2</sup> ऋग्वेद (1:164:46)

<sup>3</sup> तैत्तिरीय उपनिषद् (2-7)

<sup>4</sup> छान्दोग्योपनिषद् (3-19)

<sup>5</sup> छान्दोग्योपनिषद् (6-2-1,3)

<sup>6</sup> वृहदारण्यकोपनिषद् (1:4:1-4)

<sup>7</sup> वृहदारण्यकोपनिषद् (3:8:8)

इस प्रकार अनैकान्तवाद का दर्शन जैन दर्शन के अतिरिक्त सभी प्रमुख प्राचीन भारतीय दर्शनों में दृष्टि भेद के साथ उपलब्ध हैं। अनैकान्तवाद मात्र तार्किक पद्धति न होकर एक व्यवहारिक दार्शनिक पद्धति है। यह एक सिद्धान्त मात्र न होकर, सत्य को देखने और समझने की पद्धति (System or Method) विशेष है, और यही उसकी व्यावहारिक उपादेयता है।

मीमांसा, सांख्य और न्याय दर्शन में यत्र-तत्र अनैकान्तवाद विखरा हुआ मिलता है। जैन साहित्य में आचारांग अत्यंत प्राचीन ग्रन्थ है। आचारांग भी हमें "जे आसवा ते परिस्सवा, जे परिस्सवा तो आसवा, अर्थात् जो आस्रव के कारन है वे ही निर्जरा के कारन बन जाते हैं और जो निर्जरा के कारन है वे ही आस्रव के कारन बन जाते हैं" - यहाँ इस वक्तव्य से उसी अनेकांतदृष्टि का परिचय मिलता है। आचारांग के बाद स्थानांग में मुनि के लिए विभज्यवाद का आश्रय लेकर ही कोई कथन करने की बात कही गयी है। यहाँ इस बात का बीज अंकुरित होता है कि विभज्यवाद स्याद्वाद एवं शून्यवाद का पूर्वज है और वह भी अनेकांत दृष्टि का परिचायक है। बुद्ध का विभज्यवाद स्याद्वाद का ही निषेधात्मक रूपान्तरण है। अपने पक्ष की सिद्धि के लिए सभी को कही-न-कहीं स्याद्वाद का आश्रय अवश्य लेना पड़ा।

### *समाज*

समाज एक प्रत्यात्मक सत्ता है जिसमें व्यक्तियों का समूह होता है। समाज में व्यक्ति इकाई रूप में होता है। व्यक्तियों के सामुहिक उत्थान के लिए समाज एक व्यवस्था है। समाज व्यक्तियों द्वारा व्यक्ति के लिए होता है। व्यक्ति के सामुहिक साहचर्य में समूहगत समाज का विकास निहित होता है। प्रत्येक व्यक्ति के नैतिक आचरण से ही नैतिक एवं व्यवहारिक समाज का निर्माण होता है। जहाँ समाज एक आदर्श सत्ता है वही व्यक्ति उस समाज की वास्तविकता है।

समाज के विषय में हम समाजशास्त्र (Sociology) में पढ़ते हैं। प्रख्यात समाजशास्त्री मैकीवर और पेज के अनुसार, समाज "सामाजिक सम्बन्धों का ऐसा ताना-बाना है जो निरन्तर परिवर्तनशील है।"<sup>8</sup>

समाज के इस परिभाषा को समझने के लिए "सामाजिक सम्बन्ध" (Social Relationship) की अवधारणा को समझना जरूरी है। मैकीवर और पेज ने इसे "सामाजिक सम्बन्ध" एवं "भौतिक सम्बन्ध" (Physical Relationship) के बीच के अन्तर द्वारा स्पष्ट किया है। उदाहरण के तौर पर अगर किसी टेबुल पर कोई टाइपराइटर

---

<sup>8</sup>R. M. MacIver & Charles H. Page, Society: An Introductory Analysis (New Delhi: Macmillan India Ltd., 1981), p. 5.

रखा हो, तो उन दोनों के बीच एक सम्बन्ध रहता है, लेकिन यह सम्बन्ध भौतिक होता है, सामाजिक नहीं क्योंकि यहाँ पर टेबुल और टाइपराइट को एक दूसरे के अस्तित्व का बोध (Awareness) नहीं रहता है, जहाँ पर एक-दूसरे के अस्तित्व का बोध हो, और इस बोध के आधार पर एक-दूसरे के साथ आचरण हो, वहीं पर सामाजिक-सम्बन्ध एवं समाज का अस्तित्व बना रहता है। व्यापक सामाजिक सम्बन्धों के अन्तर्गत “राजनीतिक”, “आर्थिक”, “व्यक्तिगत” और अव्यक्तिगत कहे जाने वाले सम्बन्ध आ जाते हैं। ये सम्बन्ध ‘दोस्ताना’ एवं विरोध पूर्ण भी हो सकते हैं। ये सभी सम्बन्ध सामाजिक सम्बन्ध हैं क्योंकि वे एक दूसरे के अस्तित्व के बोध पर आधारित हैं।

उपरोक्त समाज केवल मनुष्यों तक सीमित नहीं है बल्कि पशु, पक्षी एवं कीटों आदि के भी समाज होते हैं। मानव समाज में राज्य और परिवार जैसी सामाजिक समितियाँ (Social Associations) और विवाह, तलाक और सम्पत्ति जैसी सामाजिक संस्थाएँ (Social Institutions) होती हैं।

समाज दर्शन के दो पक्ष हैं- एक तार्किक और दूसरा नैतिक पक्ष। समाज दर्शन के तार्किक पक्ष के अन्तर्गत समाज विज्ञानों की विविधियों और विद्वान्तों की वैधता के बारे में तार्किक दृष्टि से अध्ययन किया जाता है। इसी तरह, समाज दर्शन के मानक या नैतिक पक्ष के अन्तर्गत जब किसी सामाजिक समितियों या संस्था के बारे में मानक दृष्टि से विचार करना हो, तो इसके लिए समाज शास्त्र से प्राप्त तत्त्वात्मक जानकारी आवश्यक है।

### निष्कर्ष

इस प्रकार हम समाज के सभी लोगों की स्वतंत्रता, समानता नैतिकता के विकास का आधार ‘स्याद्वाद’ को बनाकर आदर्श समाज के लक्ष्य को प्राप्त कर सकते हैं। प्रत्येक व्यक्ति अपने को ही सत्य न मानकर अपने से इतर व्यक्ति की सत्यता को उसके स्तर पर जाकर सोचना चाहिए। चीनी मधुमेह से पीड़ित व्यक्ति के लिए जहर का कार्य करती है, वही चीनी स्वस्थ व्यक्ति के लिए आनन्द एवं स्वास्थ लाभ का कार्य करती है। यहाँ चीनी किसी की अपेक्षा से जहर है तो किसी अन्य की अपेक्षा से जीवन आनन्द का स्रोत है। अतः मतभेद का कारण गुण नहीं पर्याय है। पर्याय बदलते रहते हैं, गुण स्थिर रहता है।

“स्याद्वाद के आलोक में समाज दर्शन” नामक इस लेख का महत्व समाज में सहयोगात्मक आचरण विकसित करने के लिए पर्याप्त कारण प्राप्त कराता है। यहीं पर स्याद्वाद का सिद्धान्त आधुनिक आदर्श समाज को स्थापित करने का मजबूत आधार प्रदान कर सकता है। जैन-धर्म-दर्शन का अनैकान्तवाद दर्शन यदि सागर है तो स्याद्वाद उसी सागर का व्यावहारिक उपयोग रूपी नदी है। सामान्यतः किसी समाज में एक विशेष



धर्म सम्प्रदाय पाया जाता है। परन्तु एक समाज का अपना धर्म होता है जिसमें विभिन्न धर्म सम्प्रदायों के व्यक्तियों का होना आदर्श समाज का सूचक है। आधुनिक समाज को तार्किक एवं बौद्धिक प्रधान होना चाहिए न कि धार्मिक।



## भारतीय युवा और स्वामी विवेकानन्द

दीपक राजभर\*

किसी भी देश के युवा वृद्धों का सहारा, बच्चों के मार्गदर्शक और राष्ट्र के भविष्य निर्माता होते हैं। वे ही भविष्य में समाज के नेता, कर्णधार एवं कर्ताधर्ता होते हैं। राष्ट्र की एकता, अखण्डता और विकास के लिए उनकी भूमिका महत्वपूर्ण होती है। अतः जिस देश के युवा जितना ज्यादा स्वस्थ, शिक्षित व संस्कार से परिपूर्ण होते हैं, उस देश का उतना ही सुनहरा भविष्य होता है। परन्तु इसके लिए नितांत आवश्यक है कि- युवाओं के शिक्षा, स्वास्थ्य और रोजगार पर विशेष ध्यान दिया जाए।

स्वामी जी एक युवा होने के नाते युवा जीवन के महत्व को भली भाँति समझते थे। अतः वह समय निकालकर युवाओं को विशेष संदेश दिया करते थे। यदि वे अमेरिका या यूरोप में होते थे तो भी समय निकालकर वे पत्र लिखकर भारतीय युवाओं को प्रेरित करते थे। भारत के प्रथम प्रधानमंत्री श्री जवाहरलाल नेहरू अपने लेख 'आधुनिक भारत को स्वामी जी का संदेश' में लिखते हैं कि "अपने अल्प जीवन में वे सारा भारत घूमें और प्रचार किया, और जो कुछ उन्होंने बताया उसका जबरदस्त असर पड़ा। उनके बाद महात्मा गाँधी आए। उन्होंने हमें बहुत सी बातें सिखायी और उनकी सबसे बड़ी सीख यह थी कि हम निडर बनें- यह वहीं सबक था जो स्वामी जी ने सिखाया था। डरो मत, निर्भिक बनों, क्योंकि निडर व्यक्ति के लिए बाकी चीजे काफी आसान हैं।"<sup>1</sup> नेहरू जी पुनः आगे कहते हैं कि "अतएव स्वामी जी ने जो हमें बताया वह बहुत महत्वपूर्ण है। हमें निर्भय होना चाहिए, व्यक्ति और राष्ट्र के रूप में हमें बलवान होना चाहिए। मैं आपसे, और विशेष रूप से अपने जवान दोस्तों से यही कहूँगा कि आपको स्वामी जी के विचारों से परिचित होने का मौका निकालना चाहिए। हम इतने भाग्यशाली नहीं थे कि उनकी प्रत्यक्ष वाणी सुन सके, परन्तु जो कुछ उन्होंने सिखाया तथा लिखा है, कम से कम उसे पढ़कर उससे सबक तो ले ही सकते हैं।"<sup>2</sup> इस प्रकार नेहरू जी के अनुसार विवेकानन्द की युवाओं के लिए सबसे महत्वपूर्ण सलाह थी कि युवाओं निडर बनों, साहसी बनों।

---

\*शोध छात्र, दर्शन एवं धर्म विभाग, कला संकाय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

<sup>1</sup> स्वामी विवेकानन्द और उनका अवदान, सम्पादक-स्वामी विदेहात्मानन्द, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण 2018, पृ. 309

<sup>2</sup> वही, पृ. 309

युवाओं को निडर और साहसी बनने के साथ-साथ वे उन्हें बलवान बनने की भी सलाह देते हैं। इस संबंध में स्वामी विवेकानंद जी की प्रसिद्धि कथन है कि “मेरे तरुण मित्रों, बलवान बनो। मेरी तुमसे यही सलाह है तुम गीता पढ़ने की अपेक्षा फुटबाल के द्वारा स्वर्ग के अधिक समीप पहुँच सकोगे।”<sup>3</sup> स्वामी जी युवाओं के अभिभावकों को सलाह देते हैं कि बचपन से ही उनके मन में उच्च गुणों और आदर्शों का बीजारोपण कीजिए। ताकि “दुर्बलता और अवसाद कारक विचार उनके मस्तिष्क में प्रवेश ही न करे। सचिन्तन के श्रोत में शरीर को बहा दो, अपने मन से सर्वदा कहते रहो, ‘मैं ही वह हूँ, मैं ही वह हूँ’ तुम्हारे मन में दिनरात यह बात संगीत की भाँति झंकृत होती रहे, और मृत्यु के समय भी तुम्हारे अधरों पर सोऽहम्-सोऽहम् खेलता रहे। यही सत्य है-जगत की अनंत शक्ति तुम्हारे भीतर है। जो कुसंस्कार तुम्हारे मन को ढके हुए हैं, उन्हें भगा दो। साहसी बनो। सत्य को जानो और उसे जीवन में परिणत करो।”<sup>4</sup>

अपने मनोबल को इतना ऊँचा कर दो कि किसी भी लक्ष्य कि लिए हमेशा तुम्हारे मन में यही चलता रहे कि ‘हम कर सकते हैं, हम करेंगे।’ (We can, We will) इस प्रकार स्वामी जी हमेशा युवाओं को साहसी और निडर होकर मुसीबतों का सामना करने की सलाह देते हैं। इस संबंध में वे स्वयं के जीवन का एक उदाहरण देते हैं। “एक बार मैं काशी में किसी जगह से गुजर रहा था, उस जगह एक तरफ एक भारी जलाशय दूसरी तरफ एक ऊँची दिवाल थी। उस स्थान पर बहुत से बंदर थे। काशी के बंदर अतिकाय होते हैं और कभी-कभी बड़े दुष्ट भी। अब उन्होंने मुझे उस रास्ते पर से न जाने देने का निश्चय किया। वे विकट चित्कार करने लगे और झट आकर मेरे पैरों से चिपकने लगे। उन्हें देखकर मैं भागने लगा, किन्तु मैं जितनी तेज दौड़ने लगा, वे उससे अधिक तेजी से आकर मुझे काटने लगे। उनके हाथ से छुटकारा पाना असम्भव प्रतीत हुआ-ठीक ऐसे ही समय एक अपरिचित मनुष्य ने आकर मुझे आवाज दी, ‘बन्दरों का सामना करो’, मैं जैसे ही पलटकर उनके सामने खड़ा हुआ, वैसे ही वे पीछे हटकर भाग गये। जीवन में हमको यह शिक्षा लेनी होगी- जो कुछ भी समस्या है, उसका सामना करना पड़ेगा, साहसपूर्वक उसके सामने खड़ा होना पड़ेगा। जैसे बन्दरों के सामने से न भागकर उनका सामना करने पर वे भाग गये, उसी प्रकार हमारे जीवन में जो कुछ कष्टप्रद बातें हैं उनका सामना करने पर ही वे भाग जाती हैं।”<sup>5</sup> इस प्रकार स्वामी जी का विचार है कि जीवन में कभी डरना नहीं चाहिए। यदि किसी वजह से डरते भी हैं तो समय रहते सम्हल जाना चाहिए। फिर हर मुशीबत का डटकर मुकाबला करना चाहिए। जीवन

<sup>3</sup> वही, पृ. 207

<sup>4</sup> विवेकानन्द साहित्य, द्वितीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, पंचम संस्करण, 1998, पृ. 20

<sup>5</sup> वही, पृ. 297-298

में कभी गलती हो जाए तो उसमें सुधार करना चाहिए। “जापानियों की एक बड़ी खुबी ये हैं कि वे गलतियों को मूल्यवान मानते हैं। वे गलती खोजने को खजाने की खोज जैसा मानते हैं, क्योंकि यही भावी सुधार की कुंजी है।”<sup>6</sup> स्वामी जी के विचार से अपनी गलतियों में सुधार कर स्वयं को बेहतर एवं महान बनाएँ। यदि साहसी और निडर होकर किसी भी मुसीबत का सामना किया जाए तो उसका समाधान निकल आता है। हम जिन समस्याओं से जितना ज्यादा डरते हैं, वह हमें उतना ही परेशान करती है। जब हम किसी समस्या का समाधान बिना डरे हुए निकालना चाहते हैं तो थोड़ी-बहुत कठिनाई के बाद हर एक समस्या का समाधान निकल आता है। स्वामी जी युवाओं को सलाह देते हैं कि हमें साहस के साथ वीरतारपूर्वक जीवन जीना चाहिए। क्योंकि “केवल साहसी व्यक्ति ही महान कार्यों को कर सकते हैं-कायर व्यक्ति नहीं।”<sup>7</sup> कायरता पाप है और कायर व्यक्ति अपने जीवन में कोई महान कार्य नहीं कर सकता। अपने जीवन में कोई मानव साहसी कार्यों को करके ही महान बनता है। अतः वे कहते हैं कि “साहसी बनो, साहसी बनो-मनुष्य सिर्फ एक बार ही मरा करता है।”<sup>8</sup> इस सृष्टि पर जिस भी मानव ने जन्म लिया है, उसकी मृत्यु निश्चित है, चाहे व कायर व्यक्ति हो या महान। लेकिन महान व्यक्ति अपने अच्छे कर्मों के द्वारा लोगों के दिलों में हमेशा जिंदा रहते हैं। अतः प्रत्येक युवा को अच्छे कार्य करने चाहिए। कठिन परिश्रम और अच्छे कर्म करके एक दुर्बल एवं कायर व्यक्ति भी एक महान नेता बन सकता है। अतः वे कहते हैं कि “कर्म, कर्म, कर्म- मुझे किसी और चीज की परवाह नहीं है मृत्युपर्यन्त कर्म, कर्म, कर्म! जो दुर्बल हैं, उन्हें अपने आप को महान कार्यकर्ता बनाना है, महान् नेता बनाना है- धन की चिंता न करो, वह आसमान से बरसेगा।”<sup>9</sup> अच्छे कर्मों के द्वारा जब कोई व्यक्ति अपने आपको योग्य बना लेता है तो उसे सफलता निश्चित रूप से मिलती है। अपनी योग्यता के बल पर कोई भी व्यक्ति जितना चाहे उतना धन कमा सकता है। अतः प्रत्येक युवा को अपने आपको योग्य बनाना चाहिए। स्वामी विवेकानंद जी को विदेश में जब भी समय मिलता वह भारत में अपने मित्रों एवं युवा शिष्यों को पत्र लिखा करते थे। अपने एक पत्र में मित्र यज्ञेश्वर भट्टाचार्य और उनके अनुज राम को वीर, साहसी और नीतिरायण बनने की सलाह देते हैं। इस पत्र में स्वामी जी लिखते हैं कि “कायर लोग ही पापाचार करते हैं, वीर पुरुष कभी भी पापनुष्ठान नहीं करते- यहाँ तक कि कभी वे मन में भी पाप का

---

<sup>6</sup> आप भी लीडर बन सकते हैं, लेखक-डेल कारनेगी, अनुवादक डॉ० सुधीर दीक्षित, मंजुल पब्लिशिंग हाउस, भोपाल, नौवा संस्करण, 2018, पृ. 151.

<sup>7</sup> विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण, 1963, पृ. 302.

<sup>8</sup> वही, पृ. 302.

<sup>9</sup> विवेकानन्द साहित्य, षष्ठ खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण, 1984, पृ. 351.

विचार नहीं लाते, प्राणिमात्र से प्रेम करने का प्रयास करो। स्वयं मनुष्य बनो तथा राम इत्यादि को भी, जो खासकर तुम्हारी ही देखभाल में हैं, साहसी, नीतिपरायण तथा दूसरों के प्रति सहानुभूति बनाने की चेष्टा करो। बच्चों तुम्हारे लिए नीति परायणता तथा साहस को छोड़कर और कोई दूसरा धर्म नहीं। इसके सिवाय और कोई धार्मिक मत-मतांतर तुम्हारे लिए नहीं है। कायरता, पाप, असदाचरण तथा दुर्बलता तुममें एकदम नहीं रहना चाहिए, बाकी आवश्यक वस्तुएँ अपने आप आकर उपस्थित होंगी।<sup>10</sup> इस प्रकार स्वामी जी अपने मित्रों एवं अनुजों को सलाह देते हैं कि बुरी संगत और कायरता, पाप, असदाचरण एवं दुर्बलता जैसे दुर्गुणों से दूर रहकर हमेशा प्रेम, साहस, त्याग इत्यादि अच्छे गुणों का ही वरण करें। अच्छे गुणों को धारण कर अपने आपको वीर एवं साहसी बनाओ और फिर “गाँव-गाँव तथा घर-घर में जाकर लोकहित एवं ऐसे कार्यों में आत्मनियोग करो, जिससे कि जगत का कल्याण हो सके। चाहे अपने को नरक में क्यों न जाना पड़े, परन्तु दूसरों की मुक्ति हो। मुझे अपनी मुक्ति की चिन्ता नहीं। जब तुम अपने लिए सोचने लगोगे, तभी मानसिक शांति आकर उपस्थित होगी। मेरे बच्चे तुम्हें मानसिक शांति की क्या आवश्यकता है? जब तुम सब कुछ छोड़ चूके हो। आओ अब शांति तथा मुक्ति की अभिलाषा भी त्याग दो।<sup>11</sup> क्योंकि जब कोई मानव अपनी मुक्ति के बारे में सोचने लगता है तो वह थोड़ा स्वार्थी हो जाता है। यही कारण है कि स्वामी जी चाहते हैं कि युवा दूसरों की भलाई में ही अपनी भलाई समझे, दूसरों की मुक्ति को ही अपनी मुक्ति समझकर लोककल्याण के कार्य करते रहें। क्योंकि “दूसरों की भलाई से ही अपनी भलाई होती है, उनकी मुक्ति तथा भक्ति से ही अपनी भलाई होती है, अपनी मुक्ति तथा भक्ति भी दूसरों की मुक्ति तथा भक्ति से ही संभव है, अतः उसी में संलग्न हो जाओ, तन्मय रहो तथा उन्मत्त बनो।<sup>12</sup> अतः मानव कल्याण ही प्रत्येक युवा का उद्देश्य होना चाहिए। मानव धर्म ही प्रत्येक युवा का धर्म होना चाहिए।

स्वामी विवेकानन्द जी की सलाह है कि प्रत्येक युवा को अपने जीवन में एक उच्च आदर्श बनाना चाहिए और पूरे संकल्प के साथ उसे पाने का प्रयास करना चाहिए। इसलिए वह स्वयं कहे हैं कि “प्रत्येक मनुष्य का कर्तव्य है कि वह अपना आदर्श लेकर उसे चरितार्थ करने का प्रयास करें। दूसरों के ऐसे आदर्शों को लेकर चलने की अपेक्षा जिनको वह पूरा ही नहीं कर सकता, अपने ही आदर्श का अनुसरण करना सफलता

---

<sup>10</sup> विवेकानन्द साहित्य, प्रथम खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, प्रथम संस्करण, 1963, सातवाँ पुनर्मुद्रण-2002, पृ. 351.

<sup>11</sup> विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण, 1984, पृ. 300.

<sup>12</sup> वही, पृ. 300.

का अधिक निश्चित मार्ग है।<sup>13</sup> अतः प्रत्येक युवा को स्वयं का अपना एक आदर्श बनाकर उसे पाने का प्रयास करना चाहिए। स्वामी जी युवाओं को सलाह दे हैं कि समय के महत्व को समझो और उसका सदुपयोग करें। “अभेद रणनीतियाँ बनाने में निपुण जूलियस सीजर तथा नेपोलियन बोनापार्ट तक ने समय के सदुपयोग पर विशेष जोर दिया है।”<sup>14</sup> अतः स्वामी जी के अनुसार युवाओं को सही समय पर सही फैसला लेना चाहिए क्योंकि सही वक्त पर लिए गए फैसले उचित परिणाम देते हैं।

जीवन में सफलता चाहिए तो आलस्य को त्यागकर पूर्ण समर्पण के साथ अपने कार्य में लग जाओ। इसके साथ-साथ अपने स्वभाव से हिंसा और अहंकार को भी त्याग दो। विवेकानन्द जी आगे कहते हैं कि “Strike the iron, while it is hot (लोहा जब गरम रहे, तभी घन लगाओ)। पूर्ण शक्ति के साथ कार्यक्षेत्र में उतर जाओ। आलस्य के लिए कोई स्थान नहीं। हिंसा तथा अहंकार को हमेशा के लिए गंगा जी को विसर्जित कर दो एवं पूर्ण शक्ति के साथ कार्य में जुट जाओ।”<sup>15</sup> “जिसका जो भी चाहे कहे, अपने विश्वास में दृढ़ रहो, दुनियाँ तुम्हारे पैरों तले आ जाएगी, चिंता मत करो। लोग कहते हैं- ‘उस पर विश्वास करो, उस पर विश्वास करो।’ यही सही रास्ता है। Have faith in yourself, All power is in you, be conscious and bring it out, (अपने पर विश्वास करो-सब शान्ति तुममें है- इसे जान लो और उसे विकसित करो) कहो, हम सबकुछ कर सकते हैं।”<sup>16</sup> क्योंकि इन्सान जैसा सोचता है वैसा हो जाता है। यदि कोई युवा जीतने की ठान ले तो उसे कोई नहीं हरा सकता। वही दूसरी तरफ यदि कोई युवा मन से ही हारा हुआ हो तो वह कभी भी जीत नहीं सकता। अतः स्वामी जी भी युवाओं को सलाह है कि अपने मनोबल को ऊँचा करके जीवन में हमेशा जीतने की चाहत रखो। तुम्हारी इस सोच पर लोग क्या सोचते हैं, यह मायने नहीं रखता, मायने यह रखता है कि तुम लोगों के बारे में क्या सोचते हो।

जिस प्रकार डॉ० अम्बेडकर ने युवाओं को ‘शिक्षा, संगठन और आंदोलन के माध्यम से अपनी मंजिल को पाने का रास्ता बतलाया था। ठीक उसी प्रकार स्वामी जी ने भी युवाओं को संगठित रहकर अपने उद्देश्यों के प्राप्ति की सलाह दी है। क्योंकि उनके अनुसार “Organization is power and the secret of that is obedience,

---

<sup>13</sup>-विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण, 1984, पृ. 15.

<sup>14</sup> युद्ध कला, संतजू, अनुवादक-प्रताप सिंह चुण्डावत एवं आशा प्रथी, क्यूफोर्ड प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण 2018-2019, पृ. 24.

<sup>15</sup> विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण, 1984, पृ. 319.

<sup>16</sup> वही, पृ. 317.

संगठन से ही शक्ति आती है तथा आज्ञा पालन ही उसका मूल रहस्य है।<sup>17</sup> लेकिन किसी भी संगठन को चलाने के लिए कुछ वरिष्ठ पदाधिकारी होते हैं जो संगठन को संचालित करने के लिए कुछ नियम-कानून बनाते हैं। संगठन के सदस्यों का यह नैतिक दायित्व बनता है कि वह अपने उच्च अधिकारियों द्वारा बनाए गए नियमों का पालन करे अन्यथा संगठन टूट जाएगा। अतः स्वामी जी ने कहा है कि आज्ञा-पालन किसी संगठन का मूल रहस्य है। 'सर्वधर्म समभाव' को ध्यान में रखकर स्वामी जी एक समावेशी संगठन तैयार करना चाहते थे इसलिए वह कहते हैं कि "सब धर्मों के लड़कों को लेना-हिन्दू, मुसलमान, ईसाई या कुछ भी हो, परन्तु धीरे-धीरे आरम्भ करना अर्थात् यह ध्यान रखना कि उनका खान-पान अलग हो, तथा धर्म की सार्वभौमिकता का ही उन्हें उपदेश देना।"<sup>18</sup> क्योंकि प्रत्येक धर्म का यही सार है कि मानव जीवन को कैसे बेहतर बनाया जाए। परन्तु प्रत्येक धर्म की मान्यताएँ एवं प्रथाएँ अलग-अलग हैं, इसीलिए स्वामी जी चाहते थे कि सभी धर्म के युवाओं को जोड़ते वक्त थोड़ी सावधानी बरती जाए ताकि सामाजिक सौहार्द बना रहे। वे पुनः कहते हैं कि- "पुनश्च तुम्हें मुसलमान लड़कों को भी लेना चाहिए, परन्तु उनके धर्म को कभी दूषित मत करना। तुम्हें केवल यही करना होगा कि उनके भोजन आदि का प्रबंध अलग कर दो और उन्हें शुद्धाचरण, पुरुषार्थ और परहित में श्रद्धापूर्वक तत्परता की शिक्षा दो। यह निश्चय ही धर्म है।"<sup>19</sup> इस प्रकार स्वामी जी का विचार था कि प्रत्येक धर्म का सम्मान करते हुए। सभी धर्म के युवाओं को जोड़ो लेकिन इस बात का ध्यान रखो कि उन्हें हिन्दू धर्म के केवल उन्हीं सिद्धान्तों को सिखाओं जो इनके लिए व्यावहारिक एवं प्रासंगिक हो।

स्वामी जी संगठन में स्त्रियों को भी शामिल करने के पक्ष में थे और उनके लिए मठ का निर्माण करना चाहते थे। जिस प्रकार डॉ अम्बेडकर यह मानते हैं कि मैं किसी समाज की प्रगति उस समाज की महिला प्रगति के आधार पर मापता हूँ। ठीक उसी प्रकार स्वामी जी भी मानते थे कि बिना महिलाओं की प्रगति से भारतीय समाज की प्रगति नहीं हो सकती। अतः स्वामी जी कहते हैं कि शिक्षित और योग्य स्त्रियाँ पुरुषों के समान समाज और देश के विकास में अपना योगदान देंगी- "इसलिए मेरा पहला प्रयत्न स्त्रियों के मठ को स्थापित करने का है। उस मठ में गार्गी और मैत्रेय और उनसे भी अधिक योग्यता रखने वाली स्त्रियों की उत्पत्ति होगी।"<sup>20</sup> भारतीय संस्कृति का गहन अध्ययन करने पर हमें यह पता चलता है कि गार्गी और मैत्रेय की योग्यता का लोहा,

---

<sup>17</sup> विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण 1963, पृ. 409.

<sup>18</sup> विवेकानन्द साहित्य, षष्ठ खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण 1984, पृ. 379.

<sup>19</sup> वही, पृ. 378.

<sup>20</sup> विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, तृतीय संस्करण, 1963, पृ. 317.

उस समय के बड़े से बड़े प्रकाण्ड विद्वान मानते थे। उन्होंने अपनी योग्यता के बल पर स्त्रियों की गरिमा और गौरव को ऊँचा किया। अतः स्वामी जी चाहते थे कि उनके द्वारा स्थापित मठ में गार्गी और मैत्रेय जैसी या उनसे भी योग्य स्त्रियों का विकास किया जाए, जो स्त्रियों की गरिमा के साथ-साथ देश का भी गौरव बढ़ाए। इस प्रकार देखा जाए तो स्वामी जी अपने मठ में सभी जाति एवं धर्म के युवा एवं युवतियों को जोड़ना चाहते थे। जिससे उनके मन में प्रत्येक जाति, प्रत्येक धर्म एवं प्रत्येक मानव के लिए विद्वेष की जगह प्रेम उत्पन्न हो ताकि वे सभी जाति और धर्म से ऊपर उठकर एक दूसरे से प्रेम करते हुए राष्ट्र के विकास के बारे में सोचे, मानववाद एवं मानवता के विकास के बारे में सोचे, क्योंकि “जहाँ प्रेम है, वही विस्तार है और जहाँ स्वार्थ है वही संकोचा अतः प्रेम ही जीवन का एकमात्र विधान है। जो प्रेम करता है, वही जीवित है, जो स्वार्थी है, वह मृतक है। अतः प्रेम के निमित्त, क्योंकि यह जीवन का वैसा ही एकमात्र विधान है, जैसा जीने के लिए श्वास लेना। निष्काम प्रेम, निष्काम कर्म इत्यादि का यही रहस्य है।”<sup>21</sup> स्वामी जी जानते थे कि प्रेम ही एक ऐसी चीज है, जिससे हर समस्या का समाधान किया जा सकता है। हजारों वर्षों से जाति और धर्म के कारण भारतीय समाज में जो उत्पन्न बुराईयाँ हैं। उन्हें प्रेम के द्वारा ही समाप्त किया जा सकता है।

स्वामी जी युवाओं को सुझाव देते हैं कि प्रत्येक मानव अपने भाग्य का निर्माता स्वयं बन सकता है। वह जैसे चाहे अपने भाग्य का निर्माण कर सकता है। अतः देश के युवाओं को चाहिए कि अपने भाग्य का निर्माता स्वयं बने। क्योंकि “हमारे दुःखों के लिए स्वयं हमारे सिवा और कोई उत्तरदायी नहीं है।”<sup>22</sup> यदि हम अपने लक्ष्य को पाने के लिए पूरे समर्पण एवं ईमानदारी के साथ मेहनत नहीं करेंगे तो हम असफल होंगे। यह असफलता हमारे दुःख का कारण बनेगी। इस प्रकार हमारी असफलता और हमारे दुःख के लिए हम स्वयं जिम्मेदार होंगे कोई और नहीं। अतः प्रत्येक युवा को हमेशा सोचना चाहिए कि उसे ईश्वर ने किसी बड़े और महान उद्देश्य के लिए पैदा किया है। इस तरह उसे हमेशा अच्छा सोचना चाहिए और अच्छे कार्य करना चाहिए। अतः वे कहते हैं कि “साहस रखो और इस बात का विश्वास रखो कि प्रभु ने बड़े-बड़े कार्य करने के लिए ही हम लोगों को चुना है और हम उन्हें करके ही रहेंगे। उसके लिए तैयार रहो, अर्थात् पवित्र, विशुद्ध एवं निःस्वार्थ-प्रेम सम्पन्न बनो। दरिद्रों, दुखियों और दलितों से प्रेम करो प्रभु तुम्हारा कल्याण करेंगे।”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> वही, पृ. 310.

<sup>22</sup> विवेकानन्द साहित्य, द्वितीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, पंचम संस्करण, 1998, पृ. 301.

<sup>23</sup> विवेकानन्द साहित्य, द्वितीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, पंचम संस्करण, 1998, पृ. 312.



भारतीय संस्कृति में यही धारणा है कि जो दुःखी एवं जरूरतमंद लोगों की मदद करता है, ईश्वर उसकी मदद करता है। अतः प्रत्येक युवा को गरीब, दुःखी एवं जरूरतमंद लोगों की मदद करनी चाहिए। अंत में स्वामी विवेकानन्द युवाओं को सुझाव देते हैं कि लोगों की मदद करते हुए अपने चरम लक्ष्य को पाने का प्रयास करना चाहिए। “चरम लक्ष्य भले ही बहुत दूर हो, पर उठो, जागो, जब तक ध्येय तक न पहुँचो, तब तक मत रूको।”<sup>24</sup> जीवन में कभी भी हार ना मानो। तब तक कोशिश करो जब तक मंजिल न मिले।

इस प्रकार निष्कर्ष रूप में कहा जाए तो स्वामी जी के विचार से राष्ट्र की एकता, अखंडता और विकास के लिए युवाओं की भूमिका महत्वपूर्ण होती है। अपना-अपना कर्तव्य करते हुए युवा राष्ट्र को एकीकृत, मजबूत, समृद्ध एवं सद्भाव से परिपूर्ण बना सकते हैं। हमारे देश की वर्तमान आवश्यकता यह है कि युवा अपनी शक्ति पहचाने और सामाजिक एकता एवं राष्ट्रीय अखण्डता के लिए साझा प्रयास करें।



---

<sup>24</sup> विवेकानन्द साहित्य, द्वितीय खण्ड, अद्वैत आश्रम कलकत्ता, पंचम संस्करण, 1998, पृ. 20

## To the Authors...

### Scope of the Journal

The objective of the journal is to explore solutions to the challenges faced by the human mind and society through critical and creative philosophizing. In order to achieve this goal, the writer of the Journal of Darśana may consider the following areas of focus:

1. Philosophising History of Philosophy
2. Metaphysics (Study of the nature of existence)
3. Epistemology (Theory of Knowledge)
4. Ontology (Inventory of what exists)
5. Social-Ontology
6. Axiology (Study of values, such as truth, validity, beauty, and goodness)
7. Logic
8. Aesthetics
9. Hermeneutics (Study of understanding and interpretation)
10. Normative Ethics
11. Meta-philosophy
12. Meta-ethics
13. Practical Ethics
14. Applied Philosophy
15. Animal Ethics
16. Medical Ethics
17. Business Ethics
18. Environmental Ethics
19. Social and Political Philosophy
20. Philosophy of Art
21. Philosophy of Culture
22. Philosophy of Religion
23. Philosophy of Language
24. Philosophy of Education
25. Philosophy of Management
26. Indigenous Philosophical Thinkers
27. Philosophy of Psychology
28. Feminist Philosophy
29. Subaltern Morality
30. Philosophy of History
31. Philosophy of Science and Technology
32. Philosophy of Logic
33. Philosophy of Mathematics
34. Philosophy of Mind
35. Phenomenology
36. Analytic Philosophy
37. Continental Philosophy
38. Post-Modern Philosophy
39. Classical Indian Philosophy
40. Comparative Religion
41. Philosophy of War and Peace
42. Gandhian Philosophy
43. Philosophy of J. Krishnamurti
44. Philosophy of Post-independence Indian Thinkers
45. Philosophy of Economics
46. Philosophy of Law
47. Philosophy of Physics
48. Philosophy of Biology
49. Philosophy of Yoga
50. Care Ethics

- |   |  |
|---|--|
| 51. Soteriology and<br>Philosophy of<br>Liberation  | 61. Indian Philosophy of<br>Mathematics                |
| 52. Philosophy of Sport                             | 62. Arabic and Islamic<br>Philosophy of<br>Mathematics |
| 53. Philosophy of<br>Film/Cinema                    | 63. Philosophy for Children                            |
| 54. Philosophy of Theatre                           | 64. Experimental Moral<br>Philosophy                   |
| 55. Philosophy of Literature<br>and Literary Theory | 65. Philosophy of Action                               |
| 56. Philosophy of<br>Linguistics                    | 66. Philosophical<br>Counselling                       |
| 57. Philosophy of Music                             | 67. Comparative<br>Philosophy                          |
| 58. Philosophy of Money<br>and Finance              | 68. Philosophical<br>Methodology                       |
| 59. Philosophy of<br>Computer Science               | 69. Philosophy of<br>Communication                     |
| 60. Experimental<br>Philosophy                      |  |

You may send your unpublished original article/research paper to the email ID: [journalofdarshan@gmail.com](mailto:journalofdarshan@gmail.com). Formatting of articles must be done keeping the following in mind:

- Articles in Hindi language are accepted in Unicode Fonts only.
- References should be given in footnotes in an uniform manner, preferably in MLA style of referencing.