Vol. -V-VI

2017

ISSN: 2348-0122

Journal of Darsana

Cheif Editor
Rama Pandey

Editor .Archana Tiwari Rajesh Kumar Chaurasia



अत दीपा भव

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY VASANTA COLLEGE FOR WOMEN

Admitted to the Privileges of Banaras Hindu University

KFI,Rajghat Fort, Varanasi-221001 Phone: 0542-2441187

 $\pmb{Email: \underline{vasantakfi@rediffmail.com, \underline{vasantakfi.rajghat@gmail.com}}\\$

Website: ww.vasantakfi.ac.in

CONTENT

1.	THE KARMAYOGA (PATH OF ACTION) IN THE PHILOSOPHY OF PURĀNĀS Prof. Raghunath Giri	••••	1-17
2.	PERSONAL IDENTITY IN THE EARLY BUDDHISM Prof. Jagat Pal		18-23
3.	LOGIC, REASON AND REALITY IN THE MĀDHYAMIKA Prof. Abhimanyu Singh		24-32
4.	LANGUAGE AND THE GRAMMAR Prof. Devendra Nath Tiwari		33-51
5.	VARIETIES OF RULE-FOLLOWING SKEPTICISM Dr. Gopal Sahu		52-66
6.	GLOBALIZATION, CULTURE AND IDENTITY: SOME REFLECTIONS Dr. Shivani Sharma		67-75
7.	UNDERSTANDING MY DHARMA- THE GITA'S WAY Dr. Shakuntala		76-84
8.	PHILOSOPHY OF INDIAN ART-'Satyam Shivam Sundaram' Dr. Parveen Sultana		85-93
9.	PANCHA PRANAS IN YUKTI-DIPIKA : AN OVER VIEW Dr. Rajeshwar Singh	••••	94-99
10.	A MEDITATION ON THE ASPECTS OF PANTHEISTIC AND SPIRITUAL DEMOCRACY: WHITMAN, TAGORE, EZEKIEL		100-107
11.	Dr. Manjari Jhunjhunwala CREATIVITY AS EXPOUNDED IN WESTERN SCIENTIFIC TRADITION Dr. Jai Singh	••••	108-119
12.	ENVIRONMENTAL ETHICS IN BUDDHISM		120-125
13.	Dr. Sarita Rani A CONTEMPORARY APPROACH TOWARDS LIBERALISM		126-131
14.	Dr. Pramod Kumar Singh IS THERE A GYNOBIBLIOPHOBIA?: MISUNDERSTOOD AND MISREPRESENTED PREDICAMENT OF WOMEN WRITERS Dr. Vinamrata		132-137
	Purnima		

15.	PROBLEMS OF STRESS AND ANXIETY: SOLUTION IN PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE	••••	138-142
	Anshu Srivastava		
	Dr. Deepanjay Srivastava		
16.	Religion and Social Change: With Special Reference to		143-149
	Hinduism		
	Dr. Jayant Upadhyay		
17.	INTERPRETATIONS OF BUDDHIST LITERATURES		150-154
	Dr. Bijay Megi		
18.	भौतिक जीवन की सफलता में गीता—दाईन की उपयोगिता	••••	155-165
	प्रो0 कमलाकर मिश्र		
19.	पं0 दीनदयाल उपाध्याय की दृष्टि में पुरूषार्थ की अवधारणा		166-172
	प्रोo देवव्रत चौबे		
20.	मूल्य और मर्यादा का पारस्परिक सम्बन्ध		173-183
	प्रों0 विष्णु दत्त पाण्डेय		
21.	वैश्विक पूर्यावरणीय संकट और भारतीय जीवन मूल्य		184-193
	डॉ० किस्मत कुमार सिंह		
22.	वैदिक ग्रन्थों में पर्यावरणीय चेतना		194-199
	डॉ० श्रीकान्त मिश्र		
23.	चेतना की पहेली और प्राकृतिक—द्वैतवादी समाधान		200-206
	<i>डॉ० नन्दिनी सिंह</i>		
24.	त्रिकशास्त्रसर्वस्व		207-211
	<i>डॉ0 सिद्धिदात्री भारद्वाज</i>		
25.	धर्मपरिवर्तन तथा धर्मनिरपेक्षता : पुनर्विश्लेषण		212-216
	डॉ० विवेक कुमार पाण्डेय		
26.	न्याय—वैशेषिक दर्शन में स्वप्न अवस्था का विश्लेषण		217-225
	डॉ० अनुराधा पाठक		
27.	भारतीय प्रमाणविद्या को आचार्य दिनाग का योगदान		226-232
	<i>डॉo अनामिका सिंह</i> ू		
28.	पातंजलयोग में समाधि	••••	233-235
••	डॉ0 सुरेन्द्र नाथ पाल		
29.	पं0 मधुसूदन ओझा विरचित ब्रह्मसिद्धान्त के संदर्भ में त्रैगुण्यविमर्श	••••	236-243
20	डॉ० ठाकुर शिवलोचन शाण्डिल्य		244.250
30.	शांकरवेदान्त में अनिर्वचनीय ख्यातिवाद <i>डॉ० कपिल गौतम</i>	••••	244-250
31.	<i>डां। कापल गातम</i> अद्वैत मत में अध्यास का स्वरूप		251 260
31.		••••	251-260
22	डॉ० हरिदत्त त्रिपाठी		261 265
32.	वर्तमान सन्दर्भ में वेदान्त दर्शन की समग्रतावादी दृष्टि का एक	••••	261-265
	दार्शनिक अनुशीलन		
	डॉ० सतीश चन्द्र दूबे		
	डॉ० राजेश्वर सिंह		
33.		••••	266-272
	अवधारणा		
	डॉ० विभा रानी		
34.	पुष्टिमार्ग् में निर्देशित पुष्टिभक्त्यधिकारी : एक अनुचिन्तन		273-278
	डॉंंं निमता कपूर		

35.	तर्कपंचानन अभयदेवसूरि : जीवन परिचय एवं कृत्तिव		279-287
	प्रतिमा सिंह		
36.	अग्निपुराण में वर्णित दार्शनिक तत्त्वों की समीक्षा		288-297
	अपर्णो चौधरी		
37.	बौद्ध संस्कृति : एक समन्वित संस्कृति	••••	298-304
	बुद्ध घोष		
38.	जैन दर्शन में सप्त तत्व मार्ग : एक व्यवहारिक विश्लेषण		305-314
	डॉ0 मनीषा सिन्हा		
39.	ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS AND VEDANTIC		315-323
	PHILOSOPHY		
40	Dr. Sujata Roy Abhijat		
40.	RE-CONCEPTUALIZING UNIFORM CIVIL CODE : A	•••••	324-335
	QUESTION OF RIGHT		
	Dr. Vivek Singh		

Journal of Darsana

(A Peer Reviewed Journal)

Vol –V-VI 2017

Chief Editor

Rama Pandey



DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

VASANTA COLLEGE FOR WOMEN

Admitted to the Privileges of Banaras Hindu University

KFI,Rajghat Fort, Varanasi-221001 Phone: 0542-2441187

Email: vasantakfi@rediffmail.com, vasantakfi.rajghat@gmail.com Website: ww.vasantakfi.ac.in

Advisory Board

Prof. Ashok Kumar Chattergee, Varanasi.

Prof. S.R. Bhatt, Delhi.

Prof. R C Sinha, Chairman ICPR.

Prof. Ramanath Sharma, Hawaie University, U.S.A.

Prof. Surendra Singh Negi, Sagar, M.P.

Prof. Hari Shankar Prasad, Delhi University, Delhi.

Prof. Jata Sankar Tiwari, Allahabad University, Allahabad.

Prof. Kripa Shankar, B.H.U., Varanasi.

Prof. Mukul Raj Mehta, B.H.U., Varanasi.

PATRONS

Mr. S.N. Dubey, Manager, Vasant Vasanta College for Women, Rajghat, Varanasi.

Dr. Alka Singh, Principal, Vasanta College for Women, Varanasi.

SUBSCRIPTION

Annual Five years

Individuals: 600/Institution: 1000/Institution: 3000/-

PRINTED BY

Current Thesis Binding, Malviya Kunj, Lanka, Varanasi-221005 #+91-9235761109, 7236942573

ISSN: 2348-0122 Journal of Darśana (Print)

PUBLISHED BY

Department of Philosophy, Vasanta College for Women, Rajghat, Varanasi.

CONTACT

Office: 0542-2441187, Rama Pandey: +91-9910209159, Archana Tiwari: +91-8400427359

Email: jaurnalofdarshan@gmail.com, Website: www.vasantakfi.ac.in

स्म्पादकीय

'जर्नल आफ दर्शन' का यह अंक प्रकाशित करते हुए मुझे अत्यन्त ही हर्ष की अनुभूति हो रही है कि यह दुरूह कार्य विद्वान लेखकों के सहयोग के बिना कथमिप सम्भव नहीं था। इस अंक के प्रकाशन में यद्यपि विलम्ब हुआ है, किन्तु इसका अन्त सुखद रहा है। इस कार्य की सम्पन्नता में सम्पादक मण्डल के सदस्यों के प्रति भी हम विशेष रूप से आभारी हैं कि उन्होंने पूर्ण मनोयोग से इस कार्य की सम्पन्नता में अपना विशिष्ट योगदान दिया। इस पत्रिका के 'प्रिफेस' का लेखन प्रो॰ आर०के॰ झा, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के द्वारा किया गया है। उनके प्रति भी हम विशेष रूप से आभारी हैं। हम अपनी प्राचार्या डॉ॰ अलका सिंह के प्रति भी विशेष रूप से आभारी हैं कि उन्होंने समय—समय पर प्रकाशन कार्य की ओर हम सभी का ध्यान आकृष्ट किया। प्रस्तुत प्रति में भारतीय एवं पाश्चात्य दोनों ही दृष्टियों के आलेखों को प्रकाशित किया गया है। यदि इस पत्रिका के प्रकाशन में कहीं कोई त्रुटि रह गई हो तो आपके सुझावों का हम स्वागत करेगें। इस अंक को सुधी पाठकों के हाथ में प्रेषित करते हुए मुझे अपार हर्ष की अनुभूति हो रही है।

डॉ॰ रमा पाण्डेय

अध्यक्ष— दर्शन विभाग

वसन्त महिला महाविद्यालय, राजघाट, वाराणसी।

ABOUT JOURNAL

This collection of research articles is the fruit of various senior and younger academicians. The present volume captures the myriad shades of philosophical thoughts related to both oriental and occidental traditions. It presents the critical narratives of different thought currents such as Hindu mythology, Buddhist logic, metaphysics, philosophy ot language, epistemology, philosophy of culture, etc. This volume aptly illustrates the view that philosophy is not just a compilation of ideas, rather it reflects a rational methodology of analytically studying any matter whatsoever. That is why philosophy is traditionally regarded as the mother of all disciplines. Despite the stress on the rational methodology of philosophy, the articles pertaining to Indian philosophical traditions have wonderfully tried to retain the typical spiritual flavour of the oriental thought traditions. This worthy effort deserves special mention because in contemporary times the challenge posed by dry intellectual critical analysis under the aegis of philosophy threatens to cut asunder existential linkages of our lives with philosophy. This point is reiterated by the fact of the etymological meanings of the terms 'philosophy' and darshan.' Although these two terms are usually taken as synonyms, the traditions related to them are vastly different in their outlooks to life and the ultimate objective of intellectual pursuits. Nonetheless, in contemporary times, the stress is definitely on the methodology of philosophy. Therefore, it is pertinent to strike the right balance between the philosophical methodology and the spiritual outlook of the oriental philosophical traditions. This delicate yet necessary task has been accomplished to a great extent in the research articles of this volume.

Another noteworthy aspect of this volume pertains to the broad coverage of the different areas of philosophy and religion. The article on Karma-yoga discusses the exquisite religio-philosophical technique of performing actions in a manner that has the capacity to transcend the karmic shackles and cycle. The article on personal identity with reference to Buddhist tradition dwells upon one of the most puzzling aspects of the Buddhist metaphysical framework. It attempts to decode the puzzle in a systematic manner. The article pertaining to the Madhyamika school of Buddhism brings out the interconnection between language, reason and ontological reality such that the emptiness theory of that school stands vindicated. The article on language and grammar explores the syntactic and semantic structures and limitations of our linguistic behaviour. The article on scepticism ponders upon a particular shade of scepticism in an analytical manner. Another article brings out the nuances of the interactive complex of culture, globalisation, and identity in a philosophical framework. The article dwelling on Dharma focuses on the Bhagavad-Gita for comprehending the nature of sustaining obligatory actions which have both secular and religious values. The article on Indian aesthetics seeks to highlight the spiritual foundations of aesthetic traditions in India. The article on Yuktidipika presents an interesting discussion on the Pranas in the light of that text. Another article interestingly seeks to unravel the interconnection of pantheism and spiritual democracy in a comparative manner with reference to three important thinkers. The article on creativity touches upon a very abstract and difficult philosophical topic and tries to analytically expound its nuances. One of the articles correlates the contemporary issue of environmental ethics with the Buddhist tradition and tries to filter the environmental concerns embedded in the Buddhist tradition. The article on liberalism approaches the topic in the contemporary framework to unravel the issues and challenges related to it in the present scenario. Another article dwells upon the strange predicament of women writers in the contemporary literary scenario. Another article beautifully expounds the possibilities of exploring a symbiotic relationship between psychological challenges and philosophical perspectives. One of the articles examines religion from the viewpoint of social transformations and seeks to evaluate the role of religion in that context. Last but not least, the article on Buddhist literature seeks to show the importance and diversity of its interpretation through the different historical stages.

In addition to these English research articles, the Hindi research articles to present a broad spectrum of philosophical ideas. The article on the relevance of Bhagavad-Gita for dealing with the day to day challenges of life is well timed and greatly useful at the practical level of life. Another article presents a modernist interpretation of the traditional concept of Purusharthas, which is very much needed for the proper appreciation of such traditional concepts. The following article investigates the relationship of values and dignified behaviour, which lies at the very root of all morality and ethics. The next article seeks to evaluate the merits of traditional Indian values with reference to our present ecological crisis, whereas the very next article unravels the ecology-related ideas spread out through the Vedic literature. Another article delves into the mystery of consciousness from a naturalistic and dualistic perspective. The next article touches upon the Triadic mystical tradition, which holds its unique and respectable position amongst the numerous Indian thought traditions. The following article examines the issues of proselytization and secularism. Then, there is an article dealing with the nature of dream experience from the

perspective of Nyaya and Vaisheshika schools. The next article presents and evaluates the contribution of Dinnaga to Indian epistemology. The following article tries to unravel the mystery of the supraconscious state of Samadhi. Another article analyses the nature of the three Gunas with reference to a specific text. The next two articles dwell upon the conceptions of cognitive error and epistemic superimposition with reference to the school of Non-dualism. The next article too deals with the holistic conception of Vedanta philosophy and its relevance for the contemporary challenges. The last article seeks to examine the materialist philosophy of a contemporary philosopher.

I am sure this wonderful bouquet of philosophical studies will both trigger and satiate the desire for a deeper comprehension of philosophical understanding of important issues related to both the oriental and occidental traditions. I extend my best wishes to this academic pursuit.

Prof. R. K. Jha

Department of Philosophy & Religion, Banaras Hindu
University, Varanasi.

THE KARMAYOGA (PATH OF ACTION) IN THE PHILOSOPHY OF PURĀNĀS

Raghunath Giri*

De\$e heewjeefCekeâoMe&ves keâce&ÙeesiemÙe mJe®he efJeJesÛeveb Øemlegleced ØeLecele: keâce&ÙeeiemÙeeLe&mÙe efJeJesÛeveb oMe&mebØeoeÙeeveeb ßeerceÆeieJeodieerlee§eeOeejsCe Øemlegleced le\$e mekeâece-Dekeâeceefve<keâeceeefokeâce&Ceeb efJeYesob efJeefveefo&MÙe MebkeâjeÛeeCe&Ceeb vÙeeÙeefmeæevlemÙe efleuekeâceeneYeeieeveeceefhe Yeleb ØeoefMe&leced hegjeCeeveeb mce=leerveeb šerkeâe«evLeeveeb Devevlejb ÛeeOeejsCe keâce&Ceeb Jee mJe®heb efJeefveefo&°ced ~ Deefmceved JeCe&Oecee&CeeceeßeceOecee&Ceeb Øeme"s efveefceòeOecee&Ceeb iegCeOecee&Ceeb meeOeejCeOecee&Ceeb ŒeerOecee&Ceeb Ûe efJeJesÛeveb ke=âleb Jele&les~ Devlele: MegYeeMegYekeâce&Ceeb Ûe efJeefveoxMe: ke=âle:~

^{*} Retd. Prof. Department of Philosophy, MKGVP, Varanasi

When we begin to deal with Karma Yoga it seems necessary to mention a little about the sources of Karma, otherwise it seems difficult to answer the question, "What is Karma"? The Gitā hints, towards this difficulty and states that only scriptures are the authority to indicate what should be done and what should not be done.² Primerly only the Vedas were regarded as the sources of Dharma or Karma. Jaimini includes Smrtis with certain condition in the sources of Dharma³. He classifies injunction of Smrtis into three groups. In the first group he puts only those injuctions of Smrtis, which agree with injunctions of the Vedãs, and accepts their authenticity because they are regarded as the mere explanation of the Vedic ideas on the second group consists of those The same issue. injunctions, whose origin is not available in the Vedãs and which donot contradict some of the injunction of the Vedãs. These are also accepted as authentic on the interpretation that these are agreeable to the Vedãs and as if their origin is lost. In third group those injunctions are put which contradict the Vedic ides, hence their

authenticity is rejected⁴. The first smrti writer Manu agrees with Jaimini in regarding the Vedas as the fundamental authority, but he does not stop there, he includes the Smrtis, good conduct and finally the self-satisfaction in the criteria to test the Dharmas⁵. Kulluka Bhatta, the commentator on the Manusmrti, refers to Harita's definition of Dharma as injunctions of the Vedãs or Sruti, and explains that Sruti does not mean only the Vedãs, but both the Vedãs and the Tantras⁶. We see that the Siva Purana is very liberal in this respect. It accepts the first authenticity of the Vedãs and states that Siva Dharma mentioned in Agamas and Siva Purana is also in conformity with the Vedãs⁷. But this does not mean that it upholds the authenticity of the Vedãs only. It suggests to keep faith in the authenicity of the Vedas, Vedangas, Sastras, Sankhya, VaiSesikas, Yogas, Naiyayikas, Saura, Brahmanas, Raudras and Vaisnavas⁸. It also includes in list the Kamikas, the Saivagamas, the Saiva Siddhavtas, the PaSupata Saivas, the Mahavratadhara Saivas, the Kapalika Saivas⁹, and the Puranas¹⁰. tt also

agree with Manu in giving more importance to good conduct or tradition, and explains that good conduct (sadacara) means the conduct of those persons, who have regulated their life by the injuction of the Vedas, the Agamas and the Smrtis, and who have the astikya buddhi, that is belief in the 'Law of Karma' and rebirth¹¹. It also accepts the two divisions of the Vedãs, Karmakanda and that these two Jnanakanda, and asserts are contradictory to each other. The Dharma which is expounded by karmakanda is lower Dharma, while the Dharma expounded by the Upanisads, is higher Dharma. These are not different or conflicting Dharmas but the two grades of the same Dharma, The lower Dharma is the means to obtain the higher Dharma¹². It further states that there is also the Saivadharma equal to the higher Dharma of the Upanisad. This Saiva Dharma is mentioned and explained to some extent in the histories (Epics) and the Puranas and thoroughly described in Saivagamas which are roughly classified under two groups. The first group consists of those Agamas which are approved by the

Vedãs and the second group consists of those Agamas which are not approved by the Vedãs. The first group is regarded as the copy of the Vedãs while the second is regarded as an independent authority. These independent Agamas are divided, first in ten, and then in eighteen, kinds and are called by different names such as Kamika, Kaula etc. But the Agamas approved by Vedãs are more than hundred thousand, and all deal with the supremacy of Siva, His vows, knowledge etc. as their subject-matter.

THE NATURE OF THE KARMA AND DHARMA

The Mimamsakas, who advocate Karma as the path of the supreme goal, assert that sacrifices recommended and enjoined by the Vedãs, are Karma, They mean by sacrifices, the offering of the oblation in fire, in different manners, on different occassions for different purposes. But the concept of sacrifices does not remain the same for successive thinkers and religious leaders. Manu includes four other kinds of deeds in sacrifices. And the sacrifices recommended by Mimamsa remain one of the five great sacrifices. It is called Deva Yajña by Manñ. There are four

other kinds of sacrifices, namely Rsiyajna, Pitryajna, Atithiyajna and bhuta yajna. Manu calls them five mahayajñas and considers them of equal importance. But he does not close the list here, he keeps it open to include other deeds also in it. He himself gives the same status to physical and mental control, when he says that one can be able to satisfy God by offering speech as oblation in senses, by offering vital breaths as oblation in speech or by performing jnana yajña.

On the above direction of Manu, the Gita mentions dravyayajña, Tapo Yajña, Yoga Yajña, Svadhyaya yajña and jnana yajña in the list of yajñas. The Sivapurana also follows the same tradition of the Gita regarding the nature and kinds of yajña, which may be identified respectively with the five yajnas of the Gita. These five sacrifices are explained as follows: Karma yajña means all these sacrifices, which are performed with the heap of external materials such as butter, rice, fire etc. It includes all the sacrifices of the MImamsakas. Tapoyajña means the purification of the body by different vows (Vratas) such as

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

Krcchra, candrayana etc. Japa yajña means the muttering of sacred syllable 'Om' and the five lettered Mantra and the study of Rudrastadhyayi. Svadhyaya means the study of all the religious scriptures. Dhyana yajña means meditation. (But the Vayaviya Samhita narrows its meaning to the meditation of God). Jñana yajña means direct and intuitive knowledge acquired with the help of the Saivagamas. In this wider sense of sacrifice Karma, Jñana etc. are put together on equal status. The Gita does not mention devotion in this context. But the Siva Purana asserts that these five sacrifices are Karma or Dharma, but they can become worship, or devotion provided they are performed with the motive to please Siva. Though the status of sacrifice is given to all yet all are not considered of equal importance. Both the Gita and Rudra Samhita accept that there is hierarchical grade in them. The first is of the lowest grade and the last is of the highest grade. It is not necesary for each and every person to complete these five sacrifices either simultaneously or sucessively. A person can choose one or the other according to his sweet

will and ability. Therefore the persons of different classes perfom one or the other sacrifice according to their capacity. All of them are on the right path, and may reach the final goal, sooner or later. These differ only in this respect that the followers of the path of the lower grade are further from their final goal than those who follow the path of the upper grade.

Manu has classified deeds into two groups, pravrttakarma and Nivrtta-Karma, on the basis of the presence and absence of the personal motives to guide the direction of Karmas. Pravrtta Karmas are those Karmas which are performed with the motive to obtain pleasure in this world and in the heaven. Nivrtta Karma means those Karmas which are performed with knowledge without personal motive. Thus the motive of Pravrtta karma is the want of pleasure while the motive of Nivrtta Karmas is the idea of liberation²²., Ramanuja also agrees with this view of Manu that Pravrtta and Nivrtta Karmas are performed respectively as the means of pleasure (Abhyudaya) and liberation²³ (NihSreyasa). On the same principle the

Vayaviya Samhita classifies Karma into two groups, Sakama and Akama, and states that a person, who performs these sacrifices with personal motives, is undoubtely attached with results and gets only the result of the Karma. The Karma does not give him any higher benefit. He enjoys the results of his Karmas²⁴. He may live in the heaven to enjoy the results of his good actions. But he is entitled to live there only for that period in which he enjoys and consumes the results of his virtuous Karma. As soon as his virtuous Karmas are exhausted, he is thrown down on the earth to sow and to reap again²⁵. But the person, who performs those sacrifices without any personal motive, obtains the results of his Karmas with some higher benefit. He does not stop in the heaven but goes higher than that. He lives in Rudra Loka and enjoys the results of his Karma. But this does not mean that he becomes entitled to live in Rudraloka for ever or enjoy liberation. He too lives there only for the period in which he enjoys and finishes his virtuous actions. As soon as his virtuous actions are exhausted, he falls on the earth from

the Rudra-loka. When we compare these two Karmas, Sakama and Akama, we see that these are similar in the enjoyments of their results and in the transitory and exhaustive nature, of their results. But this does not mean that they are equal in all respects and their distinction has no importance. The Akama Karma has its higher benefit, and therefore it is regarded as guide to Sakama Karma. The person, who performs this Akama Karma, is spiritually benefited. Though he falls after the exhaustion of his merit, yet he does not stand on the same level from which he had started. He gets some special power or capacity to begin and perform the higher grade of sacrifices. When he falls after enjoying the results of his Karma Yajna, he is able to perform Tapo yajna. He gets not only the ability but tendency too to proceed towards higher paths. In this way he enjoys the results of Tapo Yajna and is able to perform Japa yajna. Similarly he performs Dhyana yajña and Jnana yajna in the course of time, and at last gets liberation. Thus it may be said that Karma also is a means of liberation. Though it is not a

direct means of liberation, yet it is not a wrong path; it certainly leads towards liberation. This Akama Karma of the Vayavlya Samhita is similar to Kalyana of the Gita, for which it is stated that a person, who perform the Kalyana Karma, gets the tendency to go higher and he is able, though after a thousand births, to get liberation.

Now we take to discuss the traditional view that Karma is the source of bondage and Jrtana, is the means of liberation. It is repeatedly stated that one is necessarily and compulsorily bound to enjoy the good or bad results of his good and evil Karma. In this process of enjoyment the Karmas are divided into three groups viz. Sañcita, prarabdha and Kryamana. Sañcita Karma means the collected impression of the Karmas, which are performed in various past lives from time immemorial. Prarabdha Karma is that impression of Karma whose enjoyment has begun but has not yet been exhausted. And Kriyamana Karma is that Karma, which is performed in the present life. Thus it seems that a person will never get rid of the results of his Karma. Thus the stock of sañcita karma

increases more and more in successive lives and only a small part of that is enjoyed. And without enjoyment the Karma will never be exhausted. In such a case Karma will be the source of bondage, it can never make one able to get liberation. This traditional assumption creates a problem before those who advocate Karma as a means of liberation either directly or indirectly.

Those who donot regard Karma as a means of liberation agree with this traditional view in its apparent sense. But the advocates of Karma plead that Karma in itself is not the source of bondage. If it is regarded as the source of bondage, on the one hand liberation would be impossible and on the other hand all the scriptures, which recommend Karmas, would be futile and useless. The Vayaviya Samhita clarifies that the seed of bondage is not present in the nature of Karmas. It lies in the desire of the agent and in his attachment to the results of the Karmas. When a person performs a Karma with the motive to get certain results, a psychological change takes place in his mind, and in the process of his performance, he becomes

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

attached to the results of the Karmas. This seed of bondage originates in and adheres to the desire of the agent. It appears in the Karmas and hence Karmas are regarded as the source of bondage. But if Karmas are performed without any personal motive, or only for the sake of duty, the seed of bondage would not germinate, and that Karma would not be the source of bondage. Manu also approves the same in other words. He says that the seed of Karma lies in the vision (darśana) of the agent. This vision may be proper or improper. Proper vision produce the seed of liberation in Karma, while improper vision begets the seed of bondage in it. Thus a person, who performs Karma with proper vision (Samyak Darśana), does not fall in bondage. By proper vision be means the prope knowledge of circumstances, environment, desirelessness of the agent and the duty or responsibility of the agent, by which he is compelled to perform certain actions. But a person, who has not this proper vision, performs Karma, and falls in bondage.

Thinkers like Acarya Sankara, who accepts the traditional view that Karma is the cause of bondage in its apparrent sense, suggest the renunciation of all Karmas, because in the presence of Karma liberation is not possibly. It is self-contradictory to say that Karma, which is the source of bondage, can liberate the agent. He emphasizes the complete renunciation of all Karmas. But the Gita, which takes the word Karma in a wider sense, asserts that complete renunciation of Karma is not possible. None can remain for a moment without action. When we have body and mind and live in the world, we are forced by the gunas of Prakrti to do one or another action. Then it is not possible for us to get rid of bondage if karma is in itself, the source of bondage. The Gita agrees with the view of the Vayaviya Saihhita that desire and attachment of the agent is the seed of bondage in Karma. Hence it is neither possible nor necessary to renounce the Karmas. The personal motive, desire of the results and attachment to the result, should be renounced. But the renunciation of desire does not mean a formal

declaration of desirelessness. It should arise from the deep heart of the agent. It is not an easy task which can be done by every one. According to Tilak it is possible only after the realization of the supreme being or after attainment of supreme knowledge. Manu votes in favour of self-effort and self-practice. He says that gradually by practice it is possible to acquire the power to renounce the desire of results.

We have explained the views of the advocates of Karma, and their suggestion to renounce desire of the fruits. But when this point is considered deeply, it appears that the two division of Karmas namely Sakama and Akama, are not logical divisions. If karma means all movements, it can be classified in two heads, voluntary and non-voluntary. The non-voluntary actions, like breathing and pulsation, are possible without any desire. But when voluntary actions are taken for consideration, these cannot be performed without desire. Naiyayikas assert that the knowledge of istasadhanatva (as the means of fulfilling desire), knowledge of

balavadanistananubandhitva (not the source of some great danger) and knowledge of krtisadhyatva (the capacity to perform), are the directive principles in the agent to motivate him towards a certain action. Among these three the first istasadhanatvajnana, is nothing but a personal motive, desire of a person to gain some thing by that particular action. Manu also asserts the presence of personal motives in all Vedic Karmas. - Thus as a principle it should be regarded that voluntary action is not possible without personal motive.

In the presence of such a principle, Akama Karma, voluntary action without personal motives, becomes a self-contradictory statement. Moreover, there would be the other difficulty of the selection of Karma. A person selects one or another Karma, because he wants to get certain thing as a result of that Karma. This is not possible if he desires nothing to get from his action. The Gita tries to remove the former difficulty by explaining the meaning of the absence of personal motive. It states that the absence of personal motive does not mean desirelessness. The

psychological difficulty or self-contradiction in voluntary action without personal motive arises only when we assert that the person should be free from all desire or he should be free from desire of the results in all senses. But the absence of personal motive means the absence of selfishness. This selfishness or self-interest of the agent makes him overjoyed when his attempts become successful, and full of despair in the case of failure. The Gita suggests the widening of the motive in order to be free from the results of Karma. This means that Karma should be performed for the benefit of society or for consolidation of society instead of being performed for personal motive or self-interest. Lord Krsna mentions himself as an example of the doer without selfish motive.³⁹ In this way a person may be able to perform voluntary action without selfish motive. The Gita suggests the other way also to remove the above difficulty of Akama Karma. It states that when a person performs an action for the worship of God and regards himself as the agent of God, on the one hand he becomes able to perform Karma

properly, and on the other hand he gets freedom from his personal motive.⁴⁰ The Siva purana also agrees with the Gita that the Karma should not be performed with mere personal motives. It should be performed either for consolidation or for benefit of society⁴¹ or for the worship of Siva.⁴²

This interpretation of Akama Karma differs from the Niskama Karma, interpreted by Tilak in his commentary on the Gita. According to Tilak, Niskama Karma is a direct means of liberation. It can be a substitute or alternative path of Jnana Yoga. But Niskama Karma is possible only when real knowledge is obtained. Only the enlightened one can be a Niskama Karma Yogi⁴³ But according to the Siva purana both Sakama and Akama Karmas are enjoined only for those who have not obtained the supreme knowledge. They are not entitled to renounce their Karma. They have to perform their Karmas till the real knowledge dawns in them. ⁴⁴ It is emphatically stated that there is no injunction, prohibition or worship for those who have directly realized the nature of supreme reality by

the grace of Siva. Such Jnanis become free from all limitations, injunctions and prohibition. Like Siva they become free from all desire. Nothing remains unachieved or as a goal for them.⁴⁵ The Gita also support this view that there is no injunction, prohibition etc. for enlightened ones.⁴⁶ It is also regarded that Akama Karma is not a direct means of liberation.

The Bhagavatapurana suggests a third way to get rid of the result of Karma by performing Karma. It maintains that without personal motive karma is not possible. But personal motive should not last for ever. It asserts that a doer performs action for the sake of enjoyment and gets that enjoyment. Sooner or later, this enjoyment of the results creates a feeling of satisfaction in the doer. This feeling of satisfaction finishes the longing for enjoyment. And this lack of the longing in the course of time creates detachment. The Bhagavatapurana compares mind with fertile land which becomes barren in the course of time owing to continuous ploughing and sowing. Similarly the mind becomes tired by the sensual pleasure, enjoyed

continuously for a long period. Then it gives them up and gets detachment,⁴⁷ and lastly Karmas are also renounced. But the renunciation of Karma before dawning of detachment is very harmful. Hence Karma should be performed till detachment arises. It mentions the two opposite functions of Karma, and says that Karma, as a general rule, is regarded as the source of bondage and misery, but the same Karma being associated with discriminative knowledge becomes the cause destruction of bondage and removal of misery like clarified butter, which is the cause of diarrhoea, but being associated with other things becomes the medicine to cure the same disease.⁴⁸ Thus karma is double ended, it leads towards bondage as one end, and leads towards liberation as other end. The use of karma towards one or the other end depends upon the determination and free will of the doer.49

The Siva purana also states like Bhagavata purana that continuous enjoyment creates detachment in the mind of the doer. But it does not accept that all the enjoyments

(Bhoga) would lead toward detachment. According to the Siva purana enjoyment is obtained by artha, earned either by dharmika means or by adharmika means. The former leads towards detachment but the latter leads towards attachment. The Bhagavata gives importance to the determination of the doer while Siva purana makes the means of earning artha responsible for one or the other end of Karma.⁵⁰

CLASSIFICATION OF DHARMA OR KARMA.

The Siva purana divides karma into many groups on different principles. Though these classifications are not systematic and logical, yet they are sufficient to show the liberal and synthetic outlook of the Puranas. The Vayaviya Samhita mentions Siva Sanatana Dharma with its four constituent parts viz. knowledge (Jnana), action (Kriya), worship (carya) and meditation Yoga, and explains then as follows; knowledge means the discriminative knowledge of paśu. paSa and pati. Kriya is the purification of the six paths (sadadhva) in accordance with the instruction of the Guru. Worship means the performance of all the karmas,

according to the Varna and Asrama of the person, with intention to please Siva. And Yoga means the fixation of mind on Siva after supressing all the other tendencies of the mind.⁵¹ The Vi dyes vara Samhita divides Dharma in the following ways. First it divided Dharma into two classes (1) Those karmas, which are performed with the help of materials like sacrifices, are called dravya dharma; (ñ) and those Karmas, which are performed with the help of the body such as piligrimage, penance etc. are called dehadharma.⁵² It again divides Karmas according to their importance in the four yugas. It recommends meditation for Krtayuga, penance for Treta yuga, sacrifices for Dvapara yuga, and worship for Kali yuga.⁵³ It again divides dharma as Mahisadharma and Vrsabha dharma, and includes untruth, unholiness, cruelty, violence, faithlessness, unbalanced wealth, company of bad persons, insatiable desires, anger etc. in the former group⁵⁴ and celibacy, truthfulness, non-violence, kindness, forgiveness. control over senses and mind etc. in the latter group.⁵⁵

VijnaneSvara, the famous commentator on Yajnavalkya smrti, classifies the moral duties into six heads in the commentary namely Mitaksara viz. (i) Varna dharma, (ñ) Aframa dharma, (ñi) Varnasrama dhrma, (iv) Guna dharma, (v) Nimitta dharma. and (vi) Sadharana dharma.56 But the Puranas do not describe all these six. They describe only three dharmas the first, second and sixth out of these six dharmas. Varna dharma: -

Duties enjoined on the persons of the four classes, are called Varna dharma. The different duties and responsibility of society are imposed upon the persons of these classes for the benefit of society as well as for their own progress in society. It would not be proper to give a detailed account of all these duties mentioned in the Puranas, we describe in brief some of the duties of each Varna for illustration.

Visnupurana recommends the following duties for Brahmanas; namely donation, sacrifice, study, offering oblations to fore-fathers, preserving fire for daily sacrifices, presiding over ceremonies, teaching etc.⁵⁷ The

Vayaviya Samhita adds some special duties in the above list such as forgiveness, peace, satisfaction, truthfulness, nonstealing, celibacy, knowledge, detachment etc.⁵⁸

The duties recommended for the Ksatriya are as follows: protection of the nation from inner and outer enemies, protection of life and property of all the three Varnas, study of the Vedãs, teaching, performance of sacrifices, being priest for sacrifices, non-acceptance of donation, and killing viz. furious birds, animals and Wicked persons etc. ⁵⁹

The duties of Vaifya are recommended as follows: cultivation of land, protection of animals, trade, study of the Vedãs, donation, performance of nitya and naimittika karmas.

The following duties are recommended for Sudras: Service of the three varnas, planting, assisting in the karma of other varnas, sacrifices without mantra, non-stealing, donation, cooking, offering oblation to fore-fathers etc.

The Vayavlya Samhita recommends some common duties for the upper three Varnas, such as, taking bath

thrice in a day, offering oblation in fire, worship of linga, donation, mobility, kindness, truthfulness, satisfaction, faith in God, non-violence, modesty, study, meditcation, teaching, delivering lectures on religious and social subjects, penance, forgiveness, purity of body and mind etc.

Asrama dharma

As the society is divided into the above mentioned four classes for proper and balanced progress of human life in society, so the life of an individual is also devided into four successive parts for proper growth of the individual and for balanced progress of society. This division is based on the presupposition of a hundred-year span of human life, and each successive part lasts for twenty-five years. These four parts of individual life are called four aSramas, namely Brahmacarya, Grhastha, Vanaprastha and Samnyasa. Among these four, the first two are beneficial for the growth of the individual and for the sake of wordly pleasure, while the last two are

beneficial for the progress of society and for the preparation to achieve the supreme goal (liberation).

Brahmacarya

This Aśrama consists of the first 25 years of life. This is a life building aśrama. Here a person attempts to strengthen his body and mind so that be may make himself fit for the physical, social, mental and spiritual needs of his future life. The duties recommended for this aśrama are as follows: to live with the teacher, to be attentive towards his teaching, purity, good conduct, vows, service of the teacher, study of the Vedãs, performance of daily sandhyas, offering oblation to fore fathers, respect for teachers, and obedience of the order of the teacher, living on alms, etc.⁶³

Grhastha

This is the second aśrama; it consists of the second 25 years of life. This is a period of hard work, to earn money by proper means, and enjoy it properly. This aśrama is a support for the other aśramas⁶⁴. This aśrama is to satisfy and to gratify all. In this aśrama, the

householders satisfy fore-fathers with pinda and tarpana, gods with sacrifices, guests with food, sages with study, progenitor with children, living beings with grains and the whole world with kindness. The chief duties of the householder are: to serve the guest, to earn money, to offer oblations to Gods, sages and fore-fathers and to cohabit with his wife on proper occasion⁶⁵.

Vanaprastha

This aśrama consists of the third 25 years of life. This is a preparation for the fourth aśrama, which leads towards the final goal. This is a period for practising detachment. The householder enters in this aśrama either with his wife or alone, he lives upon leaves, fruits, roots, etc. and wears the bark of trees or skin of animals. He leads a life of austerity and penance. The duties recommended for him are bathing thrice a day, offering oblation in fire, worship, respect of guests, austerity, tolerance of heat and cold etc.⁶⁶

Samnyasa

This is the last 25 years of life. This is the path of spiritual progress and the means of liberation. It begins with the renunciation of attachment to money, children, wife etc. All the means of artha, Dharma and Kama are renounced here. A Samnyasi is expected to be friendly towards all beings. He should give up his desires, anger, pride and delusion for ever. He should extend fearlessness to all beings⁶⁷. This means that he lives only for self-realization and wishes good to every being.

Varnasrama dharma

This is a strange Dharma which is neither pure Varna Dharma nor pure Aśrama dharma. The Karmas recommended or prohibited for Brahmanas are called Varna dharma. Begging for Gum or bringing fuel for him is a Aśrama dharma of 'Brahmacari'. But to carry the stick of Palaśa is recommended only for a Brahmana Brahmacarins, hence it is called his varnaSrama Dharma.

Nimitta Dharma

It connected with the renunciation of the enjoined karma and performance of prohibited karma. All the expiatory deeds come under this head. The Siva Purana regards Manu as the authority for all expiation but it gives more importance to the recollection of Siva and remorse for deeds.

Guna Dharma

This depends upon some pre-condition. This is a pure conditional dharma. As the protection of subjects devolves upon a king after his coronation.

Sadharana Dharma

It means those duties which are recommended for all without consideration of the Varna and the Aśrama. These are essential for the benefit of human life, society and mankind, and hence these are recommended for the men of all classes. Manu mentions patience, forgiveness, control of mind, non-stealing, purity, control of senses, intelligence, learning, truthfulness, and non-anger (Akrodha) as the common duties. Yajnavalkya mentions the above ten with slight variation. He replaces patience,

intellect and learning with non-violence, kindness and donation. The Siva Purana (Uma Samhita) calls it dharmasthana and includes the following karmas in it, namely bathing, worship, muttering of sacred mantras, oblation in fire, external cleanliness, internal purity, non-violence, vows, fasting, keeping silente, control of senses, intellect, truthfulness non-anger, donation, forgiveness, kindness, control of mind, building of tank, pond, well, and religious places performance of Krchfa and Candrayana, pilgrimage etc.

Dharmas for Women

The Vayavlya Samhita mentions some special duties for women. It divides women into two classes women whose husbands are alive and widows. For the former the service of the husband is the only duty. The other duties such as worship, vows etc. are secondary for them. But for the second group (widows) vows, donation, austerity, purity, sleeping on the ground, eating only in the night, celibacy, bathing with ashes or water, peace, keeping silent, forgiveness, remaining aloof from wicked persons, and to keep fast on the eighth, fourteenth and eleventh days of each fortnight are recommended as main duties.

Good and Evil Karma (Subha and Asubha Karma)

These two ethical concepts are not absolute but relative. They differ from society to society, time to time, place to place and situation to situation. Whatever is good in one society, at one time, in one condition for one person is evil for another society, another time, another situation and for another person. Here we do not discuss the psychological nature of these concepts logically. We

merely take the views of Siva Purana in this respect and give a brief list of the names of good and evil Karmas. As a general rule honesty and regularity in the performance of one's own duties is regarded as good and negligence and dishonesty in performance of one's own duties is regarged as evil karmas. To be obedient towards one's own duties is as the great Dharma and it is highly regarded recommended for all. Disobedience to duties is strictly prohibited. These recommended duties are good for the person concerned. The proper performance of these duties leads one to heaven otherwise to hell. Though a long list of the names of hell is given, yet it is repeatedly explained that heaven and hell are the other names of virtue and sin (vices) respectively. Sin begets misery and virtue happiness.

Virtuous actions

Apart from the recommended duties the following in general are called virtuous actions:-

To help others , not to afflict others , austerity (Tapas) -\ truthfulness, different kinds of donation

(donation of umbrella, of shelter, of light, of grain, of water, of gold, of cows, of land, of balance and of the whole universe) digging of ponds and the planting of gardens, the study of scriptures and the Puranas, vows etc.

The evil actions: Apart from the negligence or disobedience of one's own duties and performance of prohibited deeds, sinful deeds are enumerated as follows: Un-truthfulness, blaming others, desire for other's property, adultering, violence, reagarding the body as soul, lack of faith in God and rebirth, hatred of mother and father, excessive respect for wife, effort to separate husband and wife and malpractice against friends. The Umasamhita gives a long list of sinful actions. It classifies sin into three groups mental, vocal and physical.

Mental

The will to enjoy other's wife and property, to think evil and decide to do evil are said to be mental evils.

Vocal

Gossip, speaking falsely, bitter speaking and backbiting are the vocal evil actions.

Physical

To eat non-eatable, violence, commencement of false actions and depriving others of their rights are said to be physical evil.

The above-mentioned three kinds of evils or sins take different forms according to the degree of viciousness. These are named accordingly sumahat pataka (very great sins) Mahapataka (great sins) and pataka (sins) and upapataka (minor sins). All the social, moral, legal and other defaults and crimes are included in these sins. Hatred of Siva, diserespect of Guru etc. are called very great sins. Killing of Brahmana, drinking of wine etc. are called great sins. Stealing, pride, anger, cowardness, destruction of flowers, trees and garden etc. are put in the list of sins and secondary sins.

All these classifications of Karma are based upon the Indian tradition mentioned in the Vedãs, the Smrtis and the Agamas. All the Puranas have similar views about these moral duties of men. There are differences in

philosophical exposition in the Puranas, but they do not differ regarding all these moral duties.

References

- efkebâ keâce& efkeâcekeâcexefle keâJeÙeeshÙe\$e
 ceesefnlee:~ ieerlee; 4,16
- lemceeÛÚem\$eb ØeceeCeb les
 keâeÙee&keâeÙe&JÙeJeefmLeleew ieerlee 16,24
- 3. Deefhe Jee keâle=&meceJeeÙeeled ØeceeCecevegceevebmùeeled pewefceefve met\$e 1/3/2
- 4. efJejesOes IJevehes#Ùeced mÙeeled Demeefle¢evegceeveced~ pewefceefve met\$e 1/3/3
- Jeso: mce=efle: meoeÛeej: mJemÙe Ûe efØeÙeceelceve:~
 SleÛÛelegefJe&Oeb Øeeng: mee#eeod Oece&mÙe
 ue#eCeced~ cevegmce=efle; 2,6,21
- 6. ßegefle§eÛe efÉefJeOee Jewefokeâer leeefv\$ekeâer Ûecevegmce=efle (kegâ.Ye.) 2,1
- 7. MewJeeKùeb efMeJeOecee&Kùeb hegjeCebßegeflemebefceleced Jee0meb0G0 KeC[; 31,165
- 8. JesoJesoebielJe%ee: meJe&Meem\$eefJeMeejoe:~ meeK\u00fcbe JewMesef<eke\u00e3e\u00e8ewJe \u00dceviee vew\u00fcbeef\u00fcbeke\u00e3evele:~ meewje ye\u00fceemleLee jew\u00f6e Jew<CeJee\u00e8eehejs veje:~ efMe\u00e9e: meJex efJeefMe\u00e9e\u00e8e efMeJeMeemeve\u00dcefv\u00e8elee:~~ - Jee.meb.G.Keb. 31, 170-172
- 9. MewJee: efmeæevleYeeie&mLee: MewJee: heeMegheleemLeLee, MewJee cene>eleOeje: MewJee: keâeheeefuekeâe: hejs!........ Jee.meb.G. Keb[; 31, 173-174

- 10. JesoOece& Meem\$eOece& mce=efleOeceË hegjeCeced~ keâesefš®õmebefnlee 20,50
- 11. DeeÛeej: hejcees Oece& DeeÛeej: hejceb Oeveced, DeeÛeej: hejcee efJeÅee DeeÛeej: hejcee ieefle:~
 -Jee.meb.G.Keb.; 14, 55, 60
- 12. hejceesÓhejce§eesYeew Oeceez efn ßegefleÛeesefoleew.....Jee.meb.het.Keb.; 32,5,8
- 13. MewJees Ùe: hejcees Oece&: ßes‰eveg‰eveMeefyole:, FeflenemehegjeCeeYÙeeb keâLeefÃeogheJe=befnle:~ MewJeeiecees efn efÉefJeOe: ßeewleeÓßeewlee§e mebmke=âle:~ mJelev\$ees oMeOee hetJeË leLee°eoMeOee hegve:~~ keâeefcekeâeefo.......~ ßegeflemeejceÙees Ùemleg MeškeâesefšØeJeefmlej:!.... hejb heeMegheleb Ùe\$e>eleb %eeveb Ûe keâLedÙeles~ Jee.meb.het.Keb.; 32,9,13
- 14. \$e+ef<eÙe%eb osJeÙe%eb YetleÙe%eb Ûe meJe&oe~ ve=Ùe%eb efhele=Ùe%eb Ûe ÙeLeeMeefòeâve& neheÙesled~ %eevesvewJeehejs efJeØee ÙepevlÙeslewce&Kew: meoe~..... ce.mce=.; 4,21,24
- 15. õJÙeÙe%eemleheesÙe%ee ÙeesieÙe%eemleLee hejs mJeeOÙeeÙe%eeveÙe%ee§e ÙeleÙe: mebefMele>elee:~~ ieerlee; 4,23
- 16. keâce&Ùe%emleheesÙe%ees peheÙe%emleogòej:
 OÙeeveÙe%ees %eeveÙe%e§e hebÛeÙe%ee
 Øekeâerefle&lee:~ Jee.meb.G.Keb; 22,24
- 17. osJeefÉpeieg®Øee%ehetpeveb MeewÛeceepe&Jeced~
 yeÇÿeÛeÙe&ceefnbmee Ûe Meejerjb lehe GÛÙeles~~
 DevegÉsiekeâjb JeekeäÙeb melÙeb efØeÙeb efnleb Ûe
 Ùeled~ mJeeOÙeeÙeeYÙemeveb ÛewJe Jee*dceÙeb lehe
 GÛÙeles~~ ceve:Øemeeo: meecÙelJeb
 ceevewceelceefJeefve«en:~
 YeeJemebMegefæefjlÙesleòhees ceeveme GÛÙeles~

Gòebâ ef\$eefJeOeb lehe: hegve: meeeflJekeâjepeefmekeâleeceefmekeâYesosve ef\$eefJeOeb efJeJesefÛeleced~ieerlee 17.14-19

- 18. Jee.meb.G.Keb.; 10, 52-54
- 19. lehe: keâce& pehees OÙeeveb %eeveb ÛeslÙeveghetJe&Me:~ hebÛeOee keâLÙeles meefodYemleosJe Yepeveb hegve:~~ -Jee.meb.G.Keb.; 10,48
- 20. ieerlee; 4,33; *.meb.me=.Keb.; 12,45,46 ßesÙeevõJÙeceÙeeÅe%eep%eeveÙe%e: hejvlehe~
- 21. keâce&Ùe%ejlee: kesâefÛeòeheesÙe%ejlee: hejs, peheÙe%ejlee§eevÙes OÙeeveÙe%ejleemleLee~~%eeveÙe%ejlee§eevÙes efJeefMe°e§eesòejesòej:~Jee.meb.G.Keb.; 22,45,46S
- 22. megKeeYÙegoefÙekebâÛewJe vew:ßesÙeefmekeâcesJe Ûe, ØeJe=òeb Ûe efveJe=òeb Ûe efÉefJeOeb keâce& Jewefokeâced~ - ce.mce=efle; 12,88
- 23. ieerlee; 18,30 jeceevegpe Yee<Ùe~
- 24. keâce&Ùe%ees efÉOee Øeesòeâ: keâeceekeâeceefJeYesole:.....- Jee.meb.G.Keb.; 22,46 yeer-48S
- 25. les leb YegkeälJee mJeie&ueeskebâ, efJeMeeueb, #eerCes hegCÙes celÙe&ueeskebâ efJeMeefvle ieerlee; 9,21
- 26. lehemJeer Üe hegve<e leefmcevYeesieeved YegkeälJee leleMÛÙegle: lemceevcegòeâes efMeJee%ehle: keâce&Ùe%eesÓefhe
- osefnveeced~ Jee.meb.G.Keb.; 22,48 yeer-50 27. Deveskeâpevcemebefmeæmlelees Ùeeefle hejeb ieefleced,
- ieerlee; 6, 40-45
- 28. keâce&Cee yeOÙeles pevlegefJe&ÅeÙee leg efJecegÛÙeles~ ce.Yee.Meeb.he.; 240,7

- 29. DeJeMÙecesJe YeesòeâJÙeb ke=âleb keâce&

 MegYeeMegYeced -keâes.®.meb.; 23,39 yeer;

 G.meb; 7, 4 yeer
- 30. keâce& Ûe ef\$eefJeOeb Øeesòeâced mebefÛeleb ef>eâÙeeceeCeb Ûe ØeejyOeb Ûesefle yevOeke=âled - keâes.®.meb.; 23,42,44
- 31. HeâuekeâeceveÙee keâce& keâjCeelØeefleyeOÙeles ve keâce&cee\$ekeâjCeeòemceelkeâce&Heâueb lÙepesled~
 Jee.meb.G.Keb.; 10,42
- 32. mecÙeioMe&vemecheVe: keâce&efYeveb efveyeOÙeles oMe&vesve efJenervemleg mebmeejb ØeefleheÅeles ce.mce=efle; 6,74
- 33. ve efn keâef§el#eCeceefhe peeleg efle‰lÙekeâce&ke=âled...... ieerlee; 3,5
- 34. mebieb lÙekeälJee Heâueb ÛewJe me lÙeeiees meeeflJekeâes cele: ieerlee; 18,9
- 35. keâce&Ùeesie Meem\$e; he=0 369-372
- 36. Devesve efJeefOevee meJee&ved IÙekeälJee mebiee_Úvew: Mevew: meJe&ÉvÉefJeefvece&gòeâes yeÇÿeCÙesJeeefle‰les~ 6,81
- 37. efÛekeâer<ee&
 ke=âeflemeeOùes°meeOevelJeceeflemleLee
 Gheeoevemùe ûeeOùe#eb ØeJe=leew pevekebâ YeJesled~
 vùee.efme.ceg.; 150-151
- 38. keâeceelcelee ve ØeMemlee ve Ûew ÛesnemlLekeâecelee keâecÙees efn JesoeefOeiece: keâce&Ùeesie§e Jewefokeâ:~ ce.mce=efle; 2,2
- 39. kegâÙee&efoÉebmleLeemeòeâef§ekeâer<e&gueexkeâmeb «enced - ieerlee; 3,20-25
- 40. mJekeâce&Cee leceYÙeÛÙe& efmeefæb efJevoefle ceeveJe: ieerlee; 18,46

- 41. ueeskeâeshekeâej keâjCes efJeÛejvleern meeOeJe:~ -kewâ.meb.; 17,45 yeer
- 42. efMeJeeosMeke=âleb keâce& Øemeeopevekebâ YeJesle -efJeb.meb.; 18,14; * .meb.me=. 43;

Jee.meb.G.Keb.; 10,43 S Keb.; 12

- 43. efleuekeâ, ieerlee jnmùe, he=0 372
- 44. Fefle%eeveb meceglheVeb ÙeeJeVewJe vejmÙe Jew leeJeÛÛe keâce&Cee osJeb efMeJeceejeOesÙeVej:~
 - ®.meb.me=.Keb.; 12,58
- 45. veeefmle ke=âlÙeceke=âlÙeb Ûe meceeefOeJee& hejeÙeCeeced

ve efJeefOeve& efve<esOe§e les<eeb cece ÙeLee leLee~ - Jee.meb.G.Keb.; 11, 30-31

- 46. lemùe keâeùeË ve efJeÅeles..... -ieerlee; 3,17,18
- 47. SJeb keâeceeMeÙeb efÛeòeb keâeceeveeceeflemesJeÙee efJejpÙesle leLee jepeVeefiveJelkeâeceefJevogefYe:~
 - ßeer.cee.heg.; 7,11,33,34
- 48. SJeb ve=Ceeb ef>eâùeeùeesie: meJex mebme=eflensleJe: le SJe DeelceefJeveeMeeùe keâuhevles keâefuhelee: hejs ßeer.Yee.heg.; 1,5,33,34
- 49. Ùe SJeeb keâce& efveÙeleb efJeÉeved kegâJeeale ceeveJe:......

.....ve me efuehÙeles~

DevÙeLee keâce& kegâJee&Cees ceevee¤{es efveyeOÙeles...... - ßeer.Yee.heg.; 4,26,7-8

50. Oecee&oLeexÓLe&lees

YeesieesYeesieeÅewjeiÙemebYeJe:~

Oecee&efpe&leeLe&Yeesiesve JewjeiÙeceghepeeÙeles~ efJehejerleeLe&Yeesiesve jeie SJe ØeJele&les~

-efJe.meb.; 13,51,52S

51. Jee.meb.G.Keb.; 10,30-33

- 52. Oece&§e efÉefJeOe: Øeesòeâes õJÙeosnÉÙesve Ûe~ õJÙeefcepÙeeefo¤heb leerLe&mveeveeefoowefnkeâced~ -efJe.meb.; 13,52 yeer; 53 S
- 53. ke=âles Oùeeveep%eeveefmebefæm\$esleeùeeb lehemee leLee~
 - Éehejs Ùepeveep%eeveb ØeefleceehetpeÙee keâueew~ -efJe.meb.; 13,55
- 54. ceeefn<eb Oecee&ceemLeeÙe meJee&vkeâeuesve Ùegbpeefle DemelÙe§eeMegefÛe§ewJe efnbmee ÛewJeeLe efvele&=Cee~ - efJe.meb.; 17, 66-67
- 55. leotOJeË Je=<ecees Oeceex yeÇÿeÛeÙe&mJe¤he Oe=keâd~ leebef>eâÙee Je=<eYeOeceex keâeueeleerleesÓefOeefle‰efle~ - efJe.meb.; 17, 85-87
- 56. Ùee%eJeukeäÙe mce=efle, efcelee#eje-ØeLece ueeskeâ~
- 58. Jee.meb.G.Keb.; 11, 85-10S; ieerlee; 18,42
- 59. Jee.meb.G.Keb.; 11,12-16S; efJe.heg. 3,8,26-28; ieerlee; 18,43
- 60. Jee.meb.G.Keb.; 11,16 SÛeæ ieerlee; 18,44S' ke=âef<eieewj#eJeeefCepÙeb JewMÙekeâce& mJeYeeJepeced efJe.heg.; 3,8,30,31
- 61. efJe.meb.; 13,6; ieerlee; 18,44yeer-heefjÛeÙee&lcekebâ keâce& MetõmÙeeefhe mJeYeeJepeced~ efJe.heg.;3,8,32-35; Jee.meb.G.Keb. 11,17
- 62. Jee.meb.G.Keb.;11, 1-8; efJe.heg. 3, 36-37 oùee mecemleYetles<eg efleefle#ee veeefleceeefvelee melùeb Meewûeceveeùeemees cebieueb efØeùeJeeefolee Yew#ùemhe=ne..... meeceevùeJeCee&veeb keâefLelee iegCee:~

- 63. efJe.heg.; 3,9,1-6
- 64. efJe.heg.Ú 3,9, 11-13
- 65. efJe.heg.; 3,9, 7-17; 3,11,66-68 JeelmeuÙesveeefKeueb peieled~
- 66. efJe.heg.; 3,9, 19-22
- 67. efJe.heg.; 3,9, 24-31 DeYeÙeb meJe&YetlesYÙees oòJee Ùe§ejles cegefve: lemÙeeefhe meJe&YetlesYÙees ve YeÙeb efJeÅeles keäJeefÛeled~
- 68. efcelee#eje; 1,1
- 69. efcelee#eje; 1,1
- 70. efJe.meb. 16, 28-30 ØeeÙeef§eòeeefve keâeuesÙe ceveg:mJeeÙecYegJeesÓyeÇJeerledke=âles heehesÓvegheeleesÓefhe efMeJemebmcejCeb hejced~
- 71. efcelee#eje; 1,1
- 72. efcelee#eje; 1,1
- 73. ce.mce=.; 6,92
- 74. Ùe.meb.; 1,132
- 75. G.meb.; 20,15yeer-18S
- 76. Jee.meb.G.Keb.; 11,19,23
- 77. **.meb.me=.Keb.; 12,68-mJepeelÙegòebâ leg Ùelkeâce& keâle&JÙeb lelØeÙelvele:~
- 78. * .meb.me=.Keb.; 12, 44 ÙeÅeppeeeflemecegefö b leòelkeâceË ve uebleÙesled
- 79. G.meb.; 16,24,26
- 80. G.meb.; 16,36-vejkeâmJeie& meb%eeÙew heehehegCÙes efÉpeesòece~
- 81. efJe.meb.; 1, 36yeer-hejeshekeâejmeÂMees veeefmle Oeceex hejMe Keueg
- 82. ®.meb.me=.Keb.; 42,5,6- hejs<eeb keäuesMeob keâce& ve keâeÙe& lelkeâoeÛeve......

lehemùesJe Heâueb meJez: Øeehùeles veevùeLee keäJeefûeled~

- 83. [®].meb.; 21,39 yeer
- 84. meb.®.meb.; 26,48; Jeer0Ùet0; 12,23,36
- 85. G.meb.; 11,12, 1-6; Ûewhšj 13,14
- 86. G.meb.; 12,6,22
- 87. G.meb.;13,2,27-40
- 88. keâes.®.meb.; 38,9,23
- 89. efJe.meb.; 1,12,33
- 90. [®].meb.kegâ.Keb.; 1,29
- 91. [®].meb.Ùeg.Keb.; 3,4,5
- 92. G.meb.; 5, 3-5
- 93. G.meb.; 5, 6-30, 33, 35, 31, 32, 36-39 SJeb DeOÙeeÙe 6

PERSONAL IDENTITY IN THE EARLY BUDDHISM

Dr. Jagat Pal*

Personal identity is one of the central problems of philosophical controversy, and much of the crucial discussion in Indian and Western philosophies centers around the concept. The account of Indian and Western philosophers differs with difference in their views on the concepts of person, self, mind and identity. Some philosophers explain personal identity in terms of essence in person or eternality of the self or the soul or the mind. Some philosopher explains personal identity in terms of mental continuity such as memory. Some philosophers explain personal identity in terms of brain states by identifying the mind with the brain. When the early Buddhism talks of personal identity, it does not talk personal identity in terms of essence or eternality or

-

^{*} Retired Professor of Philosophy, 176A/F.01 Swastik Apartment, Tagore Town, Allahabad-211002

mind-brain identity or mental continuity or bodily continuity; it talks personal identity in terms of causal continuity in the psycho-physical elements of a person. According to the early Buddhist account, talking of personal identity in terms of essence or eternality does not make any sense because there is no essence in person or eternal person or self in reality. If it were so, it would have been possible to know by a direct perception or an inference which is not so. Talking of personal identity in terms of logical and mathematical equations is also does not make any sense because there nothing in the world of reality which remains one and the same, partly or totally, throughout in all times, including the person or the self. On theearly Buddhist account, everything is momentary, transitory and subject to change ability and perishability; thing scease to existiust after producing the other things and there is no thing which remains unchanged and persists between changes. This does not mean that the concept of personal identity does not make any sense in any sense of the term on the early Buddhist account. The

concept of personal identity does make sense conventional and empirical senses on theearly Buddhist account. And in this senses personal continuity cannot be defined in terms of bodily continuity or mental continuity because of the continual changes in the bodily and the mental elements of a person. It can be defined in terms of causal continuity in the bodily and the mental elements of a person and not in terms of continuity of the bodily and the mental elements of a person. When wesay "I am the same person that was born some yearsback", we do make a true statement, and hencethis claim of identity cannot be said to be meaninglessaccording to the early Buddhism of because there is truth in this claim identityinconventional and empirical senses which no one can logically deny because the denial of it always logically presupposes continuity of the denier. This claim of identity become smeaning less only when personal continuity is understood inontologicaland logicalsenses because there is noontological and logical truth in this claim of identity on theearly Buddhist account. On the early Buddhist account,

there is no difference between person and self because they signify same concept. When we use the term 'I' from the first person point of view, it refers to self; and when we use the term 'I' from the third person point of view, it refers to a person or me. Talking of personal identity on the early Buddhist account is, thus, the same as talking of self-identity. The early Buddhism explains personal identity or self-identity in terms of causal continuity in the psycho-physical elements of a person in conventional and avoidingeither ofthe empirical sensesby extremes ofeternalism and annihilationism. As opposed toeither of the Buddha teaches the doctrine extremes. pratityasamutpādaas the middle way between them. On the early Buddhist account, the person or the self does not the world of constitutea ofontologyof part experience. Person or self ismere a concept or a linguistic construction or a fiction on the early Buddhist account whichhas meaning in use, but has no referent in actuality. The problem arises in view of the early Buddhism when we equate meaning with referent. In the early Buddhism, the

terms 'person' and 'self' are usedinterchangeablywithout committing to ontology oftheperson or the self. Talking ofpersonal identity or self-identity in terms of essence in person or eternality of the selfis myth or illusionaryonthe early Buddhist account. All this follows from the Buddhist theories of momentariness, perishability and dependent-origination. Toestablish this point, let me first begin with the early Buddhist concept of person.

The early Buddhist concept of person can be understood in two ways: conventional and technical. When the early Buddhism uses the term 'person' in conventional sense, it usesas name. Theterm'person' as general name is used to refer to the class of human individuals. The term'person' as proper name is used to refer to a particular human individual that is apparent. According to the early Buddhism, the particular human beings are given different names in different languages for different purposes, for example, identification. Whether the term 'person' is used as general name or as proper name, it is always used as name to refer to human individuals or a particular human

individual on the early Buddhist account. Since the term 'person' is used as name to refer to human individuals or a individual, particular human it has meaning in conventional and empirical senses. The earlyBuddhism uses the term 'person' in technical sense to refer to a combination of the five aggregates (pañcaskandhas). These five aggregates are 'matter' or 'form' $(r\bar{u}pa)$, 'sensation', 'emotion' or 'feeling (vedanā), 'recognition' or 'perception' (samjña), 'action', 'karmic predisposition' 'karmic residue'. (samkāra), and 'consciousness' (vijñāna). These are divided further into two major groups: $r\bar{u}pa$ and $n\bar{a}ma$. According to the early Buddhism, rape and name constitute the whole being or the personality of a person. $R\bar{u}pa$ constitutes the physical structureand characters of aperson and *nāma* the psychological. Earth, water, fire, air and sky and bodily activities are brought under the concept of rūpa (matter). Sentiment, emotion, feeling, idea, thought, memory, volition, cognition, desire, impression and consciousness and their activities are brought under the concept of *nāma*.

According to theearly Buddhism, atany given time theperson is a temporary combination of the psychophysicalphenomena. The psychophysicalphenomenaaresaid are not only intermingled and interwovenbut are also subject to continual change and perishability. There is no essence in person that remains the same throughout in the process of continual changes nor there anontologically independent and real person or self over and above the psycho-physical elements of a person. This shows that person or selfismere a concept which the early Buddhism uses as name, general or proper, in conventional and empirical senses to refer to the class of human individuals or a particular human individual and technically to refer to a combination of thefivepsychophysical elements that form the being and the personality of a person on its account. It is erroneous topostulate an ontologically independent and real person or self behind the unity of five skandhas or to discover the essence in them. To believe that there is the essence in person or the eternalself behind the unity offive skandhas which unites

them together and remains constant from one life to another result in egoism, attachment, craving, and hence in suffering on the early Buddhist account. Therefore, whenthe early Buddhism denies the existence ofself or soul $(att\bar{a})$, it denies in ontological or metaphysical sense only; it does not deny in conventional and empirical senses. In both conventional and technical senses, the term 'person' or 'self' is used to represent or to signify the psycho-physicalpheno mena and theiractivities and not an ontologically independent and real being, over and above them. Sometimes the early Buddhism uses the term 'self 'to represent the psychological elements of a person only, that is, $n\bar{a}ma$ and the physical elements $(r\bar{u}pa)$ are excluded from its meaning and the term 'person' foran aggregation of the five sknadhas, that is, rūpa and nāma. However, whether the term 'self' is used in the early Buddhism to represent *nāma* or both *nāma* and *rūpa*, the factremains early Buddhism denies the existence of anontologically independent and realperson or self over and above the skandhas and their activities; it also denies

there is the essence in person. To it, the person orthe self is an aggregation of the five skandhasand there is nothing more to it. When the early Buddhism explains personal identity or self-identity, it explains in terms of causal continuity in the five psycho-physical phenomena and uses the terms'person' and 'self' to signify concept and not in terms of the essence in person or the eternal self or continuity of the bodily elements or the mental. If this be so, then from this it is quite evident that the early Buddhism has debunked personal identity or self-identity in terms of essence in person or eternality of the self or the bodily or the mental elements continuity, but not in terms ofcausal continuity in the psycho-physical elements of a person. To say the same thing, in other words, that when the early Buddhism talks of personal identity or self-identity in conventional and technicalsenses and uses the term 'person', it uses in sense of the nominal existence and not in sense of theactual existence. The term 'person' or 'self in sense of the actual existence represents that which exists by itself or on its own account independently of the other

things, for example, the eternal self. The term 'person' or 'self' in sense of thenominal existence represents a combination of the psycho-physical elements, that is, $r\bar{u}pa$, vedanā, samjāāsmskāra and vijāana and their activities.On the early Buddhist account, 'person' or 'self' does not refer to anyontologically independent reality in actuality over and above the five skandhas; for the early Buddhism, person or self is mere a concept or a linguistic construction or a fiction which has meaning in use buthas no referent in actualityover and above the five skandhas and their activities. In other words, the person or the self or the soul exists only in nominal sense of the term, but not inactual sense of the term as the five skandhasare. Since person or self and the five skandhasbelong totwo different logical categories on the early Buddhist account to identify them would amounts to committing a category-mistake inRyle's terminology. There is no an ontologically independent and real person or self that remains the same through out under continual changes of the psycho-physical phenomena of a person. When we use the term 'person' or 'self' or 'I', we

use it to indicate the *skandhas* and their activities, individually or collectively. It is erroneous to think that there is conscious agency behind the activities of *skandhas* which invisible, eternal, immortal, independent, lasing and real which causes the bodily and the mental activity on the early Buddhist account. The early Buddhism denies the existence of a conscious agency in ontological or metaphysical sense only, but not in conventional and empirical senses. The early Buddhism does attribute agency to person in conventional and empirical senses.

The term 'identity' is an ambiguous term. It is used in many senses. Broadly speaking, we can be divided them into categories: inclusive and exclusive. The inclusive sense of 'identity' is a weak, loose, flexible and fluidsense of identity. It does not exclude the concept of change from its meaning; identity is is is said that things change in certain aspects, but if their essence remains the same, they are regarded as identical. The exclusive sense of 'identity' is a strong, rigid and fixed

sense of identity. Itexcludes the concept of change totally from its meaning; identity is incompatible with change. In this sense 'identity' means one and the same. Things are regarded as identical, if they have the same properties or remain one and the same in all times. It is in this sense the Advaita Vedānta uses the term'identity'when it says 'Brahman is Ātmān and Ātmān is Brahman' and defines personal identity in terms of essence in person or eternality of theself (ātman). But when the early Buddhism talksof personal identity or self-identity, itdoes not use 'identity' in exclusive sense of the term. It uses 'identity' in inclusive sense of the term and explains personal identity by using the phrase 'neither same as nor different from'. The early Buddhism rejects the essential is tand the eternalist accounts because according to it everything is momentary and subject to continual change and perishability; there is norealitywhich ispermanent, unchangeable, lasing and independent and remains one and the same in the process of continual changes. The five skandhas whichmake up the being and the personality of a particular human

individual arethemselves subject to continual change and perishability. That is why talking of personal identity in exclusive sense of the term makes no sense on the early Buddhist account. This does not mean that the early Buddhism subscribes to the annihilationist account. The early Buddhismdoes not subscribe to the annihilationist account toobecause according to it no being comes into existence out of nothing; the preceding existence conditions or determines the successive existence. The early Buddhism advocates causal continuity view of identity in the preceding and the successive existence of a person without committing to the ontology of person or the essencein person which remains one and the same in the process of changes. According to it, the person who is reborn in a successive existence is neithersameas nor different from the person that was in a previous existence. When we say 'I am the same person that was born some years back', it istrue, butin conventional and empirical senses only; it is not true in ontological and logical senses. It is not true in ontological and logical senses according to

the early Buddhist account because there is no ontological and logical truth in this claim of identity. The implication of the view is that according to the early Buddhism the being who is reborn in a successive existence is neither same as nordifferent fromthat the being that wasin a previous existence; the previous existence of person causally conditions or determines the successive existence of person. The early Buddhism in this way explains personal identityby avoiding either ofthe extremes: eternalism and annihilationism and advocates the middle way between them. The early Buddhism denies the existence of eternal self or the essence inperson that passes from one instant of existence to another or remains one and the samethroughout incontinualchanges in terms of which the concept of personal identity can be defined meaningfully. On the early Buddhist account, there is a sense in which we can say 'I am not the same personthat was in some years back'because there has been continuous changes in the psycho-physical aspects of my personalityat every moment of my existence. There is a sense in which

we can say 'I am also notdifferent from that what I was before' because there has been causal continuity in the psycho-physical phenomena of my personality at every moment of my existence. The early Buddhism explains personal identity, thus, in terms of a person in conventional and empirical senses without committing to anyontologically independent and real person or the essence in person.

In short, we may thus conclude that when the early Buddhism talks of personal identity or self-identity in terms of causal continuity in the psycho-physical elementsof a person, it talks inconventional and empirical senses only; it does not talk in terms of essence in person or anontologically real person or self. It reduces personal identity to causal continuity in the psycho-physical phenomena of a person. According to it, the bodily and the mentalprocesses are not only causally interdependent and interconnected but also are subject to changeability and perishability. The mental elements have no independent existence apart from and independent of the bodily

elements. Personal identity in term of the essence in person or eternal self is illusionary or myth. The concept of person or self does not signify anyontologically and independent real self or the essence in person which could be said to be passing from one existence to another or remains the samein all times behind the unity of five skandhas. Person or self is mere a concept which has meaning in use but has no referent in actuality. The problem arises when we equate meaning with referent andthink that there is the essence in person orthe eternal self behind the unity of psycho-physical phenomenaof a person. The postulation of any ontologically independent and real self behind the unity and the activities of psychophysical elements results in egoism, attachment and raving, and hence in sufferingon the early Buddhist account.

LOGIC, REASON AND REALITY IN THE MĀDHYAMIKA

Dr. Abhimanyu Singh*

Is there a logic of śūnyatā? Is there a reasoning taking place when we speak of the doctrine of two truths? The basic postulation of this paper is that the dialectic and the doctrine of two truths in the Mādhyamika could only be done and grasped in and through logic and reason. In the first part of the paper we will analyse the Mādhyamika dialectic and in the second part we will take forward the same dialectic to apply to the doctrine of two truths thereby to demonstrate that the Mādhyamika exposition is based on logical reason through and through as "the Mādhyamika is the champion of pure criticism" and "a necessary step in the logical development" of Buddhist philosophy.

_

^{*} Associate Professor, Department of Philosophy and Religion, Banaras Hindu University, Varanasi

I

The Mādhyamika dialectic is built on sound logic and reason. Because, "criticism entails dialectical consciousness. Dialectic means, first, the awareness of the conflict in Reason, and secondly, an attempt to resolve it." Buddha declared certain questions of distinctly metaphysical character to be unanswerable. His (Buddha's) rejection of speculative metaphysics was deliberate and sustained, logical and rational. The following is the apparatus of the Mādhyamika dialectic and that will bring home the logic, reason and correlated exposition on reality in this very system.

Dismissal of Catuñkoöi Tarka and the related four alternatives is the first facet of this logic and reason. Four alternative views are possible on any subject.⁴ The Mādyamika dialectic is the rejection of the differences. Even the four different alternatives are rejected. Catuñkoöivinirmukta is Mādhyamika dialectic. Nāgārjuna used the Catuñkoöi to examine the opponent's philosophy and show that anything as being, as non-being, as both

being and non-being, or as neither being nor non-being, is untenable and should be ruled out. The Mādhyamika contention is that we cannot know anything as real except by rejecting the appearances or the several views, and not by holding on to them or by their addition. The Mādhyamika dialectic rises above affirmation and negation, and it is a path for removing dualistic thinking.⁵

What must have been the leitmotiv of the Mādhyamika dialectic? The sole purpose of the Mādhyamika dialectic was to disprove the standpoints advanced by others. He does not want to prove any view of his own.⁶ The Mādhyamika distances himself from all positions and does not take a position of his own. It might sound absurd and strange, but it is possible. The Mādhyamika does not have a thesis of his own. He does not construct syllogisms and presents arguments or examples of his own.⁷

The dialectic was directed against the dogmatists and rationalists who maintained a definite view about Reality.

By exposing the hollowness of their logic and the inner contradiction in their arguments and assumptions, Nāgārjuna wanted to disprove the claims of Reason to apprehend Reality by the help of reason and logic itself.

Nāgārjuna is a prāsangika, as he does not have any tenet of his own, and he does not care to frame a theory or a language of his own. The sole aim of Nāgārjuna is to free the human mind of the net of concepts (vikalpa-jāla) and verbal elaboration (prapañca). We see Nāgārjuna ending his magnum opus with sarvadåñöiprahāëāya: saddharmam Sarvadåñöi-prahāëāya vaù adeśavat: Anukampāmupādāya tam namasyāmi Gautamam.9 In rejecting one thesis the Mādhyamika does not accept its counter-thesis. 10 The reductio ad absurdum of the Mādyamika does not establish any thesis. It accepts a particular thesis hypothetically, and by deducing its implication discloses the inner contradiction which has escaped the notice of the opponent.¹¹

Furthermore, the bedrock of the Mādhyamika dialectic is the reasoning that "all is relative" (pratītya-

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

samutpanna). Nothing is in itself. Any fact of experience, meticulously analysed, reveals that it is what it is in relation to other entities or events. It depends on others. This process, thus, proceeds indefinitely and leads to a regress. This notion of 'relativity' is the bedrock of Mādhyamika dialectic and it is enunciated in almost every chapter of the Mādhyamika Kārikā. Any relation itself has to perform two reciprocally opposed functions: identity and difference. Relation as connecting the two things, rather making the two things relevant to each other, has to identify the two. But it has the function to differentiate the two as well. Thus, cause and effect, substance and attribute, whole and parts, subject and object, motion and rest, and so on and so forth are mutually dependent and relative. Nothing is in itself, but all is relative. 12 Whatever is relative is unreal. All the categories we make are conceptual devices (prapañca). With the help of these categories our Reason (buddhi) tries to comprehend the Real. But that Real cannot be categorised and made relative. Reason cannot apprehend

the Real for buddher agocaras tattvam. If there is the Real or Tattva, it should be something in itself, self-evident, and self-existent. It should not be dependent or relative. Thus, "dialectic exposes this emptiness of views," and paves way for a blatant scrutiny of reality through logic and reason, though this is done "by rejecting Reason as such." Having made an analysis of logical reasoning employed in the appropriation of the dialectic in the Mādhyamika exposition, let us further the argument of logic and reason in the doctrine of two truth in the following section.

II

The summit of the Mādhyamika dialectic is śūnyatā. The Mādhyamika dialectic has its origin in Buddha himself. There were some well-known questions, which Buddha declared to be avyākåta, meaning, the answers, to which, were inexpressible. In that sense, Buddha was the forerunner of the Mādhyamika dialectic. However, the philosophical position underlying the silence of Buddha did not get crystallized into a philosophy until the time of

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

Nāgārjuna by the exposition of the doctrine of two truths. Buddha tries to resolve the conflict of views, by raising the human mind beyond the empirical level of phenomena or samvåti to a higher level of reality, where neither existence nor non-existence can be asserted, rather where categories of thought and language do not apply. The unanswered questions are unanswerable because they are about the Unconditioned (asaàskåta), and it cannot be characterized phenomenal verbal-linguistic bv the Phenomenal verbal constructions. constructions linguistically ill-formed when it concerns the Ultimate or the Unconditioned, as it is virtually impossible to give a picture of it.¹⁷ Such constructions "use personal referring terms, which according to Buddhist thinking have no real referent; hence any answer given directly to them (i.e. to those questions) would necessarily confirm the misleading presupposition that such terms do refer to some real and permanent individual", as well. The silence of Buddha "can only be interpreted as meaning the consciousness of the indescribable nature of the Unconditioned Reality". 19

Thus, Buddha's silence made Nāgārjuna to ponder deeply and he came to the conclusion that reason of Buddha's studied silence to fundamental questions was that Reality was transcendent to thought and verbal constructions.

the According to Mādhyamika, should one understand śūnyatā by means of the two- fold truth, namely conventional or relative truth (saàvåti satya) and the ultimate or absolute truth (paramārtha satya). The Mādhyamika idea of the two-fold truth reflects a difference in the manner in which one might perceive things and the point of view from which one looks at them. All Mādhyamika treatises take the two-truths as vital to the system.²⁰ Worldly and conventional truth involves emotional and intellectual attachment to what one perceives, and hence the objects of knowledge are considered determinate, bound and fixed. When one sees things from this standpoint, he is committed to linguistic conventions and conceptual constructions. This standpoint is saàvåtisatya.

In saàvåti level of truth comes the prapañca. Prapañca or vikalpa is used in the Mādhyamika system for verbal and linguistic constructions of mind. It is the 'verbal proliferation' which does not have any worth in the above said system. Such verbalization or description by language is a sort of distortion of what is real (paramārtha satya), rather perceived or experienced. Such verbal, linguistic and theoretical constructions (even termed as dåñöi in Mādhyamika) contaminate the pristine purity of the real, for the real is nirvikalpa and niñprapañca (or indeterminate). With his rejection of all views, of all constructive metaphysics, Nagarjuna has advocated śūnyatā sarva danoīnām: Śūnyatā sarvadanoīnām proktā niùsaraëam jinaiù; Yeñām tu śūntyatā dåñöistānasādhyān babhāñire.²¹ Further, Nāgārjuna asserts that the heart of Buddha's teaching is the disposal of prapañca.²² Prapañca is deceptive and illusory, and by saying this Buddha meant śūnyatā.²³ The attitude in philosophy consists in being beyond any views and theories, and remaining

critical of all rational speculations and verbal constructions of language. It demonstrates the falsity of every philosophical language without claiming to be another. It practices the 'silence' of Buddha, which the Mādhyamika upheld, in just observing the nature of things without uttering a single word, as it is said by Candrakīrti, "paramārtho hi āryāëām tuñëīmbhāvaù" (Freedom is silence).²⁴

However, one might see what he perceives from a different point of view, namely, the ultimate truth whereby he evaluates and re-evaluates the phenomenal world without any attachment. He distances himself from the phenomenal, and takes a close look into what he is really striving to do. One does not really know oneself and the ultimate till one is able to take a dispassionate attitude to oneself and the ultimate. Here one is unaffected by the biases. world and the conventional relative This unattached standpoint is Paramārthasatya. This is the knowledge of the real as it is, without any distortion. This knowledge is without the help of any theorising, as the

Mādhyamika is 'not interested in empirical illusion at all' and 'the speculative tendency of Reason' will have a propensity to be avidyā. ²⁵ In this regard, let us also remind ourselves the revealing statement of one of the most learned scholars of Buddhism in our times that even in the Paramārthasatya, the Mādhyamika "does not countenance any theory of thing-in-itself as he does not believe in any two-layer metaphysics." Thus, the Mādhyamika is not akin to Kant's bifurcation, as some understood him to be.

Śūnyatā is not nihilism at all, and it will have a peril if it is conceived so. The Mādhyamika is not nihilism, and śūnyatā is not nihilistic. "Relativism is not Nihilism."²⁷ As such śūnyatā can be characterized as being neither 'affirmation' nor 'negation'. The Mādhyamika denies the *Ultimate Reality* of both affirmation and negation. This is śūnyatā, the principle of Universal Relativity. From this universal Relativity there can be no exceptions. Neither the Buddha, nor the Bodhisattva, nor Nirvāëa is exempted. They are dialectical Ideas, not realities. They are, as concepts, constructions of our productive imagination,

hence ultimately unreal.²⁸ Śūnya is used in the Mādhyamika as a symbol of the inexpressible. In calling reality śūnya, the Mādhyamika only means that it is avācya, anabhilāpya, which means 'inexpressible'. The word śūnya (or śūnyatā) has been used in this system as indicative of avācya or avyakåta. śūnyatā is not only the quintessence of a rigorous 'critique of pure reason', but also a pedagogy that unravels itself as the non-conceptual, indeterminate and unconditioned Such-ness or That-ness (Tathatā).²⁹

Furthermore, as there is a peril in conceiving Śūnyatā akin to Positivism as well. The Mādhyamika rejects all views, all constructive metaphysics, and all standpoints. It looks like a species of positivism. Though the external form of denial and refutation may be common to the positivism and the Mādhyamika dialectic, they have diametrically opposed objectives. The positivists deny the significance of metaphysics, calling it as "sheer nonsense," because it is not empirically verifiable. The Mādhyamika rejects conceptual constructive metaphysics, because of its

defective procedure. The objective of the Mādhyamika dialectic is spiritual. It aims at Prañjāpāramitā, the highest non-dual Wisdom.

In the same vein it must be said that there is absolutely no theorising in the Mādhyamika śūnyatā. The customary question posed is: Can anyone criticise without having a position of his own? Criticism of theories is not a theory. Negation of positions is not a theory at all. Dialectic, as an analysis, does not bring anything new, but it brings out and reveals. It does not distort either. It is a reflective awareness. Nāgārjuna himself says that śūnyatā is not a theory or view, and those who think it as a theory, they are unrecoverable. Again Nāgārjuna reminds us that śūnyatā should be comprehended correctly; otherwise it does great harm as the snake is caught at the wrong end. 31

Śūnyatā is not only the negation of all views, but it is Prajñā, the Highest Wisdom. śūnyatā is negative only for thought and Reason, but it is itself the non-relative knowledge of the Ultimate. It is the negation of all

negations. It is thus the re-affirmation of the inexpressible character of the Real. It is freedom from the conceptual and all that is related to it. One can pose the question how can one free oneself from the conceptual by indulging in the dialectical play which is conceptual unreservedly. The answer is that through the application of the dialectical method one convinces oneself that everything is interdependent, and one reaches a special kind of insight or intuition (that is, Prajñā) into the śūnyatā itself. "This insight has no content-i.e., its content is void. It is nonsensuous and nonconceptual, although it is rational in the sense that it is developed through a rational procedure". 32 Śūnyatā is the rejection of all categories of thought and Reason. It gives some indications to those who understood this dialectics. Empirical reality is a realm of relativity, in which an entity is śūnya or niùsvabhāva (devoid of independent reality).

One can comprehend Reality only by rising above the logical thought, which again has to apply reason and logic, though the conventional logic does not apply to it. Reality cannot be expressed in terms of the 'is' and 'is not' dichotomizing mind.³³

"There is the denial of all categories and doctrines (ātma as well as anātma), of all species of dogmatic philosophy; all dogmatic systems are danoi, and prajna is the negation of all views- Sūnyatā."34 The kind of language which we employ for the description of things is that which possesses subject-predicate model. Without referring to the nature of predicates, Nāgārjuna points out that not only predicate creates problems for us but the very mould of predicate language is prone to engender certain problems for us³⁵ because any predicate qua predicate is intended to bring out common, shareable or similar characteristics of things. Nāgārjuna has negated not only the predicate-view but the substance-view also. Dåñöi as such is negated by Nāgārjuna. For the Mādhyamika criticism is self-criticism. It is the criticism of that self which express itself in various thought forms. It is the impartial awareness of what a theory is and how it is made self-awareness indifferent up. It gives rise to

(philosophical conscience). Criticism of all (dåñöi's) is itself not a view (dåñöi). It is not the proposing of a new view. The criticism that everything is relative, unreal (śūnya) itself is as much relative, unreal (śūnya) as the views criticized; because the former is not intelligible without the latter. So ultimately the criticism itself is negated by the Mādhyamika. Reason is Prajñā (highest wisdom) when it turns back upon itself and realizes the relative and inconsistent nature of its own constructions. Prajñā is śūnyatā of all views and is beyond logic and reason. It is the impartial awareness of unreality of the knowledge of unreality (śūnyatā-śūnyatā). It is the state of absolute egolessness; it is the state of not imagining anything and consequently is the state of absolute desirelessness. So silence is the ultimate philosophy for the Mādhyamika. It is the true religion of the Buddha, according to Nāgārjuna.

References:

- 1. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1989), p.19.
- 2. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, p. 193.
- 3. T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, (New Delhi: HarperCollins, 1998),

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

p. 47.

- 4. Four types of views are invariably formulated in the *Mādhyamika* texts. It is very clear in the 27th chapter of the Mādhyamika Kārikā entitled Dåñöiparīkñā. Even we can see the same division in Āryadeva's Catuù Śatakam 14: 21.
- 5. The opening verses of the celebrated work of Nagarjuna, the Mādhyamika Kārikā (1: 1-2) go like this:

"Anirodhamanutpādam anucchedamaśāśvatam,

Anekārthamanānārtham Anāgamamanirgamam.

Yaù pratītyasamutpādam prapañcopaśamam śivam,

Deśayāmāsa sambuddhastam vande vadatām varam. (No origination and no extinction, no permanence and no impermanence; no identity and no difference, no arrival and no departure. I salute the Buddha, the foremost of all teachers, for He has taught the doctrine of dependent co-arising (origination), the cessation of all conceptual games".)

6. Nagarjuna states in his *Vigraha-vyāvartanī*: 29 that he has no view of his own. It goes like this:

Yadi kācana pratijñā syān me tata eva me bhaved doñaù,

Nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doñaù.

- 7. The *Vigrahavyāvartanī*: 29 goes like this: "Yada kācana pratijñā syānme tata eña me bhaveddoñaù; Nāsti ca mama pratijñā tasmānnaivāsti me doñaù." (="If I had any proposition /syllogism, then this deffect would be mine; I have, however, no proposition/syllogism. Therefore, there is no defect that is mine".)
- 8. Nagarjuna says, "Nāsti ca mama pratijñā", 'I have no proposition', or anything to put forward, for when all things are appeased (atyantopaśānta) and by nature isolated (prakåtivivikta), how can there be a proposition? For details see Nagarjuna's *Vigrahavyāvartanī* 29 and its commentary.
- 9. The Mādhyamika Kārikā 27: 30
- 10. All the chief Mādhyamika teachers like Nagarjuna, Āryadeva, Buddhapālita, Candrakīrti and Śāntideva adduce prasanga arguments. But there was a sub-school of the Mādhyamika, called the Svatantra Mādhyamika School, which believed in dvancing counter-thesis. Bhāvaviveka, the author of Tarkajvāla, is the chief of this school.
- 11. We could see the application of Mādhyamika dialectic in the magnum opus of Nagarjuna

entitled Mādhyamika Kārikā, and also in his Vigrahavyārtanī. In the Mādyamika Kārikā there are 27 chapters and each chapter is a dialectical analysis of different topics or viewpoints, starting with Causality. It is really exciting to read and understand how Nagarjuna refutes each view with its own inherent contradiction. Though the Vigrahavyāvartanī is only a small work in form, as regards its contents it is a fundamental text of Mādhyamika, as well of the early Indian dialectical tradition. It not only admirably illustrates the dialectical method followed by Nagarjuna, but also it clarifies the idea of śūnyatā which so often been misunderstood not only in modern times but also in the time of Nagarjuna himself.

- 12. "Pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat", The Mādhyamika Kārikā 18: 10. See also MK 7: 16, and MK 24: 18. In MK 24: 18, Pratītya-samutpāda is equated with śūnyatā.
- 13. "Aparapratyayam śāntam prapañcair prapañcitam; Nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakñaëam."—The Mādhyamika Kārikā 18: 9 ("The Tattva is transcendent to thought, non-relative, non-determinate, quiescent non-discursive and non-dual").
- 14. A. K. Chatterjee, The Yogācāra Idealism, p. 193.
- 15. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, p. 193.
- 16. Candrakirti enumerates them in his Prasannapada (Commentary on The Madhyamaka Kārikās) of MK 22:12, "Iha caturdasa avyakrta-vastuni bhagavata nirdisöāni...", which means 'The Lord announced fourteen things to be inexpressible...., and he mentions them.
- 17. For a detailed exposition of the critique of language and mind see C. D. Sebastian, "Language and Mind: A Mādhyamika Perspective", in K. S. Prasad (Ed), Language and Mind: The Classical Indian Perspective, Hyderabad Studies in Philosophy Number. 5 (New Delhi: Decent Books, 2008), pp. 33 -50.
- 18. Steven Collins, Selfless Persons, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 133.
- 19. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, New Delhi, Harper Collins Publishers, 1998, p. 48.
- 20. "Ye' nayor na vijānati vibhāgam satyor dvayoù, Te tattvam na vijānati gambhīram buddha-śāśane."—The Mādhyamika Kārikā 24: 9.
- 21. The Mādhyamika Kārikā 13: 8.
- 22. Sarvopalambhopaśamaù prapañcopaśamaù śivaù; Na kvacit kasyacit kaścid dharmo

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- Buddhena deśitaù.-The Mādhyamika Kārikā 25: 24.
- Tan måñā moñadharma yad yadi kim tatra muñyate; Etat tūktam bhagavatā śūnyatāparidīpakam. -The Mādhyamika Kārikā 13: 2.
- 24. A.K. Chatterjee, "*The Mādhyamika and the Philosophy of Language*", in Our Heritage: Bulletin of the Department of Postgraduate Research, XIX (1), 1971, Calcutta, Sanskrit College, p. 29.
- 25. A. K. Chatterjee, The Yogācāra Idealism, p. 196.
- 26. A. K. Chatterjee, The Yogācāra Idealism, p. 197.
- 27. Th. Stcherbatsky, *Madhyanta-Vibhanga*: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1978), p.VII
- 28. Th. Stcherbatsky, *Madhyānta-Vibhanga*: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, pp. VI-VII.
- 29. Tathatā is not at all a term that had the qualities or attributes of being 'this' or 'that.' It is a word by which words are undone, a word that points out at our conceptual and verbal constructions in our language indicating that all this will do not do. See C. D, Sebastian, Metaphysics and Mysticism in Mahāyāna Buddhism (Delhi: Sri Satguru Publications, 2005), pp. 101
- 30. "śūnyatā sarvadåñöinām proktā niùsaraëam jinaiù, Yeñām tu śūnyatā dåñöistānasādhyān babhāñire."—The Mādhyamika Kārikā 13: 8
- 31. "Vināśayati durdåñöā śūnyatā mandamedhasam, Sarpo yathā dugåhīto vidyā vā duñprasādhitā."—*The Mādhyamika Kārikā* 24: 11.
- 32. Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1991, p. 238.
- 33. Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997), pp.14-20.
- 34. T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p.58.
- M. P. Marathe, "Nāgārjuna and Candrakīrti on Śūnyatā", *Indian Philosophical Quarterly*, VII (4), 1980, p. 533.

LANGUAGE AND THE GRAMMAR

Prof. Devendra Nath Tiwari*

The problem:

Communication is eternal in the sense of begininglessness. The basis of formation of Grammar is the consideration of eternity of language and it is made possible on that foundation. Had language been fleeting or changing from moment to moment there would have been no incentive and, thus, attempt for formulating rules of language and then, reflection, analysis, translation and creating new garbs would have not been possible. Munitraya, specially, Pāṇini sacrificed his life for perpetuating language. The Sanskrit term for grammar is vyākaraṇa, which literally means analysis and practice that includes grammatical and philosophical analysis as well. The analysis of indivisible

Professor of Philosophy and Religion, Department of Philosophy and Religion, Banaras Hindu University, Varanasi-221005.

knowledge into parts and interpretation of parts in an analytic and a synthetic scheme for making the indivisible understandable to beginners and ignorant persons are not possible without grammatical analysis. Since Vaiyākaraṇas accept the infusion of language and thought, the analysis of language is the analysis of cognition and vice versa¹.

Language is not confined to uttering and hearing. The language we use for communicating consists of -the expresser (madhyamāśabda- language as idea or flashing of consciousness) and the manifester of the former (vaikharī- verbal noises/articulations and scripts). It comprises both it as the idea or thought object/ concept for which I use the term 'expresser' and the verbal noises, written marks/gestures/signs and symbols for which I use the term 'garb'. The former causes the incentive for the production of garbs in speakers and the garbs when heard in a sequence by audience manifest the former in their mind. Manifested so, the former reveals its own nature from which its meaning flashes forth non-differently.

Memory like garbs serves as the cause of manifestation of language as thought. Since we are born in a language speaking community, the former can be revealed only through the spoken/read garbs of our proximity. Garbs, which, differ from community to community, instrumental tools in manifesting the or Manifestation is not sufficient for the knowledge; manifested by the garbs the concept-language needs to reveal its own nature from which its meaning is revealed non-differently. Thus, the language and meaning it expresses are only objects that is intelligible beings to which our knowledge is confined. Language is the flashing of consciousness, a thought object/concept that can be analyzed artificially through the sequence of articulations and written scripts into parts for piecemeal understanding of the indivisible. Since language as thought is awareness in nature, it can flash its meaning non-differently and hence a theory of language infuses cognition settles the problem of non-difference of language and thought.

Grammar, for Pāṇinian system to which great philosophers like Patañjali and Bhartṛhari belong, consists of **definitions** laid down in Aṣṭādhyāyī and the **object of those definitions** that is śabda or language we speak and write for communicating. Pāṇini aphorism is the definition of Sanskrit language in particular. Kātyāyana, Patañjali and Kaiyaṭa give a solid philosophical background to the aphorism and it, in the hands of Bhartṛhari, culminates as a philosophy proper of language and grammar for which our knowledge is not only based on but is confined to the intelligible beings of language and meaning.

No language exists without grammar. Every language has a grammar isolated from which no language can perform communication. Grammar is practice and is concerned with the language we speak and write to communicate a sense. As thoughts cease to be so isolated from language, similarly, the latter will cease to be language and will disappear without grammar. Accomplishment of communication is the justification in the matter of a grammar of some or other language. In this sense,

grammar is the practice of the language that is based on and that can be deciphered in the light of the definitions for correctness or otherwise. I shall discuss the point in precise after few paragraphs but beforehand, I think popular views of different Western philosophers on the concept of grammar must be discussed for a clear understanding of Indian views on grammar.

2.1. Controversy on the primacy of Language versus Grammar-

There is great similarity between the Vaiyākaraṇa's view and that of some of the Western language philosopher's views on the understanding of grammar. On the issue of primacy Western philosophers are divided chiefly into two groups. Group first consisting of Wittgenstein, W.V. Quine and other Representationists gives primacy to language. For them, language is original and grammar comes later to systematize language through which form of life or intercommunication is made possible. Grammar is inseparable from language, and plays an important, continuing role in the thoughts of Wittgenstein. By

grammar, he means first logic of language (Sprachlogik), in terms of logical form.

Wittgensteinians' view considers Grammar as divided into two parts, one of which is about the superficial or apparent structure of language/sentences, the other about the sentences' underlying structure. The surface structure is actually produced structure. It refers to the sentence as it is pronounced or written. The deep structure is the abstract structure that allows the native speaker of a language to know what the sentence means. It may then be said that the deep structure expresses the semantic contents of a sentence, whereas the surface structure of a sentence determines its phonetic form. Transformation functions as a link between deep structure of sentences and their surface structures.

For Wittgensteinians, Grammar is a study of language usage through the logical structure of language, that is, logical syntax and semantics. My aim of analysis is different from the representationists of the West because,

the object for my theory is neither an empirical phenomenon nor the thing-in-itself nor the logically constructed world of propositions and corresponding facts but the units of awareness or intelligible - beings that figure by the language. They are intelligible beings to which we understand through a logical structure of syntactical and semantic scheme. My aim of discussing grammar is to understand the cognition as accomplished in communication.

It is interesting to understand Indian Grammar in terms of deep level and surface level as it is understood by Western Philosophers of language. However, if we have to understand it in those terms, we can say that Definitions and rules can be taken as deep level that serves as logical forms of language and the analytic and synthetic ways for understanding language are surface level grammar. But Pāṇini's aphorism is not just what Wittgenstein calls logical form of language but logical form of thought as well. What is the position of grammar that is primarily

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

concerned particularly with spoken/ written form of language?

The theory discussed herein is based on the primacy of language. I shall engage in with my observations of representationists account after this paragraph. The other group led by Noam Chomsky² presumes grammar as the foundation of language; without grammar no language is possible. Grammar is the locus of creating every bit of language a child learns or speaks. It is inhered genetically, internal, innate or given form of language. A child is born with a perfectly programmed knowledge of universal grammar that he applies in learning language. He considers grammar at surface and deep level. Former level gives very little indication in itself of the sentential meaning while the later level generates language; it is the locus of language. Linguistic competence is acquired and developed on the basis of grammar and performance is manifestation of competence. Internal grammar autonomous, it is not learnt but it makes learning of language possible. It is creative and is called by him as

transformational generative grammar because through it innumerable sentences which have not been encountered before are generated.

Chomskian theory of knowledge by language can be well understood vis a vis Kantian frame of understanding. Kant understood mind as given categories that transform experiences as knowledge and Chomsky understood it as the given rules of grammar. The mind, for both, is given; it is innate for Chomsky and apriori for Kant and both accept it as creative. It is frame of forms that produces knowledge when the material is fed by sense-experience. Chomsky seems to replace Kantian forms of categories by his form of language that is the rules of grammar. Kant's purpose was to interpret knowledge as apriori –synthetic judgment and Chomsky's purpose was to make room for interpreting possibility of communication. However, Kant accepted that accomplishment of knowledge only by accepting categories and sense experiences and without accepting 'Unity of apperception' cannot be well interpreted. Knowledge is not a thing that can be understood arbitrarily

by assuming a grammar part of mind; apart from the grammar part of brain, an agent (subject) and an object that figure in that knowledge are also involved. The subject cannot act on itself. It can transform, produce so many knowledge acts but can never be the object in knowledge. This statement is pertinent in regard with Chomskian view of grammar as the genetic part. The substratum of knowledge (genetic part) and the knowledge of the substratum are not the same. The empiricist philosophers of the West who accept brain as the bundle of the sensations derived from the senses and not as a part having the power of generating language may out rightly reject the idea of genetic or given creative part of the brain. The question of self -consciousness/awareness of the awareness by sentences requires a second part of brain but that in no way is solvable by genetic system because that is not a part of brain but the flash and its awareness as well.

2.2. Language Embedded in Grammar Vis-a- Vis Grammar Embedded in Language:

Consciousness is given but is known to us by the functions performed on its basis and the language as flash of consciousness is the cause of incentive to all conscious activities. Language, for the present theory, is the guide in the matter of knowledge. Language is not a slave of a Grammar; it is not embedded in Grammar but Grammar is embedded in language. Language is naturally fit to be analyzed and interpreted differently through different grammars. Grammar is practice and for it language as awareness and it as garbs comprising of verbal noises, written marks, gestures, sensations of or datum acquired by senses, through which the former form of language is communicated are equally important. These two aspects of language make our understanding of grammar different from all those who take language confined only to the latter. Being the flash, the former fold of language is indivisible and it is through the latter form that the indivisible is made understandable through the scheme of analytic and synthetic rules.

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

It may be remarked that Chomsky's I-language and Elanguage can be understood similar to Bhartrhari's concepts of sphota and vaikharī respectively. The former in respective theories is innate and the later is learnt. But I found radical differences between the two theories. Bhartrhari'ssphota unlike Chomsky's I –language is not just given as the genetic part or as given concept but is the thought, the flashing of its own nature and its meaning non-differently by it and, for this reason of being flash, it is called sphota. The given may be psychological or physiological and, hence, an ontic entity but sphota is not, metaphysical or ontic being but a it not a cognitive/intelligible being; it is the flashing consciousness and, hence, of awareness in nature. Similarly, vaikharī is not like the same what Chomsky says E-language that is learnt in a community; it cannot be produced without the sphota, which serves as the cause of incentive to the production of utterances. Conclusively, it can be remarked that Chomsky's view is comparable to

Bhartrhari on the issue of grammar only to the extent of differences.

2.3. Grammar is Practice

Grammar is not confined only to Sanskrit language; those who do not know the rules follow the practices of their accordingly they understand community and correctness and incorrectness of the uses. To use and to know are different activities. If convention is the criteria of correctness of the uses then why do we observe it there with incorrect forms also? An illiterate person may communicate correctly but he does not know how his use is correct. How a word is used for a particular form and action and without knowing that the word is used by taking specific form or action into consideration, if one uses the word, there is always a possibility of craving incorrect form, which may corrupt the language and cause problem in communication. For these purposes knowledge of grammar is a necessity.

Those who do not know the rules of grammar also communicate and even without training in the discipline of

grammar they by practice know the right course of uses. They distinctly know the right and wrong of those usages. How it happened so? For a common man it is convention and habit but for a philosopher, it is a cognitive problem. A response to this question requires the theorists' interpretation of the nature of language. The philosophers give a two-fold explanation of the nature of language. Those who accept language, as representation will not properly meet out the problem because the representation of a rule preexisting whether in mind or constituted of language is not possible. The reference theory of language cannot accept a rule prior to any referent and if the rule itself is accepted as referent then there will not be a room for the difference between the reference and referent. A reference cannot be a referent and simultaneous cognition of the two is impossibility. Rules are framed to help understanding of the referents in terms of references as well and it cannot be said that rules constitute the language but this condition is meaningful only for explanation. If there is language there is possibility of game of rules to

make that understood in different ways. Language is awareness, foundational for the understanding of which we practice rules as a remedy for making the process of its learning easy.

The usage is followed through the traditional practices and that is grammar one learns by observation of its uses by the elders of the community. Even an ordinary person who does not know grammar knows distinctly if one is practicing incorrectly or correctly. For example, even an illiterate knows that 2+2=4 is right and any other conclusion out of that association is wrong. Four is on four in sequence that is after three. He knows that 4,3,1,2, is not a right sequence of counting the numbers and the sequence 1,2,3,4 is right because that is the practice. Thus, the observation of the uses and the practice according to the observation is the grammar part of knowledge.

In the sense of practice, 'a' letter has a grammar because of which it is produced only from the specific places in the mouth and understood thus. Correctness of the uttering of the letter is identically known in all its occurrences and instances and similar is the case with a word and a sentence. Words are derived in different derivation for different meanings. It is grammar, on the basis of which, they are distinctly known as name, verb, particle, preposition, etc., which are derived into roots/stems, prefixes, suffixes, etc., and again they are divided into letters and their sequence. The sentences are divided into different words and are understood in the scheme of analysis as a unity of a word-meaning. Pāṇinian grammar is of the idea that we can determine the correct form and function of language on the basis of definitions. The meaning being non-different is determined with the determination of language.

The rule of language is the rule of meaning. In case of all these grammatical operations, Pāṇini's aphorism are underlying definitions on the basis of which the correctness of language is determined. So far the meaning is concerned; most of the Western philosophers base convention and context as the meaning giving elements. Different from them, convention for Pāṇinian tradition is

included in grammar. Even in convention, the power of language as observed by Indian grammarians is natural fitness of the language to express meanings. The expressed meaning with some or the other similarity is imposed on other or intended meaning; and non-intended meanings are known by nearness of the expressive meaning of the language. Apart from literal meaning, Pāṇini has written aphorism for determination of intended and non-intended meanings also.

2.4. Grammar (Vyākaraṇa) is smṛti: Smṛtis are written record of rules of language based on practices of the wise in a language speaking community, memory and indications from Veda³ and, therefore, breakless continuity of the rules are preserved in it. Everybody follows what is good and what is bad⁴. Nobody can transgress the rule in a community regarding what is edible and what is not; eligible, non-eligible, correct and incorrect uses of the language or what is fit and meritorious and what is demeritorious in the matter of uses⁵ are known by the practice based on definition. Kātyāyana, Patañjali and

Bhartrhari have similar opinion on these objectives of Smṛti. Issues of duty, practice of righteousness and morality, that is, dharma are included in it as the object which, for them, is a philosophy of life the tangible fruit of which is the knowledge of language and meaning and intangible fruit is freedom from all captives to our allegiances that is liberation.

Grammar, in human community, having concern with merit and demerit in usage, is considered as a discipline of virtue. Analysis of language into subordinate sentences, phrases, words and then words into substantives, verbs, prepositions, particles, post-positions, and then they into root/stem, suffixes, prefixes, and different kinds of nominative and verbal suffices and prefixes is means for understanding the indivisible. Grammar is given primacy among the six vedāngas, the first of the parts of Veda; one gets cultivated and achieves progress through it to realize Brahman, the highest principle.

In the tradition of Indian system of Grammar, knowledge is accepted neither as produced by someone nor as that emerged out of certain combination of body and mind. It is the flashings; self- awareness of the object of awareness by which dharma (duty and righteousness) is known and that is one of the reasons that it is called Veda. Like consciousness, Vedic sentences that are commandments, injunctions and prohibitions are uncreated (apauruseya). Practices of commandments and prohibitions of the Vedãs in the human communities, serve like the seed in investigating and authoring Agama after destruction of previously existing agama and their authors⁶. Agamas are defined as smrtis, which are written time to time; they are destroyed and after their disappearance they are written by the wise who practices Veda; āgamas are originated only in the one who practice Veda. In the absence of agamas, worldly life runs with unwritten conduct of wise (Dharmamaya) whose consciousness is cultivated to the extent that flashes dharma. The passionate persons who blindly rush for the satisfaction of their desires cannot be

the authors of scriptures (āgama). Dharmamayapuruṣa is a gentleman who knows duties, good and evil, merit and demerit of them and practices them with a view of justice to himself, his duties and the society; it is only those wise in whom there is excellence of knowledge and who after the disappearance or destruction of written records or scriptures (āgama) authors the āgama on the basis of indications from Veda and the observation of the Vedic practices in the society.

Since the knowledge is not endowed naturally to any, authoring of the scriptures is necessary. The scriptures dealing with the prohibitions of vicious actions and injunctions of virtuous actions as the purpose are not ineffectual because the people take them authority in the matter of their practices. The duty is not effective in producing dharma by itself; it is scripture by which the merits and demerits of a duty are expressed and decided determinately. Dharma manifests only in a duty if the latter is in accordance with scriptures; any violation of which is evil.

Vaiyākaraņas define 'vyākaraņa' in following ways-

2.5. Patañjali's Definition of Grammar:

i. Śiştaprayogānuvidhāyīidamśāstram: - According to this Dīpikā⁷ on Mahābhāsya, to explain and interpret the correct form of the uses of language through analysis is the function with which vyākarana occupies itself. The scripture distinctly mentions the power of merit and demerit is naturally attached there only with correct form of the language and Grammar (vyākarana) is the elucidator of those forms. It is the cultivator of speech, the illuminator of correct forms of words and the eliminator of the incorrect forms⁸. The Dharma can dawn only in the persons who use the correct form of the word. By the correct form, we mean the form, which is begininglessly used by the wise and is agreeable to the aphorism, that is, Sūtras of Astādhyāyī, a lakṣaṇagrantha written by Pāṇini and followed by smṛtiyan.

Corrupted forms (apabhranśas) of the word were also in uses of some communities but the Sanskrit Vaiyākaraṇas follow the time tested uses of the tradition of correct forms which were cultivated and systematized only by the Pāṇinivyākaraṇa. There may be many reasons for doing so. Out of those reasons I am giving here only the two. i. Vyākaraṇa is an Agama and āgamas are based on the

correct form of the words used traditionally since the time immemorial and ii. Corrupted forms are not direct expressers⁹. The corrupted form of a correct form may be many and, in that case, any grammar of them will be difficult to survive. In case of use of corrupted forms, the correct form of the word is expressed first and then, by the correct form of the word the meaning is expresses. Without the knowledge of correct form, we cannot determinately know a form corrupted.

In Western Tradition, Wittgensteinians¹⁰ also accept that grammar is, properly speaking, a standard for the correct usage of linguistic expressions; it encloses all kinds of grammatical rules, such as rules of definition, analytical operation, and constitutive structure. Therefore, Wittgenstein speaks of "the grammar" of particular words, expressions, phrases, propositions, and even of states and processes. In Wittgenstein's distinction between "surface" and "depth" grammar, the grammar is 'strictosensu' that aims merely at linguistic correction is surface grammar.

ii. Lakṣyamcalakṣaṇamcaitatsamuditamvyākaraṇamb havati

Patañjali¹¹ has defined vyākaraṇa as the discipline concerning the object of definition, that is, language and the principles like aphorism of Panini that defines the objects of definition or rules of uses of language. works through some Language rules-general and exceptions (utsarga and apavāda) and only through device (laghutā) of rules, we can know the wide world of language and its meaning. The explanation comprising of analysis, interpretation including examples, counter examples, supplying of elision, etc., are employed in the sūtra because by eyes of aphorism alone, the words are defined, explained and their correct and incorrect forms are decided and that is why they are called laksana (definition).

Lakṣaṇa is restrictive by character; a general rule is formed by taking exceptions into consideration for which, Pāṇini has given aphorisms (sūtras) that bind the general for exceptional instances (apavāda). For example the

sentence 'serve curd to the brahmins' is a general rule applicable to all Brahmins invited in a feast. But if Māthara (an individual) is suffering from fever at that time the exception statement 'Mātharāyavinā' binds the application of the general statement except 'Māthāra'. Fulfillment of merit and demerit, in regard to Pāṇinian tradition of grammar, is effected by the uses of correct and corrupt forms of language respectively. Technical words framed, the (pāribhāsikaśabda) words were compartmentalized and divided, definitions were framed and the objections and exceptions were met out, the object to be defined namely the pronunciation, cultivation of tones exposed to audience, grammatical/syntactic analysis of root/stem, nominative, verbal, suffixes, prefixes, letters, words, sentences were exercised and corrected and corrupted forms of them were determinate to frame the aphorism

Because of the leading role vyākaraṇa performs, it is taken as the first among six parts of the Vedãs; they are Vyākaraṇa, Chanda, Śikṣā, Kalpa, Nirukta and Jyotiṣa) the

learning of which enriches one in the discipline of knowledge and cultivates the wisdom¹²; it is the branch of learning that occupies with the study of the knowledge of the correct forms of words/language and the uses of the correct form causes merit (Dharma) or cultural progress on the basis of which one achieves liberation.

In this sense grammar is understood in two ways.

2.6. Grammar is the discipline of learning language and cultivating thoughts (śabdānuśāsana):

i. Pāṇini and his commentator Patañjali, starts with grammar as śabdānuśāsana¹³, meaning thereby instructing the beginninglessly used language by the cultured wise through piecemeal understanding of its nature and, hence, humanizing it for healthy practice. Śabdānuśāsana includes instruction of the general and exception rules through which the unlimited language having countless number of parts like different kinds sentences, compounds, words, stems/roots, suffixes and prefixes, can easily be made understandable in short period of one's life. It does not work like commands but as

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

determiner or measure of examining correctness and incorrectness of the uses.

The question arises as to what is need of Laksana text that is, Panini aphorism if grammar is practice based on beginningless uses of the highly meritorious wise people (sistas). One can understand the definition formulated by wise as the definition of vyākaraņa (śabdāsmṛti) because of the reason that the uses of the sistas are not ignored by any. In the absence of definitions, the words may be used arbitrarily even by some wise and that even the wise people may also sometimes have confusion about the correct uses of the words and for these reasons, the authoring of these definitions are must. Agama is the eyes for those meritorious who do not realize the correct uses of the words¹⁴. There are śiṣṭas who make uses independently of definitions and there are so many words for which there is no definition in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī but they are śiṣṭa or cultivated uses (aśabdāsmrti) and are eternally correct and the correctness of them can be inferred as well. Vyākaraņa

gives utmost importance to the practice of words by the wise (śiṣṭas).

2.7. Purpose of Learning Grammar according to Patañjali

Patañjali, has very specifically mentioned that grammar is studied for following purposes¹⁵-

- i. Preservation (rakṣā) of the Vedic language which may appear erroneous to them who know only the popularly spoken or laukika language different from Vedic one.
- ii. Transformational cases where the substitution in lieu of some word in the text is proper for application (ūha). The mantras are not read there in all genders, numbers, tenses and case terminations. Even pronouns have to be changed in recitations by the names. Proper application of mantras in altering positions of agent, genders, numbers, suffixes, case terminations, space, time, etc., is required. One can make these changes only if he knows grammar.
- iii. Knowing 'Dharma' the proper meaning of which can be known only by the Veda with its six accessories (vedāngas), one should learn vyākaraṇa. It includes holy articulation of the correct forms of the words and the follow up of the oral/written tradition correctly as well.

- iv. That is for brevity. The language reveals all even the finest shades of thoughts. As a number of vulgar equivalents are possible of a correct form of the words, it is for simplicity or brevity (laghutā) that they are to be known and instructed through grammatical rules. The words are innumerable; without knowing them in analytical scheme of roots/stems, suffixes, prefixes, etc., deciding their meanings universal or individual, expressive or suggestive separately and also in the set of a sentential- token so as to make the indivisible sentence and sentential meaning understandable in an analytical scheme, it is impossible to know all the words one by one in a short duration of a life.
- v. Doubtlessness (Asandeha) -that is ascertaining the usage for firmness of knowledge. Misuse, improper and corrupted use of language cause confusion. The learning of grammar make us known about the proper use and thus checks the doubts that incur by the improper, inaccurate and defective uses of language that cause demerit. Only those who speak the same form of correct language become friends because friendship can naturally grow among the people of same level of thought and disciplined in communication or use of language.
- vi. One of the major purposes of reading grammar, according to Patañjali, is to accrue similarity with the great deity immanent in all. To the knower of grammar, language reveals herself as a well-dressed

wife desiring her husband would do¹⁶. The grammar should be studied in order that language could reveal herself to us. Grammar is the practice. To a knower of grammar, the goddess of prosperity (lakṣamī) embraces herself.

2.8. Bhartrhari on Grammar-

Bhartṛhari in the first part of Vākyapadīya has written verses (11-22), has interpreted the ideas of three sages (Munitraya) on Vyākaraṇa of the tradition, its problem, scope and purpose. I am providing herewith a summary of the verses because I think it will help the readers about knowing the meaning and worth of learning grammar from the original source.

Verse 11.Grammar is closest to Veda; it is foremost of trainings or austerities and is the most vital among the six parts of the Vedãs. Learning grammar is difficult; it requires dedication, purposive labour, observation and practice and, thus, high of all other austerities like celibacy, controlling over sleeping, sacrifices, etc. Grammar makes us know the tangible and intangible fruits of an action and accordingly distinguishes the merit in

using the correct form and demerit by the corrupt form of the language.

Verse 12. It is the ultimate essence of all the diversities and divisions of speeches or expressions and the direct means of knowing them. It is the light that illuminates not only lights but non-lights also. All are illuminated by language and that is the object of study of Grammar. The illuminating power of language because of which communication is accomplished is grammar. Grammar is the easy means for distinguishing correct usages from corrupt.

Verse 13. Language is the cause or the truth of the meaning because isolated from language no cognition, no meaning is possible. Nothing but grammar is the cause of knowing the truth of language. Only by grammar one can know the cultivated form of language, that is, the knowledge of the correct uses different from trivial or uncultured and corrupted uses that may make the communication difficult. The cultivation of the words by

division and association of roots, stems, suffices, etc., the follow up of the traditional accents of the articulations and the derivation of rules for understanding different sorts of meanings of language with brevity and levity as per requirement of clarity is also called purification.

Verse 14. Grammar is the gateway to liberation. It is the cure of the ills of language; it is the purifier of all disciplines of learning. All disciplines of learning shine forth by taking refuge in grammar.

Verse 15. As all meanings (universals) are expressed by language similarly all disciplines of learning are dependent on grammar. Communication is the cognition by uses of language and those uses are Grammar. Without grammar, those uses cannot accomplish cognition in communication. It is because of grammar that the language communicates a particular sense.

Verse 16. Grammar is the first step on the ladder to wisdom (siddhi). It is the straight royal road to the aspirants of liberation. Grammar helps us in knowing the language, meaning and its relation; it is through it that we

know the correct form of the uses and by following the pure form or correct uses one acquires merit. Liberation means independence from physiological, religious and cultural entities and our allegiances to them. Only in the purified mind the pure spiritual knowledge that is liberation dawns.

Verse 17. The wise, whose illusion concerning language and meaning is removed, realizes the true nature of his individual self as different from it made of sensory organs, motor organs, vital air, mind and intellect.

Verse 18. The indivisible light that is knowledge (samvarta), which is the supreme essence of speeches, and which is diversified as the world of words and meanings (vivarta) is known through grammar.

Verse 19-22. The language as awareness is sequenceless which is understood as having sequence due to the articulated utterances; it is through it that indivisible is artificially divided diversely in the analytic scheme by grammar.

Language reveals meaning and the grammar makes the meaning the understandable language and grammatical structure. Language is the sole guide to the truth of the disposition of meaning and the knowledge of the truth of language is not possible without grammar and that is why knowledge becomes value. We decide its logic and use them for mapping logical structure of the language only after rules that are found there in practices in the correctness of which the aphorism is the guide. The language and the meaning are indivisible units because there is no possibility of divisions in unit awareness in nature.

Grammar makes the indivisible understandable in the whole and part scheme of analysis and synthesis. I agree with the representationists in so far as they talk about a transformational function but disagree to the point as a link between the two- the deep level and the surface level. Chomsky accepted genetic part of brain as a linking line of the two while Wittgenstein assumed the logical form. In Pāṇinian System there is no problem of linking. The two

from speaker's point of view are related as the caused and the cause and from audience point of view as the manifester and the manifested. Manifested by the manifesters, the sphota reveals its own nature. In all cases, the meaning is revealed by sphota of which the garb is only tools in manifestation.

2.9. Grammar& Critique of Laws of Thoughts:-

As I have pointed out earlier that for the philosophy of language discussed herein, the law of cognition is the same, the law of language that infuses the former. Since I have to make a statement about it, I have to put them first. Laws of thoughts in Aristotelian tradition are taken as different from the laws of language. They as have been observed by Aristotle follow thus- i. Law of identity-according to which A is A where A stands for any existence or property, ii. Law of excluded middle for which a thing may be either A or "A and iii. Law of non-contradiction, according to which, a thing cannot be A and not A. No inference is possible if it ignores these laws.

These Aristotelian laws are based on an observation of thought that is equally applicable to language and reality. If the reality, thought and language are different then inference plays a vital role in validity of cognition. Even it plays basic role in the perceptual cognition also as we find in Buddhist's theory of perception as the source of valid knowledge. This inferential knowledge presupposes laws of thoughts as their general principle.

Aristotelian Laws of thoughts are grammar to the extent of inferential cognition only but we know that all cognition is not inferential. Unlike Aristotelian laws of thoughts, which are based on rule of proportion between language and thought, Grammarians believe in the law of non-difference between the language and thought. It is because of this law that the learning and analysis of language is exactly what is learning and analysis of thoughts. Moreover, if the two maxims firstly infusion of thought and language and secondly all cognition is direct flash of consciousness are accepted then we have to accept inferential cognition also as expressed by language presented in a syllogistic form.

And only then it can be said that the rules of language are rules of thought and that thoughts as rules are true or are false. The objects of rules are revealed and hence serve as the cognitive ground or measure useful as the criteria of truth or falsity of inferences. Wittgenstein also agrees on the issue. According to Wittgensteinian although surfacegrammar and depth-grammar cannot respectively be ascribed to a lower and higher rank as with traditional metaphysics, they cannot be separated because language and life form are interrelated. Therefore, a religious believer and a non-believer may use the same proposition, but the latter's meaning varies according to the different contexts of one's life form. Thus, the question of truth appears differently in different language games. For us, the context of life form, if it is something, is a vague and abstract entity. The reason for variation of different meanings is not the context of life form but what and how the language presents them. The context is neither an expressed but is ultra-virus. expresser Grammarian tradition knowledge is expressed and infused

by language and, thus, the laws of thoughts are same the laws of language that expresses thoughts and that itself is a thought non-different from thought as its signification.

2.10. Grammar is never an ideal:

It is always the follow up of traditional practice of language for the understanding of which the rules are framed and taught. Not only that but also a word may be grammatically derived for a meaning and again for another meaning and the grammar helps us to decide as to what rule is in operation and what derivation is proper in a particular case. There is no concept of grammar isolated from language because that is not possible without language. The object (tattva) of grammar is language, which is called so, because of having a grammar. Grammar is practice and is not an ideal; it stands always practicable. The idea of transformational genetic grammar places grammar to an ontological status, which as such is aphilosophical. Grammar is the inseparable part of language because it is through it that language comes into the application and performs communication.

2.11. Meaning and Grammar:

Meaning is the object of language; it for us is not what is preconceived in a semantic system but that which is expressed non-differently by the language and thus, our different from the logical view is grammar of representationists like Frege and Wittgenstein for whom the meaning is the mode the fact is represented or more broadly, is the representational content of the logical language¹⁷. The cognition of language and meaning and the understanding of that cognition in the grammatical scheme are two different kinds of activities out of which the former is foundational to the latter. If the expression fulfills the accomplishment of communication, each and every expression has a grammar and the form of every word is correct if it in line with the beginningless communication. The grammar of communication and the aphorism as the criteria of correctness do not differ. The knower of Pāṇinian aphorism can prove the correctness of the usages. The language we speak and write is perceived by the senses. The grammar pins down them as placed into

practices of the language community and, thus, restrains arbitrary uses that may corrupt our thoughts.

No communication is possible if the language contradicts fails to accomplish communication. We furnish grammatical rules for making a beginner understand the language by the grammar; we fit the understanding of language into the frame of certain rules by following which the language can correctly be learnt by the beginners. When we think of rules for the properly managed understanding of language, we analyze it in different parts. First of all, we find out the rules, for deciding what words of the language analyzed thus, stand for an agent, and what others for an action, an adjective, adverb, particle, preposition, post-position etc., and the association of what words constitute their syntactical synthesis as a sentence. We try to find out the rules for making understandable the particular mutual relation in between the several parts. There are exceptions and altering cases and then we follow instituted rules applicable for making the uses understandable through

them. Words are differently derived into different roots/stems/suffices/prefixes and thus enable the beginners learn them in a sequence.

Meaning is not grammar embedded but is infused eternally by language and that is why we study grammar not only to learn meaning but also to learn the language first. We agree with W.V. Quine that meaning is always the meaning of language but we disagree with him in so far he accepts that sentential- meaning is determined by the way we organize the language. The sentence in our system is a complete indivisible unit that is, sentence expressive of complete sentential-meaning; a independently of any association either with words or with word-meanings acquired by grammatical analysis, the indivisible sentence expresses an indivisible sententialmeaning. No real division of a unit of awareness and, hence, any association of awareness is possible. The grammatical division and synthesis of the analyzed parts is an artificial device to help the understanding of indivisible in a part-whole scheme. A word in a sentence has no

independent meaning; it's meaning independently a sentential structure is universal and its compatibility is decided by grammar with the sentential meaning. The sentential meaning is particular. It is universal only in the sense of being manifested by several individuals (verbal noises and scripts spoken and written respectively in a sequence). It is particular in so far as it causes incentive for a particular action and universal as much as identical cognition is accomplished in its several occurrences and instances.

Semantic technique of Representationists for taking meaning, as a common element between language and the world, is a misleading idea because the former is a linguistic and the latter is material element of which the meaning, that is, the unit of awareness can be common only by proxy or can never be common. In the theory discussed herein, meaning is not an outcome of logical deduction or induction but non-different from language. The meaning is not fixed by convention but is expressed by language and the convention only specifies the meaning

in terms of popular, intended and non-intended. It is not proper to accept that 'the grammar fixes the reference and then the word continues to function even when the reference does not exist' because the meaning is always the meaning expressed non-differently by language. Moreover, there will be no difference between grammar and convention but we obviously have even convention of grammar also.

2.12. Is Grammar Convention?

A11 of Indian other schools philosophy except Vaiyākaraņas accept convention (samaya, sanketa. vrddhavyavahāra) as śakti or vrtti, that is, relation while Vaiyākaraņas do not define śakti as convention¹⁸. Śakti is the natural fitness of the language; it and so is its fitness to express its meaning is eternally there with language. The convention is the observation of the uses by elders. Elders use words in different ways, particularly for the popularly fixed meaning. None uses a word except for its popular meaning to a child below the age five. The understanding of a child for other meanings of the word the elders' use is developed later and even so after the understanding of the popular meaning first. He knows that the elders use the same word for other meanings of the word by an imposition of or by proximity with the popular/primary meaning. Apart from the primary and secondary or intended, the non-intended (nantariyakarthas) meanings, which are known by the nearness of the popular meaning of the word, are also the meanings of the word. Thus, the observation of different sorts of uses of the word at different stages that is, convention is a sakti different from relation; it delimits relation to specific meaningsexpressive, intended and non-intended because of which the word is taken as expressive of all sorts of its meanings. The convention merely delimits or specifies the relation to the observation of the uses by elders in different layers of primary, secondary and tertiary.

Indian philosophical systems discuss Śakti in relation to word only and not with sentences. Grammarians accept sentences like words also as śakti (vācaka); they express

the sentential-meaning. Any unit that may be a letter, a word or a sentence that expresses its meaning is śakti. By śakti, the language expresses its popular meaning which when imposed on some other meaning due to some similarity or even by opposition is intended meaning of the word and when some meaning close to the popular meaning is known it is non-intended meaning of the word. Herein, my use of language comprises of words and sentences and any other bit of language that satiates a complete sense.

2.13. Conclusion:

We understand the language in a structure, similar formational and functional measures observed are equally applicable to group of words and sentences; some of them are particularly applicable to Sanskrit language but are applicable generally to all languages. Grammar is definitions laid down in Pānini's aphorism which function as short devices for knowing language through rules of singling out the categories of words/sentences of

similar genre, formation syntactically and specific distinctions and they help us know and identify the words in their nature, formation, derivation, function, etc. determinately and on the basis of which the correctness and otherwise of the uses are confirmed. The use of the correct form of the language not only makes the oral tradition lively but also is taken as a royal road to liberation. If we accept this criterion, we will be in a better position to say that the rules are given there with the language because of which even an uneducated and untrained in the discipline of language and grammar also communicate in language and distinguishes the correct and incorrect uses. The learned wise teaches the definitions to beginners for their piecemeal understanding of language which is the object of those definitions

Notes & References:

1. Vyākriyantevyutpādyanteśabdaḥ. The issue of infusion of language and cognition is discussed in precise in the paper entitled 'Cognition, being and possibility of Expressions' by D.N.Tiwari, published in JICPR,

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- edited by Daya Krishna, New Delhi, Vol. XIV,No.1,pp.65-93.1996.
- 2. Pāṇiniśikṣā,6/7
- 3. Veda is the vision of seers. A seer is a wise who distinctly knows- i. what things are edible and what others or not (bhakṣyābhakṣya), ii. What woman is to be approached for sex and what others not iii. What is the import of an expression and what (vācyāvācya), iv. What is tangible fruit of an action and what is intangible (dṛṣṭādṛṣṭa). Dharma sports into him who possesses such distinctive knowledge and then he becomes receptive of the dawn of the Veda, that is, knowledge (rsayah mantra drstārah). These qualifications are equally required for the authors of āgamas(bhakṣyābhakṣyagamyāgamyavācyāvācyādiviṣa yāvyavasth- itaḥsmṛti (Vākyapadīya 1/141.
- 4. Ahitpratiședhārthānāmhitapratipādanārthānāmcopadeśa śāstrāṇām..Harivṛtti on vp.1/134
- 5. (Bhakṣyābhakṣyagamyāgamyavācyāvācyādiviṣayāvyav asthitaḥsmṛti). Harivṛtti on vp.1/141.
- 6. Ibid-1/7 and Harivṛtti on it.
- 7. Śiṣṭaprayogānuvidhāyīidamśāstram- Mahābhāṣyadīpikā p129.
- 8. Sādhutvajñānaviṣayāsaiṣāvyākaraṇasmṛtiḥ, avicchedenaśiṣṭānāmidamsmṛtinibandhanam VP.1/141
- 9. On the meaning of ApabhranśasBhartrhari has written verses Vp.1/147-152, according to which they express the correct form from which their meaning is expressed.
- 10. Wittgenstein on grammar, Wikipedia,

- 11. Mahābhāṣyakāra on Vārtika 'lakṣyalakṣaṇevyākaraṇam' of Pāṇini'sAṣṭādhyāyī
- 12. Vidyābhedāḥpratāyantejñānasanskārahetavaḥ VP.1/10
- 13. Patañjali starts his Mahābhāṣya on Aṣṭādhyāyī with the aphorism 'śabdānuśāsanam'.
- 14. śāstramcakṣurapaśyatām vp.3/vṛttisamuddeśaḥ 79.
- 15. Patañjali in the I_{st}āhnika of Mahābhāṣya on Aṣṭādhyāyī points out the six purposes for which one must read Vyākaraṇa. See, Rakṣohāgamalaghvasandehā.
- 16. Mahābhāṣyakāra has quoted it from Rgveda. 10/71/4, in the I_{st} āhnika.
- 17. Philosophy of Meaning & Representation, R.C.Pradhan, D.K.Printworld (P) Ltd, New Delhi, 1996.
- 18. See, The Central problems of Bhartṛhari's Philosophy by the same author, ICPR,NewDelhi,pp.393-394,2008

VARIETIES OF RULE-FOLLOWING SKEPTICISM

Dr. Gopal Sahu*

1. Introduction

philosophical the theorization Epistemology, on knowledge, has been the core area of philosophy. Traditionally epistemology is concerned with definition, nature, scope, justification and classification of knowledge. However, the entire contemporary issues such as epistemological defining important epistemological concepts, analysis of knowledge and structure of knowledge etc. centre around the problem of skepticism – whether and how knowledge is possible? If epistemology is the core of philosophy, skepticism is the core of epistemology. No wonder, epistemology has its origin in skepticism as an attempt to justify the claim that knowledge is possible. Traditionally skepticism has played bigger roles in connection with doubting our knowledge

^{*} Department of Philosophy, University of Allahabad, Allahabad – 211 002 (UP)

claims about perception, memory, self and induction. However, skepticism has evolved into even more complex and multidimensional in the contemporary epistemology. The latest and the more comprehensive form of the skepticism have come in the form of rule-following skepticism, proposed by Saul Kripke¹ in the contemporary epistemology. Kripke claims rule-following that skepticism is so radical and all pervasive that Nelson Goodman's new riddle of induction² and W.V.O. Quine's three indeterminacies³ are nothing but different forms and modes of rule-following skepticism. Even it can be found in the philosophy of Wittgenstein⁴. Inspired by Kripke's formulation of rule-following skepticism, this paper makes an attempt to understand the skeptical issues in the writings of modern philosophers Kripke, Goodman, Quine and Wittgenstein and presents them as the varieties of rule-following skepticism.

2. Classical Skepticism

Skepticism as a philosophical problem doubts the certainty and the possibility of knowledge by questioning the source, nature and the reliability of knowledge-claims made by anyone. Skepticism comes in many forms depending on the nature and degree of doubt. One could speak of skeptics of different degrees: the one who believes knowing anything for certain is impossible. There are skeptics of a moderate kind who believe that you know your own mental states but not anything external to you. There are skeptics who are more liberal in their approach. They believe that they know their mental states for sure, they also know the external physical world, they are also reasonably sure of the observable behaviour of others, but not what others think, feel and value. The skeptic auestions ontological assumptions, epistemic our foundations, linguistic competence and basis of our values. For instance, we know many objects around us that stimulate our senses. We normally trust our senses unless there are good grounds to doubt them. If the medium and the stimulus are very weak, the doubt about the certainty of knowledge derived from senses might naturally arise. The skeptic will not grant certainty to any knowledge

derived from the senses, not because there are natural doubts, but because they can be doubted. The skeptical argument is simple and straightforward. There are instances where senses mislead, such as, optical illusions. There is no mechanism inbuilt in the senses that they can distinguish right perceptions from the wrong ones. The senses cannot ensure that there are no distortions and aberrations in perceptions. Since one is not sure which perception is defective, and how to distinguish defective one from the non-defective one, all that is sensual is rejected as not trustworthy. Moreover, even the mind cannot ensure what is derived from the senses are legitimate and not distorted, for it has no independent method of knowing what there is apart from what has been given as input only through the senses. The optical illusion is a case in point. The conclusion the skeptic would draw from this is: since there is no single way of segregating defective perception from the non-defective ones, all sense perceptions have to be rejected as not worthy of trust.

An extension of the above argument would be handy for

the skeptic to deny the knowledge of the existence of external objects. It takes the following line of argument. Since sense perceptions cannot be trusted, the contents of the sense perceptions also cannot be trusted. The existence of an object cannot be asserted simply because our sense perception has given us a sense that the object exists. There are, as a matter of fact, experiences which give us certain sensations, but they are necessarily unreliable. For instance, the illusion that we get that two railway lines meet one another far away from here. One can also produce a hologram which gives us the false perception of a three dimensional object. One cannot, thus, jump to the conclusion that the object exists because we perceive it. There is no independent way of knowing whether an object exists apart from the perceptual mode of knowing. Hence the inevitable conclusion that one cannot claim that any object other than my own sense perception exits for sure.

Having lead us this far, a skeptic finds it very easy to persuade us to believe that there is no way of knowing the thoughts, feelings and values of others. By way of giving us the maximum concession, he would admit that we have the observational data about the behaviours of others. The skeptic objects to our trusting the data we have gathered about others. Since we are aware of the possibility of pretensions, even if the behaviours of others are true reflections of what they think, one cannot conclude what they think from their behaviour. Thus, in one stroke the skeptic denies the authenticity of our knowledge of what others know, feel or value. The same argument is extended to cover the domain of the speech of others. Even if the other person takes an oath and claims certain things, one cannot trust such statements since he is capable of cheating us and there is no independent mechanism to segregate authentic statements of others from that of inauthentic ones. Thus, the skeptic goes for wholesale rejection of our knowledge of other minds.

With respect to the values that we hold, a skeptic finds problems with all of them. He finds no base for supporting one set of values as opposed to another set since values and the degree with which importance is attached to them vary from society to society and from time to time. Some values seem to spring from human nature and the need and some others seem to be consequences of certain religious beliefs. For instance, the values that we attach to food and shelter spring from human need. In contrast, the religious values such as universal brotherhood and concern for others spring from certain religious teachings. Yet another set of values we find in the conventions and rituals of certain cultures and some are said to be aesthetic values. For instance, the marriage rituals are based on the cultural conventions. The values attached to paintings and music have aesthetic base. Since, there is no universal basis for values; the skeptic argues that the values are temporary and contextual.

3. Rule-following Skepticism

Rule-Following skepticism is the most modern and innovative way of presenting skeptical problem in the history of mankind. Rule-following skepticism is the skeptical issue raised in the context of rules and their

applications. Society consists of customs and conventions including its language habits. Since language is a fully symbolic activity, it is governed by rules. We are able to distinguish rule governed behaviour of human beings from the natural behaviour of individuals. Our only medium through which we understand the rule governed behaviour of others is in terms of observation. Observation has limitations in the sense that intentions and desires are not observable. In order to understand the rule governed behaviour, we need to read the intentions of others in their behaviour. Since one is a free agent capable of invoking his own rules and obeys them, one cannot be sure of whether rule governed behaviour of the person is indicative of any rule or not. Further, it is difficult to distinguish rule governed behaviour from that of natural behaviour. It is possible to drop one's wallet to check the honesty of the other person behind him. It is also possible that the wallet is dropped because of the gravitational law. That is to say, all the facts taken together about an individual cannot give us any certainty about what he

would do in the future. There does not seem to be any fact which would justify the rule that we abstract from the behaviour of a person that can ensure his future course of actions.

The skeptic who gets all the opportunity to question the rule governed behaviour asks one basic question: How do we know that a person who behaves in a particular manner has followed a particular rule? The question is important for several reasons. The question is important especially in the context where the same behaviour fits several existing rules. To give an analogy, there can be several paths to reach a destination. From the fact that one has reached the destination does not mean that he has traveled in a specific path. Concrete example could be cited from the case of a paranoid person. If the doctor is genuinely helping this person, the behaviour of the doctor is suspected by the paranoid person and interprets the behaviour of the doctor as the murder plan. The same behaviour, however, is interpreted by the normal person as helping the patient. It is possible and sometimes real that

the same behaviour is given several interpretations which fit each of these interpretations. Using such line of argument, the skeptic questions the authenticity of our normal interpretation of human behaviour.

There is the second reason why a skeptic doubts our rule-based understanding. Human beings are autonomous and have the habit of formulating the rules and obeying them. For instance, several of us, make time-table for ourselves and follow them. Being autonomous agents, we retain the authority to modify our own rules. If the time-table is too unrealistic, one may modify the time-table. Thus, the skeptic is very right in doubting the rule governed behaviour of other agents given the fact that they are autonomous beings and hence could change their rule governed behaviour. To put it differently, there is no way that our skeptic can ensure that the same rule is followed by the agent exactly in the same manner without introducing any modifications to the said rule.

The problem becomes acute when the subject himself has doubted his own behaviour. For instance, if the person

concerned is not sure which rule one has followed in the past in similar contexts, then this can be a genuine problem. The skeptic heavily depends on the following for his argument: there is no mental or physical fact that can guide us regarding the rules that we have followed in the past. All that is available to us as resource regarding the rules of the past is first person or third person account of our behaviour recorded in the form of videos etc. or retained in our memory.

The option available to us is of looking at this data and concluding what we did perform in the past. When an individual looks at his past, he is with equal footing on others. Memory cannot give us which rule we followed, for memory can provide data only on such things which the person has experienced. Rule-following is not over and above performing certain actions. If someone remembers his rule governed behaviour in the past, he remembers his behaviour in the past and nothing more. Given this, knowing our own past rule governed behaviour is one like observing the rule governed behaviour of

others. This data or memory is raw and it requires a fresh look at it by way of finding some pattern and meaning. In order to make sense of the data or memory, we need to abstract certain rules by observing the pattern of our behaviour of the past. This is the reason why the skeptic claims that physical or mental facts cannot give us rules. Even when we speak of past rules that we have followed, we need to invoke them once again in order to give interpretation to our pattern of past behaviour. Thus, there is no physical or mental fact that gives us the rule that we have followed in the past.

If rule-following skepticism is allowed to have its sway, even the individual who framed the rule cannot be sure whether he has followed the rule or followed modified form of it or followed entirely a different rule in a different context. This is so because each time when we understand the pattern of behaviour, the understanding could be different since several rules fit this pattern of behaviour and as we have noted earlier our memory is of no use in resolving any doubt if there is one. If this is the level of

skepticism, then it is obvious that we cannot with surety speak of the rule-governed behaviour of other persons. Thus, social building of knowledge system is impossible, and not only that the day-to-day working knowledge of the language and other transactions that are made using language is impossible.

This problem is very powerful, not because of any other reason, but because it operates through language and hence pervades all sectors of our philosophical activity, thinking, imagining, comprehending, namely, communication, induction, prediction, inference, building scientific theory etc., and in nutshell, every walk of rational activity where rules and rule-following is inevitable. The best analogy we may give to explain the dynamic nature of rule-following skepticism is from the language of computers. A virus, like any other package, is a designed programme with malicious intentions. A typical manner in which it works is that it attaches itself with other files when they are activated. By attaching itself to other files of other programmes, it propagates

itself silently. Some of the variants of viruses convert some normal commands into another kind. If you issue a command to open a file, it would execute the command "delete" and thus destroys the file itself. The presence of the virus is noticed only after it acts. Rule-following skepticism has this ability to adjust and modify itself to handle any context where other forms of skepticism arose in the past. The simple reason is that rule-following skepticism is formulated at a fundamental level of human institution. No institution can exist without rules. Any rule-governed behaviour is questioned by the rule-following skeptic. Literally all philosophical activities can be halted by an effective and intelligent rule-following skeptic.

4. Varieties of Rule-Following Skepticism

Kripke claims that rule-following has its origin in Wittgenstein and extends the problem of skepticism to Goodman and Quine. Many thinkers may find this to be mere extrapolation. There are critics of Kripke who hold the view that Kripke has not interpreted Wittgenstein

faithfully.⁵ However, Kripke himself explicitly remarks that he may be charged with misinterpreting Wittgenstein, yet believed that there is something which merits philosophical consideration rule-following in the skepticism of his formulation even if it is not Wittgensteinian.⁶ Without involving ourselves with this debate, we take Kripke and Wittgenstein as two independent thinkers involving themselves with the issue of skepticism and its solution. One may agree or disagree with Kripke on his ascription of skeptical problem to Wittgenstein, but this formulation of skepticism perhaps is an ingenious one. We believe that the credit should go to Kripke rather than Wittgenstein for the formulation of this issue, and rightly scholars have recognized 'rule-following skepticism' as Kripke's rather than Wittgenstein's. However, but for Wittgenstein, Kripke would not have thought of posing the skeptical problem in this radical fashion.⁷ In this sense Wittgenstein too deserves some credit for this new formulation of skeptical problem of rule-following. Even Goodman and Quine may not have

approved their problems as rule-following skepticism, but is certainly an innovative way to interpret them so on the part of Kripke.

4.1. Kripke's Rule-Following Skepticism

The explicit formulation of rule-following skepticism can be found in the work of Kripke. Kripke has raised a skeptical problem for anyone who follows rules, for example, rules of meaning, in the ordinary sense of the term "rule". It is suggested that there are rules of meaning as a set of guide-lines which we follow to ascribe meaning to words and expressions. Kripkean skepticism of rule-following is that there is nothing, mental or factual, which can help us to determine which rules is being followed for a given behavior and action. There is nothing called meaning that we refer by any word and there is no reason to believe that a word refers to this thing and not any other things.

Let us consider the rule of addition. Let us suppose that I have not computed '68 + 57' previously and obtain the answer '125'. Suppose I meet a skeptic who questions my

answer and says that it should have been 5. Despite my insisting that I am correct, the skeptic continues. He says, on what basis did I perform this function? I had previously performed only finite number of cases of addition. All we have done so far involved the numbers less than 57. Kripke invokes at this juncture the notion of quus. This new notion is like plus as long as we deal with the number less than 57, but once we reach this number, the behavior of the *quus*-rule is different. Thus, the skeptic says that the sum should have been 5 instead of 125 following the *quus* function.⁸

Kripke now argues that the person cannot provide the reason to choose between plus-rule and *quus*-rule for the future applications of the plus-rule involving number beyond 57. Since the person is used to the plus-rule in the past, the answer he computes for 68+57, should be 125 rather than 5. He follows the rule previously he used to follow to determine the new and unique 125. But by hypothesis, the person has never told to himself that he should say 125 for this calculation. The hypothesis is true

for all cases of the rule for the infinitely large number of the cases, e.g., of horses are not in the mind. The applications so far made are always limited. Thus, Kripke argues that there is no way one can say whether plus or quus rule the follower is following. It is possible that by plus I always meant quus in the past since all my mathematical calculations involved numbers less than 57, and I misinterpreted all my past uses of the plus-rule. The skeptic is asking "how do we know that 68 plus 57 as we meant "plus" in the past should denote 125 and not "5"? The skeptic argues that there are equally compelling reasons for both plus and quus functions having been applied in this case. Thus Kripke's rule-following skepticism involves three skeptical issues: (1) How does one know that I use a word with certain meaning or with the same meaning?, (2) If multiple interpretation fit the behaviors of a person, how do we know which meaning to be attached to the given behavior? and (3) How does one know the intention of a person given his behaviors?⁹

The rule-following skepticism poses the most ingenious

and radical form of skepticism by doubting the underlying regularities in human behaviors. As rules encompass the whole civilized aspect of human beings, and since thought and language are rule-governed, the rule-following skepticism poses a serious problem to the extent of the impossibility of language and communication. Denying that there are such things as rules of meaning, it puts in jeopardy some of our most central notions about us. It denies the concept of "meaning the same" by the same words and behaviors, the understanding of the intention of others and the process of generalization from observed to unobserved. It puts question about language as a means of communication objective and undermines the characterization of meaning. In Kripke's own admission it makes "all languages, all concept formulation, to be impossible, indeed unintelligence."¹⁰

The rule-following skepticism says that on the basis of the given observational behavior of the person, we cannot make out which rule the person is following to express the particular behavior. In other words, the same behavior can

be explained by invoking two or more than two incompatible rules. We cannot ascertain the fact just by associating some verbal and overt behaviors of the person with the following of a particular rule or we cannot know the fact just by asking the person for he may be telling lies. We do not have direct access to the mental processes of the person also and even if we had, the mental events would have been always finite, and thus would have failed to determine the future step of the calculation according to the +2 rule. None of these would have helped us to resolve the problem of multiple interpretations of rules. As Kripke says, "Indeed, there is no fact about me that distinguishes between my meaning a definite function by "plus" and my meaning nothing at all."

4.2. Goodman's New Riddle of Induction

Nelson Goodman, another name in the contemporary philosophy long before Kripke published his work had posed a philosophical puzzle called the *new riddle of induction*. Some scholars have taken the new riddle of induction as a problem in induction but not a problem in

skepticism. The new riddle of induction on the face of it may not appear to be a version of rule-following skepticism. But we believe that Goodman had anticipated the rule-following skepticism of Kripkean kind and has formulated the paradox of rule-following pertaining to induction.

Goodman formulates his new riddle of induction by making use of three predicates, namely, green, *grue* and blue. All these three predicates are attributed of emeralds in such a manner that there clearly arises a paradox. The predicates green and blue are used the way we are familiar with them, whereas the predicate "*grue*" is used in a special way. Making use of the linguistic liberty, Goodman defines the term "*grue*" in an unusual way. He combines in this predicate green as well as blue predicate but with a special condition. He explains it in the following words:

Now let me introduce another predicate less familiar than "green". It is the predicate "grue"

and it applies to all things examined before t just in case they are green but to other things just in case they are blue. Then at time t we have, for each evidence statement asserting that a given emerald is green, a parallel evidence statement asserting that the emerald is grue. And the statements that emerald a is grue, b is grue, and so on, will each conform the general hypothesis that all emeralds are grue. Thus according to our definition, the prediction that all emerald subsequently examined will be green and the prediction that all will be grue are alike confirmed by evidence describing the if observations. But emerald same an subsequently examined is grue, it is blue and hence not green. Thus although we are well aware which of the two incompatible predictions is genuinely confirmed, they are equally well confirmed according to our present definition.¹²

Thus, the peculiarity of the predicate *grue* is: (1) *grue* applies to all the objects which are green as well as which are blue before a chosen time t, (2) *grue* applies to all the objects that are only blue after time t and not to green objects. That is to say, *grue* is a predicate that applies to all blue things before and after time t, but only to be examined green things before t. The paradox works out this way:

Each and every observation of emerald before time *t* supports the two hypotheses equally:

- (1) All emeralds are green.
- (2) All emeralds are grue.

This is so because all emeralds so far observed are green and the predicate *grue* includes the predicate green till time t. However, at time t, an incompatible situation would arise. Since we have no counter instance against both green hypothesis and the *grue* hypothesis, we have to claim that all emeralds are green as well as *grue*. Going by the green hypothesis, if we have to predict the colour of

emeralds after t, then we are committed to say that the emerald observed would be green, and going by the *grue* hypothesis, if we have to predict the colour of emeralds after t, then we are committed to say that the emeralds observed would be blue. However, it is not possible that the emeralds observed after time *t* would be both green as well as blue as green and blue are incompatible predicates. How did we have the incompatible hypothesis and how do we resolve the paradox is the question that Goodman is interested in understanding.

What we consider the core of the skeptical issue is: given certain data or behavior, how does one determine which rule is being followed if more than one rule fits the data equally? The uncertainty due to the multiplicity of rules which fit the context or given behavior is the essence of the rule-following skepticism. Even the doubt about the past use of words *vis-a-vis* the present use of words is the question about the applicability of multiple rules to the same or similar context. Even if one knows all the facts about our past behavior for sure, the skeptical question

remains according to Kripke. To be brief, even if we know that we wrote 68 + 57 = 125 in the past, that would not in itself be a justification to conclude that one followed the rule of addition in the past, it could as well be another rule similar to the rule of addition which behaves exactly the same way till one reached the number say 100 as its one of the components of summation and changes its behavior thereafter. Thus, the skeptical issue does not depend so much on the fact that we do not know which rule we followed in the *past*, or we do not *remember* or know our *past intentions*, but it is regarding the uncertainty that prevails due to the failure of the mechanism which could help us to precisely say which rule is being followed.

Goodman in his formulation of the paradox makes use of rule-following consideration the generalizing in unobserved from observed. He uses the word "hypothesis" in the place of the term "rule" and speaks of the observed supporting incompatible data two hypotheses.

4.3. Quine's Indeterminacies

Quine celebrated contemporary philosopher had his own way of raising skeptical issues. He speaks of different forms of uncertainties. Three main skeptical issues, all interconnected to one another in one way or the other, are being entertained by Quine. They are, first, indeterminacy or inscrutability of reference, second, indeterminacy of translation and third, underdetermination of scientific theory. The first two skeptical problem, involve the notion of observation sentences and the third involves the issue of the truth of empirically equivalent theories. The second of the second of the truth of empirically equivalent theories.

The underdetermination of theories holds that logically incompatible theories may fit all possible evidences. There may be pairs of empirically equivalent theories while not contradicting each other use radically different theoretical notions. There is no easy way to choose one theory against another competing theory, thus leading to skeptical problem. Underdetermination of the theory arises as an issue because of the lack of necessary link between theory and observation. However, the

observational sentence itself may be infested with many controversies. For instance, an issue that is related to the observation sentence is the indeterminacy of reference. In other words, the ontological relativity of such observational sentences does not allow us to fix the reference. This in turn has serious implication for translation whether one considers word to word translation or sentence translation within a language or across the languages. All these aspects put together make the skeptic the winner. He has his say on all the three indeterminacies of Quine.

All the three skeptical issues mentioned above are in one respect similar to Kripke's formulation of rule-following skeptical issues. They are all skeptical issues because of the applicability of multiplicity of interpretations. They share the same feelings: Given the behavior or data which rule or theory do I fit to the context? Let us be more specific. In the context of indeterminacy of reference, the issue is: how do we interpret the quantified sentence if the predicate term refers to different ontologies or different

perspectives? In the context of translation, the issue is that of finding the exact translation from one language to another given the verbal behavior in addition to the individual's sense perception. How does one claim a particular translation to be the authentic one when there seem to be several equally fitting ones available? And the third issue is regarding the underdetermination of scientific theory where if a theory is never deduced from the data and if the theory is transcending the observations, and if two theories are empirically equivalent, how do we choose one theory against another? In this context, the problem of induction and natural kind emerge equally even though Quine does not show much interest in them.

We note that this problem of theory choice is in spirit similar to that of *quus* and *grue* problems. Theories are constituted by cluster of inter-related concepts. And the relation between theories and its application or observation is comparable to rules and their applications. Though not explicitly stated by Quine even in his later works, his three indeterminacies are essentially Kripkean problem of

multiplicity of interpretations of rules. We are convinced that Kripke was not wrong in thinking that the three indeterminacies can also be viewed as rule-following skepticism.

4.4. Wittgenstein's Paradox of Rules

Apart from the general skeptical remarks, we notice two types of skepticism that Wittgenstein refers to in his writings. One may be called the skepticism of the *external* world and the other may be called as the *rule-following* skepticism.

Wittgenstein speaks of the meaning and use relationship in PI 138. According to later Wittgenstein, meaning lies in the use of words and we seem to grasp the meaning of words in a fraction, though rules have infinite applications. It is puzzling that limited mind can grasp infinite rule. The Wittgensteinian formulation of the paradox of rule is this: How is it that we can say that we have grasped the meaning of a word when meaning lies in use and use is spread over time? How is it that the whole use of the word till infinity can be grasped in a few seconds? This is the

paradox which Wittgenstein's skeptic raises. He tries to formulate the rule-following skepticism in the following manner:

- (1) When I learn a rule, I lean it only through limited applications.
- (2) How can I know the infinite applications in a flash?
 - (3) How can a rule tell me what to do next?
 - (4) Rules are arbitrary and have no justification.

How we learn a rule is explained by Wittgenstein at several places. In the course of teaching the rules, one shows him the same colors, the same lengths, the same shapes, we make him find them and produce them, and so on. How does one explain the meaning of regular, uniform or same to someone? asks Wittgenstein. He says that to define rule in terms of regularity, one need to explain what regularity is first. The method of explaining is easier if one teach the person this word. "I do it, he does it after me; and I influence him by expressions of

agreement, rejection, expectation, and encouragement."¹⁷ When we teach none of the words would be explained by means of itself. There would not be circular way of explaining.¹⁸ Even the most difficult one like "and so on" or "and so on ad infinitum" is also explained in this way.

If meaning and use relationship is accepted then, he says that meaning of one word cannot fit the meaning of another. In other words, two words cannot mean the same. This means strict synonyms cannot be found. However, he adds further qualification. Use of a word is extended in time and the meaning of a word we grasp in a flash. Giving the example of the word "cube" Wittgenstein remarks that he knows the meaning of that term. But he doubts whether every use of this word he knows.¹⁹ Though a certain use is suggested by the word "cube" so that we are governed by the rule of this word, it is still possible to deviate from this use suggests Wittgenstein.

Wittgenstein speaks of the mistake that one normally commits. We think that use forces a particular application

on us. We are not under logical compulsion to use the word in that particular way, but are under a psychological compulsion. When we hear the word what comes to our mind is different from the application of the word to the context.²⁰ How can a rule determine my action at a given point? asks Wittgenstein. Can't we interpret the rule according to our actions? Wittgenstein says that that is not possible since both the interpretation and the rule using which the interpretation is made cannot give any support to our action.²¹

While comparing the rules in a cookery book and the rules of grammar, Wittgenstein claims that rules of grammar are arbitrary. The use of language is autonomous. When you do not follow the rule of a grammar, it is not that you are doing something wrong, but you are doing it differently, you are speaking of something else says Wittgenstein.²²

One might say that a new insight or intuition is needed at every step to carry out the order "+n" correctly. And the right step is the one that accords with the order as it was *meant*. When you gave the order +2 you meant that he

was to write 1002 after 1000. The question is: did you also mean that he should write 1868 after 1866 and so on? Wittgenstein remarks: "No: what I meant was, that he should write the next but one number after every number that he wrote; and from this all those propositions follow in turn." Wittgenstein responds to this statement by saying that that is just what is in question: at what stage should we call 'being in accord' with that sentence. He further remarks: it would almost be more correct to say, not that an intuition was needed at every stage, but that a new decision was needed at every stage.²³ Wittgenstein wants to use the word 'decision' and not 'intuition' at every stage of our working out of the next number correctly. In some sense every step of the rule is given when the rule is given. Yet all the particular cases of rule-following could not have been given is obvious to everybody.

5. Conclusion

This paper is an attempt to look at the epistemic issues from this perspective of rule-following. We therefore, do not fancy surveying historically classic works on skepticism. However, we believe that the import of the traditional skeptical views is best represented in the modern form of skepticism in the form of rule-following skepticism. For instance, the skeptical argument forwarded by Cartesian may run as follows: given the same behaviour one cannot know whether one is actually seeing the behaviour of the person or one is dreaming the seeing of the behaviour. This may be considered a rule-following skepticism by interpreting the behaviour in two different perspectives.²⁴ Thus, rule-following skepticism is not a new skeptical problem; it is the new way of raising the old skeptical problem. Therefore, it would be a mistake to think that old skeptical problems are forgotten and we are tackling the new issues. It is like pouring the old wine into the new bottle, but into an attractive one.

We find similar problems with Goodman, Quine and Wittgenstein who tried to build the system of knowledge by answering the skeptic. One may differ in one's opinion as to the last thinker, namely, Wittgenstein whether he had any plan to systematically build a knowledge base. There

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

is no doubt that he had made such an attempt earlier in *Tractatus* and the skeptic remained his enemy even in his later phase of life to whom he was directly responding to. Thus, rule-following skepticism is not a new skepticism, but is the new way of formulating the old skepticism.

Notes and References

- 1 Kripke, S. A., Wittgenstein on Rules and Private Language, (hence forth WRPL), Blackwell, Oxford, 1982.
- 2 Goodman, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, (henceforth FFF) 2nd edition, Bobbs-Merrill Co. Inc., Indianpolis, 1965, pp. 59-122.
- Quine, W.V., *Pursuit of Truth*, (hence forth PT) revised edition, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 50. Also Quine, W. V., "Three Indeterminacies" (hence forth *Three Indeterminacies*), in *Perspectives on Quine*, edited by Robert Barrett and Roger Gibson, 1990, Basil Blackwell, USA, p. 6.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigation*, (hence forth *PI*) (ed.), G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1963. And also Wittgenstein, L., *On Certainty*, (ed.) G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- There are numerous philosophers who have questioned the authenticity of Kripke's interpretation of Wittgenstein. The strongest criticism, however, comes from Baker, G.P and Hacker, P.M.S., *skepticism, Rules and Language*, Basil Blackwell, 1984, pp. 1-50. They say, "Kripke's interpretation flew flagrantly against Wittgenstein's manifest intentions...misconstruing their meaning, misidentifying their target and misreading their thrust.", p. vii. McGinn, Marie, "Kripke on Wittgenstein's skeptical Problem", *Ratio*, 1984, pp. 19-32 and Malcom (Malcom, *Wittgenstein: Nothing Is Hidden*, Basil Blackwell, 1986, pp. 154-181) have also expressed their doubt in Kripke's interpretation of Wittgenstein).
- 6 See *WRPL*, pp. 5, 7.
- 7 See Preface to WRPL.
- 8 WRPL, pp. 8-9.
- 9 Mulhall, S. "No Smoke without Fire: The Meaning of `Grue'", *Philosophical Quarterly*, 39, 1989, p. 185.
- 10 WRPL, p. 62.
- 11 WRPL, p. 21.

- 12 FFF, p. 74.
- 13 More details on this problem is already discussed as quus problem in Chapter 2.
- 14 Since the distinction was not clear to Quine himself and since Quine prefers the expression indeterminacy of reference to inscrutability of reference, we have used indeterminacy throughout out in our discussion.
- 15 *Three Indeterminacies*, p. 1. Also see *PT*, pp. 50-52 for the discussion on indeterminacy of reference, see pp. 47-51 for the indeterminacy of translation and pp. 96-102 for underdetermination of theory.
- 16 PI, §208. Also see PI, §§ 218, 224-227, 693. Also see WR, pp 93-95.
- 17 PI, §208.
- 18 PI, §208.
- 19 PI, §139.
- 20 PI, §140.
- 21 PI, §198.
- 22 Wittgenstein, L., *Zettle* (hence forth *Z*) (ed.), G. E.. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1967. *Z*, p. 58/320, Also see *WR*, p. 227, *PI*, §372. Also see Wittgenstein, L., *Philosophical Grammar* (henceforth *PG*), (ed.), R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1956. *PG* p. 184/133. *PG*. p. 192/140.
- Because every application of a rule requires a decision and every time we calculate the next number, we need to decide how to apply the rule. *PI*, §186. Also see *WR*, p. 94.
- 24 E. S. Haldane and G. R. Ross,: *Philosophical Works of Desecrates*, 2 Vols. Cambridge University Press, 1967. Vol. 1, pp. 145.

GLOBALIZATION, CULTURE AND IDENTITY: SOME REFLECTIONS

Dr. Shivani Sharma*

The present exhibits the past. Humans are the carriers of the beliefs, traditions and cultural values practiced in a particular society they belong to. Modernity is understood only in terms of and with reference to that is ruined and the dated. History; the gone, the past, the done and the over becomes 'the other' for Modernity. History is a way of looking at the past and that is how we may treat it as the other. It is as if I can view it from a third person perspective. Though it does not belong to me yet at the same time it helps me to understand where I belong to. One may look at it as a knowledge or as an event or the historical narratives in the form of folklore, art-forms, fables, music, crafts, skills and attires men and women followed in a particular time period are carried forward to the present times by generations after generations. History

* Associate Professor, Dept of Philosophy, Panjab University Chandigarh

talks of the ways and patterns of the social structures once existed. In other words, it addresses the 'How' of things? Or 'How' things existed? And Culture as a discipline of knowledge probably addresses as to 'What' existed? In this way every form of modernity is equally a 'potential history' and the ways of life or life-styles followed by the people in a specific period is a 'potential culture' for times to come. This approach is known to be Post-modernist.

Scholars, on the one hand, like Max Weber and Durkhiem admit culture as a totality of whatever we do, scholars like Taylor would define culture as the sum total of the beliefs, ideas, customs, laws, moral, arts and other capabilities and skills acquired by man as a member of society 1. Thus, Culture is to be understood as a set of transactions, practices. technologies follow: processes, people represented by the institutions departing knowledge or out of which things and events are produced, to be experienced, lived out and given meaning and value to in different ways. Every culture has a social, economic religious and a normative pattern. Culture stands out for a

broader term generally used to refer to the set-up or a system which is followed by a particular society. A society can not be imagined without a value-system. Is it so that every culture is known by its values? So much so, it seems difficult to decide if Values followed by a particular society would define the nature of religion that society would follow (for instance Buddhism is a religion that believes in Ahimsa would have different form of mannerism than those for whom some other value is Paramodharma), or the kind of socio-economic practices being followed in a society(for instance Netherlands is known to be a corruption free state, and India can be known for many reasons – Sati pratha and its abolition by passing a law). Thus, even cultures bear an identity on the basis of the principles, ideals and principle not only it propagates but also follows in practice. To ask if culture prepares an individual or practices of a group forms a culture would be a similar to the hen and the egg question.

Though it could be a different question if everything that is Contemporary is Modern? Virginia Woolf's remark that human nature changed around 1910 gives a glimpse as to what got added to humans of those time that differentiated them from rest of their fellows existing a decade prior to them. A major shift in the 19th century can be observed and is referred to as Modernism. To quote, "In the arts, a break with realism towards utopian experimentation; in the domain of social values, a markedly less moralistic attitude towards sexuality-especially non-heterosexual sexuality-as well as a new relation between the classes in which the workers ceased to be absolutely different from the bourgeoisie; a new mode of economic production and consumption in which consumer durables flooded a marketplace which was less and less confined to the rich; and increasing tolerance for state intervention in the welfare of the people".

"Modernism, in general, includes the activities and creations of those who felt the traditional forms of art, architecture, literature, religious faith, philosophy, social organization, activities of daily life, and even the sciences, were becoming ill-fitted to their tasks and outdated in the

new economic, social, and political environment of an emerging fully industrialized world." In a way modernity encouraged re-examination of all possible aspects of human existence.

Whereas the transition into a post modern world happened between 1937 and 1957. Post-modernism is described as a "nameless era". It is believed that post-modernity is a skeptical way of looking at culture, art, philosophy, history, economics and fiction. It is characterized as a shift to conceptual world based on pattern purpose and process rather than mechanical cause, outlined by four new realities: 1. the emergence of Educated Society, 2. the importance of international development, 3. the decline of the nation state, 4. and the collapse of the viability of non-Western culture². One can clearly observe the ideological seeds of Globalisation in the above said features of Post-modernism that will be shortly addressed.

In the meantime it is interesting to note the statements like Truth is socially constructed in a socio-cultural paradigm, Less is more as opposed to Less is Bore in the domain of Architecture, Small is beautiful in its aesthetic dimension are some of the highlights of Post-modern era. To use Daniel Dennets' expression that there are no truths but only interpretations is Postmodernism. But this has been largely played itself out in absurdity. It has left behind a generation of academics in the humanities disabled by their distrust of the very idea of truth and their disrespect for evidence, settling for 'conversations' in which nobody is wrong and nothing can be confirmed, only asserted with whatever style you can muster'. It is to be noted that modernism, post-modernism are methodologies that are applied to different extensions of human life-namely culture.

Explaining the postmodernist approach, Simon During speaks of its power that compels us to pay attention to the ways in which the contemporary world has changed. "The greatest intellectual difficulty with the idea of postmodernity is that it is inherently incoherent...for the idea of postmodern is put forward not just as another

marketed image of society but as an objective description what society really and truly is. Yet to put it very bluntly, There is supposed to be no space for truth and reality in post-modernity. At least postmodernity indicates that the present is to be thought historically- that 'post' is a temporal notion after all, which allows for the likelihood that the social-economic regime it described belonged only to the late 20th century',4

It is interesting to note that for some Globalisation is the new term for Postmodernism and is used a master term to name, interpret and direct the social and technological transformations of the contemporary era⁵. "It stands out for a borderless world whereby the transformation means that local acts increasingly have consequences or objectives across a distance". One of the major difference between Globalisation and Postmodernism would be in that of their approaches and methodology. The former refers to shrinking boundaries of the world in terms of space whereas the later addresses the contemporary issues

by adopting a method of 'Post' event, theory, idea etc. thereby referring to time.

The compression of space and time can be viewed from different dimensions. Shrinking of the world leads following results:

- 1. Leads to Sameness or Homogenization: The phenomenon of Globalisation is paradoxical as it tends to homogenize human beliefs and practices and at the same time it seeks an approval of plurality of values and cultures. This may be referred to as promoting Hybridization of Culture.
- 2. Distant-Communication through the use of technological inventions generates a feel good factor among individual of being connected to the world. Media and is the biggest helping hand in it.
- 3. On the Economic level: Many of the products are being manufactured in one country and being assembled in another country and being marketed yet in another country.
- 4. Access of knowledge through internet provides a ready identity to individuals with regard to any issue as the individual does not feel ignorant and alienated. Rather technology as internet works as a comforting identity 'All time intelligent'. The proverb fails that there is no shortcut to experience. Ignorance is just so radically eradicated.
- 5. Movement of labor and immigration from one country to another and culminating into an identity as NRI. Do not wish to undermine it. With all due respect. Above all the nostalgia, the community of these people goes through has altogether a unique identity- A Diasporic identity.
- 6. The Vernacular changes, English as the mother language and the accent that gets introduced by the T.V channels and role model for young generations are no more prepared by living examples in and around societies but through the Characters of fiction. The sports, food, music, textile and fashion, literature, festivals and forms of adventures followed in a particular country are knowable. Moving of actors from Bollywood to Hollywood too shows a final destination of achieving a global name and fame. An image of being cool is the latest global ideal among youth.

Evaluating the credential of Globalisation

"Globalisation as the Americanisation of the world, sometime for the good mainly for ill" is a statement that comes from Simon During in the book Cultural Studies: A Critical Introduction. The content of it speaks for itself and in no way appears to overstate the fact. Globalisation, it is said that has a historical baggage. Emphasizing on free trade and flow of capital, as understood by many, is not concerned only with the integration of the world economy. But Globalisation certainly has more to it. Free exchange of thoughts and ideas and greater mobility of people are its broader and undeniable aspects. Though this may be asked as an ending note if Globalisation is beneficial to the poor sections of the world or is it just increasing the gulf between the 'haves' and the 'have-nots'? So much so, having been colonized for over 4-5 centuries, one might feel endangered if Globalization is just another form of Colonisation? If in the name of Globalisation natural resources of developing countries are exploited by the rich ignoring the adverse affects on nature and mankind due to ecological disaster? If Globalisation instead of

enlightening by exposing us to different cultures rather is erasing and replacing indigenous culture as we do find our present generation in love for brands in food, clothing, music and dance forms. Is Globalisation a two way process or is it the flow from the West to the rest? Is urbanization unavoidable of consequence an Globalisation? Is Globalisation a threat to cultural values and undermines traditional and rural societies. Keeping the questions in the forefront, the aim is to read the impacts of Globalisation on us as individuals, as members of a particular group, on societies and on the indigenous cultures.

Gandhi's statement that "I do not want my house to be walled on all sides and my windows to be stuffed. I want the culture of all lands to be blown about house as freely as possible. But I refuse to be blown off my feet by any one of them". The statement is an assertion of an open attitude of acceptance towards other cultural messages but not at the cost of ones own culture.

With Globalisation, cultures are now being tagged as consumer culture. With regard to this it can be said that individuals are understood in terms of customer and are encouraged to consume more than they need. "The consumption items do not just remain material objects but assume a symbolic value and a status-sign. Consumption becomes a form of self-expression and the chief source of identity".

The paper attempts to address the issues related to identity formation, process of identification and locating individual in the frame of identity crisis in the context of factors like Globalisation and Culture affecting not only society in which he dwells but also individual's own development. The paper attempts to raise the following questions

1. If identity is a reduced individuality?

To define as to who someone is, is indicative of a seeking characteristics and traits distinguishing him or her from the physical features of his or her body. Apart from this, the trait that we are looking for could also be different from a belief one believes in and the cultural preferences one may have. To define identity is certainly different from identification. The term is generic in nature and has been used by different disciplines of social sciences but apparently it can be held that it refers to an understanding a person as an individual.

Erik Erikson explains the concept of identity by distinguishing its forms and the basis the distinction rests upon. According to him the aspect that holds the psychological sense of continuity forms the Ego identity and in simple terms it may also be called as Self; the personal idiosyncrasies that separate one person from another forms ones personal identity; and the social identity is formed by the collection of social roles one plays. This is also known to be ones cultural identity. Identity, thus is not only pre-given but is developed, gets evoluted over a period of life time. The health of identity formation is taken care by the responses of the person to the challenges in life-situations. In the words of Erikson, the development of a strong ego identity, along with the proper integration into a stable society and culture, lead to a stronger sense of identity in general. Accordingly, a deficiency in either of these factors may increase the chances of an identity crisis or confusion.

By and large identity is formed by the commitment one displays while addressing an issue, or handling a situation. It is known to be the "paradigm of Exploration and Commitment". And further, there are levels of the intensity with which one carries and engages with his Explorations and Commitments that would define him on a scale of hierarchy of authentic or inauthentic being.

- 2. Can identity be a locater and a dis-locater of an individual at the same time?
 - Identity of an individual is certainly formed within a social group and thereby reducing him or her to a lump of a population would help us locate him as a social being. An individual is fixed and tagged with a group-identity but certainly dislocates himself from his-self. Identities, from this perspective, are created within societies ignoring and depriving an individual of his individuality.
- 3. Is Identity a contingent attribute of an individual?
 While ascribing characteristics and personal traits to an individual, we define and describe an individual from a particular perspective leaving other important, relevant and dominant features that otherwise would

constitute his personality and individuality. Such a context would be indicative of 'multiple identities' and not 'the identity'. However, it would be another question if all identities work as a key to the door in uncovering the closest identity of an individual.

- 4. Identities: inherited, given and chosen?
 - A woman may be born with a feminine physique but she may inherit or choose to have all or may be some of the attributes generally ascribed to people biologically known as men.
- 5. Is 'Identity' anywhere close to the 'Private I'?

 Being a woman or a man does not define an individual enough and thus the interior territory keeps slipping away every time we try to catch it and spell it. Thus, identity though sketches a limit a, a boundary a perimeter yet does provide scope to transgress the given every time.
- 6. What are the conditions whereby an identity crisis can occur? Identity when pre-given, as in the case of Caste-system, what are the chances of occurrence of identity crisis as it is already fixed with the birth of an individual, identity when opted and chosen specifically by an individual, again any chances of crisis seem less probable as it will be ones choice. Simon During's response to this situation is interesting and worth a debate that identity issue gains a special highlight when it is added with the pinch of politics to it. In his words, "Identity politics means, a politics engaged on behalf of those with particular identities (usually historically disempowered one) rather than a politics organized on the basis of particular social policies or philosophies...it is also sometimes fueled by the desire for recognition ... sometimes by the desire for access, liberty and fair, unprejudiced judgment". To extend it further, "Nonetheless to the degree that identity politics does involve the claim that a certain cultural invisibility of the identitygroup be rectified and it is important not to undervalue respect's value. Where particular identities have been marginalized or demonized by the most powerful group in a society identity politics can involve 'consciousness raising' or the undoing the pshychic damage involved in identifying with them."This approach opens a new dimension altogether but certainly highlights the fundamental features and sets the limits to the debate on Identity, identity-formation and identitycrisis⁹.
- 7. To the question of the emergence of Identity Politics and the reason for such political formations- two explanations are available. One either

- there is a group, a community or individuals involved or the social conditions were such that it enabled a new form of politics.
- 8. The difficulties of identity politics- assumes identity as an essence and fails to mark the difference between classes and ethnicities. For instance, feminity, works on the principle of exclusion.... Hybritiy theory suggested as a solution to Identity-issue.
- 9. Can there be a crisis of identity? Can Identity be thought of independent of role and responsibility. If not, can it be upheld that identity, be it social or individual, it is socially constructed. To say a person is in or has an identity crisis would be like saying either X wants to adopt a certain role or not? As per ones choices and preferences one may opt for similar identities. Crisis would arise in such situations whereby individuals are tagged with identities which either they do not desire for, aspire for and hope for. For instance, the hangman in a jail though has no direct role to play in hanging the accused and the guilty has been sentenced to death by the court. His individual identity may or may not come in contradiction with his personal choice for hanging people but so far his social identity is concerned he is accepted by the society to be doing the same job. Similar case is with army and other forces. They are honored for killing for a purpose on account of protecting national boundaries. But think of a case where identity such as a Sex-worker is not desirable. It is heard that there are tribes on the border of Rajasthan and Madhya Pradesh who encourage their women to opt for this profession. Can we really talk of crisis here?

Similarly, conversion of religion might be one of the crucial identity-crisis issue. A voluntary conversion seems to have no crisis. Sri Raman Mahrishi is believed to have converted almost all forms of religion willingly. But then we see the Sikhs protecting Hindus from the Mughals on the issue of converting into Islam so that there is no forcible identity conversions.

To make few conclusive observations on the issue of Identity in a globalised world:

1. To look for cultural identity, one must be aware of the complexity of the present times that is loaded a new form of colonization, exploitation, domination and enslavement through consumerism.

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- 2. It is generally accepted that what we are, is what we have been made by the conditions we have been raised with. We, as individuals live a life that is given to us, conditioned by space, time, society, culture and a historical baggage but this still leaves some space for us to transcend it. These factors are important in the formation of ones cultural identity but are not absolute and thus are partial.
- 3. One can not completely walk free of identities- individual or social. Accept it or deny it and change it for a new- it remains. It is like inescapable recognition.
- 4. To have an identity signifies an essential and authentic way of existence. Identity is to be conceived not as fixed and given rather it is formed in terms of performances and enactment.
- 5. The world of 'Personal I' remains untouched by the crisis-mess whereas social identities are concerned, to use the phrase from Simon During, they are limiting than enabling most of the times.
- 6. Identity Crisis occurs under only one condition i.e. when one value is to be preferred to the other. It is difficult to conceive of solution to individual dilemmas that is universally applicable as each dilemma is unique in-itself, yet it reminds me of Mahabharat whereby a it is suggested that Mahajano gatah panthah i.e follow the footsteps of the wise in the situation of crisis an in dilemmas.

References:

- 1. E.B Taylor, Primitive Culture, P.7
- 2. Drucker, Peter F, Landmarks of Tomorrow, New York: Harper Brothers
- 3. Danniel Dennett On Wieseltier V. Pinker in the New Republic
- 4. Simon During, The Cultural Studies Readings, Routledge
- 5. Ibid p.81
- 6. Anthony Gidden; Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives p.81.
- 7. Alternatives to Economic Globalisation: Report of the international Forum on Globalisation, P.69.
- 8. Feather Stone: Consumer Culture and Post Modernism, 1991.
- 9. The Cultural Studies Readings, Routledge, P.147

UNDERSTANDING MY DHARMA- THE GITA'S WAY

Dr. Shakuntala*

Enquiry into *dharma* in the *Gita* begins when a *dharmasaṃmūdhacetāḥ* Arjuna asks Krishna what is 'better' (*śreyaḥ*): "My very being is afflicted with the taint of compassion, I ask thee, my mind bewildered as to the right: which were better, that tell me definitely" (II.7). The answer that Krishna gives to Arjuna regarding the question is: "Likewise having regard for thine own (caste) duty thou should not tremble; for another better thing than a fight required of duty exists not for a warrior" (II.31). The *Gita* thus can be said to begin with the affirmation: 'better' is inherent in *svadharma*.

My paper will be an effort to understand what is svadharma in the Gita; why the Gita advocates performance of svadharma; how does Gita dissolve the gap between individual good and social good with

^{*} Associate Professor, Department of Philosophy, Gauhati University

svadharma, on one hand, and the gap between svadharma and universal/ cosmic law, on the other; and finally an effort to understand dharma with the help of svadharma.

Arjuna is advised by Krishna to perform his svadharma and then is asked to fight in the battle. In other words, Arjuna's svadharma, as it comes out in the Gita, is fighting in the battle. We see Krishna telling Arjuna: "For another better thing than a fight required of duty exists not for a warrior" (II.31). That is, Arjuna should fight because for a warrior there is nothing better than a battle required by dharma. Svadharma comes forth thus as dharma one has to observe by virtue of being a member of a certain varna. Are we supposed to take varna as hereditary? The Gita affirms rebirth and transmigration of the soul (II) and believes that gunas / karmas determine the condition/ situation where we are born: "Attachment to the Strands or gunas is the cause of one's birth in good and evil wombs" (XIII.21) and "These cruel and hateful base men, in the ceaseless round of existence, these wicked ones, I constantly hurl into demonic wombs alone" (XVI). Now

one can take these as indicating varna being inherited from parents or one can take them as meaning that one is born in a family/ situation best suited for performance of actions as suggested by his varna. In whichever way one takes it, the common feature in both views would be that one is born with certain inborn aptitude and capacities. The Gita recognizes four varnas and accepts that this division of varna is due to difference in guna and karma (IV.13). The Gita affirms that it is the gunas which determine nature of actions and thus one's varna: "Of brahamanas, warriors and artisans, and of serfs, scorcher of the foe, the actions are distinguished according to the Strands that spring from their innate nature" (XVIII.41). The gunas are three in nature: "Goodness, passion and darkness, the Strands that spring from material nature" (XIV.5). Regarding the nature of the *gunas*, the *Gita* says goodness or *sattvam* to be illuminating because of it being free from disease. It gives one attachment towards bliss and knowledge and binds one by attachment to knowledge (XIV.6). Passion or rajas is of the nature of desire that

springs from thirst and attachment and binds one by attachment to actions (XIV.7). Darkness or *tamas* is born of ignorance and causes delusion. It binds the beings by heedlessness, sloth and sleep (XIV.8). The *Gita* further lays down the characteristics of actions, knowledge etc. as determined by the *guṇas* and the characteristics that are natural to the four *varṇas*. In other words, the *guṇas* decide one's *varṇa* and this *varṇa* decides one's *svadharma*. It can be assumed that Arjuna exhibited the characteristics of a warrior and thus belonged to that *varṇa*. And by virtue of belonging to that *varṇa*, fighting in the battle becomes his *svadharma*.

Now the question is why *svadharma* is regarded as 'better'. An enquiry into this question, however, also gives a better understanding of what *svadharma* is. When Krishna answers that *svadharma* is better for Arjuna, Krishna offers certain reasons as to why Arjuna should not not-perform *svadharma*. The *Gita* says that if one does not perform one's *svadharma*, then one not only has to abandon one's glory but also ends up incurring evil (II.33).

Socially one has to face disgraceful remarks from people. Such a condition is especially painful for the one who so far has been held in high esteem (II.34). Again, people will think that Arjuna has abstained from war because of fear and thus will lose his place of high esteem (II.34). Again "Either slain thou shalt gain heaven, or conquering thou shalt enjoy the earth" (II.37). If we look closely into the disadvantages mentioned of not performing svadharma, we can place loss of glory, disgrace and lowering down of one's esteem in the eyes of society as well as gaining of heaven or the earth as losses that are pragmatic. What is ethically important is the first drawback mentioned by Krishna- 'incurring evil'. That is, non-performance of svadharma leads to 'evil' (pāpam). In other words, to avoid 'evil' one needs to perform *svadharma*. Positively stated, we can take it as meaning that performance of svadharma constitutes non-evil. This is affirmed in the following verse: "better one's own duty, (even) imperfect, than another's duty well performed. Action pertaining to his own estate performing, he incurs no guilt" (XVIII.47).

Gita however seems to be saying that if in performance of one's dharma one needs to give up personal gain or loss, one's personal pain or pleasure, then so be it. In fact one needs to do just that: "Holding pleasure and pain alike, gain and loss, victory and defeat, then gird thyself for battle: thus thou shalt not get evil" (II.38). This reply of Krishna to Arjuna's query gives rise to a further question: When Krishna says that Arjuna will not incur evil by fighting, whether Krishna says that it is because of act of fighting, which of course is suggested by his nature, that he is not going to incur evil or he will not incur evil because of the mental attitude of holding pleasure-pain, gain-loss, victory-defeat alike, as prescribed along with the act. As declared by Krishna this prescription of svadharma has been done following sāṃkhya (II.39). Thus, probably we get the answer to the question of what Krishna is referring to- simply the act or the mental attitude or both together, in Krishna's defining of sāmkhya. Krishna tells that there are five factors for effective performance of actions as declared in sāmkhya

(XVIII.13). "The (material) basis, the agent too, and the instruments of various sorts, and the various motions of several kinds, and just Fate as the fifth of them" (XVIII.14). In other words, as there are many factors and not one which brings forth an action, the agent is not supposed to think that he alone can change the course of event. This seems to be what is affirmed in the following verse: "Whose state of mind is not egoized, whose intelligence is not stained, he even tho he slays these folk, does not slay, and is not bound by his actions." (XVIII.17). Such a thought can be found in another of the *Gita*'s verse: "Performed by material nature's Strands are actions, altogether; he whose soul is deluded by I-faculty imagines 'I am the agent.'" (III.27). However, the Gita does not seem to stop with the assertion that the individual himself is not supposed to think himself to be solely responsible but one who understands the process of occurrence of 'action' and does not think himself to be entirely responsible, does not get affected. It may appear from what has been discussed so far that the Gita is advocating

the belief that it is mental set up/ state of a person which determines whether one incurs evil or not. But then of course the question comes up why one has to perform the act suggested by one's nature; one can just be not 'egoized' and not do anything at all! The Gita says that actually there is no option but to act. First no human being can stay without performing action: "For no one even for moment remains at all without performing action; for he is made to perform action willy-nilly, everyone is, by the Strands that spring from material nature." (III.5). Second, one always ends up performing those actions which one's nature prompts him to: "If clinging to egotism thou thinkest 'I will not fight!', vain is thy this resolve; (thine own) material nature will coerce you. Son of Kunti, by thine own natural action held fast, what thru delusion thou seekest not to do, that thou shalt do even against thy will." (XVIII. 59-60). Thus, as can be seen, the *Gita* says, on one hand, that it is mental attitude which is important in deciding whether one incurs evil or not, and on the other hand, man cannot avoid doing the act suggested by nature.

From these two deductions we can further surmise then that in the Gita though it is mental attitude which decides the ethical nature of an act, there is no possibility of ethics without the act itself. It is an act alone and not mental attitude that can be termed as dharma though it is mental attitude that decides whether it is dharma or not. If we go back to Arjuna's situation Krishna's advice would mean that Krishna is asking Arjuna to fight because Arjuna will actually end up doing that. But in acting so Arjuna should be having the right kind of mental attitude. For without it Arjuna will incur evil. From what has been discussed, it seems safe to say that in the Gita performance of svadharma does not simply mean the act as suggested by nature, but the act with the right mental attitude. It is noteworthy that the Gita nowhere mentions the act suggested by nature without right mental attitude as svadharma. In other words, to be svadharma an act has to be suggested by one's nature and accompanied by right mental attitude. Else probably, the same act will turn into sva-adharma!

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

We have so far seen what is considered as ethically important in the Gita- the mental attitude as it is the mental attitude that makes an act turn into dharma. And we know why mere acts have been left out of purview of ethics- man has no control over the kind of action he performs. The query now proceeds in the direction of what kind of mental attitude the *Gita* is advocating and why. We have already come across what kind of attitude the Gita prohibits: the attitude that wants to defy one's nature (II.33). What it demands of man is: an attitude that holds pleasure-pain, gain-loss, victory and defeat alike (II.38) and a mind which is not egoized (XVIII.17). To answer the question why the *Gita* advocates such mental attitude, it can be said that according to the Gita, it is such an attitude alone that enables man to break away from bondage. The *Gita* tells what happens when an individual does not get affected by the opposite: "Content with getting what come by chance, passed beyond the pairs (of opposites), free from jealousy, indifferent to success and failure, even acting he is not bound" (III.22). The same is

said of the man who does not get affected by action. We have seen that the Gita says that the person who is with a mind that is not egoized and whose intelligence is not stained performs but does not get affected by action - "He, even though slays these folks, does not slay". We find other cases where person does not get affected by action: "Actions do not stain Me, (because) I have no yearning for the fruit of action." (IV.14). Now the root cause that makes an action ineffective or rid of its power to produce effect seems to be giving up desire for fruit of action. And it is this feature which makes man free from bindings: "The discipline man, abandoning the fruit of actions, attains abiding peace; the undisciplined, by action due to desire, attached to the fruit (of action), is bound" (V.12). Actually the Gita does not make a difference between abandoning fruit of action and not being affected by action- they seem to be one and the same thing: "Abandoning attachment to the fruits of action, constantly content, independent, even when he sets out upon action he yet does (in effect) nothing whatsoever" (IV.20).

Again, the *Gita* does not make any distinction between the man who is free from the influence of the opposites and the man who is free from egoity: "Of the self-subdued, pacified man, the supreme self remains concentrated (in absorption), in cold and heat, pleasure and pain, likewise in honour and disgrace" (VI.7). The egoless man is the man who has given up attachment to fruits of action, is the one who does not get affected by pleasure-pain, victory-defeat etc. They are non-different, identical, are one. And it is this man who breaks away from fetters of bondage.

We have seen what the *Gita* prohibits and what the *Gita* prescribes. If we take up from what it prohibits, it comes out again that *svadharma* is performing act suggested by one's nature willingly. It says that human perfection can be attained by performing act prescribed by nature by 'taking delight' in it: "Taking delight in his own special kind of action, a man attains perfection" (XVIII.45). But what is difficult is 'taking delight' in performing what I have to do! Arjuna is the example. He is dejected that he has to fight while fighting is his nature. When the *Gita* is

prescribing certain mental attitude, it can be taken as prescribing that attitude which will enable one finally to take delight in one's action. Acts dictated by one's nature happens; but svadharma is performed as it combines in it one's right reaction to this happening. Further understood thus, it also answers Arjuna's prayer for ending of suffering that was implicitly contained in his request for knowledge of what is 'better'. Svadharma has been declared already as 'better'. And what is better has been established as that which does not make a man 'incur evil; and what makes a man 'not-incur-evil' is his willingness to perform the act advised by nature. If this is so, performance of svadharma contains in it the willingness to perform it and to be willing would mean not to feel sad about performing it. To be free from bondage thus also means to be free from suffering.

The *Gita* asks one to perform those actions as prescribed by *guṇas*. This is what we have seen is *svadharma*. And this is, as suggested by the *Gita*, is to be performed without attachment towards fruits of action. But besides

these also there are actions that the Gita talks about. It says: "Perform thou action that is required; for action is better than inaction. And even the maintenance of the body for thee can not succeed without action" (III.8). Acts suggested by nature are unavoidable and thus the question does not arise of choosing to do or not to do it. So when the Gita prescribes authority to be followed with regard to choice of performance of action (XVI.24), it must be with regard to others that are not prescribed by nature. In other words, the *Gita* asks people to be law-abiding in their conduct. What, however, we are interested in, is performance of svadharma as this is the kind of action that is termed as dharma and not others. At an individual level. the Gita has answered the question of why one is to perform svadharma - first, this the way to become free from being bound and second, it leads to human perfection. Now, the question is with regard to its social bearing- what purpose performance of svadharma fulfils in society. The individual goal *svadharma* serves has come out as getting rid of bondage. If this is so, the action that leads to bondage can be termed as non-performance of svadharma. If this inference is correct, then nonperformance of svadharma will be what the Gita calls 'demonic' as actions that lead to bondage are termed as 'demonic'. There may not be direct reference of the Gita to the social bearing of svadharma, but we can bring out social impact of what is 'demonic' and in doing so we can understand social role *svadharma* plays. "Hypocrisy, arrogance, overweening pride, wrath and harshness (of speech) too, and ignorance, are (the qualities) of him that is born the demonic lot" (XVI.4). The demonic men do not know what is to be done and what is not to be done. They neither have purity nor good conduct nor truth (XVI.7). Without truth and religious basis the demonic people declare the world to be without God (XVI.8) and because of their holding such a view, they commit cruel deeds 'unto the ruin of the world' (XVI.9). Clinging to insatiable desire, filled with hypocrisy, arrogance, pride these deluded people with false notions proceed with unclean undertakings (XVI.10). These people make enjoyment of desires their highest aim (XVI.11) and in order to enjoy desires, they try to hoard wealth by wrong means (XVI.12). They are also found saying: 'Yonder enemy has been slain by me, and I shall slay others too' (XVI.14). If all these are what 'demonic' mean, what non-performance of svadharma mean, then definitely svadharma is desirable from social point of view. The 'divine' lot, the opposite of the demonic also has been illustrated in the Gita. Being opposite to 'demonic' the 'divine' can be lot who perform svadharma. understood as the "Fearlessness, purification of essence, steadfastness in the discipline of knowledge, generosity, control, and religious worship, study of the Holy Word, austerities, uprightness, harmlessness, truth, no anger, no greedy desire, gentleness, modesty, no fickleness, no excessive pride are (the qualities) of him that to the divine lot is born, son of Bharata" (XVI.1-3). Performer of svadharma not only makes the man attain release (XVI.5), which is individual but also makes the man such that he is socially desirable kind. Another social aspect of svadharma can be said to be

lokasamgraha. It has been observed that the Gita prescribes performance of svadharma for attaining perfection. The same thought is prescribed elsewhere. "For only through action, perfection attained Janaka and others. Also for mere control of the world (lokasamgraha) having regard, thou should act" (III.20). It is true that there is no mentioning here of the action as svadharma. But we can deduce it to be so from the fact that the Gita talks of perfection only through performance of attaining svadharma elsewhere. Now, if it is accepted that it is svadharma that is referred to here, the Gita can be taken here as suggesting that svadharma is also responsible for lokasamgraha. This idea gets further strengthened by another verse: "Fools attached to action, as they act, son of Bharata, so the wise man should act (but) unattached, seeking to effect the control of the world (*lokasamgraha*)" (III.25). To be 'unattached' being characteristic feature of performer of svadharma, what the Gita can be taken as suggesting is that with svadharma one can 'control the world' or do lokasamgraha.

When we try to enquire into why the Gita prescribes performance of svadharma or asks for man's willingness to agree to act as prescribed by his nature, we come upon the Gita's conviction that it is the way things are- not just at individual level, but cosmically. Though the Gita is monistic in so far as ultimate reality is concerned, at the empirical level it accepts dualism talking of two realities of matter and spirit: "Both material nature and the spirit, know thou are equally beginningless" (XIII.19). And the Gita considers this matter to be the cause of all activities in the universe: Both modifications and the Strands, know thou spring from material nature (XIII.19). In anything that concerns effect, instrument or agent, material nature is declared the cause" (XIII.20). The nature of spirit has been declared thus: "The spirit, in pleasure-and-pain's experiencing is declared the cause (XIII.20). For the spirit, abiding in material nature, experiences the Strands born of material nature" (XIII.21). From what the Gita says, it is clear that realities are two and their natures are different. As such, it is wrong to think that the spirit can act- wrong

to think that it is the agent. Again, even the pleasure and pain experienced by the spirit are not its own. It feels them only because it is associated with matter: "For the spirit, abiding in material nature, experiences the Strands born of material nature" (XIII.21). There is, in fact, no meaning in getting attached to them. Activities are not self's. Matter and spirit are two realities with their own respective nature, one powerless to control the other. And this is what we see *svadharma* of *Gita* prescribing- let the Strands of material nature/ *guṇas* decide the course of activities; do not get attached to the acts and their results thereof. Keep the spirit separate from matter for it actually is separate. Thus what is considered as 'better' in the *Gita* is to accept what is the case

The *Gita*, as has been declared by Krishna towards the end of the book, is a 'colloquy on *dharma*' (XVIII.70). So far, the paper has discussed what *svadharma* is in the *Gita* and how *svadharma* actually dissolves the gap between individual and society on one hand and between individual and cosmos on the other. But what is to be understood by

dharma? In case of svadharma we have seen that it embraces within itself 'what is the case' with the 'right sort of mental attitude'. From what can be understood as svadharma, if we try to deduce the concept of dharma, it would feel that *dharma* is working according to 'as is the case' with the right attitude. But the problem in that case would be how to judge mental attitude? The area to search for an objective criterion would of course be the social field as that is the field that remains accessible to the third person. We find Krishna claiming that He 'sends Himself forth' when there is 'rising up of adharma' (IV.7). And then He is found adding: "For protection of the good, and for destruction of evil doers. To make a firm footing of dharma, I come into being age after age" (IV.8). Krishna 'sends forth himself' to establish dharma we can take it that the way he conducts himself and the way he suggest others to conduct themselves is a way of establishing dharma. Now when we look at what he says of himself we find him saying: "For Me son of Pṛthā, there is nothing to be done in the three worlds whatsoever,

nothing unattained to be attained; and yet I still continue in action." (III.22). And regarding what should be the mental attitude we find Krishna saying, being unattached, one should "seek to effect control of the world" and not create confusion in the mind of common people. Krishna suggests: "the wise men should act (but) unattached seeking to effect the control of the world" (III.25). He further says: "Let him not cause confusion of mind in ignorant folk who are attached to action" (III.26). Though as a 'desire' it may come forth as subjective, in reality, this criterion of lokasamgraha, remains available to the objective onlooker. If an act is to this effect, then that act can be termed as *dharma*. Similarly the second criterion of 'not cause confusion of mind in ignorant folk' is also observable. Finally then, I suppose, we can conclude that while *svadharma* is performance of an act as suggested by one's nature with an unattached mind, dharma is to be judged as that which, on one hand, effects 'control of the world' and on the other 'does not create confusion' in the mind of the common people. It is not that svadharma and

dharma are two different things; it is the criterion of judging which are different. When one is judging his own act, he will apply the criterion of 'right mental attitude', i.e., unattached mental attitude and while judging whether someone's act is *dharma*, he will apply the criterion of 'lokasamgraha' and 'not-creating confusion in the mind of The two criteria of judging, if closely the people'. observed, can be said to be very intimately related. It is only when one is not attached that one can actually perform an act that is beneficial not to a certain section of people but for the whole world. If we take the example of himself when he declared Arjuna, as dharmasammūdhacetāh, he is affected by his attachment towards his own kinsmen and is not seeing what is good for all people. If he were unattached, he would have realized importance of fighting in that battle which has come about as a result of long drawn discussion and events. The third party however realizes that he should fight as that is expected to bring in order to the society. It would mean then that when a person performs without

being attached or being affected by result, whatever he would do, it would be for the welfare of all- for *lokasaṃgraha*. Regarding the second criteria from third-person perspective, it has relation to what is suggested in *svadharma* as performing action according to one's own *varṇa*. By performing the act as suggested by his *varṇa*, Arjuna is managing not to create confusion in the mind of the people. Svadharma and dharma are thus non-different. Looked at from first person perspective what is *svadharma*, is *dharma*, when looked at from third-person perspective.

*The paper takes translations of the verses from *The Bhagavad Gita*, translated and interpreted by Franklin Edgerton, 1944, Motilal Benarsidass, Delhi, 1996 Print

This paper was read in the Global Spiritual Conclave on 'Dharma- As Ideal and Praxis in Emerging Global Scenario' conducted by Santhigiri Research Foundation in association with Indian Council of Philosophical Research, Indian Council of Cultural Relations and Sanchi

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

University, 24th-27th August 2017 , Santhigiri Ashram, Thiruvananthapuram, Kerala.

PHILOSOPHY OF INDIAN ART-'Satyam Shivam Sundaram'.

Dr. Parveen Sultana*

Art in India have never been a matter of sensuous enjoyment, nor a luxury to be enjoyed by the rich or the rulers and certainly not to amuse oneself! But had a deeper meaning and objective.

The history of Art in India is as old as the civilization. This journey of aesthetics is a devotional journey towards Ultimate Reality with the sole purpose of merging with the Supreme! The Indian Art is idealistic, mystic, symbolic and transcendental. The Indian artist is both Priest and Poet. The Indian philosophy of Art, Religion and Spirituality goes hand in hand. As aptly put by the adherents, 'it is a traditional way of life'. Art turned inward is Religion, Religion turned outward is Art and the inward realization is Spirituality.

Indian philosophical definition of the Supreme is very simple –

* Associate Professor, Deptt. of Painting, Vasanta College For Women, Rajghat, KFI, Varanasi.

'Satyam Shivam Sundaram'. 'Sat'is the value, 'Shiv' is the good value,' Sundaram' is the beauty value. This value system is the foundation of Indian Aesthetics. But just as through all Indian schools of thought, there runs like a fundamental threadidealism golden the of the Upanishads, the Vedanta, so all in Indian art there is a unity that underlies all its bewildering variety. This unifying principle is here also Idealism, and this must of necessity have been so, for the synthesis of Indian thought is one, not many. Indian Art is the visual art produced on the Indian subcontinent from about the 3rd millennium BC to modern times. Ancient period (3500 BCE-1200 CE) Islamic ascendancy (1192-1757) Colonial period (1757-1947) Independence and the postcolonial period (Post-1947). From various accounts which have evidential value, it is clear that India pursued the quest of the knowledge and the experience of reality through a multiple and even integral approach. The basic quest of India was to discover the causes of disintegration and to find effective remedies by which disintegration can be prevented. In positive

terms, this was the quest for immortality, and the ancient literature gives us convincing proof of this quest as also of the victory that was attained. We also find accounts of the processes by which this victory was attained. In this process the major role was played by a difficult psychological discipline in which thought power, will power, and affective power were so elevated and perfected that higher realms of comprehensive knowledge and power were discovered and possessed. Truth, Right, and Vast - satyam, ritam, brihat - these three words constituted the formula of the process and the victory. This process was so comprehensive that every gate of inquiry was required to be opened up and explored. And it is for this reason that the basic science of this quest, namely the science of Yoga, included pursuit of Dharma, Darshan, Shastra as also Kalā. Hence, the range of cultural activities of India centered on the quest of spiritual truth but it also promoted quest through science, philosophy, art and several other means. Intense spirituality, robust scientific and philosophical intellectuality and powerful

literature, poetry, art and inexhaustible vitality have marked the essential characteristics of Indian culture. The origin of the word *Kala* or art according to Sanskrit scholars is from the root '*Kal* which means beautiful, sweet, and soft or which gives pleasure^{1.} Some scholars have taken it as *Kam* or a thing which brings happiness or pleasure.2 The word *Kala* was used for the first time by *Bharat Muni* in his *Natya Shastra*, in the first century A.D., which meant skill dexterity or craftsmanship.3



The <u>Bodhisattva</u> of compassion <u>Padmapani</u> with lotus. - Ajanta caves,

Pose from Natya Shastra

In the Indian literature, Art and Art traditions have been elaborately discussed. 'Puranas', 'Manusmriti', Kautilya's 'Arthshastra,, Vatsyayana's 'Kama Sutra' and other religious texts have elaborately explained different type of Art. In India the word Kala or Art is said to be a creation from the conjunctions of Dhatu and Pratyaya, like Kal + Ach + Tap. As regards literal meaning of Kala it denotes a small fraction of something, the sixteen part of the Chandra Mandal and also the sixteenth fraction of the third part of a Rashi. The use of the word Kal in terms of Dhatu is symbolic of counting and sound.

According to the *Shloka* of *Bharat Muni ,Shri Baldev Upadhyaya*, in his *Bhartiya Sahitya Shastra* has taken this word *Kala* as denoting song, music, dance, etc. According to *Pt. Bhola Nath Tiwari* the word has been used for fine arts and *Shilpa* for useful arts. Previously, only '*Shilpa*' word was used for all the arts. In *Panini's Ashtadhyayi*, *Shilpa* word has been used for both fine and useful arts. Even music has been called as *Shilpa* in *Kaushitki Brahman*, which proves that before the writing of *Natya Shastra* by *Bharat Muni*, the word, *Shilpa* was more commonly used in place of *Kala*. In the *Shiva Sootra Vimarshini* of *Kshem Raj* the speciality of beautifying te shape of the things is spoken of a *Kala*³.

In the *Kama Sutra* of *Vatsyayana* and ancient books like *Shukra Niti*, etc. sixty four types of arts or Kala have been described. Inspite of the difference in the names given to this word the point of view of all has been the same. In some *Jaina* books seventy types of arts have been described. A book *'Kala Vilas'* has been written by a Kashmiri Pandit *Kshemendra* in which numerous arts have been amply discussed. Only sixty four arts are there to help a man to get *Dharma* (religion), *Artha* (money), *Kama* (Worldly pleasure) and *Moksha* (salvation). There are sixty four styles as to how a goldsmith steals gold. There are sixty four ways for a prostitute to earn money. Sixty ways of how to deceive people by writing only, are given and so many other arts have also been discussed.

Bearing in mind the above arts it becomes clear that any work with craftsmanship is *Kala* or Art. Both the arts namely 'Fine and Useful' come under it, music, sculpture, painting and Architecture. Some scholars opine that poetry is also a fine art. But it is a subject of controversy. Most of the thinkers like *Jai Shanker Pasad*, *Ram Chandra Shukla*

do not take Poetry as a fine Art. Minor verses like couplets etc. which a poet composes for amusement can be called Art or *Kala* but Poetry or *Kavya*, can not be an art because it is knowledge (*Vidya*). Leaving aside the modern ones, some ancient scholars have also held poetry as separate from art. *Bharti Hari's* name can be quoted in this respect when he takes literature and art as two separately identifiable things in his *Shloka* which is:

साहित्य संगीत कला विहीनः। साक्षात् पशु पुच्छ विशाणहीनः।।

In this *Shloka* the writing of *Sahitya* (Literature), *Sangeet* (Music) and *Kala* (Art) separately clarifies the whole thing. But even then some scholars consider poetry as an art. According to them, Music, Painting and poetry all comes under Art because all of them produce *Rasa*. As a matter of fact, music and painting do not produce as much of Rasa as poetry does, for Rasa is the very soul of Poetry. And as Rasa is produced by all the three, Poetry can also be taken as an art. Even in *Vishnu Dharmottar Purana* (which was written in the 7th century A.D.) Poetry,

Music, and Painting have been described with the same point of view. In it the *Rasa* produced by the Music and Painting has been taken as closely related to that produced by Poetry. We find that the soul of all the three is the same. So it won't be erroneous to call

Symbolism:

India is wont to suggest the eternal and inexpressible infinities in terms of sensuous beauty. The love of man for woman or for nature is one with his love for God. Nothing is common or unclean. All life is a sacrament, no part of it more so than another, and there is no part of it that may not symbolize eternal or infinite things. In this great same-sightedness, how great is the opportunity for art. But in this religious art it must not be forgotten that life is not to be represented for its own sake, for the sake for the Divine expressed in and through it. It is laid down:

"It is always commendable for the artist to draw the images of Gods. To make human figures is wrong, or even

unholy. Even a misshapen image of God is always better than an image of man, however beautiful" (Sukrackrya).

The aim of the highest art must always be the intimation of the divinity behind all form, rather than the imitation of the form itself. One may, for instance, depict the sport of Krishna with the *Gopis*, but it must be in a spirit of religious idealism. In terms of European art, it would have been wrong for Giotto or Botticelli, who could give the world an ideal conception of Madonna.

Maya:

It cannot be too clearly understood that the mere representation of nature is never the aim of Indian art. Probably no truly Indian sculpture has been wrought from a living model, or any religious painting copied from life. Possibly no Hindu artist of the old schools ever drew from nature at all. His store of memory pictures, his power of visualization and his imagination were, for his purpose, finer means: for he desired to suggest the idea behind sensuous appearance, not to give the detail of the seeming reality, that was in truth but *Maya* or illusion. Nature remains to the Hindu a veil, not a revelation; and art is to be something more than a mere imitation of this *Maya*.

In Europe *Kala* is called as 'Art'. The origin of this word 'Art' is derived from a Latin word *Ars* or *Artem*. These words have an origin from the root *Ar*, which means to create, to produce or to fit. The use of mental and physical craftsmanship in some artificial creations is Art. Here we see three things. First is that 'Artificial creation is art'. One of the examples for the same can be given by

earthen utensils. The potter (Artist) converts the earth into an artificial form. He creates different shapes out of wet earth. This creation of from is artificial. Another thing is that in Art action is important, whereas in science, knowledge. To convert a natural thing into an artificial form is action. Thirdly, art is only that in craftsmanship is used. If anything has been made without craftsmanship and looks ugly or unattractive, Art is not there.

According to *Croche*, "Art is the expression of the outer impression." Up to the 13th Century art was known as craftsmanship, but by 17th century word art began to be used for Music, Sculpture, Painting, Dance, Poetry and craftsmanship etc.



Natraja: one of the <u>Natya Shastra</u> poses, holding <u>Agni</u> (fire)

In the Oxford Junior Encyclopedia it is written that "Though art is a human action, even then it is the most difficult thing in the world to define it." According to Plato, "Art is the imitation of the truth. Here is truth reference universal truth. The imitation of the same is visible to us all alive and material of the world. When the artist paints them it becomes the true copy of the same universal truth."

According to *Shri Rabindra Nath Tagore* "Man expresses himself through Art is more of an expression of the inner feeling than of external experiences." *Tolstoy* believed that "The expression of one's ideas through action, Line, colours or words the creation of God." *Freud* has called it, "The salient form of one emotion."

Some scholars have described *Kala* as the "Expression of Impression". From all the above definitions we come to the conclusion that all of us to one and the

same direction. Styles may differ but all emphasize upon "Expression." Craftsmanship is attached to the expression. Art in its is mental or physical, useful or recreational or both .It gives an idea of the extensiveness of the field of Art in which there can be innumerable forms and variety, as singing, playing on instruments, theft, etc. But generally the word art is used for fine arts which can be called its narrow form.⁴

All the scholars agree on the point that art is an expression, but *Croche* feels that this expression is only in the heart of the man, not outside. We see the limitation of the same in the form of sculpture and painting. The outer expression can be called art by practical point of view and the internal expression by real or philosophical vision, but both are *Kala* (Art). Then a question arises as, "Expression of what"?, the ideas which arise out of the impression are expressed. Ideas arise by seeing the outer world and consecration. This expression of one's impressions is art.

The third point comes up as to what is the aim of art?

There are different opinions on this point and are correct to

some extent. Concisely the aim of art can be to earn fame, money, service, pleasure, universal welfare.

Division of Art: There are controversies over the division of art also. Some take it to be indivisible, among which *Croche* is foremost. But some divide it into two categories as, 1. Useful 2. Fine or *Charu*.

Monior Williams has divided art into two, in his Sanskrit, *Kosha* in accordance with the Indian point of view.

- 1. External or Practical Art and
- 2. Secret art.

It is not clear that from where Monior Williams got this idea of external or secret art. Indian scholars have never divided art, they have only counted the different forms or the same, because they thought the realistic division of the same as impossible, perhaps *Monior Williams* mistook Indian point of view that art is infinite and every big and small actions of daily life come within the definition of art. In Europe *Plato* was the first man to divide art. After him his disciple Aristotle point out towards the useful and fine arts. Architecture was not known as fine art in olden days as we take it today. After *Aristotle*, in middle age, art was further divided. By the point of Education it was divided into two Categories.

1. Professional Art and 2. Liberal Art.

Dying, Printing, Carpentry, masonry, gold smithy etc. came under professional art. Under liberal art came music, grammar, argument, oratory etc. Taking into account the normal division of art like fine and useful, it was divided on different principles, as follows:

1. Based on Forms:

- a) Based on form or place.
- b) Based on motion and rhythm.

Sculpture, Painting and Architecture come under the Art based on form and it can be seen. But arts based on motion and rhythm cannot be seen. Music, poetry comes under the same. Music gives pleasure through its sound but poetry gives pleasure when its words are read or

recited with music. Some scholars called immovable and movable arts.

2. Based on eye and ear.

- a) That gives pleasure to eyes.
- b) That gives pleasure to ears.
- c) That gives pleasure to both eyes and ears.

Under (a) comes painting, sculpture etc. that give pleasure to eyes. Fine art music and poetry come under (b) which gives pleasure to ears. But Draftsmanship, Dance comes under (c) which gives pleasure to both.

3. Based on shape

- a) Solid art and
- b) Formless art

Sculpture and Painting etc. come under (a) Poetry and Music under (b) do not have any solid form. Though poetry is written but the real pleasure is by listening to it, thus its solid form is not visible.

4. Based on imitation:

- a) Based on imitation
- b) Not based on imitation.

Gurne has called both these art as Representative and Preventative Art.

5. Based on Psychology:

- a) Decorative,
- b) Imitative,
- c) Self expressive.

Scholars have divided art according to their own points of vision. *Hegal's* division is important. He has divided on the basis of development. According to him fine art has got three forms.

1. Symbolic 2. Classical 3. Impressionistic.

Under symbolic art the ideas are not expressed fully because of its being based on symbols. But under classical art ideas are fully expressed because in its scope there is a harmony in ideas and shapes. Under impressionistic art the ideas are expressed more successfully.

Painting has been taken as the supreme art in the *Vishnu Dharmottar Purana*. In *Samarangana Sootradhar* also painting has been taken as the best of the arts or *Shilpas*⁶.

In the end it would not be out of place to mention that art is indivisible. There seems to be a mental gymnastics and no reality in all the divisions of art done by different intellectuals. Formerly the division of art as Charu (fine) and Karu (Useful) seemed to be proper, but fine art can become useful art. Normally we derive pleasure out of music. But when the singer sings to earn money it becomes useful. In the same way useful art can become fine art when it is not meant to earn money so we come to the conclusion that the art or *Kala* cannot be divided. Croche has put this thing with a beautiful example. According to him the books can be divided for convenience to place them in a library which is useful also, but is does not mean the division of knowledge as knowledge cannot be divided, the same applies to Art or Kala as well.

Two tendencies are manifested in the Indian art of today, the one inspired by the technical achievement of the modern West, the other by the spiritual idealism of the East. The former has swept away both the beauty and the limitation of the old tradition. The latter has but newly found expression; yet if the greatest art is always both national and religious (and how empty any other art must be), it is there alone that we see the beginnings of a new and greater art, that will fulfill and not destroy the past. When a living Indian culture arises out of the wreck of the past and the struggle of the present, a new tradition will be born and new vision find expression in the language of form and colour, no less than in that of words and rhythm. The convention of the future must be similarly related to the similar life. We stand in relation both to past and future; in the past we made the present, the future we are modeling now, and our duty to this future is that we should enrich, not destroy, the inheritance that is not India's alone, but the inheritance of all humanity.

References:

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- 1. कं (आनन्द) लाति इति कला।
- न तज्ज्ञानं, न तच्छित्यं न सा विद्या न सा कला।
 कलयति स्वरूपं आवेशयति वस्तूनि वा।
- 4. Winter-"Studies in Comparative Religion", Vol.9, No.1, 1975.
- 5. कलानां प्रवरं चित्रं।
- 6. चित्र हि सर्व शिल्पाना मुखं लोकस्य च प्रियम्।

PANCHA PRANAS IN YUKTI-DIPIKA : AN OVER VIEW

Dr. Rajeshwar Singh*

This paper tries to analyze panch pranas as propounded in Yukti-dipika a commentary on Samkhya kariki. The Yukti-dipika adopts a most practical as well as comprehensive approach to the karika as containing aphoristic statements and justifies it with all possible details. Prana means 'vital energy' or 'life force'. It is the force which exists in all things, whether animate or inanimate. Although closely related to the air we breathe, it is more subtle than air or oxygen. The human frame work, according to yogic physioloy, is comprised of fine bodies or sheaths, which account for the different aspects of human existence. These five sheaths are known as ': (i) Annamaya kosa (the food or material body), (ii) Manomaya kosa (the mental body), (iii) Prinamaya kosa (the bioplasmic or vital energy body) (iv) Vijnanamaya

-

^{*} Assocate Professor, Deptt. of Philosophy, B.R.A. Bihar University, Muzaffarpur

kosa (the psychic or higher mental body) (v) Anandamaya kosa, (the transcendental or bliss body). These five sheaths functions together to form an integral whole. The pranamaya kosa is make up of five major pranas which are collectively known as the panch pranas.²

The characteristics feature of an organic body lies in the fact that it is fitted for carrying on a vital operation. Vitality, according to Yukti-dipika rests upon the joint working of the organs.³ The organs function in two ways, externally as well as internally. The external function is indicated by the cognition of colour, touch and the like. Here each organ plays its own part separately. The internal function, on the other hand, is confined within the framework of the body. All the organs work jointly for a common end-an end by which the physical body is and becomes fit for self-propagation. It sustained manifests itself through the operation of the five breaths called - (i) Prana (ii) Apana (iii) Samana (iv) Udana and (v) Vyana respectively.⁴ Here the later prana is preeminent in comparison to the earlier, admitted in Yuktidipika⁵. These breaths, according to Vacaspati Mishra⁶, are different modification of the element of wind (Vayutattva) which is incited to function by the joint operation of the organs. The functions of these breaths are indicated by the different motive forces working within the organic body.

Yukti-dipika furnishes an elaborate treatment of these pranas with physiologist's point of view. He states that each of these pranas has got double function- one internal (Antarvrttayo) and the other external (Vahirvrttayah).⁷

(1) Prana: Prana is located within the heart. But it extends upto the mouth and the nose through which air is drawn and then expelled from the lungs. The function of the prana, according to the Yukti-dipika, through the mouth and the nose is known to be its internal function. Its external function is manifested in an individual when he is in a mood of acting in subservience to some other agency. Etymologically speaking, prana means pranati. It means obedience, subordination to something. For instance, obedience on the part of a soldier towards the general or

tendency to bend downward as in the case of a tree by the weight of its fruits, virtue, wealth, enjoyment and wisdom as well as their reverse- all these are due to external manifestation. The activity of the external vital airs is observed in the case opposite to these also. For example after knowing the one over powered with great misery, separated from a near relative accompanied with herd of cattle, or the buffalo fallen in the pool. From physiologist's point of view it may, however, be stated that this particular breath is to a certain extent associated with the 'respiratory system1 which is primarily concerned with the oxygenation of the blood and the removal of carbondioxide.

(2) Apana: Apana's sphere is located down from the navel and upto the soles of the feet. It is called so because it goes down (अपक्रमणाच्चापानः)¹⁰ Its internal function is to carry urine, stool, foetus and such other substances downward.¹¹ It is thus primarily associated with the 'excretory system' concerned with the removal of wastes and to a certain extent with the delivery of the child from

its mother's womb. Its external functions is perceived in an individual when he is in a mood of reverting from some lower or higher ideal, such a reversion from vice or virtue. In the physical body, its seat is underneath prana, though it is stronger than prana. This is so because its nature is to drag prana downward with the intention of keeping it confined therein. It is manifested in these cases: One moving around the well or a hole or in the case of one crossing a centiped (Satapadi).

(3) Saman. The air which is located in the midst of prana and apana is the samana air functioning inside the body (प्राणापानयोर्मध्ये हृदयवतिष्ठते, स समानो वायुरन्तर्वृतिः)¹³ Any joint activity, according to the Yukti-dipika, such as making of gifts jointly, sacrificing jointly, performing penance jointly, living jointly with other members of the family, all these are the results of the external manifestation of samana (सहावस्थानात् सहमावाच्च समानः)¹⁴ From physiologist s point of view it carries the juice of food and drinks to different parts of the body for proper adjustment. It is thus partially associated with the 'digestive' and specially with

the circulatory system' which is concerned with the distribution of blood, lymph and other substances transported therein.

This breath is more powerful than prana and apana. As it is situated in the middle of those two breaths, hence like a middle man it attempts to keep then in proper balance. It becomes manifest in the following cases: the dog giving forth the essential part (of the body) or the bull carrying load, or the restling noise of the sheep afflicted by heat. When the life of the beings comes to an end, it moves irregularly up and down the prana and apana air (which are at that time) like the ununited horses and leaves (casts off) the body.¹⁵

(4) Udana: Udana's sphere is extended from the forepart of the nose upto the head. That motive force which reaches higher upto brain, which drags the soul from the lower level to the higher is called udana-(मर्धारोहणादात्मोकर्षणाच्चोदानः)¹⁶ Surpasing the zones of prana, apana and samana, it pushes upwards fluids and secrection

upto the brain. It is connected with the arterial pulsation in the higher members of the body. And receiving obstruction therefrom it recedes and thus becomes the cause of releasing letters, words, sentences, verses and such other compositions through the mouth. This is what is known to be its internal function.

Yukti-dipika states that any superiority complex that appears in an individual is due to external manifestation of this breath. For example 'I am superior to one who is inferior,' 'I am equal to my equals or I am even greater than them,' 'I am more qualified than others' such a notion of superiority arises due to manifestation of this particular breath.

Udana is more powerful than the three other breaths (prana, apana and samana). The superiority of udana over otherthree breath can be illustrated by the posture that a man takes up whenever he draws up a sword from its sheath. In that case the activities of all the other three breaths are subdued, and that of udlna becomes manifested.

(5) Vyana: (शरीरव्याप्तेरत्यन्ताविनाभावाच्च व्यानः)¹⁸ Vyana pervades the whole body, regulating and controlling all movement and co-ordinating the other pranas. Hence the air inside the body which sustains the prana and which pervading the whole body right from the nail to the hair and causes the movement in vital parts and the gross (earth) elements, fluid and secretion (in the body) is the vyana. This shows that this breath is particularly associated with the 'nervous system'. It is the internal function of vyana.

Any acute feeling of inseparable connection or strong union between different individuals arises as a result of external manifestation of vyana. The author of Yukti-dlpiki illustrates this by the case of a devoted woman who ascends the funeral pyre of her deceased husband with the idea that he may be her husband even in the next birth. Such a deep bond of unity expresses itself due to external manifestation of vyana.

Vyana, according to the Yukti-dipika, is the strongest of all the breaths. As long as the bodily frame is pervaded by this breath, the other subordinate breaths work in perfect, harmony with it. Their equilibrium is then not at all disturbed. But whenever vyana discontinues to function, the result is that the entire system gradually begins to collapse. Consequently, this brings out a serious disturbance in the hormonious working of the other breaths. And finally there is a complete deadlock in the working of the system.

Along with the five pranas, the author of Yukti-dipika furnishes an enumeration of three other constituents by the following sentence quoted from some authoritative text of Samkhya - ''प्राणापानसमानादानव्यानाः पंच वायवः। षष्ठं मनः। सप्तमी पूरष्टमी वाक् ।'' and explained it as- ''अत्र च सामान्यकरणवृत्तिग्रहणसामर्थ्यात्प्राणाद्याः पंच वायवः। बुद्धिन्द्रियाणि षष्ठम्। कर्मेन्द्रियणि सप्तम्। पूरित्यहंकारावस्थासंविदमधिकुरुते।''²⁰

Here 'vac' includes the entire set of motor organs, 'Manas' the sensory organs. 'Pur' is ahamkara, the cosmic principle from which proceeds the bifurcation of the

realities into two heads, one psychical and the other physical. It is the fount of all psycho-physical impulse. Whenever the bodily system in its natural course is going to be exhausted of any such impulses it then refills the same from the back-ground. This is why it is called 'Pur' (Puratiti Puh -that which refills). Unlike the material body, these eight constituents (Pranastac) are not subject to penetration, combustion or decay. In this context Yuktidipika a refers to the Samkhya Karika to propound his intention, "These mutually different modifications of the three constituents and resembling a lamp illumini the entire purpose of the conscious entity present it to the intellect (K. 36). And, because the intelled accomplishes the experiences of the conscious entity in respect of all the (Objects) (K. 37). All these entities are to be treated as the supports of the purusa in the course of this migration from one body to another.²¹ They retain their existence up to the end of a cycle of creation.

In this way, the author of Yukti-dipika concludes that all these entities can help to attain liberation provided their currents be diverted towards the right course and receded from the wrong one. After understanding these prana one should follow the right path. By explaining the internal and the external functioning of prana, Yukti-dipika states that of these, the internal functions do not require any stimulus; these proceed automatically from within. Hence the question of their diversion or retraction does not arise at all.²² But the case is otherwise with the external ones where the agent can exert his own influence. And if their course be well regulated then what happens is that the sattva element of the buddhi begins to flow increasingly with the result that the individual is then gradually dragged towards liberation. For example, the external functioning of prana is stated to be 'pranati'23 which means susceptibility, indulgence or bending. If this functioning be not let loose and confined solely to virtues, wisdom and the like, then automatically there will proceed an increasing flow of sattva with the result that the sattvic modification of the buddhi will be manifested more and more.

Similarly, 'disinclination' (Apacramana) with reference to samana should be confined to Vice' 'ignorance' and such other tamasa modification of the buddhi. As a result of this, there will be a check in the flow of the tamasa element and consequently the bondage of the self will be gradually loose.

In this way, one should make the association of the objects of samana and, Udana leading to the sattva constituent. Here Yukti-dipika refers to the ancient scripture - "one should always take delight, in and be associated with satta." The object of udana is the upliftment of the soul. Its right application lies in the fact when the individual thinks of his superiority the terms of I am above ignorance', 'I am above delusion,' 'I am above and so on. He, thus, paves his way towards liberation. Lastely, absolute concomitance (Atyantavinabhava)²⁵ with reference to vyana should also be applied wholly to wisdom and nothing else. The individual should thus think that he is inseparably connected with wisdom, he

manifests himself in and through wisdom, he is one with wisdom, and so on.

In this way, the author of Yukti-dipika attempts to explain the fact as to how the external functioning of all the pranas can bring out satisfactory result, when their currents are diverted towards the right course. As a consequence of this, the evil inclination will gradually cease to get any response from the agent, and will thus no longer be able to play their foul games. The individual will thus be swept away towards liberation.

Besides this philosophical analysis there is practical implication of panch pranas today. Lifestyle has a profound impact on this pranamaya kosa and its pranas. Physical activities such as exercise, work, sleep, intake of food and sexual relation, ail affect the distribution and flow of prana in the body. Faculties of the mind such as emotion thought and imagination affect the pranic body even more. Irregularities in lifestyle, dietary indiscretions and stress, deplete and obstruct the pranic flow. This results in what people experiences as being 'drained of

energy'. Depletion of energy in a particular prana leads to the devitalisation of the organs and limbs it governs and ultimately to disease or metabolic disfunction. The techniques of pranayama reverse this process, energizing and balancing the different pranas within the pranamaya kosa.

REFERENCES

- 1. Taittiriya Upanisad II, 1-15
- 2. सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पंच' Samkhya Kirika, 29, Isvarakrsna, Philosopher's Exposition by C. Kunhan Raja, V.V. Research institute, Hoshiarpur, 1963.
- Yukti-dipika, Dr. Shiv Kumar & Dr. D. N. Bhargava. p.
 230, Eastern Book Linkers, Jawahar Nagar, New Delhi,
 1992.
- 4. Ibid
- 5. Ibid, p. 232
- 6. Tattva-Vaisaradi, Yoga-sutra, III, 39

- 7. Yukti-dipika; Dr Shiv Kumar & Dr N. Bhargava, p. 233, Eastern book Linkers, Jawahar Nagar New Delh, 1992.
- 8. 'प्रणतिर्नाम भूतेषु तद्यथा प्रणतेयं सेना, प्रणतोऽ वृक्षः, प्रणतोऽयं धमे..... प्रणतोऽयं विद्यायाम्।

 Ibid.
- 9. Ibid.
- 10. Ibid
- 11. 'योऽयं रसं धातून्, शुक्रं, मूत्रं, पुरीष वाता.... इत्यभिधीयते। Ibid
- 12. बलवत्त्रश्चायं प्राणोद्वायोः, Ibid, page-234,
- Yukti-dipika, Dr. Shiv Kumar & Dr. N. Bhargava,
 p.-235, Eastern book Linkers, Jawahar Nagar, New Delhi, 1992.
- 14. Ibid.
- 15. Ibid.
- 16. Ibid.
- 17. आत्मोत्कर्षों नाम भूतेषु तद्यथा हीनादस्मि श्रेयान्, सदृशेनवा सदृशः सदृशादस्मि श्रेयान् श्रेयसा वा सदृशः, श्रेयसो वा श्रेयान्। Ibid.

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- 18. Yukti-dipika; Dr. Shiv Kumar & Dr. N. Bhargava, page-235, Eastern book Linkers, Jawahar Nagar, New Delhi, 1992.
- यथा पतिव्रता भर्तारं मृतमव्यनुगच्छति भवान्तरेडव्ययमेव भर्ता स्यात,
 उपोक्त पृ० 236
- 20. Ibid, page-237
- 21. Ibid, page, 238
- 22. Ibid, page, 240
- 23. Ibid.
- 24. Ibid, page 241
- 25. Ibid, page 240

A MEDITATION ON THE ASPECTS OF PANTHEISTIC AND SPIRITUAL DEMOCRACY: WHITMAN, TAGORE, EZEKIEL

Dr. Manjari Jhunjhunwala*

Democracy is a mechanism by which, through the compromise of ideas, clash and individuals and institutions, the people can, however, perfectly, reach for truth. Democracy is pragmatic. Ideas and solutions to problems are not tested against a rigid ideology but tried in the real world where they can be argued over and changed, accepted or discarded. It teaches interested groups to negotiate with others, to compromise and to work within the constitutional system. The groups with differences learn how to argue peaceably, how to pursue their goals in a democratic manner, and ultimately how to live in a world of diversity. These are not easy questions and the broad precepts of democracy only provide guideline for addressing and analyzing these issues. Indeed, the answers may change over time. It is for this reason that the culture

* Assocate Professor, Deptt. of Philosphy,

of democracy is so important to develop. Individuals and groups must be willing at a minimum, to tolerate each others differences recognizing that the other side has valid rights and a legitimate point of view. The various sides to a dispute, whether in a local neighbourhood or national parliament, can then meet in a spirit of compromise and seek a specific solution that builds on the general principal of majority rule and minority rights. These processes have added benefit of building the trust necessary to resolve further problems.

Moreover, a democratic society needs the commitment of citizens who accept the inevitability of conflict as well the necessity for tolerance. In keeping with this, it can be asserted that people may be born with an appetite for personal freedom, but they are not born with knowledge about the social and political arrangements that make freedom possible over time for themselves and their children. Such things must be acquired and must be learnt properly. On a healthy democracy depends in a large part the development of a democratic civic culture. Culture in

this sense, also necessarily refers to the behaviour, practices and norms that define the ability of a people to govern themselves.

Literature —the artistic expression of a society culture-also exists independently of government. The primary contribution of literature to democracy is freedom-to learn to create, to experiment, to explore the world of the human mind and spirit. In the present paper, I have attempted to delve deep into the aspects of pantheistic and spiritual democracy that has a sense of 'oneness of all'. My elaborations are based on the readings of three leading poets of the literature written in English language-Walt Whitman, RAbindra Anth Tagore and Nissim Ezekiel; as put into three sections.

I

In 1855 Walt Whitman, an indispensable poet of American literature, was the first and foremost voice of revolution, able to endow the growing American nation with a congenial, if unwonted rhythm which after 1870 swept over European literature. "I celebrate myself, I sing

myself." he was there to found a world that begins from him. This audacity to place the individual self at the originating center of a social world, without any fear of anarchy, this faith in the coincidence of individuality and community, proclaimed in loud song, *Leaves of Grass*.

Whitman was highly influenced by *Shrimadbhagvad Gita* and for writing *Leaves of Grass* he remembered other Hindu songs as well. In fact, his poems embody the teachings of Vedanta and the "Song of Myself" collected in *Leaves of Grass* is an echo of the preaching of Lord Krishna. At the same time, abandoning conventional and hackneyed poetic figures, he drew his symbolism freshly from his vivid experiences. Equally important as a defender of the Central American idealism of the past and springing spiritually from the tradition that Emerson represented, his was the transcendental or institutional temperament that trust the innate spiritual intimations of individual and that makes him responsible to them.

Whitman's father was a free thinker and a democrat and his mother was a Quaker who believed in that, "in each person there is an inner light, which it is his duty to heed." Consequently, he became a firm believer in the inherent dignity, equality and brotherhood of man. Men of every section then are interesting to the poet. This very faith is the root and basis of Whitman's spiritual democracy. Hence, the democratic poet celebrates no individual hero, nor does he celebrate himself. He begins his "Song of Myself" saying that, "I celebrate myself" but the self-celebration throughout is of himself as a man and an American, and this is how he possesses a commonness with all others and therefore he does not differentiate himself from others. He commemorates natural propensities in himself and that is how he commemorates all. His is a poetry in which he venerates common humanity and gives the world en masse. His sense of identity with the humanity is complete:

I celebrate myself, and sing myself
For every atom belonging to me as good belongs to
you...

I loaf and invite my soul...

I harbor for good or bad, I permit to speak at every hazard,

Nature without check, with original energy.

He essentially belongs to Nature therefore; there is no disparity between him and numerous objects of Nature. As others are also formed of the same elements, there is vital unity in all creation. Eventually, he wishes that his soul should be in harmony with the soul of Nature. This sense of the 'oneness of all' makes his democracy universal and pantheistic. The poet is directly led away the political aspect of democracy towards from transcendental or pantheistic one which was always the poet's main concern. The basic emotion in Whitman's lyricism is a feeling of kinship with all and this is visibly evidenced in the title *Leave of Grass*. The grass is the great democratic symbol in nature that has the seeds of optimism in its making and the idea is firmly hold throughout in all its fifty two sections. "I guess it must be

the flag of my disposition, out of hopeful green stuff woven."

In the fifth song, the poet realizes that both his body and soul are creations of God and so both are equally sacred. He thus becomes a believer in democracy for he acquires that all men are his brothers and the father of all is one and the same, the supreme. He comes to understand that human love is very stay and support of the universe and all created objects whether good or bad significant or insignificant, lowly or great, are equally holy and valuable. Whitman's democratic outlook is marked by spiritualism and pantheism:

And I know that the spirit of God is the promise of my own,

And I know that the spirit of God is the brother of my own.

And that all the men ever born are also my brothers, and the women- my sisters and brothers.

And that a keelson of the creation is love.

Whitman propounds that he does not abhor anyone. He loves all equally well. None is guilty or stale for him not eve those who are discarded by society. "I am the mate and companion of people, all just as immortal and fathomless as myself." The poet's self expands till it seems to embrace all humanity and achieves identity with all manners of men. He is not one nation but of many nations. He exclaims: "Of every hue and caste am I, of every rank and religion..." The poet reiterates, "I am the poet of the Soul". Further, it is generally supposed that the bliss of heaven is enjoyed through spiritual development. The poet intends to enjoy the bliss of heaven by taking care of his spirit. He would purify the physical and sensuous and thus minimize the pain and suffering of the human lot in this world.

In keeping with the discussion on Whitman as spiritual democrat, an important aspect can be supplemented here that generally women are awarded a lower status than men. But Whitman reveres the 'fair sex'

and does not take them as an object of the lust but as partner an helpmate of man.

I am the poet of woman the same as the man,

And I say it is as great to be a woman as to be a man,

And I say there is nothing greater than the mother of the men.

Next, the poet also accepts reality and materialism. He has all praises for the work done by the scientists and for the inventions and discoveries they make which are useful for mankind as well. But materialism is not the end of human life. As a matter of fact, the physical is only the way to preparation for the spiritual. It is the 'life untold' which is the poet's real concern.

Unscrew the locks from the doors!
Unscrew the doors themselves from their jambs

whoever degrades another degrades me,

And whatever is done or said returns at last to me.

The poet aspires for total identification with the selves of others. He does not like those obstacles and hindrances which come in the way of the union of souls and he would like them to be distant. He is absolutely one with others and this is possible due to his pantheism.

By God! I will accept nothing which all cannot have their-

counterpart of on the same terms.

Voices of the interminable generations of prisoners and slaves,

Voices of the diseased and despairing and of thieves and dwarfs.

Whitman is campaigner of down-trodden as well. He speaks for them and stands up for their rights. He becomes the voice of slaves, prisoners, thieves, dwarfs of the sick and suffering. In celebrating all, he celebrates the divine, the Maker.

Lastly, the poet can only hint at the 'insight' he has gained as a result of his mystical journey. He has realized that there is a plan behind the universe. It is not all chaos and death. There is a form, union and an arrangement at the back of things.

To it the creation is the friend whose embracing awakens me.

Perhaps I might tell more. Outlines! I plead for my brothers and sisters.

Do you see O my brothers and sisters?

It is not chaos or death- it is form, union, plan-it is eternal life-it is happiness.

II

Rabindra Nath Tagore (1861-1941) is the most outstanding name, who first gained for modern India a place on the world literary scene. The main objective of Tagore, the Nobel Prize winner, was to bring the east and west together. Apparently Whitman's influence is seen on Tagore. He wanted people to find their own soul and then help the world to alter the seeming 'West-East democracy' into a creative unity and thus achieve a broad base for human understanding. "The human body is the temple of the soul; the human soul is the temple of God."-This is the gist of Tagore's *Gitanjali* (1912).

Tagore above everything was a great Universalist and humanist as well as a true citizen of the world. Being warned in the land of saint-poet Chandidas, who sang, "Listen, O brother man, / The truth of man is the highest truth/ There is no truth higher than that." and reared in the finest elements of thought in the Eastern and the Western culture, he cultivated the profound humanism of the great thinkers and seers of the world. His wisdom had given him the vision of the spiritual unity of mankind and made him averse to all that was narrow, parochial or dogmatic, all that mitigated against the basic principle of harmony in the world. Tagore believed in one world and in the external vision of man evolving into a 'vishva-manav'. Tagore's humanism, therefore, was borne of his belief in spiritualism and being mentally nourished on the Upanishads, he developed a perpetual vision of the whole mankind, that is, the entire world to him is the manifestation of the God.

Tagore regards the self to be an instrument of God and that self has some duties. Man thus becomes the center

in the poems of Tagore. In order to make himself a living instrument he transforms his body into a living temple of God. In his song 11 Tagore expresses man's devotion for God and seeks realization not through abandoning responsibilities but by being one with the society. Deliverance is not for man in renunciation.

Open thine eyes and see thy God is not before thee!

He is there where the tiller is tilling the hard ground and where

the pathmaker is breaking stones. He is with them in sun and in

shower, and his garment is covered with dust. Put off thy holy

mantle and even like him come down on the dusty soil!

Born as a man he gets the opportunity to serve the man and this is how he becomes entitled to attain liberation:

Deliverance? where is this deliverance to be found?

Our master

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

himself has joyfully taken upon him the bonds of creation; he is

bound with us all for ever.

In song 80 Tagore talks about a self that is separated from the Self but yearning for union with God is alive.

I am like a remnant of a cloud of autumn uselessly roaming in the sky, O my sun ever-glorious! Thy touch has not yet melted my vapour, making me one with thy light, and

thus I count monthe and years separated from thee.

Getting one with 'the light' is possible only by God's grace and that too, is achievable when man devotes his life to serve the mankind. Song 103 maintains Tagore's outlook on man as a server of humanity.

In one salutation to thee, my God, let all my senses spread out

and touch this world at thy feet.

Like a rain-cloud of July hung low with its burden of unshed showers

let all my mind bend down at thy door in one salutation to thee.

Let all my songs gather together their diverse strains into

a single current and flow to a sea of silence in one salutation to thee.

Of all the categories of creation, man is considered better to all and the profoundest among all. The interrelation between man and God is inseparable one and ultimate in turn. "Yes, all my illusions will burn into illuminations of joy, and all my desires ripen into fruits of love." Devotion to God can be shown only through having devotion to 'thousand bonds'. A correct comprehension of Tagore's views will be accommodating in enhancing the 'pure' democratic spirit in contemporary society.

Ш

Nissim Ezekiel (1916-2004); chief of the 'New Poets' in Indian Writing in English establishes a harmony between democracy and spiritualism. To the poet, the duty of serving the society into which one is born is the way of

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

offering the worship to God. The poet deliberates on it in following manner:

I worship the God who regards the prayer of the destitute, who hears the groaning of the prisoner, and of those who are appointed to death. (Collected Poems, 259)

Ezekiel's poetic odyssey spans a period of about half a century which saw the publication of his eight verse volumes. The meditation on spiritualistic cum humanistic notion informs his poetic *oeuvre* at large. His spiritual sense is basically grounded on humane feeling. He appears to be critical of mere philosophic discussion in which there is no touch of human sympathy. He writes:

I want to end the acting, not to be known but to know, to be new, to become a form and find my relevance. (151) At one point the poet realizes that the highest truth even "is too momentous for man/ and not always useful". (156) Therefore he wishes for:

All I want now
is the recognition
of dilemma
and the quickest means
of resolving it
within my limits. (150)

In his latest volume Latter-Day Psalms Nissim Ezekiel aims especially at restructuring man's relationship with God and society:

Express your gratitude

By giving what you have to give.

you may get nothing in return.

And bear your restlessness with grace. (230)

Selfless service is the poet's ultimate objective. In "Minority Poem" he seems to make us realize that "Everyone understands/ Mother Teresa; her guests/ die visibly in her arms." (236) For Ezekiel man is measure of

mankind. He dreams "the dream of man/...The motive of five-year plan." In amidst all victories and defeats, the poet wants to be involved in pursuit of human happiness. In fact, the sense of involvement with a spiritual life leads Ezekiel to sort of commitment with people at large:

I laid down and slept;
I awaked, for the Lord sustained me. Let every man,
woman and child sleep and
awaken, sustained by thee. (254)

Like Tagore, Ezekiel's humanistic thinking is always earthly, related to worldly problems on the earth. Going away from the problems is not the solution but getting involved with them leads a man to solve them:

I do not want the yogi's concentration,
I do not want the perfect charity
Of saints nor the tyrant's endless power.
I want a human balance humanly
Acquired, fruitful in the common hour. (40)

Nissim Ezekiel's final wish had been following as disclosed in one of the last poems "Blessings":

Whenever you worship the Absolute may you remember all its Relatives. (281)

The eternal truth that the Kingdom of God is within man thus gives us the golden key to the love of God and love of neighbour. In order for man to emerge from his present state of chaos he must experience a revolution of a new type, one that will have neither a political nor an economic character. We may call it the individual self-revolution and this is conducive to spiritual awareness of life immensely. poetry makes readers Whitman's to conceive of spirituality more broadly. He himself asserted one that whosoever touched his book also touched man. Further, such poems by Tagore and Ezekiel would speak to the common man, 'the life-blood of democracy' and 'with an eye to practical life' provides them with 'a basic model or portrait of personality for general use'. This discussion, I

believe would certainly produce an ideal birthstock for the new democracy of the future, to the commonplace of 'food, drink, air, exercise, assimilation, digestion' and even 'manners and dress'. It would raise up and supply through the nations a copious race of superb men and women, cheerful, religious ahead of any yet known.

References:

- Leaves of Grass, Walt Whitman, The Original 1855 Edition (Thrift Edition) 2007
- Gitanjali, R. N. Tgore, Dover Publication, 2000
- Collected Poems, Nissim Ezekiel, OUP, 2005

CREATIVITY AS EXPOUNDED IN WESTERN SCIENTIFIC TRADITION

Dr. Jai Singh*

The environmental needs and goals are of prime importance in scientific creativity, as opposed to the artistic creativity, which had roots in individual's own needs. It is a functional type, i.e., problem solving type. Thus it is an objective creativity, which has the criterion of appropriateness, meaning thereby that the product must make sense in the light of the demands of the situation. The talent for science has formed the continued advances of great perfection in knowledge. For the scientific inventions scientific education or training and environment are very essential. Rules of geometry, mathematics, science, logic etc. are necessarily followed objectively. The testimony of various great scientists and mathematicians is sufficient proof about the cozy assistance and guidance of creative imagination, i.e., automatic creation is found in many important scientific inventions.

Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz, August 31, 1821– September 8, 1894, the great German physician and Physicist described scientific creativity in reference to himself, i.e., the way in which his most important new thoughts had come to him. It may be summarized as follows: Helmholt has given us three stages in the formation of new thoughts. The first in time may be called preparation, the stage during which the problem was investigated in all directions; the second stage during

.

^{*} Assistant Professor in Philosophy, MMV, BHU, Varanasi

which he was not consciously thinking about problem, which may be called incubation; the third consisting of appearance of the 'happy idea' together with psychological events which immediately followed and companied that appearance may be called illumination. These three stages are followed by a fourth stage, the verification of the final result occurred in the illumination.

Similar is the case of Henri Poincaré, who was an important French mathematician, scientist and philosopher in the late nineteenth and early twentieth century. He was particularly known for his conventionalist philosophy. He has done a great work in the fields of analysis, topology, probability, mechanics and mathematical physics. His overall philosophy of mathematics is Kantian because he believes that intuition provides a foundation for all of mathematics, including geometry. Henery Poincaré¹ has given a beautiful expression of creativity in Mathematical field. Through his book he has shared his experiences. He mentions of four stages in the creativity: preparation, incubation, illumination and verification & exactification.

Hadamard has also shown that the phenomenon of mathematical invention, although marked by sudden illumination, consists of four separate stages stretched out over time, of which illumination is but one part. These initiation, incubation, illumination, verification. The first of these stages, the preparation stage consists of deliberate and conscious work. This would constitute a person's voluntary, and seemingly fruitless, engagement with a problem and be characterized by an attempt to solve the problem by trolling through a repertoire of past experiences. This is an important part of the inventive process because it creates the tension of unresolved effort that sets up the conditions necessary for emotional release at the the ensuing moment of illumination.

Poincaré² describes mathematical creativity as that form of creativity in which the human mind seems to take least from the outside world, in which it acts or seems to act only of itself and on itself. He declares that, "Mathematical creativity does not consist in making new

combinations with mathematical entities already known. Any one could do that, but the combinations so made would be infinite in number and most of them absolutely without interest. To create consists precisely in not making useless combinations and in making those which are useful and which are only a small minority. Invention is discernment, choice." What should one choose, Poincare says "the good combination." He describes the good or useful combination as the "precisely the most 'beautiful, I mean those best able to charm this special sensibility that all mathematicians know, but of which the profane are so ignorant as often to be tempted to smile at it."

a. Preparation Stage: Preparation stage is the first Conscious element in the Scientific Creativity. Scientific creativity can occur in a person only who is technically trained in science. A lay man cannot contribute some significant scientific invention till he has some formal or non formal education or training of science. Intuition is very helpful in scientific creativity but only if there is some sound science background. A layman could not have

said EUREKA, EUREKA. Even the inspirations or intuition in scientific creativity are based on the first conscious training in science. The illumination is the face of the scientific creativity but preparation or the primary conscious efforts are the base stones which are not apparent to everyone. Sometimes it is taken that preparation is useless; but it is not so. Hadamard³ remarks that, "sudden inspirations (and the examples already cited sufficiently prove this), never happen except after some days of voluntary effort which has appeared absolutely fruitless and whence nothing good seems to have come, where the way taken seems totally astray. These efforts then have not been as sterile as one thinks. They have set going the unconscious machine and without them it would not have moved and would have produced nothing."

There are still other scientists who held strongly that the incubation and illumination stages must be preceded by the stage of preparation. It is not a wasteful activity but getting prepared for the final results, which may be got by voluntary efforts or by the apparent help of the unconscious mind. If the preparatory stage is taken to be useless then one will left with no path in science and all will be bound to follow the chance hypothesis only. The following are examples to show that the scientific creativity is possible only after an arduous training, untiring and constant effort in one direction.

in a minute nucleus. It was then that I had the idea of an atom with a minute massive centre carrying a charge. I worked out mathematically what laws scattering should obey, and I found that the number of particles scattered through a given angle should be proportional to the thickness of the foil, the square of the nucleus charge, and inversely proportional to the fourth power of the velocity. These deductions were later verified by Geiger and Marsden in a series of beautiful experiments⁴." Henery Poincaré explains importance of preparation in the following words, "Unconscious work is only fruitful, if it is on the one hand preceded and on the other hand followed by a period of conscious work. These sudden inspirations (and the examples already cited sufficiently prove this) never happen except after some days of voluntary effort which has appeared absolutely fruitless and whence nothing good seem to have come, where the way taken seems totally astray. These efforts then have not been as sterile as one thinks; they have set

going the unconscious machine and without them it would not have moved and would have produced nothing⁵."

b. Incubation Stage: It is general observation by the scientists that during the preliminary conscious efforts comes a stage from where the experiment is not ready to yield what they were expecting. No progress could be achieved from that stage; at least for some time. They feel that they have failed; they get frustrated. This stage is called as incubation stage. Generally it precedes the illumination stage, though there are exceptions to it also. Hadamard (p.55) gives a tip to young researchers in particular and everybody in general that when we work on a problem and reach a stage from where there is way for further development then it should be dropped and something else must be tried. This dropping should be provisionally only and must be resumed after some interval.

Henery Poincaré gives a lucid illustration of this stage. He says that actually this is an unconscious stage, in

other words in this stage mind is working on the problem unconsciously; and we are not aware of it. He declares the role of unconscious work in mathematical creativity as irreplaceable. "Often when one works at a hard question, nothing good is accomplished at the first attack. Then one takes a rest, longer or shorter, and sit down anew to the work, During the first half-hour, as before, nothing is found, and then all of a sudden the decisive idea presents itself to the mind. It might be said that the conscious work has been more fruitful because it has been interrupted and the rest has given back to the mind its force and freshness. But it is more probable that this rest has been filled out with unconscious work and that the result of this work has afterward revealed itself to the geometer just as in the eases I have cited; only the revelation, instead of coming during a walk or a journey, has happened during a period of conscious work, but independently of this work which plays at most a role of excitant, as if it were the goad stimulating the results already reached during rest, but remaining unconscious, to assume the conscious form".6

The incubation period is a mystical stage in which the ideas they flash in all directions, but unconsciously. It is the effect of right combination that there is a stage of illumination. He further says that, "It never happens that the unconscious work gives us the result of a somewhat long calculation all made, where we have only to apply fixed rules. We might think the wholly automatic subliminal self particularly apt for this sort of work, which is in a way exclusively mechanical".⁷

c. Illumination Stage: Most of the scientists have received unconscious help in the form of intuition, imagination, dream etc. When there is a dead lock created by the incubation period then after some time there is a sudden spark revealing the desired results to the genius. This is also called as irrational aspect of creativity. Some attribute it to divine inspiration. Following the preparatory stage when the scientist is unable to come to a solution, he gets frustrated and stops working on the problem at the conscious level to work on it at an unconscious level. This is referred to as the incubation stage of the creativity. After

the period of incubation spark occurs in the mind which illuminates the solution, this is called as illumination. Helmholtz calls it "happy ideas". Illumination is accompanied by a feeling of certainty and positive emotions. It is interesting to note that the phase of illumination is a manifestation of the bridging that occurs between the unconscious mind and the conscious mind. Poincaré proposed that ideas that were stimulated during remained initiation stimulated during incubation. However, freed from the constraints of conscious thought and deliberate calculation, these ideas would begin to come together in rapid and random unions so that "their mutual impacts may produce new combinations8".

The stage of illumination can be understood by the illustration from various scientists. Even arduous scientists like Kepler have testified of having some unconscious creativity. He writes, "On 8 March of this present year 1618, if precise dates are wanted, [the solution] turned up in my mind. But I had an unlucky hand and when I tested it by computation; I rejected it as false. In the end it came

back to me on 15 May, and in a new attack conquered the darkness of my mind; it agreed so perfectly with the data which my seventeen years of labour on Tycho's observations had yielded, that I thought as if I was dreaming".

Descartes is reported by Pierre Boutroux to have said that "Imagination, by itself, is unable to create Science, but we must, in certain cases have recourse to it. First, by focusing it on the object we want to consider, we prevent it from going astray and, moreover, it can be useful in awakening within us certain ideas................. Imagination will chiefly be of great use in solving a problem by several deductions, the results of which need to be coordinated after a complete enumeration. Memory is necessary to retain the data of the problem if we do not use them all from the beginning. Image of the objects under consideration was not constantly present to our mind and did not offer all of them to us at each instant."

Hadamard talks about suddenness and spontaneousness in his own case, "It is unnecessary to observe that what happened to me on my awakening is perfectly similar and typical, as the solution which appeared to me: (1) was without any relation to my attempts of former days, so that it could not have been elaborated by my previous conscious work; (2) appeared without any time for thought, however brief¹¹."

For years Gauss had unsuccessfully tried to prove an arithmetical theorem. One day he succeeded and then he wrote: "Finally, two days ago, I succeeded, not on account of my painful efforts, but by the grace of God. Like a sudden flash of lightning, the riddle happened to be solved. I myself cannot say what was the conducting thread which connected what I previously knew with what made my success possible¹²."

Hadamard quotes the case of Ferrol, who was called as calculator Ferrol. Hadamard calls his instance as the most outspoken testimony. The calculator Ferrol wrote a letter to Mobius¹³: "If I was asked any question, rather a difficult one by itself, the result immediately proceeded from my sensibility without my knowing at the first moment how I had obtained it; starting from the result, I then sought the way to be followed for this purpose. That intuitive conception which, curiously enough, has never been shaken by an error, has developed more and more as needs increased. Even now, I have often the sensation of somebody beside me whispering the right way to find the desired result; it concerns some ways where few people have entered before me and which I should certainly not have found if I had sought for them by myself. It often seems to me, especially when I am alone, that I find myself in another world. Ideas of numbers seem to live. Suddenly, questions of any kind rise before my eyes with their answers¹⁴."

Poincare notes that in incubation period ideas strike from all direction, though without the knowledge of the conscious mind. These result in right combination matching, done automatically. This right combination is

'generally useful and fertile combinations, which seem the result of a first impression'. These ideas appear before the conscious mind in a sudden flash; and are usually very clear and distinct. But he is firm in the belief that not everyone is eligible to receive the illumination, in mathematical creativity. Those who are eligible to receive the illumination are but a few only. Majority is devoid of this experience. He gives reason for it as, "Some will not have either this delicate feeling so difficult to define, or strength of memory and attention beyond the ordinary, and then they will be absolutely incapable of understanding higher mathematics. Such are the majority. Others will have this feeling only in a slight degree, but they will be gifted with an uncommon memory and a great power of attention. They will learn by heart the details one after another; they can understand mathematics and sometimes make applications, but they cannot create. Others, finally, will possess in a less or greater degree the special intuition referred to, and then not only can they understand mathematics if nothing even their memory is

extraordinary, but they may become creators and try to invent with more or less success according as this intuition is more or less developed in them¹⁵."

Poincare 16 illustrates mathematical creativity with his own experience. He cites one of instances about his discovery of Fuchsian functions. He toiled vigorously for fifteen days to prove the existence of functions he called Fuchsian functions; but to fail. One evening he took black coffee, against his custom. He could not sleep. In that stage he saw crowds of ideas rising and colliding to make right and stable combinations. The result was very productive. In the morning he was with the evidence of the existence of Fuchsian functions; which he penned down in few hours. After a few days he left his town Caen to go on a geologic excursion under the auspices of the school of mines for this activity his mathematics came to a pause. At Coutances something strange happened when he boarded the omnibus. When he put his foot on the step idea struck to him "that the transformations I had used to define the Fuchsian functions were identical with those of nonEuclidean geometry". He did not verify it that moment as that was not an appropriate place and time. He took seat in the omnibus and continued his conversation with his companion; still his mind was certain about the illumination. He verified the results on his return to Caen. Only to find them correct. After a successful discovery of Fuchsian functions Poincare focused on some arithmetical problems. The failure of his efforts frustrated him and he left academics to enjoy a holiday at seaside. "One morning, walking on the bluff, the idea came to me, with just the same characteristics of brevity, suddenness and immediate certainty, that the arithmetic transformations of indefinite ternary quadratic forms were identical with those of non-Euclidian geometry."

Hadamard explains the reason behind the illumination in a freshness or lack of brain fatigue; this is what we can call the rest-hypothesis. It can be admitted that an essential cause of illumination may be the absence of interferences which block progress during the preparation stage. "When, as must often happen, the

d. Verification Stage: It is important to note that an idea being good or aesthetic does not necessarily mean to be correct. As such, correctness is evaluated during the fourth and final stage—verification. There are two stages of conscious work one before the unconscious work called as preparation and the next is after the unconscious work called as verification stage. After the illumination the scientist is suppose to verify the result of intuition; which requires discipline and attention; hence the inspiration is followed by a conscious effort. This second conscious work involves the verification and then restructuring of

ideas one has received through illumination; and the restructured ideas are to be communicated orally or in written form. Sometimes the ideas received from the unconscious are very clear; otherwise mostly they are like raw material which needs to be done orderly, in proper shape and form. Many times some further consequences are to be drawn on their basis and at least their verification is really necessary. Paul Valery observes that, "There is the period of dark-room. There must be no excessive zeal at this moment, or you would spoil your plate. You must have your reagents, you must work as your own employee, your own foreman. The master has provided the spark, it is your job to make something of it. A very curious thing is the disappointment that may follow. There are misleading gleams of light; when the foreman comes to the result, he perceives that there is no authentic product, that it would have been good if it had been true. Sometimes a series of judgments intervene which cancel each other out. A kind of irritation follows; you say yourself you will never succeed in recording what appears before you."¹⁹

Henery Poincaré has given an instance of this stage from his creativity. He notes that, "Returned to Caen, I meditated on this result and deduced the consequences. The example of quadratic forms showed me that there were Fuchsian groups other than those corresponding to the hypergeometric series; I saw that I could apply to them the theory of theta-Fuehsian series and that consequently there existed Fuchsian functions other than those from the hyper-geometric series, the ones I then knew. All this work was perfectly conscious²⁰."

Role of Conscious and the Unconscious: Apart from these four stages the scientific invention may be classified into the conscious and the unconscious creation. Observations of scholars such as Poincare throw light on the conscious and the unconscious, the logical and the accidental, automatic and conscious aspects of scientific creativity.

Conscious Creativity: No work is completely automatic invention. Howsoever small it may be it is necessarily true that may be in some of its parts, every work is perfectly conscious. Inventions cannot take place merely by chance. All scientists have acknowledged the role of the unconscious, chance factor in their research. Still discovery essentially depends on preliminary and more or

less intense action of the conscious. Poincare observes that to Invent is to Choose; invention is discernment, choice. Paul Valery writes in the Nouvelle Revue Française: "It takes two to invent anything. The one makes up combinations; the other one chooses, recognizes what he wishes and what is important to him in the mass of the things which the former has imparted to him. What we call genius is much less the work of the first one than the readiness of the second one to grasp the value of what has been laid before him and to choose it." Emile Faguet commented on Poincare's lecture: "A problem . . . reveals itself suddenly when it is no longer investigated, probably because it is no longer investigated and when one only expects, for a short time, to rest and relax: a fact which would prove lazy people, it is to be feared, might make ill use of it that rest is the condition of work."

Automatic Creativity: The so-called "automatic writings," are founded in abundance in the writings of scientists and biographers. It is not an abnormal phenomenon or feature of abnormal people. Many of

scientists have experienced automatic writing. When I was in the high school and had before him a task which did not interest him very much; he suddenly noticed that he had written at the top of his sheet of paper "Mathematics."

In unconscious process the thinker is not conscious of his mental work while it is going on, but perceives it when it ends. Once the chemist J. Teeple²¹ worked on a question for half an hour; without realizing that he was doing so. In those days he was in such an abstracted state of mind that he also forgot that he had already taken a bath and was taking a second one. The unconscious is usually said to be automatic, it is not subjected to our will. Hadamard notes that, "Meanwhile, unconsciousness appears to other authors as being the trace of prior existence; and others again suggest the possibility that it is due to the action of disembodied spirits. Since celestial causes are thus set forth, we must not wonder too much at hearing that infernal ones can be invoked; and that is what has actually happened. An audacious philosopher, the German von Hartmann, considers the unconscious as a universal force, specifically an evil one, which influences things and beings in a constantly harmful way; and such is the pessimism generated in him by the fear of that terrible unconscious that he advises not individual suicide, which he considers as insufficient, but "cosmic suicide," hoping that powerful forces of destruction will be devised by mankind, enabling it to destroy at once the whole planet: a kind of foresight of what is taking place as these lines are written^{5, 22}

Dirac has mentioned about scientific creativity in his case. He has contributed the realm of science with the Poisson Brackets. He says about the ideas, "which had just come out of the blue. I could not very well say just how it had occurred to me. And I felt that work of this kind was a rather 'undeserved success'

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

Thus we see that invoking unconscious processes for creative activity is common among thinkers in diverse intellectual fields.

John Pemberton was a pharmacist from Atlanta. He was working on medicine for headache. He mixed some items; and the product was Coke. The ingredients are a secret. Charles Goodyear was experimenting with rubber for a long time, may be a decade; but all in vain. One day he poured a mixture of rubber, sulfur and lead on a hot stove. This is how the vulcanization of rubber came as technology. In 1859 William Perkin was experimenting with artificial quinine for malaria treatment. While experimenting he got a thick gloomy material; which had a

beautiful colour. This was the first synthetic dye. It was more bright and vibrant; and did not get fade on washing. He turned chemistry into a money luring study; and inspired many people into chemistry. Alexander Fleming discovered penicillin through an accident. One day in 1928 he left his workplace unclean before proceeding to holidays. On his return he found that his cultures were bearing some strange fungus. Surprisingly no bacteria were found in those cultures. In this way accidentally he discovered penicillin; which became the first ever Karl Popper the great British mind of antibiotics. such thing as a logical method of having new ideas, or logical reconstruction of this process. My view may be expressed by saying that every discovery contains "an irrational element", or "a creative intuition"²⁵ He declared that scientific progress requires a balance between creativity and conformity, but ultimately it does require creativity.

Unconscious plays an important role in mathematical creativity is shown by the example given by the famous American mathematician Leonard Eugene Dickson. He gave example of his mother and her sister, both of whom were competitors in geometry, while at school. One evening both sisters tried a lot to solve some problem but failed. At night his mother had a dream about the problem and she solved it. The whole problem was uttered by her in a clear voice; though she was sleeping. Her sister was still awake and noted down it. Next morning her sister had the right answer whereas Leonard's mother was unaware of it.²⁶

References:

- 1. Henery Poincaré: *The Foundations of Science*, Trns. by George Bruce Halsted, The Science Press, New York and Garrison, New York, 1913, Book I. Chapter III Mathematical Creation
- 2. All quotations of Poincare are from 'Chapter III Mathematical Creation' of "The Foundations of Science" by Henery Poincaré, trns. George Bruce Halsted.
- 3. Hadamard: An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field, p.45
- 4. Quoted by S. Chandersekhar in his Truth and Beauty Aesthetics and Motivation in Science, The University of Chicago Press, Chicago, p.03

- 5. Poincaré, Henery: The Foundations Of Science, Trns. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation* P.390
- 6. Henery Poincaré: *The Foundations of Science Trns*. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation*, p.390
- 7. Ibid., p.395
- 8. Henery Poincaré: *The Foundations of Science*, trns. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation*, p. 61
- 9. Koestler: Gesammelte Werke, 16.373, pp.394-95
- 10. L'Imagination et les Mathematiques selon Descartes, Bibl. de la Faculte des Lettres de Paris, VoL 10 (1900).
- 11. Hadamard: An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field, p.16
- 12. Letter mentioned in Revue des questions scientifiques, October 1886, p. 575.
- 13. Die Anlage für Mathematik, pp. 74-76.
- 14. Hadamard: An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field, P.59
- 15. Poincaré, Henery: *The Foundations of Science*, trns. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation*, p.386
- 16. Poincaré, Henery: *The Foundations of Science*, trns. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation*, p.388-89
- 17. Hadamard: An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field, p.33
- 18. Poincaré, Henery: *The Foundations of Science*, trns. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation*, p.390
- 19. Bulletin Soc. Philosophie, VoL 28 (1928), p. 16.

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- 20. Henery Poincaré: *The Foundations of Science*, trns. George Bruce Halsted, Chapter III *Mathematical Creation*, p.389
- 21. Platt and Baker, Journ. Chemical Educ., Vol. VIII (1931), pp. 1969-2002.
- 22. Hadamard: An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field, p.41
- 23. Dirac, P. A. M.: Recollections of the International School of Physics, Enrio Fermi, Academic Press, New York, 1977, pp.137-38
- 24. A Pars: Subtle is the Lord, Oxford University Press, New York, 1982, p.178
- 25. Popper, Karl: *The logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson & Co., 1959, p.32.
- 26. Quoted by Hadamard in an Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical field, Dover Publications, INC, New York, p. 07

ENVIRONMENTAL ETHICS IN BUDDHISM

Dr. Sarita Rani*

Buddhism is a way of life which teaches a man that how to live in this world. Buddha gives equal importance to man and nature. Buddhism is not only Dharma (Religion) but it is the sacred law and morality. Buddhims is all about nature. According to it all the living and non living objects are important for human life. So Buddhism can be described as an ecological religion or a religious ecology (Buddhism and Ecology page Vill. edited by Martine Bachelor and Kerry Brown)

The Chief events in the life of the Buddha took place in the open air. He was born in a park at the foot of a tree in Kapilavatthu, he attained enlightment in the open air at the foot of the Bodhi tree in Bodhgaya. He began his missionary activity in the open air in the sala grove of the Mallas in Pava. The Buddha's constant advice to his

_

^{*} Assistant Professor, M.M.V. BHU, Varanasi

disciples was to resort to natural habitat such as the far else. There undisturbed by human activity, they could devote themselves to meditation.

In the time of Buddha there was no crisis of the environment of the kind as we see today. But there are many teachings of Buddha in which we can get a solution for environmental crisis. The ethical teaching and general philosophy of Buddha are basically related to the angle of human suffering and the riddles of life and death concern far the welfare of the natural world has been an important element throughout the history of Buddhism. Recognition that human beings are essentially dependent upon and interconnected with their environments has given rise to an inclusive respect far nature. Although Buddhists believe human have a unique opportunity to realize enlightenment, which other creatures do not sent, they have never believed human Deirfs are superior to the rest of the natural world Buddha respect nature. His respect for nature is clearly revealed in the following lines exchange between the Buddha and his disciple Maha Moggallana

when the monks custom of receiving their daily food as charity from local people was undermined by famine.

One day Maha Moggallana went to the blessed one. He said 'Lord' alms food is hard to get in veranja now. There is a famine and food and food tickets have been issued. It is not easy to survive even by strenuous gleaning. Lord, this earth's under surface is rich and as sweet as pure honey. It would be good if I turned the earth over. Then the bhikkus will be able to eat the human that water plants live on. But Moggallana, what will become of the creature that depends on the earth's surface? Moggallana said, Lord, I shall make one hand as broad at the great earth and get the creature that depend on the earth's surface to go on to it. I shall turn the earth over with the other hand. "Enough, Moggallana, do not suggest turning the earth over. Creatures will be confounded'³

Buddha wants to remove the pain and suffering from human lives. He is full of compassion for human and other creature of the earth. He condemned Hindu rituals in which animal sacrifices was given. He says-In this sacrifice, Brahmin, no bulls were slain, no goats or sheep, no cocks and pigs, nor were various living beings subjected to slaughter, nor were trees cut down for the sacrificial grass, and those who are called slaves or servants or workmen did not perform their tasks for fear of blows or threats weeping and in tears. But those who wanted to do something did it, those who did not wish to did not, they did what they wanted to do, and not what they did not want to do. The sacrifices was carried out with ghee, butter, curds, honey. 4

The natural environment, uninhabited by humanity, was also respected as the ideal place for cultivating spiritual insights, even in eighth century, Shantideva prefers that he says - "when shall I come to dwell in forests amongst the deer, the birds and the trees that say nothing unpleasant and are delightful to associate with.....' 5 Buddhist throughout the ages have discovered that the truth that sets the heart free it not found in some metaphysical reality outside the place and time in which each of us lives and breathes. The spiritual meaning of life

is to be found right here in the midst of this network of relationship called life⁶. The Buddha taught that all things in the universe came into existence arise as a result of particular condition. There is no creator God as the first cause because there is no beginning'. when we understand the nature of ourselves and the world in this way we are freed from the instinctive idea that we and other things somehow exist in our own right.

Independently and seperately from everything else. In thagatha Buddha's earlier disciples said" for one who truly see the pure and simple arising of phenomena and the pure and simple continuity of conditioned things there is no fear. When with wisdom one sees the world as just like grass and wood not finding any selfness, one does not grieve with the idea its is not mine"

The important quality of Buddhist teaching is kindness and compassion loving kindness is understood as the wish for other to be happy, and compassion as the wish to alleviate suffering and seeing to uproot its course ultimately loving kindness and compassion extend to all living things people, animals, plants the earth itself.

Now a days modern humanity has exploited nature in the search for pleasure without any moral restraint to such an extent that nature has been rendered almost incapable of sustaining healthy life. Invaluable gifts of nature, such as air and water have been polluted with disasterous consequences Humanity is now searching new ways and means of overcoming the pollution problem. If we are to act with a sense of responsibility to the natural world to our fellow human beings and to future generation, we must find an appropriate environmental ethics. In Buddhism we can get a fullyfledged philosophy of life. Buddhism believes that natural processes are by the morals of humanity.

Accordingly to Buddhism changeability is one of the basic principle of nature. The world is dynamic and is therefore defined as that which disintegrates. There are no static and stable things. There are only ever changing, ever

moving process. Solidity, liquidity, heat and mobility, recognized as the building blocks of nature are all ever philosopher changing The **Buddhist** phenomena. Nagarjuna developed this idea into what is known as the doctrine of emptiness to assert that all things are empty is not to deny that they exist it is simply to deny that they are self existing. For Nagarjuna the most convincing reasons that things are empty of self existence is that they are dependent upon external condition to cause them to exist.8 Buddhim says that ego centralism is the root cause of ecological crisis. The roots of unwholesome motivation are greed, aggression and delusion and non greed, non aggression and non delusion are the roots of wholesome motivation.

The Buddhist middle path accpets only the process of physical and mental phenomena which continually arise and disappears. This process is referred to as dependent origination, provides the basis far understanding the nature of the human social nature matrix within which we live. The ego illusion is not merely an intellectual construction,

but is fed by deeper affective process. Human traits like acquisitiveness, excessive possessiveness. The urge to hoard and acquire things more than is needed, the impulse to outdo others, envy, and jealousy are reciprocally linked to the beliefe in an ego. Beliefs influence desire and desires influence beliefs. Some of the social, economic and political structures that people build collectively may turn out to be more subtle expressions of their ego, which other human creations may be expression of caring and sharing.

The law of dependent origination refers to an interconnected and interdependent structure in the universe. In other world the law of dependent origination points towards the "the way things are" the "natural way". The Buddhist understanding of reality is referred to as yathabutam pajanati" getting an insight into that which is not constructed by human. This lawful structure is not created by any supreme power and the Buddha merely discovered this casual structure. In this way that someone might discover on ancient city a forgotten city overgrown by a dense jungle.

In the teaching of Buddha, there was a basic concern with the evils related to the destruction of life. Buddha positively recommends the cultivation of love and compassion. This perspective has an implicit reference to nature plants and trees. This perspective has an implicit reference to nature, plants and trees.

The monks are expected to be cautious of even unintentional harm. Buddha is sold to have refrained from causing injury too act accordingly. It is quite explicit that even unintentional harm to the smallest creatures be avoided. In the case of laymen, occupations like agriculture are left open to them. Regarding the plants, tree and the natural environment, what is emphasized is a gentle human, nature orientation. In the code of discipline for monks the Buddha mentions that there is a view among people that "plants have life; but this view is not discussed by the Buddha. In the codes of discipline for monks there are rules forbidding them to pollute lakes and rivers, as well as keeping saliva, urine, and facces away from the green grass⁹ the monks were expected to developed a

caring non violent attitude towards the environment. Buddhist condemn the destruction of nature But Buddhisms does not develop any metaphysical thesis to link animals and plants. The Buddha does not develop abstract theories and principles independent of living context and their pragmatic relevance.

The ethical principle involved for the monks is to keep away from activities that would concern with violence. It prevents a monk from digging the ground 10. The monk were even expected not to travel during the rainy season as this would cause harm to minute creatures. He closed the doors of profession like the killing and selling of animals and selling of armaments. He did not allow the monks to eat meat if it has been on purpose killed far a monk11. Buddha says that any one who kills an animal specially far a monk acquires demerit as the animal experiences pain and distress.

Buddha believes in cultivation of compassion and sympathy for all living beings. The Karaniyametta Sutta

prescribes the practice of metta 'loving kindness' towards all creatures timid and bold, long and short, big and small, minute and great, visible and invisible, near and far, born and acting birth 12

Just as our own life is precious to us, so is the life of another precious to it. Therefore reverence must be cultivated towards all forms of life. The Nandivisala Jataka illustrates how kindness should be whown to domesticated animals Many time Buddha proves that a human being and beast can live and let live without fear of one another if only humans cultivate sympathy and regard all life with compassion.¹³

Budha believe in karma and rebirth. Buddhist adopt a sympathetic attitude towards animals because they believe that humans can be reborn as animals. So it is possible that our dead relatives are now living as animals. Therefore it is right that we should treat animals with kindness and sympathy. The Buddhist concept of merit also encourages a gentle non violent attitude towards living creatures. It is said that if someone throws dish-washing water into a pool

where there are small creatures so that they can feed on the tiny particles of food washed away that person accumulates spiritual merit even by such trivial generosity 14 In a story of Macchuddana Jataka in a precious life, the Buddha to be threw his leftover food into a river to feed the fish and by the power of that merit he was saved from an impending disaster.¹⁵

Buddhism also expresses a gentle non-violent attitude towards the vegetable kingdom which provides not even to break the branch of a tree that has given us shelter. In Buddhism to preserve trees is a great deed. Bodhi trees have great importance in Buddhism where Buddha got enlightenment.

The construction of parks and pleasure groves far public use is considered a great deed that gains much spiritual merit. Sakka, the lord of gods is said to have reached this position as a result of service such as the construction of park, pleasure, groves, ponds, well and roads.¹⁶

In this modern age people have become alienated from nature when science started unveiling the secrets of nature one by one, humanity gradually lost faith in theistic religions after industrial revolution humanity has become more and more materialistic. Now a days man wants to obtain more and more pleasure. Man's greed for more and more possessions, adopted a violent and aggressive attitude towards nature. The result of this act is being reflected in deterioration of humanity's physical and mental health on the other hand rapid depletion of natural resources. This is time to learn from Buddhist teaching that how we have to protect humanity and nature. Man is a part of nature so to save ourselves man should protect nature first. The human race must reappraise its value system. Buddhism teaches that mind is the forerunner of all things, mind is supreme. If we act with an impure mind it invites suffering if we act with a pure mind with the qualities of compassion, wisdom and love happiness will follow like a shadow¹⁷

Buddhism offers humanity 'the middle way' a simple moderate lifestyle eschewing both extremes of self deprivation and self indulgence. Every individual has to order their life on moral principles exercise self control in the sensuous pleasure, discharge their duties in their various social rules and behave with wisdom and self awareness in all activities. Man will have to adopt a non-exploitative and caring attitude towards nature. According to the sigalovada Sutta a householder should accumulate wealth as a bee collects nectar from flower. The been harms neither the fragrance nor the beauty of the flower, but gathers nectar to turn it into sweet honey. Similarly a human being is expected to make legitimate use of nature so that he can rise above nature and realize his or her innate spiritual potential. (Dhamma Pada III 188)

References:

- 1 (Buddhism and Ecology page Vill. edited by Martine Bachelor and Kerry Brown)
- 2 (MajjhimaVikaya 118, Samyutta Nikaya 373).
- 3 Vinay Pitaka, Sutta-Vighanga-Para-1)
- 4 (Kwadanta Sutta 5.18, Trans Maurice Walshe Wisdom Publication 1988 P 138).
- 5 (Shantideva, Bodhicaryavatara viii, 25, Translation Pg-103)
- 6 (Buddhims and Ecology pg. 15 Edited by Martine Batcheles and kirry Brown)
- 7 Theragatha 716-17.
- 8 (Nagarjuna Madhyamikakrika XXIV 19)

Journal of Darśana, Vol. IV-V, Janunary-December 2017

- 9 (Vinay Pitak IV 205-6)
- 10 (VIN IV 125)
- 11 (vinay pitak 128)
- 12 (Sutta Nipat-vv 143-52)
- 13 (Jatak 1, 191)
- 14 (Anguttara Nikaya) 1, 161)
- 15 (Jataka II 423)
- 16 (Buddhism and Ecology Edited by Martine, Bachelor and Kerry Brown pg. 24).
- 17 (Dhamm Pada vv 1.2)

A CONTEMPORARY APPROACH TOWARDS LIBERALISM

Dr. Pramod Kumar Singh*

Liberalism accords primacy to liberty and Ronald Dworkin, the contemporary liberalist, offers us fresh insights into the arguments for equality (that is based on the principles of ethical individualism). His liberal equality merges the traditionalliberal ideas of individual liberty and autonomy with that of equal life prospects for all. Dworkin aims at removing discrimination against the disadvantaged sections and helping them lead decent lives. His prominent goal seems to be construing the basic principle of these rights. This paper attempts to analyse Dworkin's grounding principle, by clarifying his chief arguments, so that we might better understand theirnature and force as well as how they fit together over time.

The established approaches: In Greek thought, discussions on political freedom began with an eye to political participation. Plato and Aristotle, both, give primacy to the notion of state or society over the individual. They defended slavery as a natural institution and as being beneficial for both the slave and master. This, however, seems unjustifiable since freedom - if valuable for one - must be valuable for all. If slaves are 'men'then no argument would justify slavery (Barker, p. 336).

_

^{*} Assistant Professor, Philosophy, J. N.College, Dhurwa, Ranchi

The contractarian¹ philosophers (mainly Hobbes, Locke, and Rousseau) transfer people's natural liberty or right to a sovereign. Notwithstanding, each secures a different sort of right for the individual. Hobbes allows for the right to self-preservation, Locke preserves the right to life, liberty and property and Rousseau advocates the right to freedom which is based on the general will of the state. But, in reality, these endeavours lead to some form of tyrannical government for, in all of them, all individuals in the state do not take a part in the agreement.

J. S. Mill puts forward his notion of individual liberty (the right of an individual to develop his capacities free from the interference of others) and resolves the problem of the oppression of minority in a democracy. On the other side, Mill elucidates upon the concept of public and writes - "miscellaneous collection of a few wise and many foolish individuals, called the public" (Mill, p. 276). The philosopher advises that, amongst all the citizens of the state, one should give preference to the genius. This is justified in view of the genius' much larger contribution

towards the development of the society. Further, "genius can only breathe freely in an atmosphere of freedom" (Mill, p. 298). Undoubtedly, Mill was arguing for a social elitism in which liberty and individualism are not intended for all but for the exceptional few. This problem is addressed adequately in Dworkin's idea of equal life prospects for all.

Inthe nineteenth century, arose the problem of defining the features of liberty. At that time, Berlin gave two concepts of liberty which helped distinguish political liberty from other kinds of liberty. Berlin differentiated between two aspects of liberty–negative and positive. Further, he gave significance to the negative over the positive. He explained, through Mill's argument, that man's most successful effortin the modern society is self-improvement. Certainly, Berlin gave a fresh perspective to contemporary discussions on liberty, but didnot talk much about equality. To do justice to the ideas of both liberty and equality, contemporary work need to look into the ideas of Dworkin.

Rawls's represents a new editionof traditional hypothesis and this hypothesis inserts a new section into the series of contractarian theory in its 'original position'.

His hypothesis formulates the notion of justice and rebuffs the contemporary ethical conception (especially utilitarianism). Dworkin sorts out Rawls's criticism by emphasising that Rawls's basic assumptions are unlike the classical liberalist assumptions. Hence, it is pertinent tolook further into Dworkin's fundamental principle on Rawls's theory of justice.

Richard J. Arneson also makes known that, in the contemporary world, one of the foremost promoters of liberal egalitarianism is Dworkin who merges the concept of individual liberty and autonomy with equal life prospects for all in his liberal equality (Arneson, p. 79). Dworkin admits that in order to attain the ideal of liberal egalitarianism, we must arrive at a key principle that helps conciliate competing rights.

TheDworkinian approach: Dworkin starts with a questionabout the right to liberty, namely, - 'Do we have

right to liberty?' and responds, as Isaiah Berlin does,in thenegative sense(Berlin, p.121-122). Further, he acknowledges that, there is a conflict between the right to liberty and equality. For example, the disputes between the American Whites and Blacks. Here, the Blacksidentify with the uncultured and unskilled person and, at first, demand an abstract right to equality. On the other hand, the Whites identify with the cultured and skilled person and, at first, demand an abstract right to liberty. Hence, there is need to reach a conciliation between these two rights. Dworkin tries to reset a formula to unite these competing rights.

To elucidate further, Dworkin states that legal positivists build a threat of connection between law and morality. So, he disproves legal positivism⁴ and recommends an alternative account of law. There is a fundamental question regarding the idea of rights -whether the citizens have a right to break the law or not? If a person breaks the law and government prevents him/her by arrest or prosecution, then should we respect the one who

is in jail? Conservatives and liberals admit that citizens have a right to break the law- sometimes when conscience needs and sometimes when government accuses them. However, Dworkin suggests that, we can dilute this paradox through civil disobedience⁵.

Often, on the grounds of general utility, government limits citizen's liberty. For example, we have a legal right to drive our car on the street. But, in the general interest, government can make the street one-way. Not all legal rights are moral rights against the government. This does not mean that the right to disobey the law is a separate right. Yet again, Dworkin argues that such general utility cannot be the only base through which citizens are prevented of exercising their rights. For instance, the law of defamation restricts a person's personal right but protects the right of others. One cannot wreck others' reputation by his careless speech without having good grounds for what he thinks. Therefore, it is necessary for the government to choose between two kinds of rights

(here - citizen's personal rights to State's protection and personal right to be free from State's interference).

Dworkin elucidates that government can abridge citizens' rights on two significant grounds - human dignity and political equality. The first one comes from the presupposition that every person is a constituent member of the society. The second says that the government should treat all the citizens, irrespective of their social status, with equal concern and respect. So, in the political community, all must have equal freedom. As a result, we must consider these ideas (dignity and equality) as axiomatic. Hence, we should make a consistent adjustment between society and government- which depends upon balance of rights. "The institution of rights is therefore crucial, because it represents the majority's promise to the minorities that their dignity and equality will be respected. (Dworkin, p. 205)" Government must treat it's citizen with equal concern and respect. In the next section, I will analyse reverse discrimination - that is a fundamental constituent of right.

Douglas N. Husak explains that both liberty and equality have equal value in existence. Therefore, the citizens have the right to liberty as much as they have right to equality. Further, he says that, Dworkin concurs with the idea that citizens have 'no right to liberty'. Husak criticises Dworkin since all kinds of rights must be taken seriously. Certainly, we can attach more importance to one kind of right but it does not mean that the other does not exist. I find this approach deceptive for Dworkin does not explain liberty and equality differently. He reasonably justified his keystone in contemporary liberalism. Having thus drawn upon Dworkin's notion, we must justify the establishment of his idea in the next section.

Justification for the Underpinning of Dworkin's idea:

We cannot ignore John Rawls's 'A Theory of Justice' for we are looking upon justice in association withrights. Dworkin explicates that Rawls's original position differs from the classical-contractarian theory because it does not define a right to any particular goal. Certainly, Dworkin's arguments are not similar to Rawls. Dworkin, however,

assumes that Rawls's methodology presupposes the constructive model of reasoning from particular convictions to theories of justice. People must not misconstrue Rawls's deep theory (hypothetical agreement) as advocating that the right to liberty is fundamental while the right to equal concern and respect is an abstract right. Dworkin postulates the moral theory that lies behind Rawls's theory of justice. In this way, he attempts to resurrect Rawls's approach and justifies his underpinning.

Hypothetical contract theory never provides an independent argument for fairness and all the members of the state do not bargain their self-interest for entering into it. Therefore, such a contract theory cannot be the form of an actual argument. Rawls assumes that, in order to understand the basic structure of a society, the concept of person plays a key role. As a moral person, an individual has two powers - reason and rational. Thus, the idea of person serves, only, for developing a political notion of justice (Pogge, p.96-97). Rawls never assumes that everyone, who enters into an agreement, hasa conception

of it's good and is capable of a sense of justice. In the original position, the two principles of justice are opted for as the basis of antecedent interest⁶ (not actual interest as in contractarian theory). This antecedent interest does not annihilate the actual interest because, only, toremovethe particular information of men and women - we take to the two principles of justice (which are for each person's interest). Hence, in contemporary politics, the original position offers a sound argument for the two principles of justice.

Dworkin observes the theoretical basis of the original position. He finds that this is the product of a deeper political theory which can be argued from the contract, only through the two principles. Also, justice does not mean the loss of freedom for some. Utilitarianism is a teleological concept and *A Theory of justice* is a deontological concept. So, it distinguishes itself from the classical contract and utilitarian theory. Dworkin makes a tentative initial classification of the political theories, as deep theories, that might contain a contract as an

intermediate device p.171). (Dworkin, Dworkin, tentatively, constructs three divisions of these deep theoriesgoal-based, duty-based right-based. and Utilitarianism falls underthe first territory (such theory regards the interest of political organisation as being fundamental). Kant's categorical imperative belongs to second territory (the second one locates the individual at the centre and accepts code of conduct as the essence). Rawls deep theory lies in the third territory (such theory locates individual at the centreand treats code of conduct as instrumental). Dworkin concludes that the last one is most suitable since it represents good reasoning for justice.

Undoubtedly, since Rawls assumes natural rights in his hypothesis, the abstract right must be underlying in his deep theory. However, this is a more suitable political concept than that given by the contractarians. For example, Hobbes acknowledges in his deep theory that, men have a fundamental right to life whereas Rawls does not exemplifythe right to any particular individual goal.Just

like contractarians, the 'Veil of ignorance', is also not the form of distorted ranking of interest.

Rawls's proposed reconciliation of liberty and equality is expressed in his two principles of justice. Dworkin reveals that, certainly, Rawls proposes right to liberty in his first principle. This, however, is not a fundamental right because, after analyses, we get to know that there is distinction between general liberty and particular liberty. To illustrate, we assume that A has the right to liberty for having an ice-cream and B for participation in politics. In this sense, the second case of particular liberty has a stronger appeal for people. This is so because particular liberty entitles them to a noteworthy value and such a claim of right is an anti-utilitarian notion (successful claim of right in the strong sense). It is called basic liberty in Rawlsian concept and these basic liberties protect primary good - not as a goal but in itself. Hence, after evaluation, Dworkin discloses that Rawls offers this right to liberty, in his first principle, as a product of the contract rather than as a condition of the contract.

In his second principle, Rawls elucidates the right to equality. Here, Dworkin makes known that this right is also not a fundamental right, but more abstract than right to liberty. Rawls gets this right directly from the original position with no possibility that it will be related to the egoistic conception. Therefore, antecedent-interest is not completely dissimilar from real-interest. Also, in contrast to other contractarian theories, no discrimination is made by antecedent interest.

Rawls validates inequality in social status for a more fundamental sense of equality. He accepts that each person should be treated with equal respect in a state. He does not agree to people being treated in accordance with their social status. Now, Dworkin elucidates that in the second principle, Rawls defines fundamental right and it comes from right to equal concern and respect in the original position. Thus, the right to equal concern is not a product buta condition of entrance to the original position. Dworkin connects such principles of justice as an egalitarian ideal in two ways (Dworkin, p.180): he subordinates equality

with liberty of political activity (when it is needed) and does not take account of relative deprivation.

Henry Shue relates Rawls's conception of liberty to self-respect. He emphasises that Rawls admits the Aristotelian principle and, through that, we find that the most vital primary good is self-respect (Shue, p.197). Thus, self-respect can provide us a premise for the conclusion that has precedence over other goods. Shue argues that without the additional assumption of an equal distribution of self-respect, Rawls's argument for the priority of liberty will not work. We can now acknowledge that Shue tries to define basic liberties equally by describing equal status for all.

Conclusion: Dworkin derives a fundamental right - namely the right to equal concern and respect. This is an effort to reunite formal equality as well as substantial equality with liberty. Through his key principle of equality, Dworkin adds a new fundamental ideology to liberalism.

References

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- 1. They assume a hypothetical condition under which they would find it rational to make a mutual agreement to enter in the legitimacy of an authority.
- 2. The strategy of the original position is to build a method of reasoning that models abstract ideas about justice so as to focus their power together onto the choice of principles.
- 3. At that time utilitarianism is predominant theory for much of modern moral philosophy, represented by a long line of writers.
- 4. Legal positivism is the notion that the existence and content of law depends on social facts and not on its merits.
- 5. He starts with this question: 'How should the government deal with those who disobey the draft laws out of conscience?' "If the law is invalid then no crime is committed, and society may not punish. This reasoning hides the crucial fact that the validity of the law may be doubtful." Dworkin gives three models in which he tries to show as to which one is suitable to accept in case of doubtful law. After analysis, we conclude that civil disobedience is acceptable in a state.
- 6. Dworkin explicates that this is in my antecedent interest to make a bet on a horse that, all things considered, offers the best odds, even if, in the event, the horse loses. It is in my actual interest to bet on the horse that wins, even if the bet was, at the time I made it, a silly one.
- This is the most important part of Rawls original positionswhich has a limiting type of ignorance so that it makes a judgment which is lexical in order.

IS THERE A GYNOBIBLIOPHOBIA? : MISUNDERSTOOD AND MISREPRESENTED PREDICAMENT OF WOMEN WRITERS

Dr. Vinamrata*

Purnima**

"Words by An article and Leaves" "Gynobibliophobia" talked about prizes are exclusively for women writers like "The Stella Prize" which celebrates the contribution of Australian women writers in world literature and "Bailey's Women Prize"? Is there need for prizes exclusively for women? Multiple survey indicate that women buy and read more than men. We can easily claim that gone are the days of extreme patriarchy and women are able to voice their true feelings. But if we believe in that we are surely mistaken. Every year the VIDA count examines a range of publications and looks at who is reviewing books and who is being reviewed. In 2014 count, it found that majority of

^{*} Assistant Professor, M.S.K.B. College, Bheem Rao Ambedkar

^{**}Assistant Professor, Department of English, Vasant Kanya Mahavidyalaya

publications still had male dominated literary coverage. The word "gynobibliophobia" is being used by feminist writers for protesting against the biases and prejudices in publishing and post-publication of a book but the word has no record in any online dictionary. A twitter comment describes "gynobibliophobia" as "An insidious dismissal of women writing".

This fact itself raises a doubt on double-standard of male-chauvinism. Any protest on biases in the field of publication is ruled out by saying that things have changed and the times have gone when women used to write under male pseudonyms. But we have to have a keen look on the history of discrimination against women writers and understand that though the degree of discrimination has changed but patriarchal mindset prevails in the world of printing and publishing. The term "gynobibliophobia" was coined by Francine Prose in 1998 that stood for "the fear of women writing", citing Norman Mailer's comment "I can only say that sniffs that I get from the ink of a women are always fey, old-hat, Quaintsy, Goysy, tiny, too dykily

psychotic, crippled, creepish, fashionable, frigid, outer-Baroque maquille in mannequin's whimsy, or else bright and stillborn". She talked about the "uneven literary playing field". She was disappointed by Norman Mailer's comment who said; "I doubt if there will be a really exciting woman writer until the first whore becomes a call girl and tells her tale...a good novelist can do without everything but the remnants of his ball." Francine

Prose wrote "Now when the subject of 'women writing' comes up, as it periodically does, the result is more of a dust devil than typhoon. Women are distressed and disheartened all over again and the subject quietly, politely disappears." ("Scent of a Woman's Ink")

Remarks similar to Mailer's discrimination for women writers have been springing up in literary circles. A similar incident happened in India where not far back but in September 2010 there was hue and cry over the disparaging comments by Vibhuti Narain Rai, the then Vice Chancellor of a prestigious university. In an interview Rai stated that over the past few years Hindi

women writers have vied to prove that each is a bigger "chinaal" than the other. "Chinaal" is an Urdu word that can be translated as "adulterous woman" or "whore". Ajneya's critically acclaimed work is: "Kitni Naon Mein Kitni Baar" which can be roughly translated as "How many times, In how many boats". Rai derogatorily calls the work "Kitne Bistaron mein, Kitne baar" which means "How many times, In how many beds. Vibhuti Narain even goes on to remark "'feminist discourse has reduced to a grand celebration of infidelity A man is free to make any remark but if a woman talks about her love and sexuality she stands on the verge of being called a "slut" or "whore". ("'Whore' Comment on Indian Writers Can't be Ignored"). In her autobiography My Story, Kamala Das recounts her ordeal as a poet for openly talking about her sexuality. She was called a "nymphomaniac" and branded as a witch.

Though there have been voices in favour of women writers and Ashok Vajpeyi, the first VC of MGIHU and then president of Lalit Kala Akademi said; "It (the

comment) proves our willingness to resist the cheap and sensational feudalism that has been plaguing our institutions..." incidentally and ironically the editor Rakesh Mishra who has been accused by Vibhuti Narain Rai for inserting the word "chinaal", is a faculty in department of Women Studies at MGIHU (Archive. Indian express.com) There was a widespread opposition and media trial over it and like always the incident was forgotten. It's necessary to understand that what such reviews do to women writers and writing. To understand it, I have taken the special case of Mary Corelli. And definitely you would ask; "Who is Mary Corelli?" With her numerous volumes of work which sold well during her time, little is known of Mary Corelli these days. She was a novelist tremendously famous at her time. She relished a period of great literary success from the publication of her first novel in 1886 to 1920's. Her popularity can be guessed by the fact that her novels sold more copies than contemporaries, including Arthur Conan Doyle, H.G. Wells, and Rudyard Kipling. Her works were collected by

Winston Churchill, Randolph Churchill, and members of British Royal family. Though being hugely successful Mary Corelli was disparaged by the critics as being a popular writer and "the favourite of common multitude." The harsh criticism that she faced appears to be the motivation behind the portrayal of the character of Irene Vassilius in her fictional masterpiece Soul of Lilith. Irene Vassilius is an alter-ego of Mary Corelli herself and the pathos of Irene are an inkling into the heart of Mary Corelli herself who was broken by the adverse criticism at her time. The grievances of Irene Vassilius against dominant patriarchal setup though appears to be personal but it tells the story of a generation of female writers who are judged and negatively criticized by the dominant patriarchy. Mary Corelli's loss in oblivion though being a prolific writer also sheds light on the setup. A women fears being branded a "radical feminist" even if she tries to raise the voice against dominant patriarchy. Grant Allen wrote in The Spectator about Mary Corelli "a woman of deplorable talent who imagined that she was a genius, by a

public to whose commonplace sentimentalities and prejudices she gave a glamorous setting" whereas James Agate wrote of her that her writing was a combination of "the imagination of a Poe with a style of an Ouida and the mentality of a nursemaid". (Wikipedia)

"That is a mistaken idea,-- one of the narrow notions common to men," she answered, waving her fan idly to and fro.—"You remind me of the querulous Edward Fitzerald, who wrote that he was glad Mrs. Barret Browning was dead, because there would be no more Aurora Leighs. He condescended to say she was a "woman of Genius", but what was the use of it? "She and her Sex he said, "Would be better minding the 'Kitchen and their Children' (*Soul of Lilith*, 194). Irene shows her strong disapproval of this statement by Edward Fitzerald by retorting; "He and his Sex always consider the terrible possibilities to themselves of a badly cooked dinner and a baby's screams. His notion about the limitation of woman's sphere is man's notion generally" (*Soul of Lilith*, 194). Lord Melthrope, a character in the novel responds to

it that he does not have such views and adds that in his view women are cleverer than men. The viewpoint of Mr. Melthrope amply suggests that all men are not patriarchs and underestimate women but Irene's remark; "You are not a reviewer" (Soul of Lilith, 194): underlines the fact that prejudice prevails in the field of reviewing and publishing. She feels disheartened as a novelist and says, "As a rule men detest clever women, simply because they are jealous of them" (Soul of Lilith, 194) Irene also has genuine admirers and Roy Ainsworth remarks, "They have cause to be jealous of you. You succeed in everything you do" (Soul of Lilith, 194). Even successful women writers are broken-hearted by the adverse criticism and harsh reviews that they have to face. And Irene believes that with hard work and dedication a woman may be successful and still the bigotry against her Sex will remain. El-Rami, one of the major characters in the novel observed that though Irene had strong will but all the women are not like her. He says; "...that all your sex are not like yourself, beautiful, gifted and resolute at one and the same time.

The majority of women are deplorably unintelligent and uninteresting" (Soul of Lilith, 195)

But Irene's witty repartee is ready, "That is how I find majority of men!" She allows the men to understand how narrow their understanding of the world of women is. "Moreover, the deplorably unintelligent and uninteresting women are the ones you elect to marry. And make the mothers of the nation." Because in the masculine view point it's easier to control dumb women. In a country like India where there is a patriarchal set-up, a women should not read much. The Hindi short story "Reedh ki haddi" ("The Spinal Cord") tells the story of bigotry against women's education. A marriage was withdrawn only on the pretext that the girl was highly educated. An educated woman is a threat to the masculine subjugation because an educated women is aware of her rights and can fight for it. A society which can't educate women, how can the society accept works by women writers?

There's a list by Erin Enders that provides a list of "20 Forgotten Overlooked Classics by Women Writers

Everyone Should Read". Erin Enders also points out how historically women writers' work have been seen as inferior to that of men. But the apathy has left many classics by women writers lost in oblivion's curse. The list includes Nawal El Saadawi's Women at Point Zero, The Living is Easy by Dorothy West, Jeanette Winterson's Written on the Body, Mariama Ba's So Long a Letter, Nancy Mitford's *The Pursuit of Love*, Nadine Gordimer's The Conservationist, Sylvia Townsend Warner's Summer Will Show, The Dud Avocado by Elaine Dundy, The Good Earth by Pearl S. Buck, Denise Chavez Face of an Angel and the list continues to tell the tale of women writers being ignored by the wider critical appreciation and their disappearance from literary canon. We all read Charles Dickens works as students of literature and we have very forgotten conveniently his Elizabeth contemporary Gaskell. Gaskell's novels slipped into obscurity during the late nineteenth century. She was diminished as a minor author with "feminine" sensibilities. As if being feminine was her flaw. Cecil (1934) said that she lacked the

"masculinity" necessary to properly deal with social problems (Chapman 1999, p.39-40) However in the 1950s and 1960s Kathleen Tillotson, Arnold Kettle and Raymond Williams re-evaluated the industrial and social issues raised in her novels. Such discrimination against women writers persuades us to re-evaluate the position of women writers in literary circle.

In her article: "Sexism in Publishing: 'My novel wasn't a problem it was me, 'Catherine'. Alison Flood writes; "Almost twenty years after Francine Prose investigated whether "women writers are really inferior" in her explosive essay "Scent of a Woman's Ink", the author Catherine Nichols has found that submitting her manuscript under a male pseudonym brought her more than eight times the number of responses she had received under her own name"(guardian.com) Catherine's work got a better reception under the pen-name George Leyer she gave a detailed account of bias that she faced as a women in publishing industry. With the same cover letter, George's manuscript was requested 17 times out of fifty

and under her own name Catherine's manuscript was requested only "twice".

There was a time when Bronte sisters wrote under the male pseudonyms of Currer, Ellis and Acton Bell. Charlotte Bronte herself stated that "we did not like to declare ourselves women, because at that time suspecting that our mode of writing and thinking was not what is called 'feminine'- we had a vague impression that authoresses are liable to be looked on with prejudice." Louisa May Alcott frequently used the ambiguous pseudonym A.M. Barnard to write sensational gothic thrillers with subject matter deemed 'unladylike' for a late nineteenth century female writer. Mary Ann Evans took the better known nom de plume of George Eliot because she believed that a male alias would discourage female stereotyping. Better known as science fiction writer James Tiptree Jr., Alice Bradley Sheldon said in an interview in Asimov's science fiction magazine, "a male name seemed like good camouflage. I had the feeling that a man would slip by less observed. I've had too many experiences in my

life of being the first woman in some damned occupation. Last but not the least we all know J.K. Rowling as the women behind extremely popular Harry Potter series, but her ambiguous initials were originally intentional. Barry Cunningham thought Harry Potter's target young male audience might be put off by a book written by a woman. Male writers on the other hand even if chose pseudonyms to hide their identity chose male pseudonyms. Though there were several such female writers who wrote under male camouflage, I couldn't search even for a single male writer who wrote under a female pseudonym. So, if writing under a female pseudonym was lucrative then perhaps a male writer would have adopted it. Thus, we find through the extensive study that women writers face bigotry before and after the publications of their work and we should possibly re-visit the works by lesser known women writers and try to re-evaluate their position and contribution in world literature.

Works Cited

• Corelli, Mary. *The Soul of Lilith*. Print.

ISSN: 2348-0122/Vol.4/No.5

- Das, Kamala. *My Story*. New Delhi: DCBooks. 2011. Print.
- Enders, Erin. "20 Forgotten Overlooked Classics by Women Writers Everyone Should Read".
- Web. https://www.bustle.com/articles/63615-20-Forgotten-Overlooked- Classics- by -
- Women -Writers -Everyone -Should- Read Retrieved 23.11.2017
- "Elizabeth Gaskell". Wikipedia. http:/en.m.wikipedia.org/wiki/Elizabeth Gaskell> Web.
- Retrieved 24/11/2017
- "Gynobibliophobia" http://wordsandleaves.com/tag/gynobibliophobia. Retrieved 25/10/2017
- IndiaExpress.com
- "Marie Corelli".Web.
 http://en.m.wikipedia.org/wiki/Marie_Corelli/Retrieved
 24/11/2017
- Prose, Franscine. "Scent of a Woman's Ink: Are Woman Writers Really Inferior?" *Harper's*
- *Magazine*. Archive/1998/June< http://harpers.org/archive/1998/06/scent-of-a-woman's-ink/>
- Sengupta, Anindita. "Whore Comment on Indian Writers Can't be Ignored" < the guardian.com >

PROBLEMS OF STRESS AND ANXIETY: SOLUTION IN PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Anshu Srivastava*

Dr. Deepanjay Srivastava**

In our life, there are many obstacles, both environmental and personal, that may interfere. Such obstacles place adjustive demands or stress on the individual. Stress and Anxiety are the common part of modern life.

STRESS

The term "Stress" has many definitions. It is an internal condition caused by physical or environmental demands on the body and the individual is not in a position to control them. Stress means different things to different people. It changes from person to person, from time to time, from situation to situation. Some people show modest increases in physiological arousal. Others show significant physical symptoms and may exhibit anxiety.

The concept of stress was first introduced in the life sciences by Hans Selve in 1976. It is a concept

^{*} Research Scholar, Department of Psychology, G.S.C.W., Jamshedpur, Kolhan University, Chaibasa

^{**} Assistant Professor & Head, Department of Philosophy, LBSM College, Jamshedpur, Kolhan University, Chaibasa

borrowed from the natural science. This term originated in physics. It refers to a force exerted on a system that deforms, destroys or alters the structure of that system. The resulting change is "Strain".

In life sciences stress is a condition of strain on one's emotions, thought processes and physical condition – a state in which the vital functioning of the organism is threatened. Everyone is endowed with a capacity to put up with stress, which is known as stress tolerance. When it is excessive it can threaten one's ability to cope with the environment.

Life can be stressful. Everyone faces a different mix of demands and adjustments in life and anyone of us may break down if the going gets tough enough. Under conditions of overwhelming stress, even a previously stable person may develop temporary (transient) psychological problems and lose the capacity to gain pleasure from life (De Longis et al. 1988).

The list of major sources of stress is very long. Many conditions and events can add to our total "Stress quotient". Among these the important sources are –

a) Major Stressful life events – Death of a spouse, injury of one's child, failure in school or at work, adjusting in new situation, familial negligence, are

the major stressful events. The effect of these life events, was first investigated by Holmas and Rahe (1967). They developed "Social Readjustment Rating Scale". They asked a large group of assign arbitrary to points persons from 1 to 100) to various life events according to how much readjustment each had required. Then they related the total of points number accumulated by another group of individuals during a single year of changes in their personal health.

They found that stress is associated with health problems.

Cohen and his Colleagues (1998) found in research that volunteers who reported experiencing chronic stressors, were more likely to develop a cold than those who had experienced only acute stressors.

b) The Hassles of Daily Life – Our daily life is filled with countless, major and minor, annoying

sources of stress. Economic crisis, educational pressure, parental transfer, divorce and domestic violence, put pressure and stress. Delongis, Folkman and Lazarus (1988) developed a "Hassles Scale", on which individuals indicate the extent to which they have been hassled by common events during the past month. They found that when scores on the Hassles Scale are related to reports of psychological symptoms, strong positive correlations are obtained.

The severity of stress is gauged by the degree to which it disrupts functioning. Everyone faces a unique pattern of adjustive demands. This is because people perceive and interpret similar situations differently and also because, objectively, no two people are faced with exactly the same pattern of stressors. Research findings indicate that individuals differ in their resistance to stress (Kim et al. 2003).

ANXIETY

The term anxiety is derived from Latin word "Angere" which means "to strangle". Anxiety has become very important topic for psychological research and publication. The term anxiety did not gain any importance in the psychological literature until 1830. It was Freud's (1926) entitled "The problem of anxiety" which was

published in America, raised the professional interest in this term.

Freud (1926) recognized three types of anxiety – reality anxiety, neurotic anxiety and moral anxiety or feeling of guilt.

Anxiety is a multi-system response to a perceived threat or danger. It reflects a combination of biochemical changes in the body, the patient's personal history and memory, and the social situation. Anxiety is a complex blend of unpleasant emotions and cognitions that is both more oriented to the future and much more diffuse than fear. (Barlow, 2000). But like fear it has not only subjective and cognitive components but also physiological and behavioral components. At the cognitive and subjective level, anxiety involves negative mood, worry about possible future threat or danger, self preoccupation and a sense of being unable to predict the future threat or to control it if it occurs.

Anxiety refers to feelings of apprehension, dread, or uneasiness. We all feel anxiety, but anxiety that is out of proportion to a situation may reveal a problem. An example is a college student named Jian, who became unbearably anxious when he took exams. By the time Jian went to see a counselor, he had skipped several tests and was in danger of dropping out of school. In general, anxiety related problems like Jian's involve the following

:-

- High levels of anxiety and / or restrictive, selfdefeating behaviour patterns.
- A tendency to use elaborate defense mechanisms or avoidance response to get through the day.
- Pervasive feelings of stress, insecurity, inferiority and dissatisfaction with life.

People with anxiety – related problems feel threatened, but they do not do anything constructive about it. They struggle to control themselves, but they remain ineffective and unhappy (Rachman, 2004). On any given day, roughly 7 percent of the adult population is suffering from an anxiety disorder. If anxiety is a normal emotion, when does it signify a problem? A problem exists when intense anxiety prevents people from doing what they want or need to do. Also, their anxieties are out of control – they simply can not stop worrying (Phillips, 1978).

Solution in Philosophical Perspective

Stress and Anxiety have been implicated as contributors to many chronic diseases and to decreased quality of life, even with pharmacologic treatment. Efforts are underway to find non-pharmacologic therapies to relieve stress and anxiety. Yoga is one option for which results are promising.

Researchers found that yoga improves physical, mental, intellectual and spiritual health. Yoga offers an effective method of managing and reducing stress and anxiety. Knowing and applying the ancient yoga knowledge in daily life, which talks about some simple yet profound principles (Yamas and Niyamas) of Yoga, can be the secret to happy and healthy living. For instance, the *Santosha Principle* (Niyama) teaches the value contentment. The *Aparigraha Principle* can help us overcome greediness or the desire to keep possessing more, which can be a reason for stress and anxiety. *Prayer* is the best form of re-assurance and support to keep us anxiety and stress free. Developing habits of daily prayer, chanting or singing bhajans fill us with positive energy and also help still the mind.

Meditation and yoga help us recognize our thought patterns, leading us to identify positive thoughts and then determine if they are serving us or doing damage. When we meditate, we may clear away the information overload that builds up every day and contributes to your stress. The emotional benefits of meditation can include –

- Gaining as new perspective on stressful situation.
- ❖ Building skills to manage our stress and anxiety.

- Focusing on the present
- * Reducing negative emotions.
- ❖ It is useful if we have a medical condition, especially one that may be worsened by stress.

Ayurveda is a system of natural medicine that originated in India over 5000 years ago. It encompasses not only science but also philosophy, whereby the whole of life's journey is considered sacred.

Within the practice of Ayurveda, all matter is believed to be made up of Five elements; Prithvi (Earth), Agni (Fire), Jal (Water), Vayu (Air) and Aakash (Ether). They manifest in the human body as three basic principles; Vata (Ether and Air), Pitta (Fire and Water) and Kapha (Earth and Water). These three principles — Vata-Pitta-Kapha govern all the biological, psychological and physiopathological functions of body and mind. Mental diseases and bodily discomfort is considered to be created from an imbalance in these principles.

Ayurveda, which takes a comprehensive view of an individual's physical and emotional conditions, attributes anxiety to aggravated Prana-Vata, a subsidiary of 'Vata dosha' which is associated with stress, anxiety and depression.

It's also good to know that Yoga, Meditation and Ayurveda should not be considered as the only treatment options. It should complement proper medication after consultation with a doctor or specialist. Allopathic medicines may have side effects; we may consider alternate lines of treatment such as Homoeopathy and Ayurveda.

References

- 1. Baron, R.A. (1992), Social Psychology, page-443.
- 2. Bourne, P.G. Men, *Stress, Anxiety and Vietnam*. Boston: Little Brown and Company, 1970.
- 3. Coleman, J.C. Life stress and maladaptive behaviour, *Americal J.Occupa, Ther.*, May-June 1973, 27 (4) 169-80.
- 4. Selye, H. *The stress of life* (Revised Edition) New York: Mc Graw-Hill, 1956.
- 5. The effect of Yoga on anxiety and stress. Goldsmith, C.A., Altern Med. Rev., 2012 Mar; 17 (1): 21-35.
- 6. Exploring the therapeutic effects of yoga and its ability to increase quality of life. Catherine Woodyard. International Journal of Yoga. Wolters Kluwer Medknow Publications.

RELIGION AND SOCIAL CHANGE: WITH SPECIAL REFERENCE TO HINDUISM

Dr. Jayant Upadhyay*

What is religion? Is it the same as, or is it different from, what we call dharma? What is meant by 'social change'? Why is change in an existing social order felt necessary? How is a given religious order expected to affect change in the existing social order? These and questions allied to these are basic and primary. Hence they need our foremost attention and careful examination. This will provide people a ground for adhering to values of one set rather than another.

The etymological derivation of the word 'religion' is from the Latin root *religare* that means 'to bind'. Generally speaking, it consists 'of a body of doctrines concerning the man and the universe, a pack of vows, a set of symbols and a body of rituals. Accordingly, Hinduism, Buddhism,

General Fellow ICPR, Department of Philosophy & Religion, Banaras Hindu University, Varanasi - 221005

Jainism, Zoroastrianism, Judaism, Christianity and Islam are regarded as religions of the world. We must remember that Hinduism is not a religion in the strict western sense of the term.

A system of religion is associated with the following existential dimensions of mankind God, world, man, evil and suffering, life after death, human destiny, ethical virtues conduct and practices. The prominent religion-making characteristics are:

- 1. Belief in supernatural beings (gods).
- 2. A distinction between sacred and profane objects.
- 3. Ritual acts focused on sacred objects.
- 4. A moral code believed to be sanctioned by the gods.
- 5. Characteristically religious feelings (awe, sense of mystery, sense of guilt adoration), which tend to be aroused in the presence of sacred objects and during the practice of ritual, and which are usually connected with God or gods.
- 6. Prayer and other forms of communication with gods.
- 7. A world-view, or a general picture of the world as a whole and the place of the individual there in.
- 8. A more or less total organisation of one's life based on the world-view
- 9. A social group bound together by the above.

On the basis of the above characteristics, we can make a classification of religions as follows: (i) Sacramental religion which lays stress on sacred objects and ritual, (ii) Prophetic religion which underlines belief and morality, and (iii) Mystical religion which places chief emphasis on immediate experience and feeling.

If this classification is accepted as being exhaustive, then Hinduism would not uniquely come under anyone of them. (It might come under each one of them, which is the same as saying that it comes under none of them.) All the religions of the would named above except Hinduism are all sectarian and organised religions seeking to bind together particular sects or groups either in one, or more than one, geographical territory.

The appellation of *Sanātana dharama* is regarded as proper for what they label as Hinduism. The word 'dharma' is derived from the Sanskrit root 'dhr' which means 'to hold together'. It also signifies spiritually sustaining an individual. Binding together and holding together appear

to be the same function, but they are quite different, even literally. Dharma does not seek to hold together particular sects pertaining to a limited clime and a limited time. It is rather that which holds together all living beings in harmonious order and also spiritually sustaining the spiritual seekers on a universe scale. This clearly shows that 'dharma' and 'religion', do not signify in the same way, although in certain contexts mutual translation of the two words might be possible. In some contexts where the word 'dharma' is translated as 'religion' it signifies 'sectarian religion', but in the true signification, its translation would be 'non-sectarian religion' or 'universal religion'.

Rudolf Otto's conception of religion comes very close to the concept of universal religion because the bases it on the concept of holiness on the numinous. His conception of the essential religion as expressed in his '*Idea of the Holy*' is summed up as follows:

"Holiness (the numinous) is the quality unique to religious experience; the presence of the numinous that which is holy, is universally experienced as a kind of fearful a we in the presence of the mysterious". 1

The Encyclopedic Britannica article on "*Religion*, Study of" also lays stress on the three central - though still debatable - characteristics of religion (a) The numinous or spiritual experience (b) the contrast between the scared and the profane and (c) belief in gods or in God.²

The above characterization of religion does not in any way stand in the way of social change towards justice, progress and peace. Obscurantism is nowhere in the proximity of the above characterization of religion. The cultural and social traditions associated with a religion are historical phenomena and they should be amenable to change and reformation.

There are some thinkers who consider that the very idea of religion is harmful to mankind. There are others who do not hold so radical a view. They consider that certain central ideas of a given religion are harmful and that can be abjured by conversion to a different religion

that despises those ideas. B.R. Ambedkar, for example, felt that certain ideas of Hinduism are pernicious to social democracy, which is the root of the cherished ideal of political democracy. The democratic principle that constitutes the fabric of social life are the trinity of liberty, equality and fraternity. Indian society, according to his perception, was based on castes, which were exclusive in their lives. But this tends to tear the very fabric of social existence. Hinduism stands for inequality and oppression. It deprives some of its adherents of honour, money, food, shelter and even water from certain ponds and wells.

Dr. Ambedkar had studied the origin and growth of religion as a student of anthropology at Columbia University. He had studied the various stages through which religion had passed through - magic, beliefs, rituals, ceremonies, sacrifices, etc. As a rationalist he did not believe in either God or soul. Moreover, no religion is acceptable which denies the principles of liberty, equality and fraternity. This was his reason for rejecting Brahminical Hindusim. He embraced Buddhism not as a

religion, but as a way of living, as a Dhamma. He found this religion as worthy of admiration for its concern for human suffering and also for its democratic approach to human association as the *Sangha*.³

The ideas that shape the Hindu view of life are, according to Ambedkar are God, soul and $c\bar{a}turvar\bar{e}ya$. These are thought to be conceptually related to the ideas of $mok\tilde{n}a$, re-incarnation and caste-system respectively. God is the $mok\tilde{n}a$ -data, soul has a journey through life after life and $c\bar{a}turvar\bar{e}ya$ is a divine sanctification of the caste division. Karma, which is regarded as the performance of rites and sacrifices, constitutes a significant aspect of dharma for the laity.

Ambedkar held that Hinduism is a philosophy of contemplation and sheer speculation and that it stands for inequality and oppression. Ambedkar favours a religion based upon ethics and this, in his view, is what Buddha's religion is. He also implies that the Hindu religion is not based upon ethics. He implores his men to seek refuge in

reason. This view appears to be partial and unjust. Hinduism is out and out a view of the world and man articulated by reason. It is not based on oracular pronouncements, dogmatic assertions or blind beliefs. The exhortation of the great preceptor Srikåñëa to the great discipline Arjuna in the Srimad Bhagavadgītā, "buddhau śaraëam anviccha" is especially relevant here, Ambedkar's assessment of Hinduism appears to be a body of unexamined beliefs very much like the one formulated by Arjuna in the name of *anuśuśruma*.

It is an undeniable fact that Buddhism was a stupendous historic attempt to rationally re-examine the earlier world-view and rationally re-organise the social order. But what is known as Buddhism today is not the samething as Theravāda Vajrayāna or Tantric Buddhism is a case in point. This was the case with Hinduism. Reason played a prominent role in the Vedãs, the Upanishad, the philosophical system and the Gétā. But the rational orientation got diluted in the Puranic and Tantric tradition and cults, and even in the *Manusmåiti*. But reason

regained its glory in the versions of Hindu philosophy advocated by Raja Ram Mohan Roy, Swami Dayanand and Swami Vivekananda. All these three modern spiritual leaders of Hinduism made strenuous efforts to rationally reform the Hindu social order and re-evaluate the individual beliefs. The period of Renaissance in India was the attempt at a grand synthesis of reason and the religious tradition. Social change was the logical consequence of such a synthesis.

In an article entitled, "Buddha and the Future of His Religion" contributed to the Mahabodhi Society Journal for May 1950, Ambedkar made the following important pronouncements:

(1) The society must have either the sanction of law or the society is sure to go to pieces. (2) Religion, if it is to function, must be in accord with reason which is another name for science. (3) It is not enough for religion to consist of a moral code, but it must recognise the

fundamental tenets of liberty, equality and fraternity. (4) Religion must not sanctify or ennoble poverty.

He thus envisages two alternatives to hold a society together: (i) either the sanction of law, or (ii) the sanction of morality. He does not find the latter at all or adequately in Hinduism: he somehow finds it in Buddhism which, for him, "is a true religion", its author being a margadātā. It uniquely combines the trio principles of prajñā (understanding against superstition as and supernaturalism), karuëa (love) and samata (equality), which are wanted for good and happy life. He held that Buddha's religion was based on ethics and the Buddha acted as a guide, not as a God. Even then, he did not want to accord constitutional recognition to Buddhism and impose prohibition on Hindiusm although he wanted to "destroy the authority, the sacredness and divinity of the śāstras and the Vedãs" as they teach, allegedly, the religion of castes. He rather made the constitution avow, "to secure to all its citizens liberty of thought, expression, belief, faith and worship". This declaration in the

'Preamble' of the constitution made India a secular state and this has since been explicitly announced in the fortysecond amendment to it.

The Great Indian Philosopher S. Radhakrishnan's significant work "The Hindu View of Life" (1927) puts forward the view that though the cardinal values and beliefs of a religion had to be honoured in ages often ages, yet the social institutions have to be transformed when the circumstances demand so. The notion that Indian customs timeless and conventions are is baseless. The Upanisahadic tradition of seeking metaphysical knowledge had replaced the ceremonial religion of the Vedas. When formal got bogged in dogmatic controversies, Buddhism came out with a simpler religious system and the moral law (dharma). The Bhagavadgītā was also a revolutionary text which advocated the non-intellectual ways even to the common people. S. Radhakrishnan, a staunch Hindu, makes out a strong case for social change while keeping the infrastructure intact:

"An institution appropriate and wholesome for one stage of human development becomes inadequate and even dangerous when another stage has been reached. The cry of conservatism it has always been thus ignores the fundamentals of the theory of relativity in philosophy and practice, in taste and morals in politics and society, of which the ancient Hindus had a clear grasp. The notion that in India time has stood still for uncounted centuries, and nought has been changed since the primeval sea dried up, is altogether wrong."

He discounts the argument the Hinduism is involved in obscurantism: "There has been no such thing as a uniform stationary unalterable Hinduism in point of belief or practice, Hinduism is a movement, not a position, a process, not a result, a growing tradition, not a fixed revelation"

He ends this great work with the following exhortation for social change without tampering with the core tenets:

"We feel that our society is in a condition of unstable equilibrium. There is much wood that is dead and diseased that has to be cleared away. Leaders of Hindu thought and practice are convinced that the times require, not a surrender of the basic principles of Hinduism, but a restatement of them with special reference to the needs of a more complex and mobile social order. Such an attempt will only be the repetition of a process which has occurred a number of times in the history of Hinduism. The work of readjustment is in process. Growth is slow when roots are deep. But those who light a little candle in the darkness will help to make the whole sky aflame".

Let us clarify the true sense of the word 'secular'. For this, we have to expound the concept of man. There are admitted to be four levels of being of a man in the universe: Body, Mind, Intellect and Soul. Accordingly, he has four sorts of functions: physical, mental, intellectual and spiritual. He does not have to make just two ends meet, he has rather to make four ends meet, that is, four sorts of interests to cater to : *artha*, *kāma*, *dharma* and

 $mok\tilde{n}a$. The first two pertain to the level of physico-psychical for acquiring sustenance for life, the next one is intellectual which seeks to organise artha and $k\bar{a}ma$ for co-existence in a society on the principle of 'live and let live', and the last one is spiritual which seeks to organise dharmas that guide different facets of life for its full and significant realization.

It has been said that according to some scholars there is a blatant opposition between religion and reason. The idea of spiritually in religion is thought to be helpful to mankind but the suggestion of supernaturalism in it is thought to be harmful. Similarly, the idea of naturalism in reason (regarded as coeval with the scientific enterprises) is though to be helpful, but the suggestion of the lack of humanism in it is thought to be harmful. Hence, a conceptual hybrid of the helpful ideas of the two is sought for and the result is secularism.

But is secularism or its philosophical formulations in the name of humanism of different breeds and naturalism the adequate theoretical safeguard against ills and evils of modern society. I do not think so. Humanism of different breeds and naturalism are philosophies born of expediency and pragmatic interests. They do not work in the long run, because they neglect and suppress man's ultimate concern. We have to look beyond the particular and the specific in geographical regions, historical time, on the census register. They are caged in and tied to individual group, party, tribe, caste, creed, society, province, state, region, continent and hemisphere. We must see the significance of an individual in the context of the whole universe of created beings. Liberation or emancipation is liberation from the limitation, it is not alighting on a transcendent world.

It is true that certain dirt and filth have accrued to the eons-old fabric of sanātana dharma in the form of casteism, communalism, untouchability and various sorts of discrimination on the basis of these. Nobody considers dirt and filth as constituting the woof and the warp of a fabric. That can be automatically cleansed within the conceptual framework of sanātana dharma by throwing

light upon the right implications of its ideas, which drives away the darkness of wrong implications. We cannot afford to throw the baby with the bath water.

Social change cannot overlook the sustaining value of tradition if it is to prevent anarchy and chaos. And religious traditions also cannot ignore the spirit of the age whether it is the democratic system or the rational skepticism on the upsurge of women and the dalits. It is not religion but the elite at the helm of the religious affairs which has to accommodate the emerging trends and sections of society.

References:

- 1. See Frank N. Magill (Ed.), *Masterpieces of World Philosophy*, New York, Harper & Row, 1961, p. 810.
- 2. See "Religion, A Study of", *The Encyclopedia Britannica*, Vol. 15, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1984, p. 613.
- 3. See Ramesh Chandra, (Ed.) *Dr. Ambedkar-Science and Society*, New Delhi, Shree Publications, 2000, pp: 151-3.
- 4. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London, Unwin Books, 1971, p. 91.
- 5. Op. cit.

6. Ibid, p. 92.

INTERPRETATIONS OF BUDDHIST LITERATURES

Bijay Megi*

Indian history boasts of certain religions which had moved the hearts of uncountable people. Buddhism is one of them. It is a religion of kindness, humanity and Religion, equality. Buddhism with its Philosophy, Literature and Arts is a tremendous storehouse of knowledge. It played a predominant part not only in the evolution of art in India but also in other countries where it had been accepted as a way of life. The Buddhist literature in common parlance is designative of the Pitaka and post Pitaka literary works. The term Pitaka which literally means 'Basket' is designative of the collection of the 'Utterances' of the Buddha or the 'Buddha Vacana' which was first compiled in the first Buddhist council in 483 B.C. soon after the Buddha Mahaparinirvana. The history

-

^{*} Research Scholar of Dept of Philosophy & Religion, BHU

records that five hundred Arahates (Monks) with the support of king Ajatashutru [1] P. 32, under the leadership of Mahakashyapa. Ananda recited the Sutras and Upali recited the Vinaya, in the cave of the seven leaves near Rajagriha in Magadha. The second Buddhist council in about one hundred year after the first council, seven hundred monks with the support of king Kalasoka, under the leadership of Rawath (Sabakami), gathered in Vaishali. The third Buddhist council was held with the support of king Ashoka (267-232 B.C) at Pataliputra about one hundred years after the second council, in the presence of one thousand monks under the leadership of Moggaliputta. The fourth Buddhist council was held in Kashmir, about two hundred years after the third council, with the support of king Kanishka, in the presence of five hundred monks under the leadership of Vasumitra.

The Doctrine is preserved in the Scriptures called the Tripitakas, which is Buddhist literature. The word of the Buddha is originally called the Sutra, Tripitakas is not only

studied from religious perspective but it also serves as a source of Buddhist literature. Once there was a time in India when Buddhist followers were huge in number. Buddhism reached at its apex during the rule of the Kushanas and Guptas. Then it was spread to South- East Asian countries like Sri Lanka, Burma, Korea, Japan as well as Tibet and China.

Nalanda, Vickramasila, Odantapuri, Somapura, Jagaddala and Vallabhi became the centre of Buddhist studies and many foreign travellers visited India to study Buddhism. But with the invasion of Muslims, Buddhism slowly disappeared from India.

Buddhism interpreted its different aspects in close dependence not only on the Indian commentaries but also on the continuous living tradition of Tibet, Mongolia, China, Taiwan and Japan. Its earlier stage of Pali and Sanskrit redactions was made for settling the question at their relative age and authority, and accordingly Sanskrit came to be regarded as the sacred language of the Northern Buddhist (i.e, those of Nepal, Tibet, China,

Japan, Vietnam, Cambodia and Indonesia), while Pali as that of the Southern (i.e, Burma, Sri Lanka). It should be pointed out in this connection that although the existence of Pali was recognised by European scholars since 1826, in the earlier phases of Buddhist research Sanskrit sources (i.e, those translated into Chinese, Tibetan and Mongolian) played a more prominent role. Buddhist researches much about the Mahayana tradition and its Tantric ramifications came of light. [2] P.6.

The Tibetan Buddhist canon is a loosely defined list of sacred texts recognized by various sects of Tibetan Buddhism. In addition to sutrayana texts from Early Buddhist (mostly Sarvastivada) and Mahayana sources, the Tibetan canon includes tantric texts. The Tibetan Canon underwent a final compilation in the 14th century by Buton Rinchen Drub (1290–1364). The Tibetans did not have a formally arranged Mahayana canon and so devised their own scheme which divided texts into two broad categories:

1. Kangyur 2.Tengyur.

Kangyur is "Translated Words", consists of works supposed to have been said by the Buddha himself. All texts presumably have a Sanskrit original, although in many cases the Tibetan text was translated from Chinese or other languages.

Tengyur is "Translated Treatises", is the section to which were assigned commentaries, treatises and abhidharma works (both Mahayana and non-Mahayana). The Tengyur contains 3626 texts in 224 Volumes.

The Buddha's teachings were divided into three categories or "Baskets" (Pitakas): Discipline (Vinaya), discourses (Sutta) and higher knowledge (Abhidharma).

The three section of Tripitaka and three higher trainings are following:

1. Vinaya Pitaka

- 2. Sutta Pitaka and
- 3 Abhidharma Pitaka

The Vinaya teaches the higher training of discipline, and it is the first division of the Tripitaka, the textual framework upon which the Monastic community (Sangha) is built. It is made up of rules of discipline laid down for those who have been admitted into the order as bhikkhus (Monk) and bhikkhunies (Nuns). These rules embody authoritative injunctions of the Buddha on modes of conduct and restraints on both physical and verbal actions. They deal with transgressions of discipline, and with various categories of restraints and admonitions in accordance with the nature of offence. It was compiled by a monk Upali at the first Buddhist Council. The texts of the Vinaya Pitaka have been classified as:

- 1. Parajika (Major Offences)
- 2. Pacittiya (Minor Offences)
- 3. Mahavagga (Greater Section)
- 4. Cullavagga (Smaller Section) and
- 5. Parivara (Epitome of the Vinaya)

[3] P. 9-22

The Sutta teaches the higher training of meditation, and it is the second division of the Tripitaka, consisting of more than ten thousand (10,000) suttas (discourses) delivered by the Buddha and his close disciples during and shortly after the Buddha's forty five years teaching career. Some of his distinguished disciples like Sariputta, Maha Moggalana, Ananda etc, as well as some narratives are also included in the books of the Sutta Pitaka. Although the discourses were mostly intended for the benefit of bhikkhus and deal with the practice of the pure life and with the explanation of the teaching, there are also several other discourses which deal with the material and moral progress of the lay disciple.

The Sutta Pitaka is divided into five separate collections known as Nikayas:

- 1. Digha Nikaya (Collection of Long Discourses)
- 2. Majjhima Nikaya (Collection of Middle-length Discourses)
- 3. Samyutta Nikaya (Collection of Kindred Sayings)
- 4. Anguttara Nikaya (Collection of Discourses arranged in accordance with number) and
- 5. Khuddaka Nikaya (Smaller Collection) [3] P. 23-33

Khuddaka Nikaya contains the largest number of treatises and the most numerous categories of Dhamma. Although

the word Khuddaka literally means minor or small, the actual content of this collection can be no means be regarded as minor, as it includes the two major divisions of the Pitaka. The miscellaneous nature of this collection, containing not only the discourses by the Buddha but compilations of brief doctrinal notes mostly in verse, the birth stories, the history of the Buddha, etc.

Khuddaka Nikaya is made up of 18 books. They are following:

1.Khuddakapatha	2.Dhammapada	3.Udana
4. Itivuttaka	5. Suttanpata	6. Vimanavatthu
7. Petavatthu	8. Teragatha	9. Therigatha
10. Jataka	11.Niddesa	12.Patisambhida
	(Maha Cula)	Magga
13. Apadana	14.	15. Cariya
	Buddhavamsa	Pitaka
16. Neeti	17.	18.
	Petakopadesa	Milindapanha.

[3]P.165.

The Abhidharma teaches the higher training of wisdom, and it is the third division of the Tripitaka. It offers an extraordinarily detailed analysis of the basic natural Principles that govern mental and physical processes whereas the Sutta and Vinaya Pitakas lay out the practical aspects of the Buddhist path to awakening. The Abhidharma Pitaka provides a theoretical framework to explain the causal underpinning of that very path. It is a huge collection of systematically arranged, tabulated and classified doctrines of the Buddha, representing the quintessence of his teaching. Abhidharma means higher teaching or special teaching; it is unique in its analytical approach to ones liberation.

The Abhidharma Pitaka is made up of seven massive treatises:

- 1. Dhamma-Sangani (Enumeration of Phenomena)
- 2. Vibhanga (The Book of the Treatises)
- 3. Katha Vatthu (Point of Controversy)
- 4. Puggala Pannatti (Description of Individuals)
- 5. Dhatu Katha (Discussion with reference to Elements)
- 6. Yamaka (The Book of Pairs) and
- 7. Patthana (The Book of Relations) [3] P. 193

As time passed, Tripitaks was translated into different languages like Chinese, Tibetan, Sri Lankan, Burmese etc. In the 18th Century, Buddhism and Tripitakas became the centre of studies for many European countries. It was also available at Cambridge University. W. Max Muller has translated many Pali scripts into English with the title "Sacred Book of the East" or "Sacred Book of the Buddhism" which was published from Oxford University in 1881. Today Buddhist Philosophy, Buddhist literature and texts are taught and studied in different Indian Universities and Buddhist Study Centres. It is all because of the tremendous contribution by Buddhist scholars like Ashwaghosa, Buddhaghosa, Rahul Sanskritayan, Dr. B.R. Ambedkar, and Prof. Jagarnad Upadhaya etc. The different sect of Tripitakas are taught in different Universities of India, as well as many research scholars are working on Tripitakas and Buddhist literature. I hope it will help to bring out the social morality and its relevance in the present world.

References

- 1. Chandra B. Varma, Compendium of Buddhist literature- Buddhist World Press, Ashok Vihar, Phase-IV Delhi 2011. [1] P. 32.
- 2. Narendra Nath Bhattacharyya, History of Researches on Indian Buddhism- Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, New Delhi: 1981. [2] P.6.
- 3. U Ko Lay, Guide to Tipitaka- Gautam Printers, New Delhi. 2010. [3] P. 9-22, [3] P. 23-33, [3] P.165 and [3] P.193.
- 4. Reverend Jan Hai, A Pictorial Biography of Sakyamuni Buddha (CE001)- China/Taiwan, The Corporate Body of the Buddha Education, Taiwan. 1997.
- 5. Madhukar Piplaya, Tripitak Parichay (ISBN 81-88794-43-0)- Gautam Prints New Delhi. 2004.

भौतिक जीवन की सफलता में शीता-दर्शन की उपयोशिता

प्रो0 कमलाकर मिश्र*

1. भौतिक जीवन की उपादेयता

कुछ लोग ऐसा समझते हैं। (भारतवर्ष में ऐसा भी समझने की एक परम्परा है) कि भुक्ति (भोग) एवं मुक्ति (मोक्ष) परस्पर विरोधी वस्तुएँ हैं। वे लोग ऐसा कहते हुए सुने जाते हैं कि 'राम' और 'काम' की स्थिति एक साथ नहीं हो सकती, अध्यात्म एवं भौतिकता में विरोध है। उनका ऐसा मानना है कि भगवान की ओर जाने वाला रास्ता एवं संसार की ओर जाने वाला रास्ता परस्पर विरोधी है। फलतः उनका यह कहना है कि जो व्यक्ति आध्यात्मिक प्राप्ति अथवा भगवान की प्राप्ति करना चाहता है उसे संसार एवं सांसारिक भोग—विलास का त्याग करना होगा। इस त्यागवादी विचार के मानने वाले लोग उपनिषद्, गीता आदि शास्त्रों की व्याख्या इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं, जिससे त्यागवादी अथवा निषधवादी जीवन—दर्शन निकलता है। गीता, जो व्यावहारिक जीवन—दर्शन विषयक सर्वोत्कृष्ट भारतीय ग्रन्थ है, के विषय में भी उनकी यही मान्यता है कि गीता अंततः मूल्यों का त्याग ही सिखाती है।

प्रस्तुत लघु निबन्ध का उद्देश्य यह दिखलाना है कि पूर्वोक्त त्यागवादी अवधारणा भ्रान्तिमूलक है, अध्यात्म एवं मौलिकता में कोई विरोध नहीं है। दोनों में विरोध मानना न तो तर्कसंगत है और न शास्त्रसंगत। भौतिकता को सही अर्थ में लेने पर वह अध्यात्म तत्त्व का स्वातन्त्र्यपूर्ण लीला विलास बन जाती है और तब उसमें श्रेय एवं प्रेय का स्वाभाविक समन्वय हो जाता है। इस निबन्ध का उद्देश्य यह दिखलाना है कि गीता न

^{*} दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

केवल अध्यात्मिक जीवन एवं भौतिक जीवन में कोई विरोध नहीं मानती, वरन् भौतिक जीवन की सफलता के लिए भी आधारभूत जीवन दर्शन प्रस्तुत करती है।

उद्दिष्ट विषय को प्रतिपादित करने के पहले यह उल्लेख करना संगत होगा कि गीता का दर्शन न तो कल्पना पर और न ही कोरे विश्वास पर आधारित है। इसका आधार अनुभव है। गीता में प्रारम्भ में ही यह स्पष्ट कर दिया गया है कि तत्त्वदर्शी पुरूषों ने झूठ और सच दोनों का पता लगा लिया है। तात्पर्य यह कि गीता में जो कुछ कहा जा रहा है, वह उसी अनुभूत सत्य पर आधारित है। सब प्रकार से पूर्ण एवं सुखी जीवन का क्या सत्य है इस विषय में प्राचीन भारतीय ऋषियों (जिन्हें आध्यात्मिक वैज्ञानिक कहा जा सकता है) ने भरपूर खोज की है। उनकी उपलब्धियों का विवरण ही श्रुति (उपनिषद) है। महर्षि व्यास की प्रज्ञा ने उपनिषद के सत्य को व्यावहारिक जीवन—दर्शन (Applied Philosophy) के रूप में कृष्णार्जुन सम्वाद के व्याज से प्रस्तुत किया। इसीलिए यह मान्यता है कि गीता का ज्ञान उपनिषद रूपी गायों को दूहा गया दूध है। इस विषय का उल्लेख करने का हमारा तात्पर्य यह है कि चूँकि गीता का ज्ञान अनुभूत सत्य पर आधारित है, हम स्वयं भी अनुभव में उसका सत्यापन (Verification) तथा उसके सही या गलत होने की स्वयं पुष्टि कर सकते हैं।

भौतिक जीवन के त्याग की अवधारणा को तर्क की दृष्टि से देखने पर यह बात नहीं बैठती कि स्वयं संसार और सांसारिक वस्तुएँ बन्धन हैं अथवा आध्यात्मिक प्राप्ति में बाधक हैं। आखिर धन दौलत, स्त्री—पुत्रादि आध्यात्मिक मार्ग या मोक्ष—मार्ग में क्यों कर बाधक होंगे? आध्यात्मिक बन्धन तो मानसिक होता है, जिसका सम्बन्ध मनोवृत्ति से होता है। अतः यदि मनोवृत्ति दूषित है तो वह बन्धन या बाधक है। उदाहरण के लिए, हमारा स्वार्थ, अहंकार, अश्र्भ आचरण आदि बन्धन है न कि

नासतो विद्यते भावाो नाभावो विद्यते सतः।
 उभयोरिप दृष्टोऽन्तस्त्वनयोः तत्त्वदर्शिभिः। गीता–, 216

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः। पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्तरा दुग्धं गीतामूतं महत्।।

सांसरिक वस्तुएँ बन्धन हैं निषेधवादी परम्परा में यह समझा जाता है कि पुरूष के लिए स्त्री और स्त्री के लिए पुरूष बन्धन है।

किन्तु समझदारी की बात यह है कि स्त्री—पुरूष एक दूसरे के लिए बन्धन नहीं हैं, वरन् स्वार्थपूर्ण कामुक प्रवृत्ति बन्धन है। यदि स्त्री—पुरूष एक दूसरे को प्रेम की दृष्टि से ठीक विपरीत हैं) से देखें तो वे अपनी आध्यात्मिक उन्नति में एक दूसरे के बाधक न होकर साधक बन जाते हैं। स्वार्थ में हम अपना हित चाहते हैं (और दूसरों का शोषण करते हैं।) प्रेम में हम दूसरों का हित चाहते हैं। सबसे अपने को देखना अर्थात सबको अपना समझना और उनका हित चाहना (अर्थात् सबको प्रेम करना)—इसे अद्वैत—भावना कहते हैं और यही तो स्वरूप प्राप्ति का साधन है। द्वैतभावना (स्वार्थ) बन्धन का कारक है और अद्वैत—भावना (प्रेम) मुक्ति का कारक है। यह भी समझने की बात है कि इस अद्वैत—भावना या विश्व—प्रेम का प्रारम्भ अपने सबसे निकट के व्यक्तियों से होता है। इस दृष्टि से परिवार के लोगों और परिजनों को हम अपने मुक्ति मार्ग में साधक बना सकते हैं। तात्पर्य यह कि केवल इतना ही नहीं है कि संसार हमारे मुक्तिमार्ग में बाधक नहीं है।, बिल्क यह भी है कि यदि हम उसे मनोवृत्ति के साथ ग्रहण करें तो वह हमारे लिए साधक हो जाता है। इसीलिए ऐसे लोग उदाहरणस्वरूप मिल जायेंगे जो संसार में रहते हुए मुक्ति पाते हैं।, और ऐसे लोग भी मिल जाएँगे जो संसार को छोडने पर भी मुक्ति पाने में असफल रहते हैं। दोनों का कारण एक ही है।

संसार बन्धन है या नहीं— इस विषय में एक और बात समझने की है। वह यह कि यदि संसार बन्धन कारक होता और उसमें रहना बुरा होता तो परमात्मा सृष्टि ही क्यों करता? यदि संसार हमारे अहित के लिए है जो यह असंगत बात होगी कि परमात्मा उसकी सृष्टि करे। वस्तुतः संसार परमात्मा (ब्रह्म या शिव) के ऊपर रज्जु सर्प की भाँति पड़ा हुआ आवरण या बन्धन हीं है, वरन् यह शिव का स्वातन्त्र्यपूर्ण लीला—विलास है। इसमें जो बुराई आई है, वह शिव से नहीं आई है वरन् हमारे स्वार्थपूर्ण अहंकार से (या अहंकारपूर्ण स्वार्थ से) आई है, जिसकी सृष्टि हमने स्वयं के

स्वातन्त्र्य का दूरूपयोग करके किया है। यदि हम लीलाधर के नियमों का पूर्णरूप से पालन करें और अपने इच्छा स्वातन्त्र्य कर अशुभ पैदा न करें, तो यह संसार तो शिव की लीला—सृष्टि—नटराज का आनन्दनर्तन है ही। तो यह संसार शिव से हमें जोड़ने में साधक होगा ही।

इतना ही नहीं कि तर्क या युक्ति की दृष्टि से देखने पर भौतिक संसार बाधक नहीं सिद्ध होता, वरन् यह भी है कि मूल शास्त्रों में उसे बाधक नहीं कहा गया है। वेद (उपनिषद् जिसके अंग हैं) भारतीय संस्कृति के मूल शास्त्र हैं। वेद का विद्यार्थी बेहिचक यह कह सकता है कि वेद में कहीं भी भौतिक जीवन एवं जगत के प्रति निषेधात्मक दृष्टिकोण नहीं अपनाया गया है। वेद की ऋचाएँ तो भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति के लिए प्रार्थना से भरी पड़ी है। वेद के अंग 'रूद्राष्टाध्यायी' में, जिसके पाठ की परम्परा हिन्दू समाज में बहुतायत से है, सम्पूर्ण भौतिक समृद्धि एवं भौतिक परिपूर्णता के लिए लम्बी सूची वाली प्रार्थना है वैदिक यज्ञ यागादि भी कामनाओं की पूर्ति के लिए है वेद में इस बात के प्रचुर संकेत है कि मनुष्य भौतिक प्रकृति को पूज्य भाव से ग्रहण करें क्योंकि प्रकृति परम–पुरूष (ब्रह्म या शिव) का ही शरीर है। वेद की यह अवधारण हमें दो अतिवादों से बचाती है- एक अतिवाद जिसे विज्ञान ने दिया है। और जिसके अनुसार हम अहंकार पूर्वक प्रकृति को अपने सुख भोग का साधन मात्र समझकर उसका शोषण करते है। और दूसरा अतिवाद जिसे निषेधवादी ने दिया है, जिसके अनुसार हम प्रकृति को बन्धनकारी एवं तुच्छ समझकर उसका त्याग कर देते हैं। प्रकृति न तो त्याज्य तुच्छ वस्तु है और न ही स्वार्थपूर्ण भोग की सामग्री मात्र है, वरन प्रकृति शिव का स्वरूप समझकर आदरपूर्वक ग्रहण करने योग्य वस्तु है, जिसका सहारा लेकर हम अपने स्वरूप की प्राप्ति कर सकते हैं और उस सहज नित्य आनन्द की स्थिति को पा सकते है। जिसमें श्रेय एवं प्रेय दोनों का स्वाभाविक समन्वय है।

उपनिषद् ने भौतिकता (प्रवृत्ति या अविद्या का मार्ग) के अविवेकपूर्ण त्याग के प्रति आगाह किया है और तथाकथित आध्यात्मिकता (निवृत्ति या विद्या का मार्ग) की निन्दा की है। उदाहरणस्वरूप, ईशावास्योपनिषद् में एक बहुत ही महत्वपूर्ण एवं गम्भीर

ज्ञान की बात कही गई है, कहा गया है —जो लोग अविद्या (प्रवृत्ति मार्ग या सांसारिक भोग कर मार्ग) की उपासना करते हैं वे तो अन्धकार में है ही, जो लोग विद्या (निवृत्ति मार्ग या संन्यासमार्ग) में रत हैं, वे और भी अधिक अन्धकार में है।" आगे का मन्त्र कहता है— जो विद्या और अविद्या दोनों को साथ समझता है, वह अविद्या की सहायता से मृत्यु का तरण कर विद्या की सहायता से अमृतत्व की प्राप्ति करता है। विद्या में रत रहने वाले अविद्या वाले की तुलना में अधिक अन्धकार में हैं, यह समझना कितन नहीं है। 'विद्या' में रत रहने वाला व्यक्ति अपनी वासनाओं का दमन करता है। दमन से वासनाएँ नहीं होतीं, वे अन्तर्मन में स्थिति रहती हैं। फलतः भीतर से व्यक्ति वासना से ग्रस्त रहता है और उपर से अपने को त्यागी या कामजयी समझता है। इस प्रकार वह अपने को कामजयी समझने वाले भ्रमित नारद की भाँति द्ग्ने अज्ञान में रहता है।

गीता जो उपनिषदों पर आधारित व्यावहारिक जीवन दर्शन प्रस्तुत करती है में उक्त प्रकार के मिथ्या त्याग की निन्दा की गई है। कहा गया है कि जो व्यक्ति कर्मेन्द्रियों को विषयों की ओर जाने से रोके रहता है, किन्तु मन से विषय वस्तुओं का स्मरण करते रहता है, वह मूढ़ है और मिथ्याचारी (पाखण्डी) है। इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय है कि वासनाओं का निराकरण उनके उदात्तीकरण से ही होता है, उनका मात्र दमन करने से तो उनका विनाश नहीं होता और अपने बिना जाने भी अन्तर्मन से उनके विषयों का स्मरण होता रहता है। इसीलिए गीता में उक्त बात कही गई है। वैसे विषय वस्तुओं में स्वयं में कोई दोष नहीं है, दोष तो उनके प्रति हमारे मन में होने वाले राग—द्वेष एवं आसक्ति में है। अतः राग—द्वेष से वियुक्त होकर विषयों का उपभोाग करने में कोई आपित नहीं है। साथ ही, गीता में यह बात ग्राह्म नहीं है कि इन्द्रियों को विषयों में जाने ही नहीं दिया जाए, वरन यह ग्राह्म है कि एक तो इन्हें वश में रखा

अस्थन्तमः प्रविशन्ति ये वि

अन्धन्तमः प्रविशन्ति ये विद्यामुपासते। ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ।। ईशोपनिषत, ९

² विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह।

अविद्यया मत्यु तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।। ईशोपनिषत्, 11.

कर्मेन्द्रिययाणि संघम्य य आस्ते मनसा स्मरन। इन्द्रियार्थान विमुटात्मा मिथ्याचारः स उच्यते। —गीता, 2.64

जाए (अन्यथा अनर्गल होकर वे दुख का कारण बनेगी। और दूसरे, उन्हें राग द्वेष से वियुक्त रक्खा जाए। गीता में स्पष्ट कहा गया है— अपने वश में रहने वाली तथा राग—द्वेष से वियुक्त इन्द्रियों से विषयों का उपभोग करने वाला व्यक्ति प्रसन्नता को प्राप्त होता है।"

यह सर्वविदित है कि गीता में संन्यास की जो अवधारणा है वह संन्यास की प्रचलित निषेधवादी अवधारणा से सर्वथा भिन्न है। गीता के अनुसार संन्यास का अर्थ सांसरिक कर्मो अथवा सांसरिक वस्तुओं को त्याग नहीं है।, वरन् संन्यास का अर्थ अहंकार एवं आशक्ति का त्याग है। गीता का संन्यास संसार को लेकर है, संसार को छोड़कर नहीं। इसीलिए गीता का सन्यास—योग (ज्ञानयोग) एवं गीता का कर्मयोग एक ही है। यह बिलकुल सम्भव है कि हम अपने आप में परिपूर्ण रहें, अनासक्त एवं राग—देष से वियुक्त रहें, और साथ ही सांसारिक कार्यो एवं सांसारिक वस्तुओं का पूर्ण रूप से ग्रहण भी करें। ऐसा होना केवल सम्भव ही नहीं है, वरन् आत्मानन्द की प्राप्ति के लिए परम उपादेय भी है। 3

रागद्वेषियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियेश्चरन्।
 आत्मवश्यैविधियात्मा प्रसादमधिगच्छति। —गीता, 3.6

² स संन्यासी व योगी च न निग्निर्न चाक्रियः। –गीता, 6.1

अनासक्त एवं राग-द्वेष से वियुक्त होकर सांसारिक भागों को ग्रहण करने का क्या अर्थ है एवं यह कैसे सम्भव है- यह एक अलग विषय है, इसकी व्याख्या एक अलग स्वतन्त्र निबन्ध का विषय होगा। अतः स्थानाभाव के कारण यहाँ उस विषय की व्याख्या नहीं प्रस्तुत की जा रही है।

2. आध्यात्मिक प्राप्ति से भौतिक जीवन में समृद्धि

गीता के सन्दर्भ में अब तक जो प्रस्तावना दी गई उसका तात्पर्य यह बताना है कि भौतिक जीवन अध्यात्म के लिए बाधक तो है ही नहीं, वह आध्यात्म के लिए तथा अपने आप में भी उपादेय भी है। अब हम यह दिखलाने का प्रयास करेगें कि अध्यात्म से भौतिक जीवन में भी सहायता मिलती है। आध्यात्मिक प्राप्ति होने पर भौतिक जीवन में भी समृद्धि एवं परिपूर्णता आती है। गीता में इस बात के लिए प्रचुर संकेत हैं।

यह तो अनुभवसिद्ध ही है कि भौतिक जीवन के सभी व्यावसायिक क्षेत्रों में सफलता के लिए प्रतिभाशक्ति की आवश्वयकता होती है। उदाहरण के लिए कोई व्यक्ति अच्छा शिक्षक, अच्छा डाक्टर, अच्छा वकील, अच्छा व्यापारी, अच्छा मैनेजर, अच्छा इंजीनियर, अच्छा राजनीतिज्ञ आदि तभी हो सकता है, जबकि उस व्यक्ति में प्रतिभाशक्ति का प्रवाह होता हो। प्रतिभा के विषय में भारतीय मनीषियों की यह सफल खोज रही है कि हमारा जो उपरी स्वात्मा है, जिसे अहंकार या 'अहं' (ego) कहते हैं, उसमें प्रतिभा नहीं होती। प्रतिभा का स्रोत 'अहं' के आधार में रहने वाले परम आत्मा (Higher Self) में है, जिसे परमात्मा, ईश्वर, ब्रह्म, शिव आदि नामों से कहा जाता है। यह भी सत्य है कि परम आत्मा की प्रतिभाशक्ति 'अहं' के ही माध्यम से प्रकटित होती है, किन्तु 'अहं' तो उस शक्ति का प्रयोजक मात्र है, उत्पादक नहीं। इस बात को एक दृष्टान्त की सहायता से अच्छी तरह समझा जा सकता है। बिजली का स्विच दबाने से विद्युत प्रवाह चालू हो जाता है और बल्ब जलने लगता है, मशीन चलने लगती है, आदि। देखनें में तो यही लगता है विद्युत का प्रवाह स्विच से हुआ, किन्तु वास्तविकता यह है कि विद्युत का स्रोत पावर हाउस है न कि स्विच। स्विच का सम्बन्ध पावर हाउस से बना हुआ है, इससे बिजली स्विच तक आ जाती है और आगे यो कह सकते हैं कि स्विच पावर हाउस से मिली विद्युत शक्ति को विभिन्न कामों में लगा देता है। यह स्पष्ट है कि यदि स्विच का सम्बन्ध पावर हाउस से टूट गया है अथवा पावर हाउस से बिजली नहीं मिल रही है तो स्विच कितना भी कसरत करे काम नहीं होगा।

इस दृष्टान्त की सहायता से समझने की बात है कि 'अहं स्विच की भाँति है, परम आत्मा पावर हाउस की भाँति है और प्रतिभाशक्ति विद्युत शक्ति की भाँति है जो (परम) आत्मा भी पावर हाउस में पैदा होती है। स्पष्ट है कि आत्मा की ही प्रतिभाशक्ति 'अहं' के माध्यम से प्रकटित होती है। स्पष्ट है कि आत्मा की ही प्रतिभाशक्ति 'अहं' के माध्यम से प्रकटित होकर सभी कार्य सम्पादित करती है। यदि 'अहं' को आत्मा से शक्ति न मिले तो 'अहं' के लाख कसरत करने के बावजूद कार्य नहीं होगा, क्यों कि 'अहं' तो केवल प्रयोजक –कर्ता है। परम आत्मा से जितनी अधिक अनुकूलता होगी और फलतः जितना अधिक सान्निध्य होगा. प्रतिभाशक्ति का वोल्टेज' भी उतना ही ऊँचा होगा। उपनिषद में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि आत्मा (परम आत्मा के ही प्रकाश से सारा जगत् चमकता है¹ अर्थात आत्मा (ब्रह्म) की ही शक्ति से जगत् शक्तिमान गीता में तो एक पूरा अध्याय ही (दसवाँ अध्याय) इसी बात को समझाने के लिए दिया गया है। इस अध्याय में जगत् की प्रायः अच्छी वस्तुओं का नाम गिनाकर कहा गया है कि परमात्मा ही उस रूप में स्थित है अथवा वह सब परमात्मा से ही उत्पन्न है। अध्याय के अन्त में निचोड़ रूप में भगवान कृष्ण (परमात्मा) अर्जुन को कहते है कि -जगत् में जो भी विभृतिमान' (वैभवशाली) 'सत्त्व' (प्राणी) देखो जो 'श्री' (लक्ष्मी एवं तेज) तथा 'ऊर्जा' शक्ति से युक्त है, उस सबको मेरे तेज से उत्पन्न हुआ समझो। कामशक्ति को भी परमात्मशक्ति ही माना गया है। भगवान ने दो जगह कहा है प्राणियों में रहने वाला काम में ही हूँ | 3 तात्पर्य यह कि जगत् में जो भी विभूति, शक्ति, तेज, सौन्दर्य, काम, प्रेम आदि है उस सबका स्रोत परम आत्मा ही है। तात्पर्य यह कि केवल आध्यात्मिक कही जाने वाली ऊर्जा ही आत्मा से नहीं आती, वरन समस्त जागतिक उर्जा भी आत्मा से ही आती है, जगत के विभिन्न क्षेत्रों में सफलता दिलाने वाली उर्जा (प्रतिभाशक्ति) वस्तृतः आत्मिक (आध्यात्मिक) ही है। अतः सयह नहीं समझना चाहिए कि जागतिक सफलता

-

तमेव भन्तमनुभ्राति सद्रं, तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ।—मुण्डकोपानिषत्, २.२.१०; कठोपनिषत्, २.२.१५

² यद्यद् विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमर्जितमेव वा।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसमीवम्।।–गीता, १०.४१

उप्रजनश्चास्मि कन्दर्पः। गीता, 10.28। धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षम्। ।।–गीता, 7.11

का आध्यात्मिक प्राप्ति से कोई सम्बन्ध नहीं है। वस्तुतः जागतिक प्राप्ति की शक्ति भी अध्यात्म से ही आती है। स्पष्ट है कि जिस व्यक्ति को आत्मा की सन्निधि या आत्मा का प्रकाश जितना ही अधिक प्राप्त होगा उसमें प्रतिभाशक्ति उतनी ही अधिक होगी और वह उतना ही अधिक उस शक्ति का उपयोग जागतिक कामों में कर सकेगा। भारतीय अध्यात्मशास्त्र, गीता जिसका अंग है, ने स्पष्ट किया है कि आत्मा (परम आत्मा) ही हमारा वास्तविक स्वरूप की प्राप्ति को ही मुक्ति या मोक्ष नाम से कहा गया है। आत्मा के उपर मलावरण पड़ा हुआ है, जिससे स्वरूप की प्राप्ति नहीं होती। अतः जितनी ही अधिक आत्म शुद्धि होगी, उतना ही अधिक आत्मा का प्रकाश प्राप्त होगा और उतनी ही अधिक प्रतिभाशक्ति निर्मुक्त (Released) होगी। दूसरे शब्दों में, जितना ही अधिक हमें स्वरूप की प्राप्ति (मोक्ष प्राप्ति) होगी उतना ही अधिक हम प्रतिभाशक्ति सम्पन्न होंगे और हम उतना ही अधिक जागतिक जीवन को भी अच्छा बना सकेंगे। मोक्ष कोई मरने के बाद मिलने वाली और पारलौकिक वस्तु नहीं है, वरन वह इसी जीवन और इसी लोक की वस्तु है। आत्मप्राप्ति (मोक्ष प्राप्ति) ऐसा पुरूषार्थ है, जिसकी सिद्धि होने पर जागतिक पुरूषार्थी की भी सिद्ध होती है। यह भी नहीं है कि इस जीवन में हम पूर्णतया बद्ध हैं। थोड़े मुक्त तो हम हैं ही क्यों कि आत्मा का प्रकाश थोड़े रूप में तो आ ही रहा है, जिससे हम सोचते विचारते है और सब काम करते हैं। इतना ही है कि अश्द्धि या मलावरण होने के कारण आत्मा का पूरा प्रकाश नहीं मिल रहा है। अतः जितना ही अधिक मलावरण दूर होकर आत्मशृद्धि होते जाएगी उतना ही अधिक हम मुक्त होते जाएँगे। (अर्थात उतना ही अधिक आत्मस्वरूप को प्राप्त करते जाएँगे) और फलतः उतना ही अधिक हम शक्तिसम्पन्न, ज्ञानसम्पन्न एवं सूखी होते जाएँगे। स्मरणीय है कि मोक्ष के सुख में संसार का सुख भी समाहित है, जगदानन्द में ब्रह्मानन्द अनुस्यूत

हमने अपने निबन्ध ''भारतीय पुरूषार्थ—सिद्धान्त का रचनात्मक पुनरीक्षण' में यह दिखलाने का प्रयन्त किया है कि—1. मोक्ष (जो आध्यात्मिक पुरूषार्थ है) में नैतिक पुरूषार्थ (धर्म) एवं भौतिक पुरूषार्थ (अर्थ एवं काम) का स्वाभाविक समन्वय है, 2. सीी प्रकार के नैतिक एवं भौतिक पुरूषार्थी में मोक्ष आधारभूत रूप से अनुस्यूत है, मोक्ष भौतिक पुरूषार्थी को प्राप्ति का भी आधार है और 3. मोक्ष इस जीवन और इस लोक से पूर्णतया सम्बन्ध है, मोक्ष जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में कार्य करता है।

है, क्योंकि जगदानन्द भी ब्रह्म (शिव) का ही स्वातन्त्र्यपूर्ण लीला विलास है—चित्शक्ति का स्वतःस्फूर्त स्पन्द है, जिसे प्रतीकात्मक रूप में नटराज का नर्तन माना गया है।

उपनिषद् में यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि आत्मानुभव (मोक्ष) की प्राप्ति करने वाले व्यक्ति को "सभी कामनाओं एवं सभी लोकों की प्राप्ति" हो जाती है। "वह विशुद्धसत्त्व वाला (आत्मज्ञ) मन में जिन—जिन लोकों की कल्पना करता है और जिन—जिन भोगों की कामना करता है, उन सभी को प्राप्त करता है। "उपनिषद् में तो इसे ज्ञानमार्ग की भाषा में कहा गया है। किन्तु गीता में तो भक्ति की भाषा का प्रचुर उपयोग हुआ है। गीता में भिक्त की भाषा में इसी बात को इस प्रकार कहा गया है कि जो भगवान की अनन्य भाव से भिक्त करता है उसके योग—क्षेम का वहन भगवान् करते हैं। आवश्यकताओं की आपूर्ति (Provision) योग है 'जुटाना, 'जुगाड़ करना) तथा उनकी सुरक्षा (Security) क्षेम है। 'योग—क्षेम' का सम्बन्ध भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति से है, और भगवान अपने अनन्य भक्त के योग—क्षेम का प्रबन्ध करते हैं— इसका अर्थ हुआ कि भगवान की ओर जाने वाले मार्ग में भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति(योग—क्षेम) समाहित है, भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति का भगवान् की ओर से कोई विरोध नहीं है, बिल्क उसके प्रति अनुकुलता ही है।

गीता में भगवान ने भक्तों की जो चार कोटियाँ बताई हैं, उससे भी उपर्युक्त बात की पुष्टि होती है। भगवान ने कहा है— मेरे चार प्रकार के भक्त हैं आर्त, जिज्ञासु, अर्थार्थी एवं ज्ञानी। इन चारों के अर्थ का विश्लेषण करें तो यह स्पष्ट होते देर नहीं

विशुद्धसत्त्वः कामयते यांश्च कामान!।

स सर्वांश्च लोकानाप्नोति सर्वांश्च कामान् यस्तामात्मानमनुविद्य विजानाति। –छान्दोग्य, ८.७.1

² सं सं लोकं मनसा संविभाति।

तं तं लोकं जयमे तांश्च कामानन्तरमादात्मज्ञं ह्यर्चयेद् भूतिकामः।।—मुण्डकोपनिषत्, 3.1.10

³ अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते।

^{...} तेषां नित्याभियुक्तानां योगेक्षेमं वहाम्यहम्। —गीता, ९.२२

चतुर्विधा मजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन।
 आर्तो जिज्ञासुरथार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ।।–गीता, 7.16

लगेगी कि भक्तों की श्रेणी का यह विभाजन वस्तुतः चार पुरूषार्थी —अर्थ, धर्म, काम एवं मोक्ष के आधार पर किया गया है। आर्त वह है जो जीवन के लिए आवश्यकत आवश्यकताओं— यथा खाना—पीना आदि— के नितान्त अभाव से पीड़ित है, दिर है। उसे अर्थ चाहिए। अर्थार्थी वह है तो आर्त तो नहीं है, क्योंकि वह दिर नहीं है, किन्तु उसकी इच्छाओं (कामनाओं) की पूर्ति नहीं हुई है, अतः उसका पुरूषार्थ काम है। जिज्ञासु का अर्थ है जो उचित अनुचित के विषय में जानना चाहता है। सबसे अधिक जिज्ञासा नैतिकता (धर्म) के प्रश्न पर ही होती है, क्योंकि हम यह आसानी से नहीं जान पाते कि क्या उचित और क्या अनुचित है अर्थात् क्या पुण्य और क्या पाप है। धर्माधर्म जानने की इच्छा जिज्ञासा है, अतः जिज्ञासु का पुरूषार्थ धर्म है। ज्ञानी भक्त अपने स्वरूप (आत्मा) का ज्ञान प्राप्त करना चाहता है, इसलिए उसका पुरूषार्थ मोक्ष है। चूँिक मोक्ष परम पुरूषार्थ है और उसमें अपने स्वरूप—परमात्मा—की प्राप्त होती है,अतः भगवान ने उस पुरूषार्थ वाले को सर्वोत्तम माना और कहा कि ज्ञानी को मेरी आत्मा ही समझना चाहिए (ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्)।

पुरूषार्थी के आधार पर भक्तों के इस वर्गीकरण के कथन में एक बात ध्यान देने योग्य है। वह यह कि भगवान ने ज्ञानी को सर्वोत्तम माना, किन्तु बाकी तीनों को भी अच्छा कहा (उदाराः सर्व एवैते...)¹। तात्पर्य यह कि अर्थ चाहने वाला 'आर्त्त' और काम चाहने वाला 'अर्थार्थी' भक्त या आदरणीय है। तर्क से भी यह बात ठीक ही बैठती है। भगवान् से भौतिक वस्तुएँ माँगने वाला भक्त (आर्त एवं अर्थार्थी) आखिर बुरा क्यों कहा जाएगा? भूखा बालक यदि अपनी माँ से भोजन माँगता है तो इसमें बुराई क्या है। हाँ, यह अलग बात है कि बालक को भी चाहिए कि वह केवल माँगे ही नहीं वरन माँ के कहने पर चले भी। यदि बालक माँ के विपरीत चलता है और फिर भी माँगता है तो उसका माँगना अनुचित कहा जा सकता है। किन्तु यदि बालक पूर्ण आज्ञाकारी है तो उसका माँगना बिलकुल उचित है और उसे भोजन देना माँ का भी कर्तव्य है। उसी

-

¹ उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्। —गीता, 7.18

प्रकार यदि भक्त पूर्णरूप से भगवान का अनुयायी है तो उसको भगवान से अर्थ और काम माँगना ठीक ही है, भगवान की ओर से भी उसे अर्थ और काम प्रदान करना ठीक ही है, भगवान को ऐसा करना चाहिए ही। इसीलिए भगवान ने गीता में कहा कि जो अनन्य भाव से मेरा चिन्तन करता हे (अननन्याश्चिन्तयन्तो मां) और हमेशा मुझसे जुड़ा हुआ है ('नित्ययुक्ता', 'नित्याभियुक्तानाम्') अर्थात् जो हमेशा हमारे अनुसार चलता है, उसका योगक्षेम मैं वहन करता हूँ। ऐसा कह सकते है कि मानो जीवन और भगवान् के बीच यह समझौता है कि जीव भगवान् के अनुसार चलेगा और भगवान् जीव की सारी आवश्यकताओं को पूरा करेगा। भगवान् तो अपना वादा पूर्णरूप से निभाता है, किन्तु जीव ही वादाखिलाफी कर जाता है, जिससे वह कष्ट पाता है। कबीर ने इसी बात को बडे सरल ढंग से कहा है कि-"भगवान तो राजा हे, उसके दरबार में किसी चीज की कमी नहीं है, फिर भी उसका बन्दा सुख नहीं पाता है, इसका कारण यह है कि बन्दे की चाकरी में चूक है।" बन्दे की चाकरी में चूक हो यह बूरी बात है, किन्तु चूक न होने पर बन्दे का माँगना भी सही है और भगवान का देना भी सही है। हाँ यह अवश्य सत्य है कि कभी–कभी (और ज्यादातर) हमारी चाकरी में चूक होते हुए भी हम समझते हैं कि चूक नहीं है और और अनापूर्ति के लिए भगवान को उलाहना देते रहते हैं। अपने ही द्वारा निर्मित अहंकार के पर्दे के कारण हम देख ही नहीं पाते कि हममें क्या चूक है। अस्त्, शास्त्रों में चाकरी में चूक होने को ही बुरा कहा है, भौतिक वस्तुओं की माँग करने एवं उनकी प्राप्ति करने को बुरा नहीं कहा है। तभी तो वेद की ऋचाएँ भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति के लिए प्रार्थना से भरी पड़ी हैं।

3. भौतिक परिपूर्णता देने वाले आध्यात्मिक मार्ग का स्वरूप

ऊपर जो चर्चा हुई उसमें दिखलाया गया कि आध्यात्मिक प्राप्ति होने पर भौतिक परिपूर्ण की भी प्राप्ति होती है, क्योंकि भौतिक प्राप्ति की शक्ति आत्मा (परम

साहिब के दरबार में, कमी काहू की नाहिं। बन्दा मौज न पावई, चूक चाकरी माँहि।।

आत्मा) से ही आती है। ज्ञानमार्ग की भाषा में इस बात को इस प्रकार कहा गया कि जब हम अपने वास्तविक स्वरूप परम आत्मा की प्राप्ति करते हैं (जिसे मोक्ष या मुक्ति या आत्मप्राप्ति कहते हैं) तो भौतिक परिपूर्णता भी आती है क्योंकि भौतिकता भी आत्मशक्ति (चितशक्ति) की ही स्वतन्त्र अभिव्यक्ति है। इस बात को भक्तिमार्ग की भाषा में इस प्रकार कहा गया कि जब हम भगवान् की भक्ति करते हैं अर्थात् भगवान् के रास्ते पर चलते हैं तो भगवान् हमारी आवश्यकताओं एवं कामनाओं की पूर्ति करता है। अब प्रश्न यह उठता है कि आत्मप्राप्ति का क्या उपाय है? भक्ति की भाषा में पूछे कि भगवान की भक्ति करने का या भगवान् के रास्ते पर चलने का क्या अर्थ हैं दूसरे शब्दों में, प्रश्न यह है कि आध्यात्मिक मार्ग (चाहे उसे ज्ञान किहए या भक्ति किहए) का क्या वास्तविक स्वरूप है, हमे उसमें क्या करना चाहिए?

आध्यात्मिक मार्ग का क्या स्वरूप है इसका स्पष्टीकरण भारतीय परम्परा में अच्छी तरह दिया गया है। गीता में भी उसे पूरे तौर पर कहा गया है। आध्यात्मिक मार्ग की विशद् व्याख्या के लिए अलग निबन्ध की नहीं वरन् पूरी पुस्तक की आवश्यकता होगी। तथापित आध्यात्मिक मार्ग के स्वरूप का अतिसंक्षेप में सारतत्त्व के रूप में यहाँ उल्लेख कर देना समीचीन लगता है। हम इसका उल्लेख भिक्तमार्ग की दृष्टि से (विशेषतः गीता के सन्दर्भ में) करेंगें, वही बात ज्ञान मार्ग पर भी लागू होगी, क्यों दोनो मार्गो का कथ्य एक ही है, वे केवल अलग—अलग भाषाओं का प्रयोग करते हैं। भिक्तमार्ग का भगवान् ही ज्ञानमार्ग का आत्मा (Self); हाँ परम आत्मा (Higher Self) है जो जीवात्मा (Lower Self) से स्वरूपतः(तत्त्वतः) एक होते हुए भी कार्यतः भिन्न है। इसी लिए परमात्मा (Higher Self) भगवान् का पर्यायवाची शब्द है।

गीता में भक्ति का वास्तविक अर्थ काफी स्पष्ट हो गया है, साथ ही वह पूर्णतया तर्कसंगत है। प्रथम दृष्ट्या भक्ति का अर्थ होगा भगवान् के प्रति समर्पण । भगवान के प्रति समर्पण का तर्कसंगत अर्थ यही होगा कि भगवान् हमें जैसा बनाना चाहता है, वैसा हम बनें और हमसे जैसा कराना चाहता है वैसा करें। अर्थात् 'रहनी' (Being) और

करनी (Doing) दोनों क्षेत्रों में हम भगवान् के अनुकूल हों। अब देखा जाए कि भगवान् के अनुकूल चलने में क्या—क्या बातें आती हैं अथवा अनुकूलता के किन किन रूपों को समझा जा सकता है।

पहली बात यह कि भगवान कोई तानाशाह (Dictator) नहीं है। भगवान् के प्रित समर्पण करना इसिलए ठीक है, क्योंकि भगवान सत्यस्वरूप है। सत्य का अर्थ है— जो उचित हो, सही हो, भला हो, शुभ हो। इसीलिए उसे 'शिव' (मंगलमय) कहा गया है जो नैतिक दृष्टि से भी परम शुभ है। भगवान के प्रित समर्पण करने का अर्थ है सत्य के प्रित समर्पण करना। चूँकि भगवान् सत्य रूप है, इसिलए वह हमें सत्य के रास्ते पर ही चलाना चाहता है। अतः भगवान के प्रित समर्पण का (भगवान् के अनुकूल चलने का) प्रमुख अर्थ है— सत्यमार्ग पर चलना। (सत्यमार्ग क्या है और उसका कैसे हमको स्पष्ट ज्ञान हो यह अलग प्रश्न है जिसका विवेचन यहाँ सम्भव नहीं हैं)।

दूसरी बात यह कि भगवान् हमसे यह अपेक्षा करेगा कि हम भला बनें। सत्यमार्ग पर चलने वाली बात को ही दूसरी भाषा में कहा जा सकता है कि हम भला बने। भला बनने की बता को भी पुनः दूसरी भाषा में कहा जा सकता है कि हमारा हृदय शुद्ध हो। अतः भगवान् की भिक्त (समर्पण) का यह भी अर्थ होगा कि हम भला बनें, हमारा हृदय शुद्ध हो।

तीसरी बात यह कि भगवान् के प्रति समर्पण का अर्थ यह नहीं होगा कि हम निष्क्रिय बैठ जाएँ। समर्पण का तो सीधा अर्थ यह होगा कि भगवान् जिस काम को मना करें, वह न करें, किन्तु जिस काम को करने को कहें वह अवश्य करें। यही तो भगवान की 'चाकरी' है। भगवान् ने यह सृष्टि चक्र चलाया है और प्रत्येक व्यक्ति को उसका कर्तव्य कर्म सौंपा है। उस कर्तव्य कर्म को करना भगवान् की भक्ति होगी। गीता में भगवान् ने स्पष्ट कहा है— ''हमने जो यह सृष्टिचक्र चलाया है, उसका जो अनुवर्तन नहीं करता, वह केवल इन्द्रियारामी पापायु है, वह व्यर्थ ही जीता है।'' तात्पर्य यह कि

_

¹ एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः।।

परमात्मा का निमित्त बनकर परमात्मा द्वारा निर्धारित कर्तव्य कर्म करना (अर्थात् कर्मयोग) भक्ति है।

चौथी बात यह कि भगवान के ही तो सब बन्दे हैं, कोई ऐसा प्राणी नहीं जो भगवान् का न हो। अतः भगवान हमसे यह भी अपेक्षा करेगा कि हम भगवान् के सभी बन्दों को प्यार करें, उनकी भलाई करें, उनका अहित न करें। किसी व्यक्ति की हम भक्ति करें और उसके बच्चों का अहित करें तो यह आत्मविरोधी बात होगी। बच्चों को प्यार करने से उनके माँ —बाप हम पर प्रसन्न होंगे। अतः यह भी तर्कसंगत बात है कि भगवान् के प्रति समर्पण का यह अर्थ होगा कि भगवान् के बन्दों का हित चाहा जाए। इसीलिए कहा गया है कि नर की सेवा नारायण की सेवा है, अथवा मानव की सेवा 'माधव' की सेवा है। तात्पर्य यह कि मैत्री भावना या विश्वप्रेम भी भक्ति ही है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भक्ति के अर्थ का विश्लेषण करने पर तर्कसंगत रूप में यह निकलता है कि सत्य मार्ग पर चलना भक्ति है, भला बनना या हृदय—शुद्धि करना भक्ति है, कर्तव्य कर्म करना भक्ति है, सबको प्यार करना और उनकी सेवा करना भक्ति है। यही बाते ज्ञानयोग में ज्ञान के अर्थ में भी लागू होती है। अपने वास्तविक स्वरूप (आत्मा) को प्राप्त करना ज्ञानयोग है। आत्मा के ऊपर मलावरण पड़ा हुआ है, जिसकी सफाई होने पर ही आत्म—स्वरूप की प्राप्ति होगी। अतः आत्मशुद्धि या हृदयशुद्धि करना ज्ञान योग है। चूंकि सत्यमार्ग पर चलना, भला बनना और हृदय शुद्धि करना—तीनों का अर्थ एक ही है, अतः ये तीनों ही ज्ञान योग के भीतर हैं।

अहंकार (ego) आत्मस्वरूप की प्राप्ति में सबसे बड़ा बाधक है, अहंकार के गलने पर ही आत्मस्वरूप की प्राप्ति होती है। अतः अहंकार का समर्पण करना अर्थात् अहंकार को शान्त करना या गलाना ज्ञानयोग है। अहंकार के समर्पण के साथ संकल्प (Will) का समर्पण भी होता है। दोनो समर्पण एक दूसरे के पूरक हैं। किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि अहंकार और संकल्प के समर्पण से हम निष्क्रिय हो जाते हैं। उनके

समर्पण होने पर स्वाभाविकी क्रिया स्वतःस्फूर्त रूप में फुटती है, क्योंकि स्नन्द्रूपा स्वाभाविकी क्रिया आत्मा का स्वरूप है। अहंकार तो बिल्क उसमें बाधक है, अतः अहंकार के गलने पर वह क्रिया निर्मुक्त (Released) होकर फूटती है। ऐसी अवस्था में हम संकल्प से कुछ नहीं करते हैं और सब कुछ विना प्रयास स्वतःस्फूर्त (Spantaneous) रूप में अपने आप हमारे माध्यम से होता है। यह विश्रान्त क्रिया (Releaxed Activity) या अक्रिया क्रिया (Actionless Activity) की अवस्था है। इसे ही सहज समाधि की अवस्था कहते हैं। इस स्थिति में हमारे सारे कर्तव्य—कर्म स्वाभाविक रूप से अपने आप हमारे द्वारा होते रहते हैं। अतः स्वाभाविकी क्रिया भी ज्ञानयोग है जो कर्मयोग का कर्तव्य कर्म है, वही ज्ञानयोग की स्वाभाविकी क्रिया है।

ज्ञानयोग की सबसे महत्त्वपूर्ण साधना है— अद्वैत—भाव या अभेद—बुद्धि, जिसका अर्थ है सबको अपना समझना और सबका कल्याण चाहना, अर्थात् विश्वप्रेम। अद्वैत—भाव को ज्ञान इसिलए कहते हैं कि यही सत्य है कि सब हमारे ही हैं, किन्तु अज्ञानवश हम यह सत्य भूल गए हैं और उन्हें पराया समझ बैठे हैं, जिसे द्वैतभाव कहते हैं। ज्ञान—साधना में हम पुनः सबको अपने में देखते हैं और अपने को सबमें देखते हैं और अभेद बुद्धि को प्राप्त करते हैं। जब हम इस सत्य का अनुभव करेंगे कि सभी अपने ही हैं (अद्वैत—भाव) तो स्वाभाविक है कि हम सबका हित चाहेंगे। इस प्रकार भक्तियोग एवं ज्ञानयोग दोनों ही दृष्टियों से विश्वप्रेम उनके तर्कसंगत अर्थ के रूप में उत्पन्न होता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि साधना की दृष्टि से भक्तियोग और ज्ञानयोग दोनों एक ही हैं, क्योंकि दोनों में ही साधक को जो करना है, वह समान है। दोनों मार्ग केवल अलग—अलग भाषा का प्रयोग करते हैं।

⁽क) यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति। सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।।—ईशोपनिषत्, ६. (ख) यस्मिन्सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूदविजानतः।

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः।। –ईशेपनिषत्, ७

⁽ग) सर्वभूतात्मभूतात्मा । दू गीता, ५.७.

² सर्वभृतहिते रताः। –गीता, 5.25

पं0 दीनदयाल उपाध्याय की दृष्टि में पुरूषार्थ की अवधारणा

प्रोo देवब्रत चौबे^{*}

पं0 दीनदायाल उपाध्याय पुरुषार्थ की अवधारणा को भारतीय ऋषियों की महत्त्वपूर्ण देन मानते हैं। उनका कहना है कि भारतीय संस्कृति की दृष्टि एकांगी नहीं है, इसलिए मनुष्यों की प्रवृत्ति तथा स्वभाव को ध्यान में रखते हुए धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष—इन चतुर्विपं पुरुषार्थों की कल्पना की गयी है, जिससे लौकिक एवं पारमार्थिक किसी भी आदर्श की पूर्ति में कमी न हो। उनके अनुसार 'पुरुषार्थ का अर्थ उन कमों से है, जिनसे पुरुषत्व सार्थक हो।' वे कहते हैं कि धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष की कामना मनुष्य में स्वाभाविक रूप से होती है। क्योंकि उनके पालन से मनुष्य को आनन्द प्राप्त होता है। आनन्द ही मानव जीवन का लक्ष्य है। चूँिक मानव मन, बुद्धि आत्मा तथा शरीर—इन चारों का समुच्चय है। इसलिए इन चारों को सुख की प्राप्ति होनी चाहिए। उपाध्याय जी के शब्दों में—"हमारी संस्कृति में मानव की प्रकृति को ध्यान में लेकर उसके शरीर, मन, बुद्धि व आत्मा, सबका विचार अपने सामने रखा है। मनुष्य की सभी प्रकार की क्षुधाएँ (भूख) पूरी करने की व्यवस्था उसने की है, किन्तु यह सावधानी भी बरती है कि एक भूख मिटाने के प्रयास में दूसरी भूख शांत करने का मार्ग कहीं बंद न हो जाए या कोई तीसरी विपरीत भूख का निर्माण न हो जाय। इसलिए भारतीय संस्कृति में चारों पुरुषार्थों का संकलित विचार किया गया है।"

उपाध्याय जी उन विद्वानों के इस मत से सहमत नहीं हैं जो यह मानते हैं कि मोक्ष की विशेष प्रक्रिया की स्वीकृति ने अर्थ और काम के प्रति गंभीर चिन्तन—भाव को चिरुत्साहित किया। उनका कहना है कि हमारी संस्कृति में मोक्ष को परम पुरुषार्थ माना गया है। लेकिन साथ—साथ यह भी बतलाया गया है कि अन्य पुरुषार्थों की अवहेलना

[•] दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

करके मोक्ष को प्राप्त नहीं किया जा सकता। मोक्ष प्राप्ति के पूर्व धर्म, अर्थ एवं काम का सेवन अनिवार्य है। इन पुरुषार्थों की जीवन में इस प्रकार उपलब्धि होनी चाहिए जिससे प्रथम तीन पुरुषार्थ मोक्ष की प्राप्ति में सहायक हो सकें।

उपाध्याय जी कहते है कि हमारे ऋषियों की दृष्टि समग्रात्मक है। इसलिए वे जीवन के किसी एक पक्ष पर विचार नहीं करते अपितु जीवन के सभी पक्षों पर एकात्म दृष्टि से विचार करते हैं। वे कहते थे कि चतुर्विध पुरुषार्थों में अर्थ एवं काम भौतिक पुरुषार्थ हैं तथा धर्म और मोक्ष आध्यात्मिक। भौतिकता और आध्यात्मिकता के समन्वय के बिना जीवन सुखी नहीं हो सकता। इसीलिए ईशावास्योपनिषद् में विद्या के साथ अविद्या को भी ले चलने की बात कहीं गयी है। 4

यद्यपि कुछ शास्त्र धर्म को, कुछ अर्थ को, कुछ काम को तथा कुछ मोक्ष—प्राप्ति को ही सबसे बड़ा पुरुषार्थ मानते हैं। विदुर जी अर्थ, धर्म एवं काम तीनों को बन्धकारक मानते हैं। उनका कहना है कि मोक्ष ही एक ऐसा पुरुषार्थ है जिसकी प्राप्ति के बाद कुछ भी पाना शेष नहीं रहा जाता। लेकिन उपाध्याय जी विदुर जी के मत से सहमत नहीं है। वे युधिष्टिर के इस मत से सहमत दीखते हैं कि—'कोई भी एक पुरुषार्थ बड़ा नहीं है चारों को जो एक साथ लेकर चलेगा वही पुण्य है। एक को पाने का जो प्रयास करेगा, वह अधूरा है और एक को प्राप्त करने का प्रयास वाला पानी भी है।"5

पं0 दीनदयाल उपाध्याय गीता की लोकसंग्रह की अवधारणा से विशेष प्रभावित दीखते हैं। इसलिए वे कहते हैं कि वही व्यक्ति मोक्ष प्राप्त करने में सक्षम है जो शेष तीनों पुरुषार्थों का पालन लोकसंग्रह की दृष्टि से करता है। गीता कहती है कि विद्वान व्यक्ति को कर्म में अनासक्त होकर लोकसंग्रह करते हुए कार्य करना चाहिए। लोक संग्रह को क्रियान्वित करके ही व्यक्ति अपने को पूर्ण बना सकता है।

उपाध्याय जी धर्म का प्रयोग विस्तृत धर्म में करते हैं। वे इसे 'रिजीलन' 'मजहब' पंथ एवं मत से भिन्न मानते हैं। उनके अनुसार धर्म का संबंध जीवन के सभी अंगों से है। उन्हीं के शब्दों में—'धर्म में उन सभी नियमों, व्यवस्थाओं, आचरण संहिताओं तथा मूलभूत सिद्धान्तों का अन्तर्भाव होता है जिनसे अर्थ और काम की सिद्धि हो।" ै

डॉ० गोविन्द चन्द्र पाण्डे का कहना है कि धर्म समाज—वृत्त को व्याप्त करने वाली मूल्यचेतना है। जो कर्तव्य नियम के रूप में पुरुषार्थ का साधन है, वही धर्म है, कर्म मात्र नहीं जो कि सहज प्रवृत्ति अथवा दूसरे की जबरदस्ती से किया गया हो सकता है।

उपाध्याय जी का कहना है कि भारतीय संस्कृति धर्म को साधन के रूप में मानती है क्योंकि धर्म से ही अर्थ व काम की सिद्धि होती है। महाभारत में कहा गया है कि धर्म से ही अर्थ और काम उत्पन्न होते हैं। रामायण में भी यही बात बतलायी गयी है। कि धर्म से ही अर्थ और सुख की प्राप्ति होती है। 2

पं0 दीनदयाल जी का कहना है कि हिन्दू संस्कृति ने व्यक्ति एवं समाज के उत्थान में अर्थ को कभी भी व्यवधान के रूप में नहीं देखा बिल्क अर्थ के अभाव को ही बाधा माना। उन्हीं के शब्दों में—''धर्म महत्त्वपूर्ण है, परन्तु यह भी नहीं भूलना चाहिए कि अर्थ के अभाव में धर्म नहीं टिक पाता।''¹³ लेकिन अर्थ धर्म से संयुक्त होकर भी मूल्यवान बनता है इसलिए उपाध्याय जी कहते है कि—''यदि व्यापार भी करना हो तो मनुष्य को ईमानदारी, संयम, त्याग तपस्या, आक्रोश, क्षमा धृति, सत्य आदि धर्म के लक्षणों का निर्वाह करना पड़ेगा। बिना इन गुणों के पैसा नहीं कमाया जा सकता।''¹⁴ अर्थ यदि धर्म का उपाध्याय है तो वह कभी भी मूल्यवान् नहीं हो सकता। वही अर्थार्जन मूल्यवान है जो धर्मानुकूल है।

वैशेषिक सूत्र में यह स्पष्टः बतलाया है कि जिससे अभ्युदय (लौकिक सुख) और निःश्रेयस (पारमार्थिक सुख) प्राप्त हो वही धर्म है। 15 इसीलिए उपाध्याय जी धर्म को ही जीवन का आधार मानते हैं क्योंकि इसी से सब सधता है। 16 वे कहते हैं कि 'जिस चीज के कारण, जिन नियमों के कारण, जिस व्यवस्था के कारण कोई चीज टीके, वह धर्म है। इसलिए सम्पूर्ण प्रजा, जनसमाज और उससे भी आगे बढ़ना हो तो सृष्टि इसकी धारणा धर्म के द्वारा होती है। जिससे यह टिके वह है धर्म। हट जाय तो वह चीज टिकेगी नहीं, खत्म हो जावेगी।" इसलिए वे कहते हैं कि हमारी संस्कृति में धर्म की तुलना वृषभ से की गयी है। धर्म के सत्य, अहिंसा, तप और आर्जव ये चार चरण

हैं। उसी प्रकार वृषभ के चार पैर हैं। यदि वृषभ का कोई पैर टूट जाय तो उसे चलने में कठिनाई होगी उसी प्रकार धर्म को भी होगी।¹⁸

वे कहते हैं कि धर्म का काम शरीर, मन एवं बुद्धि में सामंजस्य बैठाना है, साथ ही साथ समाज में भी संतुलित जीवन—दृष्टि बिना धर्म के हो ही नहीं सकती। अपने इसी मत की पुष्टि में दीनदयाल जी महर्षि व्यास के निम्न श्लोक को प्रस्तुत करते हैं—

> उर्ध्वबाहुर्विरौम्येष न च किश्चच्छृणोति मे। धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते।

'मैं हाथ उठाकर और पुकार—पुकार कहता हूँ कि धर्म से अर्थ और काम की प्राप्ति होती है। फिर भी धर्म का सेवन क्यों नहीं किया जाता? किन्तु कोई मेरी बात नहीं सुनता।'

महर्षि व्यास के इस कथन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि धर्माचरण से ही सामाजिक व्यवहार सुव्यवस्थित रूप से चल सकता है।

उपाध्याय जी को धर्म के प्रति अपार लगाव है। इसलिए वे कहते हैं कि— "यदि हमारा प्राण कहीं है तो वह धर्म में है। धर्म गया कि प्राण गया। महाभारत में वर्णन आता है कि कृतयुग में न कोई राजा था, न प्रजा। न दण्ड देने वाला था, न दण्ड पाने वाला। धर्म से अनुशासित होकर भी सब लोग एक—दूसरे का पालन करते थे। ऐसे ही धर्मराज्य की आदर्श कल्पना उपाध्याय जी के मन में थी। वे कहते हैं कि — "राज्य का आधार भी हमने धर्म को माना है। अकेली दण्डनीति राज्य को चला नहीं सकती। समाज में धर्म न हो तो राज्य नहीं टिक सकेगी। 20 धर्म समाज के प्रत्येक व्यक्ति को एक—दूसरे से जोड़ने का प्रयास करता है। यहाँ यह धातव्य है कि उपाध्याय जी के अनुसार धर्म सनातन होते हुए भी व्यवहार में देश, काल सापेक्ष होता है।

अर्थ, काम की प्राप्ति का साधन होने के कारण भारतीय संस्कृति में महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। इसलिए कौटिल्य अपने अर्थशास्त्र को भौतिक संपदा के अर्जन और संपोषण का शास्त्र मानते हैं। उपाध्याय जी का कहना है कि यदि मानव जीवन की मूलभूत आर्थिक आवश्यकताएँ पूरी नहीं होती तो वह धर्म को भी प्राप्त नहीं कर सकता,

क्योंकि अर्थ के द्वारा ही धर्म की एवं धर्म द्वारा ही अर्थ की प्राप्ति होती है। वे दोनों को एक—दूसरे का पोषक मानते हैं। उन्हीं के शब्दों में—''जिसके पास अर्थ नहीं, उसको कोई नहीं पूछता। पर इस अर्थ में ही यदि धर्म का भाव छोड़ दिया तो अनर्थ हो जायेगा।'²²

उनकी दृष्टि में अर्थ का अभाव और प्रभाव दोनों धर्म के लिए घातक है। महाभारत में दरिद्रता को पाप एवं बुराई की अवस्था बतलाया गया है।²³ उपाध्याय जी इस मत के समर्थन में एक सुभाषित को उद्धृत करते हैं—

बुभूक्षितः किं न करोति पापम्।

भूखा सब पाप कर सकता है। वे कहते हैं कि विश्वामित्र जैसे ऋषि ने भी सुख से पीड़ित होकर शरीर धारण करने के लिए चाण्डाल के घर में चोरी करके कुत्ते का जूठा मांस खाया था। इसलिए हिन्दू संस्कृति का कहना है कि अर्थ का अभाव नहीं होने देना चाहिए, क्योंकि वह धर्म का द्योतक है। 4 अर्थ का अभाव नाना प्रकार का अनिष्ट पैदा करता है। 4 अर्थ का ऐसा अभाव व्यक्तिधर्म और समष्टिधर्म दोनों के लिए हानिकर होता है। सदैव पैसे की किल्लत में रहने वाला मनुष्य न तो अपने तन, मन और बुद्धि की समुचित धारणा कर पायेगा, न ही समष्टि के घटक के नाते अपने कर्तव्यों को ठीक से निभा सकेगा। ऐसा व्यक्ति न केवल जीवन धर्म का यथोचित पालन कर सकता है, अपितु अधर्म करने के लिए भी प्रवृत्त हो जाता है।"25

पं0 दीनदयाल उपाध्याय अर्थ के प्रभाव को भी धर्म के लिए हानिकार मानते हैं। वे अर्थ के प्रभाव को केवल अर्थ की विपुलता तक ही सीमित नहीं रखते अपितु और व्यापक बनाते हैं। उनका कहना है कि जब व्यक्ति अर्थ को ही अपना साध्य बना लेता है तो उसकी प्राप्ति के लिए वह नाना प्रकार के अनुचित साधनों का प्रयोग करने लग जाता है। उसे अर्थ में ही जीवन की सारी विभूतियाँ दीखने लगती हैं। इतना ही नहीं, प्रचुर धन के कारण व्यक्ति का जीवन भी बन जाता है। वे कहते हैं कि अर्थ का प्रभाव वहाँ भी होता है जहाँ जिस व्यक्ति को अर्थ के सदुपयोग का ज्ञान नहीं होता। अमर्यादित और अनियंत्रित अर्थ आत्मधाती होता है।

अर्थ के प्रभावों से बचने के लिए पं0 दीनदयाल जी शिक्षा, संस्कार एवं दैवीसम्पद्युक्त व्यक्तियों का निर्माण करना चाहते हैं। दैवी प्रकृति से युक्त व्यक्ति के कई गुण गीता में भगवान कृष्ण ने बतलाया है जिसमें से अभय, दान, संयम, भूतों पर दया, अलोलुपता आदि प्रमुख हैं। 26

उपाध्याय जी कहना है कि हिन्दू संस्कृति उसी अर्थ को मूल्यवान और हितकारी मानती है, जो धर्म द्वारा नियंत्रित है। ऐसा अर्थ हमेशा साधन ही रहेगा, साध्य कभी नहीं हो सकता। हिन्दू संस्कृति का मानना है कि अर्थ का अर्जन बुरा नहीं है यदि वह धर्मानुकूल है। धन यदि अधिक मात्रा में बढ़ जाय तो उसका दान किया जाना चाहिए अन्यथा वह गर्त में डाल देता है। अर्थ का संग्रह उतना ही आवश्यक है जितना जीवित बने रहने में सहायक हो सकता है।

यहाँ पर यह बतलाना आवश्यक जान पड़ता है कि महात्मा गाँधी भी कहते हैं कि सर्वशक्तिमान होते हुए ईश्वर यदि अर्थ का संग्रह नहीं करता है तो उसी की भाँति मनुष्य को भी संग्रह नहीं करना चाहिए। अपनी आवश्यकता की पूर्ति के बाद बचे हुए धन का सदुपयोग समाहित²⁷ और राज्यहित²⁸ में करना चाहिए। यदि गाँधी का यह विचार समाज में रूढ़ हो जाय तो अर्थ के प्रभाव से बचा जा सकता है।

कुछ विचारकों की ऐसी मान्यता है कि धर्म और काम के बीज विरोध है, परन्तु पं दीनदयाल जी कहना है कि ये तीनों पुरुषार्थ—धर्म, अर्थ एवं काम परस्परावलम्बी हैं। अर्थ और धर्म की उपेक्षा करके काम की प्राप्ति हो ही नहीं सकती। महाभारत में वर्णन आता है। कि जो सुख बाहरी विषयों के संपर्क से तथा रागात्मक तृप्ति से प्राप्त होता है, वह काम है।²⁹ काम मनुष्य की इच्छा एवं इच्छा की वस्तु भी है। काम का सेवन आवश्यक है। इसलिए उपाध्याय जी कहते हैं कि— ''यदि काम पुरुषार्थ की और किंचित् भी ध्यान नहीं दिया गया तो धर्म की हानि होगी। बिना भोजन के धर्म नहीं चल सकता। मन को संतोष देने वाली लितत कलाओं, यज्ञ—यागादि कर्मों की अवहेलना हुई तो धर्म का पालन करने वाले संस्कार नहीं होंगे। मानस विकृत रहेगा तथा धर्म की हानि होगी। किना का सेवन नहीं किया जायेगा

तो वह व्यक्ति को अन्दर नाना प्रकार का विकार उत्पन्न करेगा। वह शरीर, मन एवं बुद्धि को असंतुलित कर देगा। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उपाध्याय जी अनियंत्रित काम—जीवन के पक्षपाती हैं। उन्हीं के शब्दों में—'रोम के ग्लटन्स की भाँति हम पेटू और विलासी बन गए अथवा ययाति की भाँति काम मोहित होकर अपने सभी कर्तव्यों को भूल गए, तो भी धर्म की हानि होगी।''³¹

वे स्वच्छन्द एवं अनियंत्रित काम—जीवन को व्यक्ति एवं समाज दोनों के लिए घातक मानते थे उनका मानना था कि ऐसा काम जीवन एषणीय नहीं हो सकता। असीमित भोग की कामना मानव जीवन को कभी भी सुख प्रदान नहीं कर सकती। ऐसी कामना मनुष्य को धर्म से कर देती है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मनोदैहिक सुख स्वयं खराब नहीं है। भूख मिटाने के लिए भोजन करना आवश्यक है। यह भोजन सुखप्रद भी है। लेकिन भूख मिटाने के लिए नाना प्रकार के स्वादिष्ट भोजन का अधिकाधिक मात्रा में सेवन कर लेना सुखप्रद नहीं, अपितु दुःखप्रद है। इसलिए उपाध्याय जी कहते हैं कि संयमित भोजन से प्राप्त सुख ही वांछनीय है। उनका यह भी मानना है कि काम को हिन्दू संस्कृति में आदर की दृष्टि से देखा गया है। यदि ऐसा नहीं होता है तो भगवान् कृष्ण अर्जुन से यह नहीं कहते हैं कि मैं जीवों में वह कामेच्छू हूँ जो धर्म विरुद्ध नहीं है। 32 लेकिन अति कामवासना एषणीय नहीं, क्योंकि श्रीमद्भागवत में कहा गया है कि—

न जातु कामः कामनामुपभोगेन शाम्यति। हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते।। (श्रीमद्भगवत् १ : 19–14)

असंयमित भोग न केवल व्यक्ति का अपितु समाज का भी विनाश कर देता है। इसलिए उपाध्याय जी कहते हैं कि —"प्रेय के पीछे श्रेय को न भूलने देने में धर्म ही सहायक होता है।"³³ व्यक्ति को न तो भोग में अत्यधिक लिप्त रहना चाहिए और न तो इन्द्रियों का दमन ही करना चाहिए। ईशोपनिषद का प्रथम मन्त्र हमें यही शिक्षा देता है कि व्यक्ति को अति भोग और त्याग दोनों से बचना है। काम का सेवन धर्मानुसार ही करना है, क्योंकि धर्म से संयुक्त सुख द्वारा आदर्श का निर्धारण होता है।

शरीर, मन, बुद्धि एवं आत्मा के सुख के लिए हिन्दू संस्कृति ने जिन चतुर्विध पुरुषार्थों की सारणी बनायी है उनमें मोक्ष को परम पुरुषार्थ माना गया है। सीमित सुख से हिन्दू मन तृप्त नहीं था। उन्हें सुख की आवश्यकता थी। इसलिए उन्होंने मोक्ष नामक एक ऐसे पुरुषार्थ की खोज की जहाँ पूर्ण आनन्द है। आत्मप्राप्ति ही मोक्ष है। आत्मा अनन्त, सर्वज्ञ सर्वशक्तिसम्पन्न है। विवेकानन्द जी कहते हैं कि गरीब और दुःखी लोग ही हमारी मुक्ति के साधन हैं। मानव देह मन्दिर में स्थित आत्मा ही पूजा है, भगवान है।

हिन्दू दर्शन में मोक्ष की दो अवस्थाएँ हैं— विदेह मुक्ति और जीवन्मुक्ति। विदेह मुक्ति शरीर छोड़ने पर प्राप्त होती है और जीवन्मुक्ति इसी जीवन में। जीवन्मुक्त पुरुष अपनी स्वतंत्र इच्छा से लोकसंग्रह और लोकमंगल के लिए सांसारिक कार्यों को करता रहता है। वेदान्त का कहना है कि व्यक्ति को अपनी मुक्ति की चेष्टा तो करनी ही चाहिए। किन्तु संसार के कल्याण की भी चिन्ता करनी चाहिए। व्यक्ति का सामाजिक दायित्व है कि जब तक शरीर है तब तक जगत् के सारे प्राणियों के मंगल के लिए कार्य करता रहे।

मोक्ष की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि आत्मप्राप्ति की स्थिति में यह ज्ञान हो जाता है कि सभी हमारे हैं। ³⁴ ऐसा व्यक्ति सबके साथ एकत्व का अनुभव करता है। वह सबके कल्याण में लगा रहता है। ³⁵ उसकी समस्त ऊर्जा व्यक्ति से लेकर समाज तक को प्रसन्नता तथा आनन्द प्रदान करने के लिए प्रवाहित होती रहती है। उपाध्याय जी के शब्दों में — ''कोई व्यक्ति यदि हिमालय की किसी कंदरा में जाकर योगाभ्यास करे और 'मैं' से लेकर 'हम' तक न पहुँचे, केवल व्यक्तिगत मोक्ष की आकांक्षा से ही सब कुछ करे, योगाभ्यास करे तो उसे मुक्ति नहीं मिल सकती। मुक्ति इतनी छोटी चीज नहीं है जो समाज को छोड़कर किसी एक को एकान्त में मिल जाय। किसी प्रकार की सिद्धि भले ही प्राप्त हो जाय तथापि वह सिद्धि तब तक बेकार ही है जब तक वह अपने चारों ओर फैले समाज बन्धुओं को उन्नत करने में समायोजित न हो। कुछ लोगों की ऐसी गलत धारणा है कि समाज अधःपतित रहते हुए भी केवल वही अकेले मुक्ति

के अधिकारी बन सकते हैं। यह गलत है। मुक्ति नाम की व्यक्तिगत कोई चीज नहीं है। मुक्ति भी समष्टिगत है। जब समाज मुक्त होगा, तो ऊँचा उठेगा और जब उन्नत होगा तभी व्यक्ति को शाँति मिल सकती है। इसलिए संन्यास आश्रम में प्रवेश करने वाले भी लोकसंग्रह का दायित्व ग्रहण करते हैं।"³⁶ गीता में योगयुक्त की पहचान यह है कि उसका मन शुद्ध होता है, वह इन्द्रियों को अपने वश में रखता है और इसका अन्तःकरण संयम में स्थिर रहता है। वह सब प्राणियों को अपने ही समान देखता है। कर्म के प्रति उसकी भावना निर्भीक रहती है।

वेदान्त के जीवन्मुक्त की तरह महायानी साधक भी प्राणियों के कल्याण का चिन्तन करते हैं क्योंकि इनका साध्य ही समाज का हित करना है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि उपाध्याय जी मोक्ष की व्याख्या भारतीय संस्कृति के आलोक में करते हैं और यह दिखलाने का प्रयास करते हैं कि मुक्ति व्यक्तिगत नहीं सामूहिक होती है। 'मैं' से चलकर 'हम' तक पहुँचने का ही नाम मुक्ति है। दूसरे शब्दों में हम यह कह सकते हैं कि भेदबृद्धि तक पहुँचने का नाम समष्टिगत मोक्ष है।

अन्त में यही कहना उचित प्रतीत होता है कि पं0 दीनदयाल जी के अनुसार चतुर्विध पुरुषार्थों से युक्त मानव ही हमारी आराधना का निकष और साधन है।

सन्दर्भ सूची-

- 1. दीनदयाल उपाध्याय, एकात्म मानववाद, पृ0—34, जागृति प्रकाशन, 1991
- 2. वही, पृ0—34
- 3. विनायक वासुदेव नेने, पंo दीनदयाल विचार—दर्शन खण्ड—2, एकात्म मानव—दर्शन, पृo—52, सुरुचि प्रकाशन, नयी दिल्ली, 1990
- 4. ईशावास्योपनिषद् 11
- 5. दीनदयाल उपाध्याय, राष्ट्र जीवन की दिशा, पृ० 192—193, लोकहित प्रकाशन, लखनऊ, 1979
- 6. एकात्म मानववाद, पृ0-34
- 7. गीता, 3: 25
- 8. कृष्णानन्द सागर, पं0 दीनदयाल उपाध्याय की वाणी, पृ0—12, नई दिल्ली, 1992
- 9. एकात्म मानववाद, पृ0-34

- 10. गोविन्द चन्द्र पांडे, भारतीय परस्परा के मूल स्वर, नई दिल्ली, 1989, पृ0-71
- 11. महाभारत, स्वर्गारोहपर्व, 5 : 29
- 12. रामायण 3 : 9 : 30
- 13. एकात्म मानववाद, पृ0-35
- 14. वही, पृ० —34
- 15. वैशेषिक सूत्र— 1 : 1:2
- 16. दीनदयाल उपाध्याय, राष्ट्र चिन्तन, राष्ट्रधर्म पुस्तक प्रकाशन, लखनऊ, सं0—2029, पृ—12
- 17. वही, पृ0—141
- 18. वही, पृ0-141
- 19. एकात्म मानववाद, पृ० –52
- 20. वही, पृ0-35
- 21. कौटिल्य, अर्थशास्त्र-1
- 22. राष्ट्रजीवन की दिशा, पृ0-193
- 23. महाभारत, 12:8:14
- 24. महाभारत, पृ0-35
- 25. विनायक वासुदेव नेने, पंo दीनदयाल उपाध्याय विचार—दर्शन, खण्ड—2, एकात्म मानव—दर्शन, सुरुचि प्रकाशन, नई दिल्ली, 1990, पृ0—43
- 26. गीता, 16:1-3
- 27. हरिजन, 2:2:42, पू-49
- 28. यंग इण्डिया, 26.11.31, पृ० 368-69
- 29. महाभारत, वनपर्व, 33.37-38
- 30. पं0 दीनदयाल उपाध्याय विचार-दर्शन, पृ0-29, खण्ड-2
- 31. एकात्म मानववाद, पृ0-37
- 32. गीता, 7:77
- 33. एकात्म मानववाद, पृ0-35
- 34. गीता, 5:7
- 35. गीता, 5:25
- 36. राष्ट्र-जीवन की दिशा, पृ0-26

मूल्य और मर्यादा का पारस्परिक सम्बन्ध

प्रोo विष्णु दत्त पाण्डेय^{*}

किसी भी विषय के क्रमबद्ध, सुसंगठित और सुव्यवस्थित ज्ञान को विज्ञान कहते हैं, इसी अर्थ में इसे शास्त्र भी कहते हैं। ये विज्ञान दो प्रकार के हैं — पहला विध्यात्मक या भावात्मक (Positive) विज्ञान और दूसरा नियामक (Normative) विज्ञान।

भावनात्मक विज्ञान आने क्षेत्र में जो कुछ जैसा है उसका उसी रूप में अध्ययन करते हैं और उसमें व्याप्त सामान्य नियमों की खोज करते हैं। ये दो प्रकार के होते हैं — प्राकृतिक विज्ञान (Natural Science) और मानविकी के विज्ञान (Humanities)। भौतिकी, रसायन, वनस्पतिशास्त्र, अन्तरिक्ष विज्ञान आदि प्राकृतिक विज्ञानों की श्रेणी में आते हैं तो अर्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, समाजशास्त्र आदि मानविकी में।

नियामक विज्ञानों को अससे कुछ लेना—देना नहीं होता कि वस्तुएँ कैसी है, बिल्क वे यह बताते हैं कि उन्हें कैसा होना चाहिए अर्थात् उनका सम्बन्ध है (is) से नहीं अपितु 'चाहिए' (ought to be) से है। ये विज्ञान अपने अध्ययन के विषय क्षेत्र में नियम, मानदण्ड (मूल्य या Norm) निर्धारित करते हैं जिनके आधार पर चीजों को कसा जाय और देखा जाय कि उन्हें जैसा होना चाहिए वैसी है कि नहीं। इनके नियम तथ्यात्मक, सामान्य की बजाय 'मानदण्डात्मक' होते है और वस्तुओं का शासन नहीं करते बिल्क उन्हें मूल्यांकित करते है। तीन शास्त्र नियामक विज्ञान कहे जाते हैं —

.

[•] दर्शन विभाग, महात्मा गांधी काशी विद्यापीठ, वाराणसी

तर्कशास्त्र (Logic), नीतिशास्त्र (Ethics) और सौन्दर्यशास्त्र (Aesthetics) इनका सम्बन्ध क्रमशः सत्य, शिव और सुन्दर के मूल्यों से है। विचार को सत्य होने के लिए किन नियमों के अनुरुप होना चाहिए उनकी खोज करना और परखना तर्कशास्त्र का काम है। कल्याणकारी (शिव) होने के लिए हमारे आचरण को कैसा होना चाहिए इसके लिए नीतिशास्त्र मानक तैयार करता है और हमारे स्वैच्छिक कर्मों पर निर्णय (Judgment) देता है। ऐसे ही, सौन्दर्यशास्त्र, किसी वस्तु को सुन्दर लगने के लिए कैसा होना चाहिए, इसका निर्णय करता है। आजकल इन तीनों मूल्यात्मक शास्त्रों को एक सम्मिलित नाम दिया गया है – मूल्य मीमांसा (Axiology).

पाश्चात्य-परम्परा में हमें सत्य-शिव और सुन्दर की तत्वमीमांसीय (और मृल्य मीमांसीय भी) चर्चा प्लेटो के दर्शन में प्राप्त होती है। प्लेटो के अनुसार ये तीनों अलग–अलग नहीं है। जो सत्य है वही शिव है और वही सुन्दर भी है। सत्य-शिव-स्न्दर को उन्होंने चरम विज्ञान (Absolute Idea) कहा है। व्यष्टियों में व्याप्त सामान्य विशेषता विज्ञान है जो वस्तुओं जैसी क्षणभंग्र नहीं है। उनकी अपेक्षा ज्यादा सत्य है। गोत्व, अश्वत्व, गजत्व के समान्य या विज्ञान भी असंख्य होंगे। इन्हें भी एक सूत्र में पिरोने वाला कोई इनका भी सामान्य होना चाहिए। वही चरम विज्ञान है। सत्ता की दृष्टि से वही चरम सत्य है। प्लेटो के अनुसार जागतिक वस्तुएँ इन विज्ञानों की छाया है और ये विज्ञान अपने पारमार्थिक जगत में विराजते हैं। इन विज्ञानों में, जागतिक वस्तुओं में और कला कृतियों में महत्व का भेद है। कलाकार की सौन्दर्य निर्मिति को प्लेटो अनुकृति की अनुकृति कहते है। इस प्रकार वह वस्तु, विज्ञान और चरम विज्ञान की अपेक्षा नगण्य मूल्य की है। जहाँ कहीं भी स्तर भेद है, महत्व भेद है- स्केल है वहाँ मूल्य और मूल्यांकन की बात आती है। इस प्रकार हम प्लैटो के दर्शन से भी यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि किसी वस्तु के महत्व के अनुसार ही उसकी मूल्यवत्ता निर्धारित हो सकती है। जैसे गीता का 'क्षर', क्षणभंगुर अस्तित्व है, इसका महत्व और मूल्य पानी के बुलबुले जैसा है। इसके विपरीत हमारा अपरिवर्तनशील आधार 'अक्षर तत्व' है। (यः सर्वेषु भूतेषु नश्यत्स्विप न विनश्यित।) जो स्थायी व व्यापक है हमारे अस्तित्व का उस के ऊपर बनने बिगड़ने से उसकी महत्ता पर कोई फर्क नहीं पड़ता।

जैहे बिन बिगरि न बारिधिता बारिधि की, बूँदता बिलैहे बारि विवश विचारी की।। रत्नाकर

सागर की अपार जलराशी पर बुलबुले बनते—बिगड़ते रहते है। जैसे प्लेटो ने जागतिक वस्तुएँ (क्षर) विज्ञान (अक्षर) और चरम विज्ञान की परिकल्पना की वैसा ही गीता में भी प्राप्त होती है। अक्षर से भी उत्तम (Higher या उच्चतम) पुरुषोत्तम है।

इस पुरुषोत्तम को सत्ता की दृष्टि से तो सर्वोच्च कहा ही सकता है यही हमारा प्राप्तव्य होने के नाते चरम शिव भी है और सर्व-सुन्दर भी। सांसारिक सौन्दर्य तो उसका लीला-विस्तार अथवा अंश है-

यद् यद् विभूति मत्सत्वं श्रीमद्र्जित एव वा। तत्तदेवावगच्छत्वं ममतेजोंऽश सम्भवम्।। गीता

ऊपर कहा गया है कि जहाँ कहीं स्तर—भेद की, महत्व—भेद की मान्यता है, कोई स्केल है वहीं मूल्य और मूल्यवत्ता की बात आ जाती है। उपर्युक्त (जैसे प्लेटो और गीता में देखा गया) तत्वीमीमांसीय व्याख्याओं के समानान्तर मूल्य विषयक एक यह मान्यता भी है कि वस्तुएँ निनैतिक हैं, निर्मूल्य हैं मूल्यवत्ता तो उन्हें हम प्रदान करते हैं। विश्व वस्तुओं और तथ्यों (Object and facts) से बना है और घटनाओं का प्रवाह है जिसका अपने आप में कोई मूल्य नहीं। यह हमारी चेतना ही है जो उन्हें मूल्य, महत्व या अर्थवत्ता प्रदान करती है। मूल्य ही क्यों, सब कुछ के केन्द्र में हम ही हैं —

'आत्मनस्तु वैकामाय सर्वं प्रियं भवति' (छान्दोग्योपनिषद)

अगर हम इसी सूत्र याज्ञवल्क्य पर रुप जाते हैं याज्ञ्यवल्क्य की तरह आगे नहीं खोजते तो सब कुछ के मानदण्ड हम हो जायेंगे। सोफिस्ट कहते थे — मनुष्य ही सभी चीजों का मानक है। इसके अलावा प्रश्न उठता है — क्या कुछ ऐसा भी है जो अपने—आप में मूल्यवान है ? हमारी इच्छा—अनिच्छा से निरपेक्ष स्वयं में साध्य है ?

साधन और साध्य की मूल्यवत्ता भी तो (अधिकारी भेद से) हमारे ही ऊपर निर्भर है, दृष्टि सापेक्ष है। हमारे देखने के ऊपर सत्य आदि मूल्य निर्भर करते हैं। हमारे देखने के ऊपर सत्य आदि मूल्य निर्भर करते हैं। हमारे देखने के अपर सत्य आदि मूल्य निर्भर करते हैं। हमारे विस्थितकता के अलावा क्या मूल्य निर्धारण का कोई सार्वजिनन आधार भी हो सकता है ? दार्शनिकों और विचारकों ने इस पर न केवल विचार—विमर्श किया है बिल्क आन्तरिक मूल्यों (जो स्वयं साध्य होते है — स्वयं मूल्यवान् होते हैं) और बाह्य मूल्यों या दूसरे शब्दों में शाश्वत जीवन मूल्यों तथा तात्कालिक जीवन मूल्यों का विभाजन भी किया है। उनके आत्मगत (Subjective), वस्तुतः (Objective) या बीच में कहीं स्थित होने पर भी विचार किया है।

आज कल मूल्य शब्द का हम लोग विविध अर्थों में प्रयोग करते हैं और प्रायः मनमाना करते हैं। मूल्यों के विभाजन और वर्गीकरण के विभिन्न तरीके हो सकते है जैसे किसी भी विषय में विभाजन और वर्गीकरण के हमारे अपने दृष्टिकोण और उद्देश्य के अनुरुप विविध तरीके हो जाते हैं। कितने ही शब्दों के साथ जोड़ कर हम 'मूल्य' का प्रयोग करते हैं — जैसे, आध्यात्मिक मूल्य, भौतिक मूल्य, सामाजिक मूल्य, सैद्धान्तिक मूल्य, व्यवहारिक मूल्य, सांस्कृतिक मूल्य आदि। इनके प्रयोग से ऐसा लगता है कि उन—उन में जो भी मानक हैं, आदर्श है, सिद्धान्त है अथवा जो भी हमारे लिए महत्वपूर्ण समझे जाते हैं मूल्य हैं। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि ये आदर्श, नियम, सिद्धान्त किसी दृष्टि से मूल्यवान् है, दूसरे मत से निर्मूल्य या उपेक्षणीय हैं। वर्तमान में तो जिसके लिए जो अदा (Payment) किया जाता है, उसकी भी हम मूल्य (दाम) संज्ञा देते हैं। किन्तु यह मूल्य का संकीर्ण अर्थ लगता है। इस प्रकार हम देखते है कि हम मूल्य शब्द का प्रयोग, चर्चा आदि तो करते हैं किन्तु उसे सटीक परिभाषा करने में प्रायः अस्पष्ट रहते हैं।

'मूल्य' शब्द को संज्ञान में लेने की सबसे आसान या प्रथम दृष्टि तो उपयोगितावादी है। (प्रेग्मैटिक दृष्टि) बनती है जो भी हमारे लिए उपयोगी है वह मूल्यवान् है। वह कोई वस्तु हो सकती है, धारणा हो सकती है। विलियम जेम्स ने

ईश्वर के अस्तित्व को मानने न मानने में रुचि न लेते हुए भी उसकी धारणा मात्र को उपकारक और मृल्यवान माना। किसी वस्तु की उपयोगिता का निर्धारण 'तात्कालिक' होता है। आज की उपयोगी वस्तू कल अनुपयोगी हो जाती है या आज की निरुपयोगी वस्तु कल काम की हो सकती है। इस मूल्य-सिद्धान्त से बरतने वाले मतलबी (अवसरवादी) और समदर्शी दोनों हो सकते हैं। हम देखते हैं कि हमारे बहुत सारे निरुपयोगी क्रिया-कलाप भी हमारे लिए मूल्यवान् होते हैं। उदाहरण के लिए – मनुष्य दो प्रकार की क्रियाएँ करता है। उपयोगी (उत्पादक) और निरुपयोगी (निरुत्पादक)। उपयोगी क्रियाओं से सभ्यता का निर्माण होता है। जैसे – खेती–बाड़ी, गृह, सड़क, वस्त्र, निर्माण आदि। मनुष्य की निरुपयोगी कही जाने वाली क्रियाओं से संस्कृति बनती है जिसका अध्ययन हम किसी जाति के खेलकूद, कला–धर्म और दर्शन आदि की गतिविधियों में करते हैं। शिल्प उपयोगी कला है जबकि ललित कलाएँ शुद्ध रुप से निरुपयोगी होती है। उनसें पेट नहीं भरता। मनोरंजन या हेय वृत्तियों का परिमार्जन होता है इसलिए मानव-चेतना के विकास में मूल्यवान् वे भी मानी गयी हैं जबिक वे गतिविधियां प्रायः स्थूल न होकर सूक्ष्म या वैचारिक होती जाती है जैसे संगीत या काव्य। अरस्तू मानते है कि काव्य से विरेचन होता है तो भारतीय रसवादी उसे परमानन्द तक खींच कर ले जाते हैं। उपयोगिता को देखें तो भी हमारे लिए गेहूँ से गुलाब कम महत्वपूर्ण या मूल्यवान् नहीं है। (गेहूँ बनाम गुलाब)

अब 'मूल्य' की दूसरी परिभाषा यह बन सकती है कि हमारी ईप्साओं, प्रयत्नों का जो लक्ष्य है वह हमारे लिए मूल्यवान् है। कोई भी चेतन प्राणी जो गति करता है उसमें उसका प्रयोजन (या लक्ष्य) अवश्य निहित होता है। वह जाने—अन्जाने हो सकता है। प्रकृति की अंध शक्ति (Bliend force) से, उद्वीपन—प्रतिक्रिया सिद्धान्त (Stemulation Response theory) से हो या चेतना के 'स्वतंत्र वरण' से हो। कहा जाता है कि मन्द व्यक्ति भी बिना प्रयोजन के हिल नहीं सकता — 'उद्देश्यमनुद्दिश्य मंदोऽपि न प्रवर्तते।' हमारी क्रियाओं को यह लक्ष्य या प्रयोजन हमारे जीवन को परिचालित करने में अहम भूमिका रखता है। किसी के लिए वस्तुएँ मूल्यवान्

हैं जो लक्ष्य सिद्ध पर प्राप्त होती है किन्हीं के लिए उनकी प्राप्त हेतु किया गया प्रयत्न ही मूल्यवान् है। गीता कहती है कि फलाकांक्षा के बगैर ही कार्य किए जाओ। लालस्ताय जैसे ही श्रीमद्भागवत भी कहती है कि सामने पड़ा हुआ कार्य ही मूल्यवान् है — 'प्रवाह पतितं कर्म कुर्वन्निप न लिख्यते।' उन्हें फलादि के महत्व से न आँक कर जो सामने आये, बस करते जाओ। साध्य और साधन की पवित्रता का विवाद भी मूल्यवत्ता से ही जुड़ा हुआ है, साथ ही कुछ लोगों के लिए वस्तुओं के माहात्म्य या फल की गुरुता आदि से बढ़कर उसके साथ जुड़े हुए हमारे भाव या विचार ही मूल्यवान् है। भरत का राम के प्रति जो भाव या लगाव है उनके लिए चारों पुरुषार्थों से बढ़ कर वही मूल्यवान है—

अरथ न धरम न काम रुचि गति न चहौं निरबान। जनम जनम रित राम पद यह बरदान न आन।। (मानस)

उसका बना रहना या बढ़ते जाना उन्हें काम्य है, बदले (Reverse) में कुछ नहीं चाहिए। यथा –

जलद जनम भरि सुरित विसारछ। जायत जल पिब पाहन डारछ।। चातक रिहन घटे घटि जाई। बढ़े प्रेम सब भाँति भलाई।।, (वही)

मनुष्य के विकास के इतिहास में प्रायः ऐसा देखने में आता है कि जो जातियाँ सभ्यता या संस्कृति के मामले में ऊँचा उठती है वे अपने जीने के लिए कुछ नियम और सिद्धान्त गढ़ लेती है और उन्हें आत्मार्पित कर लेती है जैसे उच्चकोटि के लोकतांत्रिक देशों में संविधान वाद है अर्थात् वहाँ संविधान खुद का बनाया और आत्मार्पित किया हुआ विधान है। जहाँ दण्ड और पुरस्कार स्वयं निर्धारित होते हैं। यह आत्मा के स्वच्छन्द विकास की चरमावस्था होती है। ये नियम या सिद्धान्त मात्र विचार होते हैं जिनके सामने राज्य, सुख जीवन कुछ भी मूल्य नहीं रखते, जैसे वचन रक्षा। लोगों ने लिए वादा निभाने के लिए प्राण दिए है— 'प्राण जाँहि पर बचन न जाहि।' (मानस)। प्रसिद्ध है — राम दो बात नहीं करते — 'रामो द्विर्नाभिभाषते' (वाल्मीकि रामायण)

सिद्धान्तों से टस से मस नहीं होने के कितने उदाहरण भरे—पड़े है। सत्य की रक्षा, शरणागत वत्सलता, धर्म की रक्षा, मातृभूमि की रक्षा, दानशीलता, परोपकार आदि की भावना या विचार ही तो है जिसके आगे प्राणों तक का कोई मूल्य नहीं। इस प्रकार ये समुन्नत जातियाँ मानव के वैचारिक विकास के इतिहास में तो बहुत भाग लेती हैं किन्तु ये विचार जिनके लिए महत्वपूर्ण नहीं है, उन बर्बर जातियों से प्रायः उन्हें पराजित होना पड़ता है। मजे की बात यह है कि उन्हें पराजय या मर मिटने का कोई अफसोस नहीं होता, बाद की पीढ़ियाँ उन्हें जो चाहें कहें यह उनकी अन्तिम विजय होती है।

'निन्दन्तु नीति निपुणाः यदि वा स्तुवन्तु लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम्। अद्यैव मरणमस्तु युगान्तरे वा न्यायात्पथप्रविचन्ति पदं न धीरा।।' (भर्तृहरि)

सत्य, न्याय आदि मानव की खोज के वे मूल्य हैं जिन्हें दुनिया की सभी उच्च जातियों में सराहा गया। भारतीय इस मामले में बड़े भाग्यशाली रहे। एक तो यहाँ के पूर्व पुरुषों ने इन मूल्यों की खोज और स्थापना के उच्चतम कीर्तिमान स्थापित किए – शिविदधीचि हरिचन्द्र नरेश। आदि कितने उदाहरण हैं। दूसरे, अपनी इसी मूल्यप्रियता के कारण (देखें भारत में अंग्रेजी राज) दुर्भाग्यवश वे सैकड़ों सहस्त्रों वर्ष तक गुलाम रहे लेकिन आज तक सांस्कृतिक मूल्यों की परम्परा को जीवित रखा है। संभवतः इसीलिए मनु की गर्वोक्ति है कि दुनियाँ के लोग हमारे आदि—पुरुषों से जीने का तरीका सीखें —

'एतदे्श प्रसूतस्य सकाशादग्र जन्मनः। स्वं स्वं चरित्रं शिक्षरेन् पृथिव्यां सर्वमानवाः।।' (मनुस्मृति)

किन्तु आज स्थिति बदल रही है। समाज में जो चलन बढ़ रहा है, जिस तरह हमारे चैतिसक जगत् पर भौतिक मूल्य भारी होते जा रहे हैं, पूर्वजों के खोजे इन मूल्यों की सामाजिक—सराहना तक में कमी आयी है। कभी,

'तन तिय तनय धाम धन धरनी।

सत्यसंध कहं तृन सम बरनी।।

इसके विपरीत यही आज हमारी गतिविधियों के केन्द्र है। ये पहले भी थे, लेकिन उनकी मर्यादा थी। सब का सापेक्षिक महत्व है। क्या कुछ है जिसका आत्यान्तिक महत्व भी है। नीत्शे की मानें तो समय—समय पर मूल्यों का मूल्यांतरण और मूल्यांकन होता रहता है नये मूल्य बनते हैं पुराने ढहते हैं।

भारत के सन्दर्भ में देखते हैं कि मनुष्य के जगत् में आकर किए गये सभी क्रिया—कलापों के चार ही लक्ष्य बनते हैं, जिन्हें पुरुषार्थ कहा गया। इन्हे हम काम, अर्थ, धर्म और मोक्ष के क्रम में देखते हैं। मनुष्य अपनी जीवन यात्रा जैविक (animal) धरातल से शुरु करता है —

आहार-निद्रा भय मैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्।

इच्छा—भावना और विवेक ही है जो पशु में नहीं है, मनुष्य में है और उसे पशु से अलग करते है। पशु आंध—प्रेरणा से किया करता है, मनुष्य इच्छा पूर्वक किया करता है, इच्छापूर्वक (freedom of will) से समर्थ है। अतएव स्वतंत्र अथवा स्वतंत्रकर्ता है —

'कर्तुम् आकर्तुम् अन्यथा कर्तुं समर्थः।'

पशु इस मायने में स्वतंत्र नहीं है। हमारे अन्दर मनुष्य होने के नाते इच्छायें—आकांक्षायें, हमारे विचारों या प्रयत्नों की प्रथम प्रेरक है। भावना द्वितीय प्रेरक है और विवेक या कर्तव्य—चेतना तो सर्वोच्च चैतिसक धरातल पर ही हमारे कर्मों की प्रेरक बनती है। अरस्तू आदि पूर्णतावादी विचारकों के मानव—व्यक्तित्व के जो विभाग किए उसमें किसी की भी अवहेलना न करके सब के संतुलित विकास को महत्व दिया। यह बात भारत में भी सोची गयी। हमने धर्म, समाज, नैतिकता आदि की जितनी भी संस्थायें बनायी है, इन्हीं के परिपोषण के लिए। और, एतदर्थ ही उनकी अर्थवत्ता या मूल्य है। धर्म को ही लें। दुनियाँ में प्रायः दो प्रकार के धर्म पाये जाते हैं — निवृत्तिवादी, प्रवृत्तिवादी। कुछ धर्म है जो दोनों में सन्तुलन साधने का प्रयत्न करते हैं। निवृत्तिवादी कामनाओं के दमन और संसार के माया—मोह के त्याग की बात करते हैं। यह

खतरनाक और एकांगी मार्ग है। उधर प्रवृत्तिमार्ग भी कम एकांगी नहीं है। वे कामनाओं के पूर्ण परितोषण की तरफ जा सकते है। जीवन के सामान्य अनुभवों को कठोपनिषद् उद्घोषित करता है— जो इससे चिपकता है वह इससे भी च्युत होता है। महाभारत की उक्ति है कि 'न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति।'

अतः कल्याण का मार्ग कहीं बीच से गुजरेगा। बुद्ध की आर्य सत्यों की विख्यात खोज के तल में कहीं यह गीत झंकृत है —

> 'वीणा के तारों को इतना न कस दो कि वे टूट जाँय। उन्हें इतना ढ़ीला भी न छोड़ दो कि वे बजे ही न।।'

गीता ऐसे ही अतिवाद के सम्बन्ध में कहती है -

'कर्षयन्तः शरीरस्थं भूतग्रामंशेषतः माम् चैवान्तः शरीरस्थं तान्विध्यासुर निश्चयान्।।' गीता (17/6)

अन्ततः मध्यमार्गी का ही प्रयत्न सिद्ध होता है – 'युक्ताहार विहारस्य युक्त कर्मस्य चेष्टस्।

युक्त स्वप्ना व बोधस्य योगे भवति दुःखः।।'

हमारे प्रयत्नों और अभिलाषाओं के सम्बन्ध में उनके लक्ष्यों और इयत्ता के सम्बन्ध में अब यहीं मर्यादा की बात आती है। अतियों के बीच कहीं ताल—मेल बैठाना है। कबीर अतियों से सावधान कर रहे है —

'अति का भला न बोलना अति की भली न चूप। अति का भला न बरसना अति की भली न धूप।।'

अति का आचरण ही अति आचार (अत्याचार) है जो भयानकता तक रुढ़ हो गया है। सद्गुण का भी अति आचार करने वाले सिनिक समाज में घृणास्पद बन गये थे। भारत में 'जटिली', 'मुण्डी, लुंचित केश,' तीन प्रकार के संन्यासी होते है जिनमें दिगम्बर और केश लुंचन करने वाले जैनियों को समाज ने उनके अतिवाद के कारण अच्छी—भली सराहना नहीं दी।

एक सीमा के बाद कोई हितकर वस्तु भी अहित कर हो सकती है। बहुत कुछ यह कुयोग—सुयोग पर निर्भर करता है जैसे—

'ग्रह भेषज जल पवन पट पाई कुजोग-सुजोग। होंहि कुबस्तु सुबस्तु जब लखिहं सुलच्छन लोग।।' (मानस)

इस सुलक्षण को देख सकने वाले को 'देश-काल-विभाग-विद' कहा जाता है जो सर्वमान्य (त्रैकालिक) सिद्धान्त तक को परिस्थितियों को अनदेखा कर अनुप्रयुक्त नहीं करता। जैसे – महाभारत में श्रीकृष्ण को इसी रूप में प्रस्तुत किया गया है।

श्रीराम को तो ऐसी समझ के लिए 'श्रुति सेतु पालक राम' मर्यादा पुरुषोत्तम ही कहा गया है। यह मर्यादा आचरण की झीनी सी (वैचारिक) रेखा होती है। जिसके टूटने में समय नहीं लगता। आसमान से कोई तारा नहीं गिर पड़ता। लेकिन एक बार टूट जाने पर 'भवति विनिपातः शतमुखम्' (भतृहरि) एक ही घर में माँ, बहन, पत्नी, बेटी सबके साथ रहना होता है, सबकी अपनी मर्यादा है वैसे-वैसे बरतना, अन्तर करना कौन सिखाता है ? बायोलॉजिकली तो सब स्त्री है। यह धर्म ही है जो हमें सीमा में रखता है। यह धर्म 'विचार' ही तो है। मानें तो यह हिमालय जैसा दुर्लध्य और गुरु मर्यादा है न मानें तो पश्वत् बना सकता है। 'मानो तो मैं गंगा माँ हूँ न मानो तो बहता पानी।' बहता पानी क्या है ? रुका हुआ गंदा पानी। यह हमारी धारणा या धर्म ही है जो गोबर को गणेश की मुल्यवत्ता प्रदान करता है और उनके प्रति फिर हमारा आचरण बदल जाता है। हम कहने लगते हैं - 'त्वमेव कर्तासि, त्वमेव धर्ताऽसि।' लेकिन जैसा कि हिन्दू-धर्म शास्त्रों में कहा गया है कि यह युग मर्यादाओं के टूटने का है - 'भिन्न सेत् सब लोग।' (मानस), फिर भी आदर्श, मूल्य, मर्यादा का महत्व कम नहीं हो जाता। मनुष्य का त्राण वहीं कहीं है। राम आदि चरित्र नायक और शिवि–दधीचि–हरिश्चन्द्र आदि। पूर्वज आज भी हमारे आचार-विचार के लिए दर्पण की भांति हैं। अपने को देखने के लिए, कसने के लिए, उनकी कथनी-करनी हमारे लिए आदर्श, मानदण्ड, मूल्य या कसौटी है। मानदण्ड मर्यादा का ही आख्यान करता है। दोनों की एकार्थता 'क्मारसंभवम्' में परिलक्षित होती है -

'अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा

हिमालयो नाम नगाधिराजः।

पूर्वापरौ तोयनिधिं वगाह्य

स्थितः पृथिव्यामिव मानदण्डः।।'

मूल्य में मर्यादा की इस धारणा को हम पाश्चात्य मान्यता में भी देख सकते हैं। सत्य, शिव, सुन्दर के मूल्य मानदण्डात्मक तो हैं ही उपर्युक्त अर्थ में मर्यादात्मक भी है। हम सौन्दर्य का उदाहरण लेंगे। काण्ट के सौन्दर्यशास्त्र में हम देखते हैं कि सौन्दर्य एक सीमा के बाद अतिशयता प्राप्त करने पर 'उदात्त' हो जाता है और मनोनुकूलता की बजाय उसके भय का समावेश हो जाता है। काण्ट ने सिहरन पैदा कर देने वाले दो प्रकार के स्थितिज और गत्यात्मक उदात्तों का उदाहरण दिया है — पर्वत की सुन्दर किन्तु गहरी घाटी, सागर की विशाल जलराशी और बिजली की चमक। गीता में इसका प्रसंग 'विराट रुप दर्शन' में और भी मनोहारी है। अब हम यह देखेंगे कि भारत में मानव जीवन के जो मूल्य निश्चित किए गये, उनमें मर्यादा की क्या स्थिति है ?

यहाँ मनुष्य के प्रयत्नों को, उसके लक्ष्यों को दो वर्गों में बाँटा गया है — लौकिक और पारलौकिक। इन्हें प्रेय और श्रेय भी कहते हैं। उसमें जो श्रेय का मार्ग अपनाते हैं उनका तो लोक—परलोक दोनों में सधता है जो केवल प्रेय का वरण करते हैं उन्हें वह भी नहीं मिलता —

'श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ संपरीत्य विविनक्ति धीरः। तयोः श्रेय आददानस्य साधु भवति हीयतेऽर्थात् य उ प्रेयो वृणीते।। '

(कठोपनिषद)

श्रेय में प्रेय का अपलाप नहीं है अपितु मर्यादित पोषण है। यहाँ तक कि धर्म की धारणा में जिसे कि व्यष्टि तथा समष्टि की कल्याण साधना में सिद्धि और साधन रुप दोनों मूल्यों में अपनाया गया है उसमें भी, श्रेय और प्रेय के संयुक्त विकास की, अभ्युदय और निःश्रेयस् के सिद्धि की परिकल्पना की गयी है —

'यतोऽभ्युदय निःश्रेयस् सिद्धिः स धर्मः।' (कणाद)

काम और अर्थ का सम्बन्ध इस जीवन से है। मोक्ष का लोकोत्तर जीवन से। धर्म की दोनों तरफ गित है। धर्म और अर्थ को अपने नियन्त्रण में लेकर मोक्ष को साधन बन जाता है। धर्म विरुद्ध काम और अर्थ उतने ही मूल्यवान् है सत्य और शिव है जितना कि मोक्ष या परमतत्व —

'धर्म विरुद्ध भूतानां कामोऽस्मि भरतर्षभ।' (गीता)

हिन्दू में धर्म सम्मत मिथुनी भाव (संभोग) भी ईश्वरा देश है -

'मिथुन व्यवाय धर्मस्त्वं प्रजासर्गमिमं पुनः। मिथुन व्यवायधमिण्यां भूतिशो भावयिष्यासि।। त्वत्तोऽधसात् प्रजाः सर्व मिथुनीभूयमायया।

मदीयया भविष्यति दुरिष्यन्ति च मे बलिम्।। (भागवत्, 6/4/52-53)

अर्थ धर्म सम्मत अर्जन की मान्यता बुद्ध की सम्यक् आजीविका में, जैन–हिन्दू परम्परा के अपरिग्रह, अस्तेय आदि में तथा वर्णाश्रमों में गृहास्थाश्रम की सर्वोच्चता बखानने में प्रकट होती है जिसपर समाज के कई वर्ण के आश्रयी निर्भर करते हैं। लेकिन होना सबका धर्म–मर्यादा में ही वांछनीय है। कहीं–कहीं तो धर्म को अर्थ तथा काम तक का हेतु मान लिया गया है –

'धर्मदर्थश्य कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते ?' (व्यास)

धर्म से ही अर्थ है, काम है, फिर इस धर्म का सेवन क्यों न किया जाय ? वस्तुतः धर्म ही अर्थ और काम की मर्यादा बाँधता है और इस रुप में प्रजा (समाज) को धारण करता है। **'धारणा धर्म इत्याहु धर्मः धारयते प्रजाः।'**

धर्म सब की मर्यादा भले बाँधे, इसकी भी अपनी मर्यादा है। अपने—अपने मूल्यवान्, स्वयं साध्य, कितना भी सार्वदेशिक, सार्वकालिक, सत्य—शिव— या सुन्दर क्यों न हो, कोई सार्वभौम धर्म क्यों न हो चूँिक हमारे प्रयत्न या अनुभव का आरंभ हमसे होता है। अतएव हमारे देश—काल—विभाग के अनुसार, परिस्थिति के अनुसार उसका सीमायन हो जाता है। जैसे मान लें कि मानवता या 'विश्व बन्धुत्व' मनुष्य का सार्वभौम

धर्म है, किन्तु जिस स्थान पर जिस काल खण्ड में वह खड़ा है उसके अनुरुप उसका अलग—अलग कर्तव्य और दायित्व भी है। (My station and its duties - ब्रैडले) सार्वभौम धर्म के अन्दर व्यक्ति या विशेषित धर्म उसी प्रकार कार्य करेंगे जैसे मदासेनानायक के अन्तर्गत व्यूह में अपनी—अपनी जगर खड़े लड़ रहे सैनिक। वे अपनी जगह लड़ते हुए सेनानायक के लिए, उसकी रक्षा के लिए लड़ते है अगर वे अपनी जगह छोड़ कर अन्यत्र लड़ने लग जाँय तो आराजकता की स्थिति बनेगी और सेनापित का भी क्षय होगा। कुरुक्षेत्र में दुर्योधन का सैनिकों के प्रति कथन ध्यातव्य है —

'अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः। भीष्ममेवाभि रक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि।।' (गीता)

अपनी जगह रहे यही उसकी सेवा है। गीता ने स्व धर्म और पर धर्म का आख्यान इसी मर्यादा और सीमा के अर्थ में किया है —

'स्वधर्म निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः।'

मेरे लिए दूसरे का धर्म निरस्त है ही मेरी विशेष परिस्थितियों में मेरा ही सामान्य धर्म तक निरस्त हो जाता है जैसे — आपात धर्म। महाभारत का वह प्रसंग जिसमें विश्वामित्र आपित्तकाल में चाण्डाल के हाथ का भुना कुत्ते का माँस खाते है और प्राणरक्षा को धर्म कहते है। उस प्राण की रक्षा जिसे सामान्य परिस्थितियों में लोग 'विचार—रक्षा' के लिए तिनका समझ बैठे। भारतीय धर्म—विशेषतः हिन्दू धर्म की यह विशेषता है कि यह निवृत्ति और प्रवृत्ति मार्ग का समन्वय प्रस्तुत करता है बिल्क यह कहें कि प्रवृत्ति के माध्यम से निवृत्ति साधता है। क्योंकि बिना विषयों, में प्रवृत्त हुए और उन्हें जाने समझे उनकी तीक्ष्णता का अनुभव नहीं हो सकता —

'नानुभूय न जानाति पुमान् विषय तीक्ष्णताम्।

'निर्विधेत स्वयं तस्मान्न तथा भिन्न धीः परैः।।' (श्रीमद्भागवत, 6/5/41)

यद्यपि यही वैराग्य लाने का यही एक रास्ता है तो भी मोक्ष प्राप्ति के लिए अन्य विविध मार्गों का भी अनुसंधान किया गया है। वैसे तो ये आपस में मिले—जुले ही है तो भी रुचि—सामर्थ्य वैभिन्न और अधिकारी भेद से अलग प्रस्थान के रुप में प्राप्त होते हैं। ज्ञान—मार्ग ज्ञान को मूल्यवान् समझता है —

'नहि ज्ञानेन सहशं पवित्रमिह विद्यते।' (गीता)

भक्तिमार्ग शरणागति, आत्मप्रपत्ति और ईश्वरीय अनुकम्पा को मूल्यवान् मानेगा। उसके अनुसार तो ज्ञान भी बिना श्रद्धा के नहीं प्राप्त होता —

'श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानंमतत्परः संयतेन्द्रियः।' गीता

योग मार्ग में योगी अपने स्वयं के प्रयत्नों को महत्व देता है या कदाचित् कोई साधन ईश्वर प्रणिधान को मूल्यवान् समझे, वहीं गीता अपने कर्तव्य कर्म को, स्वधर्म को चुपचाप करते जाने को ही महत्वपूर्ण मानती है —

'स्वे-स्वे कर्मव्याभिरतः संसिद्धि लभते नरः।' (गीता)

मार्ग छोटे—टेढ़े सभी वहीं जाते हैं। रुचि के अनुसार उनका अलग—अलग तरह के लोगों के लिए अलग—अलग मूल्य महत्व है। हाँ यह जरुर है कि जिस भी मार्ग से चलना है उसकी अपनी सीमा और मर्यादा है, अपनी तरह का अनुशासन है इसी नाते अलग—अलग नाम हैं। पुष्पदन्ताचार्य लिखतें हैं —

त्रयी सांख्यं योगः पशुपितमतं वैष्णविमिति
प्रिभिन्ने प्रस्थाने परिमदमदः पथ्यमिति च।
रुचीनां वैचित्र्याद् कुटिल ऋजु नानापथ जुषां
नृणामेकोग गम्यस्त्वमिस पयसामर्णव इव।।(शिवमिहम्नः स्तोत्र 7)

अन्ततः इनके वैभिन्य का कारण रुचि की भिन्नता ही है जब कि सब मोक्ष तक ले जाते हैं।

मोक्ष सबसे अन्तिम पड़ाव है किन्तु उसके स्वरुप में भिन्नता आँकी गयी है। वैसे तो जो उसे प्राप्त कर लेता है वह वही हो जाता है —

'सो जानई जेहिं देहु जनाई।

जानत तुम्हिं तुम्हिं होई जािह।।' (मानस) 'लाली मरे लाल की जित देखौ तित लाल। लाली देखन मैं गयी मैं भी हो गयी लाल।।' (कबीर)

कोई लौट कर बताने नहीं आता— 'उतते कोउ न आवइ जासों पूछूँ धाय।' (कबीर) जो बताता है जानता नहीं, जो जानता है बताता नहीं। फिर भी मोक्षानुभव को लेकर दार्शनिक सम्प्रदायों द्वारा जो विवरण प्राप्त होते है उन्हें देखकर उसे 'स्केल' में रखा जा सकता है। उनमें भी मूल्यवत्ता, मर्यादा या सीमारेखा आँकी जा सकती है। श्री हर्ष को वैशेषिकों की मुक्ति नहीं रुचती —

'वरं वृन्दावने रम्ये शृंगालत्व वृणोम्यहम्। न तु वैशेषिकीं मुक्तिं प्रार्थयामि कदाचन।।'

क्योंकि न्याय—वैशेषिक—मीमांसा के मोक्ष या अपवर्ग में निश्चेतन पाषाण वत् द्रव्य बन जाना है। वहीं निर्वाण में सब कुछ बुझ जाता है अश्वघोष लिखते हैं —

'दीपो यथा निवृत्तिमभ्युपेतो

नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम्।

दिशं न कांचित् विदिशं न कांचित्

स्नेहक्षयात् केवल मेति शान्तिम्।।'

किसी को यह शान्ति उच्छेदवादी लग सकती है तो कहीं यह शान्ति 'स्वरुपेऽवस्थानम' या आत्मानन्द मालूम पड़ती है। कहीं यह मोक्ष ब्रह्म की अनुभूति—सिच्चिदानन्द है जहाँ बिना आत्म चेतना के श्री शुद्ध आनन्द की परिकल्पना की गयी है। सगुण उपासक तो ऐसे भी मोक्ष का तिरस्कार कर दें। उनके लिए तो 'शक्ति' ही मूल्यवान् है —

'सगुण उपासक मोच्छ न लेहीं। तिन कहँ राम भगति निज देहीं।।' (मानस)

इस प्रकार परम पुरुषार्थ मोक्ष को भी उच्चावच के स्केल में रखा जा सकता है और चरम मूल्य होने के बावजूद उसमें महत्व भेद सोचा जा सकता है। उसमें अपनी अधिकारिता तथा रुचि के अनुसार चयन की स्वतंत्रता भी है।

पुरुषार्थ—साधन में भारतीय परम्परा ने उन्हें क्रमशः स्वयं साध्य और अगले का साधन माना जैसे 'अर्थ' अर्जित करते समय तो साध्य है किन्तु 'काम' पुरुषार्थ का साधन है। काम और अर्थ दोनों अपने—अपने सेवन काल में भले साध्य हों मिल कर धर्म के लिए साधन बनते हैं। धर्म पालन करते समय भले ही साध्य हो, अन्ततः मोक्ष का साधन बनता है। साध्य—साधन के इस जटिल सम्बन्ध को सुनिश्चित करने के लिए परम्परा ने मर्यादा या सीमारेखा को इतना महत्व दिया है कि जिसे साधन की हैसियत से रहना चाहिए वह उस काल में साध्य न बन जाय या एक दूसरे को बाधा न पहुँचाए—

'न बाधते अस्य त्रिगणः परस्परम्।' (किरातार्जुनीयम्)

इनके समुचित सेवन के लिए चार आश्रयों की व्यवस्था की गयी। 'उसके पहले नहीं, उसके बाद तक नहीं' की सीमा—रेखा खींची गयी। सीमोल्लघंन को शिष्ट नहीं माना गया। शंकर की मान्यता 'यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्।' अपवादात्मक है, कुछ विशेष प्रतिभावान् लोंगो के लिए (जिनकी पूर्व जन्म की तैयारी हो) यह ठीक हो सकती है, सामान्य जन के लिए किसी आश्रय का उल्लंघन करके दूसरे में जाना आशिष्ट या अमार्यादित माना जाता था। क्योंकि —

'आश्रमादाभ्रमं गच्छेत् इति शिष्टानुशासनम्।'

परम्परा बताती है कि सब का अपनी—अपनी जगह महत्व है जिसने पहले आश्रम में विद्या नहीं सीखी, दूसरे में अर्थ और कामोपभोग नहीं किया। वानप्रस्थ में पुण्य नहीं कमाया तो सन्यासाश्रम में क्या साध लेगा ?

प्रथमे नार्जिता विद्या द्वितीये नार्जितं धनम्। तृतीये नार्जितं पुण्यं चतुर्थे किं करिष्यति।। इन सब का ताल-मेल, सम्यक् परिपोषण और मर्यादित सेवन करने में ही जीवन की मूल्यवत्ता है।

सन्दर्भ :--

- 1. देखें, गीता का क्षर-अक्षर-पुरुषोत्तम।
- 2. अक्षरादि चोत्तमः। अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः।। गीता
- 3. देखें जैनियों का स्याद्वाद।
- 4. देखें- मुकुन्द लाल कृत 'धर्म संकट'।
- 5. 'धर्मो रक्षति रक्षितः।'

वैश्विक पर्यावरणीय संकट और भारतीय जीवन मूल्य

डॉ0 किस्मत कुमार सिंह^{*}

पूर्वमान्यताएँ / स्थापनाएँ

- 1. सम्पूर्ण सृष्टि पर्यावरण है। पर्यावरण का सामान्य शब्दशः अर्थ है, वह आवरण जो हमें चारों ओर से घेरे हुए हैं / आवृत्त किये हुये है। प्रकृति में पाये जानेवाले समस्त जैविक—अजैविक तत्त्व, यथा—पेड—पौंधे, जीव—जन्तु, जल, मृदा ;पृथ्वीद्ध आदि सभी मिलकर पर्यावरण का निर्माण करते हैं।...... पर्यावरण वह सबकुछ है, जो प्राणी को चारों ओर से घेरे हुए है। वह उन बाहरी दशाओं और प्रभावों का योग है, जो प्राणी के जीवन और विकास पर प्रभाव डालते हैं।...... मानव जीवन के उदाहरण से भी हम देख सकते हैं कि यह बहुत—सी दशाओं और परिस्थितियों से घिरा हुआ है। इनमें से कुछ दशाएँ, यथा—अन्य जीव—जन्तु, वायु, जल, अग्नि, मौसम, सामाजिक संरचना, सामाजिक मान्यताएँ, संस्थाएँ, धर्म, नैतिकता, भाषा, आदर्श, दर्शन आदि जीवन को प्रभावित करते रहते हैं इन सभी दशाओं की परिपूर्णता ही पर्यावरण है।
- 2. मनुष्य प्रकृति का उपयोग करता है और ऐसा करते समय यदि विकास एवं प्रकृति की गित में सामंजस्य नहीं रखने की स्थिति में पर्यावरण में असंतुलन उत्पन्न होने लगता है, जिससे जीवों के लिए संकट चक्र की संभावना प्रबल हो जाती है। प्राकृतिक असंतुलन से उत्पन्न विषम स्थिति का नाम ही प्रदूषण है। प्रदूषण का अर्थ है, प्रकृति के प्रत्येक घटक, यथा—स्थलमंडल, जीवमंडल, जलमंडल, वायुमंडल आदि में विद्यमान आवश्यक तत्त्वों में निश्चित अनुपात में "ह्रास और अनावश्यक तत्त्वों में वृद्धि का हो जाना।

^{*} प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र विभाग, एच.डी.जैन कॉलेज, आरा

3. मनुष्य ने जब प्रकृति की सुरक्षा चादर से बाहर निकलकर अपने जीवन को ज्यादा—से—ज्यादा सुखद और आरामदायक बनाने के निमित्त नित नये प्रयोगों में प्रकृति के साथ छेड़छाड़ शुरू किया अर्थात् प्रकृति से संस्कृति की अन्तहीन यात्रा पर निकल पड़ा,...... सुख—सुविधओं की सीमाहीन तृष्णा से पूरी तरह आवृत्त मनुष्य ने प्रकृति का दोहन शुरू कर दिया और ऐसे में, जबिक प्रकृति मानव की रक्षक थी, साथ ही, मानव की पूर्णता ही प्रकृति पर निर्भर है, फिर भी, मानव अपनी स्वार्थलिप्सा और जिज्ञासाशांति में उसने प्रकृति का भक्षक के रूप में अपना चेहरा प्रस्तुत किया।...... विज्ञान और तकनीकी ज्ञान से मानव को भौतिक सुख—सुविध तो प्राप्त हो गये, लेकिन इस क्रम में प्रकृति रोगयुक्त हो गयी।

प्रस्तुत आलेख ICPR, New Delhi द्वारा वित संपोषित कॉन्प्रफेन्स (30–31 दिस., 2016), दर्शन एवं धर्म विभाग, बी.एच.यू, वाराणसी में दिये गये व्याख्यान पर आधरित है।

4. आज सम्पूर्ण विश्व विभिन्न प्रकार के पर्यावरणीय प्रदूषण⁴ की समस्या से जुझ रहा है, इसकी भयावहता को महसूस कर रहा है। सम्पूर्ण विश्व पर्यावरणीय प्रदूषणों के कारण भविष्य में होनेवाले अनजान / अज्ञात भयानक परिणामों के विचार मात्रा से निरन्तर भय के साथे में सांसे ले रहा है, साथ ही, कुछ का सामना भी कर रहा है, जैसे—जंगलों की अंधाधुंध कटाई से ट्रतुचक्र का असंतुलित क्रम,...... कृषिचक्र का असंतुलित होना एवं भिन्न—भिन्न तरह की ज्ञात—अज्ञात बिमारियों का प्रकोप, भौतिकीय, रासायनिक, जैविक आदि विभिन्न परीक्षणों के कारण ओजोन परत में छिद्र जल प्रदूषण, वायु प्रदूषण रेडियो एक्टिव आदि के कारण जीवों को भिन्न—भिन्न तरह की परेशानियाँ ध्वनि प्रदूषण के कारण बहरापन, मानसिक तनाव,...... खाद्यान प्रदूषण,...... मिट्टी प्रदूषण आदि का प्रकोप, प्राकृतिक संसाधनों को दोहन ;अब शोषण एवं उसके अनुपात में स्रक्षित वैकल्पिक व्यवस्था का अभाव...... इत्यादि।

5. भारतीय संस्कृति में जीवन जीने व जीवन को देखने के जो विचार प्राप्त होते हैं, वे हमारे मूल्य हैं और ये मूल्य मानवीय भावनाओं के साथ—साथ प्रकृति के कण—कण से प्यार करने वाले हैं। अर्थात् भारतीय जीवन मूल्य का अर्थ है, यहाँ के धर्मिक कृत्य, रीति—रिवाज, जीवन जीने का ढंग, दर्शन, साहित्य इत्यादि। भारतीय जीवन मूल्य वैश्विक पर्यावरणीय संकट को कम करने में / सही राह दिखाने में कल भी सक्षम थे और आज भी हैं।

हमने पूर्वमान्यताओं / स्थापनाओं के माध्यम से पर्यावरण एवं इसकी समस्या का सामान्य परिचय दिया। यहाँ हमारा उद्देश्य प्रदूषण के आँकड़ीय मात्रा का प्रस्तुतीकरण या विश्लेषण नहीं है। यह सभी कुछ इन्टरनेट आदि पर उपलब्ध हैं। बस! हमने इनका एक परिचय मात्र दिया। इस आलेख के माध्यम से यह बताना हमारा लक्ष्य है कि भारतीय पारम्परिक एवं वर्त्तमान जीवन मूल्य आज 21वीं सदी की सबसे महत्त्वपूर्ण और सबसे ज्यादा ध्यान दिये जाने योग्य वैश्विक समस्या पर्यावरणीय प्रदूषण को रोकने या कम करने में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभा सकते हैं। मात्रा उनको ससम्मान अपनाने की आवश्यकता भर है।

भारतीय सभ्यता विश्व की सभी प्राचीन सभ्यताओं में प्राचीनतम है। यह समकालीन सभ्यताओं में काफी विकसित रही है। इसकी सबसे बड़ी विशेषता रही है कि जब से इसका इतिहास उपलब्ध होता है तब से ही इस बात के साक्ष्य मिलते हैं कि इसका जीवन जीने का दृष्टिकोण प्रकृति के काफी समीप रहा है। अर्थात् जीवन मूल्य शुरु से ही 'नेचर प्रफेण्डली' रहे हैं, चाहे वह दार्शनिक चिन्तन का क्षेत्र रहा है, धर्म या धार्मिक क्रिया—कलाप का क्षेत्रा या आचरण का क्षेत्र...... इत्यादि।

भारतीय जीवन मूल्यों का अध्ययन यदि हम सूक्ष्मता से करते हैं / या सरसरी दृष्टि से, तो दोनों ही स्थितियों में पाते हैं कि भारत में पर्यावरण के सम्बन्ध में पुरातन काल से निरन्तर सतत् एक विचार—आचार की परम्परा रही है, जो आज भी कायम है तथा वर्त्तमान में सम्पूर्ण विश्व के लिए प्रासंगिक व अनुकरणीय है। वस्तुतः भारत में पर्यावरण क्या है? इस प्रश्न का उत्तर इस तथ्य में निहित है कि हम पर्यावरणीय संकट

से कैसे बच सकते हैं और इसका संरक्षण-संवर्धन कैसे कर सकते हैं। भारत में वैदिक काल से धार्मिक अनुष्ठान, धार्मिक-सामाजिक रीति-रिवाज, दैनिक आचरण, जीवन जीने की शैली इत्यादि सभी में पर्यावरण के संरक्षण संवर्धन का अर्थ समाहित है। भारतीय विचार की यह सामान्य विशेषता है कि सुष्टि के मूल में पृथ्वी, जल, वायू, अग्नि एवं आकाश की विद्यमानता है– और यह आज के विज्ञान का स्थापित तथ्य भी है। यहाँ सुष्टि का अर्थ काफी व्यापक रूप में सम्पूर्ण चराचर विश्व / ब्राह्मण्ड है। ब्रह्माण्ड के अन्तर्गत प्रकृति, पुरुष / मनुष्य, जन्तु, कीट-पतंग, वनस्पतियाँ, भौतिक तत्त्व आदि सभी हैं। यहाँ तक कि इस लौकिक के साथ–साथ अलौकिक संसार व आत्मा का प्रकाश भी इसी में समाया हुआ है / समाहित हैं। आशय है कि जो कुछ भी इस सृष्टि में है वह सृष्टि के अन्दर ही है। सभी एक दूसरे का पूरक बनकर सम्पूर्ण चराचर विश्व या पर्यावरण का अंग बन जाते हैं। अतः विश्व में जो कुछ भी सुष्ट है, वह सुष्टि का पर्यावरण है। अतः कहा जा सकता है कि पृथ्वी, जल, वायू आदि महाभूतों के मूल में, विभिन्न आपसी सम्मिश्रणों के प्रतिपफल में, आपसी सामंजस्य में जो कुछ भी दृश्य–अदृश्य रूप में, स्थल–सूक्ष्म रूप में प्रस्तुत है या जो कुछ भी उससे निकलने की संभावना है, इन्हें पर्यावरण के अधीन ही रखा जायेगा। अतः पर्यावरण की सुरक्षा आज विश्व की अनिवार्य आवश्यकता है।

वैदिक जीवन मूल्य एवं पर्यावरण

वेदकालीन जीवन मूल्य 'प्रकृति—प्रेमी' / नेचर प्रफेण्डली थे। उस वक्त के मनीषियों ने बहुत पहले ही संभवतः भविष्य की स्थिति को भाँप/ महसूस कर लिया था। शायद इसीलिए उन्होंने पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि और आकाशीय तत्त्वों को शु(रखने के लिए निमित्त अपने जीवन में आचार—विचार के आवश्यक नियम बना लिये थे— वे नियम आगे चलकर धर्म के रूप में स्थापित हुए। तत्कालीन ऋषि—मुनियों ने जो जीवन मूल्य स्थापित किये, वे सभी अनुपम सृष्टि की सुरक्षा हेतु एवं प्रकृति को संतुलन की अवस्था में बनाये रखने के लिए ही थे। उनका स्पष्ट मानना था कि धर्म वही जो प्रकृति के अनुकूल चलने का मार्ग दिखाए तथा अधर्म वही जो प्रकृति के प्रतिकूल

चलने की राह दिखाए। अर्थात् धर्म; धार्मिक मूल्य को प्रकृति के संतुलन से जोड़ा गया। सृष्टि विज्ञान में वेद को बहुत ही महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। वैदों की रचना में सृष्टि की विशेषताएँ ही महत्त्वपूर्ण रूप से वर्णित हैं, यथा—ऋग्वेद में मुख्य रूप से अग्नि तत्त्व, यजुर्वेद में वायु तत्त्व, अथर्ववेद में पृथ्वी तत्त्व तो सामवेद में जलतत्त्वादि एवं उनके गुणों की प्रमुखता दी गयी है, तथा आकाश तत्त्व के लिए आकाशीय विद्युत और ब्रह्माण्ड की गति के लिए वेदों का सार मुख्य रूप से उत्तरदायी है।

ऐसा प्रतीत होता है कि सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय ;एवं उनमें निर्देशित जीवन मूल्यद्ध पर्यावरण को सदा ही संतुलन की अवस्था में बनाये रखने के निमित्त रचित किये गये। उनमें से हम यहाँ प्रतीक रूप में सिर्फ दो मंत्रों को उदाहरण के रूप में लेंगे और देखेंगे कि उनमें पर्यावरण की परिभाषा तथा पर्यावरण संरक्षण—संवर्धन का अर्थ दोनों ही साथ—साथ हैं—

- ईशावास्यिमदं सर्वं यित्कंच जगत्यां जगत्।
 तेन व्यक्तन भुंजीथा मा गृधः कस्य स्वि(नम्। 16
- 2. अग्निर्देवता, वातोदेवता, सूर्योदेवता, चन्द्रमा देवता, वसवोदेवता, रूद्रा देवता, विश्वेदेवा देवता आदित्यामरूतो देवता, वृहस्पतिदेवतेन्द्रो देवता देवता वरूणो देवता।

अर्थात् 'सृष्टि में जो कुछ भी सृष्ट है, वह सृष्टि का पर्यावरण है— उसमें ईश्वर का वास है, ईश्वरमय है...... त्यागपूर्ण अपना पोषण करो। किसी के ध्न का लोभ मत करो।'...... 'प्रकृति का समस्त जैविक—अजैविक तत्त्व देवरूप है...... सबका आदर, सम्मान व पूजन होना चाहिए।' यहाँ सृष्टि की एकात्मकता का व्यापक संदेश है। निहितार्थ यही है कि ईश्वर से आच्छादित प्रकृति के किसी अंग पर कुठाराघात ईश्वर पर ही कुठाराघात है और हम सबमें इसी का वास है। लोभ के वशीभूत होकर प्रकृति के विभिन्न अंगों पर हमारा अत्याचार अंततः स्वयं पर ही अत्याचार है। वेदों का स्पष्ट संदेश है कि प्रकृति का दोहन आवश्यकतानुरूप और उद्देश्यपरक होना चाहिए। हमारा

सारांश यही है कि वैदिक जीवन मूल्य/ जीवन शैली वैश्विक पर्यावरणीय संकट के समाधान में मार्गदर्शक की भूमिका का निर्वहन अवश्य कर सकते हैं।

औपनिषदिक जीवनमूल्य एवं पर्यावरण

औपनिषदिक जीवनमूल्य भी पर्यावरण के समग्र संतुलन के हिमायती हैं। इसमें भारतीय ध्र्म एवं दर्शन की समस्त परवर्ती धराओं का सार निहित है। उपनिषदों में पर्यावरण की सुरक्षा का ध्यान निश्चित रूप से रखा गया है। पृथ्वी, जल, वायु, औषि, पुरुष आदि सभी प्रकृति के अंग हैं और इनकी सुचिता का ख्याल सर्वत्रा दृष्टिगोचर होता है। उपनिषदों का अभिमत है कि प्रकृति का सम्पूर्ण चराचर संसार पर्यावरण के ही अधिन है ;ईशावास्योपनिषद् 1.1.द्ध। ईशोपनिषद, छान्दोाग्योपनिषद आदि में कहा गया है कि मनुष्य एवं सृष्टि प्रत्येक जीव दीर्घायु जीवन जी सकता है, लेकिन इसके लिए शु(अन्न, जल की उपलब्दता आवश्यक है। शु(आहार से शु(मन का सीध सम्बन्ध है—

आहार शुद्धौ (सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धौ ध्रुवास्मृतिः स्मृतिलभ्ये सर्वग्रंथीनां विप्रमोक्षः। भाव यही है कि शु(आहार से कर्त्तव्यों का निर्वहन अच्छी तरह किया जा सकता है। आहार पृथ्वी की देन है। पृथ्वी के रस को प्राप्त किये बिना सृष्टि में कुछ भी प्राप्त नहीं किया जा सकता—

एष्मं भूतानार पृथ्वी रसः / पृथिव्या आपो रसः / आपामौषध्यो रसः औषिष्नां पुरुषो रसः / पुरुषस्य वाग्रसो वाच दृग्रसः दृचः साम रसः / साम्य दंगी धे रसः । १

भाव है कि चराचर प्राणियों में पृथ्वी का रस है, पृथ्वी का रस जल है, जल का रस औषि है, औषि का रस पुरुष है, पुरुष का रस वाणी है, वाणी का रस ऋचा है, ऋचा का रस साम और साम का रस उदगीथ है। अर्थात् समस्त चराचर प्राणियों में पृथ्वी का रस है। इसी तरह तैतिरियोपनिषद् में व्याख्यायित पंचकोशों का विस्तृत वर्णन पर्यावरणीय व्यापकता; मूल्य को व्यावहारिकता एवं पारमार्थिकता के साथ अपने में समाहित किये हुए है। उपनिषदों के इन उपर्युक्त कुछ प्रतीकात्मक वर्णनों को सामने रखते हुए कहा जा सकता है कि औपनिषदिक् दृष्टि / मूल्य सम्पूर्ण प्रकृति / पर्यावरण

को पर्याप्त महत्त्व प्रदान करती है / करते हैं और यह आज के वैश्विक पर्यावरणीय संकट से बाहर निकलने के लिए आवश्यक संदेश देती है कि प्रकृति के सभी अंगों के बीच समुचित सामंजस्यपूर्ण संगति के अभाव में जीवन का आनन्द प्राप्त करना संभव नहीं है।

भारतीय दर्शन एवं पर्यावरण

किसी भी स्थान / क्षेत्र विशेष का दर्शन स्थान / क्षेत्र विशेष के जीवन—मूल्य का आइना होता है— इसके अन्तर्गत व्यवहार, नीति, समाज, धर्म, से लेकर परमार्थ तक प्रतिबिम्बित होते हैं। भारत के सभी दार्शनिक सम्प्रदायों में किसी—न—किसी रूप में पर्यावरण विचार, उसके महत्त्व एवं उसके संरक्षण का चिन्तन निश्चित रूप से प्रत्यक्षतः या अप्रत्यक्षतः दृष्टिगत है। भारतीय दर्शन की बुनियादी मान्यताओं में ही पर्यावरण एवं उसके संरक्षण—संवर्धन संबंधी विचार विद्यमान है जैसे—भौतिकवादी चार्वाक विचार ;दर्शनद्ध, जिसमें वह प्रत्यक्ष पृथ्वी, जल, वायु एवं इन चार भूतों के व्यवस्थात्मक संतुलन / या संतुलित आनुपातिक मिश्रण से जीव—जन्तु के विकास की बात करता है एवं विघटन से विनाश की और सीधा संदेश देता है कि प्राकृतिक घटकों का संतुलन ही विकास है और असंतुलन विनाश। अद्वैतवादी विचार ;दर्शन सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को ब्रह्ममय बताता है तथा जीव को ब्रह्म स्वरूप मानकर ;जीवो ब्रह्मवनापरः— प्रकृति के सभी जैविक—अजैविक घटकों के प्रति आदर के साथ संरक्षण भाव प्रदर्शित करता है। अस्तु, इस छोटे से आलेख में हम सभी दर्शनों की पर्यावरणीय— दृष्टि को प्रस्तुत करने में असमर्थ हैं उनकी पर्यावरणीय दृष्टि से अतिसंक्षिप्त चर्चा अवश्य करेंगे। ये वे मूल्य है जो विश्व को पर्यावरणीय संकट से बाहर निकलने में मदद कर सकते हैं।

भारतीय जीवन मूल्यों में अहिंसा का काफी व्यापक अर्थ एवं महत्त्व है। अहिंसा का अर्थ मन, कर्म व वचन से किसी के प्रति वैरभाव / क्षतिभाव का अभाव है। अर्थात् अहिंसा वह जीवन मूल्य है, जिसको यदि जीवन में स्वीकार करें तो जैव–विविधता, वनस्पति जगत्, जल व जलीय जीव का संरक्षण स्वतः होगा। आशय है कि प्रकृति के किसी भी घटक के प्रति हिंसक व्यवहार उचित नहीं। फिर, पृथ्वी, जल, वायु आदि

जिस पर प्राणियों का जीवनाधार टिका हुआ है, वे प्रकृति ;स्वभाव से हिंसक नहीं है तो फिर हम मानव क्यों अत्याचारी व हिंसक हैं ? भारतीय दर्शन का अहिंसा मूल्य पर्यावरण की शुचिता बनाये रखने एवं प्रकृति के कण—कण से प्रेम करने का संदेश देता है। 11 इसी तरह अपरिग्रह एवं संतोष वे जीवन मूल्य हैं जिनको आत्मसात कर विश्व पर्यावरण के संकट से बाहर निकल सकता है। ये सीधा—सरल—सा हमें शिक्षा देते हैं कि लोभ, स्वार्थवश व आवश्यकता से अध्क प्रकृति के किसी तत्त्व या वस्तु का संग्रह उचित नहीं है। परिग्रह की एक सीमा रखा आवश्यक है। इस हेतु संतोष का भाव रखना जरूरी है। साथ ही, भारतीय दर्शन का यह सामान्य सा भाव / विचार है कि जीव अपने कर्मों का कर्त्ता एवं भोक्ता है। यह विचार भी पर्यावरण के प्रति यथाकर्म तथाफल प्राप्ति भाव को प्रदर्शित करता है। प्रकृति के जैविक—अजैविक घटकों के बीच संतुलन के निमित्त उपर्युक्त मूल्यों को स्वीकार करना स्वयं ;मानव के हित में है। 12

भारतीय साहित्य एवं पर्यावरण

वेद, उपनिषद् विभिन्न भारतीय दर्शन आदि की तरह ही अन्य भारतीय साहित्य, यथा—आरण्यक, रामायण, महाभारत आदि में अभिव्यक्त जीवनमूल्य पर्यावरण के तत्त्वचिन्तन एवं उसके संरक्षण—संवर्धन का संदेश प्रचुर मात्राा में देते हैं।

आरण्यक साहित्य उपनिषदों एवं ब्राह्मण रचनाओं के मध्य सेतु के मानिन्द हैं और वेदों का अमृतरूप मधुर निचोड़ हैं। 13 आरण्यकों का प्रमुख विषय प्राणविद्या है तथा अन्तरिक्ष और वायु से पिता—पुत्रवत् सम्बन्ध है, तथा समस्त जैविक—अजैविक तत्त्वों में अंतरिक्षत एवं वायु काफी महत्त्व रखते हैं।

करुणरस प्रधान 'रामायण' व्यावहारिक जीवन—दर्शन की अनमोल ध्रोहर है। रामायण काल में अरण्य संस्कृति अपने चरम पर थी। रामायण में वर्णित प्रसंग और उनमें अभिव्यक्त मूल्यात्मक तथ्य यही प्रमाणित करते हैं, प्रकृति की सुरक्षा हमारा सबसे महत्त्वपूर्ण जीवन मूल्य है / कर्त्तव्य है, जैसे—ऋषियों एवं उनके यज्ञ की रक्षा के लिए शासन के सर्वोच्च शिखर पर अवस्थित राजकुमार ;राम—लक्ष्मणद्ध दण्डकारण्य वन जाते हैं। उनके द्वारा यही संदेश प्रेषित किया गया है कि प्रकृति, जीव—जन्तु प्रेमी ऋषि रूप

व्यक्तियों की रक्षा की जानी चाहिए तथा प्रकृति अन्य प्राणियों, जैव—विविधता आदि को क्षिति पहुँचाने वाले राक्षस रूप दुराचारी स्वाभाव वाले व्यक्तियों को दिण्डत किया जाना चाहिए। अर्थात् राज्य के प्रत्येक नागरिक एवं शासन का कर्त्तव्य है कि वह पर्यावरण की रक्षा के निमित्त हर उपाय करे। साथ ही, तुलसीदास की दृष्टि से देखें तो जड़—चेतन सभी ईश्वररूप राममय हैं : अर्थात् प्रकृति / पर्यावरण का संरक्षण ईश्वर भित्त ही है :

जड़ चेतन जग जीव जत सकल राममय जानी। बँदउफँ सब के पद कमल सदा जोहि मुग जानी।। 14

वेदव्यास रचित शांतरस प्रधन महाकाव्य 'महाभारत' भारतीय जीवन-संस्कृति में अतिमहत्त्वपूर्ण भूमिका निभाने वाला समादृत ग्रंथ है। इसके भीष्म पर्वान्तर्गत वर्णित 'गीता' स्वतंत्र पवित्र ग्रंथ के रूप में स्थापित हो चुकी है। महाभारत के केन्द्रीयपात्र श्री कृष्ण¹⁵ द्वारा अर्जुन को दिए गए उपदेश गीता¹⁶ के रूप में विख्यात है तथा वह सम्पूर्ण महाभारत कालीन भारतीय सांस्कृतिक, राजनीतिक, सामाजिक स्थितियों का सारांश है। इसके अनुसार ईश्वर समस्त प्राणियों में सूत्र में पिरोये मणियों की तरह अनुस्यत हैं। 17 आशय है कि ईश्वर संसार के प्रत्येक अंश में विद्यमान हैं। वहीं सूर्य, वही चन्द्र, वही वायु, वही पर्वत, वही अग्नि, वृक्ष, पश्—पक्षी जीव आदि में अवस्थित हैं। इसी आशय को श्रीकृष्ण स्वयं के विषय में व्यक्त करते हुए कहते हैं, 'पृथ्वी में पवित्र गन्ध, अग्नि में तेज, समस्त प्राणियों में प्राणशक्ति मैं ही हूँ क्रतु, यज्ञ, स्व, औषधि¹⁸, मंत्र, घृत, अग्नि और हवन रूप क्रिया भी मैं ही हूँ आदित्यों ;आदिति के देवपुत्रों में विष्णु,..... वृक्षों में पीपल,..... घोड़ों में उच्चै:श्रवा,..... मनुष्यों में राजा,..... गायों में कामधेनु,..... शस्त्राधारियों में राम,..... नदियों में गंगा,..... ऋतुओं में बसंत ऋतु मैं ही हूँ। ¹⁹ अर्थात् प्रकृति का प्रत्येक जैविक—अजैविक अंग ईश्वरमय है। सृष्टि के सम्बन्ध में गीता की यह जीवन दृष्टि हमें प्रतीकात्मक शिक्षा देती है कि जल, वायु, पृथ्वी, आकाश, अग्नि, वनस्पति हमारे जीवन के आधायक तत्त्व हैं,...... जीवन को निरोग रखने के साधन, सुखकारक तथा औषध रूप हैं। अतः इनके प्रति हमारा व्यवहार मित्रवत् व संयमित होना चाहिए।

श्रीकृष्ण का यह कहना है कि मैं हाथियों में ऐरावत, जलीय जीव में मगर हूँ हमें संदेश देता है कि मानव जीवन तभी सुखी, सुरक्षित, स्वस्थ व आनन्द से भरा रह सकता है जब हम वनस्पतियों; वन, जैव—विविधता आदि प्रकृति के घटकों की समानुपातिक अवस्था को बनाये रखेंगे, क्योंकि सृष्टि की प्रत्येक रचना एक दूसरे के लिए अनिवार्य है / पूरक है।

स्पष्ट है कि भारतीय ग्रंथों ;शास्त्रों, यथा—वेद, उपनिषद, महाभारतादि में प्रकृति व उसके घटकों के संबंध में जो चर्चा की गयी है वे सभी के सभी स्थापित सनातन जीवन मूल्य हैं और ये सभी विश्व को पर्यावरणीय संकट से बाहर निकलने के लिए देन हैं। अस्तु।

पूजापाठ-अनुष्ठान-रीतिरिवाज एवं पर्यावरण

भारतीय जीवन पद्धित प्रातः सोकर उठने के पश्चात् और पुनः सोने तक पर्यावरण संरक्षण ;नेचर फ्रेण्डली की ही प(ित है, यथा— प्रातः सोकर उठने के पश्चात् जमीन पर पैर रखने के पूर्व हम पृथ्वी को जो पर्वत, समुद्र, समुद्रादि निध्यों से भरी पड़ी है, जीवनाधर है को नमन करते हैं और क्षमा याचना भी करते हैं:

समुद्र बसने देवी पर्वतस्यतनमण्डले,। विष्णु पत्नी नमस्तुभ्यं पाद स्पर्शम् क्षमस्व में।।

भारतीय जीवनशैली तथा जीवन से संबंधित कोई भी कृत्य हो उसमें पर्यावरण के आदर का ख्याल किसी—न—किसी रूप में अवश्य रखा गया है, जैसे—स्नान करने के संदर्भ में भारतीय परम्परा में नहाने से पूर्व धरती का अमृत जल को देवता मानकर उन्हें प्रातः काल में उठकर कंकड़ी मारकर जगाते हैं, उनको नमन करते हैं तत्पश्चात् गंगा आदि नदी या किसी भी जलाशय के चरणों का स्पर्शकर आचमन करते हैं, तदुपरान्त जलाशय में प्रवेशकर स्नान करते हैं— यह पारम्परिक जीवन—मूल्य आज भी ग्रामीण

क्षेत्रोों में जीवित है। साथ ही, भारतीय किसी भी जलड्डोत पर स्नान करें वे भारत के विभिन्न क्षेत्रोों में प्रवाहित होनेवाली नदियों को स्मरण कर स्नान करते हैं—

गंगे च यमुने चैवगोदावरी सरस्वती। नर्मदे सिन्धु कावेरी जलेस्मिन सन्निधिं कुरू।।

भारतीय जीवन-पद्धति में जल को सिर्फ देव रूप स्वीकार कर पूजा ही नहीं की जाती अपितु उसे किसी भी कृत्य के द्वारा दूषित करने की स्पष्ट मनाही है, यथा-

नाप्सुमूत्रां पुरीषं वा ष्ठीवनं वा समुत्सृजेत। अमेध्य लिप्तमन्यद्वा लोहितं वाविषाणिवा।।²⁰

आप अर्थात् जल में मलमूत्रा न करें, थूके नहीं अथवा अन्य दूषित पदार्थ— रक्त, मांस या विष आदि न डालें।

जल की तरह भोजन को आदर दें²¹, भोजन के पूर्व एवं पश्चात् आचमन करें²² तथा स्वस्थ रहने के लिए आवश्यकता से ज्यादा भोजन न करें²³ इत्यादि, यह सब दैनिक जीवन यापन के कर्मकाण्ड के कुछ उदाहरण हैं, जिसमें प्राकृतिक पर्यावरण एवं सामाजिक पर्यावरण संरक्षण का भाव है। निहितार्थ यही है कि आवश्यकता से ज्यादा भोजन नहीं करने से पृथ्वी के उपजाउपन पर अधिक बोझ न बढ़ेगा, अन्न संरक्षित होगा। भूखमरी की समस्या के समाधान में सहायता मिलेगी।

पुनश्च, भारतीय कर्मकाण्डीय विधिवधान तथा आयोजन में पर्यावरण का संरक्षण भाव / उसके घटकों के प्रति आदर भाव का भरपूर ख्याल रखा गया है। पारम्परिक पूजा पाठ में कर्मकाण्ड में प्रथमतः प्राकृतिक घटकों को देवरूपता प्रदान कर पूजा करते हैं यथा—भूमिपूजा, वास्तुपूजा, क्षेत्र पूजा, वायु पूजा, कलश पूजा, अग्नि पूजा इत्यादि।

जैसा कि हमने पूर्व में ही कहा कि आरंभिक काल से ही भारतीय जीवनशैली नेचर फ्रेण्डली रही है या यूँ कहें कि पर्यावरण संरक्षण भारतीय जीवन दर्शन रहा है, जिसमें हमारे रीति—रिवाज भी सम्मिलित हैं, यथा—पीपलवृक्ष पूजन, नीमवृक्ष पूजन, तुलसी पूजन इत्यादि। इन पेड़—पौधें की पूजा वनस्पति जगत वन की सुरक्षा के निमित्त

प्रतीक व्यवस्था के द्योतक है। पीपल वृक्ष ज्यादा मात्रा में ऑक्सीजन छोड़ता है, जो जीवों की स्वच्छ श्वसन क्रिया के लिए आवश्यक है। नीम—तुलसी वातावरण को हानिकारक विषाणुओं से सुरक्षित रखते हैं तथा विभिन्न उपयोगों के माध्यम से हमें अनेक रोगों से रोगमुक्त करते हैं। वस्तुतः वृक्ष पूजा नामक रीति—रिवाज में आज का स्थापित विज्ञान समाहित है। चूँिक वृक्ष ही समय पर वर्षा, नदी का कटाव रोकने, संतुलित कृषि चक्र आदि के केन्द्र में है। यहाँ वृक्ष प्रतीकात्मक है, संतुलित ऋतु चक्र के लिए। इसी तरह अन्य रीति—रिवाज, पशु—पक्षी पूजा, व्रत त्यौहार आदि पर्यावरण के संतुलन भाव को अपने में समाहित किये हुए हैं।

स्पष्ट है कि भारतीय जीवन मूल्य/ जीवन पद्धित में प्रकृति के सभी घटकों के प्रति सम्मान का भाव सर्वत्र दृष्टिगत है। स्पष्ट सहज संदेश है कि प्रकृति के सभी घटक या समस्त जगत् का पर्यावरण संतुलित और शुद्ध रहे तािक सांसारिक व्यवस्था ;जीवनद्ध में शुचिता—शांति सुख बने रहें। यहाँ शांति पाठों में भी भाव प्रदर्शित है कि द्युलोक से लेकर पृथ्वी तक के सभी जैविक—अजैविक घटक संतुलन की अवस्था में रहें—

ओक्ष्म् द्यौः शांतिरन्तिरक्षम् शांतिः पृथिवी शांतिरापः शांतिरोषधयः शांति। वनस्पतयः शान्तिर्विश्वे देवाः शान्तिर्ब्रह्म शांतिः सर्वम् शान्तिः शान्तिरेव शान्तिः साम मा शांतिरेधि।। ओक्ष्म शान्तिः। शान्तिः।। शान्तिः।। शान्तिः।।

इस प्रकार देखें तो स्पष्ट है कि भारतीय परम्परा, जीवनशैली / जीवन मूल्य सभी प्राणियों को शांति प्रदान करने, जीवन में संतुलन लाने व सुख प्रदान करने की कामना से युक्त है 25 :

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वेसन्तु निरामयाः। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःख भाक् भवेत।।

वस्तुतः सम्पूर्णता में भारतीय जीवन—मूल्य सर्वकल्याणकारी भावना से युक्त जीवन—जगत् और प्रकृति पर्यावरण के सभी तत्त्वों को आदर—सम्मान करनेवाले हैं, जो

आज पर्यावरण संरक्षण की दृष्टि से भौतिकवादी आवरण में मुँह छुपाए सम्पूर्ण विश्व के लिए अनुकरणीय है / सम्पूर्ण मानवता के हित में है।

संदर्भ सूची एवं टिप्पणियाँ

- मिट्टी का लोंदा प्रकृति है और उसका घड़ा संस्कृति हैऋ प्रतीकात्मक रूप में प्रकृति से संस्कृति की यात्राा का आशय यही है।
- 2. अब दोहन से आगे निकलकर शोषण की अवस्था है।
- 3. मानव ने अपनी जिज्ञासाशांति के निमित्त भू—गर्भ को खोजाऋ समुद्र की गहराइयों को माँपा और विज्ञान के अजेय रथ पर सवार होकर अंतरिक्ष तक पहुँच गया और यहीं से शुरू हुआ मानव एवं प्रकृति के असंतुलन का क्रम।
- 4. पर्यावरण—प्रदूषण किसी एक क्षेत्रा या कोई मात्रा एक देश की समस्या नहीं है, अपितु इससे सम्पूर्ण विश्व प्रभावित है, यथा—ओजोन परत में छिद्र से जो उष्मा बिना पिफल्टर हुए पृथ्वी के वायुमंडल में प्रवेश करेगी तो निश्चित ही कागजी नक्से पर बँटा कोई क्षेत्रा या देश मात्रा प्रभावित नहीं होगा, प्रत्युत सभी होंगे। अतः यहाँ इस आलेख में 'प्रदूषण' शब्द का व्यवहार 'वैश्विक—प्रदूषण' के अर्थ में है।
- 5. सृष्टि विज्ञान में दृग्वेद को आदि ग्रंथ के रूप में गरिमामयी स्थान प्राप्त है।
- 6. यजुर्वेद, 40.1 एवं ईशावास्योपनिषद्, 1.1
- 7. यजुर्वेद, 14.20
- 8. छान्दोग्योपनिषद्, 26.2
- 9. छान्दोग्योपनिषद्, 1.1
- 10. डॉ. किस्मत कुमार सिंह, आलेख शीर्षक : भारतीय दर्शन में पर्यावरण चिन्तनऋ संपादित पुस्तक—'अनुप्रयुक्त दर्शन तथा नीतिशास्त्रा के आयाम' प्रधन सं.—डॉ. जटाशंकर, अखिल भारतीय दर्शन परिषद्, न्यू भारतीय बुक कॉरपोरेशन, 2013, पृ.—158

- 11. वही, पृ-162
- 12. कर्म नियम एवं पुनर्जन्म विचार को ध्यान से देखने पर स्पष्ट होता है कि हमारा हर अच्छा—बुरा कर्म वर्त्तमान व भविष्य जीवन को तय करता है।
- नवनीतं यथा दघ्नो मलायाच्चंदनं यथा,
 आरण्यकम् व वेदेभ्य औध्धियोमृतं यथा। महाभारत, 333.3
- 14. श्रीरामचरितमानस, बालकाण्ड, 7;गद्ध
- 15. श्रीकृष्ण को भारतीय धर्मिक सांस्कृतिक परम्परा में परमेश्वर श्री विष्णु का अवतार माना जाता है तथा वे परमेश्वर के रूप में पूजे भी जाते हैं।
- 16. गीता को एक स्वतंत्रा शास्त्रा की तरह भारतीय जन—मन में पिवत्रा आस्था प्राप्त है / मान्यता प्राप्त है। गीता वेद, उपिनषद की शिक्षाओं का मधुसार है। महात्मा गाँध ने गीता को 'जग—माता' बताया है, जिसके द्वार सबके लिए खुले हुए हैं।
- 17. गीता, 7.7
- 18. जो वैदिक रीति से किया जाए क्रतु होता है, जो स्मित ;पौराणिकद्ध रीति से किया जाए वह यज्ञ होता है। पितरों के लिए जो अन्न तर्पण किया जाता है, उसे स्वध कहते हैं। स्वध के लिए जो आवश्यक होता है, वह शाकल्य है। शाकल्य अर्थात् वनस्पतियाँ, बुटियाँ, तिल, जौ, छुहारा आदि औषध हैं।
- 19. गीता, 7.4,5,6,9ऋ 9.16, 10.21, 23 35.
- 20. मनुस्मृति
- 21. मनुस्मृति, 2.54
- 22. वही, 2.53
- 23. वही, 2.57
- 24. शुक्ल यजुर्वेद, अ. 36.17, सं. पंडित जगदीशलाल शास्त्रीी, मोतीलाल बनारसीदास, पृ.—584

25. डॉ. किस्मत कुमार सिंह, आलेख शीर्षक : भारतीय दर्शन में पर्यावरण चिन्तन, संपादित पुस्तक—अनुप्रयुक्त दर्शन तथा नीतिशास्त्रा के आयाम, प्र.सं. डॉ. जटाशंकर, अखिल भारतीय दर्शन परिषद्, 2013, पृ.—156

वैदिक ब्रन्थों में पर्यावश्णीय चेतना

डाॅ० श्रीकान्त मिश्र*

पर्यावरण के सम्बन्ध में आज विश्व के प्रायः समस्त प्रबृद्ध जन द्वारा गम्भीर चिन्तन-मनन किया जा रहा है। पर्यावरण संरक्षण आज एक मुख्य चुनौती के रूप में मानव समाज के सम्मुख खड़ा है। कारण कि, मात्र मनुष्य ही नहीं वरन् सम्पूर्ण पृथ्वी का अस्तित्व पर्यावरण पर निर्भर करता है। सर्वप्रथम यह प्रश्न उपस्थित होता है कि पर्यावरण क्या है? इसके आधारभूत अंग क्या हैं? वस्तुतः यह सम्पूर्ण सृष्टि ही एक सुव्यवस्थित पर्यावरण है। इसके विभिन्न अवयव यथा, ग्रह, नक्षत्र, अन्तरिक्ष, पृथ्वी, समस्त स्थावर-जंगम प्राणी, वनस्पति आदि इस पर्यावरण के अंग हैं। परन्तु सम्पूर्ण सृष्टि के सम्बन्ध में जानना, समझना अथवा उसकी व्याख्या करना अभी तक सम्भव नहीं हो पाया है। अतएव सामान्य दृष्टि से इस पृथ्वी और उससे सम्बन्धित तथ्य ही पर्यावरण के अन्तर्गत सम्मिलित किए गए हैं। सामान्य अर्थों में पर्यावरण शब्द परि + आवरण से बना है जिसका अभिप्राय है – हमारे चारों ओर विद्यमान आवरण। इसके अन्तर्गत समस्त भौतिक, सूक्ष्म एवं स्थूल प्राकृतिक तत्त्व, विभिन्न प्राणी, वनस्पतियाँ, समुद्र, नदी, पर्वत एवं वायुमण्डल आदि आते हैं। पर्यावरण के अन्तर्गत आने से सभी तत्त्व परस्पर सम्बन्धित हैं और परस्पराश्रित भी हैं। ये सभी तत्त्व मिलकर न केवल मनुष्य को प्रत्युत् समस्त प्राणी समुदाय व वनस्पतियों आदि के अस्तित्व को प्रभावित करते हैं। अतः पर्यावरण संतुलन व संरक्षण वह केन्द्रीय बिन्दु है जिसके होने से इस पृथ्वी पर स्वस्थ जीवन की सम्भावना है।

समसामयिक काल में पर्यावरण असंतुलन की समस्या से न केवल भारतवर्ष वरन् सम्पूर्ण विश्व प्रभावित है, क्योंकि हमारा भौतिक, सामाजिक, मनोवैज्ञानिक, आर्थिक,

^{*} अध्यक्ष, दर्शन विभाग, अ. प्र. सिंह विश्वविद्यालय, रीवा (म.प्र.)

सांस्कृतिक एवं शैक्षिक पर्यावरण अनेक दृष्टियों से अपने प्राकृतिक स्वरूप को खोता जा रहा है। वस्तुतःः हम मनुष्यों द्वारा प्राकृतिक संसाधनों का अपने उपभोग के लिए निरन्तर दोहन करने के कारण ही यह घोर संकट उपस्थित हुआ है। विभिन्न मानवीय कियाकलापों से उत्पन्न पर्यावरणीय संकट आज सम्पूर्ण मानव समाज को इस दिशा में चिन्तन के लिए बाध्य कर रहा है। इसीलिए अब विश्व भर के प्रबुद्ध जन पर्यावरण संरक्षण को जन-जीवन के लिए अत्यावश्यक मानते हुए सार्थक प्रयास करने पर बल दे रहे हैं। मनुष्य आज विकास के जिस उच्चतम शिखर पर विराजमान है उसके नींव में नाना प्रकार की प्राकृतिक शक्तियाँ निहित हैं। जल, वनस्पति, वन, खनिज, वाय्, आकाश, नक्षत्र, प्राणी जगत्, पक्षी, पश् आदि चराचर जगत् की अनेक वस्तुऍ प्रकृति रूपी परिवार में सम्मिलित हैं। जब इस प्रकृति-परिवार को विकासशील मनुष्य ने अपने विलास के लिए उपयोग करने में अति कर दी तब हमारे समक्ष पर्यावरण संकट और उसके फलस्वरूप जीवन-संकट की स्थिति बन गई। स्पष्ट है कि पर्यावरण की समस्या का मूल कारण मनुष्य की लुप्त हुई संवेदनशीलता एवं उसकी बढ़ती हुई तृष्णा की भावना ही है। यह आश्चर्य का विषय है कि हमारे वैदिक ग्रन्थ पर्यावरणीय चेतना से ओत-प्रोत हैं और न केवल भौतिक अथवा प्राकृतिक पर्यावरण की सुरक्षा के प्रति सजग करते हैं अपितु सूक्ष्म से सूक्ष्म आध्यात्मिक और सांस्कृतिक पर्यावरण के ज्ञान एवं संरक्षण के लिए प्रेरित करते हैं। किन्तु हमने उन्हें अनदेखा और अनसूना कर दिया, जिसके फलस्वरूप आज हमारे समक्ष भौतिक पर्यावरण के साथ ही आध्यात्मिक एवं सांस्कृतिक पर्यावरण के असंतुलन का संकट खड़ा हो गया है। हमारे त्रिकालदर्शी ऋषिगण पर्यावरण के प्रति पूर्णरूप से सजग थे, इसलिए सम्पूर्ण वैदिक साहित्य में हमें पर्यावरण संरक्षण के सूत्र अनेकविध प्राप्त होते हैं। इन वैदिक ग्रन्थों में वर्णित पर्यावरणीय चेतना का अनुशीलन करना ही प्रस्तुत शोध आलेख का मुख्य प्रयोजन है।

वस्तुतः वैदिक ऋषियों की दृष्टि में स्वच्छ प्राकृतिक वातावरण, जिसमें भौतिक पर्यावरण के साथ आध्यात्मिक एवं सांस्कृतिक पर्यावरण भी सम्मिलित है, से ही स्वस्थ जीवन एवं शाश्वत सुख की प्राप्ति सम्भव है। उनकी दृष्टि सर्वजन हितकारी व कल्याण कारी है, जो प्रकृति के सभी घटकों — जीव—जन्तु, वनस्पित, जल, अग्नि, वायु, धरा, अम्बर आदि सभी की सुरक्षा व संरक्षा की प्रेरणा तथा इनके प्रति उदार आचरण से युक्त है। उनमें प्रकृति व पर्यावरण के प्रति नैतिकता तथा सदाचार की वृत्ति दृष्टिगोचर होती है, जो उनके पर्यावरणीय चेतना को रेखांकित करती है। वैदिक ऋषियों को यह भली—भॉति विदित था कि मनुष्य के चारों ओर का वातावरण उसके बौद्धिक, मानसिक, शारीरिक एवं आध्यात्मिक स्वास्थ्य को प्रभावित करता है। इसीलिए वे सबके मंगल की कामना करते हुए कहते हैं — सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःख भागवेत्।। सब सुखी हों, सब निरोग हों, कोई भी दुःखी न हो, यह व्यावहारिक चिन्तन यह स्पष्ट करता है कि वैदिक चिन्तन परम्परा ने सदैव प्राणी मात्र के कल्याण का लक्ष्य अपने समक्ष रखा है।

अथर्ववेद कहता है कि 'जिस मातृभूमि में सागर, महासागर, नदी, नहर, झील, तालाब, कुएँ आदि जल के साधन हों, जहाँ सब भाँति के अन्न, फल, शाक आदि अधिक मात्रा में पैदा होते हों, जिससे सभी प्राणी सुखी हों, इस प्रकार की हमारी पृथ्वी हमें श्रेष्ठ भोज्य पदार्थ एवं ऐश्वर्य प्रदान करने वाली हो।' इसी प्रकार ऋग्वेद में जल व औषधियों के लिए प्रार्थना करते हुए कहा गया है कि — ' हे क्षेत्रपते, जैसे गौ दूध देती है वैसे ही तुम मीठा, शुद्ध, घृत के समान सुखादु जल हमको दो। तुम जल के स्वामी हमको हर प्रकार से सुखी बनाओ। औषधियाँ हमारे लिए मधुर गुण वाली हों, पृथ्वी मधुर अन्नों से युक्त हों। नदियाँ मीठे जलवाली हों। अन्तरिक्ष मधु जल वर्षक हो। हम किसी की हिंसा न करते हुए उनके अनुकूल रहें।' इसका अभिप्राय स्पष्ट है कि यदि हमारी धरती हरी—भरी होगी तो हमारा पर्यावरण शुद्ध होगा और इस कारण पृथ्वीवासी समस्त प्राणी सुखपूर्वक जीवन व्यतीत कर सकेंगे। यजुर्वेद में 'ऊँ द्यौः शान्तिरन्तरिक्ष र्शान्तिः पृथिवी शान्तिरापः शान्तिरोषधयः शान्तिः। वनस्पतयः शान्तिर्विश्व देवाः शान्तिर्व्रद्ध शान्तिः सर्व ्शान्तिः सार्व शान्तिः सा मा शान्तिरेधि कहकर पर्यावरणीय चेतना का उदात्त रूप प्रस्तुत किया गया है। एक स्थान पर वेद में ही 'उदगितव शक्ने साम गायसि' द्वारा पक्षियों के गायन को सामगायन के समान मधुर

बताया गया है। संगीत के मधुर कलरव से वातावरण उल्लासमय होता है और उससे पर्यावरण की भी शुद्धि होती है। इस प्रकार हमारे पर्यावरण के अंग पशु—पक्षियों की हिंसा का भी निषेध किया गया है। वैदिक ऋषि प्रकृति के प्रति अहंकार पूर्वक विजय का भाव नहीं रखते हैं अपितु देवतुल्य मानकर आदर का भाव रखते हुए पुत्रवत् उसकी सुरक्षा एवं समृद्धि की कामना करते हैं। अथर्ववेद कहता है कि 'जिस भूमि में वृक्ष, वनस्पति और लतादि स्थिर रहते हैं, जो वृक्ष, लतादि, औषधि रूप में सबकी सेवा करती है, ऐसी वनस्पतिधारिणी सर्वपालनकर्त्री धरती को हम शीश झुकाकर स्तुति करते हैं, तािक त्रिविध ताप की शान्ति हो। ' उन्होंने समस्त प्राकृतिक शक्तियों को देवरूप में स्थापित कर पर्यावरण संरक्षण का मूल मंत्र दिया था किन्तु हम उनकी ओर ध्यान न देकर मशीनीकरण और औद्यौगीकरण के माध्यम से आर्थिक विकास करते रहे, जिसके फलस्वरूप पर्यावरण असंतुलन रूपी इस विकराल समस्या का उद्भव हुआ।

वैदिक ग्रन्थों में सूर्य, चन्द्रमा, वायु, पृथ्वी, जल आदि प्राकृतिक शक्तियाँ देवता के रूप में प्रतिष्ठित हैं। शतपथ ब्रह्मण के अनुसार आकाश और पृथ्वी अश्वनी रूपी देवता हैं। निरुक्त में कहा गया है कि पृथ्वी पर अग्नि, अन्तरिक्ष में वायु और आकाश में सूर्य देवता हैं। इन देवताओं की संख्या कमशः बढ़ती गई। ऋग्वेद में वर्णन आता है कि तैंतीस देवता तीन हजार तीन सौ उन्तालिस हो गए जो कालान्तर में तैंतीस करोड़ हो गए। ऐसी स्थित में सम्पूर्ण संसार देवमय हो जाता है। गोस्वामी तुलसीदास जी ने 'सीयाराम मय सब जग जानी' कहकर इसी भाव को व्यक्त किया है। यदि सम्पूर्ण संसार देवरूप है तो स्वाभाविक रूप से हम प्राकृतिक शक्तियों का दोहन उपभोग के लिए नहीं करेंगे, वरन् आवश्यकता की दृष्टि से ही उनका उपयोग किया जा सकेगा, और तब निश्चित रूप से पर्यावरण का संतुलन बना रहेगा। इसीलिए वैदिक ग्रन्थों में यज्ञ का विधान किया गया है। पर्यावरण के सुरक्षा एवं संरक्षा की दृष्टि से यज्ञ का महत्वपूर्ण स्थान है। सृष्टि के समय प्रजापति ने यज्ञ सहित प्रजाओं की सृष्टि करने के पश्चात् उनसे कहा कि इस यज्ञ से तुम फूलों—फलो और यह तुम्हारी अभिलाषाओं को पूर्ण करने वाला हो। पुनः गीता कहती है कि इस यज्ञ से तुम

देवताओं को सम्मानित करो उसके बदले में देवता भी तुम्हें सम्मानित करें, इस प्रकार परस्पर एक दूसरे का सम्मान करते हुए तुम कल्याण को प्राप्त होओगे। वैदिक ग्रन्थों में पंचमहायज्ञ को स्वीकार किया गया है — स्वाध्याय, देवयज्ञ, पितृयज्ञ, मनुष्ययज्ञ और भूत यज्ञ। इनमें जो भूतयज्ञ है उसका अर्थ है कि मनुष्य के अतिरिक्त अन्य जीव—जन्तु, वनस्पित, निदयाँ, पर्वत आदि हैं उनके प्रति अपने कर्तव्यों का पालन करना तथा उनके पोषण, संरक्षण हेतु प्रेम व दया का भाव रखना चाहिए। पर्यावरण संरक्षण हेतु यह उदात्त भावना हमारे वैदिक ग्रन्थों की महान देन है। अथर्ववेद का ऋषि कहता है 'समुद्र, निदयों और जल से सम्पन्न पृथ्वी जिसमें कृषि और अन्न होता है, यज्ञ की सामग्री होती है, जिससे यह प्राणवान् संसार तृप्त होता है, वह पृथ्वी हमको फल रूप रस उपलब्ध होने वाले प्रदेश में प्रतिष्ठित करे। '10 पुनः ऋषि कहता है कि 'जिससे हम औषिधयों को उत्पन्न करने वाली संसार की ऐश्वर्य रूपा, धर्म और कर्म द्वारा आश्रित कल्याणकारी, सुख देने वाली पृथ्वी पर सदा विचरण करते रहें।'11

वैदिक मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए एक किव कहता है कि 'इतनी ममता निदयों को भी जहाँ माता कहके बुलाते हैं, इतना आदर इन्सान तो क्या पत्थर भी पूजे जाते हैं'। जिस दर्शन में पत्थर को भी देवरूप माना गया हो वहाँ पर्यावरण सुरक्षा एवं संरक्षा की उदात्त भावना अपने आप स्पष्ट हो जाती है। वैदिक ऋषिगण प्रकृति के विभिन्न उपकरणों को अपने ऊपर वात्सल्य एवं सुविधाएँ देनेवाला मानकर आश्चर्यचिकत हो अत्यन्त स्नेह और आनन्दपूर्वक देखते हैं। उन्होंने माना कि प्रकृति की शक्ति को देवता ही नियंत्रित करते हैं, अतः उन देवताओं को प्राकृतिक दृश्यों के अधिष्ठाता के रूप में माना गया। वैदिक ऋचाओं में जिन देवताओं की स्तुति की गई है उनमें अश्विन, वायु, मरुत, पर्जन्य आदि मुख्य हैं। अश्विन द्यौ का पुत्र था, जो अत्यन्त सुन्दर और तरुण था। मरुत रूद्र का पुत्र था जो अपने पिता के समान ही भयंकर था। वह झंझावात का देवता था। वायु कल्याणकारी देवता था, जबिक पर्जन्य को जल, वर्षा और निदयों का देवता माना गया था। इन देवताओं की स्तुतियों में कहीं—न—कहीं पर्यावरणीय चेतना की झलक हमें अवश्य मिलती है। उदाहरणस्वरूप ऋग्वेद में वरुण

की अनिर्वचनीय शक्ति का वर्णन करते हुए कहा गया है कि हे वरुण, आपकी माया शक्ति आकाश का आश्रय लेकर निवास करती है। चित्र—विचित्र किरणों से सम्पन्न होने वाला ज्योतिष्मान सूर्य इसी के सहारे चलता है। आकाश में उस सूर्य को मेघ तथा वृष्टि से आप छिपा देते हैं जिससे पर्जन्य मधुमान जलबिन्दुओं की वर्षा कर धरती को मधुमयी तथा मंगलमयी बना देता है। वेदों में जगत् के स्रष्टा के रूप में दिव्य शक्ति को स्वीकार किया गया तथा उसे सृष्टि का नियन्ता माना गया। वस्तुतः स्रष्टा और सृष्टि में किसी प्रकार का भेद नहीं है। स्रष्टा ही सृष्टि रूप में प्रसारित है और सम्पूर्ण सृष्टि ही स्रष्टा है। इसलिए उस परमतत्त्व की सृष्टि को सुरक्षित व संरक्षित रखना अपना परम कर्तव्य समझते थे। इस भावना के कारण पर्यावरण की सुरक्षा स्वयमेव होती दिखाई पड़ती है।

वैदिक वाङ्मय में प्रायः इन्द्र को सबसे बड़ा देवता माना गया है। इन्द्र और वृत्रासुर युद्ध अकालरूपी दानव पर वर्षा रूपी विजय का प्रतीक है। इन्द्र जो कि द्यूलोक का प्रधान देवता था, मेघों को अवरुद्ध कर और असुरों को वज्र से मारकर जल बरसाता था। वरुण को आकाश, पृथ्वी और सूर्य का निर्माता माना गया है। वायु उसका श्वास था और ऋतुएँ उससे नियमित थी। वह माया रूप में सर्वत्र विद्यमान रहता था तथा उसे समस्त प्राणियों के शुभ—अशुभ सभी कर्मों का ज्ञाता तथा कर्मानुसार फलप्रदाता माना जाता था। कालान्तर में वह आप (जल) का देवता मात्र रह गया। जिस प्रकार सोम को सोम का सम्बन्ध पर्वतों से था, उसी प्रकार वरुण का सम्बन्ध जल से था। वह जल का अधिपति था तथा उसका निवास भी जल में ही था। वेदक काल में महत्वपूर्ण देवता था। सूर्य की उपासना पाँच रूपों में की जाती थी — सूर्य, सवितृ, मित्र, पुषन् एवं विष्णु। इसी प्रकार अग्नि देवता का भी महत्वपूर्ण स्थान था। अग्नि का महत्व दो दृष्टियों से था। एक तो यज्ञ के माध्यम से देवताओं तक हव्यों को पहुँचाना और दूसरे शव का दाह करना। वह प्राणियों का सहायक और सहयोगी था, इसलिए उसे पिता, बन्धु और मित्र भी कहा गया था। वेविक काल में सोम अत्यन्त प्रिय पेय था,

जिसे बाद में देवता के रूप में प्रतिष्टा की गई। सोम को जल का जनक और उसी से उत्पन्न हुआ बताया गया है। उसे चन्द्रमा भी माना गया है। ¹⁵ पर्जन्य एक शक्तिशाली देवता था, जिसका सम्बन्ध मेघ से था। वह अपने गर्जना और हुंकार से औषधियों को गर्भित कर देता था तथा सम्पूर्ण पृथ्वी को सिलल सार से आप्लावित कर देता था। वृष्टि देवता होने के कारण वनस्पतियों, पशुओं आदि को पोषित करता था। इनके अतिरिक्त चन्द्रमा, वायु, मरुत्, ऊषा, अदिति आदि अनेक देव—देवियों का उल्लेख वैदिक ग्रन्थों में प्राप्त होता है, जो किसी—न—किसी प्रकार से पर्यावरण से सम्बन्धित होते हैं। इन देवताओं के उल्लेख से वैदिक ऋषियों का पर्यावरण के प्रति प्रेम स्वयमेव स्पष्ट हो जाता है।

चारों वेदों में पर्यावरण की शुद्धता के लिए यजन, हवन और स्तवन के दृष्टांत भरे पड़े हैं। वैदिक ग्रन्थों में अहिंसा, मैत्री, करुणा से ओत—प्रोत अनेकानेक मंत्र प्राप्त होते हैं जिनसे प्राकृतिक संसाधनों के प्रति भी उनकी सिहष्णुता स्पष्टतः परिलक्षित होती है। यजुर्वेद में कहा गया है कि सभी प्राणियों को मित्र की दृष्टि से देखें। अथवंवेद में कहा गया कि पृथ्वी हमारी माता है और हम उसके संतान हैं। पुनः अथवंवेद कहता है कि पृथ्वी रत्नगर्भा है और वह हमें नाना प्रकार के रत्न देती है। आगे अथवंवेद कहता है कि पृथ्वी भिन्न—भिन्न भाषा—भाषी और नाना धर्मावलम्बियों को समुचित आश्रय प्रदान करती है। इससे यह स्पष्ट होता है कि वैदिक ऋषि पृथ्वी पर किसी एक जाति, भाषा या संस्कृति का अधिकार नहीं मानते थे। वे पृथ्वी को अपनी माता और एक दिव्य विभूति मानते थे। वे उसे बलवद् भोग्य नहीं मानते थे। उनकी दृष्टि संघर्ष और स्पर्झा की न होकर सौम्यता और समरसता की थी।

वृक्ष की महत्ता को प्रदर्शित करने के लिए कहा गया कि — मूले ब्रह्मा त्वचा विष्णुः शाखा रुद्रो महेश्वरः। पत्रे पत्रे देवानां वृक्षराज नमोस्तुते। हम सभी जानते हैं कि वैदिक काल से ही हमारे देश में बरगद, पीपल, नीम, गूलर, आम, तुलसी आदि पौधे शुभ अवसरों पर पूजे जाते हैं। यहाँ तक कि वृक्षों के साथ देवताओं का तादात्म्य कर दिया गया जिससे वृक्षों को न काटा जा सके। वट मूले स्थितो ब्रह्म वट मध्ये

जनार्दनः। वटाग्रे तु शिवो देवः सावित्री वट संक्षिता। यजुर्वेद में औषधियों को मित्र बताकर उसे युगों युगों तक फलने—फूलने की इच्छा जाहिर की गई है। प्रकृति को बनाए रखने व पर्यावरण में प्रदूषण न हो इसके लिए यजुर्वेद के ऋषि ने सभी से प्रार्थना की है। 'मित्र देवता हमारा कल्याण करने वाले हों। वरुण हमारा कल्याण करे। इन्द्र और बृहस्पति कल्याणकारी हों। पाद क्रमण वाले विष्णु भगवान हमारा भले प्रकार से मंगल करें।'20

इस प्रकार समस्त वैदिक ग्रन्थ पर्यावरणीय चेतना से ओत—प्रोत हैं। पंचमहाभूतों को देवरूप मानकर उनकी स्तुति करना और अपने कल्याण की कामना करना वैदिक ऋषियों का मुख्य प्रयोजन दृष्टिगोचर होता है। स्वाभाविक है कि अपने कल्याण में किसी प्रकार की स्वार्थपरता नहीं है, वरन् सम्पूर्ण वसुधा का कल्याण उसमें निहित है। वसुधैव कुटुम्बकम् कहकर वैदिक ऋषि समस्त पृथ्वीवासी को एक परिवार में समेट देते हैं — अयं निजः परोवेति गणना लघुचेतसाम्। उदार चरितानां तु वसुधैव कुटुम्बकम्।।²²

सन्दर्भ

- 1 यस्यां समुद्र उत सिन्धुरापो यस्यामन्नं कृष्टयः संबभूवुः।
- 2 यस्यामिदं जिन्वति प्राणदेजत् सा नो भूमिः पूर्वपेये दधातु।। अथर्ववेद, 12/1/3
- 3 ऋग्वेद, 4/57/2-3
- 4 यजुर्वेद, 36 / 17
- 5 यस्यां वृक्षा वानस्पत्या ध्रुवास्तिष्ठन्ति विश्वहा। पृथ्वीं विश्वधायसं धृतामच्छावदामसि।। अथर्ववेद, 12/1/27
- 6 शतपथ ब्रह्मण, 4/1/5/16
- 7 निरुक्त, 7/5
- 8 ऋग्वेद, 3/9/9
- भह यज्ञाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापितः।
 अनेन प्रसविष्यध्वम् एष वोऽस्त्विष्टकामधुक्।। गीता 3/10
- 10 देवान भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः। परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमावाप्स्यथ।। गीता 3/11
- 11 अथर्ववेद, 12/1/3
- 12 अथर्ववेद, 12/1/17
- 13 माया वां मित्रावरुणां दिविश्रिता सूर्योज्योतिश्चरति चित्रमायुधम्।

तमभ्रण वृष्टया गूहथो दिवि पर्जन्य द्रप्सा मधुमन्त ईरते।। ऋग्वेद, 5/63/4

- 14 अथर्ववेद, 4/3/3
- 15 ऋग्वेद, 10/7/1
- 16 ऋग्वेद, 10/5/4
- 17 मित्रस्याहं चक्षुषा सर्वाणिभूतानि समीक्षे। यजुर्वेद, 36/18
- 18 माता भूमिः पुत्रोऽहं पृथिव्याः। अथर्ववेद, 12/1/12
- 19 निधिं बिभ्रती बहुधा गुहा वसु मणिं। अथर्ववेद, 12/1/44
- 20 जनं बिभ्रती बहुधा विवाचसं। नानाधर्माणं पृथिवी यथौकसम्। अथर्ववेद, 12/1/45
- 21 यजुर्वेद, 36/9
- 22 पंचतन्त्र, 5/37

चेतना की पहेली और प्राकृतिक-द्वैतवादी समाधान

(The Riddle of Consciousness and Naturalistic Dualist solution)

डॉ0 नन्दिनी सिंह^{*}

चेतना का प्रत्यय मनुष्य की पहचान और उसके अस्तित्व से जुड़ा हुआ है। अतः यह वैज्ञानिकों एवं दार्शनिकों के बीच सदैव चिन्तन और जिज्ञासा का विषय रहा है। विशेष रूप से पाश्चात्य जगत में चेतना विषयक अनेक दार्शनिक व्याख्यायें (द्वैतवाद, भौतिकवाद, तार्किक—व्यवहारवाद, केन्द्र—तादात्म्यवाद, टोकन फिजिकैलिज्म, टाइप फिजिकैल्ज्म, तार्किक—माववाद, आदि) दी जाती रही है लेकिन चेतना की तत्वमीमांसा को स्पष्ट करने वाली कोई अंतिम व्याख्या आज तक प्राप्त नहीं हो सकी है। सम्भवतः ऐसा चेतना की विशिष्ट प्रकृति के कारण है। जहाँ भौतिकवाद के समर्थक चेतना को नितान्त स्नायुतंत्रकीय क्रियाओं से उदभूत अथवा उससे अभिन्न मानते हैं वहीं द्वैतवादी विचारक चेतना को भौतिक से भिन्न और विशिष्ट बताकर उसे और भी रहस्यमय एवं अबूझ पहेली बना देते है। इन दो विपरीत विचारों के बीच सेतु के रूप में प्राकृतिक द्वैतवादी विचार को समझा जा सकता है जिसे समकालीन पाश्चात्य चिन्तक खेविड चैमर्स ने प्रस्तावित किया है।

प्राकृतिक द्वैतवाद, प्राकृतिक इसिलये है क्योंकि यह विश्व सम्बन्धी दृष्टि को मात्र जड़ तक सीमित न कर उसे विस्तारित करने की बात करता है। एवं यह द्वैतवादी इस रूप में है कि मौलिक वैज्ञानिक नियमों के आरम्भिक स्तर पर यह भौतिक नियमों

-

^{*} असि प्रोफेसर (दर्शनशास्त्र), महात्मा गाँधी काशी विद्यापीठ, वाराणसी

को पर्याप्त नहीं मानता है तथा उसके साथ—साथ मनोवैज्ञानिक—भौतिक नियमों को भी स्वीकार करने की बात करता है।

अतः इस सिद्धान्त के माध्यम से किस प्रकार चेतना की पहेली, उसकी तत्वमीमांसा को समझा जा सकता है इसे जानने का एक समीक्षात्मक प्रयास प्रस्तुत लेख में किया जायेगा।

चैमर्स अपनी पुस्तक (The Consicious Mind) में चेतना से सम्बन्धित प्रश्नों को दो श्रेणियों में बाटते है –

- उनके अनुसार मनस् किस प्रकार बाह्य वातावरण से संवेदनायें ग्रहण करके उन पर कार्य करता है किस प्रकार सूचनायें तैयार करता है? संज्ञान की क्रिया कैसे सम्पन्न होती है? जैसे प्रश्न निश्चित रूप से महत्वपूर्ण हैं किंतु ये चेतना विषयक "सरल प्रश्न है क्योंकि स्नायु विज्ञान, संगणन विज्ञान, मनोविज्ञान आदि के अध्ययन से इन प्रश्नों का समाधान सम्भव है किंतु यह समझना कि इन सरल प्रश्नों के हल से ही चेतना के "कठिन प्रश्न" का समाधान भी हो जायेगा अनुचित है।
- चैमर्स के अनुसार चेतना सम्बन्धी "कित प्रश्न" उसके प्रतिभासिक (Phenomenal)पक्ष से सम्बन्धित है। कोई भी भौतिक तंत्र किस प्रकार (जैसे मित्रिष्क) एक विषयि, ज्ञाता या अनुभवकर्ता बन सकता है? ये प्रश्न चेतना विषयक प्रथम व्यक्ति सम्बन्धी प्रश्न हैं इसी कारण चैमर्स अपनी पुस्तक में स्पष्ट रूप से कहते हैं कि चेतना की इस विषयिनिष्ठता की व्याख्या के लिए हमें एक भिन्न विज्ञान को विकसित करना होगा क्योंकि भौतिक विज्ञान जिन संसाधनों से विषय—वस्तुओं का अध्ययन करता है वह चेतना की विषयिनिष्ठता को समझने के लिए अपर्याप्त और अपूर्ण है।

चैमर्स के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को आतंरिक अनुभव होते हैं ये अनुभव चेतन आंतरिक अनुभव हैं जब हम कुछ सोचते, देखते या करते हैं तब ये सब किसी अंधकार में घटित नहीं होता है बल्कि इन घटनाओं के बाह्य पक्ष के साथ—साथ एक महत्वपूर्ण आतंरिक पक्ष होता है जो संज्ञान में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। बल्कि कहना चाहिये कि उस आंतरिक प्रकाश की पृष्ठभूमि में ही हमारे चिंतन—मनन—क्रिया की समस्त बाह्य अवस्थायें अभिव्यक्त होती हैं। यह आंतरिक पक्ष ही चेतना का व्यक्तिनिष्ठ तत्व है जिसे समझे जाने की आवश्यकता है। कहा जा सकता है कि किसी सत्ता के

चेतन होने का अर्थ तभी है जब उस सत्ता के रूप में होने की कोई विशिष्टता हो। इसे थामस नेगल ने "Something it is like to be" नाम से विवेचित किया है। वस्तुतः हमारे हर अनुभव के साथ एक विशिष्ट—वैयक्तिक— आंतरिक पक्ष जुड़ा होता है। जो हमें उस सत्ता विशेष के रूप में स्पष्ट करता है जिसके द्वारा यह अनुभव किया जा रहा है। इसे मनस्—दर्शन की भाषा में क्वालिआ (Qualia) की संज्ञा दी गई है। चैमर्स के अनुसार इस क्वालिया अर्थात् अनुभवों के व्यक्तिनिष्ठ आंतरिक पंक्ष की व्याख्या ही वस्तुतः चेतना की व्याख्या है और यही मन शरीर समस्या से सम्बन्धित वह कठिन समस्या है जिसकी व्याख्या अपेक्षित है।

चैमर्स के मनस्−दर्शन का एक महत्वपूर्ण पक्ष चेतना के मनोवैज्ञानिक (Psychological) तथा प्रतिभासिक (Phenomenal) सन्दर्भों का विभाजन हैं। चैमर्स का मानना है कि मनस् सम्बन्धित वह पक्ष जिसका अध्ययन आजकल संज्ञानात्मक विज्ञान कर रहा है वह है मानवीय व्यवहार तथा मनस् का पारस्परिक सम्बन्ध है। किस प्रकार एक आंतरिक मानसिक अवस्था किसी बाह्य व्यवहार को उत्पन्न करने में कारणात्मक भूमिका निभाती है? यह प्रश्न मनस के मनोवैज्ञानिक पक्ष से सम्बन्धित है। यह मानसिक अवस्था चेतन या अचेतन भी हो सकती है। किन्तु "मनस्" मात्र इतना ही नहीं हैं। मनस् का वह पक्ष जो किसी रूप में विषय—वस्तुओं को अनुभूत करता है, (The way it feels) मनस का प्रतिभासिक पक्ष है। वास्तविक समस्या इस पक्ष को समझने की है। मानसिक घटनायें कैसे घटित हो रही है, क्यों वह बाह्य व्यवहार में कारणात्मक रूप से सम्बन्धित हैं और कैसे सम्बन्धित हैं? ये प्रश्न महत्वपूर्ण है और संज्ञानात्मक विज्ञान इनके हल ढूँढने की क्षमता रखता है। परन्तु हमारे प्रत्येक अनुभव के साथ एक गुणात्मक विशिष्टता का जुड़ जाना, हमारे हर संज्ञान में एक आतंरिक दृष्टिकोण का संयुक्त होना हर अनुभव के पीछे किसी अनुभवकर्ता ज्ञाता की अनुभूति होना यह क्यों और कैसे होता है? ये प्रश्न मनस—दर्शन के वास्तविक प्रश्न हैं।

अपनी पुस्तक "द कॉन्शस माइन्ड" के आरम्भिक दो अध्यायों में चेतना के अध्ययन से सम्बन्धित प्रमुख दार्शनिक समस्या को स्पष्ट करने के पश्चात चैमर्स बताने का प्रयास करते हैं कि चेतना की व्याख्या भौतिकवादी पदों में नहीं की जा सकती है। प्रायः माना जाता है कि हमारे ब्रह्माण्ड के मूलभूत तथ्य भौतिक तथ्य हैं और इसके अतिरिक्त जो तथ्य हैं वे भौतिक तथ्यों पर निर्भर हैं। अतः संसार में हर वस्तु की व्याख्या भौतिक पदों में की जा सकती है और इसी कारण हम स्वाभाविक अपेक्षा करते हैं कि चेतना भी इसी प्रकार व्याख्यायित की जा सकती है। परन्तु चैमर्स स्पष्ट करते हैं कि किसी भी प्रकार की भौतिकवादी व्याख्या से कभी भी चेतना की उत्पत्ति की विवेचना नहीं की जा सकती है। इस सम्बन्ध में चैमर्स कहते हैं कि हमें यह बताने की आवश्यकता है किस प्रकार चेतना का प्रत्यय तार्किक रूप से भौतिक (जड़) पर निर्भर (Supernenient) नहीं है। इस सम्बन्ध में जाम्बी की तार्किक सम्भाव्यता, विपरीत प्रतिबिम्ब, ज्ञानमीमांसीय विषमता, ज्ञान का तर्क एवं विश्लेषण के अभाव से जुड़े पाँच तर्कों के विस्तृत विवेचन से चैमर्स स्पष्ट करते हैं कि कोई भी भौतिक प्रक्रिया चेतना की व्याख्या नहीं कर सकती। उनके अनुसार एक प्रश्न सदैव उपस्थित रहेगा कि इन भौतिक प्रक्रियाओं के साथ चेतना क्यों और कैसे जुड़ जाती है? ऐसे प्रश्न चेतना के विषय में हमें निरूरत कर देते हैं। यद्यपि चैमर्स से पूर्व ऐसे दार्शनिक ह्ये हैं जिन्होने चेतना के संज्ञानात्मक प्रारूप² अथवा जैविक-स्नायुतंत्रकीय³ व्याख्याओं के द्वारा चेतना की विवेचना करने का प्रयास किया है किंतु चैमर्स इसे सर्वथा अनुपयोगी मानते हैं चैमर्स ने विशेष रूप डेनिएल डेनेट के संज्ञानात्मक प्रारूप का उल्लेख करते हुये कहा है कि डेनेट द्वारा दिये गये प्रारूप से मानवीय मस्तिष्क की संज्ञानात्मक क्षमता का बोध तो अवश्य होता है किंतू ये प्रारूप हमें यह नहीं बता पता है कि हमारी संज्ञानात्मक क्षमताओं के साथ चेतन अनुभव क्यों और कैसे जुड गया है । वस्तुतः डेनेट की त्रुटि यह है कि वह मान लेते हैं कि मस्तिष्क की क्रियाविधि की व्याख्या ही चेतना सम्बन्धी व्याख्या है । जबिक ऐसा नहीं है।चैमर्स आरम्भ में ही स्पष्ट कर देते हैं कि चेतना की क्रियाविधि से जुड़े प्रश्न मनस सम्बन्धी सरल प्रश्न हैं जिन्हें आज समझा जा सकता है किंतु इन प्रश्नों के समाधान से हमें मनस—विषयक उन प्रश्नों का उत्तर नहीं मिलता है जो चेतना, से जुड़े हैं और जो अपेक्षाकृत कठिन प्रश्न है।

इसी प्रकार गेराल्ड एम0 एडिल्मैन ने अपनी पुस्तक (Bright Air Brilliant Fire) में स्नायुतंत्र पर आधारित एक ऐसा प्रारूप प्रस्तुत किया है जिसमें वह स्व अतीत और भविष्य की अवधारणाओं को बताते हैं। चैमर्स के अनुसार एडिल्मैन का प्रयास मूलतः प्रत्यक्ष, स्मृति और भाषा पर आधारित है। एडिल्मैन स्वीकार करते हैं कि उनके प्रारूप में और चेतन अनुभव की उत्पत्ति में एक आंतरिक सम्बन्ध हैं। किंतु यह सम्बन्ध क्या है इसे वह स्पष्ट नहीं कर पाते हैं पुनः एडिल्मैन स्वयं स्वीकार करते हैं कि इस प्रारूप के द्वारा वे "क्वालिआ" की व्याख्या नहीं कर पाते हैं।

वस्तुतः उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि चैमर्स किसी भी रूप में चेतना को भौतिक व्याख्याओं से ग्रहणीय नहीं मानते है और इसके अनन्तर ही वे चेतना विषयक अपना सिद्धान्त प्रस्तुत करते है।

चैमर्स ने चेतना विषयक अपने मत को प्राकृतिक—द्वैतवाद कहा है। यह मत न तो देकार्त के परम्परागत द्वैतवाद का समर्थक है न स्पिनोजा की भांति किसी गुण सम्बन्धी द्वैतवाद एवं तत्व सम्बन्धी एकतत्ववाद का पोषक है और न ही सामान्य भौतिकवाद का पोषक है। चैमर्स के अनुसार चेतना एक भौतिक तत्व (मस्तिष्क) से उत्पन्न अवश्य होती हैं किंतु यह उस पर अपरिहार्यतः निर्भर नहीं है। बहुत से लोग जो स्वयं को भौतिकवादी कहते हैं के अनुसार भी मनस, (Mind) मस्तिष्क (Brain) से "उत्पन्न" होता है। यहाँ "उत्पन्न" (Arises) शब्द पर चैमर्स ने विशेष आग्रह किया है। हम यह नहीं कहते हैं कि सीखने की प्रक्रिया (जिसमें चेतना निहित है) मस्तिष्क से उत्पन्न होती है बल्कि हम कहते हैं कि सीखने की प्रक्रिया मस्तिष्क से उत्पन्न होती है। अतः मनस को मस्तिष्क से उत्पन्न माना जाता है। उत्पन्न शब्द का प्रयोग ही

संकेत करता है कि भौतिक तथ्यों से परे और उससे अधिक भी कुछ है जो इस सारी प्रक्रिया में निहित है।

चैमर्स कहते हैं कि भौतिकी में ऐसे मूलभूत तत्वों (देशकाल, द्रव्यमान, ऊर्जा आदि) के बारे में बताया गया है। जो कुछ अन्य मूलभूत नियमों से सम्बन्धित हैं। तथा एक बार ये प्राकृतिक मौलिक तत्व एवं मौलिक नियम अपनी-अपनी जगह व्यवस्थित कर दिये जायें तब विश्व की प्रत्येक वस्त् की व्याख्या की जा सकती है। किंत् यह सारा मत / सिद्धान्त भौतिक के समर्थन में भौतिकशास्त्रियों द्वारा प्रतिपादित है। जिसमें हम देख सकते है कि ''चेतना'' हमारे दृश्यप्रपंचात्मक जगत से सम्बन्धित तत्व है किंतू उपरोक्त भौतिक तत्वों एवं भौतिक नियमों कों मान लेने पर भी चेतना की व्याख्या नही की जा सकती है। अतः चेतना के एक मौलिक सिद्धान्त को प्रस्तावित करने के लिए हमें एक नये मौलिक नियम को स्वीकार करना होगा। वैमर्स के अनुसार ये नये नियम भौतिक नियमों में हस्तक्षेप नहीं करेगें क्योंकि भौतिक नियमों का अपना एक स्वतंत्र-पृष्ट तंत्र है। बल्कि ये नये नियम हमें बतायेंगे कि चेतन अनुभव किस प्रकार मस्तिष्क की भौतिक क्रिया से ''उत्पन्न'' होते है। मानवीय मस्तिष्क की समस्त भौतिक क्रिया को समझकर हम यह तो बता सकते हैं कि इस भौतिक क्रिया से मानवीय व्यवहार किस प्रकार सम्बद्ध है किंत् इसके द्वारा हम यह नहीं बता सकते कि इन मानसिक क्रियाओं से चेतना कैसे जुड़ जाती है। अर्थात् चेतन अनुभव की भौतिक प्रक्रिया पर निर्भरता को हम भौतिक नियमों से नहीं जान सकते है अतः नये नियम को विश्व अपनी वैज्ञानिक दृष्टि में समाहित करना अनिवार्य है।

चैमर्स ने उस मूलभूत नियम को मनोवैज्ञानिक—भौतिक (Psychophysical Law) नियम कहा है। ये मनोवैज्ञानिक भौतिक नियम अक्षरशः क्या होगें कहा नहीं जा सकता लेकिन ऐसे नियम है, यह अवश्य सत्य है। हम जानते है कि भौतिक प्रक्रिया (मस्तिष्क की स्नायुतंत्रकीय प्रक्रिया) एवं चेतन अनुभवों की उत्पत्ति में नियमतः एक

सम्बन्ध है और इस सम्बन्ध के नियम (Law) को समर्थन देने वाला कोई मौलिक नियम (Fundamental Law) होना अनिवार्य है। 6

चैमर्स ने अपने मत के समर्थन में एक सशक्त उपमा देने का प्रयास किया है। उनके अनुसार उन्नीसवीं सदी में जब वैज्ञानिकों से विद्युतचुम्बकीयता (Electromagnetic Phenomena) के तत्व को भौतिकी के नियमों से समझना चाहा तब वे इसमें असफल रहे। आगे जाकर मैक्सवेल ने विद्युतचुम्बकीयता आवेश (Charge) एवं विद्युतचुम्बकीय बल (Force) को मूलतत्वों के रूप में स्वीकार किया एवं एक सर्वथा नवीन मौलिक विद्युतचुम्बकीय नियम को भी प्रस्तावित किया जिसके आधार पर विद्युतचुम्बकत्व की व्याख्या की जा सकी।

इस प्रकार चैमर्स ने भौतिकवाद की सीमाओं और कितनाइयों को समझते हुये चेतना के अध्ययन में भौतिकवाद को अपर्याप्त मानकर उसका खण्डन किया और साथ ही चेतना के अध्ययन के लिये अपनी विश्व—दृष्टि को भी विकसित और विस्तारित करने की बात की। चैमर्स स्पष्ट कहतें हैं कि चेतना की तात्विकता को समझने के लिये हमें उस विश्व—दृष्टि को त्यागने की आवष्यकता नहीं हैं जिसे हम वैज्ञानिक मानते हैं बिल्क हमें अपनी उस वैज्ञानिक—विश्व—दृष्टि को, उसकी परिधि को और व्यापक करने की आवश्यकता है। केवल मूलभूत भौतिक नियमों से संसार की व्याख्या करने का हमारा प्रयास पूर्वाग्रह युक्त है। इन मूलभूत भौतिक नियमों के साथ हमें कुछ मूलभूत मनोवैज्ञानिक भौतिक नियमों को भी स्वीकार करना होगा तभी हम चेतना को बेहतर समझ सकेगें। यद्यपि चैमर्स स्वीकार करते हैं कि वे नहीं जानते कि ये नियम क्या और कैसे होगें, किंतु इनके होने में कोई सन्देह नहीं है।

चैमर्स चेतना सम्बन्धी अपने मत को प्राकृतिक द्वैतवाद कहते हैं। उनका मानना है कि कई बार हम प्राकृतिक दृष्टि को भौतिकवादी दृष्टि मान लेते है जो कि हमारी भूल हैं, मूलभत नियमों के रूप में केवल भौतिक नियमों को मानने से हमारा समस्त दृष्यप्रपंचात्मक जगत व्याख्यायित नहीं हो सकता। हमें इस स्तर पर मनोवैज्ञानिक

भौतिक नियमों को भी स्वीकार करना होगा। इस प्रकार का द्वैतवाद हमें किसी रहस्यवाद की ओर नहीं धकेलता है। ¹⁰ यह दृष्टि पूरी तरह नैसर्गिक और वैज्ञानिक है। इस तरह चैमर्स शुद्ध भौतिकवाद का खण्डन करके पाश्चात्य भौतिकवाद (चेतना सम्बन्धी) की कठिनाइयों से बच जाते हैं और अपने मत को अनिवार्य रूप से द्वैतवाद के रूप में स्थापित करने का प्रयास करते हैं। ¹¹ चैमर्स कहते हैं कि हम निम्नलिखित कारणों से भौतिकवाद का समर्थन करते हैं और द्वैतवाद से बचते है।

- 1. भौतिकवाद की सहजता हमें भौतिकवद का समर्थक बनाती है।
- चेतना के अतिरिक्त अन्य सभी क्षेत्रो में भौतिकवाद ने अपने सिद्धान्तों से हमें संतुष्ट किया है।
- 3. विज्ञान को गम्भीरता से लेने के भ्रम में हम भौतिकवाद को नहीं त्याग पाते हैं।
- 4. कई बार द्वैतवाद हमें आध्यात्मिक, धार्मिक, अतिदैविक एवं विज्ञान—विरोधी मत की ओर ले जाता है। इस कारण भी हम भौतिकवाद को ही समर्थन देते रहते हैं।
- 5. हम द्वैतवाद द्वारा उत्पन्न चित् अचित् सम्बन्ध की समस्या से बचने के लिए भी भौतिकवाद का ही पक्ष लेते हैं।

किंतु चैमर्स मानते है कि जो द्वैतवाद उन्होंने स्थापित किया है वह उन सभी समस्याओं से रहित है जिसके कारण हम भौतिकवादी (चेतना के विषय मे) बन जाते है।

इस प्रकार चेतना विषयक सिद्धान्त में चैमर्स मूलभूत भौतिक नियमों को मानते है जो मस्तिष्क की भौतिक क्रिया तथा उससे उत्पन्न मानवीय व्यवहार की व्याख्या करते हैं और साथ ही एक ऐसे अज्ञात मनोवैज्ञानिक भौतिक मूलभूत नियम को स्वीकार करने की भी बात करते हैं जो मानवीय व्यवहार के साथ चेतन अनुभव के रूप में स्वतः जुड़ जाता है जो हमें अनुभवकर्ता या ज्ञाता की अनुभूति देता है। इस तरह के द्वैतवाद को वे बार—बार विज्ञान के अनुरूप होने को भी स्वीकार करते हैं।

ध्यातव्य है कि चेतना के सम्बन्ध में जो पाश्चात्य दृष्टि है वह भौतिकवाद और द्वैतवाद इन दो भागों में बटी है। अतः भौतिकवाद जैसे सशक्त पाश्चात्य मत का खण्डन करके भी चैमर्स द्वैतवाद से बाहर नहीं आ सके। क्योंिक वे उस पाश्चात्य पूर्वाग्रह से ग्रस्त हैं कि भौतिकवाद या द्वैतवाद ये दो ही विकल्प हैं चेतना के सम्बन्ध में। चैमर्स ने विज्ञान की परिधि को व्यापक अवश्य किया किंतु वैदिक दर्शन की तरह वे एक तत्व के रूप में चेतना को ही मौलिक सिद्धान्त के रूप में स्वीकार करने का साहस नहीं कर सके। सम्भवतः इसके पीछे एक पूरी पाश्चात्य चिन्तन शैली हैं जो हमें बौद्धिक ज्ञान का अतिक्रमण करने से रोकती है। यद्यपि चैमर्स ने दबे शब्दों में एवं सांकेतिक रूप से यह अवश्य कहा है कि सम्भव है कोई उन्हें द्वैतवादी न मानकर एकतत्ववादी

ही माने। जिस भौतिक एवं आनुभविक के भेद को वे स्वीकार करते हैं वह अतंतः एक ही वस्तु के दो पक्ष सिद्ध हो किंतु ऐसा होने पर भी वह एक तत्व भौतिक या जड़ नहीं होगा बल्कि इससे अधिक व्यापक कुछ होगा।¹²

वस्तुतः विज्ञान और भौतिक नियम की स्वीकृति हमे स्वाभाविक बात लगती है क्योंकि हम मानते हैं कि विज्ञान वह है जो भौतिक नियमों द्वारा एवं भौतिक तथ्यों के द्वारा सृष्टि की सहज व्याख्या करता है। किंतु क्या यह हमारा ''भौतिक'' (जड़) विषयक पर्वाग्रह नहीं है कि हम अपने किसी भी अन्वेषण में भौतिक को कोष्ठक में रख नहीं पाते हैं। क्यों हम किसी भी गम्भीर वैज्ञानिक या दार्शनिक गवेषणा में या तो केवल भौतिक को मानकर आरम्भ करते हैं या भौतिक के साथ–साथ मानसिक को भी मानकर आरम्भ करते हैं? प्रश्न यह है कि क्या हम भौतिक के प्रति अपने इस पक्षपात से मुक्त हो सकते है? सम्भवतः नही। क्योंकि ऐसा करने के लिए हमें अपनी ज्ञानमीमांसा को और विस्तारित करना होगा, ज्ञान की परिधि को व्यापक करना होगा, ज्ञान के साधन को न केवल स्वीकार करना होगा बल्कि उन्हें विकसित भी करना होगा। किंतू हमारी पाश्चात्य सोच हमें ऐसा करने से रोकती है। भौतिक से व्यापक किसी उच्चतर नियम को एकमात्र रूप में स्वीकार करने का साहस हम नहीं कर पाते हैं अतः उसे विज्ञान–विरोधी बताकर विज्ञान को ही सीमित कर देते हैं। मेरी दृष्टि में चेतना की पहेली (The Riddle of Consciousness) से बाहर आने के लिए हमें चेतना के विज्ञान को विकसित करना होगा जो पूर्वाग्रहों से मुक्त हो और जहाँ अनुभव से प्राप्त निष्कर्षों की स्वीकृति का साहस हो अथवा भारतीय दर्शन के अनुरूप ऐसे किसी साहस के प्रति समर्पण का भाव हो। जब तक हम ऐसा नहीं कर सकते हमारे लिये चेतना की तात्विकता एक रहस्य ही बनी रहेगी।

सन्दर्भ सूची

- 1. "Almost everything in the world can be explained in physical terms; it is natural to hope that Consciousness might be explained this way too ." Chalmers David J., *The Conscious Mind : In search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1996, p. 93
- 2. Cognitive Modle
- 3. Neurobiological Explanation
- 4. "The Very fact that the mind needs to arise from brain indicates that there is something further going on, over and above the physical facts". p.125
- 5. "To bring consciousness within the scope of a fundamental theory, we need to introduce new fundamental properties and laws". ibid p.126
- 6. ".....the dependence of experience on the physical cannot be derived from physical laws, so any final theory must include laws of this variety". ibid p. 127
- 7. "In the same way, to explain consciousness, the features and laws of physical theory are not enough. For a theory of Consciousness, new fundamental features and laws are needed". ibid
- 8. Edelman Gerald M, Bright Air Brilliant Fire, Penguine Book, London, England, 1992, p.135

- 9. "Of Course, at this stage we have very, little idea what the relevant Fundamental theory will look like, or what the Fundamental psychophysical laws will be. But we have reason to believe that such a theory exists." -opcit p.127
- 10. "To embrace dualism is not necessarily to embrace mystery" p.128.
- 11. "You can't have your materialist cake and eat your Consciousness too." ibid p.168.
- 12. "Perhaps the physical and the phenomenal will turn out to be two different aspects of a single encompassing kind. But it remains the case that if a variety of Monism is ture, it cannot be a Materialist Monism, it must be something broader."

 -ibid p.129

त्रिकशास्त्रसर्वस्व

डाँ० सिद्धिदात्री भारद्वाज

अभिनवगुप्तपाद ने श्रीतन्त्रालोक में त्रिकशास्त्र के आचार्य को उत्कृष्ट बताते हुए उनके ज्ञान की प्रशंसा की है। अन्य शास्त्रों में प्रतिपादित ज्ञान के द्वारा त्रिकशास्त्र के उत्कृष्ट ज्ञान के पास तक बुद्धि की क्षमता पहुँचती है। यथा शिव त्रैलोक्य के प्रकाश हैं। उनके प्रकाश से प्रकाशित होने वाला चन्द्र रात्रि में प्रकाश को फैलाता है। तद्वत् त्रिकशास्त्र के आचार्य द्वारा प्रतिपादित ज्ञान से प्रकाशन की सामर्थ्य अन्य शास्त्रों को प्राप्त होती है। यथा—

"त्रिजगज्ज्योतिषो ह्यन्यत् तेजोऽन्यच्च निशाकृतः। ज्ञानमन्यत् त्रिकगुरोन्यत् त्वधरवर्तिनाम्।।

ईश्वराद्वैत दर्शन को लवक्षर एवम् अन्वर्थ त्रिक संज्ञा से आचार्यों ने विभूषित किया है। इस दर्शन के सिद्धान्तपक्ष प्रत्यिभज्ञा—दर्शन शब्द से व्यवहृत किया जाता है जबिक साधना पक्ष को त्रिक—दर्शन शब्द से। इसकी साधन—पद्धित भुक्तिदा होने के साथ भुक्तिदा भी है। इसके अन्तर्गत शाम्भव, शाक्त एवं आणव त्रिविध योगों क्त को उपाय माना गया है। जिसके बिना स्वात्मा की पूर्णता अर्थात् शिवता अकृत्रिम रूप से विद्यमान रहते हुए भी विस्मृत होने मात्र से प्रकाशमान नहीं होती है। अतएव जगत् के जीव क्लेश को बाधित करते हैं। साधना के अवलम्बन से उपायों का किया जाने वाला अभ्यास, विस्मृत शिवता की असन्दिग्ध स्मृति = स्वात्म—प्रत्यिभज्ञा को प्राप्त कराता है।

* असिस्टेन्ट प्रोफेसर, संस्कृत विभाग, कला संकाय,काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी इस प्रकार साधन—पद्धति स्वात्मप्रत्यभिज्ञा के प्रति उपाय है। ईदृश महिमा—मण्डित साधन—पक्ष के लिये अनेक पर्याय शब्दों का समादर त्रिकदर्शन में प्राप्त होता है। यथा—त्रिकाचार, षड्धं—क्रम एवं सिद्धयोगीश्वरीमत इत्यादि।

ईश्वराद्वयवाद के पोषक रूप में इस साधना—पद्धित का माहातम्यातिशय स्वीकारा जाता है। इच्छा ज्ञान क्रिया, भेद भेदाभेद अभेद, अपरा परापरा परा, स्वात्मा गुरु शिव, शिव—शिवत—जगत, शाम्भव—शाक्त—आणव, सिद्ध—वामक—मालिनी, प्रभृति अनेक त्रिक का आश्रय ग्रहण करने से इसे त्रिकसंज्ञा से विभूषित किया जाता है। अभिनवगुप्तपाद ने सुस्पष्ट कहा है कि वेद एवं तन्त्र की परम्परा में विभिन्न स्रोत के आधार पर विचित्र पद्धितयाँ उपाय रूप में शास्त्रकारों द्वारा प्रतिपादित की गई हैं। पर त्रिकसाधनापक्ष के समक्ष अन्य समस्त उपाय वामन दिखते हैं। अनुत्तर शिव के स्वरूपतया प्रत्यभिज्ञानात्मक प्रकाशन स्वरूप=शिवता को प्रदान करने वाला साक्षात् उपाय त्रिक—पद्धित ही है। इसे क्रियाप्रधान ज्ञानप्रधान एवम् उभयप्रधान जिन त्रिविध आगमों द्वारा दिव्य वाक् भगवन्मुखारविन्द से निःसृत हुई हैं उन्हें सिद्धा वामक एवं मालिनीतन्त्र कहा जाता है। आगमत्रयप्रोक्त होने से, त्रिविधयोगसाध्य होने से नरशक्ति—शिव त्रिक में प्रत्येक की त्रिकरूपता आगमिकों ने प्रतिपादित की है। भैरवनाथ त्रिक—प्रक्रिया के प्रथम उपदेष्टा हैं। करुणामयी भैरवी—देवी प्रष्ट्री एवं श्रोत्री हैं अथ च स्वच्छन्दनाथ प्रभृति दिव्य गुरुजन द्वारा यह भुवनों में प्रचारित होती है। अतः इस प्रक्रिया को त्रिक संज्ञा से विभूषित किया जाता है।

अभिनवगुप्तपाद ने त्रिकसंज्ञा का औचित्य अन्य प्रकार से भी दर्शाया है। तदनुसार, त्रिकशासन पूर्व में दिव्य महागुरु—परम्परा से प्रसृत हुआ था। परम्परा के क्षीण होने पर भगवान् शिव—श्रीकण्ठनाथ की आज्ञा से तीन सिद्ध जनों ने त्रिकशासन को प्रवर्तित किया। इनमें □त्रयम्बकादित्य अद्वैत के उपदेष्टा हैं। श्रीनाथ द्वैताद्वैत के उपदेष्टा हैं। श्रीनाथ द्वैताद्वैत के उपदेष्टा हैं। उत्तम मध्यम एवं तदितर त्रितय—कोटि—प्रविष्ट अधिकारियों की दृष्टि से त्रिविध आचार्य के उपदेश सर्वथा उपादेय हैं। इनमें □त्रयम्बकादित्य की दृहिता से अर्ध □त्रयम्बक नामक एक अन्य क्रम का भी

प्रवर्तन होने से त्रिकपद्धित की चार मिठकाएँ प्रवृत्त हुई जो वर्तमान काल में त्रिकशासन की परम्परा को देश एवं विदेशों में प्रसारित कर रही हैं। श्रीतन्त्रालोक में विशदता के साथ इस त्रिप्रवाह को प्रतिपादित किया गया है। तद्यथा—

> "तेषां क्रमेण तन्मध्ये भ्रष्टं कालान्तराद् यदा तदा श्रीकण्ठनाथाज्ञावशात् सिद्धा अवातरन्। □त्रयम्बकामर्दकाभिरव्यश्रीनाथा अद्वये द्वये द्वयाद्वये च निपुणाः क्रमेण शिवशासने।। आद्यस्य चान्वयो जज्ञे द्वितीयो दुहितृक्रमात् स चार्धित्रयम्बकाभिरख्यः सन्तानः सुप्रतिष्ठितः।। अधश्चार्धचतस्रोऽत्र मठिकाः सन्ततिक्रमात्। शिष्यप्रशिष्यैर्विस्तीर्णाः शतशाखं व्यवस्थितैः।।²

त्रिविध उपाय का साक्षात् अथवा परम्परया उपेय शिवधाम ही है। एव०च त्रिविध उपाय से प्राप्य धाम को भी त्रिक शब्द से कहा जाता है। त्रिकोपायसाध्य शिवशक्तिसामरस्य है। इस परधाम में नर-शक्ति-शिव प्रभृति समस्त विभेदों का उच्छेद हो जाता है। त्रिकाचार का परम प्राप्य शिव-शक्ति-सामरस्य है जिसमें समस्त प्रभेदों का विलय हो जाता है। पुष्प में गन्ध की भाँति भेद तिरोहित हो जाता है और प्राप्य त्रिक की कुलसंज्ञा एवं साधक की कौलसंज्ञा प्रथित होती है। तद्यथा-

"तस्य यत् परं प्राप्यं धाम तत् त्रिकशब्दितम्।" "सर्वविभेदानुच्छेदात् तदेव कुलमुच्यते।" पुष्पे गन्धस्तिले तैलं देहे जीवो जलेऽमृतम। यथा तथैव शास्त्राणां कुलमन्तः प्रतिष्ठितम्।" "अशेषतन्त्रसारं तु वामदक्षिणमाश्रितम्। एकत्र मिलितं कौलं श्रीषडधंकशासने।।" योगदर्शन में अथवा भिक्तदर्शन में जो अनेक प्रकार के योग बतलाए गए हैं। उनसे विलक्षण योगों को उपाय नामों से त्रिक—पद्धित में सम्बोधित किया गया है जो कि सर्वोच्च कोटि में गिने जाते हैं।। शिव 36 तत्त्वों के अन्तर्गत एवं शुद्धधाध्वपंचक के अन्तर्गत प्रथम तत्त्व हैं। उन्हें त्रिविध उपायों (शाम्भव शिक्त एवं आणव) का उपेय माना जाता है। शुद्धाध्वा के अन्तर्गत द्वितीय तत्त्व शिक्ततत्त्व कहलाता है। प्रत्यिभज्ञा दर्शन के गहन अध्ययन से सुविदित होता है कि पृधिव्यण्ड का प्राकृताण्ड में, प्राकृताण्ड का मायाण्ड में एवं मायाण्ड का शक्त्यण्ड में, विलय किया जाता है। शक्त्यण्ड का सारसर्वस्व शिक्तत्त्व एवं शिक्तस्वभावी शिवतत्त्वका वस्तुभेद—वस्त्वनैक्य मान्य नहीं है। केवल व्याप्य तत्त्वों की व्यापक तत्त्व में सामवेश साधना हेतु 36 तत्त्वों की अवधारणा की गई है जिनमें उप तत्त्व (सदाशिव से पृथ्वी पर्यन्त) का दो तत्त्वों के अन्तर्गत की साधना करने से साधक शिव एवं शिक्त के वस्त्वनैक्य में सम्पूर्ण जगत् को प्रतिष्ठित होता हुआ अनुभव करता है। अब साधक के समक्ष शिक्त—दृष्टि स्वभाव बनकर एवं शिवदृष्टि स्वभावी बनकर अभेदरूप से उपस्थित होते हैं। विह और दाह की तरह, चन्द्र व चन्द्रप्रभा की तरह, गुरु व शिष्य की तरह नाममात्र का भेद साधक के अभेदरूकप में समाविष्ट हो जाता है।

उपर्युक्त साधना, त्रिविध अधिकारियों को ध्यान में रखकर तीन प्रकार के उपायों से सम्पादित होती है। इन तीनों उपायों के उपेय में साधक का अपना ही स्वरूप प्रतिष्ठित है— ऐसा अनुभव होने से साधक की जीवरूपता अर्थात् अपूर्ण प्रमातृरूपता, स्वातन्त्रायविकास के माध्यम से पूर्ण शिवता में विलीन हो जाती है।

स्वातन्त्रयशक्ति का संकोच होने से अभिनय लीलासम्पादन में अणुभाव, दैन्यभाव, बन्धनभाव, जगद्भाव, भेदभाव आदि द्वैत एवं उसके भय, जीव के सतत् आनन्द की अनुभूति में बाधक बनकर उपस्थित होते हैं इस बाधा की निवृत्ति द्वैत एवं द्वैतभीति की निवृत्ति से ही सम्भव है अन्यथा नहीं। द्वैत एवं द्वैतभीति का प्रतिपालन स्वस्वरूप अद्वय चिन्महेश्वर में तभी सम्भव है जब संकोच का पूर्ण विग्लापन करने के साथ स्वातन्त्रय का सम्पूर्ण विकास समुदित (अनाच्छादित) हो। एतदर्थ तीन हेतुओं के

सम्दित स्वरूप की उपस्थिति (विद्यमानता) साधक को कृतार्थ करने में समर्थ होती है। शास्त्र, गुरु एवं स्वप्रयत्न–इन तीनों का समुदाय जब त्रिविध योगोपायों से साधक की अन्तरात्मा को आप्लावित करता है तब निज—स्वातन्त्रयशक्ति का निःशेष प्राकट्य साधक को अनुगृहीत कर देता है। इसे शिव के प०चविध कृत्यों में प्रमुख एंव श्रेष्ठ है। काश्मीर शैवदर्शन के त्रिकाचार से उपेय त्रिक इच्छा-ज्ञान-क्रियाशक्ति का समुदित स्वरूप स्वातन्त्रयवैभव रूप में साधक के समक्ष उपस्थित होकर उसकी जीवात्मा को (अणुरूपता को) साधनाक्रम में सात भागों में (सकलादि–अकलान्त) विकसित करता हुआ पूर्ण भैरवरूपता को प्रदान करता है। एतावता बन्ध एवं मोक्ष उभयविध धारणाएँ निज स्वरूप के अपूर्ण ज्ञान से जनित हैं। जब ज्ञान की अपूर्णता त्रिक साधना के माध्यम से विगलित हो जाती है, निजस्वरूप उद्दीप्त हो उठता है तब बोधाग्नि से भेदमय जगत्स्वरूप इन्धन का दाह सम्पन्न होता है। दाहानन्तर सितभरम में स्नान करना उत्कृष्ट भारमस्नान माना जाता है। ऐसे स्नान से शुद्ध चिद्रप-निमज्जन स्वरसतः सम्पादित होता है। यह शिवभावसमावेश कहलाता है। त्रिविध उपायों से समान फल की प्राप्ति होती है जिस फल को शिवसमावेश एवं त्रिकाचारोपेय त्रिकशास्त्रसर्वस्व कहा गया है। इस सममावेश में साधक को अपनी संवित्स्वभावरूपता अनुभूत होती है निज स्वभाव को त्रिकशास्त्र में पूर्णता शब्द से सम्बोधित किया गया है।

अभिनवगुप्तपाद ने पूर्णता के अनेक पर्याय नामों को प्रतिपादित किया है। तद्यथा कुल, सामर्थ्य, स्पन्द,ऊर्मि, विभूति इत्यादि। शिवदृष्टि, तन्त्रसार, श्रीतन्त्रालोक, विज्ञानभैरव, ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी, परात्रीशिकाविवरण एवं शिवस्तोत्रावली प्रभृति ग्रन्थों में अपूर्णता—परित्याग तथा पूर्णता—प्रकाशन के क्रम एवं अक्रम की स्थिति को सम्यक्तया प्रतिपादित किया गया है। कतिपय निदर्शन इस प्रकार से हैं—

''तत्र परमेश्वरः पूर्णसंवित्स्वभावः पूर्णतैव अस्य शक्तिः— कुलं सामर्थ्यम्, ऊर्मिः, हृदयं, सारं, स्पन्दः, विभूतिः, त्रीशिका, काली, कर्षणी, चण्डी, वाणी, भोगो, दक्, नित्या, इत्यादिभिः आगमभाषाभिः तत्तदन्वर्थप्रवृत्ताभिः अभिधीयते।

''सदासृष्टिविनोदाय सदास्थितिसुखासिने। सदात्रिभुवनाहारतृप्ताय स्वामिने नमः।''8 ''अनन्तभावसंभाने स्पन्दनं परम्। उपोद्घातायते यस्य तं स्तुमः सर्वदा शिवम्।"9 ''न मे बन्धो न मे मोक्षरतौ मलत्वेन संस्थितौ। प्रतिपत्त्यानया स्नानं निर्मलीकरणं मतम्।।" ''विश्वमेतत् स्वसंवित्तिरसनिर्भरितं रसात्।। आविश्य शुद्धधो निखिलं तर्पयेदध्वमण्डलम्। उल्लासिबोधहुतभुग्दग्धविश्वेन्धनोदिते।। सितभरमनि देहस्य मज्जनं स्नानमुच्यते।"11 ''किन्तु दुर्घटकारित्वात्–स्वाच्छन्द्यान्निर्मलादसौ। स्वात्मप्रच्छादनक्रीडापण्डितः परमेश्वरः।। अनावृत्ते स्वरूपेऽपि यदात्माच्छादनं विभोः। सैव माया यतो भेद एतावान्विश्ववृत्तिकः।। तथाभासनमेवास्य द्वैतमुक्तं महेशितुः। तद्द्वयापासनेनायं परामर्शोऽभिधीयते।।" ''उक्तं हि स्वात्मसप्तौ:--यद्वद् वस्तु स्वभावेन ज्ञानेन विषयीकृतम्। तदवत्तादाम्यमायाति जीवो सर्वमयो ह्यतः।।इति¹³

त्रिकशास्त्र, समस्त दर्शनों के समन्वय मे स्वयं को सागरस्थानीय अद्वैतवेदान्त को गंगास्थानीय एवं व्याकरण दर्शन को यमुनास्थानीय रूप में आत्मसात् करता हुआ समस्त दर्शन–सिद्धान्तों को विभिन्न नदी के स्वरूप में आत्मीय मानता है। शिव

प्रकाशस्वरूप हैं जिनकी स्वभावभूता शक्ति विमर्श कहलाती है। स्वातन विमर्श का ही दूसरा नाम है। पंचकृत्यसम्पादनपटुशिव की सहाया स्वभावभूता स्वातन्त्रयशक्ति निसर्गमय लीलाभिनयहेतु सदा स्पन्दनशील रहते हुए स्वयं को ही परमेश्वर जीव एवं जगत् के रूप में स्वेच्छया प्रकट करते हैं। अपने प्रधान कृत्य अनुग्रह द्वारा स्वेच्छया जीवों को शिव बनाना साधारण खेल है। इस लीला विधान में स्पन्दनामिका शिवा भगवती की महती भूमिका है। माँ की आराधना हम जीवों को शिवानुग्रह प्रदान कर साम्यभाव में प्रतिष्ठित करती है। तथा जगत् में सौम्यभाव को प्रसारित करती है।

बीसवीं शताब्दी में काश्मीर में शिवयोगी लक्ष्मणजूदेव—ईश्वरस्वरूप द्वारा, लखनऊ में कान्तिचन्द्रपाण्डेय जी द्वारा तथा काशी में महामहोपाध्याय श्रीगोपीनाथ किवराज जी द्वारा त्रिकशास्त्र के अनुभूतिप्रधान प्रवचन एवं अनुशीलन जीवन्त रूप में होते रहे। विशेष रूप से शिवयोगी महामहोपाध्याय आचार्य रामेश्वर झा जी ने काश्मीर एवं मिथिला में जिज्ञासु साधकों के मध्य अनुभूतिप्रधान ग्रन्थाधारित त्रिकशास्त्राध्यापन से भारत तथा विश्व के अन्य देशों में व्याप्त निज शिष्यों द्वारा त्रिकशास्त्र के समधिक प्रचार—प्रसार को समृद्ध बनाया। उनकी पूर्णताप्रत्यभिज्ञा, श्रीक्रमाभिज्ञापना एवं संवित्स्वान्त्रयम् ये तीन ग्रन्थरत्न विशेष रूप से वन्दनीय एवं अभिनन्दनीय हैं।

आगमसंवित् एवं तन्त्रसवित् ग्रन्थों में भी त्रिकशास्त्र के सिद्धान्तों का स्फुट प्रतिपादन प्रविविक्षु जिज्ञासु—जन हेतु किये गए हैं। प्रस्तुत निबन्ध में संकेत रूप से त्रिकशास्त्रसर्वस्व का प्रतिपादन किया गया है। आकरग्रन्थों का विशेष जिज्ञासाओं के समाधान हेतु अनुशीलन किया जाना समुचित है।

पाद टिप्पणी-

- 1. श्रीतन्त्रालोक 23 / 76
- श्रीतन्त्रालोक 36 / 11–14
- 3. श्रीतन्त्रालोक 35/31
- 4. श्रीतन्त्रालोक 35/31
- श्रीतन्त्रालोक 35/33–34
- श्रीतन्त्रालोक 37 / 26

- 7. तन्त्रसार, पृ० २७,२८ 8. शिवस्तोत्रावली, २०,९ 9. ई० प्र० वि० खं० १ पृ० २८ 10. शिवदृष्टि, ७, ८७,८८ 11. श्रीतन्त्रालोक, ४, ११5,११७

- 12. श्रीतन्त्रालोक ४,18-12
- 13. स्पं0 प्र0, पृ0-36

धर्मपरिवर्तन तथा धर्मनिरपेक्षता :पुनर्विश्लेषण

डाॅo विवेक कुमार पाण्डेय^{*}

समकालीन परिदृश्य की प्रमुख समस्याओं में धर्मपरिवर्तन की समस्या भी एक है। इसके कारण व निवारण के रूप में अनेक समाधान प्रस्तुत किये गये है। फिर मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि इन समाधानों में कुछ अन्य बिन्दु भी जोड़े जा सकते हैं। धर्म परिवर्तन पर विचार करने के पूर्व हमें 'धर्म' और 'रिलीजन' की अन्तर को ध्यान में रखना आवश्यक है। 'धर्म' बहुआयामी है, इसका प्रयोग अनेक आयामों में हुआ है। जबिक 'रिलीजन' एकआयामी है, जिसका प्रयोग 'पंथ' के सन्दर्भ में हुआ है। इसके एक विशेषज्ञ आचार—पद्धित होती ह। ज्यादातर अर्थों में धर्मपरिवर्तन का प्रयोग इसी संन्दर्भ में होता है। जिसमें एक व्यक्ति एक पंथ को छोड़कर दूसरे 'पंथ' को अपना लेता है।। किन्तु इस अपनाने का कारण क्या है, इसकी पृष्ठभूमि क्या है एवं समाधान क्या है? अन्वेषण की इसी प्रक्रिया का विस्तार यह शोध आलेख है।

धर्मपरिवर्तन पर विचार करने से पूर्व यदि हम मानव इतिहास पर दृष्टि डालें तो यह पाते हैं कि प्राचीन काल में किसी एक धर्म को मानने वाले किसी एक विशेष भू—भाग में ही रहते थे। उस समय आवामन के साधन भी उपलब्ध नहीं थे। ऐसी स्थिति में एक धर्म के अनुयायियों को अन्य धर्मों का ज्ञान नहीं रहता। इस अज्ञानता का एक लाभ यह था कि धर्मों में परम्पर वाद—विवाद नहीं मिलता है। किन्तु कालान्तर में विभिन्न आवश्यकतओं के कारण विशेष समुदाय अपने स्थान के अतिरिक्त अन्य स्थानों का भी भ्रम करने लगा। आवागमन के साधनों में पर्याप्त विकास के फलस्वरूप विभिन्न धर्मोवलम्बी एक—दूसरे के सम्पर्क में आये। यही कारण है कि कालान्तर में विभिन्न धर्मों

^{*} असिस्टेंट प्रोफेसर, दर्शन एवं धर्म विभाग, एम0 एम0 वी0, बी0 एच0 यू0, वाराणसी

के अनुयायियों में परम्पर संघर्ष दिखाई पड़ता है। संघर्ष के मूल 'प्रभूता' और श्रेष्ठता है। श्रेष्ठता और प्रभुता स्थापित करने के लिए एक धर्मविशेष को मानने वाले अन्य धर्मों के अनुयायियों को अपने धर्म के अन्तर्गत सम्मिलित करते हैं। कहीं—कहीं यह कार्य प्रलोभन हेतु भी होता है।

धर्म परिवर्तन के विषय पर प्राप्य और पाश्चात्य मतों में भिन्नता दृष्टिगत होती है। पूर्वी धर्मों में न तो दैवी प्रकाशन को स्वीकार किया गया था न ही इन धर्मों के लिए वैयक्तिक ईश्वर का विशेष महत्त्व था। यही कारण है कि पूर्वी धर्मों के आरम्भ से ही बहुलतावाद स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है। अनेक धर्म धर्मान्तरण से विश्वास नहीं करते थे। जो धर्म—धर्मान्तरण को मानते थे उन्होंने भी अपने धर्म का प्रचार शान्ति विधि से ही किया। किन्तु सामी धर्मों (पश्चात्य) में दैवी प्रकाशन एवं व्यक्तित्व युक्त ईश्वर को विशेष महत्व दिया गया। यही कारण है कि इन धर्मों के लिए धर्मान्तरण अत्यन्त अनिवार्य हो गया। उदाहरण के लिए ईसाइयों का मत था कि केवल ईसाई धर्म ही एकमात्र धर्म है, अन्य धर्म वास्तविक अर्थ में धर्म नहीं है। यही मत इस्लाम धर्म में भी परिलक्षित होता है। अतः इन दोनों धर्मों में धर्मान्तरण को विशेष रूप से स्वीकार किया गया है।

धर्मान्तरण का प्रयोग दो अर्थों में किया जाता है— (1) 'धर्म में परिवर्तन' (2) 'धर्म का परिवर्तन'।

प्रथम अर्थ के अनुसार धर्मान्तरण वास्तव में हृदय परिवर्तन है। जब किसी व्यक्ति के जीवन में आत्मत्व या परम तत्त्व साक्षात्कार होता है तो उसके जीवन में अचानक परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है। जिसके परिणाम स्वरूप उसका आन्तरिक जीवन समृद्ध हो जाता है। इस स्थिति में जो व्यक्ति निरीश्वरवादी रहता है या केवल परम्परा अथवा बौद्धिक रूप से किसी धर्म को स्वीकार करता है, के विश्वास में आमूल परिवर्तन हो जाता है। वह पूर्णरूप से अपने आराध्य के प्रति समर्पण हो जाता है। ईसाई धर्म में इसको 'दूसरा जन्म' कहा गया है। विलियम जेम्स के अनुसार— ''धर्म परिवर्तन के पुनर्जीवन, ईश्वरीय अनुकम्पा, धार्मिक अनुभूति, आश्वासन आदि पदों के द्वारा अभिव्यक्ति

किया जा सकता है जो उस प्रक्रिया को निर्दिष्ट करती है जिसकी सहायता से अपने को असंतुलित, गलत हीन एवं खिन्न समझने वाला व्यक्ति संतुलित सही, श्रेष्ठ एवं प्रसन्न अनुभव करता है, जो कि धार्मिक यथार्थताओं के निश्चय का परिणाम है। धर्मान्तरण की इस अवधारणा में कुछ अनुचित प्रतीत नहीं होता है।

किवनाई दूसरे अर्थ को लेकर आती है जिसे इस्लाम और ईसाई धर्म में महत्त्वपूर्ण माना गया है। इस अर्थ के अनुसार एक धर्म का अनुयायी एक भिन्न धर्म को स्वीकार कर लेता है। यह बाह्य परिवर्तन का द्योतक है जिसे व्यापक अर्थ में धर्म परिवर्तन कहा जाता है। धर्म परिवर्तन का मुख्य कारण है, केवल एक धर्म की सत्यता में विश्वास। जे. वी० प्राट का मानना है कि—''धर्म परिवर्तन कए प्राकृतिक मानवीय घटना जो अप्राकृतिक हस्तक्षेप एवं ईश्वरीय पूर्वाग्रहों से स्वतंत्र है।"² यह बलात या स्वेच्छया मानवीय घटना है। इसका आधार अपने 'धर्म' को सर्वोच्च और अन्य धर्म को निम्न मानना है। ईसाई धर्म का मानना है कि केवल ईसाई धर्म ही एकमात्र सत्य धर्म है यही मनुष्य को मुक्ति, त्राण प्रदान करता है। विभिन्न माध्यमों से ईसाई धर्म के अनुयायी अन्य धर्मों के अनुयायियों को ईसाई बनाना चाहते हैं। इसी प्रकार इस्लाम को मानने वाले इस्लाम धर्म को स्वीकार करते हैं और अन्य व्यक्तियों को काफिर (अधर्मी) मानते हैं। पैगम्बर मुहम्मद के समय से ही इस्लाम का एक मात्र उद्देश्य पूरे विश्व को मुसलमान बनाना है। इस उददेश्य को प्राप्त करने के लिए धार्मिक उपदेशों के साथ-साथ विभिन्न प्रलोभनों और युद्ध का भी उपयोग किया जाता है। शायद यही कारण है कि धर्म का इतिहास हिंसक युद्धों का इतिहास बन गया। इन्हीं प्रयासों के कारण धर्म से जितना लाभ हुआ उससे कहीं अधिक हानि हुई और कट्टरता धीरे-धीरे और सुदृढ़ होती जा रही है।

किन्तु किसी भी रूप में इस प्रक्रिया को औचित्य पूर्ण नहीं माना जा सकता है आज सभी लोकतांत्रिक देशों में धार्मिक स्वतंत्रता प्राप्त है। सभी अपनी इच्छा से अपने धर्म का चुनाव कर सकतें और प्रचार भी कर सकते हैं। किन्तु जब भी धर्म परिवर्तन के

लिए प्रलोभन, छल एवं हिंसा का प्रयोग किया जाता है, धर्म परिवर्तन पूर्ण रूप से अवांछित हो जाता है। जब प्रश्न उठता है कि इस समस्या का समाधान किस प्रकार सम्भव है? यह सम्भव नहीं कि सम्पूर्ण विश्व में एक ही धर्म स्थापित हो जाय। यदि धर्म रहता है तो परिस्थिति और स्वभाव की भिन्नता के करणा अनेक धर्म रहेंगे।

अतः—एक विकल्प यह हो सकता है कि सभी धर्मों का अन्त हो जाय। उदाहरण के लिए धर्मों के स्थान पर मानववाद को स्वीकार किया जाय। पर ऐसी स्थिति में मानववाद स्वयं धर्म हो जायेगा और उसमें भी मतभेद उत्पन्न होंगे। दूसरा विकल्प यह हो सकता है। कि धर्मों की विधिता को स्वीकार कर लिया जाय और समाधान के रूप में धर्मनिरपेक्षता को महत्व दिया जाय।

ऐतिहासिक रूप से यदि विचार करें तो यह ज्ञात होता है कि 'धर्मनिरपेक्षता' का भी कोई एक निश्चित अर्थ नहीं है। आरम्भ में विशेष रूप से यहूदी धर्म के सन्दर्भ में धर्म को एक विशेष समुदाय तक सीमित रखा गया था। इस मान्यता के अनुसार ईश्वर केवल यहूदियों का ईश्वर था। किन्तु बाद में इस अवधारणा में परिवर्तन हुआ। अब ईश्वर केवल यहूदियों का ईश्वर न होकर सभी मनुष्यों का ईश्वर मान लिया गया। उस समय इस अवधारणा को धर्मनिरपेक्षता का उदहारण माना गया। पीटर बर्गर के अनुसार—'धर्मनिरपेक्षता का वह प्रक्रिया है जिसके द्वारा समाज एवं संस्कृति का क्षेत्र धार्मिक संस्थानों एवं प्रतीकों के प्रभूत्व से मुक्ति हो गया है।''³

एक दूसरे अर्थ के अनुसार धर्मनिरपेक्षता 'इहलौकिकता' का सिद्धान्त है। धर्मनिरपेक्षता (Secular) का अनुवाद है। यह लैटिन शब्द Seculum' से बना है, जिसका अर्थ 'निरीश्वरवाद' होता है। स्पष्ट रूप से धर्मनिरपेक्षता का सिद्धान्त निरीश्ववादी सिद्धान्त है जिसका सर्वप्रथम प्रयोग जार्ज होलिओक ने 1851 में किया। उसके अनुसार— "धर्मनिरपेक्षता मनुष्य के वर्तमान अस्तित्व एवं उसके कार्यों तथा ऐसे विषयों से सम्बन्धित है जिसका वर्तमान जीवन के अनुभवों से परीक्षण होता है, इसका विषय मनुष्य के भौतिक, एवं बौद्धिक स्वरूप का चरमविकास है, जो समाज के प्रति

हमारा तात्कालिक कर्त्तव्य है, जो अनीवश्रवाद, ईश्वरवाद या ईसाई धर्म से पृथक प्राकृतिक नैतिकता का व्यवहारिक पक्ष है— जो मानव के विकास के लिए भौतिक संसाधनों का प्रयोग करता है, जो सभी की सामान्य एकता के लिए सहमित बनाता है तथा जो जीवन की बौद्धिकता एवं सेवा के द्वारा परिष्कृत करता है।"

धर्मनिरपेक्षता का प्रयोग दो रूपों में मिलता है। एक मत यह है कि यह न ईश्वरवाद है न निरीश्वरवाद, धर्मनिरपेक्षता एक विशेष सिद्धान्त है, जिसके अनुसार मनुष्य सभी वस्तुओं की व्याख्या स्वयं कर सकता है और सभी समस्याओं का समाधान भी इसके लिए किसी ईश्वर की आवश्यकता नहीं है। दूसरे मत के अनुसार धर्मनिरपेक्षता निरीश्वरवाद है। इस विचार के अनुसार मनुष्य स्वयं सभी समस्याओं को समाधान कर सकता है, पर इसके साथ ईश्वर का खंडन भी अनिवार्य हो जाता है। यह दोनों मत कुछ साम्यवादी देशों में स्पष्ट रूप से परिलक्षित होते हैं। एक तीसरे अर्थ के अनुसार धर्मनिरपेक्षता का सिद्धान्त न ईश्वर का खंडन है न धर्म का किन्तु धर्म और राज्य में स्पष्ट विभाजन आवश्यक है।

पाश्चात्य देशों में पुनर्जागरण के पूर्व राज्य पर धर्म का विशेष रूप से नियन्त्रण रहता था। किन्तु धीरे—धीरे बुद्धि की क्षमता में अधिक विश्वास उत्पन्न हुआ। फलतः दार्शनिक और वैज्ञानिक चिन्तन का स्वतंत्र रूप से प्रयोग होने लगा। इसके फलस्वरूप धर्म और राज्य में पृथकरण का सिद्धान्त मान लिया गया। आज पाश्चात्य देशों में यही रूप दिखायी पड़ता है। इसके अनुसार धर्म का शासन व्यवस्था पर कोई नियन्त्रण नहीं है। राज्य का अपना कोई धर्म नहीं है। प्रत्येक नागरिक को अपना धर्म स्वीकार करने की स्वतंत्रता है। राज्य किसी भी रूप में धार्मिक क्रिया—कलापों में हस्तक्षेप नहीं करता।

भारतीय सन्दर्भ में धर्मनिरपेक्षता का चौथा स्वरूप दिखाई पड़ता है। इसके अनुसार भी राज्य का कोई धर्म नहीं। धर्म के आधार पर राज्य कोई भेद नहीं करता है। डोनाल्ड ई० स्मिथ अपनी पुस्तक 'India as a Secular State' में कहा है कि— 'धर्मनिरपेक्ष राज्य एक ऐसा राज्य है जो व्यक्ति और संस्थाओं को धर्म की स्वतंत्रता

प्रदान करता है.... यह न तो किसी धर्म को बढ़ावा देता है और न ही उसमें कोई हस्तक्षेप करता है।" किन्तु राज्य धार्मिक कार्यों में आवश्यकतानुसार हस्तक्षेप कर सकता है। यही कारण है कि पाश्चात्यय देशों के विपरीत भारतीय व्यवस्था में अधिकतर विद्वान गाँधी के सर्वधर्म समभाव को महत्व देते हैं। सर्वधर्म समभाव यदि सम्भव न हो तब भी साथ नहीं रह सकते। धार्मिक सांमजस्य बनाए रखने के लिए कट्टर धार्मिक परिवर्तन में संशोधित आवश्यक है।

इससे स्पष्ट होता है कि यदि विभिन्न धर्म के अनुयायी एक साथ रहते हैं तो धर्मनिरपेक्षता का आदर्श अनिवार्य हो जाता है। इसके लिए लोकतंत्र और धार्मिक बहुलता के सिद्धान्त को स्वीकार करना आवश्यक है। इसके फलस्वरूप एक ऐसे समाज का निर्माण होगा जिसमें धर्मों की बहुलता साथ होगी और प्रत्येक व्यक्ति को अपने धर्मानुरूप आचरण करने की स्वतंत्रता होगी। धर्म अनेक होगे किन्तु दृष्टि एक होगी और वह दृष्टि समानता की है। हम जिस सम्मान के साथ अपने धर्म को देखेंगे वही सम्मान अन्य धर्मों के प्रति भी होगा। यही समसामयिक युग की मांग भी है, क्योंकि एक देश, एक धर्म की संकल्पना असंभव है। अतः आवश्यकता है अनेक धर्मों के इस विश्व में सबके प्रति सद्भाव की दृष्टि रखते हुए धार्मिक समभाव को बनाये रखे। यही कल्याणकारी है और इस दिशा में लोकतंत्र तथा धार्मिक बहुलता का सिद्धान्त महती भूमिका निभा सकतें है।

सन्दर्भ

1. To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance are so many phrases which denote the process gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of his firmer hold upon religious realities, "James Williams, 'The Varieties of Religious Experience', Dover Publications Inc. Mincola, New York, p 189, 2002

- 2. "Conversion is a natural human phenomenon, independent alike of supernatural interference and theological prepossessions", Pratt J. B., 'The Religious Consciousness' p. 122, Macmillan, New York, 1992.
- 3. "Secularism is the process by which sectors of society and culture and removed from the domination of religious institutions and symbols", Berger Peter, The Social Reality of Religion, Allen Lane, London, 1973, p. 113
- 4. "Secularism relates to the present experience of man, and to action the issues of which can be tested by the experience of this life behaving for its objects the development of the physical, moral and intellectual nature of man to highest perceivable point its by service", Holyoake G. J., ' The principles of Secularism', London Book Store, 282, Strand 1871, P. 11
- 5. "The secular state is a state that guarantees individual and corporate freedom of religion, deals with individuals as a citizen inspective of his religion is not constitutionally connected to a particular". religion, nor seeks either of promote or interfere with religion", smith D. E. "India is a secular state", Princeton University Press, 1963,p.4

न्याय-वैशेषिक दर्शन में स्वप्न अवस्था का विश्लेषण

डॉ0 अनुराधा पाठक*

न्यायमत में जो ज्ञान स्वप्न की अवस्था में उत्पन्न होता है, उसे स्वप्नज्ञान कहा जाता है। जब समस्त इन्द्रियाँ निर्व्यापार हो जाती है, इन्द्रियों के साथ मन का कोई सम्पर्क नहीं रह जाता, मन शरीर के इन्द्रियशून्य भाग में चला जाता है, उस समय आत्मा के साथ मन का जो संयोग होता है, उसी को स्वाप या स्वप्न कहा जाता है। इस संयोग तथा जागरणकाल के अनुभव से उत्पन्न संस्कार, इन दो कारणों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को स्वप्नावस्था में जायमान होने से 'स्वप्नज्ञान' कहा जाता है।² स्वप्नावस्था में मन इन्द्रिय प्रदेश में नहीं रहता है, तब स्वप्नावस्था में अनेक प्रकार के अद्भुत एवं अलौकिक विषयों का प्रत्यक्ष किस प्रकार होता है, इसका उत्तर देते हुए आचार्य उदयन न्यायकुसुमांजिल में कहते हैं कि स्वप्नावस्था में इन्द्रियों का व्यापार न रहने पर भी पूर्वानुभव के द्वारा निष्पन्न उद्बुद्ध संस्कारजनित स्मृति के साहाय्य से मन स्वप्न स्वरूप विभ्रमों का उत्पादन कर सकता है। किन्तु संस्कारों का उद्बोध ही कैसे होता है? क्योंकि इन्द्रियजनित दर्शन ही उद्बोधक है। अर्थात् स्वप्नविभ्रम में इन्द्रिय के व्यापार का साक्षात् उपयोग भले ही न हो किन्तु उद्बोधन ज्ञान सम्पादक के लिए इन्द्रिय व्यापार की अपेक्षा रहेगी ही। अतः इन्द्रियों के व्यापार के बिना स्वप्न की भी उत्पत्ति नहीं हो सकती। उदयनाचार्य इसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि स्वप्न के समय मन अनिन्द्रिय प्रदेश में नहीं जाता। अतः इन्द्रियों के साथ उसका कुछ व्यापार बना

^{*} विभागाध्यक्ष एवं सहायक प्राध्यापक, एम.जे.के. महाविद्यालय, बेतिया, पश्चिमी चम्पारण, बिहार

रहता है। वह व्यापार मन्द या मन्दतर होता है, अतः उनसे होने वाली प्रतीति स्फुट नहीं होती।⁴

स्वणावस्था में अन्य विषयों का सानिध्य भले ही संभव न हो, तथापि अपने शरीर की उष्णता का सानिध्य तो संभव है मन के साथ संयुक्त त्वचा के द्वारा जो उष्णस्पर्श का प्रत्यक्ष होगा, वही स्वणावस्था में होने वाली स्मृतियों के उत्पादक संस्कारों का उद्बोधक होगा, वही स्वणावस्था में होने वाली स्मृतियों के उत्पादक संस्कारों का उद्बोधक होगा। स्वणावस्था में यदि चक्षुरादि अन्य इन्द्रियों के प्रदेश में मन की सत्ता न भी माने तथापि केवल त्विगन्द्रिय के प्रदेश में मन की सत्ता को स्वीकार कर स्वण्विभ्रम की उपपत्ति हो सकती है। यदि स्वप्न के समय भी मन की सत्ता निरिन्द्रिय प्रदेश में ही मानेंगे तो स्वप्न और सुषुप्ति इन दोनों में कोई अन्तर नहीं रहेगा। इन दोनों में भेद इतना ही है कि मन जब इन्द्रियों वाले त्विगन्द्रिय सहित सभी प्रदेशों को छोड़कर पुरीतत नाम के सर्वथा इन्द्रिय शून्य प्रदेश में चला जाता है तो सुषुप्तावस्था कहलाती है। एवं जिस समय इन्द्रिय वाले प्रदेशों में रहने पर भी ऐसे व्यापारों से रहित हो जाता है, जिनसे स्फुटज्ञान की उत्पत्ति हो सके तो वह स्वप्नावस्था कहलाती है। अथवा अन्य प्रदेशों को छोड़ने पर भी मन जब केवल त्विगन्द्रिय के प्रदेश में रह जाता है तो 'स्वप्नावस्था' कहलाती है।

यह स्वप्न ज्ञान अपने विषय के देशस्थ, कालस्थ और बुद्धिस्थ न होने पर भी केवल संस्कारस्थ होने मात्र से उत्पन्न होने के कारण 'अविद्या' में परिगणित होता है।

इस स्वप्नज्ञान के तीन विशेष कारण हैं— संस्कारपाटव, धातुवैषम्य तथा अदृष्ट। प्रत्येक स्वप्नज्ञान की उत्पत्ति में इन तीनों की अपेक्षा होती है। इन तीनों में एक कोई मुख्य होता है और अन्य दो उसके सहायक होते हैं। जो स्वप्न ज्ञान—ज्ञेय अर्थ के संस्कार की तीव्रता से उत्पन्न होता है उसे 'संस्कारपाटवज' कहा जाता है। जैसे—क्रोधी, कामी और लोभी पुरुष की स्वप्न की अवस्था में उत्पन्न होने वाला अपराधी, नारी तथा धन का ज्ञान। जो स्वप्न ज्ञान वात्त, पित्त, कफ इन तीन धातुओं के वैषम्य से,

उत्पन्न होता है उसे धातुज या धातुवैषम्यज कहा जाता है। जैसे वातप्रधान मनुष्य को विमान से आकाश में उड़ने का ज्ञान, पित्तप्रधान मनुष्य को आग की ज्वाला, सोने का ढेर आदि का ज्ञान और कफ प्रधान मनुष्य को नदी में तैरने, हिमपात आदि होने का ज्ञान। जिस स्वप्नज्ञान के उदय में संस्कारपाटव या धातुवैषम्य की प्रधानता नहीं होती उसे 'अदृष्टज' कहा जाता है। इस श्रेणी में जागरणकाल में अघटित घटना के ज्ञान की गणना की जा सकती है, जैसे वाराणसी में अवस्थित मनुष्य को प्रयाग में घटनाओं के घटित होने का ज्ञान। स्पष्ट है कि जागरणकाल में किसी भी मनुष्य को ऐसा ज्ञान कभी नहीं होता कि वह देखे कि वह स्वयं तो वाराणसी में अवस्थित है पर घटनायें उसके सम्मुख प्रयाग में घटित हो रही है। किन्तु स्वप्न की अवस्था में ऐसे ज्ञान के होने में किसी को कोई विमति नहीं है।

न्यायसूत्र में महर्षि गौतम बौद्ध विज्ञानवादी दार्शनिकों के ज्ञान की वस्तु तथा ज्ञान के साधन अर्थात्— प्रमेय—प्रमाण सम्बन्धी मत को प्रस्तुत करते हैं तथा उसका खण्डन करते हैं। तथा इसी सन्दर्भ में स्वप्न अवस्था पर विचार करते हैं। बौद्ध मत के अनुसार प्रमाणप्रमेयरूपी ज्ञान दोनों मिथ्या है क्योंकि वे ज्ञान के आकार मात्र हैं, उनकी वास्तविक सत्ता नहीं है। अपने इस मत के समर्थन में वे स्वप्न—ज्ञान की युक्ति देते हैं। विज्ञानवादी बौद्ध बाह्यार्थ की सत्ता नहीं स्वीकार करते। उनके अनुसार पट का उदाहरण लेकर पदार्थों के अस्तित्व का निराकरण इस प्रकार होगा— बुद्धिपूर्वक विवेचन करने पर पट की वास्तविक सत्ता नहीं सिद्ध होती है। एक—एक तन्तु को अलग—अलग समझने पर पट कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं उहरता। तन्तु भी रेशों से अतिरिक्त पदार्थ नहीं, रेशे भी परमाणुओं से पृथक् नहीं और परमाणु भी विभक्त होते—होते विलीन हो जाते हैं। अतः पट का ज्ञान मिथ्या बुद्धि है। इस प्रकार सभी बाह्य पदार्थ असत् हैं। विज्ञानमात्र ही सत् है। इसके पक्ष में युक्ति देते हुए बौद्ध दार्शनिक प्रमाण देते हैं कि प्रमाणप्रमेय व्यवहार को स्वप्न के पदार्थों की भाँति मिथ्या मानना चाहिए। क्योंकि स्वप्न में कई बार ऐसे नगर, स्थान देखे जाते हैं जिनका अस्तित्व नहीं होता। विली अतः जिस

प्रकार जागने पर स्वप्नपदार्थों की सत्ता का निषेध होता है उसी प्रकार तत्त्वज्ञान के द्वारा बाह्यर्थों का निषेध होता है।

महर्षि गौतम बौद्धों के इस विज्ञानवाद का खण्डन करते हैं। उसके साथ ही बौद्ध दार्शनिकों द्वारा जो जाग्रत् व स्वप्न अवस्था को समान समझा गया है, उसका भी खण्डन करते हुए स्वप्नावस्था को जाग्रतावस्था से पूर्णतः भिन्न बताते हुए, स्वप्नज्ञान के स्वरूप को बताते हैं।

आचार्य के मतानुसार जो वस्तु हैं ही नहीं उसको भ्रमवश उपस्थित मान लेना, वस्तु की सिद्धि नहीं कहाती। अाँख खुलने पर पता चला जाता है कि स्वप्न में जो गन्धर्व नगर देखा था, वह नहीं रहा। अतः वह सत्य नहीं है। स्मृति तथा संकल्प की माँति स्वप्न का विषय (भी) भ्रम होता है। इसके भाष्य में आचार्य वात्स्यायन कहते हैं कि स्मृति और संकल्प के ज्ञान की वस्तु का पूर्व में प्रत्यक्ष हुआ रहता है। उसी प्रकार स्वप्न में दिखाई देने वाली वस्तु का भी पूर्व में अनुभूति हुई रहती है। इस बात का कोई भी खण्डन नहीं कर सकता कि स्मृति और संकल्प की वस्तु का हमें पूर्व में ज्ञान हुआ रहता है। उसी प्रकार स्वप्न में जो वस्तुयें दिखाई देती हैं उसकी सत्ता बाह्य जगत में होती है। है।

तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार वास्तविक ज्ञान के होने पर मिथ्याज्ञान का नाश होता है उसी प्रकार जागने पर स्वप्न के विषय का भ्रम नष्ट हो जाता है¹⁴ अर्थात् स्वप्नज्ञान का नाश होता है वस्तुओं का नहीं। पुनः आगे आचार्य गौतम सूत्र में कहते हैं कि स्वप्न विषय का निमित्त पाये जाने से स्वप्न की वस्तु का मिथ्यात्व पता चलता है।¹⁵ इसका अभिप्राय यह है कि स्वप्न में देखी वस्तु का निमित्त (कारण) होता है। बिना निमित्त के स्वप्न आ नहीं सकता।

तात्पर्य यह है कि स्वप्नज्ञान की वस्तुयें सत् होती हैं, हम जो भी ज्ञान स्वप्नावस्था में प्राप्त करते हैं या जो वस्तुयें देखते हैं, निश्चित रुप से उसका आधार हमारा जाग्रतावस्था का ज्ञान या जाग्रत् अवस्था में देखी गई वस्तुयें होती हैं। इसमें यह तथ्य प्रमाण है कि सोकर उठने के बाद हम कहते हैं— 'यह वस्तु मैंने वास्तव में स्वप्न में देखी।' जाग्रतावस्था में आने पर और उससे तुलना करने पर स्वप्नद्रष्टा विचार करता है कि स्वप्न—ज्ञान अयथार्थ है।

आचार्य उद्योतकर न्यायवार्तिक में कहते हैं कि स्वप्नपदार्थों की सत्ता का निषेध जागने पर ही होता है, परन्तु जागने पर बाह्य विषयों की सत्ता स्वीकृत होती है। अतः बाह्य पदार्थों की सत्ता सिद्ध हुई। वि आगे इसी संदर्भ में स्वप्न पर विचार करते हुए आचार्य उद्योतकर कहते हैं कि यदि विज्ञान मात्र की ही सत्ता को स्वीकार किया जायेगा न कि विभिन्न बाह्य विषयों की सत्ता को तो दो जानों के बीच प्रतीयमान विभिन्नताओं का सम्पादन किस आधार पर किया जायेगा। यद्यपि स्वप्नकाल में विषयों का अभाव होने पर भी विभिन्न प्रकार की वस्तुओं का ज्ञान होता है किन्तु उनका आधार बाह्य पदार्थ है, जिनके संस्कार उदबुद्ध होने पर स्वप्नकाल में ज्ञानभेद होता है। अतः स्वप्नकाल में भाव्य (ज्ञान) और भावक (ज्ञाता) को स्वीकार ही करना पड़ेगा।¹⁷ अर्थात स्वप्नावस्था और जाग्रतावस्था दोनों के विषय मिथ्याज्ञान है तो इनमें अनुभूयमान अन्तर का कारण भी स्पष्ट होना चाहिए। तात्पर्य यह है कि स्वप्न यद्यपि मिथ्याज्ञान है तथापि इस मिथ्याज्ञान के लिए प्रधानभूत यथार्थज्ञान की आवश्यकता होती है।¹⁸ स्वप्नावस्था में वस्तुओं का जो मिथ्याज्ञान प्रतीत होता है वह उस स्थान में नहीं होता किन्तु उसकी सत्ता का निश्चय एवं उसके स्वरूप का ज्ञान पहले से हुआ रहता है तथा स्वप्न से जाग्रत् में आने पर स्वप्नज्ञान का निराकरण होता है न कि स्वप्न पदार्थी का I¹⁹

आचार्य उद्योतकर महर्षि गौतम तथा भाष्यकार आचार्य वात्स्यायन के मत का समर्थन करते हुए कहते हैं कि स्वप्नज्ञान की वस्तु स्मृति या संकल्प के समान होते हैं। यह गन्धर्वनगर या मृगमरीचिका नहीं होती है, वे सदैव असत् ही रहेंगी। जिस वस्तु की सत्ता नहीं हो उसके स्वप्नज्ञान का कारण नहीं बताया जा सकता।

वाचस्पति मिश्र के अनुसार स्वप्नावस्था में दिखाई देने वाली वस्तु बाह्य जगत् में विद्यमान वस्तु होती है तथा ये बाह्यवस्तु वास्तविक होते हैं। उनके मत में बाह्यवस्तु के प्रत्यक्ष में अथवा इन्द्रिय या मन के दोष के कारण हमें स्वप्नज्ञान होता है। 20 इस मत का समर्थन करते हुए तथा अपने मत को बताते हुए वार्तिककार विश्वनाथ कहते हैं कि कभी कोई व्यक्ति स्वप्न में अपने सिर को स्वयं ही काटते देखता है, जो कि निश्चय ही हास्यापद है। स्वप्न में जो इस प्रकार का प्रत्यक्ष होता है, निश्चित ही कभी नहीं घटित होता है। परन्तु इस प्रकार के प्रत्यक्ष का कारण है जाग्रतावस्था के किसी मिथ्या ज्ञान के सम्बन्ध में मिथ्या प्रत्यक्षीकरण के कारण। परन्त् किसी भी स्थिति में, प्रत्येक स्वप्नज्ञान का यथार्थ आधार बाह्यजगत् में होता है।²¹ इस प्रसंग में आचार्य उदयन का मत विचारणीय है जो यह मानते हैं कि स्वप्न में जो घटादि विषयक प्रत्यक्ष होते हैं. उस समय केवल मन ही व्यापृत्त रहता है, चक्षुरादि इन्द्रियों में से कोई भी उस समय व्यापृत नहीं रहती। उस समय चक्षुरादि इन्द्रियों के व्यापार शान्त हो जाते हैं। यदि स्वप्नावस्था में चक्षुरादि इन्द्रियों का व्यापार स्वीकार करें भी तो उस समय जिस प्रकार के दूरस्थ एवं विप्रकृष्ट एवं अतीतकालिक वस्तुओं का भान होता है, वह चक्षुरादि इन्द्रियों के व्यापार से संभव ही नहीं है। अतः स्वप्नकालिक प्रत्यक्ष के लिए आन्तर एवं बाह्य सभी विषयों में मन स्वरूप अतिरिन्द्रिय का व्यापार मानना ही होगा। अतः यह मानना होगा कि कुछ विशेष स्थलों में विशेष क्षमता सम्पन्न सहायक के सहयोग से केवल मन से भी बाह्य विषयक प्रत्यक्ष हो सकता है।22

आचार्य उदयन स्वप्न ज्ञान क्या है, इसको बताते हुए कहते हैं कि स्वप्न स्मबन्धी ज्ञान का अनुसन्धान 'स्मरामि' अथवा 'स्मृतम्' इस आकार का न होकर 'पश्यामि' अथवा 'दृष्टम्' इत्यादि आकारों का ही होता है। अतः स्वप्नकालिक ज्ञान प्रत्यक्षात्मक अनुभव स्वरूप ही है, स्मृति स्वरूप नहीं। ²³ इस आक्षेप का कि स्वप्नकालिक स्मृति में अनुभवत्व का आरोप होता है, का उत्तर देते हुए आचार्य उदयन कहते हैं कि जिस ज्ञान के विशेष्य में किसी बलवत्तर प्रमाण के द्वारा विशेषण की सत्ता बाधित रहती है, उस विशेष्य में उस विशेषण के ज्ञान को 'आरोप' स्वरूप मानना पड़ता है। प्रकृत में 'पश्यामि' स्वरूप उक्त अनुव्यवसाय के विशेष्य स्वरूप उक्त स्वप्नज्ञान में अनुभवत्व स्वरूप विशेषण का बाध यदि किसी प्रबल प्रमाण के द्वारा निश्चित हो, तभी कथित

अनुसन्धान स्वरूप ज्ञान में अनुभवत्व के आरोप की कल्पना की जा सकती है। अतः कथित 'पश्यामि' इस अनुव्यसाय को स्मृति विशेष्यक एवं अनुभवत्वारोप मूलक नहीं कहा जा सकता। तस्मात् उक्त स्वप्नज्ञान साक्षात्कारात्मक अनुभव रूप ही है, स्मृति स्वरूप नहीं। ²⁴ पुनः स्विशरिष्ठं दनादि जिन वस्तुओं का जीवन में कभी भी अनुभव नहीं होता है, स्वप्न में उन वस्तुओं का भी दर्शन होता है। स्वप्न सम्बन्धी सभी ज्ञान यदि स्मृतिस्वरूप ही हो, तो फिर उन विषयों का पूर्वानुभव भी मानना होगा, जो कि असम्भव है। ²⁵

यदि यह कहें कि स्वप्नज्ञान 'स्मृतिविपर्यास' स्वरूप है अर्थात् स्वप्नकालिक वस्तुएँ वस्तुतः स्मृतिरूप है, किन्तु उसमें अनुभवत्व का विपर्यय (निश्चयात्मक भ्रम) होता है। यह विपर्यय अथवा विपर्यास ही स्वप्नकालिक 'पश्यामि' प्रभृति अनुभव विषयक अनुव्यवसाय का मूल है। इसका खण्डन करते हुए उदयनाचार्य अपना मत देते हैं कि यदि स्मृति के विषय में विपर्यास उसका अर्थ रहे तो उक्त पक्ष उपयुक्त ही है क्योंकि पूर्वरमृत सिर में ही छेदन का विपर्यय होता है। यदि उक्त 'विपर्यास' शब्द से 'स्मृति' में ही 'अनुभवत्व' का विपर्यास अभिप्रेत हो, तो यह उचित नहीं है। कारण कि स्मृति में अनुभवत्व का विपर्यय सम्भव ही नहीं है, क्योंकि एक आकार से निश्चित वस्तू दूसरे आकार के ज्ञान में विशेषण नहीं हो सकता। जिस प्रकार घटत्वेन घट विषयक निश्चय के बाद 'घटत्वेन घटमहं जानामि' इस आकार का अनुव्यवसाय (या अनुसन्धान)होता है। इस अनुसन्धानात्मक ज्ञान में विषयीभूत अहम पद के अर्थ आत्मा में घटत्व प्रकारक घट विषयकज्ञान विशेषण विधया भासित होता है। इस प्रसंग में यह नियम है कि 'घट' इस आकार के व्यवसाय स्वरूप ज्ञान में घट का जिस रूप में भान होगा, उसके बाद होने वाले अनुव्यवसाय स्वरूप ज्ञान में भी घट उसी रूप में भासित होगा, किसी अन्य स्वरूप से नहीं। घट की स्मृतिस्वरूप ज्ञान 'स घटः इस आकार का होता है। प्रत्यक्षात्मक अनुभव स्वरूप घट ज्ञान का आकार है 'अयं घटः'। इस वस्तुस्थिति के अनुसार यदि स्वप्नकालिक घट विषयक ज्ञान स्मृति स्वरूप होगा, तो उसका आकार होगा 'स घटः'। एवं उसके अनुव्यवसाय ज्ञान में 'घटः' का भान 'तत्ता' रूप से होगा। एवं अनुव्यवसाय का आकार होगा, 'घटं स्मरामि'। किन्तु स्वप्न में भी 'अयं घटः' इस आकार का व्यवसाय एवं 'इम घटं पश्यामि' इस आकार का अनुव्यवसाय ही होता है। चूँिक 'अयं घटः' इस आकार का ज्ञान कभी भी स्मृत्यात्मक नहीं होता, अतः 'घटं पश्यामि' इस आकार के अनुव्यवसाय को कभी भी 'स्मृति' विषयक ज्ञान रूप नहीं कहा जा सकता। तस्मात् स्वप्नकाल में जो 'अयं घटः' इस आकार का ज्ञान उत्पन्न होता है, उसको स्मृति स्वरूप नहीं माना जा सकता।²⁶

उदयनाचार्य इस मत का कि केवल मन से विषय का प्रत्यक्ष होता है, वह अप्रमात्मक ही होता है, यह स्थिति स्वप्नज्ञान की है तथा सभी उसे भ्रम रूप ही मानते हैं, का खण्डन करते हैं। आचार्य के मत में स्वप्नज्ञान भ्रमरूप ही है, तथापि कुछ स्वप्नज्ञान यथार्थ भी होते हैं। यदि जाग्रतावस्था में उनका संवाद अर्थात् अन्यप्रमाणों से परिपुष्टि होती है। एवं उस स्वप्नज्ञान से होने वाली प्रवृत्ति सफल भी होती है। (संवाद एवं सफल प्रवृत्ति जनकत्व ये दोनों ही प्रमात्व के साधक हेतु हैं)। अतः यद्यपि अधिकांश स्वप्न ज्ञान भ्रम रूप ही होते हैं, तथापि कदाचित कोई स्वप्नज्ञान प्रमा होता है (अकस्मात् काकतालीय न्याय) किन्तु यदि एक भी स्वप्नज्ञान प्रमा हो जाता है, तो यह सिद्धान्त गलत हो जाता है कि केवल मन के द्वारा होने वाले बर्हिविषयक प्रत्यक्ष मिथ्या ही होते हैं।

आचार्य वरदराज के अनुसार स्वप्नावस्था में जब ज्ञानेन्द्रियों की क्रियायें नहीं होती तब मन पूर्वानुभूत वस्तुओं के संस्कारों को उत्पन्न करता है, जिससे स्वप्न में उन वस्तुओं की स्मृति होती है।²⁸

भासर्वज्ञ न्यायसार में विपर्यय को मिथ्या अध्यवसाय (मिथ्या ज्ञान) कहते हैं²⁹ और उसके लिए दो उदाहरण देते हैं— प्रथम, दो चन्द्रमा का दिखना; द्वितीय— निद्रा में हाथी का दिखना।³⁰ इस पर भाष्य में भाष्यकार वासुदेव यह बताते हैं कि भासर्वज्ञ ने दो उदाहरण क्यों दिये? उनके मत में आचार्य का मत निश्चय ही सभी मिथ्याज्ञान के अन्तर को स्पष्ट करना है और वैशेषिक के स्वप्नज्ञान के संदर्भ में उस मत का खण्डन करना है जहाँ वे स्वप्नज्ञान को संशय, विपर्यय और प्रमीति, स्मरण से भिन्न प्रकार का

मानते हैं।³¹ भाष्यकार के मत में स्वप्न प्रमा है जब हम बन्धुदर्शन से उत्पन्न आनन्द को अनुभव करते हैं।³²

भासर्वज्ञ वस्तु की यथार्थता की कसौटी बताते हुए कहते हैं कि यदि किसी वस्तु में तीन गुण हैं— अर्थक्रियाकारिता (नित्यक्रिया), संवादीत्व (वस्तु के विचार के अनुसार यथार्थ में वस्तु का होना) तथा उपलब्धित्व (वास्तविक प्रत्यक्षीकरण अर्थात् वस्तु का उपलब्ध होना तथा उस अनुसार क्रिया करने पर सफलता प्राप्त करना)। यदि ये तीनों गुण किसी वस्तु में हो तो वे यथार्थ हैं। भासर्वज्ञ अपना मत प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि यदि किसी वस्तु का ज्ञान उपरोक्त तीनों कसौटीपर खरा उतरता है तो वह यथार्थ है। अतः वस्तु का ज्ञान वास्तविक होता है और वह सत्यज्ञान का कारण बनता है। अतः एक अवस्था की अवास्तविकता को किसी अन्य अवस्था के द्वारा अवास्तविक सिद्ध करना अनुचित है जो कि पूर्वरूप से विरोधात्मक ज्ञान है। अतः यद्यपि भासर्वज्ञ स्वप्न को मिथ्याज्ञान मानते हैं तथापि इस अवस्था में दिखाई देने वाली वस्तु का वास्तविक आधार होता है।

अपरारकदेव स्वप्न—वस्तुओं की बाह्य जगत् में वास्तविकता पर विचार करते हुए कहते हैं निद्रा से उठने के बाद कोई व्यक्ति कहता है कि 'आज मैं स्वप्न में अपने पुत्र से मिला यद्यपि वह मुझसे बहुत दूर रहता है।' इस कथन से उनका मत, जो यह मानते हैं कि स्वप्न वह ज्ञान है जिसमें किसी यथार्थ वस्तु का ज्ञान नहीं होता, खण्डित हो जाता है। अतः स्वप्नज्ञान को मिथ्याज्ञान या असतख्याित अथवा निरालम्बनख्याित अर्थात् बिना वस्तु के ज्ञान के रूप में वर्गीकृत नहीं किया जा सकता। 34

जयन्तभट्ट स्वप्नज्ञान की वस्तु को वास्तविक मानते हैं। वह बलपूर्वक कहते हैं कि कोई व्यक्ति स्वप्न में अपने सिर को कटा देखता है जो वास्तविक जीवन में अनुभूत होना कभी संभव नहीं है, तब भी यह घटना दिखाई देता है और यह ज्ञान वास्तविक होता है क्योंकि बिना अनुभूत वस्तु का ज्ञान स्वप्न में कभी नहीं हो सकता। वस्तुतः जयन्तभट्ट के मतानुसार स्वप्नज्ञान आकाश—कुसुम के समान अवास्तविक नहीं होता। यदि यह शंका हो कि यदि इस प्रकार की अनुभृति कभी नहीं हुई है तो यह ज्ञान कैसे

वास्तविक हो सकता है (प्रभाकरमत)। जयन्त भट्ट इसका उत्तर देते हैं कि यह मेरे द्वारा अनुभूत न होकर किसी और द्वारा अनुभूत होता है। यदि यह कहें कि एक व्यक्ति किसी अन्य के अनुभवों की स्मृति नहीं कर सकता तो स्वप्न को स्मरणात्मक ज्ञान नहीं मान सकते। जिन्ता भट्ट के मतानुसार स्वप्न प्रत्यक्षानुभूति है, स्मृति नहीं। क्योंकि स्मृत समाप्त हो जाने पर वह स्वयं ही बहुत कठिनाई से शेष रह पाती हैं। जिन्ता समाप्त हो जाने पर वह स्वयं ही बहुत कठिनाई से शेष रह पाती हैं।

केशव मिश्र स्वप्न को मिथ्या स्मृति कहते हैं। स्मरण की चर्चा करने के संदर्भ में स्वप्न का भी उल्लेख करते हुए केशव मिश्र कहते हैं कि संस्कार मात्र से उत्पन्न होने वाले ज्ञान का नाम स्मरण है। स्मरण के दो भेद हैं— यथार्थ और अयथार्थ। स्मरण अनुभवनुसारी होता है। अतः जब अनुभव यथार्थ और अयथार्थ दो प्रकार का होता है तब उसी के अनुसार उत्पन्न होने वाले स्मरण का यथार्थ और अयथार्थ रूप में दो भेद उचित ही है। जाग्रत्काल में दोनों प्रकार के स्मरण का उदय होता है परन्तु स्वप्नावस्था का सारा ज्ञान स्मरणात्मक तथा अयथार्थ होता है। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि स्वप्नावस्था का ज्ञान यदि स्मरणरूप होता है तब उसमें 'तत्ता' का उल्लेख क्यों नहीं होता? तथा अनुभव के समान 'इदन्ता' का उल्लेख कैसे होता है? इस पर केशव मिश्र उत्तर देते हैं कि जिस दोष से स्वप्नकालिक ज्ञान की उत्पत्ति होती है, उसी से तत्ता के उल्लेख का प्रतिबन्ध और इदन्ता के उल्लेख का उदय होता है।

तत्त्वचिन्तामणि के प्रत्यक्ष खण्ड में गंगेश उपाध्याय स्वप्न को मानसिक क्रिया तथा भ्रमात्मक स्वरूप का मानते हैं।³⁹ तथा अनुमान खण्ड में स्वप्न में बाह्य वस्तु की अनुभूति में निद्रा को सहकारी या निमित्त कारण बताते हैं।⁴⁰

इसके अतिरिक्त **अन्तंभट्ट** स्वप्न को मानसविपर्यय रूप मानते हैं। उनके मतानुसार अयथार्थ अनुभव या अविद्या त्रिविध है। उसमें शब्दशः स्वप्न को नहीं उल्लेखित किया, कारण कि उन्होंने यह स्पष्टतः स्वीकारा है कि स्वप्न तो मानस विपर्यय में ही अन्तर्भूत हो जाता है, अतः स्वप्न अविद्या या अयथार्थ अनुभव ही है। 41

प्रकाशिकाकार का स्पष्टतः कथन है कि जो स्वप्न को स्मृतिरूप कहा जाता है, वह तो भाष्यादि विरुद्ध होने से उपेक्षणीय है।⁴²

इस प्रकार स्पष्टतः ही न्याय दर्शन स्वप्नावस्था को भ्रमरूपत्व मानता है यद्यपि वह पूर्वानुभूत संस्कारजन्य माना जाता है, तथा स्वप्नकालिक वस्तुओं का प्रत्यक्षरूप ही होता है। भाष्यकार वात्स्यायन स्पष्टतः ही स्मृति व स्वप्न में भेद करते हैं। वार्तिककार तथा वाचस्पति मिश्र का भी यही मत है। उदयनाचार्य स्वप्न को प्रत्यक्ष भ्रमरूपत्व मानते हैं। यद्यपि कुछ परवर्ती नैयायिक (केशव मिश्र) स्वप्न को स्मृतिभ्रमरूपत्व मानते हैं।

सन्दर्भ :

- 1 तर्कभाषा, केशविमश्र, व्याख्याकार— आचार्य बदरीनाथ शुक्ल, मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1976, पृ. 294—95
- 2 वही
- उ तत्तत्संस्कारोद्वोधे विषयस्मरणेन स्वप्नविभ्रमाणामुत्पत्ते। न्यायकुसुमाजंलि, आचार्य उदयन, तृतीय स्तवक, हिन्दी व्याख्याकार— श्रीदुर्गाधर झा, वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालयः प्रकाशन विभाग, प्रथम संस्करण, 1973, पृ. 266
- 4 वही, मन्दतर तमादिन्यायेन बाह्यनामेव शब्दादीनामुपलम्भात्......, पृ. 267
- वही, अन्ततः शरीरस्यैवोष्मादे प्रतिपत्तेः। यदा च मनः त्वमि परिहृत्य पुरीतित वर्त्तते, तदा सुषुप्ति।
- 6 तर्कभाषा, केशव मिश्र, पृ. 295
- ७ वही,
- 8 बुद्धयाविवेचनाक्तु भावानां...... पटसद्भावानुपलिब्धवत्तदनुपलिब्धि । न्यायसूत्र, महर्षि गौतम, 4/2/26
- 9 स्वप्नविषयाभिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाभिमानः। वही, 4/2/31
- 10 मायागन्धर्वनगर। वही, 4/2/32
- 11 हेत्वभावावसिद्धिः, वही, 4/2/33
- 12 स्मृतिसंकल्पवच्च स्वप्नविषयाभिमानः, वही, 4/2/34
- 13 पूर्वोपलब्धविषयः, यथा स्मृतिश्च स्वप्नात्तोजागरितात्तेन। न्यायसूत्र 4/2/34 पर वात्स्यायनकृत भाष्य।
- 14 मिथ्योपलिब्धिविनाशस्तत्त्ज्ञानात्स्वप्नविषयाभिमानप्रणाशवत्प्रतिबोधे । न्यायसूत्र, 4/2/35
- 15 बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावोपलम्भात्। न्यायसूत्र, 4/2/36
- 16 न्यायसूत्र 4/2/31,33,34 पर आचार्य उद्योतकर कृत न्यायवार्तिक
- 17 न्यायसूत्र 4/2/34,35 पर आचार्य उद्योतकर कृत न्यायवार्तिक
- 18 वही
- 19 न्यायसूत्र 4/2/35 पर आचार्य उद्योतकर कृत न्यायवार्तिक
- 20 न्यायसूत्र 4/2/33,34 पर न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका, वाचस्पति मिश्र
- 21 न्यायसूत्र, 4/2/32-33 पर वृत्ति, विश्वनाथ पंचानन भट्टाचार्य, पृ. 344-345

40 वही, अनुमान खण्ड

42 वही, पृ. 293

41 तर्कदीपिका, अन्नभट्ट, मद्रास संस्करण, पृ. 292–293

22	दृश्यते तावदृबिहिरिन्द्ररोपरमेऽपि स्वप्ने। पंचम स्तवक, न्यायकुसुमांजलि, उदयनाचार्य, (व्याख्या चतुष्टयोपेतः सरिप्पणः), चौखम्भा संस्कृत सीरीज, वाराणसी, द्वितीयावृतिः – विक्रमा संवत्, 2013, पृ. 574
23	स्मरामि स्मृतं दृष्टमित्यनुव्यवसयात्। वही
24	अबाधनात् अननभूतस्यापि, वही
25	स्वशिरश्द्देदनादेरवभासनाञ्च। वही
26	यदि स्मृतिविषये विपर्यास तस्माद्नुभवा एवासौ स्वीकर्तव्यः। वही
27	अस्ति च स्वप्नानुभवस्यापि तथात्त्वप्रसंगात्। वही
28	न्यायकुसुमांजलि पर आचार्य वरदराज कृत भाष्य। उद्धृत— An Analysis of Dreem in Indian Philosphy, Satyjit Layak, Sri Satguru Publication, New Delhi, First Edition, p. 69.
29	मिथ्याध्यवसायो विपर्ययः। न्यायसार, श्रीभासर्वज्ञ, प्रत्यक्ष परिच्छेद
30	तद्यथा द्वौ चन्द्रमसाविति सुप्तस्य गजादिदर्शनं चेति। वही
31	सकलविपर्ययप्रभेदावरोधार्थ स्वप्नज्ञानं मन्यन्ते। न्यायसार पर आचार्य वासुदेवसूरी कृत न्याय पंचपादिका भाष्य, प्रत्यक्ष परिच्छेद, संजय प्रकाशन, नई दिल्ली, सं0—2005, पृ. 7
32	स्वप्ने वधूबन्धुदर्शनजनितसुखानुभवस्तु प्रभा। वही, पृ. 8
33	न्यायसार पर श्रीभासर्वज्ञ कृत न्यायभूषण भाष्य, सम्पादक—स्वामी योगीन्दानन्द, षड्दर्शन प्रकाशन प्रतिष्ठान, वाराणसी, 1968, पृ. 150
34	न्यायमुक्तावली, अपरारकदेव, न्यायसार, सहसम्पादक— एस. सुब्रमण्यम शास्त्री, मद्रास गवर्नमेन्टल ओरिएन्टल सीरीज, मद्रास, सं० 1961, पृ. 62
35	न्यायमंजरी, जयन्तभट्ट, सम्पादन— के० एस० वरदाचार्य, ओरिएन्टल शोध संस्थान, मैसूर, 1969, पृ. 469
36	वही, पृ. 470
37	वही
38	स्वप्ने तु सर्वमेव ज्ञानं इदिमत्युदयात्। तर्कभाषा, केशव मिश्र, प्रमेयप्रकरणम्
39	तत्त्वचिन्तामणि, गंगेश उपाध्याय, प्रत्यक्षखण्ड

भारतीय प्रमाणविद्या को आचार्य दिङ्नाश का योशदान

डॉ0 अनामिका सिंह^{*}

1. भूमिका

सम्पूर्ण भारतीय न्यायविद्या अथवा प्रमाणविद्या तीन भागों में विभक्त है— प्राचीन न्यायशास्त्र, मध्यकालीन न्यायशास्त्र तथा आधुनिक न्यायशास्त्र। इनमें से प्राचीन न्याय का आधार महर्षि गौतम प्रणीत "न्यायसूत्र" को नव्य—न्याय का आधार गंगेश उपाध्याय की "तत्त्वचिन्तामणि" को तथा मध्यकालीन न्याय की सम्पूर्ण बागडोर सम्भालने का श्रेय बौद्ध नैयायिक आचार्य दि•नाग एवं जैन नैयायिक आचार्य सिद्धसेन को दिया जाता है। प्रस्तुत लेख में भारतीय प्रमाणविद्या के विकास में आचार्य दि•नाग के योगदान की रूपरेखा को दर्शाने का लघु प्रयास किया गया है।

2. आचार्य दि • नाग के प्रमाणविद्या की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि

भारतवर्ष में बौद्ध दर्शन का अस्तित्व भगवान् बुद्ध से लेकर ग्यारहवीं शती के आरम्भ तक रहा जिसे प्रसिद्ध रूसी दार्शनिक श्चेरबात्स्की (Stcherbatskey) ने तीन समान कालों में विभक्त किया है। प्रथम काल 500 ई0 पूर्व से प्रथम शती ई0, द्वितीय काल प्रथम शती से 500 ई0 तथा तृतीय काल 500 ई0 से 11वीं शती का

-

^{*} शोध अधिकारी, बौद्ध अध्ययन केन्द्र, आर्य महिला पी. जी. कॉलेज, चेतगंज, वाराणसी

¹ न्यायविद्या भारत की प्राचीन विद्या है जिसमें प्रमाणों के द्वारा अर्थ या पदार्थ की परीक्षा की जाती है— "प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः" (न्यायभाष्य, 1.1.1)। यहाँ प्रमाण प्रमेय को जानने का साधन माना गया है। "प्रमाकरणं प्रमाणम्", "प्रमीयते अनेन इति प्रमाणम्" "प्रमाणाधीनो प्रमेयाधिगमः" आदि वाक्य इसी तथ्य का प्रतिपादन करते हैं।

² Vidyabhushana, Satishchandra, A History of Indian Logic, P. 23 & 158.

³ Buddhist Logic, Vol. 1, P. 3.

प्रारम्भ अथवा 1000 ई० तक है। श्चेरबात्स्की के विभाजन का आधार सम्पूर्ण बौद्ध दर्शन एवं उसमें हुए वैचारिक परिवर्तन हैं,

बौद्ध प्रमाणमीमांसा के पुरोधा आचार्य दि•नाग हैं, अतः उन्हें दृष्टिगत रखते हुए बौद्ध दर्शन में ग्रथित सम्पूर्ण प्रमाणमीमांसा को दो भागों में विभाजित कर सकते हैं—

- 1. प्राग् दि नाग प्रमाणमीमांसा (5वीं शती के प्रारम्भ तक)
- 2. दि•नाग एवं उनके सम्प्रदायावर्ती प्रमाणमीमांसा (5वीं शती से 11वीं शती तक) चूँकि दि•नाग के पूर्व का अध्ययन क्षेत्र भी विस्तृत है अतः उसे सौविध्य के लिए पूनः दो उपविभागों में बाँट सकते हैं— (1) त्रिपिटककालीन एवं (2) त्रिपिटकोत्तरवर्ती।

(i) त्रिपिटककालीन प्रमाणमीमांसा

सम्पूर्ण त्रिपिटक साहित्य में प्रमाणशास्त्र का निरूपण करने वाला एक भी स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं है। त्रिपिटकों में कहीं—कहीं तक्की अथवा तिक्कि एवं विमंसी शब्दों का प्रयोग अवश्य हुआ है, जो तत्कालीन तार्किक लोगों के परिचायक प्रतीत होते हैं। विद्याभूषण इन्हें सोफिस्ट (वितण्डावादी) मानते हैं। अभिधम्मपिटक के कथावत्थुप्पकरण (255 ई० पू०) में पटिण्णा (प्रतिज्ञा), उपनय एवं निग्गह (निग्रह) शब्दों का प्रयोग हुआ है, जो स्पष्टतः न्याय की पारिभाषिक शब्दावली में मिलते हैं। पालिभाषा में नागसेन रिचत मिलिन्दपण्ह नामक ग्रन्थ कुछ अंशों में वादविद्या के प्रयोगात्मक रूप को प्रस्तुत करता है क्योंकि इसमें मिलिन्द राजा का नागसेन से वाद—प्रतिवाद होता है।

दलसुख मालविणया ने **धर्मोत्तरप्रदीप** की प्रस्तावना में यह प्रतिपादित किया है कि **पालित्रिपिटक** में ऐसे अनेक सूत्त हैं जिनमें भगवान् बुद्ध ने अपने विरोधियों के

.

¹ (1) ब्रह्मजालसूत्त (दीघनिकाय) 1–32 यथा– इधा भिक्खवे, एकच्चो समणो वा ब्राह्मणो वा तक्की होति विमंसी।

⁽²⁾ उदानम्— 6.10— याव सम्मा सम्बुद्धा लोके नुप्पञ्जन्ति न तिकका सुज्झन्ति न चापि सावका, दुदिद्ठी न दुक्खा पमुच्चरेति। उद्धत History of the Mediaeval School of Indian Logic, P. 60.

² History of the Mediaeval School of Indian Logic, P. 59.

³ **कथावत्थुप्पकरण— अट्ठकथा**, पालिटेक्स्ट सोसायटी, लन्दन, पृ० 13 ।

मन्तव्यों का विविध युक्तियों से निरास कर अपने मन्तव्य की स्थापना की है। उन्होंने अपनी युक्तियों का आधार व्याप्ति को नहीं, किन्तु दृष्टान्त को बनाया है। दृष्टान्त का तत्कालीन वादप्रक्रिया में विशेष महत्त्व था। जात्युत्तरों में भी साधर्म्य एवं वैधर्म्य दृष्टान्तों का प्राचीन काल में प्रयोग होता रहा है।

त्रिपिटकों के आधार पर वसुबन्धु ने **अभिधर्मकोष** (7.2—4) में ज्ञान के दस प्रकार निरूपित किए हैं, यथा— धर्मज्ञान, अन्वयज्ञान, संवृतिज्ञान, दुःखज्ञान, समुदयज्ञान, निरोधज्ञान, मार्गज्ञान, परचित्तज्ञान, क्षयज्ञान और अनुत्पादज्ञान। इन ज्ञानों का प्रमाणमीमांसा के साथ आचार्यों ने कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं किया है, किन्तु आगे चलकर प्रत्यक्ष एवं अनुमान के रूप में दो प्रमाण माने गए हैं।

संक्षेप में, यह कहा जा सकता है कि त्रिपिटकों के रचनाकाल तक वादिवद्या का यित्कि त् प्रयोग अवश्य था किन्तु प्रमाण का व्यवस्थित या शास्त्रीय स्वरूप उभरा नहीं था।

(ii) त्रिपिटकोत्तरवर्ती प्रमाणमीमांसा

त्रिपिटकों के उत्तरवर्ती काल द्वितीय शती ई0 से पंचम शती ई0 में नागार्जुन, अस⁻, वसुबन्धु आदि प्रमुख दार्शनिक हुए, जिन्होंने त्रिपिटक साहित्य के आधार पर मौलिक चिन्तन किया एवं भारतीय दर्शन को नयी दृष्टि प्रदान की। प्रमाण–चिन्तन के सन्दर्भ में भी इनका अत्यधिक महत्त्व है।

उदाहरण के लिए माध्यमिक सम्प्रदाय के दार्शनिक नागार्जुन (113–213 ई0) तो न्याय–दर्शन में प्रतिपादित प्रमाणमीमांसीय चिन्तन का विभिन्न तर्कों के द्वारा मूल से उत्पाटन करते हैं। उनका कथन है कि यदि प्रमेय की सिद्धि प्रमाणों के बिना ही हो जाती है तो प्रमाणों को स्वीकार करने की क्या आवश्यकता है तथा यदि प्रमाणों से प्रमेय की सिद्धि होती है तो प्रमाणों की सिद्धि किससे होगी? यदि वह अन्य प्रमाण से

¹ (1) **धर्मोत्तरप्रदीप,** प्रस्तावना, पृ० 37–38 (2) विशेष अध्ययन के लिए दृष्टव्य, Jayatilleke, **Early Buddhist Theory of Knowledge**, George Allen and Unwin, London, 1963.

सिद्ध है तो अनवस्था दोष उत्पन्न होता है क्योंकि फिर उस प्रमाण के लिए अन्य प्रमाण की कल्पना करनी होगी। इससे ज्ञात होता है कि बौद्ध दर्शन में प्रमाणशास्त्र की स्थापना नागार्जुन तक नहीं हुई थी। यद्यपि बौद्धों का प्राचीन ग्रन्थ उपायहृदय अवश्य प्राप्त होता है, जिसमें गौतमीय न्याय के प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द इन चार प्रमाणों का ही उल्लेख हुआ है।² इसी प्रकार उसमें पूर्ववत्, शेषवत् एवं सामान्यतोदृष्ट इन तीन अनुमान भेदों का भी उल्लेख है। उपायहृदय में वाक्छल आदि छलों का समावेश हेत्वाभास में किया गया है तथा वहाँ आठ वाद धर्मों का निरूपण है। बौद्ध दर्शन के आचार्य मैत्रेय के सप्तदषभूमिषास्त्र में भी वादविद्या का निरूपण हुआ है एवं उन्होंने आठ प्रमाणों का उल्लेख किया है।³ अस⁻ के **योगाचारभूमिषास्त्र** में प्रत्यक्ष, अनुमान एवं आगम—इन तीन प्रमाणों का कथन प्राप्त है।⁴ **योगाचारभूमिषास्त्र** एवं **प्रकरणआर्यवाचाषास्त्र** में वाद-वादाधिकार वादाधिष्ठान वादालंकार वादिनग्रह. वादनिस्सरण आदि का निरूपण प्राप्त होता है। वादविद्या से सम्बन्धित रचनाओं में वस्बन्ध् विरचित वादविधि का महत्त्वपूर्ण स्थान है क्योंकि इसमें तत्कालीन वादविद्या का व्यवस्थित निरूपण उपलब्ध है। वसुबन्धु की ही एक अन्य रचना तर्कषास्त्र मानी गई है, जिसमें बौद्ध सम्मत त्रैरूप्य हेत् का सर्वप्राचीन उल्लेख है।⁵ गौतम प्रणीत **न्यास्त्र** में जिन 22 निग्रहस्थानों का वर्णन है, उन्हीं का निरूपण तर्कषास्त्र में भी प्राप्त होता है।

3. आचार्य दिङ्नाग की प्रमाणविद्या और उनका योगदान

उपर्युक्त पृष्ठभूमि में, बौद्ध प्रमाणशास्त्र के व्यवस्थापन का श्रेय आचार्य दि•नाग को जाता है। उन्हें बौद्ध न्याय का 'पिता' कहा गया है। तिब्बतियों ने उनको जम्बूद्वीप

[।] विग्रहव्यावर्तनी, ४४।

² अथ कतिविधं प्रमाणम्? चतुर्विधं प्रमाणम्। प्रत्यक्षमनुमानमुपमानमागमध्येति।

³ आठ प्रमाण हैं— सिद्धान्त, हेत्, उदाहरण, साधर्म्य, वैधर्म्य, प्रत्यक्ष, अनुमान एवं आगम।

⁴ Pre-Dignāga Buddhist Texts, Introduction, P. 17.

⁵ अस्माभिस्त्रिलक्षणो हेतुः स्थापितः। तद्यथा पक्षधर्माः सपक्षसत्त्वं विपक्षव्यावृत्तिष्व —तर्कषास्त्र, पृ. 13

का अलंकार कहा है। सतीशचन्द्र विद्याभूषण आदि विद्वानों ने दि•नाग को न केवल बौद्ध न्याय का 'पिता' कहा है, अपितु उन्हें मध्यकालीन भारतीय न्यायशास्त्र का जन्मदाता माना है। बौद्धाचार्य दि•नाग जाति से ब्राह्मण थे। उनके प्रथम गुरु वात्सीपुत्रीय नागदत्त थे एवं द्वितीय गुरु विज्ञानवादी वसुबन्धु थे। उनका उदय भारतीय दर्शन के इतिहास में एक महानतम घटना थी।

काञ्ची में पैदा हुए दि•नाग के समय के सम्बन्ध में अनेक विप्रतिपत्तियाँ रहीं। आचार्य राहुल सांकृत्यायन³ ने उन्हें 425 ई० तथा फ्राउवालनर ने (दृष्टव्य—Landmarks) उन्हें 480 से 540 ई०, के मध्य सिद्ध किया है। मसाकी हत्तौड़ी कुछ संशोधन के साथ उनका काल 470 से 530 ई० सिद्ध करते हैं। ई० फ्राउवालनर द्वारा निर्धारित समय अधिक प्रचलन में रहा है किन्तु जैन दार्शनिक मल्लवादी जिन्होंने अपनी कृति द्वादषारनयचक्र में दि•नाग मन्तव्यों को शब्दशः उद्धृत किया है कि प्रशस्ति उन्हें इससे भी पूर्व ले जाती है। क्योंकि प्रशस्ति मल्लवादी को विक्रम सं. 414 (357 ई०) में निर्धारित करती है। 5

दि • नाग के पूर्व अक्षपाद गौतम के न्यायसूत्र पर वात्स्यायन द्वारा भाष्य रच दिया गया था किन्तु भाष्य का प्रतिद्वन्द्वी न्याय का कोई ग्रन्थ नहीं था। दि • नाग ने उसे नई दिशा दी तथा बौद्ध विज्ञानवादी दृष्टि के साथ सौत्रान्त्रिक दृष्टि का भी समावेश करते हुए न्याय की नवीन प्रतिष्ठापना की। यदि दि • नाग अपनी न्यायविषयक रचना न करते तो न्यायशास्त्र का जो विशाल साहित्य रचा गया है संभवतः वह न रचा जाता। दि • नाग ने न्यायशास्त्र के फैलाव में चिनगारी का काम किया। दि • नाग की

(2) बलदेव उपाध्याय 345–425 ई0 का काल मानते हैं – **बौद्धदर्षन मीमांसा**, पृ. 204

¹ तिब्बती विद्वानों ने नागार्जुन, आर्यदेव, अस⁻, वसुबन्धु, दि⁻नाग एवं धर्मकीर्ति इन छः भारतीय दार्शनिकों को जम्बूद्वीप का अलंकार (Ornaments of Jambudvip) माना है। — Shastri D.N., **Critique of Indian Realism**, p.1.

² A History of Indian Logic, P. 270.

³ (1) **दर्षन-दिग्दर्षन**, पृ. 740

⁴ Dignāga, On perception, Introduction, P.2

⁵ **द्वादषारनयचक्र**, प्राक्कथन, मुनि जम्बूविजय, पृ. 14

न्यायविषयक अवधारणाओं, चिन्ताओं एवं प्रस्थापनाओं को प्रत्युत्तरित करने के लिए न्यायदर्शन में उद्द्योतकर, मीमांसादर्शन में कुमारिलभट्ट एवं प्रभाकर गुरु, जैन दर्शन में मल्लवादी जैसे विशिष्ट आचार्यों ने विस्तृत, गहन एवं युक्तिपूर्ण रचनाओं को जन्म दिया। बस फिर क्या था, धीरे—धीरे सभी दर्शनों में न्याय या प्रमाणशास्त्र के स्थापन की दृष्टि विकसित होती गई और पारस्परिक खण्डन—मण्डन तथा वाद के द्वारा प्रमाणशास्त्रीय ग्रन्थों का निर्माण होता चला गया।

न्यायशास्त्र पर आचार्य दि•नाग की प्रमुख रचनाएँ हैं— (1) आलम्बन परीक्षा (2) त्रिकालपरीक्षा (3) हेतुचक्र समर्थन (हेतु चक्र—डमरू) (4) न्यायमुख (न्यायद्वार) (5) प्रमाणसमुच्चय (सवृत्ति) और (6) हेतुमुख। इनमें से अभी तक प्रमाणसमुच्चय का प्रत्यक्ष परिच्छेद एवं आलम्बनपरीक्षा ही संस्कृत भाषा में अनूदित हो पाए हैं। न्यायप्रवेष भी संस्कृत में उपलब्ध है, किन्तु इसे दि•नाग अथवा उनके शिष्य शंकरस्वामी की रचना समझा जाता है। इन तीनों रचनाओं का परिचय आगे प्रस्तुत है। अन्य रचनाएँ चीनी या तिब्बती भाषा में सुरक्षित हैं।

• प्रमाणसमुच्चय :— दि • नाग की यह उत्कृष्ट एवं सर्वाधिक प्रसिद्ध रचना है। इसमें न्यायशास्त्र अथवा प्रमाणविद्या का सम्यक् निरूपण है। मध्यकालीन—न्याय का विकास इसी पर केन्द्रित है। मीमांसा, न्याय, जैन आदि दर्शनों में जो न्यायविद्या का विकास हुआ है, वह दि • नाग के प्रमाणसमुच्चय पर अवलम्बित है। दि • नाग का प्रमाणसमुच्चय नहीं होता तो संभव है न्याय एवं मीमांसा दर्शनों में उद्द्योतकर व कुमारिल भट्ट जैसे तार्किकों की रचनाओं का उदय नहीं होता। क्योंकि दिंनाग के प्रमाणसमुच्चय का खण्डन करने के लिए ही उद्द्योतकर एवं कुमारिल भट्ट ने क्रमशः न्यायवार्तिक एवं श्लोकवार्तिक का निर्माण किया। मल्लवादी के द्वादशारनयचक्र एवं सिंहसूरि की न्यायागमानुसारिणी टीका में भी प्रमाणसमुच्चय का खण्डन हुआ है। दि नाग का प्रमाणसुच्चय बौद्धेतर दार्शनिकों के लिए एक चुनौती था। इसमें न्याय, वैषेषिक, मीमांसा एवं सांख्य दर्शनों का खण्डन तो किया ही गया है किन्तु अपने पूर्ववर्ती बौद्ध दार्शनिक वसुबन्धु के प्रतिपादन का भी यथावसर खण्डन कर मौलिक प्रतिपादिन किया गया है, इसलिए प्रमाणसमुच्चय भारतीय प्रमाणविद्या को आचार्य दि नाग के योगदान के सम्बन्ध में एक अद्वितीय कृति कही जा सकती है।

प्रमाणसमुच्चय का संस्कृत मूल उपलब्ध नहीं है किन्तू उसका तिब्बती अनुवाद बेंगूर कलेक्शन्स (Bstanhgyur Collections) में सुरक्षित है। इसके प्रत्यक्ष परिच्छेद को पुनः संस्कृत में लाने का प्रयास दो विद्वानों ने किया है। प्रथम प्रयास एच. आर. रंगास्वामी अयंगर ने किया। उन्होंने प्रमाणसमुच्चय (Pramāṇasamuccaya) नामक पुस्तक में प्रत्यक्ष परिच्छेद का संस्कृत अनुवाद प्रस्तुत किया जो मैसूर वि''वविद्यालय, मैसूर से सन् 1930 ई0 में प्रकाशित हुआ। उन्होंने प्रमाणसमुच्चय के साथ दि⁻नाग की स्ववृत्ति को तो स्थान दिया ही है किन्तू उससे सम्बन्धित स्थलों को न्यायवार्तिक, न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, तत्त्वार्थराजवार्तिक, सन्मतितर्कप्रकरणटीका, तत्त्वसंग्रहपञ्जिका, श्लोकवार्तिक आदि ग्रन्थों से तुलना हेतु उद्धृत भी किया है। यत्र-तत्र जिनेन्द्रबुद्धि की विषालामलवती टीका भी दी है। द्वितीय प्रयास, जापानी विद्वान् मसाकी हत्तौड़ी ने किया है। उन्होंने दि • नाग आन पर्सेप्शन (Dignāga, on perception) नामक अपनी पुस्तक में तिब्बती अनुवाद, संस्कृत रूपान्तर के साथ अंग्रेजी अनुवाद तथा आलोचनात्मक व्याख्या प्रस्तुत की है जिसका प्रकाशन, 1968 ई0 में हार्वर्ड विश्वविद्यालय प्रेस, केम्ब्रिज, मसांचुसेट्स से हुआ है। इनसे पूर्व रेण्डिल ने न्यायवार्तिक एवं उसकी टीका से दि • नाग के ग्रन्थों के कुछ अंश फ्रेगमेण्ट्स फ्राम दि • नाग (Fragments from Dignāga) में संकलित किये थे जिनका प्रकाशन 1926 ई0 में रायल एशियाटिक सोसायटी, लन्दन से हुआ था। मुनि जम्बूविजय द्वारा संपादित एवं गायकवाड़ ओरियण्टल सीरिज में प्रकाशित चन्द्रानन्दवृत्ति युक्त वैषेषिकसूत्र में प्रमाणसमुच्चय के प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान, परार्थानुमान एवं दृष्टान्त परिच्छेदों का वैशेषिक मत की परीक्षा से सम्बद्ध तिब्बती अनुवाद प्रकाशित हुआ है। इसके अतिरिक्त प्रमाणसमुच्चय, उसकी वृत्ति एवं विषालामलवती टीका के वैशेषिक मत से संबद्ध अंशों को संस्कृत में भी दिया गया है, जो दि • नाग के अध्ययन के लिए महत्त्वपूर्ण हैं। जम्बूविजय द्वारा ही संपादित जैन ग्रन्थ द्वादषारनयचक्र में भी प्रमाणसमुच्चय के प्रथम चार परिच्छेदों का कुछ अंश संस्कृत एवं तिब्बती भाषा में प्रकाशित हुआ है, जो दि•नाग के अध्ययन हेत् उपादेय है। इसके तीन भागों का प्रकाशन आत्मानन्द जैन सभा, भावनगर, गुजरात से हुआ है।

प्रमाणसमुच्चय में कुल छः परिच्छेद हैं— (1) प्रत्यक्ष (2) स्वार्थानुमान (3) परार्थानुमान (4) दृष्टान्त (5) अपोह एवं (6) जाति। प्रमाणसमुच्चय की सम्पूर्ण विषय—वस्तु का अनुमान इसके परिच्छेदविभाजन से ही हो जाता है कि इसमें प्रमाणमीमांसा का सर्वांग विवेचन हुआ है। उपलब्ध प्रत्यक्ष—परिच्छेद में कल्पनापोढ़ ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा गया है तथा वसुबन्धु, सांख्य एवं न्यायदर्शन में प्रतिपादित प्रत्यक्ष—लक्षणों का खण्डन किया गया है।

¹ Dignāga, On perception, Introduction, p.6

दि⁻नाग दो ही प्रमाण स्वीकार करते हैं— प्रत्यक्ष और अनुमान। क्योंकि उनके अनुसार दो ही प्रमेय हैं— स्वलक्षण और सामान्य लक्षण। प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय स्वलक्षण है एवं अनुमान प्रमाण का विषय सामान्यलक्षण। द्वादषारनयचक्र में प्राप्त स्वार्थानुमानपरिच्छेद एवं परार्थानुमान परिच्छेदों के अनुसार दि नाग त्रिरूपलि से अनुमेय अर्थ का ज्ञान होने को स्वार्थानुमान एवं स्वदृष्ट अर्थ के प्रकाशन को परार्थानुमान कहते हैं। अपोह द्वारा शब्द से विवक्षा का ज्ञान मानना दि नाग की मौलिक देन है।

प्रमाणसमुच्चय पर अनेक टीकाएँ लिखी गयी। स्वयं दि • नाग ने उस पर वृत्ति की रचना की थी किन्तु वह भी प्रमाणसमुच्चय के समान तिब्बती अनुवाद में सुरक्षित है। बुदोन के अनुसार ईश्वरसेन ने भी प्रमाणसमुच्चय पर व्याख्या लिखी थी किन्तु वह सम्प्रित अनुपलब्ध है। प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ति ने प्रमाणसमुच्चय पर 'प्रमाणवार्तिक' नामक वार्तिक ग्रन्थ की रचना की थी जो सम्प्रित, संस्कृत में उपलब्ध है एवं बौद्ध प्रमाण—शास्त्र का प्रतिनिधि ग्रन्थ है। जिनेन्द्रबुद्धि ने प्रमाणसमुच्चय पर विषालामलवती नामक टीका की रचना की थी जो तिब्बती अनुवाद में सुरक्षित हैं। उसके कुछ अंश जम्बूविजय द्वारा संपादित वैशेषिकसूत्र में अवश्य मिलते हैं। मसाकी हत्तौड़ी एवं अयंगर की रचनाओं में भी इसके कुछ अंश उल्लिखित हैं। मसाकी हत्तौड़ी का कथन है कि "जिनेन्द्रबुद्धि रचित प्रमाणसमुच्चयटीका पर धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक का प्रभाव है।"

आलम्बनपरीक्षा :— दिंनाग की यह रचना विशुद्ध रूप से प्रमाण्सशास्त्रीय नहीं है क्योंकि इसमें आलम्बन प्रत्यय की चर्चा ही प्रमुख प्रतिपाद्य है। दिंनाग ने तार्किक आधार पर इसमें विज्ञानवाद को प्रतिष्ठित किया है तथा बाह्यार्थवाद का निरसन किया है।

¹ अत्र प्रमाणं द्विविधमेव। कुतश्चेत्? द्विलक्षणं प्रमेयं। **स्वसामान्यलक्षणाभ्यां भिन्नलक्षणं प्रमेयान्तरं नास्ति |-**प्रमाणसमुच्चयवृत्ति, पृ. 4

⁴ **Dignāga, on perception**, Introduction, P. 14

^{2 (1)} तत्र स्वार्थं त्रिरूपाल्लि तो र्थदृक्। — द्वादषारनयचक्र (ज.), भोटपरिषिष्ट, पृ. 122 (2) परार्थानुमानं तु स्वदृष्टार्थप्रकाषनम् |— द्वादषारनयचक्र (ज.), भोटपरिषिष्ट, पृ. 125

³ Dignāga, on perception, Introduction, P. 14

आलम्बनपरीक्षा लघुकाय रचना है, जिसका प्रकाशन संस्कृत रूपान्तर के साथ अडयार पुस्तकालय, मद्रास से सन् 1946 ई० में हुआ है। ऐयास्वामी शास्त्री ने इसमें दिंनाग की स्ववृत्ति, परमार्थ एवं हवेन्सांग के चीनी अनुवाद, धर्मपाल की संस्कृत टीका एवं उसका अंग्रेजी अनुवाद भी दिया है।

न्यायप्रवेश :— बौद्धन्याय की एक प्राचीन एवं संक्षिप्त रचना न्यायप्रवेश है। न्यायप्रवेश के रचियता दिंनाग थे या उनके शिष्य शंकरस्वामी, यह अभी तक निश्चित नहीं हो सका है। तिब्बती शाखा के विद्वान् इसे दिंनाग की रचना सिद्ध करते हैं, तथा चीनी शाखा के विद्वान् इसे शंकरस्वामी की कृति के रूप में अंगीकार करते हैं। प्रथम मान्यता के समर्थक सतीशचन्द्र विद्याभूषण, पं. विधुशेखर भट्टाचार्य एवं कीथ आदि विपश्चित् हैं तथा द्वितीय मान्यता के समर्थक ऊई, सुगिउर, टुची, टुबियंस्की, मिरनोव आदि बुधजन हैं।

दि • नाग के न्यायद्वार या न्यायमुख से न्यायप्रवेश एक भिन्न रचना है। टुबियंस्की एवं कीथ आदि विद्वान् इसको सप्रमाण सिद्ध करते हैं। कीथ ने भी सिद्ध किया है कि न्यायप्रवेष का निर्माण न्यायद्वार के पश्चात् हुआ है, क्योंकि न्यायप्रवेश की शैली न्यायद्वार से विशद है तथा उसमें न्यायद्वार में गृहीत चौदह दूषणाभासों को ब्राह्मण परम्परा का समझकर छोड़ दिया गया है।

न्यायप्रवेश में साधन, पक्ष, हेतु, दृष्टान्त, पक्षाभास, हेत्वाभास आदि की संक्षिप्त एवं विशद चर्चा है। इसमें प्रत्यक्ष एवं अनुमान दो प्रमाण निर्दिष्ट हैं। न्यायप्रवेश पर जैनाचार्य हिरभद्रसूरि की टीका न्यायप्रवेशवृत्ति तथा पार्ष्वदेवगणि की उस पर पञ्जिका है। यही एक ऐसी बौद्धन्याय कृति है जिस पर किसी जैनाचार्य की वृत्ति अथवा टीका विद्यमान है। जैनाचार्य हिरभद्र एवं पार्श्वदेवगणि ने अपनी वृत्ति व पञ्जिका में बौद्ध प्रमाण—सरणि को सुरक्षित रखा है।

4. निष्कर्ष

मूल्यांकन करने पर विदित होता है कि भारतीय प्रमाणशास्त्र में दिंनाग का महान् योगदान है, क्योंकि दिंनाग के पश्चात् ही न्याय, मीमांसा, जैन आदि दर्शनों में प्रमाणमीमांसा के सम्बन्ध में गहन ऊहापोह हुआ है। उन्होंने दो प्रमेयों एवं दो प्रमाणों

-

¹ The Nyāya Pravesh, Part 1, Introduction, P. 6

² Ibid, P. 10

का प्रतिपादन किया था। उनके दो प्रमेय हैं— स्वलक्षण और सामान्य लक्षण। संख्या की दृष्टि से तो प्रमेय पदार्थ अनन्त हो सकते हैं, किन्तु स्वरूपगत विशेषताओं के आधार पर उन्होंने दो ही प्रमेय स्वीकार किये थे। इन प्रमेयों की स्वीकृति में क्षणिकवाद, विज्ञानवाद एवं बाह्य पदार्थ को मान्य करने वाले सौत्रान्तिकों और वैभाषिकों की मान्यताओं को भी दृष्टिगत रखा गया है।

पातंजलयोग में समाधि

डॉ0 सुरेन्द्र नाथ पाल^{*}

महर्षि पतंजिल प्रणीत योगदर्शन में साधना के आठ अंग बताये गये हैं। ये आठ अंग हैं— यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान एवं समाधि।

'समाधि' पतंजिल योग साधना का लक्ष्य है। साधारणतया योग शब्द सम्बन्ध वाचक है, परन्तु पातंजल योग के अनुसार चित्तवृत्ति निरोध के रूप में समाधि वाचक है। तात्पर्य यह है कि योग समाधि को ही कहते हैं। अभ्यास करते—करते साधक के ध्यान की प्रगाढ़ता बढ़ती जाती है जिसके फलस्वरूप धीरे—धीरे ऐसी अवस्था आने लगती है जिसमें कि साधक को स्वयं का तथा ध्यान रूपी क्रिया का भी बोध नहीं रहता बित्क केवल ध्येयमात्र ही रह जाता है। अतः ध्यान में केवल ध्येयमात्र का रह जाना तथा अपना स्मरण भी योगी को नहीं रहे, इस समान गित को समाधि कहते हैं । इस अवस्था में ध्येय और ध्यान की क्रिया दोनों पृथक नहीं रहते बित्क ध्यान भी ध्येय रूप ही हो जाता है। समाधि के दोनों ही अविद्या, अस्मिता, राग—द्वेष, अभिनिवेश आदि पाँच प्रकार के क्लेश समाप्त हो जाते हैं। ध्यान एवं समाधि में अन्तर यह है कि ध्यान की अवस्था में साधक को ध्याता, ध्यान एवं ध्येय का एकीकरण होने पर भी उनकी पृथकता का स्पष्ट अनुभव रहता है। समाधि में केवल ध्येय ही रहता है, अपना तथा ध्यान की क्रिया का बोध साधक को नहीं रहता। पातंजलयोग में समाधि दो प्रकार की बतायी गयी है— सम्प्रज्ञात एवं असम्प्रज्ञात। इन्हें क्रमशः निर्विकल्पक और सिवकल्पक समाधि भी कहते हैं।

^{ैं} क्षेत्रीय प्रदर्शनी अधिकारी, उ०प्र० सूचना एवं जनसम्पर्क विभाग, गोल्डमेडलिस्ट, डिप्लोमा इन योगा

जिस समाधि के द्वारा संशय विपयर्य आदि से रहित यथार्थरूप से ध्येय विषय का ज्ञान हो, वह सम्प्रज्ञात समाधि हैं। पहले साधक को सम्प्रज्ञात या सबीज समाधि प्राप्त होती है जिसमें त्रिपुटी का अभाव होने पर भी संसार का बीज विषय के ध्येयाकार वृत्ति रूप में विद्यमान रहता हैं। सम्प्रज्ञात समाधि में ध्येय विषय के अतिरिक्त अन्य सभी विषयों का अभाव होता है। इसमें चित्त ध्येय विषय में लीन होकर ध्येय विषयाकार हो जाता है। चूँकि इसमें आलम्बन रूप कोई न कोई ध्येय विषय उपस्थित रहता है, अतः इसे 'सबीज' समाधि कहते हैं। इस अवस्था में चित्त निर्वात दीपशिखा के समान एक ही भाव में प्रवाहित होते हुए रजोगुणजन्य मलों का परित्याग करके सत्त्व से आप्लवित होता है और उसमें प्रज्ञा का उदय होता है। सम्यक् रूप से प्रज्ञा का आविर्भाव होने के कारण इसे सम्प्रज्ञात समाधि कहते हैं । यह इसलिए भी सम्प्रज्ञात है कि इसमें ध्येय विषय की चेतना बनी रहती है।

पातंजल योगदर्शन में सम्प्रज्ञात समाधि के चार अंग माने गये हैं, अर्थात् सम्प्रज्ञात समाधि के चार प्रकार हैं— वितर्कानुगत, विचारानुगत, आनन्दानुगत, अस्मितानुगत⁵।

वितर्कानुगत को सवितर्क समाधि भी कहते हैं। इसमें शब्द और उसके अर्थ से चित्रित भेद के सिहत विचार किया जाता है, अमुक शब्द है, अमुक रूप है, अमुक प्रकार की उत्पत्ति विनाश वाला है, जीवात्मा का संबंध अमुक प्रकार का है, अमुक स्थूल भूत या इन्द्रिय है इत्यादि रूप से तर्क सिहत विचार को सविचार समाधि कहा गया है। समाधि की इस अवस्था में स्थूल वस्तु की भावना की जाता है।

विचारानुगत को सविचार समाधि भी कहते हैं। उपरोक्त विषयों के भेद के साथ सूक्ष्म और अन्तःकरण रूप विषयों का देश—काल के सहित विचार को विचारानुगत समाधि कहते हैं। तात्पर्य यह है कि जब शब्द, रूप, रस, गन्धादि सूक्ष्म तथा अन्तःकरण के विषयों पर उनके देश—काल—धर्म सहित भावना की जाती है तो उसे विचारानुगत समाधि कहते हैं।

आनन्दानुगत को सानन्द समाधि भी कहते हैं, क्योंकि इस समाधि में सूक्ष्म सुखात्मक विषयों की भावना की जाती है। ध्येय विषय की प्रबलता के कारण बुद्धि को सुखरूप आनन्द का अनुभव होता है।

अस्मितानुगत को सास्मित समाधि भी कहा जाता है। अपने चिन्मात्र स्वरूप को जानना ही अस्मिता है। यह अहंकार से भिन्न है। जब अन्तःकारण के द्वारा 'मैं हूँ', इस भाव से चित्त विषयों को जानता है तो अहंकार कहलाता है तथा जब बाह्य विषयों से लौटकर चित्त शक्ति सत्तामात्र रूप में रहता है तो सास्मित कहलाता है। इन चार समाधियों में भेद इस प्रकार हैं कि सवितर्क समाधि वितर्क, विचार, आनन्द और अस्मिता से युक्त है। सविचार समाधि, विचार आनन्द एवं अस्मिता से युक्त है। सानन्द समाधि आनन्द एवं अस्मिता से युक्त तथा उपरोक्त वितर्क, विचार, आनन्द में रहित हैं।

असम्प्रज्ञात समाधि पूर्ण चित्तवृत्ति निरोध रूप है। इस समाधि में सभी प्रकार की चित्तवृत्तियों का लय हो जाता है। इसे पर वैराग्य भी कहा गया है। जिसकी प्राप्ति निरन्तर अभ्यास से ही हो सकती हैं। सर्व चित्तवृत्तियों के निरोध से चित्त निराश्रय हो जाता है। इसमें किसी भी सांसारिक विषय का आलम्बन नहीं रहता अतः इसे निर्बीज समाधि भी कहा जाता है। जिस प्रकार पूर्णतः भुजे हुए बीज से अंकुर उत्पन्न नहीं हो सकता उसी प्रकार निरुद्ध चित्त से भी वृत्तियाँ उत्पन्न नहीं होती। यह चित्त की स्वरूप मात्र शेष अवस्था है। इस अवस्था में प्रज्ञा जन्य संस्कार के पूर्णतः नाश होने के कारण ही इसे निर्बीज समाधि कहा जाता हैं।

असम्प्रज्ञात समाधि के दो भेद होते हैं — उपाय प्रत्यय और भव प्रत्यय। इसमें योगियों का उपाय प्रत्यय तथा विदेहों अर्थात् देवताओं एवं प्रकृतिलीनों का भव प्रत्यय होता है। जैसा कि योगसूत्र में वर्णित है— ''भवप्रत्ययों विदेह प्रकृतिलयानाम्''

उपाय अर्थात् श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा जिस निरोध समाधि के प्रत्यय (कारण) हैं, वह उपाय प्रत्यय समाधि है। इसको आचरित कर असम्प्रज्ञात समाधि

प्राप्त करने वाला योगी असंप्रज्ञात योगी कहलाता है। ऐसे योगियों का चित्त संस्कार सहित निरुद्ध होता है। अतः वे पुनः संसार में नहीं आते और मुक्त हो जाते हैं।

भव अर्थात् जन्म जिसका प्रत्यय या कारण है वह भव—प्रत्यय निरोध समाधि है। यह विदेहों (देवताओं आदि) को प्राप्त होता है। वे देवता अपनी जाति के धर्मभूत संस्कार से युक्त चित्त द्वारा कैवल्य जैसी अवस्था का अनुभव करके उसी प्रकार से संस्कार का फल भोगते हैं। इसी प्रकार प्रकृति लीन पुरूष अपने साधिकार चित्त प्रकृति में लीन होने के बाद कैवल्य—सदृश पद का अनुभव करते हैं, जब तक कि अधिकारवश उनके चित्त पुनरावर्तित न हों। ऐसे विदेह नामक तथा प्रकृतिलीन नामक योगियों का चित्त संस्कार सहित निरुद्ध होता है। अतः वे अवधि समाप्त होने पर पुनः जन्म—मरणरूप संसार में आते हैं।

उपाय प्रत्यय योगियों को श्रद्धा, वीर्य, स्मृति समाधि—प्रज्ञापूर्वक असम्प्रज्ञात समाधि की सिद्धि होती है¹⁰। श्रद्धा चित्त का सम्प्रसाद है। श्रद्धायुक्त विवेकार्थी में वीर्य उत्पन्न होता है। वीर्यवान् पुरुष को स्मृति होती है। स्मृति के उपस्थिति होने पर चित्त अनुकूल होकर समाहित हो जाता है। समाहित चित्त में प्रज्ञा या विवेक उत्पन्न होता है। विवेक से योगी पुरुष वस्तु का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करते हैं। विवेक के अभ्यास से तथा चित्त के विषय वैराग्य से असम्प्रज्ञात समाधि उत्पन्न होती है।

सन्दर्भसूची

- 1. तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः। योगसूत्र 3/3
- 2. सम्यक् संशयविपर्ययरहित्वेन प्रकर्षेण ज्ञायन्ते धैय स्वरुपं येन सः। स्वामी, ब्रह्मलीन मुनि, पा.यो.द., पृ. 42.
- 3. ता एव सबीजः समाधिः। योगसूत्र, 3/46
- 4. राम मूर्ति पाठक, भारतीय दर्शन की समीक्षात्मक रूपरेगा, भाग 2, पृ. 42
- 5. विर्तकविचारानन्दऽस्मिताप्रमानुगमात्संप्रज्ञातः। योगसूत्र, 1/17

- वितर्कश्चित्तस्यालम्बने स्थूल अभोगः, सूक्ष्मों विचारः आनन्दोह्लादः, एकामिका संविदास्मिता। व्यासभाष्य, योगसूत्र, 1/17
- 7. विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्य। यो.सू., 18
- 8. तस्यापि सन्निरोधवानिरोधान्निर्बीजः समाधि। योगसूत्र, 2/51
- 9. यो.सू., 1/19
- 10. श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम् । योगसूत्र 1/20

पं. मधुशूदन ओझा विश्चित ब्रह्मशिखान्त के शंदर्भ में त्रैशुण्यविमर्श

डाँ० ठाकुर शिवलोचन शाण्डिल्य^{*}

वेदवाचस्पति पं. मधुसूदन ओझा ने जगत् के स्वरूप, कारण व प्रक्रिया आदि के सम्बन्ध में प्रचितत 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। 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।

^{*} सहायक आचार्य, संस्कृत विभाग, कला सङ्काय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

प्रस्तुत पत्र में पं. ओझा द्वारा प्रणीत ग्रन्थ 'ब्रह्मसिद्धान्त' के आधार पर ब्रहम 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।

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। ' सांख्यसिद्धान्तों के अनुसार प्रकृति जड़ात्मिका 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 ॥⁴

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 , जबिक 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। 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। गुरुवरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः॥⁷

वेदवाचस्पित 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।⁸

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 अप्रीतिप्रवृत्यात्मना धर्मेण, यदा तमस्तदा सत्त्वरजसी विषादस्थित्यात्मकेन इति''॥ ⁹

पं. ओझा के मत में सत्त्व, रजस् और तमस् रस और बल के सिम्मिलित 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॥¹⁰

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 तद्रूपममुष्य मुख्यं तस्यैव दोषात् क्रमते विकारः ॥''

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 सत् का रजोगुण व तमोगुण से पार्थक्य हो जाता है, इसी स्थिति को मुक्ति की दशा या अपवर्ग के नाम से जाना जाता है।

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 । पूर्णत्वमानन्द इतीह कथ्यते यदस्ति सन्नेष ततो निरुच्यते ॥¹³

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॥¹⁴

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 त्वत्र भवेदनित्या । आगन्तुकी तेन मतः स दोषः सत्त्वावरणात्तमः स्यात् ॥¹⁵

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 रजोविवर्तौ । घोरस्वरूपाद्रजसो विवेको विमोक इत्यस्ति मतं परेषाम्॥¹⁶

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, जबिक निवृत्तिकर्म के द्वारा इस ज्ञानरूपता का विकास होता है। वस्तुविचार से तो यह दोनों ही प्रकार के कर्म आत्मा के आवरक 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 किञ्चित आवरण कर ही लेते हैं। प्रवाहरूप बनते ही प्रत्येक कर्म आवरणकारी हो जाता है, अतः इससे भी विवेकरूप पृथक्षाव मृक्ति के लिये आवश्यक है –

यः संचरो वा प्रतिसंचरो वा संकोचरूपोऽथ विकासरूपः । प्रवृत्तिकर्माथ निवृत्तिकर्म प्रवाह एष द्विविधः स घोरः ॥¹⁷

संचर-प्रतिसंचररूप रजोमयी क्रिया के प्रवाह की पराकाष्ठा को प्राप्त कर लेने पर वहाँ गित का विराम हो जाता है। जब संचरक्रम में आत्मा का संकोचभाव अपनी पराकाष्ठा को प्राप्त कर लेता है तो कर्म की यह सीमान्तगित 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 सीमान्तगित 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 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।

तमोगुण के प्राधान्य का विचार

तमोगुण को ही प्रधान गुण मानने वाले कितपय 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 तमोविवर्तौ ।

सर्वं यदव्यक्तमिदं तदादावव्यक्तमव्यक्तमथान्ततः स्यात् ॥¹⁹

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 ॥²⁰

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 तमसागृढमग्रे प्रजापतिः परमेष्ठीदमाह ॥²¹

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

रजोऽपि सत्त्वं ह्यभवत् परेणेरितं ततोऽस्मिन् स रसोऽवभाति ॥²²

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 पृष्टि 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 रिक्तमा 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 विवश्वदंशुभिः स्वार्धेऽपि सम्पद्य विभाति भास्वरः ।
सान्ध्ये तमस्यन्तरितस्तु भास्वतो रक्तोऽशुराभाति तथा तमस्रिधा ॥²³

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।

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 पञ्चिशख 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 समुद्धवोऽभवत् ॥²⁴ 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 । ययात्मिन ब्रह्म रसोदयो भवेत् सर्वापि सा सत्त्विमतीह कथ्यते ॥ आनन्दिवज्ञानशमप्रपूर्णता यतो यतो ब्रह्म रसा इहात्मिन । तां तामिहाव्यक्तदशां प्रचक्षते सत्त्वं ततोऽन्यौ तु रजस्तमौ गुणौ ॥²⁵

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 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 ॥²⁶

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॥²⁷

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 सिम्मिलत होकर कहीं आवरण, कहीं गित तो कहीं प्रसादरूप सुख उत्पन्न करते हैं —

परस्परेण प्रतिषिद्धवृत्तयस्त्रयोऽप्यमी सन्ति परस्पराश्रयाः ।

आवृण्वते वा गमयन्ति वा त्रयः प्रसादयन्तीति परस्पराहिता॥²⁸

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 –

यथा हि तैलानलवर्तिकात्मकैस्त्रिभिः स्वतन्त्रैः पृथगेव कर्तृभिः । परस्पराऽन्वाहितभिन्नवृत्तिभिर्द्रव्यैः प्रकाशः क्रियते तथा गुणैः ॥²⁹

पं. ओझा ने स्पष्ट किया है कि सत्त्वादि त्रिगुण सर्जनकाल में पाँच भावों – निगूढ़ भाव, आरूढ़ भाव, उदूढ़ 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॥³º

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 ॥³¹

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 आरूढ़ होता है तब सर्वथा अज्ञानावस्थागत गहन-निद्रा का सुषुप्तिकाल होता है, रजोगुण की आरूढ़ता में स्वप्नकाल होता है तथा सत्त्वगुण की आरूढ़ता में जागरणकाल होता है –

तमः प्रबुद्धं स सुषुप्तिकालः स्वप्नान्तिकं स्यातु रजः प्रबुद्धम् । सत्त्वं प्रबुद्धं यदि जागरा सा प्रत्यर्थमित्थं भवति त्रिकालम् ^{॥32}

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 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 त्रिभिर्गृणैः स्यात्त्रिविधो विसर्गः ॥³³

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 ॥³⁴

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 ॥³⁵

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 ॥³⁶

इस प्रकार त्रिगुणों का स्वरूपोपन्यास करते हुए पं. ओझा उपसंहत 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॥³⁷

सन्दर्भिका

- संशयतदुच्छेदवाद (प्रथम काण्ड), पृ० ८
- 2. ब्रह्मसिद्धान्त, पृ० ३८८
- 3. गौडपादभाष्य, २
- 4. सांख्यकारिका, २१
- 5. सांख्यतत्त्वकौमुदी, ५
- 6. वही, ३
- 7. सांख्यकारिका, १३
- 8. केचित् पुनस्त्रीणि बलानि तानि संचक्षते सत्त्वरजस्तमांसि ।
- 9. तत्र प्रभूतानि विदां मतानि प्रचक्ष्महे तानि यथावगाहम् ॥ -ब्रह्मसिद्धान्त,

सांख्याभास/१

- 10. गौडपादभाष्य, १२
- 11. ब्रह्मसिद्धान्त, सांख्याभास /२
- 12. वही, सांख्याभास /३
- 13. वही, सांख्याभास/४-५.
- 14. वही, सांख्याभास/६
- 15. वही, सांख्याभास/१२
- 16. वही, सांख्याभास/१९

- 17. वही, सांख्याभास/२२
- 18. वही, सांख्याभास/२३
- 19. वही, सांख्याभास/२४-२६
- 20. वही, सांख्याभास/३२
- 21. वहीं, सांख्याभास/३३
- 22. वही, सांख्याभास/३४
- 23. वही, सांख्याभास/३६
- 24. वही, सांख्याभास/३९-४०
- 25. वही, सांख्याभास/४५
- 26. वही, सांख्याभास/४६-४७
- 27. वही, सांख्याभास/४८
- 28. वही, सांख्याभास/४९
- 29. वही, सांख्याभास/५२
- 30. वही, सांख्याभास/५३
- 31. वही, सांख्याभास/५४
- 32. वही, सांख्याभास/५७
- 33. वही, सांख्याभास/५८
- 34. वही, सांख्याभास/५९
- 35. वही, सांख्याभास/६१
- 36. वही, सांख्याभास/८२37. वही, सांख्याभास/८६
- 38. वही, सांख्याभास/९१

शांकश्वेदान्त में अनिर्वचनीय ख्यातिवाद

डॉo कपिल गौतम^{*}

प्रबन्धसार (Abstract)

भारतीय मनीषियों के उर्वरा मस्तिष्क में जिस ज्ञान, कर्म और भिक्त के त्रिपथगा का प्रवाह उदित हुआ है उसने दूर-दूर के मानुषों के कल्मष को धोकर उन्हें पिवत्र, नित्य, शुद्ध, बुद्ध और सदा स्वच्छ बनाकर मानवता का पूर्ण और सर्वाङ्गीण विकास किया है। आचार्य शंकर ने अध्यास सिध्दान्त के सन्दर्भ में अनिर्वचनीय ख्याित की स्थापना की जिसकी व्यापक पृष्ठभूमि है। पूर्ववर्ती आचार्यों द्वारा ख्याित के भिन्न भिन्न सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये हैं इस पृष्ठभूमि के होने से ही आचार्य शंकर ने सर्वदोषविमुक्त भ्रम के सिद्धान्त "अनिर्वचनीयख्याित" का प्रतिपादन किया है। भ्रमस्थल में भी दार्शनिकों ने सूक्ष्म विवेचन किया है किन्तु भ्रमस्थल में दार्शनिकों के बीच मतभेद है। शंकरपूर्वदर्शनों में भ्रम को अत्यन्त असत् माना है परन्तु शंकर ने भ्रम के स्थान पर भ्रम से व्यापक अर्थ में अध्यास शब्द का प्रयोग किया है और उसे मिथ्या या सदसदिवलक्षण माना है जो अत्यन्त असत् न होकर प्रातिभासिक सत्ता वाला है। परम सत्ता के विषय में दार्शनिकों की धारणाएं भिन्न- भिन्न हैं। सत्ता सम्बन्धी अपनी-अपनी धारणा के साथ ही भ्रम स्थान में भी सैद्धान्तिक मतभेद आवश्यक है।

यद्यपि ख्याति शब्द का अर्थ ज्ञान होता है परन्तु ख्याति शब्द भारतीय दर्शन में भ्रम के अर्थ में रूढ हो गया । प्रत्येक दर्शन का स्वभ्रम सिद्धान्त है । अद्वैत वेदान्त की परम्परा में जिस ख्याति के सिद्धान्त को स्थान प्राप्त हुआ वह अनिवर्चनीयख्यात के नाम से प्रसिद्ध है । प्रस्तुत शोधपत्र में अन्यान्य भारतीय दर्शन के भ्रम के सिद्धान्तों के परिचय पूर्वक शांकर वेदान्त में अनिर्वचनीय ख्यातिवाद के सिद्धान्त को शांकर वेदान्त प्रमुख आचार्यों के अनुसार सांगोपाग प्रस्तुत किया गया है।

मूल शब्द (Key Words)

-

^{*} सहायक आचार्य संस्कृत विभाग, वर्धमान महावीर खुला विवविद्यालय, कोटा, राजस्थान

पञ्चख्याति, अनिर्वनीयख्याति, अन्तःकरण, स्मृतिविप्रमोष, रज्जु, सर्प, मिथ्या,अविद्या, माया, अज्ञान, अध्यास,श्कि-रजत, साक्षी, आरोप्य, आरोप्यमान |

भूमिका

भारतीय दर्शन के सभी सम्प्रदायों में अपने भ्रम-सिद्धान्त प्रचलित है। अद्वैतवेदान्त के प्राचीन ग्रन्थों में अनिर्वचनीय ख्याति सहित पञ्चख्याति का उल्लेख है।

उन ख्यातियों के नाम हैं-

''आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा।

तथाऽनिर्वचनीयख्यातिरेतत्ख्याति पञ्चकम्"॥ 1

- १- आत्मख्याति- विज्ञानवादी बौद्धों का मत।
- २- असत्ख्याति- शून्यवादी बौद्धों का मत।
- ३- अख्याति- मीमांसक प्रभाकर का मत।
- ४- अन्यथाख्याति- न्याय का मत।
- ५- अनिर्वचनीयख्याति- अद्वैतवेदान्त का मत्।

इष्टिसिद्धिकार विमुक्तात्ममुनि ने इष्टिसिद्धि में संक्षेपतः ख्याति तीन प्रकार की बतलाई है। (१) सत्ख्याति, (२) असत्ख्याति एवं (३) सदसदिनर्वचनीय ख्याति

भासर्वज्ञ ने न्यायभूषण में अष्टख्यातियों का उल्लेख किया है-

- १-अख्याति- निरालम्बन ख्याति ही अख्याति है (माध्यमिक)
- २-असत्ख्याति- असदवलम्बन ख्याति असत्ख्याति है (माध्यमिक एकदेशी)।
- ३-प्रसिद्धार्थख्याति- (चार्वाक)
- ४-अलौकिकार्थख्याति- (भट्टोम्बेक प्रमुख)
- ५-स्मृतिविप्रमोषख्याति- (प्राभाकर)
- ६-आत्मख्याति- (सौत्रान्तिक वैभाषिक योगाचार)
- ७-सदसत्वाद्यनिर्वचनीय ख्याति- (अद्वैतवेदान्ती)
- ८-विपरीतख्याति- (न्याय)। 2

परवर्ती काल में रामानुज सम्प्रदाय का सत्ख्यातिवाद, माध्व का असत्ख्यातिवाद (इसे साधिष्ठानक असत्ख्यातिवाद कहा गया है) प्रसिद्ध हुये हैं। साङ्ख्यदर्शन द्वारा सदसत्ख्याति स्वीकृत है। भासर्वज्ञ ने निरालम्बन

¹ ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य (रत्नप्रभा टीका सहित),अनु० यतिवरभोलेबाबा, भारतीय विद्या प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रथमभाग, २००४, प० ३६.

² न्यायभूषणम् (टिप्पणी सहित), षड्दर्शन प्रकाशन, वाराणसी, १९६८, पृ. २६,

अख्याति की चर्चा की है जो कि अन्यत्र चर्चित नहीं है। यहाँ अद्वैत वेदान्त में विद्यमान अनिर्वचनीय ख्याति को शास्त्रीय शैली में स्पष्ट किया जा रहा है।

अनिर्वचनीयख्याति

अद्वैत वेदान्त में अध्यास का विनियोग अनिर्वचनीय ख्याति में ही है। आचार्य शंकर का भ्रम विषयक सिद्धान्त "अनिर्वचनीयख्याति" कहलाता है ।अद्वैतवाद के अनुसार प्रमाज्ञानस्थलमें अन्तःकरणवृत्ति नेत्रादि द्वारा बहिर्गत होकर विषय में जाकर विषयाकार में परिणत हो जाती है। वेदान्त परिभाषाकार ने कहा है कि अन्तः करण वृत्ति कुल्यात्मा बहिर्देश को जाकर अन्तःकरण और विषय दोनों को सम्बन्धित करती है। उक्त प्रकार से वृत्ति के बहिर्गमन एवं विषय आकार परिणति से ही विषय का अज्ञानावरण भङ्ग होता है। तभी विषय ज्ञान होता है यही प्रमा या यथार्थज्ञान है। किन्तु जब रज्जू -सर्प भ्रमस्थल में अन्तःकरण की वृत्ति नेत्र द्वारा बहिर्गमन करके रज्जू देश में पहुँचकर तिमिरादि दोष के कारण रज्जुगत अज्ञानावरण भङ्ग करने में समर्थ नहीं हो पाती, तब उक्त वृत्ति रज्जु आकार में परिणत नहीं हो पाती ²। जब अन्तःकरणवृत्ति रज्जु में आवरण भंग नही कर पाती तब रज्ज्वच्छिन्न चेतनागत ज्ञान में क्षोभ उत्पन्न होता है और अज्ञान सर्पाकार से परिणत हो जाता है। रज्जुसर्प भ्रम में जिस प्रकार सर्प अविद्या का परिणाम है उसी प्रकार उस रज्जुसर्पविषयकज्ञान अर्थात् वृत्तिज्ञान भी अविद्या का परिणाम है। रज्जुज्ञान से सर्प और सर्पज्ञान दोनो का बाध हो जाता है। रज्जु उपहित चैतनस्थ तमोगुणप्रधान अविद्या का परिणाम है तथा सर्प और साक्षी चेतनस्थ अविद्या के सत्वगुण का परिणाम वृत्ति ज्ञान है। रज्जुचेतनस्थ अविद्या का परिणाम जब सर्पाकार होता है तभी साक्षी आश्रित अविद्या का ज्ञानाकार परिणाम होता है। इस प्रकार भ्रमस्थल में सर्पादि विषय और ज्ञान एक साथ उत्पन्न होते है और रज्जु आदि अधिष्ठान से एक साथ एक ही समय में लीन भी हो जाते है इस प्रकार रज्जुसर्पभ्रम में बाह्य अविद्यांश सर्पादि का और साक्षिचेतनाश्रित अविद्यांश आन्तर वृत्ति का उपादान कारण है 3। स्वप्न में साक्षि आश्रित अविद्या के तमोगुणांश का विषयरूप परिणाम होता है और उक्त अविद्या के सत्व गुण ज्ञानरूप परिणाम होता है अतः स्वप्न में अन्तःस्थ अविद्या ही विषय और ज्ञान दोनो का उपादान कारण होती है। इसी कारण बाह्य रज्जुसर्पादि पदार्थ और आन्तर स्वप्नादि पदार्थ साक्षी भास्य कहलाते है। अविद्या वृत्ति द्वार साक्षी जिसका भासक है उसे "साक्षी भास्य" कहते है। चित्सुखाचार्य ने कहा कि सत्य असत्व रूप से जिसका विचार सम्भव नहीं वह अनिर्वाच्य है। 4 सभी

[ो] वेदान्तपरिभाषा, व्या० गजाननशास्त्री मुँसलगावकर, चौखम्बा विद्याभवन,वाराणसी, २००६, पृ. २३ .

² सिद्धान्तलेशसंग्रहः, सम्पा० वझेभाउ शास्त्री,चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, १९८९, पृ. २१५।

³ सिद्धान्तलेशसंग्रह पु०४१७

⁴ प्रत्येकसदसत्वाभ्यां विचारपदवीं न यत।

प्रकार के भ्रम ऐसे ही होते हैं । संक्षिप्त रूप में यह देखा कि अनिर्वाच्य क्या है। इसके ज्ञान लेने पर यह प्रश्न उठता है कि अनिर्वचनीय ख्याति क्या है? ख्याति का अर्थ ज्ञान है। अनिर्वचनीय ख्याति का अर्थ दो प्रकार से है। प्रथम अनिर्वचनीय की ख्याति अर्थात् अनिर्वचनीय वस्तु का ज्ञान। अद्वैत मतानुसार ब्रह्मातिरिक्त सम्पूर्ण वस्तुएं अनिर्वचनीय हैं ऐसी अनिर्वचनीय वस्तुओं का ज्ञान भी अनिर्वचनीय है। दुसरा अर्थ हुआ वह ज्ञान जो अनिर्वचनीय हो। जगत् की अनिर्वचनीयता व्याख्या के लिये भ्रमस्थलीय रजत की अनिर्वचनीयता की सिद्धि करनी है क्योंकि दृष्टान्त रूप में प्रतिभासिक वस्तु को ही लिया जा सकता है। प्रातिभासिक वस्तु की अनिर्वचनीयता की सिद्धिपूर्वक व्याव्हारिक वस्तु की अनिर्वचनीयता की सिद्धि हो सकती है क्योंकि जिसका बाध होता है वह मिथ्या है, जो मिथ्या है वह अनिर्वचनीय है। प्रातिभासिक वस्तु की सत्ता का बाध वास्तविक सत्ता से तथा वास्तविक सत्ता का बाध पारमार्थिक सत्ता से हो जाता है। अतः इस प्रसंग में प्रातिभासिक तथा वास्तविक सत्ताएँ अनिर्वचनीय (मिथ्या) है। इस मत के अनुसार भ्रमस्थलीय शुक्ति रजत असत् नहीं क्योंकि उसकी प्रतीति "इदं रजतम्" इस प्रकार होती है।असत् का अद्वैत वेदान्त अनुसार अर्थ अलीक है जैसे आकाश-कुसुम, शशश्रृंग आदि है। जो कि आकाश-कुसुमादि की प्रतीति ''इदं'' रूप से कदापि नहीं हो सकती। ''वन्ध्या सुतोऽस्ति" वन्ध्या का पुत्र है, के व्याकरण दृष्टि से शुद्ध होने पर भी तथ्यात्मक होने चाहिये तभी तात्विक होंगे। रजत सत् भी नहीं है क्यों कि शुक्ति रूप अधिष्ठान के ज्ञान से उसका बाध हो जाता है अतः यह सदसत् से विलक्षण मिथ्या या अनिर्वचनीय है। इस प्रकार अनिर्वाच्यत्व क्या है जान लेने पर, अब अनिर्वचनीयख्याति क्या है, विचार करना आवश्यक है। ख्याति का अर्थ ज्ञान है। अनिर्वचनीयख्याति का अर्थ दो प्रकार का है। प्रथम अनिर्वचनीय की ख्याति अर्थात् अनिर्वचनीय वस्तु का ज्ञान। अद्वैत मतानुसार ब्रह्मातिरिक्ति सम्पूर्ण वस्तुएं अनिर्वचनीय हैं, ऐसी अनिर्वचनीय वस्तुओं का ज्ञान भी अनिर्वचनीय है, अतः दूसरा अर्थ हुआ जो ज्ञान अनिर्वचनीय हो वही अनिर्वचनीयख्याति है, अर्थात् अनिर्वचनीय वस्तुविषयक ज्ञान भी अनिर्वचनीय है।जगत् की अनिर्वचनीय की व्याख्या के लिये भ्रमस्थलीय रजत की अनिर्वचनीयता की सिद्धि करनी है, क्योंकि दृष्टान्त रूप से प्रातिभासिक वस्तु को ही लिया जा सकता है। प्रातिभासिक वस्तु की अनिर्वचनीयता की सिद्धिपूर्वक व्यावहारिक वस्तु की भी अनिर्वचनीयता की सिद्धि हो सकती है। इस आशय से अद्वैतवेदान्तियों ने भ्रमस्थलीय प्रातिभासिक वस्तु की व्याख्या के लिये अनिर्वचनीयख्याति स्वीकार की है।

गाहते तदनिर्वाच्यमाहर्वेदान्तवेदिनः॥- तत्त्वप्रदीपिका, १९।

¹ सत्त्वे वासत्वेन च विचारसहत्वेसति।

सदसत्वे च यद विचारं सहते तदनिर्वाच्यम॥ - तत्त्वप्रदीपिका।

अद्वैतवेदान्त के इस अनिर्वचनीयख्यातिवाद को मण्डनिमश्र के अतिरिक्त सभी अद्वैताचार्यों ने स्वीकार किया है। मण्डनिमश्र नि भ्रम की व्याख्या में कुमारिलभट्ट स्वीकृत विपरीतख्याति को ग्रहण कियाहै।

ऐसा उनके द्वारा लिखित ग्रन्थ विभ्रम विवेक एवं ब्रह्मसिद्धि से पता चलता है।

विपरीतख्याित के अनुसार 'इदं रजतं' इस ज्ञान में इदं प्रत्यक्ष और रजत स्मृित ज्ञान हैं। स्मृतरजत को जो कि प्रत्यक्ष नहीं है 'इदं' में प्रत्यक्ष करने का भ्रम होता है। भ्रान्त व्यक्ति इस प्रकार स्मृित को प्रत्यक्ष के साथ अभिन्न मानकर इदं को रजत मान बैठता है, यही विपरीतज्ञान है, इसी को अन्यथाख्याित भी कहा है। मण्डनिमश्र के ग्रन्थ भ्रमसिद्धि के ऊपर वाचस्पित िमश्र ने टीका लिखी है। उसमें वाचस्पित िमश्र भी विपरीतख्याितवादी से लगने लगते हैं, परन्तु भामती के टीकाकार अमलानन्द स्वामी ने तत्कृत टीका कल्पतरु में वाचस्पित के अन्यथाख्याितवादी होने का खण्डन किया है। भामती टीकाकार के रूप में वाचस्पित के ऊपर अन्यथाख्याितवादी होने का आरोप निराधार है, क्योंिक भामती में अनेक युक्ति और तर्कों से उन्होंने अनिर्वचनीयख्याित का ही समर्थन और संवर्द्धन किया है। मण्डनिमश्र के विपरीत ख्याितवादी होने के दो कारण हो सकते हैं, एक कारण यह हो सकता है कि वे कुमारिल के अनुयायी मीमांसक थे। दूसरा कारण यह है कि आचार्य शङ्कर ने भाष्य में कहा है –'सर्वथाऽपि त्वन्यस्थान्यधर्मावभासतां न व्यभिचरित'। अर्थात् अन्य का अन्य में अवभास होना यह बात सभी ख्याितवादों में है। इस आचार्य वाक्य का अर्थ मण्डन के अनुसार विपरीतख्याित के साथ भी किया जा सकता है, जिसमें जो धर्म नहीं, उसमें उस धर्म का आरोप विपरीत ही हुआ। इसी में संगित करते हुये मण्डन ने विपरीतख्याित स्वीकार की है। की भी हो अन्य सभी अद्वैतवेदान्ती "अतिस्मन् तद्बुद्धि" को अध्यास कहते हैं एवं अध्यस्त ज्ञान और वस्तु की व्याख्या में अनिर्वचनीयख्याित स्वीकार करते हैं। अनिर्वचनीयख्याित के अतिरिक्त अन्य ख्याितयों द्वारा भ्रम ज्ञान की पूर्ण व्याख्या नहीं की जा सकती।

अनिर्वचनीयख्याति-प्रतिपादन

_

¹ तस्मादवश्यं प्रतिषेध्यप्राप्तये विपरीतख्यातिरुपासनीया। ब्रह्मसिद्धि- सम्पा० कुप्पुस्वामी शास्त्री, गवर्नमेन्ट प्रेस, मद्रास,१९३७ पृ. १४३,. वेदान्तप्रक्रियाप्रत्यिभज्ञा (मण्डन प्रस्थान परीक्षा) पृ. १९१, सिच्चदानन्द-सम्पादक, नरसीपुरम् १९६४। विभ्रमविवेकभूमिका पृ. २ भी। विभ्रमविवेकभूमिका पृ. ५७, ६२ उद्धृत - शंकरोत्तर अद्वैत वेदान्त में मिथ्यात्व निरूपण, ले० स्वामी अभेदानन्द, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, १९७३ पृ०.

² विभ्रमविवेक , पृ० ४६.

³ स्वरूपेण मरीच्यम्भो मृषा वाचस्पतेर्मतम् । अन्यथाख्यातिरिष्टास्येत्यन्यथा जगृहुर्जनाः ॥ वेदान्तकल्पतरु ,पृ. २४ उद्धृत – पूर्ववत् .

[्] वेदान्तप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञा (मण्डन प्रस्थान परीक्षा) पृ. १९१ उद्धृत – पूर्ववत् .

भामतीकार ने अनिर्वचनीय ख्याति का उपबन्ध करते हुए लिखते हैं कि ''परीक्षक विद्वानों के विवाद का पर्यवसित अर्थ करते हुए आचार्य शंकर कहते - ''सर्वथाऽपि अन्यस्यान्यधर्मावभासतां न व्यभिचरति"।¹ अन्य वस्त् में अन्य वस्त् की कल्पना ही अनृतता है और अनृतता ही अनिर्वचनीयता है। सभी दार्शनिकों के मत में अनिर्वचनीयता अवश्यम्भाविनी है अतः अनिर्वचनीयता एक स्वतन्त्र सिद्धान्त है – "अन्यस्यान्यधर्म कल्पनाऽनृतता सा चानिर्वचनीयतेत्यधस्तादुपपादितम् तेन सर्वेषामेव परीक्षकाणां मतेऽन्स्यान्यधर्मकल्पनानिर्वचनीयताऽवश्यम्भाविनीत्यनिर्वचनीयत सर्वतन्त्राविरुध्दोऽर्थः इत्यर्थः ''। अनिर्वचनीयता केवल परीक्षकविद्वानों तक सीमित न होकर लोक में भी प्रसिद्ध है जैसा भाष्यकार कहते हैं -'न केवलमियमनृतता परीक्षकाणां सिद्धाऽपितु लौकिकानामपीत्याह ''तथा हि लोकेऽनुभवः शुक्तिका हि रजतवदवभासत $\xi \bar{h}$ " । ³ क्या यह भ्रमरूपता केवल अन्य वस्तु की अन्य रुपात्मकता रूप ही है अथवा यह अभिन्न तत्त्व में भी घटित होती है ? इसके परिहार के लिए भाष्यकार ने अध्यास (अनिर्वचनीय ख्याति) का दूसरा उदाहरण दिया है -एकश्चन्द्र सद्वितीयवदिति । जैसे एक चन्द्र में द्वित्वादि का भ्रम हो जाता है वैसे ही एक ब्रह्मन् में अनेक जीवरूपता का भ्रम हो जाता है – "अन्यस्यान्यात्मताविभ्रमो लोकसिद्धः, एकस्य त्वभिन्नस्य भेदभ्रमो न दृष्टः इति कुतश्चिदात्मनोऽभिन्नानां जीवानां भेदविभ्रम इत्यत आह एकश्चन्द्रसद्वितीयवदिति"। ⁴

अनिर्वचनीय ख्याति की स्थापना करते हुये प्रकाशात्मयित कहते हैं कि अख्यातिवाद में सद् (प्रत्यक्ष) और असद्(स्मृति) दो ज्ञान मानना पडेगा, प्रत्यक्ष पदार्थ की स्मृति, स्मरणाभिमान, तत्ता का प्रमोष, स्मृति का कारण , तिन्निमित्तक प्रवृत्ति और जन्मान्तर में अनुभूत स्मृति इत्यादि दोष जो प्रमाणिवरुद्ध है , की कल्पनाएं करनी पडेगी । इसी प्रकार अन्यथाख्याति में अन्यत्र प्राप्त का अन्य स्थल पर होना, इन्द्रियों का जन्मान्तर में अनुभव, देशकाल का व्यवधान आने पर भी पदार्थ को ग्रहण करना और उस प्रकार के पदार्थ के न देखे गये दोष शक्ति कल्पना करना, किसी प्रकार का सम्बन्ध न रहने भी रजत का प्रत्यक्ष होना ऐसी प्रमाणिवरूद्ध अनेक कल्पनाएं करनी पडेगी । अतः इन समस्त दोषों को दूर करने के लिए जो जैसे ज्ञात हुआ है उसका मिथ्या एक स्वभाव है अर्थात् "रजत नहीं अपितु मिथ्या रजत ही प्रतीत हुआ है" यह जो अनुभवसिद्ध है उसे स्वीकार कर लेना चाहिए । इस मिथ्यात्व का अविद्या उपादान है यह कल्पना

¹ ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य (रत्नप्रभाटीका सहित), अनु० यतिवरभोलेबाबा, भारतीय विद्या प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रथमभाग, २००४, पृ० ३७ .

² भामती पृ० ३३ .

³ पूर्ववत् .

⁴ पूर्ववत .

अन्वय व्यतिरेक से सिद्ध है अतः इसे मायामय जानना चाहिए –"अतः सर्वदोषपरिहाराय यथा प्रतिपन्नस्य मिथ्यात्वं मिथ्यैव रजतमभादि इत्यन्भवसिद्धः नास्त्यत्र रजतम्, अविद्योपादानकल्पनायाश्चान्वय- व्यतिरेकसिद्धत्वादित्याह अतोमायामयमिति" ।¹अब प्रकाशात्मयति अनिर्वचनीय ख्याति को परिभाषित करते हुए कहते हैं कि सत्यवस्तु का मिथ्या वस्तु के साथ मिलकर प्रतीत होना माया है यही मिथ्या है यही अनिर्वचनीयख्याति है और यही अध्यास है – "सत्यस्य वस्तुनो मिथ्यावस्तुसंभेदोऽवभासमानो माया मिथ्याऽनिर्वचनीयख्याति" 2 । इस प्रकार विवरणकार प्रकाशात्मयति ने अनिर्वचनीय ख्याति को मिथ्या तथा माया कहा है। रत्नप्रभाकार ने अनिर्वचनीयख्याति को स्पष्ट करते हुए कहा है कि शुक्ति-रजत भ्रम स्थल पर शुक्ति में प्रत्यक्ष दिखलाई देने वाला रजत, देशान्तर (अख्याति व अन्यथाख्याति) और बुद्धि (आत्मख्याति) में तो रह नहीं सकता। यदि उसे शून्य (असत्ख्याति) माने तो उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता।यदि वह शुक्ति (सत्ख्याति) में ही है तो उसका बाध नहीं हो सकता।इसलिए यह प्रातीतिक रजत मिथ्या है। आरोप्य (रजत) का मित्थ्यात्व तो अनुभव सिद्ध है इसमें किसी युक्ति की अपेक्षा नहीं है क्योंकि वह नेदं रजतम् इस ज्ञान से बाधित होता है - शुक्तौ अपरोक्षस्य रजतस्य देशान्तरस्य बुद्धौ वा सत्त्वायोगात्, शून्यत्वे प्रत्यक्षत्वायोगात् शुक्तौ सत्वे बाधायोगात् मिथ्यात्वमेवेति भावः। आरोप्यमिथ्यात्वे न युक्त्यपेक्षा, तस्य अनुभवसिद्धत्वात्³।

अनिर्वचनीयत्व का स्पष्टीकरण

पंचपादिकार ने मिथ्या शब्द से अनिर्वचनीयत्व का स्पष्ट किया है - "मिथ्या शब्दो द्रयर्थः अपह्रववनोऽनिर्वचनीयता वचनश्च"। 4 मिथ्या को अनिर्वचनीय भी कहा है । नृसिहाश्रृम ने वेदान्ततत्त्वविवेक में इसे सदसदनिधकरणत्वरूप से अनिर्वचनीय बताया है। प्रकाशात्मयित ने मिथ्या की परिभाषा दी है - "प्रतिपन्नोपाधावभावप्रतियोगित्वमेव मिथ्यात्वं नाम"। 5 यहाँ प्रतिपन्न उपाधि से आशय अपने आश्रय रूप से अभिमत है इससे शशविषाण आदि अलीक पदार्थों में अतिव्याप्ति नहीं होगी क्यों कि उनका कोई अधिष्ठान नहीं है । इससे ब्रह्मन् में भी अतिव्याप्ति नहीं होगी क्यों कि ब्रह्मन् सभी का अधिष्ठान है, ब्रह्मन् का अधिष्ठान कोई नहीं । विवरणकार का अनुसरण करते हुए वेदान्तपरिभाषाकार धर्मराजाध्वरीन्द्र ने स्पष्टीकरण हेतु अत्यन्ताभाव तथा यावत्

¹ पूर्ववत्, पृ० ५१.

² पूर्ववत्, पृ० ५१.

³ रत्नप्रभा प्०३८

⁴ पंचपादिका पृ० ६७

⁵ पचपादिकाविवरण पु० ५३

पद जोड दिया है – मिथ्यात्वं च स्वाश्रयत्वेनाभिमतयाविन्नष्ठात्यन्ताभाव प्रतियोगित्वम् । 'यावत्' पद से संयोग आदि में अतिव्याप्ति नहीं होगी जैसे किपसंयोग का मूल में अभाव तो मिथ्या का लक्ष्य किप प्रतियोगि के अभाव को बताना नहीं है । चित्सुखाचार्य ने मिथ्या के दो लक्षण दिया है प्रथम है -सदसविलक्षणत्वं मिथ्यात्वं । दूसरा लक्षण में विवरणकार का अनुगमन किया है – स्वाश्रय में अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होना –

सर्वेषामपिभावानां, स्वाश्रयत्वेन संमते ।

प्रतियोगित्वमत्यन्ताभावं , प्रति मृषात्मता²॥

अद्वैतसिद्धिकार मधुसूदन सरस्वती ने सद् के अतिरिक्त जो भी है वह मिथ्या है और त्रिकालाबधित तो केवल एकमात्र सत् है ब्रह्मन् । इसके अतिरिक्त शुक्तिरजत- जगतादि समस्त मिथ्या है – सद्विविविक्ततत्वं वा मिथ्यात्वं³।

निष्कर्ष

निष्कर्षरूप में कहा जा सकता है कि अनिर्वचनीयख्याति ही एकमात्र ऎसा सिद्धान्त है जो भ्रम की व्याख्या में पूर्ण और व्यवस्थित है। उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि अध्यास ही अनिर्वचनीयख्याति है जो माया या अविद्या का कार्य होने से अविद्या ही कहा जाता है इस अनिर्वचनीयख्याति या अध्यास या मिथ्यात्व या अविद्या का प्रमाणासिहष्णुत्व (प्रमाणों से अज्ञात) या विचारासिहष्णुत्व (विचार से परे होना) अद्वैतवेदान्त शास्त्र में निर्विवाद रूप से स्वीकृत है इसी का किञ्चित् दिग्दर्शन यहाँ किया जा रहा है —

आचार्य शंकर ने माया को अनिर्वचनीय तथा सदसदादि कोटियों के विचार से रहित बताया है- "अव्यक्तनाम्नी परमेशशक्ति"। ⁴

" सन्नाप्यसन्नाप्युभयात्मिका नो"। ⁵

वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावलीकार के अनुसार अज्ञान को प्रमाणों से जानना ऐसा ही माना गया है जैसे किसी के द्वारा उत्तम तेजवाले दीपक से अन्धकार को जानने की चेष्टा की जाए –

> "अज्ञानं तु ज्ञातुमिच्छेत् यो मानेनात्यन्त मूढधीः । स तु नूनं तमः पश्येद् दीपेनोत्तम तेजसा" ॥¹

² तत्त्वप्रदीपिका पृ० ३९

¹ तत्वप्रदीपिका पृ० ३३

³ अद्वैतसिद्धि प्० १९५.

⁴ विवेकचूडामणि, अनु० मुनिलाल, गीताप्रेस गोरखपुर, वि० स०२०६५, पृ० ३२.

⁵पुर्ववत .

सुरेश्वराचार्य का मत है प्रमाण के द्वारा प्रतिस्थापित न किये जाने में ही अविद्या का विद्यात्व है। यदि वह प्रमाण से सिद्ध हो जाए तो अवस्तु के स्थान के पर वस्तु बन जाए-

"अविद्यया अविद्यात्विमदमेव तु लक्षणम्

यत्प्रमाणसिहष्णुत्वमन्यथा वस्तु सा भवेत्"॥ 2

[ो] वेदान्तसिद्धान्त मुक्तावली, अच्युत कार्यालय काशी, पृ०१२५.

² बृह्दारण्यभाष्यवार्तिक, आनन्दाश्रम संस्कृत सीरीज पूना, १९९२, पृ० १८१.

सन्दर्भ -ग्रन्थ सूची -

- ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य(रत्नप्रभा टीका सहिता) अनु० यतिवर श्री भोलेबाबा, भारतीय विद्या प्रकाशन, नई विल्ली. 2004.
- -ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, सम्पा० स्वामि सत्यानन्द सरस्वती, कृत हिन्दी व्याख्या एवं अनुवाद, गोविन्द मठ, वाराणसी,1965.
- -ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, सम्पा॰ कन्हैया लाल जोशी (भामती, कल्पतरु,परिमल,टीकाओं सहित),परिमल पब्लिकेशन्स,दिल्ली 1982.
- वेदान्तपरिभाषा, व्या० गजाननशास्त्री मुँसलगावकर, चौखम्बा विद्याभवन,वाराणसी, २००६
- पञ्चपादिका, अनु० किशोरीलाल स्वामी, रामतीर्थ मिशन, देहराद्न, 2001.
- पञ्चपादिकाविवरण, अनु० किशोरीलाल स्वामी, रामतीर्थ मिशन, देहरादून, 2001.
- -भामती (वाचस्पति मिश्र कृत), व्या० स्वामी योगीन्द्रानन्द, चौखम्भा विद्याभवन, वाराणसी, 2005.
- न्यायभूषणम् (टिप्पणी सहित), षड्दर्शन प्रकाशन, वाराणसी, १९६८
- वेदान्तसिद्धान्त मुक्तावली, अच्युत कार्यालय काशी,१९३६.
- ब्रह्मसिद्धि- सम्पा० कुप्पुस्वामी शास्त्री, गवर्नमेन्ट प्रेस, मद्रास,१९३७
- बृह्दारण्यभाष्यवार्तिक, आनन्दाश्रम संस्कृत सीरीज पुना, १९९२
- विवेकच्डामणि, अन्० मुनिलाल, गीताप्रेस गोरखप्र, वि० स०२०६५
- अद्वैतसिद्धि, सम्पा० अनन्त कृष्ण शास्त्री, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली,१९८२,
- तत्त्वप्रदीपिका(चित्सुखाचार्य कृत), सम्पा०योगीन्द्रानन्द, षडदर्शनप्रकाशन प्रतिष्ठान वाराणसी,1974.
- सिद्धान्तलेशसंग्रहः, सम्पा० वझेभाउ शास्त्री,चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, १९८९
- अभेदानन्द, शंकरोत्तर अद्वैत वेदान्त में मिथ्यात्व निरूपण, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर,1973
- Ramchandrana, T. P., The Concept of the vyāvahārika in Advaita vedānta, University of Indore, 1980.
- Shastri, Kokileshvara, An Introduction to Advaita vedānta Philosophy, Bhartiya Publishing House, Delhi, 1979.
- Sharma, V. K., Chitsukh's Contribution to Advaita vedānta, Kaivalya Publication, Maysore, 1974.
- Sharma, Baldev Raj, Concept of ātman In Principle upaniṣad ,Dinesh Publication, New Delhi, 1972.

अद्वैत वेदान्त में अध्यास का स्वरूप

डाँ० हरिदत्त त्रिपाठी^{*}

दार्शनिक चिंतन की दृष्टि से आस्तिक दर्शन में अद्वैत वेदान्त का विशिष्ट स्थान है। अद्वैत वेदान्त में अध्यास के सम्बन्ध में गहन चिंतन किया गया है। अद्वैत वेदान्त में अध्यास का पर्याय माया, अविद्या, अज्ञान, अध्यारोप, भ्रान्ति, भ्रम, सदसदनिर्वचनीयता, विवर्त आदि है। अध्यास शब्द अधि उपसर्गपूर्वक अस् धात् से घञ् प्रत्यय लगाकर निष्पन्न होता है। अध्यास में सत् वस्तु में असत् वस्तु का आरोप किया जाता है। अध्यास में असत् सत् के रूप में प्रतीत होता है। अधिष्ठान के ज्ञान के अनंतर यह प्रतीति बाधित हो जाती है। समस्त लौकिक और वैदिक व्यवहार अध्यासमूलक ही है। अध्यास की निवृत्ति के अनंतर आत्मा या ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान संभव है। शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य के आरम्भ के पूर्व अध्यास के स्वरुप का निरूपण किया है। अध्यास के स्वरूप का ज्ञान हो जाने पर ही जगत की असत्यता और ब्रह्म की सत्यता का बोध होता है। भामती में यह वर्णित है कि अध्यास का निरूपण प्रयोजनपूर्ण है अर्थात् अध्यास की निवृत्ति होते ही मोक्ष स्लभ हो जाता है- "संसारनिवृत्तिरपवर्ग इह प्रयोजनं विवक्षितम्।" शंकराचार्य ने अध्यास के लक्षण में यह स्पष्ट किया है कि परत्र में पूर्वदृष्ट का अवभास ही अध्यास है- "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः।"² पूर्वदृष्ट शुक्ति में रजत का जो अवभास है, वही अध्यास है। यहाँ स्मृतिरूप उपलक्षण कहा जाता है। प्रथम अवस्था में श्कितरजतादिविषयक अविद्यावृत्तिरूप ज्ञान को ग्रहण किया जाता है, जब कि दूसरी अवस्था में शुक्तिरजतादि में अविद्या का ग्रहण किया जाता है। प्रथम में ज्ञानाध्यास है तथा दूसरे में अर्थाध्यास है। इस अर्थाध्यास लक्षण विशेष में 'परत्र' शब्द का आशय भ्रम के अधिष्ठान 'शुक्त्यादि' से लिया जाता है। अद्वैतवादी शंकराचार्य ने यह स्पष्ट किया है कि अध्यास में जो वस्तु भासित होती है बाद में उत्तर वास्तविक ज्ञान से वह भास निरस्त हो जाता

^{*} असि० प्रोफेसर, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

है। रज्जू में सर्प का अध्यास पूर्वदृष्ट का अवभास है अर्थात कोई वस्तू पूर्व काल में देखी गयी है किन्तु अब वह उस रूप में नहीं है। इसीलिए अवभास को पूर्वदृष्ट शब्द से व्यक्त किया गया है। शंकराचार्य अवभास को रमृतिरूप भी मानते हुए यह मत व्यक्त करते हैं कि आभास स्मृतिरूप तो नहीं है किन्त् स्मृति के समान रूप वाला है। जिस प्रकार स्मृति संस्कार से उत्पन्न होती है, उसी प्रकार अवभास अपने अधिकरण में रहता है, जो इस समय उपस्थित है। इस प्रकार शंकराचार्य ने अध्यास के विवेचन में इन प्रमुख विन्दुओं पर विशेष विचार किया है। शंकराचार्य ने अध्यास के निरूपण में यह मत व्यक्त किया है कि अध्यास 'अतत्' में 'तद्बुद्धि' है। असत् अर्थात अतत् में सत् बुद्धि या तत् बुद्धि ही अध्यास है- 'अतिरमंस्तद्बुद्धिः।'³ इसीलिए यह कहा गया है कि सभी ज्ञान धर्मी में अर्थात् विशेष्य में सत्य होता है। कुछ विद्वानों ने अध्यास का लक्षण कुछ इस तरह से किया है कि अधिष्टान की सत्ता से विषम सत्ता वाले को अध्यास कहते हैं। आचार्य शंकर ने स्पष्ट किया है कि अध्यास किसी वस्तु का किसी अन्य वस्तु के रूप में मिथ्या ज्ञान या अन्यथा ज्ञान है। अध्यास में असत् का सत् पर आरोप किया जाता है। लोकव्यवहार सत्य और अनृत का मिथुनीकरण है-सत्यानृतेमिथ्ननीकृत्य 'अहमिदं ममेदं', इति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः।⁴ अद्वैत वेदान्त दर्शन में अध्यास के विषय में यह वर्णित है कि ब्रह्म का विवर्त जगत रज्जुमात्र का सर्प होने के समान है। जिस वस्तु का अवभास होता है वह सामान्य लक्षण के आधार पर होता है परन्त् अवभासित वस्त् में वस्त् का व्यक्तिगत लक्षण उस अध्यास स्थल पर दिखाई नहीं पड़ता। 'शुक्ति' में सामान्य लक्षण के आधार पर 'रजत' की प्रतीति होती है परन्तू रजत अपने निजी वास्तविक रूप में उस स्थल पर विद्यमान नहीं होता है। अविद्या या अध्यास ही सभी अनर्थों का हेत् है। शंकर यह मानते हैं कि अध्यास का कारण अविद्या ही है। अविद्या के कारण वस्तू के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान नहीं हो पाता। ⁶ शांकरमतानुसार अविद्या के कारण ब्रह्म में जगत का अध्यास होता है और आत्मा में शरीर का अध्यास होता है। अविद्या के नष्ट होते ही जगत् का अध्यास और शरीराध्यास दोनों नष्ट हो जाता है। मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ, यही शरीराध्यास है। शांकर अध्यासभाष्य में शरीराध्यास के साथ इन्द्रियाध्यास एवं अन्तःकरणाध्यास पर भी विचार किया गया है। मैं मूक हूँ, मैं अंधा हूँ, ऐसा अनुभव इन्द्रियाध्यास के कारण होता है। अन्तःकरणाध्यास में साक्षी आत्मा में संकल्प, काम, निश्चय और संशय का अध्यास होता है।⁷ अध्यास के कारणरूप अविद्या के निवारण के लिए ब्रह्मात्मैकत्वज्ञान अपेक्षित है। अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता

आरभ्यन्ते। यथा चायमर्थः सर्वेषां वेदनानां तथा वयमस्यां शारीरकमीमांसायां प्रदर्शियामः। अर्थाध्यास के छः भेद इस प्रकार है— (1) धर्माध्यास (2) धर्मसहित धर्मी का अध्यास (३) सम्बन्धाध्यास (४) सम्बन्धसहित सम्बन्धी का अध्यास (५) अन्यतर का अध्यास (6) अन्योन्याध्यास। प्रकारान्तर से ज्ञानाध्यास के दो भेद किये गये हैं-(1) स्वरूपाध्यास और (2) सम्बन्धाध्यास। इन छः प्रकार के अध्यास भेदों में प्रथम, द्वितीय तथा पंचम का स्वरूपाध्यास में अन्तर्भाव होता है। तीसरे, चौथे और छठें का संसर्गाध्यास में अन्तर्भाव होता है। अध्यासस्थल में आरोपित धर्म अधिष्ठान धर्म को आच्छादित करते हैं। जैसे आत्मा के चार विशेषण हैं-(1) सत् (2) चित (3) आनन्द और (4) अद्वितीयत्व। इसके विपरीत अध्यस्त के चार धर्म हैं। (1) अनुतत्व (2) जड़त्व, (3) दु:खरूपता और (4) सद्वयत्व। ये चारों धर्म आत्मधर्म सत्त्वादि को कहते हैं। इसके विषय में दृष्टान्त शास्त्रों में देखे जाते हैं। जैसे भेदभ्रम, कर्तृत्वभ्रम, संड.गभ्रम ये विकार ब्रह्म से भिन्न हैं। यहाँ भी भ्रम है। जगत की सत्यता भी एक प्रकार का भ्रम है। इस प्रकार ये पाँच भ्रम हैं। वि का सामान्य ज्ञान, प्रमेयदोष और प्रमातृदोष, इस तरह से ये तीन प्रकार के दोष हैं- आरोप्य सजातीय वस्तु का संस्कार दण्डचक्रादि न्याय से अध्यास में कारण हैं। धर्मी का ज्ञान अध्यास का कारण है।¹¹ वादियों ने तीन मत व्यक्त किया हैं। प्रथम मत में इदमाकार वृत्ति अधिष्ठानज्ञान स्वरूप है। द्वितीय मत में इदमाकार मन की वृत्ति धर्मीज्ञान स्वरूप होती है। अनिर्वचनीय रजत में 'इदमंश' भी अनिर्वचनीय ही होता है तथा रजताकार अविद्यावृत्ति भी अनिर्वचनीय ही है।¹² तृतीय मत में धर्मीज्ञान को लिया गया है। यहाँ इदमाकार मनोवृत्ति होती है न कि रजताकार अविद्यावृत्ति। यहाँ पर रजताकार अनिर्वचनीय ही उत्पन्न होता है। इदन्ता का रजत से संसर्ग अनिर्वचनीय है। यह दोनों साक्षी में अध्यस्त है। अतः ये साक्षीभास्य हैं। यहाँ पर रजताकार अविद्यावृत्ति की अपेक्षा नहीं है।¹³ इस मत में केवल अर्थाध्यास ही होता है न कि ज्ञानाध्यास। तृतीय मत के अनुसार वृत्ति एवं संस्कार के अभाव में स्मृति उत्पन्न नहीं हो सकती है। यह कहना भी उचित नहीं है। साक्षी का अभिन्नात्मक इदमाकार जो ज्ञान की वृत्ति है वही संस्कार का जनक है। तृतीय मत में ऐसा माना गया है कि पदार्थ का रजत में अनिर्वचनीय तादात्म्य पैदा होता है। 14 अध्यस्त और अधिष्ठान में सादृश्य प्रमेयदोष है। इस प्रकार 'इदं रजतम्' इस स्थल में चाकचिक्य रूप है। 'सन् घटः' यहाँ पर कल्पिताकल्पित साधारण सत्वादिरूप सादृश्य है। 'अहंगौरः' यहाँ पर कोश पञचक आत्मत्वभ्रम में सापेक्षानपेक्ष दोनों में रहने वाला अन्तरत्वरूप सादश्य है। अन्तःकरण में रहने वाले प्रारब्ध कर्म संस्कार में प्रमातुदोष है। अन्तःकरणाविच्छन्न

चैतन्य के प्रमातृ होने से विशेषण धर्म का विशिष्ट में आरोप होता है। 15 रजतादि भ्रम स्थल में चक्षुरादि में काचकामलादि दोष है। यही प्रमाणदोष है। 'अयमात्माब्रह्म' में आत्मभ्रम के स्थल में अन्तःकरणवृत्यविक्छिन्न चैतन्य का प्रमाणगत अविद्या ही दोष है। वेदान्त दर्शन तथा अन्य शास्त्रों में भी अध्यास के इतने उदाहरण प्रसिद्ध हैं- प्रतिबिम्ब, स्वप्न, माया, गन्धर्व नगर, शुक्तिरज, मरुमरीचिका, मनोराज्य आदि। 16

दार्शनिक चिंतन में ख्यातिवाद मिथ्या ज्ञान या भ्रम या भ्रान्ति से सम्बंधित एक महत्वपूर्ण सिद्धांत है। ख्यातिवाद के मुख्य प्रकार हैं– प्रभाकर का अख्यातिवाद, क्मारिल का विपरीतख्यातिवाद, न्याय का अन्यथाख्यातिवाद, रामानूज का सत्ख्यातिवाद, उत्तरसांख्य और जैन मत का सदसत्ख्यातिवाद, बौद्ध का शून्यताख्यातिवाद और अद्वैत वेदान्त का अनिर्वचनीयख्यातिवाद। शंकराचार्य ने 'तं केचित्' में आत्मख्याति और अन्यथाख्याति, 'केचित्तु' में अख्याति तथा 'अन्ये त्' में असत्ख्याति का समावेश किया है। 17 अद्वैत वेदान्त में अनिर्वचनीयख्यातिवाद को स्वीकार किया गया है। अनिर्वचनीयख्यातिवाद के अनुसार अध्यास, भ्रम या मिथ्याज्ञान या अनिर्वचनीय होता है। शंकराचार्य ने प्रभाकर के अख्यातिवाद और न्याय के अन्यथाख्यातिवाद का उल्लेख करते हुए यह स्पष्ट किया है कि अध्यास या भ्रम ज्ञानाभाव या अपूर्ण ज्ञान नहीं है। अध्यास या भ्रम अविद्यारूप ही है। विद्यारण्य का मत है कि माया शुद्धसत्व प्रधान है और अविद्यारज और तम से अभिभूत होकर मलिन तत्वप्रधान है।¹⁸ दृग्दृश्यविवेक के अनुसार माया या अविद्या की दो शक्तियाँ होती हैं – आवरण और विक्षेप। आवरण शक्ति के बल पर अविद्या शुक्ति के वास्तविक स्वरूप पर आवरण डाल देती है। यद्यपि शुक्ति से चक्षरिन्द्रिय का संपर्क हो रहा है फिर भी आवरण शक्ति के कारण श्रक्ति का यथार्थ ज्ञान नहीं हो पाता है। विक्षेप शक्ति वह शक्ति है जो वस्तु को उसके वास्तविक स्वरूप में प्रदर्शित न करके उसे अन्य स्वरूप में प्रदर्शित करती है। 19 विक्षेप शक्ति के कारण यही अध्यास शुक्ति पर रजत का आरोप करके रजत के रूप में प्रतीति कराती हैं। शुक्ति का रजत के रूप में या रज्ज़ का सर्प के रूप में ज्ञान मिथ्या ज्ञान है। इसी विक्षेप को अध्यास, अध्यारोप या आरोप भी कहते हैं। अध्यास या भ्रम में मिथ्या ज्ञान या अज्ञान दोनों होता है। वास्तव में रज्जू का अज्ञान और सर्प का मिथ्या ज्ञान ये दोनों अध्यास में विद्यमान होते हैं। रज्जु का अज्ञान या उसके वास्तविक स्वरूप का ज्ञान न होना अध्यास नहीं है। रज्जु का सर्प के रूप में प्रतीति ही अध्यास है। अध्यास या भ्रम में तीन मुख्य विचार

विद्यमान होते हैं। प्रथम विचार में अधिष्ठान को सत माना गया है। द्वितीय विचार में अध्यस्त पदार्थ को असत् माना गया है। तृतीय विचार में अध्यस्त असत् का सत् अधिष्ठान पर आरोप किया जाता है। रज्जू-सर्प के उदाहरण में रज्जू अधिष्ठान के रूप में सदवस्तु है जो दृष्टिगोचर हो रही है। सर्प रज्जू पर आरोपित अध्यस्त असत पदार्थ है। असत सर्प भले ही अन्यत्र सत हो परन्तू आरोपित अवस्था में असत ही रहता है। अध्यास की अवस्था में अध्यस्त और अधिष्टान का तादात्म्य हो जाता है। अध्यास में केवल अध्यस्त की प्रतीति होती है और अधिष्ठान के ज्ञान से भ्रम का बाध हो जाता है। अध्यास की दशा में अध्यस्त सर्प प्रतीति सामर्थ्य के कारण असत् होते हुए भी सत् के रूप में प्रतीत होने लगता है। अद्वैत वेदान्त में अध्यस्त वस्तु को सदसदनिर्वचनीय माना गया है। ऋग्वेद के नासदीय सूक्त में सदसदनिर्वचनीयता को ही स्वीकार किया गया है।²⁰ रज्जु में सर्प का आरोप सत नहीं है क्योंकि रज्जु के ज्ञान से उसका बाध हो जाता है। रज्जू में सर्प की प्रतीति असत भी नहीं है क्योंकि अध्यास की अवस्था में असत् सर्प सत् सर्प के रूप में प्रतीत हो रहा है। रज्जू में सर्प का आरोप सदसत् भी नहीं है क्योंकि सत् और असत् प्रकाश और अन्धकार के समान एक दूसरे के साथ नहीं रह सकते हैं। इस प्रकार अध्यस्त पदार्थ सदसत विलक्षण होने के कारण अनिर्वचनीय और मिथ्या है। भामतीकार ने अध्यास को मिथ्या ज्ञान कहा है। सदसत में परस्पर तादात्म्य अध्यास के कारण सदसत में भेद स्पष्ट नहीं हो पाता। अध्यास में सत् का असत् के रूप में मिथ्या ज्ञान होता है।²¹ रज्जू में सर्प का अध्यास व्यक्तिगत भ्रम है। अध्यास की अवस्था में प्रतिभास भी सत्य प्रतीत होता है परन्तु प्रतिभास में वास्तविक सत्यता नहीं होती है। अध्यास या भ्रम की अवस्था में भ्रम का ज्ञान नहीं हो पाता है। व्यवहार से, लौकिक ज्ञान से और सत अधिष्ठान के ज्ञान से प्रतिभास का बाध हो जााता है। संसार में व्यवहार का बाध व्यवहार से न होकर परमार्थ से ही हो सकता है। अद्वैत वेदान्त में व्यवहार और प्रतिभास दोनों को भ्रम, मिथ्या और अनिर्वचनीय कहा गया है। जिस प्रकार अज्ञानी पुरुष को अप्रत्यक्ष आकाश में तलमलिनता या नीलिमा आदि का अध्यास होता है। आत्मा की विषयता का सार्वकालिक निषेध संभव नहीं है क्योंकि मैं जागता हूँ, मैं पढ़ता हूँ आदि स्थितियों में विभिन्न ज्ञानों का विषय आत्मा ही होता है। अध्यास या भ्रम ही कर्तृत्व या भोक्तृत्व का प्रवर्तक होते हुए लौकिक प्रत्यक्ष का विषय है। यह अध्यास अनादि, अनंत, नैसर्गिक और मिथ्या है। यथा– नैसर्गिको अध्यासः मिथ्याप्रत्ययरूपःकर्तृत्वभोक्तुत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः।"²² अध्यास या भ्रम के कारण ही स्त्री, पुत्र आदि की सकलता

और विकलता होने पर 'मैं ही सकल हूँ' और 'मैं ही विकल हूँ', ऐसा अनुभव होने लगता है। मनुष्य सांसारिक जीवन में वाह्य प्राणियों के धर्मों का अपने में अध्यास कर लेता है। पशुओं और पुरुषों की प्रवृत्ति-निवृत्ति रूप व्यवहार का कारण अध्यास ही है। सांसारिक मनुष्यों के समस्त प्रमाण और प्रमेय व्यवहार अध्यास के कार्य हैं। शंकराचार्य ने यह स्पष्ट किया है कि जिस शरीर में आत्मभाव का अध्यास नहीं है उस शरीर से कोई व्यवहार संभव नहीं है। अध्यास के कारण ही असंग आत्मा परमात्मा बन जाता है। प्रमातृत्व के अभाव में प्रमाण की प्रवृत्ति नहीं हो सकती है। प्रमाण में प्रवृत्ति और शास्त्रों का अनुभव अध्यासयुक्त पुरुष ही करता है। विवेकी पुरुषों को आत्मा और अनात्मा का सम्यक् ज्ञान होता है। आत्मज्ञान के पूर्व प्रवर्तमान शास्त्र अविद्यावान पुरुष का ही आश्रय लेता है अर्थात् ब्राह्मण को यज्ञ करना चाहिए, इस शास्त्र व्यवहार में आत्मा में वर्णाश्रम, आय् आदि का अध्यास करके ही प्रवृत्ति दिखलाई गयी है। अनुकूलता और प्रतिकूलता को देखकर ही मनुष्य व्यवहार में प्रवृत्त होता है। "रूपं रूपं प्रतिरूपो बभ्व"²³ से यह स्पष्ट है कि सभी शरीर परमात्मा के प्रतिबिम्बभूत हैं। प्रतिबिम्ब होने के कारण सभी शरीरों को मिथ्या माना गया है। ऋग्वेद के "एकं सद विप्रा बहुधा वदन्ति"24 से यह स्पष्ट है कि विवर्तवाद के कारण ही एकत्व में अनेकत्व की प्रतीति होती है। यह जगत् ब्रह्म का विवर्त है परन्तु अध्यास के कारण ही विवर्तरुप जगत को सत्य मान लिया जाता है। मुण्डक उपनिषद् के "**ब्रह्मैवेदं विश्वं**"²⁵ के भाष्य में शंकराचार्य ने नामरूप को अवभास कहा है। यहाँ अवभास का अर्थ आरोपित प्रतीति है। रज्जू में सर्प की प्रतीति अविद्यामात्र ही है। वास्तव में रज्जू ही सत्य है। इसी प्रकार पारमार्थिक रूप से ब्रह्म ही सत्य है, जगत सत्य नहीं है। अद्वैतसिद्धि में यह वर्णित है कि जगत के मिथ्यात्व का प्रतिपादन न करने से जगत् की सत्यता सिद्ध हो जायेगी जो मुक्ति लाभ में साधक नहीं बाधक बन जाएगा।²⁶ बृहदारण्यक उपनिषद के "नेह नानास्ति किंचन्"²⁷ के भाष्य में शंकराचार्य ने स्पष्ट किया है कि अविद्या के कारण ही ब्रह्म में नानात्व का आरोप किया जाता है। वास्तव में परमार्थ द्वैत नहीं है। द्वैत परमार्थतः मिथ्यारुप है। आचार्य गौडपाद ने माण्डुक्यकारिका में अजातिवाद की सिद्धि करते समय यह कहा है कि जगत् प्रपंच मिथ्या है। 28 चित्सुखाचार्य का मत है कि दृश्यप्रपंच मिथ्या है। आत्मतत्व पर अध्यस्त होकर दृश्य प्रपंच या जगत् सत्य प्रतीत होता है-"दृश्य प्रपंचस्यस्वतः परतश्चासिद्धेः दृगात्मनि अध्यस्ततयैव सिद्धिरिति सिद्धं मिथ्यात्वम्'' |²⁹ केवल अद्वैत ही सत्य है। ब्रह्मज्ञानावलीमाला में यह वर्णित है कि ब्रह्म ही सत्य है। जगत मिथ्या है जीव ही ब्रह्म है- "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्याजीवो,

ब्रह्मेव नापर:।"³⁰ अध्यास या अविद्या की निवृत्ति के अनंतर सच्चिदानंद स्वरूप आत्म तत्व का ज्ञान प्राप्त करना ही जीवन का परम पुरुषार्थ है। शंकराचार्य का यह मत है कि अज्ञानी जीव अपने स्वरुप का बोध न होने के कारण सांसारिक बंधन में पड़ा रहता है। अविद्या की निवृत्ति होते ही जीव को मुक्तिलाभ होता है। विवेकचुडामणि में शंकराचार्य ने यह कहा है कि द्वैत मायामात्र है। वास्तव में अद्वैत ही सत है। ब्रह्म में अध्यस्त यह जगत् अज्ञानजन्य भ्रम के कारण ही स्थित द्वैतमदवैतं परमार्थतः।''³¹ "मायामात्रमिदं वेदान्तसिद्धांतमुक्तावलीकार प्रकाशानंद का यह मत है कि शुद्ध ब्रह्म में समस्त प्रपंच अध्यस्त है।³² अधिष्ठान सत्ता को स्वीकार किये बिना जगत् की आरोपित सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता है। वेदान्तसार में सदानंद ने अध्यारोप को अध्यास कहा है। किसी वस्तु में उसी के समान अन्य वस्तु के आरोप को अध्यारोप या अध्यास कहते हैं। जैसे– अन्धकार में पड़ी हुई रस्सी में सर्प की प्रतीति होना अध्यारोप है। अध्यारोप में ब्रह्म में जगत के विषयों का आरोप किया जाता है। अपवाद विधि से सत्ब्रह्म में जगतु की असत्यता का निराकरण हो जाता है- "असर्पभूतायां रज्जौ सर्पारोप वदवस्तुन्यवस्त्वारोपोऽध्यारोपः।"³³ अप्ययदीक्षित ने सिद्धांतलेशसंग्रह में आरोप के निराकरण के लिए श्रीत अपवाद, यौक्तिक अपवाद और प्रत्यक्ष अपवाद इन तीन अपवादों का आश्रय लिया है। श्रीत अपवाद में श्रुतिवाक्यों द्वारा नानात्मक प्रपंच का निराकरण हो जाता है। यौक्तिक अपवाद में युक्तियों के बल पर अध्यास का निराकरण हो जाता है। प्रत्यक्ष अपवाद में साक्षात् अनुभव के बल पर प्रपंचमय जगत् का निराकरण हो जाता है।³⁴ अद्वैत वेदान्त में अविद्या की निवृत्ति ही मुक्ति है। सांख्य दर्शन में प्रकृति के सत्य होने से जगत् को भी सत्य माना गया है। अद्वैत वेदान्त में जगत को ब्रह्म का विवर्त माना गया है। सांख्यकारिका में यह वर्णित है कि विवेकख्याति के बल पर पुरुष प्रकृति से अपना भेद करके मुक्त हो जाता है।³⁵ विवेकख्याति ही अध्यास की निवृत्ति का हेत् है। अनन्यभक्ति से चित्त की शुद्धि के अनंतर श्रवण, मनन और निदिध्यासन के द्वारा 'अहं ब्रह्मास्मि' की अनुभृति होती है। अद्वैतवादी शंकराचार्य का यह मत है कि अज्ञानी जीव ब्रह्म को सत्य न मानकर जगत की सत्यता को स्वीकार करता है। आत्मज्ञान या ब्रह्मज्ञान हो जाने पर ब्रह्म में जगत का जो अध्यास या भ्रम है, वह नष्ट हो जाता है। 36

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. भामती पृ0सं0-24

- 2. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य (चतुःसूत्री) डाँ० रमाकान्त त्रिपाठी, पृ०सं० ३७
- 3. वहीं पृ०सं० ४०
- 4. वहीं पृ0सं0 40
- 5. The substrate of superimposition, it was pointed out, is that which is apprehended in its generality, but not apprehended in its particularity, The Philosophy of Advaita, T.M.P., Mahadevan, LUZAC & COMPANY, 48, Great Russell Street, London, P.No. 229.
- 6. It is this superimposition which, 'according to Shankara, 'the learned people call avidya'², and 'the annthilation of this superimposition or avidya, the cause of all evils, Shankara's Brahmavada, Dr. R.S. Naulakha, Kitabghar, Kanpur, P.No. 190.
- 7. पुत्रभार्यादिषु विकलेषु सकलेषु वा इति ब्रह्याधर्मानात्मन्यध्यस्यति तथा देहधर्मान् ''स्थूलोऽहम्, कृशोऽहम्, तिष्ठामि, गच्छामि, लंघ्यामी च, इतिः तथेन्द्रियधर्मान्'' मूकः, काणः, क्लीबो, बधीरोऽन्धोऽहम्' इति तथान्तःकरणधर्मान् कामसंकल्पविचिकित्साध्यवसायदीन्। ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य चतुःसूत्री अध्यासभाष्य पृ०सं0–40

- 8. वहीं पृ०सं0-40
- कैश्चिद् विद्विद्भः अध्यासलक्षणं कृतम् अधिष्ठानविषमसत्ताकोऽवभासः,
 अर्थाध्यासस्य षड्भेदा भवन्ति.....यथा आत्मनश्चत्वारि
 विशेषणानि—सत्, चित्, आनन्द, अद्वयेति। उधृत सिद्धांत चिंतामणि आचार्य रामप्रसाद त्रिपाठी, वा०वि०प्र०वा० वहीं—पृ० 171
- 10. दृष्टान्ताश्च निम्नलिखिताः शास्त्रेषु दृश्यन्ते। तद्यथा—भेदभ्रमः, कर्तृत्वभ्रमः, सङ्गभ्रमः, विकारो ब्रह्मभिन्न इति भ्रमः, जगत्सत्यिमिति भ्रम इति पञ्च भ्रमाः। वहीं पृ०सं० 170
- 11. धर्मिणः सामान्यज्ञानम्, प्रमेयदोषः, प्रमातृदोष इति दोषत्रयम, आरोप्यसजातीयवस्तुनः संस्कार एतत्सर्वं दण्डचक्रादिन्यायेनाध्यासे कारणम् न मन्यते......धर्मिज्ञानमध्यासकारणमिति वादिनां मतत्रयम्। वहीं— पृ0सं0 171
- 12. द्वितीयमते धर्मिज्ञानरूपा इदमाकारा मनोवृत्तिर्भवति, अनिर्वचनीयं रजतम्, तत्र इदन्तायाः संसर्गोऽनिर्वचनीयः। रजताकाराऽऽविद्यावृत्तिश्चानिर्वचनीया उत्पद्यते। वही पृ०सं० 171
- 13. तृतीयमते धर्मिज्ञानरूपा इदमाकारा मनोवृत्तिरेव भवति, न तु रजताकाराऽऽविद्यावृत्तिःअत्र मते केवलमर्थाध्यास एव भवति, न ज्ञानाध्यासः। वहीं
- 14. यया-यया भवेत्पुंसा व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि।

- सा सेह प्रक्रिया साध्वी विपरीता ततोऽन्यथा।। इति।यत्तु कैश्चिदुच्यते.....इदं पदार्थस्य रजते तादात्म्यमनिर्वचनीयमुत्पद्यते इत्यस्यापि स्वीकारात्। वहीं
- 15. अध्यस्ताधिष्ठानयोः सादृश्यं प्रमेयदोषः। तच्च 'इदं रजतम्' इत्यादिस्थले चाक—चिक्यादिरूपम्.....सापेक्षानपेक्षसाधारणमान्तरत्वं सादृश्यम्। वहीं— पृ०सं० 172
- 16. वेदान्तदर्शने यत्र तत्रान्यशास्त्रेष्विप अध्यासस्येमान्युदाहरणानि प्रसिद्धानि—प्रतिबिम्बः, स्वप्नः, माया, गन्धर्वनगरम्, शुक्तिरजतम्, मरुमरीचितोयम् मनोराज्यमिति । वहीं— प्र0सं० 172
- 17. तं केचिद् ''अन्यत्र अन्यधर्माध्यासः'' इति वदन्ति। केचितु ''यत्र यदध्यासः, तद्विवेकाग्रहनिबन्धनो भ्रमः'' अन्ये तु 'यत्र यदध्यासः तस्यैव विपरीतधर्मत्व, कल्पनाम्।' ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य (चतुःसूत्री) अध्यास भाष्य, डाँ० रमाकान्त त्रिपाठी, पृ०सं० 37
- 18. पंचदशी तत्त्वविवेक प्रकरण 16, 17
- 19. दृग्दृश्यविवेक 10
- 20. ऋग्वेद 10/126/1
- 21. भामती पृ0सं0-28
- 22. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य (चतुःसूत्री) अध्यासभाष्य पृ०सं० ४०
- 23. ऋग्वेद- 1/164/6

- 24. ऋग्वेद- 1/164/6
- 25. मुण्डक उपनिषद् शांकरभाष्य— 2/2/21
- 26. अद्वेत सिद्धि 402 / 13
- 27. बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य- 4/4/19
- 28. मांडूक्य कारिका 4/4
- 29. तत्त्वप्रदीपिका पृ०सं० 22
- 30. ब्रह्मज्ञानावली 20
- 31. विवेकचूड़ामणि 406
- 32. वेदान्तसिद्धांतमुक्तावली 24
- 33. वेदान्तसार— 6
- 34. सिद्धांतलेशसंग्रह— 359, 60
- 35. सांख्यकारिका 59
- 36. भगवद्गीता शांकरभाष्य 11/54

आधुनिक संदर्भ में वेदान्त की समग्रतावादी दृष्टि की प्रासंशिकता : एक दार्शनिक अनुशीलन

डॉ0 राजेश्वर सिंह^{*}

डॉ0 सतीश चन्द्र दूबे^{**}

भारतीय चिंतन परम्परा की सवार्धिक महत्त्वपूर्ण विशेषता उसकी समग्रतावादी विश्वदृष्टि रही है। 'सर्व सर्वात्मकम्' की इस समग्रतावादी दृष्टि का उद्घोष ही उपनिषदों में 'एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति' के रूप में हुआ है। 'आत्मवत् सर्वभूतेषु' की गवेषणा में समग्रतावादी विश्व दृष्टि का चूडान्त प्रत्यख्यान 'ऊँ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते। पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवाविशष्यते।।'' के आदर्श के रूप में देखा जा सकता है। 'तत् त्वमिस', अहं ब्रह्मास्मि, अयमात्मा ब्रह्म', 'सोऽहम्' आदि महावाक्य समग्रतावादी जीवन दृष्टि को प्राप्त करने के सूत्र हैं। इस जीवन दृष्टि के दो पक्ष हैं— व्यावहारिक एवं पारमार्थिक, इन दोनों में एक ही तत्त्व की समग्रता सर्वत्र व्याप्त है।

पाश्चात्य विश्व दृष्टि आरम्भ से ही भेदवादी और बहुलवादी रही है। सॉफिस्टों के होमोमेनसुरा से लेकर आधुनिकतावाद की अत्यन्त मानवकेन्द्रित दृष्टि और उसके बाद उत्तर आधुनिकतावाद का विखण्डनवादी दृष्टिकोणपर्यन्त इसी भेदभाव और बहुलतावाद का प्रचार—प्रसार हुआ है। किन्तु परिस्थितिकीय चिन्तन को लेकर आज पश्चिम में भी समग्रतावादी चिन्तन के पक्ष में आवाज उठने लगी है और मानवकेन्द्रित नैतिक चिन्तन अपनी सीमा को पार कर विश्वबन्धुत्व एवं सर्वभूतेषुहितेरताः की भारतीय

^{*} एसोसिएट प्रोफेसर, दर्शन विभाग, बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुर, बिहार।

^{**} एसोसिएट प्रोफेसर, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।

संकल्पना की महत्ता को पहचानने का प्रयत्न कर रहा है। ऐसी स्थित में भारतीय विश्वदृष्टि और जीवन दृष्टि का वैश्वीय महत्व आज पूरी मानवता के लिए फिर से औचित्यपूर्ण और समीचीन हो गया है। इस आलेख के माध्यम से हम वेदान्त की समग्रतावादी विश्वदृष्टि को श्री अरविन्द के सर्वांग वेदान्त के आधार पर उद्घाटित करने का प्रयास करेंगे। यह देखने का प्रयास करेंगे कि श्री अरविन्द का सर्वांग वेदान्त किस प्रकार समग्रतावादी विश्वदृष्टि के लिए एक व्यापक सैद्धान्तिक आधार प्रस्तुत करता है।

श्री अरविन्द की प्रमुख विशेषता, जिस पर उनका दर्शन—प्रासाद स्थित है और जिसके कारण वे अन्य वेदान्ती आचार्यों एवं दार्शनिकों से अलग जान पड़ते हैं यह है कि वे सर्वग्राही दृष्टिकोण से परमसत्य का निर्धारण करते हैं। श्री अरविन्द के शब्दों में 'परम सत्य के निर्धारण में यदि हम केवल एक ही पक्ष पर ध्यान दें और उसे पूर्ण मानकर व्यवहार करें तो हम अन्धे मनुष्यों और हाथी की कहानी का उदाहरण स्थापित करेंगे, जिसमें अनुसन्धाताओं में से प्रत्येक ने हाथी के किसी अंग का स्पर्श किया और यह परिणाम निकाल लिया कि सम्पूर्ण हाथी वही अंग है जिसका उसने स्पर्श किया। अनन्त के किसी एक पक्ष का अनुभव अपना प्रामाण्य रखता है परन्तु इससे हम यह सामान्य सिद्धांत नहीं बना सकते कि अनन्त केवल वही है। इसके अतिरिक्त शेष अनन्त को उस पक्ष की सीमाओं में देखना और आध्यात्म—अनुभव के अन्य समस्त दृष्टिकोणों का बहिष्कार कर देना भी निरापद नहीं है। वस्तुतः केवल खण्डों को देखना और समग्रता को लेशमात्र भी न देखना, अथवा केवल खण्डों को समूह जानना ज्ञान तो है, परन्तु साथ ही एक अज्ञान भी है। '(To see the part alone and the totality not at allis a knowledge but also at the same time an ignorance......)

श्री अरविन्द समग्रता को ही अद्वैतवाद का परमिनकष मानते हुए उसको इस प्रकार परिभाषित करते है ''वास्तविक अद्वैतवाद वह है जो समस्त वस्तुओं को एक ब्रह्म के रूप में स्वीकार कर 'सर्व, खिलवदं ब्रह्म' की श्रुति प्रतिज्ञा को सार्थक करता है। जो सर्व की स्थिति को दो बेमेल सत्ताओं में जैसे शाश्वत सत्य एवं शाश्वत मिथ्या, ब्रह्म

और अब्रह्म, आत्मा और अनात्मा में बाँटता है और अद्वैत नहीं है।" यद्यपि यह सत्य है कि हमारे सामने शुद्ध सत्ता और विश्व-सत्ता, आत्मा और भूतभाव के दो विभाजित तत्त्व विद्यमान प्रतीत होते हैं, परन्तु वास्तविक और सार्थक विवेकशीलता इसमें है कि हम अपनी चेतना में इन दोनों तथ्यों को स्वीकार करें और उनके पारस्परिक सम्बन्ध का अन्वेषण करें।⁴ श्री अरविन्द के अनुसार परमावस्था की वह अनुभूति जो निम्न का परित्याग करती अथवा शांकर-वेदान्त के समान निम्न अनुभव का अतिक्रमण करती है, यद्यपि एक ज्ञान है और उसका भी दर्शन में अपना स्थान है, परन्तु सर्वांगता से विरहित होने के कारण वह एक अज्ञान भी है। परमतत्त्व के सग्ण और निर्गृण इन दोनों पक्षों में से यदि हम एक को स्वीकार करें और दूसरे को अस्वीकार करें तो हमारा यह एकपक्षीय दृष्टिकोण असंग प्रतीत होता है। श्री अरविन्द के शब्दों में ''तब केवल क्रियात्मक सत्ता, केवल क्रियात्मक चेतना और आनन्द का अनुभव कर सकते है, परन्तु शुद्ध सत्ता, चेतना और शुद्ध आनन्द को खो देंगे। यदि ब्रह्म के निर्गुण स्वरूप को ही ग्रहण करते है तो अनन्त के क्रियात्मक रूप से और केवल यही नहीं अपित् समस्त विश्व से वंचित हो जायेंगे। अतः हमें सत्य की केवल एक दिशा पर बल देने और अनन्त की अन्य समस्त दिशाओं और पक्षों का बहिष्कार करके केवल उस एक दिशा से निष्कर्ष निकाल लेने या उसके आधार पर क्रिया करने की भूल नहीं करनी चाहिए। सद्वस्त् के सर्वांग रूप को जानने के लिए इस प्रकार के सर्वंग दृष्टिकोण की आवश्यकता है जो निम्नतम अनुभव का परित्याग न करके उसको परम सत्य के एक अनिवार्य अंग के रूप में स्वीकार करें और उसका निषेध न करके उसे परिपूर्ण समग्र बनाये।

परन्तु इस प्रकार यदि सर्वांगवादी दृष्टिकोण को माने और इस तथ्य को स्वीकार करके चलें कि निरपेक्ष और सापेक्ष, निर्विशेष और सविशेष, निर्गुण और सगुण, असीम, अनन्त और ससीम, सान्त एक ही सद्वस्तु के अभिन्न और अनिवार्य अंग है तो बुद्धि एकाएक उद्धेलित हो उठती है। निर्विशेष स्वयं को समस्त विशेषों में कैसे निर्धारित करता है? अपरिवर्तन और अक्षर सतत् प्रवाहमान परिवर्तन को अपने में स्थिर रखने में

कैसे समर्थ है? निर्वेयक्तिक और निर्गुण तत्त्व से व्यक्तियों की, गुणों की एवं बहुत्व की सृष्टि कैसे सम्भव हुई? ऐसी अनेक शंकाएँ और समस्याएं अपने समाधान के लिए बुद्धि के समक्ष उपस्थित होंगी।

सर्वग्राही प्रवृत्ति के कारण उत्पन्न होने वाले विरोधों के परिहार के लिए श्री अरविन्द ने अनन्त-तर्क की प्रतिस्थापना की। अर्थात् उसे बौद्धिक बनाने के लिए अतिबौद्धिकता को स्वीकार किया। अद्वैत वेदान्त में भी अनन्त-तर्क का प्रतिपादन कर परमतत्त्व के संबंध में साधारण बृद्धि द्वारा उठाये जाने वाले वाले समस्त विरोधों और तर्कों का उच्छेदन कर दिया गया। अतः यह स्पष्ट है कि इस दर्शन में ब्रह्म के सविशेष, निर्विशेष, सापेक्ष-निरपेक्ष, सगुण-निर्गुण, आदि उभयविध स्वरूपों को अनिवार्य रूप से स्वीकृत कर दिया गया। परमतत्त्व के उभयविध रूपों की स्वीकृति पर अरविन्द ने सर्वत्र बल प्रदान किया, ''सविशेष और निर्विशेष, अनन्त और सान्त का सह अस्तित्व, जो कि वैश्व सत् का स्वभाव है, दो विरोधियों का निकट अवस्थान अथवा एक दूसरे का अन्तर-समावेशी नहीं है, अपित् यह ऐसी स्वाभाविक अनिवार्यता है जैसे सूर्य के साथ प्रकाश और उष्णता।' शान्त, निष्क्रिय तथा सक्रिय ब्रह्म कोई भिन्न विरोधी तथा समाधेय सत्ताएँ नहीं है, जिनमें से एक तो जगत् प्रपंच को अस्वीकार करता है और दूसरा स्वीकार। ये एक ही सद्वस्तु के भावात्मक एवं अभावात्मक रुप है। यदि परमतत्त्व को निरपेक्ष और निर्विशेष नहीं माना जायेगा तो समस्त सापेक्षताओं. विशेषों और गुणों की उत्पत्ति एवं स्थिति असंभव हो जायेगी, क्योंकि उस तत्त्व की प्रशस्त शाश्वत नीरवता एवं निष्क्रियता ही विश्व के असंख्य लोकों में शाश्वत दिव्य कर्मण्यता और सक्रियता को सम्भाव्य बनाती है।

वस्तुतः ब्रह्म की इस प्रकार की निर्विशेषता और उसकी प्रशान्त नीरवता ही अनन्त विश्व की गत्यात्मकता का आधार है, कोई भी विशेष अथवा गुणों का समह उसकी स्वतंत्रता में कभी बाधा नहीं पहुंचा सकता। जो परमतत्त्व जड़ प्रकृति के द्वारा पारतंत्र्य को प्राप्त हो जाता है और 'जो परम सत् विशेषों और गुणों से अधीनत्व को प्राप्त हो गया है वह ब्रह्म नहीं है। वह या तो जड अनन्त है अथवा शक्ति द्वारा

नियन्त्रित।' वस्तुतः वह परम तत्त्व इतना स्वतंत्र है कि देश—काल और एकत्व—बहुत्व आदि से परतंत्रता का तो प्रश्न ही क्या, स्वयं के स्वातंत्रय से भी बद्ध नहीं है।

श्री अरविन्द के सर्वांग वेदान्त का प्रतिपादन करते हुए अनन्त तर्क के द्वारा परमतत्त्व के विभिन्न स्वरूपों में समन्वय स्थापित किया है। एकत्व और बहुत्व में वे समन्वय करते है, परन्तु प्रश्न उठता है कि जब बहुत्व और नाना प्रकार के भेद उस एक तम से ही प्रसूत हुए हैं तो इनके विद्यमान रहते हुए परम एक का एकत्व कैसे स्रक्षित और स्थिर रह सकता है? इस प्रतीयमान विरोध का अनन्त तर्क द्वारा समाधान करते हुए श्री अरविन्द कहते हैं कि मन की यह एक ही धारणा भ्रमयुक्त है। उन्हीं के शब्दों में- ''वह गणितीय शान्त एक की भाषा में विचार करता है, जो सीमा-बन्ध में एकाकी है। गणितीय 'एक' ऐसा 'एक' है। जो दो से कम है और जो योग अथवा गुणन के द्वारा परिवर्तन को प्राप्त हो जाता है। परन्तु निरपेक्ष का एकत्व तो निरपेक्ष और अनन्त एकत्व है जो कि शत, सहस्र, लक्ष और अर्वुद तक को अपने में समाविष्ट कर सकता है। गणितीय अनेक संख्याओं के अनेक ढेर क्यों न लगाये जायं परन्तु वे उस एकत्व का अतिक्रमण नहीं कर सकते।" उसका एकत्व गणितीय एकत्व के समान न तो ऐसा है कि जिसमें से एक न्यून कर लिया जाये तो अस्तित्वहीन हो जाय और न ऐसा कि एक और योग कर देने पर उसका स्वरूप ही परिवर्तित हो जाये। उसके विषय में यह कहा जा सकता है कि 'वह तब तक एकतम नहीं कहा जा सकता जब तक अनन्त बहुत्व में समर्थ नहीं होगा।" इस प्रकार के तर्क समझने में दुष्कर प्रतीत होते है; क्योंकि यह युक्ति सान्तता को बहुत्व के साथ और अनन्त को एकत्व के साथ संयुक्त करती है। परन्तु अनन्त के एकत्व न्याय में ऐसा कोई विरोध नहीं है। एकत्व में बहुत्व की विद्यमानता पूर्णतया स्वाभाविक और संभव है।

शान्त स्थिति एवं गतिशीलता में अविरोध है। दोनों का समन्वय करते हुए उनका कहना है कि ''शक्ति, निश्चलता एवं स्वरूपस्थिति ही अनन्त गतियुक्त शक्ति के आधार है। सनातन, स्थिरत्व, सतत—क्रियाशीलता का आवश्यक अवबन्ध क्षेत्र और यहाँ तक कि सारतत्व है। अतः वहाँ भी जो विरोध है, वह मानसिक एवं कल्पना मूलक है क्योंकि ब्रह्म की शान्त निश्चलता और गतिशीलता परस्पर परिपूरक और अपृथक्करणीय सत्य है। पुनः निराकार परमतत्त्व एवं विश्व के नामरूपों में समन्वय करते हुए उनका है कि ब्रह्म नाम और रूपरहित है और इसी कारण सत्ता के समस्त नाम और रूपों को व्यक्त करने में समर्थ है। रूप और आकार भी अभिव्यक्त हैं, शून्य के मनमाने आविष्कार नहीं। वे रूपरहित और निराकार आत्मतत्त्व का अन्तर्भूत शरीर और अनिवार्य आत्म—प्रकाशन है। इसी प्रकार नाम भी अपने गहन अर्थ में केवल वह शब्द नहीं है जिसके द्वारा हम पदार्थ का वर्णन करते है अपितु यथार्थता की उन शक्तियाँ, गुणों और धर्मों का समूह है जिन्हें पदार्थों का समूह मूर्त बनाता है और जिन्हें हम एक निर्देशक ध्विन द्वारा एक ज्ञेय नाम के द्वारा संगृहीत करने का प्रयत्न करते है।

इसी प्रकार अनन्त और शान्त में सामंजस्य करते हुए श्री अरविन्द का कहना है कि अनन्त से तात्पर्य केवल ऐसे तत्त्व से नहीं है जो देश और काल में असीम आत्म—विस्तार रखता हो, अपितु एक ऐसे तत्त्व से है जो देशरिहत और कालरिहत होते हुए भी स्वयं को अत्यणु और अति महान् में, काल के सूक्ष्मतम क्षण में एवं देश के सूक्ष्मतम बिन्दु में व्यक्त कर सकता है। सम्पूर्ण विभागों और विभिन्नताओं के बीच भी उसका पूर्णत्व सुरिक्षत रहता है। अनन्त का यह गणित उपनिषद् की एक ऋचा द्वारा स्पष्ट किया गया है— "वह पूर्ण है और पूर्ण होने के कारण उसमें से पूर्ण को निकाल लेने पर भी पूर्ण ही अविशिष्ट रहता है।" इसी प्रकार सान्त के प्रकट या अभिव्यक्त हो जाने पर भी अनन्त विभक्त नहीं हो सकता। उसके समग्र रूप को सिच्चदानन्द कहते है। परमतत्त्व के तीन स्वरूप नहीं है, वह एक ही स्वरूप है— सत् चैतन्य है, चैतन्य आनन्द है और इस प्रकार तीनों एक—दूसरे से अपृथक्करणीय है, और न केवल अपृथक्करणीय, अपितु इनकी प्रतीति भी पृथक—पृथक रूप में नहीं हो सकती है। "

ब्रह्म सत् रूप में समस्त विश्व के परिवर्तन, परिवर्धन, गित और क्रिया आदि का आधार है। यद्यपि हमारा मन—मस्तिष्क प्राकृतिक गित एवं क्रिया आदि को निरपेक्ष रूप में सत्य मान लेता है, परन्तु यह सब सीमित मन की भ्रान्त धारणा है। "यह एक सद्धस्तु ही समस्त जीवन और समस्त सत्ता का सत्य है। उसी से समस्त वैचित्र्य का

उपक्रम होता है और उसी में समस्त वैचित्र्य की स्थिति है।" उसके सत् के बिना में समस्त वैश्विक सत्ताएँ और परिवर्तन समस्त अस्तित्व और प्रवाह्मानता को स्थिर नहीं रख सकते। उसकी प्रशान्त सत्ता और नीरवता ही समस्त सत्ताओं और क्रियाओं का आधार है। सत् रूप परमतत्त्व हमारे समक्ष आत्मा, पुरुष और ईश्वर तीन प्रकारों में अभिव्यक्त होता है।¹⁴

इसके समकक्ष समकालीन भारतीय चिन्तन में गाँधी और विनोबा का सर्वोदयी समाज जिस समग्रतावादी जीवनदृष्टि का प्रतिपादन करता है, उसमें किसी भेद या विखण्डित दृष्टि के लिए कोई स्थान नहीं है। समस्त दृष्टि—विशेष समग्रतावादी सर्वोदयी जीवन—दृष्टि में समाहित हो जाती है। इसमें प्राणी मात्र के समग्र उदय या विकास की संकल्पना अनुस्यूत है। इस संदर्भ में छान्दोग्योपनिषद् भी कहता है कि ''यो वै भूमा तत् सूखं नाल्पै सूखमस्ति'' अर्थात् वास्तविक सूख की प्राप्ति तो सम्पूर्णता में है न कि अंशों में। इसी सम्पूर्णता में वैयक्तिक, सामाजिक, आर्थिक, भौतिक, आध्यात्मिक आदि सभी के विकास और संतुलन की दृष्टि है।

निष्कर्षतः श्री अरविन्द के दर्शन का लक्ष्य मुक्ति या सिद्धि प्राप्ति नहीं है, अपितु पूर्णत्व एवं समग्रत्व की प्राप्ति है। इसी से उनके योग को पूर्णयोग कहा जाता है। इस योग की यह विशेषता है कि यह केवल वैयक्तिक सद्गति या मुक्ति के लिए नहीं है; अपितु मानव मात्र या प्राकृति मात्र के रूपान्तरण का लक्ष्य सामने नहीं रखा गया। श्री अरविन्द के योग में उर्ध्वगति के उपरान्त दिव्य चेतना को नीचे लाने का प्रयत्न भी होता है। इस योग का लक्ष्य बन्धन से मुक्ति प्राप्त करना नहीं है। उसका उद्देश्य आत्मा के पूर्ण या समग्र विकास अथवा अभिव्यक्त में योग देना है। शरीर, प्राण तथा, मानस सभी का दिव्यीकरण तथा अतिमानस की प्राप्ति हमारा लक्ष्य है। पूर्ण योग या सर्वांग योग में सर्वाधिक महत्त्व आत्म समपर्ण को दिया जाता है। जब तक चैत्य पुरुष जागृत न हो तब तक हम दिव्य जीवन की ओर उन्मुख नहीं हो सकते। ज्ञान, कर्म और भिक्त के द्वारा उस दिव्य जीवन की समग्रता प्राप्त की जा सकती है।

संदर्भ

- 1. An experience of some one aspect of the infinite is valid in itself, but we cannot generalise from it that the infinite is that alone-The life Dinine, p. 300
- 2. Ibid.
- 3. Ibid. 31
- 4. Ibid. 74
- 5. The life Divine, p. 301.
- 6. The life Divine, p. 306.
- 7. The life Divine, p. 304.
- 8. Ibid.
- 9. Ibid.
- 10. Ibid, p. 305
- 11. Ibid, p. 306
- 12. श्री अरविन्द द्वारा उद्धृत, द लाइफ डिवाइन, पृ० 307
- 13. योग प्रदीप, पृ० ४1
- 14. The life Divine p. 34

समकालीन भारतीय दर्शन में देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय की भौतिकवादी अवधारणाएँ

डॉo विभा रानी*

सारांशिका

प्रस्तुत प्रपत्र का मुख्य उद्देश्य देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय की भौतिकवादी अवधारणा को सुस्पष्ट तरीके से व्यक्त करने का है। इनकी भौतिकवादी अवधारणा में, भौतिकवाद की एक दीर्घ एवं अविच्छिन्न परम्परा मिलती है और इस परम्परा में आधुनिक वैज्ञानिक भौतिकवाद के बीज विद्यमान हैं। वैज्ञानिक भौतिकवाद आध—भौतिकवाद की स्वभाविक एवं तार्किक परिणित है। तथा यही वैज्ञानिक भौतिकवाद ही सच्चा मानव दर्शन हैं। चट्टोपाध्याय जी ने भारतीय चिंतन के उदभव तथा विकास का एक विस्तृत एवं गहन विश्लेषण करते हुए, यह अवगत कराने का प्रयास किया हैं कि भारतीय दर्शन में भौतिकवादी परम्परा के पक्ष में दोहरे प्रमाण मिलते हैं। इन दोहरे प्रमाणो का उल्लेख करते हुए चट्टोपाध्याय जी ने चार्वाक के भौतिकवादी विचारों की समीक्षा भी की है। निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि समकालीन भारतीय दर्शन में देवी प्रसाद चट्टोंपाध्याय जी ने जिस प्रकार भौतिकवादी अवधारणा की व्याख्या की है और उसे जो दिशा और लक्ष्य प्रदान किया है वह सर्वथा नवीन न होते हुए भी एक मौलिक सुझबुझ का परिचायक हैं।

देवी प्रसाद चट्टोंपाध्याय का नाम ऐसे विचारकों में प्रमुख है जिन्होनें भारतीय दर्शन की भौतिकवादी परंम्परा का गहन अध्ययन किया और यह प्रमाणित करने का प्रयास किया कि भारतीय दर्शन में भौतिकवाद की एक दीर्घ एवं अविच्छिन्न परम्परा रही है और

^{*} भूतपूर्व शोध छात्रा, दर्शनशास्त्र विभाग, दी०द०उ० गोरखपुर विश्वविद्यालय, गोरखपुर

उनके अनुसार इस परम्परा में आधुनिक वैज्ञानिक भौतिकवाद के बीज विद्यमान हैं। वैज्ञानिक भौतिकवाद आध—भौतिकवाद की स्वभाविक एवं तार्किक परिणति हैं।

प्राचीन भारतीय भौतिकवाद स्वयं अपनी सारी संमभावनाओं को कियान्वित न कर सकने के कारण अध्यात्मवाद अथवा आदर्शवाद को उत्पन्न करने में सहायक हुआ। किंतु अध्यात्मवाद एक नितांन्त कृत्रिम वैचारिक अवस्था है ,वास्तव में इसका कोई आधार नहीं हैं और कृत्रिम होने के नाते 'इसका पतन उतना ही स्वाभाविक हैं जितना इसका उत्पन्न होना।

वैज्ञानिक भौतिकवाद ही सच्चा मानव दर्शन है। यह दृष्टिकोण एक साधन है जिसके माध्यम से भारतीय दर्शन का सच्चा रूप तथा सच्ची आत्मा परखी जा सकती है और उसे व्यवहारिक जीवन का अंग बनाया जा सकता है। समस्त भारतीय चिंतन सामान्य रूप से दो परंपराओं में विभाजित है —आस्तिक एवं नास्तिक

पाश्चात्य दर्शन में "नास्तिक" शब्द का प्रयोग विभिन्न संदर्भों में तथा विभिन्न अर्थों में किया गया। एक ओर, एनेक्सागोरस, सुकरात तथा अरस्तू पर नास्तिकता का आरोप लगाया तो दूसरी ओर एपीक्यूरस को 'वस्तुतः ईश्वर में विश्वास करने वाला कहा गया। ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में तत्वमीमांसीय तर्क प्रस्तुत करने वाले डेकार्त को गासेन्डी तथा हाब्स के साथ नास्तिकों की पंक्ति में खड़ा कर दिया गया, ईश्वर प्रमत्त स्पिनोजा को बहिष्कृत किया गया और फिक्टे को जेना विश्वविद्यालय की नौकरी छोड़नी पड़ी" किन्तु भारतीय दर्शन में नास्तिकता की एक निश्चित परिभाषा हैं। वेदानुयायी आस्तिक हैं और वेद विरोधी नास्तिक। ईश्वर में विश्वास या अविश्वास का आस्तिक और नास्तिक होने से आवश्यक संम्बन्ध नहीं हैं क्योंकि नास्तिक होते हुए भी ईश्वर में विश्वास किया जा सकता है जैसा कि शैवें और पाशुपतों ने किया है, और आस्तिक होते हुए भी ईश्वर को अस्वीकारा जा सकता है जैसा कि मीमांसकों ने किया।

ईश्वर की स्वीकृति अथवा अस्वीकृति भारतीय दर्शन में दार्शनिकता के दो ध्रुव हैं। इसे ईश्वरवाद और निरीश्वरवाद के रूप में व्यक्त किया जा सकता है³।"के दामोदरन" ने

इसे अध्यात्मवाद और भौतिकवाद कहना अधिक तर्कसंगत माना है। इस विभाजन की दृष्टि से भारतीय दार्शनिकों का बहुमत भौतिकवाद के पक्ष में रहा, जिसके अनुसार "ईश्वर मात्र एक अंधविश्वास है, एक रिक्त मान्यता है"। चट्टोपाध्याय का मानना है कि" सभी प्रमुख भारतीय दर्शन निरीश्वरवादी रहे हैं। एक नगण्य अल्पमत को छोड़कर अन्य दार्शनिको नें ईश्वर की उपयोगिता नहीं देखी और उन्होंने यह दिखाने का प्रयास भी किया कि यह धारणा दार्शनिक रूप अस्वीकार्य है। चट्टोपाध्याय का कथन है कि सभी ईश्वरवादी अपनी उपरोक्त धारणा से परिचित थे पर इस तथ्य को खण्डित करने के लिए उनके पास तथ्य नहीं थे, अतः अपने ईश्वर संम्बधी मत का सहारा लिया। उदयनाचार्य ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि कोई भी दर्शन निरीश्वरवादी नहीं हो सकता। सभी अपने—अपने तरीको से ईश्वर में विश्वास करते हैं। सभी अपने — अपने तरीके से ईश्वर में विश्वास करते हैं। उनके अनुसार साख्य, मीमांसा, बौद्ध, जैन और यहाँ तक की चार्वाक् भी ईश्वर में विश्वास करते थें।

चट्टोपाध्याय की अपनी दार्शनिक प्रतिज्ञा इस मूलाधार पर अवलंबित है कि भारतीय दर्शन प्रारंम्भ से और बहुमत से निरीश्वरवादी, भौतिकवादी तथा इहलौकिक रहा है; उनका अध्यात्मवादी रूप एक कल्पित कथा है। सभी प्रमुख भारतीय दर्शन—जैन, बौद्ध, चार्वाक् सांख्य और मीमांसा निरीश्वरवादी है केवल दो—वेदान्त तथा न्याय—वैशेषिक ईश्वरवादी हैं, किन्तु न्याय—वैशेषिक दर्शन भी अपने मूल रूप में निरीश्वरवादी ही हैं और योग का ईश्वर दार्शनिक दृष्टि से किसी महत्व का नहीं है। हैं

अपने मन्तब्य की पुष्टि में चट्टोपाध्याय भारतीय चिंतन के उदभव तथा विकास का एक विस्तृत एवं गहन विश्लेषण करते हैं। उनका विचार हैं कि भारतीय दर्शन में भौतिकवादी परंम्परा के पक्ष में दोहरे प्रमाण मिलते हैं—बाह्य एवं आंतरिक। जहां तक वैदिक परंम्परा का प्रश्न है उसमें दार्शनिक विचार पूर्व ईश्वरवाद से प्रारम्भ होकर ईश्वरवाद से होते हुए परा ईश्वरवाद में परिणत हुआ" । वेदो के निष्पक्ष अध्ययन से ज्ञात होता है कि प्रारंभिक जीवन में धार्मिक चेतना का पूर्ण अभाव था। मूल ग्रन्थों का

उदाहरण देते हुए चट्टोपाध्याय का कथन है कि ऋगवेद में ऐसे स्थल है जहाँ पर इंद्र के अस्तित्व पर संदेह अथवा अविश्वास किया गया है।

चट्टोपाध्याय **गार्वे से** असहमत होते हुए तर्क देते हैं कि ऐसे स्थल पूर्व ईश्वरवाद की अवस्था का संकेत करते हैं, इसी पूर्व ईश्वरवाद के निषेध से ईश्वरवाद का जन्म हुआ जिसकी परिणती वेंदान्त के परा—ईश्वरवाद में हुई।"निरीश्वरवाद पूर्व—ईश्वरवाद तथा परा—ईश्वरवाद दोनों से भिन्न है। ईश्वरवाद पूव—ईश्वरवाद का निषेध है और निरीश्वरवाद ईश्वरवाद का निषेध है"।

निरीश्वरवाद ईश्वरवाद की पूर्व अवस्था नहीं है, बल्कि इसका प्रादुर्भाव ईश्वरवाद के विरोध में हुआ। इस प्रकार वेदों के ईश्वरवाद के विरुद्ध अनीश्वरवाद की धारा चली; वह धारा मुख्य रूप से अवैदिक थी। अध्यात्मवाद के विरुद्ध यह एक चुनौती थी जो वेदों के बाहर से आयी क्योंकि उसमें इस प्रकार की अनीश्वरवादी तथा भौतिकवादी प्रवृत्तियों का अभाव नहीं था। भौतिकवाद तथा अनीश्वरवाद के पक्ष में विद्यमान सशक्त एवं विपुल साक्ष्यों का विवरण देते हुए चट्टोंपाध्याय इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि भारतीय दर्शन के मूलस्वरूप को अध्यात्मवादी अथवा ईश्वरवादी कहना एक आत्म—प्रवंचना है। ऐसे जर्जर एवं पुरातन अंध विश्वासों के दिन अब गिने—चुने रह गये हैं। भारतीय दर्शन को मूलतः अध्यात्मवादी कहने से पूर्व भारतीय दर्शन का एक निष्पक्ष तथा वैज्ञानिक अनुशीलन वांछनीय है। केवल इसी विधि से भारतीय दर्शन के मूल रूप के यथार्थ को, तथा अध्यात्मवादी प्रवृत्तियों के प्रादुर्भाव को समझा जा सकता है। भारतीय दर्शन का इतिहास असंदिग्ध रूप से इसके भौतिकवाद को एक सही दिशा देने का प्रयास समकालीन दार्शनिको का धर्म है। इस प्रयास के साथ ही "भारतीय भौतिकवाद को उसके वास्तविक लक्ष्य मार्क्सवाद तक ले जाना ही युग की मांग हैं।

चट्टोपाध्याय जी के अनुसार भारत की दार्शनिक विरासत अनीश्वरवाद है क्योंकि वर्तमान भारत में समाजवाद के लिए चल रहे संघर्ष का सीधा संबंन्ध भारतीय दार्शनिक सम्प्रदाय के संघर्ष से है। परन्तु आवश्यक यह है कि वास्तविक दार्शनिक सामग्री का वस्तुनिष्ठ विश्लेषण करके उसके जीवंत मूल्यों तथा सिद्धान्तों की खोज की जाय और

उसे उचित दिशा में ले जाया जाय और साथ ही साथ जो मृत एवं जर्जर मूल्य हैं, उन्हे निराकृत कर दिया जाय। इसके साथ ही चट्टोपाध्याय यह भी मानते हैं कि भारतीय दर्शन में अध्यात्मवाद और भौतिकवाद का संघंष ईश्वरवाद और स्वभाववाद के माध्यम से व्यक्त हुआ है और यही संघर्ष धर्म तथा विज्ञान के संघर्ष का भी संकेत देता है। धर्म इस मान्यता पर आधारित है कि वह संसार एक अगोचरशक्ति से उत्पन्न है और सभी वस्तुयें उसी शक्ति द्वारा नियंत्रित हैं। यह अगोचर शक्ति ईश्वर की संज्ञा से अभिहित है। ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान हैं, वह चित्त स्वरुप हैं, अतएव संसार का रुप मूलतः आध्यात्मिक है, और विज्ञान की मान्यता ठीक विपरीत है। संसार का स्वरुप भौतिक है और सभी घटनाये स्वाभाविक रुप से होती रहती हैं। प्रकृति का नियम, न कि कोई अगोचर ईश्वर घटनाओं का नियामक है। स्वभाववाद यदृच्छावाद नहीं हैं" स्वभाववाद कारणता की प्राकृतिक व्याख्या करता है और इसका पूर्वतम संकेत श्वेताश्वतर उपनिषद् से मिलता है'' । प्रायः सभी दार्शनिक परम्पराओं में स्वभाववाद के पक्ष में प्रमाण विद्यमान है। सबसे आश्चर्य जनक तो यह है कि मीमांसा दर्शन आस्तिक होने के बाद भी स्वभाववाद के पक्ष में ही मत देता है। मीमांसा दर्शन को निरीश्वरवाद का व्यवस्थित विवेचन एवं मूल्यांकन करते हुए चट्टोपाध्याय यह विश्वास करते हैं कि मीमांसको के अनुसार वैदिक, ईश्वर मात्र ध्विन है। ये ध्विनयाँ महत्वपूर्ण हैं, क्योंकि उनका जाद्ई अनुष्ठानो से घनिष्ठ संबंन्ध है। किन्तु इसके आगे ईश्वर की सत्ता की कल्पना करना व्यर्थ है। ''ईश्वर केवल ईश्वर के रुप में अवास्तविक है उनकी वास्तविकता मात्र शाब्दिक है'' । न्याय दर्शन का निरीश्वरवादी होना कम महत्वपूर्ण बात नहीं है क्योंकि न्याय दर्शन का प्रकट और सामान्यतः स्वीकृत रुप ईश्वरवादी है। इसमें ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में विस्तृत तर्क प्रस्तृत किये गये हैं। यह तर्क संकेत करता है कि ईश्वरवादी न्याय परवर्ती है और पूर्ववर्ती न्याय निश्चय ही निरीश्वरवादी अर्थात् स्वभाववादी है। ईश्वर की परिकल्पना न्यायदर्शन की आंतरिक संरचना से मेल नहीं खाती। न्याय दर्शन की तत्वमीमांसा अणुवादी है जो निश्चय ही एक वैज्ञानिक अवधारणा है। अणुओं के परस्पर संयोग की समस्या नैयायिकों के समझ आयी। अध्यात्मवादियों के अनुसार ऐसा संयोग असंभव है क्योंकि अणु निरवयवक और विशिष्ट होते हैं। नैयायिक अणुवाद की वैज्ञानिक व्यवस्था तो प्रस्तुत न कर सके क्योंकि इस मान्यता को वे छोड़ना भी नहीं चाहते थें और इसिलए उस युग की सर्वाधिक स्वीकार्य प्रविधि ईश्वर का प्रत्यय को स्वीकार करके उन्होंने अणुवाद की रक्षा करनी चाही। अतः ''ईश्वर का प्रत्यय तथा विश्वास मूल न्याय दर्शन पर परवर्ती एक प्रत्यारोपण है, केवल इसिलए कि यह उनके मूलभूत एवं वैज्ञानिक विश्व—दृष्टिकोण की व्याख्या में सहायक सिद्ध हो सकता है''¹²। गौतम ने तो स्पष्ट रुप से ईश्वर की सत्ता को अनावश्यक माना है और स्वभाववाद को स्वीकार किया है, क्योंकि उन्होंने अदृष्ट को जो कि एक अचेतन सिद्धान्त है, निमित्त कारण स्वीकार किया है, न कि ईश्वर को। ''न्याय दर्शन को स्वभाववाद के समर्थक के रुप में प्रस्तुत करना आधुनिक विद्वानों को अनावश्यक प्रतीत हो सकता है''¹³।

बौद्ध तथा जैन दर्शन का नास्तिकवादी तथा अनीश्वरवादी स्वरुप तो सर्व स्वीकृत है। स्वयं बुद्ध ने कहा है कि दुःख और दुःख का निरोध यही उनका उपदेश है। जिसकी व्याख्या के लिए ईश्वर की अवधारणा न केवल अनावश्यक है अपितु ईश्वर की स्वीकृति से दुःख तथा दुःखनिरोध का दर्शन ही समाप्त हो जाता है।

वैभाषिकों ने तो स्पष्ट रुप से ईश्वर के विरोध में तर्क प्रस्तुत किया और कहा कि "हर घटना की उत्पत्ति अनेक पूर्वगामी एवं पूर्वनिर्धारित कारणों का परिणाम है तथा प्रत्येक परिणाम एक निश्चित देश कालीन संदर्भ में नियंत्रित होता है" वस्तुओं की उत्पत्ति अथवा संसार कम में ईश्वर का कोई योगदान नहीं है। महायान बौद्ध में भी ईश्वर की अस्वीकृति स्पष्ट है। नागार्जुन ने ईश्वर को आभास माना है यधि इस आभास के निराकरण में उन्होने एक अन्य आभास का सहारा लिया है। किंतु महत्वपूर्ण तो यह है कि उन्होनें वास्तविकता को "एक निरंतर प्रवाह के रुप में स्वीकारा जो भौतिकवादी दृष्टिकोण का केन्द्र बिन्दु है" वि

लोकायत जन—साधारण का दर्शन होने के नाते उनके हितों की रक्षा के लिए प्रतिबद्ध था और इसके लिए उसने अध्यात्मवाद का घोर विरोध किया। अध्यात्मवाद के विरोध में

भौतिकवादी दर्शन का प्राद्धुर्भाव हुआ। लोकायत भौतिकवाद का मौलिक लक्षण उसका देहवाद अर्थ है कि आत्मा शरीर से भिन्न नहीं है। लोकायत देहवाद तंत्र के देहवाद से भिन्न नहीं है और देहवाद असुरों का दर्शन है जिसकी चर्चा छान्दोग्य उपनिषद में स्पष्ट रूप से की गयी है। चट्टोपाध्याय का अनुमान है कि ये असुर ही थें जो लोकायत दर्शन के अनुयायी थें।

चार्वाक नीतिशास्त्र का चित्रण माध्वाचार्य ने स्थूल तथा अतिशय सुखवादी के रूप में ही किया है। किन्तु चार्वाक का यह वास्तविक रूप नहीं है। चार्वाक दर्शन का जनजीवन पर बह्त ही गहरा प्रभाव था। इससे स्पष्ट है कि चार्वाक दर्शन कितना सम्मानित तथा प्रचलित स्वीकार्य तथा व्यापक रहा होगा। चार्वाक दर्शन कितना नैतिक था इसके सम्बंन्ध में महाभारत में एक महत्वपूर्ण संकेत मिलता है कि ''द्रौपदी ने कहा कि जब वह छोटी थी तब उनके पिता ब्राहम्णों को अपने यहाँ बुलाया करते थें। उनके पिता और भाइयों ने ब्राहम्ण से ही बार्हस्पत्य दर्शन का ज्ञान प्राप्त किया। हे राजन! द्रौपदी ने युधिष्ठिर को संबोधिंत करते हुए कहाः कि इस मत के बारे में सुनने के उद्वेश्य से मैं जब किसी बहाने से अपने पिता के पास पहुंची और उनकी गोद में बैठ गई तब उन ब्राहम्ण ने बडे स्नेह के साथ मुझे बार्हस्पत्य मत का ज्ञान दिया। इस वक्तव्य को सुन कर युधिष्ठिर ने द्रौपदी पर नास्तिकता का आरोप लगाया और कहा कि उस पर नास्तिक विचारों का प्रभाव है। यदि लोकायत मत वैसा ही होता जैसा कि माध्वाचार्य ने अपने दर्शन में वर्णित किया है, तो द्रौपदी के पिता जैसा सम्मानित व्यक्ति कभी भी इस मत का ज्ञान कराने हेतू ब्राहम्णों को अपने वहाँ कभी आमंत्रित नहीं करते"¹⁶। उपरोक्त वर्णित कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि लोकायत नीतिशास्त्र का माध्वाचार्य द्वारा किया गया वर्णन अस्वीकार करने के लिए बाध्य है क्योंकि महाभारत में ही कई स्थानों पर लोकायत दर्शन के नैतिक मूल्यों का उदाहरण मिलता है कि कुरूक्षेत्र के महायुद्ध के पश्चात जब पांडव विजयी होकर लीट रहे थें तब हजारों ब्राहमण युधिष्ठिर को आशीर्वाद देने के लिए नगर द्वार पर एकत्र हुए। उन सभी में एक चार्वाक् नामक व्यक्ति भी था जिसनें युधिष्ठिर पर अपने बंधुओं की हत्या का आरोप लगाकर उनकी

निंदा करता है और उनको मर जाने का अभिशाप देकर चला जाता है। अचानक हुए रोष पूर्ण गर्जन से वहां एकत्र ब्राहम्ण मंडली स्तब्ध रह गई। इस गर्जन से यूधिष्ठिर को घोर आघात लगा और वह मर जाना चाहते थें। परन्त् ब्राहम्णों के सुसंयत मत ने चार्वाक को देशद्रोही बताया इसके परिणाम स्वरूप चार्वाक् को जला दिया जाता है। किंतु उल्लेखनीय बात यह है कि चार्वाक् और लोकायत दोनों एक ही अर्थ रखने वाले शब्द थें और इसलिए चार्वाक् ने जो कुछ कहा उसमें लोकायत के वास्तविक नैतिकमूल्यों को देखना गलत नहीं है। महाभारत के इस अंश में चार्वाक ने ऐसी कोई बात नहीं कही थी जिससें थोंडा सा भी आभास मिलता हो कि जीवन दर्शन केवल यही था कि "खाएं, पिंए और सुखपूर्वक रहें, कल किसने देखा है दूसरी तरफ यदि इन शब्दों में निहित नैतिक मूल्यों को देखा जाय तो ये मूल्य निश्चित रूप से जनजातीय जीवन के थें, जिसमें लोग, संबंधियों के एक समृह में रहतें थें। जनजातीय समाज के पुराने नैतिक मूल्य नष्ट हो रहे थें। चार्वाक ने इन कृत्यों के विरोध में आवाज उठाई और आपितत व्यक्त की तो उन्हें जलाकर भरम कर दिया गया, और नई स्थिति के अनुरूप नैतिक मूल्यों में संशोंधन किया गया। इसका प्रमाण "गीता" में मिलता है। कुरूक्षेत्र के युद्ध की पूर्वसंध्या में "अर्जुन बहुत दुखी और भारी मन लिए बैटे थें। उनके सामनें अपने बंधुओं और गुरूजनों की हत्या करने की समस्या थी। वह युद्ध नहीं करना चाहते थें। ऐसी स्थिति में कृष्ण को गहन तत्वमीमांसा का आश्रय लेना पडा. जिसके आधार पर इन हत्याओं को उचित ठहराया जा सके। किंतु इससे पहले कृष्ण ने अधिक व्यावहारिक और भौतिक पहलुओं पर अपना तर्क दिया। उन्होनें कहाः यदि इस युद्ध में त्म मारे गए तो स्वर्ग में जाओगे और यदि विजयी हुए तो इस पृथ्वी पर सुख भोग करोगे" ।

दोनो स्थितियों में सुख और आनंद प्राप्ति की आशा थी। यदि अपने संबंधियों को मार सको तो पृथ्वी पर सुख भोग करो और यदि स्वयं मारे जाओं तो स्वर्ग का सुख भोगों। भारतीय दर्शन के इतिहास में सुखवाद की सभवतः यह सबसे प्रथम अभिव्यक्ति थी। इससे चट्टोपाध्याय इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि महाभारत काल में चार्वाक अथवा लोकायत दर्शन में नैतिक मूल्यों का अपना महत्वपूर्ण स्थान था। चार्वाक पुरानी मान्यताओं के समर्थक थें।

चट्टोपाध्याय के अनुसार अध्यात्मवाद एक अतिरचना है जिसका आधार भौतिकवाद है। अध्यात्मवाद की जडें सामाजिक व्यवस्था में है। समाज व्यवस्था के परिवर्तन से ही अध्यात्मवाद से छुटकारा मिल सकता है। मात्र दार्शनिक तर्को द्वारा अध्यात्मवाद का खंडन संभव नहीं है बल्कि अध्यात्मक प्रवंचना को जन्म देनें वाले वास्तविक सामाजिक संबंधों को समाप्त करके ही अध्यात्मवाद की निःसारता सिद्ध की जा सकती है। आवश्यकता तर्क की नहीं क्रान्ति की है। चट्टोपाध्याय कहते हैं कि इस क्रान्ति का आधार मार्क्सवाद में उपलब्ध है। इसकी जडे. प्राचीन और गहरी हैं। इनका कहना है कि अब भारतीय दर्शन को आत्मा और ईश्वर, परलोक और अमरता की चर्चा छोंडकर इहलौकिक बन जाना चाहिए।

भारतीय चिन्तन शक्ति का परलोक—चिन्तन में बहुत अपब्यय हो चुका है। अब हम आत्मा और ब्रह्म के किल्पत, अगाोचर तथा रहस्यमय स्वरूप के संबंध में कल्पनाएँ करना बंद कर देना चाहिए क्योंकि अब तो आत्मा को मुटठी में पकडा जा सकता है, प्रयोगशाला में उसका जाँच की जा सकती है और यह सिद्ध किया जा सकता है कि चेतना मात्र एक मस्तिष्कीय प्रक्रिया है। भारतीय दार्शनिकों का यह धर्म है कि अब वे परलोक जगत में ईश्वर की खोज की व्यर्थता को अनुभव करें और पृथ्वी पर वापस आयें, जो वास्तविक है तथा जिसमें प्रयोग, परिवर्तन तथा क्रान्ति द्वारा मनुष्य को सुखी बनाया जा सकता है।

निष्कर्ष

देवी प्रसाद चट्टोंपाध्याय जी ने अपने भौतिकवादी अवधारणा को बड़े ही सशक्त ढंग से प्रस्तुत किया है। उनकी हर प्रस्तावना मूल प्रमाणों द्वारा समर्थित है। जिस ढंग से उन्होंने समकालीन भारतीय दर्शन में भौतिकवादी अवधारणा की व्याख्या की है और उसे जो दिशा और लक्ष्य प्रदान किया है वह सर्वथा नवीन न होते हुए भी एक मौलिक

सूझबूझ का परिचायक है। यह निःसंदेह है कि चट्टोंपाध्याय की भारतीय दर्शन के इतिहास में गहरी पैठ है और सबसे सराहनीय बात यह है कि अपनी दार्शनिक प्रतिबद्धता के बावजूद भी उन्होंने विभिन्न दार्शनिक तंत्रों को प्रस्तुत करते समय निष्पक्ष बने रहने का परिचय दिया है।

संदर्भ ग्रन्थ

- 1—चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, लोकायत, पीपुल्स पब्लिषिंग हाउस, नई दिल्ली, पृ0—678, सन 1959।
- 2-चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, इंडियन एथीज्म पेज न0-16
- 3—के, दामोदरन; भारतीय चिन्तन परम्परा, पीपूल्स पब्लिषिग हाउस, प्रा० लि०, रानी झासी रोड. नई दिल्ली. पेज न०–90
- 4-चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, इंडियन एथीज्म पेज न0 -24
- 5-चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, इंडियन एथीज्म पेज न0 -29
- 6—चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, लोकायत, पीपुल्स पब्लिषिंग हाउस, नई दिल्ली, पृ0—29, सन 1959।
- 7—चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, लोकायत, पीपुल्स पब्लिषिंग हाउस, नई दिल्ली, पृ0—39—534, सन 1959।
- 8—चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, इंडियन एथीज्म पेज न0 —41
- 9—के, दामोदरन; भारतीय चिन्तन परम्परा, पीपूल्स पब्लिषिग हाउस, प्रा० लि०, रानी झासी रोड, नई दिल्ली, पेज न0—529
- 10—चट्टोपाध्याय,. देवी प्रसाद, इंडियन एथीज्म पेज न0 –58
- 11-वहि.पेज न0 253 ।
- 12-वहि, अध्याय 16 ।
- 13-वहि.
- १४–वहि, अध्याय १२ ।
- 15-वहि, पेज न0 123-24

16—चट्टोपाध्याय, देवी प्रसाद, 1982 लोकायत, प्राचीन भारतीय भौतिकवाद का अध्ययन, राजकमल प्रकाषन प्रा0 लि0 नई दिल्ली । 17—चट्टोपाध्याय, देवी प्रसाद, 1982 लोकायत, प्राचीन भारतीय भौतिकवाद का अध्ययन, राजकमल प्रकाषन प्रा0 लि0 नई दिल्ली।

पुष्टिमार्ग में निर्देशित पुष्टिभक्तयिधकारी : एक अनुचिन्तन

डॉo नमिता कपूर^{*}

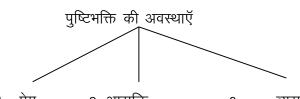
श्रुतियों के अनुसार 'इस आत्मतत्व की उपलब्धि न तो प्रवचन से हो सकती है, न मेधा और न बहुश्रुत होने से, यह आत्मतत्व तो उसी के द्वारा प्राप्य है जिसका वह वरण करें। इत्यादि वाक्यों से यह सिद्ध होता है कि पुष्टिभक्ति मार्ग का अधिकारी वही है जिस पर भगवान् की कृपा हो जाये। भगवान् की कृपा प्रत्यक्षगम्य नहीं है अप्रत्यक्ष होने के कारण उसका अनुमान उसके कार्य के आधार पर किया जाता है। उस कृपा का अनुमापक कार्य है, पुष्टिमार्ग में व्यक्ति की अभिरुचि क्योंकि भगवत्कृपा के बिना पुष्टिमार्ग में अभिरुचि ही नहीं होती है। आचार्य वल्लभ ने 'तत्वार्थदीपनिबन्ध' में पुष्टिमार्ग के अधिकारी का निरुपण करते हुए स्पष्ट किया है— ''कृपापरिज्ञानं च मार्गरूच्या निश्चीयते''। 'प्रमेयरत्नार्णव' में आचार्य बालकृष्णभट्ट ने पुष्टिमार्ग अधिकारी के निम्नलिखित लक्षण बताए गए हैं —

पुष्टिमार्गीयफलदित्सा समुद्रभूत भगवत्कपाजन्यपुष्टिमार्ग विषयकरूचिमान् अधिकारी अर्थात् पुष्टिमार्गीय फल देने की भगवदिच्छा से प्रेरित भगवद्कृपा से उत्पन्न पुष्टिमार्ग सम्बन्धी रुचि से सम्पन्न व्यक्ति ही पुष्टिमार्ग का अधिकारी है। यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि रुचि किस प्रकार उत्पन्न होती है, इस जिज्ञासा का समाधान करते हुए आचार्य स्पष्ट करते हैं कि — भवत्कृपा से सत्सगं की उपलब्धि होने पर उसकी कृपा से भगवद्भक्तों को परिचर्या आदि का अवसर मिलने से प्रसगंवश

* पोस्ट डॉक्टोरल फेलो (यू०जी०सी०), दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

यथासम्भव भगवत्कथाश्रवण एवं तनुजा सेवा आदि भक्ति का अनुभव होने से पुष्टिभक्ति मार्ग में रुचि आर्विभूत होती है।²

जैसा कि श्रीमद्भागवत् में कहा गया है — 'इस प्रकार निरन्तर उन माहात्माओं की सेवा करने से मेरा चित्त विशुद्ध हो गया और उन महात्माओं के धर्म में मेरी रुचि अपने आप उत्पन्न हो गयी। इस वाक्य से यह स्पष्ट होता है कि इस प्रकार की रुचि वाला व्यक्ति ही पुष्टिमार्ग का अधिकारी है।



2. आसक्ति प्रेमाभक्ति –वल्लभमत में भक्ति का विशिष्ट स्थान है। अन्य सिद्धान्तों में परमपद की प्राप्ति में भक्ति को साधन रूप स्वीकार किया गया है यद्यपि यहाँ भक्ति साधन के साथ-साथ साध्य एवं फल रूपा भी स्वीकार किया गया है।⁴ इसमें पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण ही प्राप्तव्य हैं, किसी भी मोक्षादि अन्य फल की कामना नहीं है। भक्त के हदय में भगवान के ही अनुग्रह से उन्हीं के प्रति उदित होने वाली भक्ति प्रेमाभक्ति है, यही पराभक्ति, साध्याभक्ति, फलरूपा है। नारदभक्तिसूत्र⁵ में इस प्रेमाभक्ति को अमृतरूपा कहा गया है, जिसकी प्राप्ति हो जाने पर भक्त किसी अन्य काम्य पदार्थ की प्राप्ति की कामना नहीं करता है। वह न तो किसी से द्वेष करता है न दुःखी होता है, न किसी विषय में रमण करता है और न ही किसी पदार्थ की प्राप्ति हेतू प्रयत्नशील होता है। यह भक्तिमार्ग राजमार्ग के समान है। बिना किसी प्रकार के भेदभाव के सभी लोग इस पर चल सकते हैं। सभी वर्ण, जाति, धर्म के लिए भक्ति मार्ग सेव्य है और भगवान के अनुग्रह से इस प्रेमाभक्ति का उदय किसी भी जीव में हो सकता है। पुरुष हो या स्त्री, वृद्ध हो या बालक ब्राह्मण हो या शूद्र यहाँ तक की तिर्यक् योनि के जीवों में भी इस भक्ति का उदय हो जाता है और परमपद मोक्ष प्राप्ति के लिए प्रतिपादित कर्ममार्ग, ज्ञानमार्ग और योगमार्ग इन त्रिविध मार्गो से इन प्रेमाभक्ति को नारदभक्तिसूत्र में उत्कृष्ट

बताया गया है। पारब्ध, क्रियमाण तथा संचित त्रिविध कर्म ही जीव के बन्धन के कारण हैं। प्रेमाभक्ति के उदय होते ही असीम अनियत विपाककाल वाले बहुत कर्मों की राशि संचित का विनाश हो जाता है तथा नवीन क्रियमाण कर्मी की परम्परा नहीं चल पाती। केवल प्रारब्ध ही शेष रह जाता है। नारदभक्तिसूत्र में ज्ञान को भी इस प्रेमाभक्ति की प्राप्ति का साधन बताया गया हैं। यद्यपि वाल्लभ मतानुसार इस प्रेमाभक्ति के उदय का प्रमुख हेतु भगवदीय अनुग्रह ही है। भक्त की इसी भक्ति से प्रसन्न होकर भगवान् स्वयं दर्शन देते हैं। आचार्य बालकृष्णभट्ट श्रुति, स्मृति तथा पुराणों से अनेक उदाहरणों को प्रस्तुत करके इसी भाव की सम्पुष्टि करते हैं। इसीलिए कठोपनिषद⁹ में यह स्पष्ट किया गया है कि आत्मा प्रवचनादि से प्राप्त होने वाली नहीं है, अपितू यह स्वयं ही जिसका वरण करती है उसे प्राप्त हो जाती है। वस्तृत : भगवद्प्रेम प्राप्ति अभीष्ट है अतः प्रेमाभक्ति की सिद्धि के लिए शास्त्र प्रतिपादित नवधा भक्ति करनी चाहिए। आचार्य बालकृष्णभट्ट ने 'सेवाकौम्दी¹⁰ में इस भाव को विशद रूप से निरूपित किया है तथा प्रेमलक्षणा भक्ति को सेवाभक्ति का फल बताया है अतः नवधा भक्ति साधनरूपा है और प्रेमलक्षणाभक्ति फलरूपा। भगवान से प्रेम हो जाना साध्य है एवं नवधा भक्ति उसमें साधन बनती है। यही प्रेमाभक्ति भगवत्साक्षात्कार का प्रमुख हेतु है और यह भक्ति नवधा भक्ति से प्राप्त होती है।

निबन्ध में भी 'प्रेम च साधम्' तथा 'तत्साधन नवधा भक्तिः रूप से यही भाव निरूपित किया गया है तथा गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने इस तत्व का सुन्दर प्रतिपादन किया है। श्रीमद्भागवत् के दशम स्क्ध में माता देवकी के गर्भ में स्थित भगवान् की प्रार्थना करते हुए ब्रह्मा जी स्वयं कहते हैं—

स्वयं समुत्तीयं सुदुस्तरं द्युमन् भवार्णवं मीममदम्रसौहदाः भवत्पदाम्भीराहनावमत्र ते निधाय याताः सदनुग्रहों भवान्।।

संसार दु:खार्णव के संतरण में भगवान् का चरणाम्बुज ही सर्वोत्तम तरणी है। तत्त्वार्थदीपनिबन्ध के भगवतार्थप्रकरण की प्रकाश व्याख्या के 'श्रवणादि से स्वाभाविक भगवान अर्विभूत होते हैं। इस वाक्य से स्पष्ट होता है कि श्रवणादि से युक्त होने पर यह बीजभाव उपर्युक्त परोक्ष रुचि से अन्तराल में भगवान् की स्फूर्ति करता है। तब अन्तराल में भगवान् के स्फुरित होने पर जो अनुभव होता है उससे एक विशेष रुचि उत्पन्न होती है। इस विशेष रुचि को सिद्धान्त में अपरोक्ष रुचि कहा जाता है। इस अपरोक्ष रुचि से उपर्युक्त बीजरूप भाव ही श्रवणादि साधनों द्वारा बुद्धिगत होकर प्रेम बन जाता है। यह प्रेम या स्नेह भगवान् के अतिरिक्त होने अन्य सभी विषयों में होने वाले राग की निवृत्ति कर देता है वल्लभाचार्य की 'भक्तिवर्द्धिनी' नामक ग्रन्थ के 'स्नेह से राग का नाश होता है' इस वाक्य से उपरोक्त कथन की सिद्धि होती है। विषयों में विद्यमान राग का निवर्तक अर्थात् नाशक भगवदाव स्नेह कहा जाता है।

आसिकत — स्नेह या प्रेम ही भगवान् की सेवा और उनकी लीलाओं के श्रवण की पुनः पुनः आवृत्ति से बढ़कर आसिक रूप हो जाती है और उसके कारण भक्त को भगवान् के सम्बन्ध से विरहित पदार्थ बाधक प्रतीत होन लगते हैं" जैसा कि 'आसिक्त से गृह (आदि) में अरुचि हो जाती है¹⁴ इस वाक्य से ज्ञात होता है। भिक्तविर्द्धिनी के इस पाद में प्रयुक्त 'अरुचि' शब्द का अर्थ 'रुचि का अभाव' नहीं वरन् 'रुचि विरोधी भाव है। इस प्रकार आसिक्त का निष्कृष्ट लक्षण यह है कि भगवान् के अतिरिक्त सभी विषयों के बाधक होने की अनुभूति का सम्पादन करा देने वाला भाव आसिक्त कहा जाता है। जब यही आसिक्त भाव उत्तरोत्तर वृद्धिगत होकर व्यसन हो जाता है। व्यसन शब्द का तात्पर्य है जिससे दैहिक धर्मों का विशिष्ट रूप से निक्षेप हो जाता है।

व्यसन — भगवान् के प्रति प्रेम की परिपुष्ट अवस्था ही व्यसन है। इस अवस्था की प्राप्ति हो जाने पर भक्त सारूप्य, सालोक्य, सामीप्य, सायुज्य आदि मुक्तियों को प्राप्त करना भी नहीं चाहता उसके लिए मोक्ष्य काम्य और प्राप्तव्य नहीं रह जाता है। इस व्यसन की अवस्था में भगवान् के प्रति सुद्दढ़ और उत्कृष्ट प्रेम रहता है, मिलन की अभिलाषा विहवलता बराबर बनी रहती है, बिछुड़ने की भावना से असह्य वेदना होती

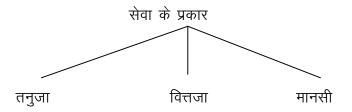
है। इसमें अविद्या का सहज ही विनाश हो जाता है और ज्ञान का उदय हो जाता है। भक्तिभाव से ओत—प्रोत होने पर, इस व्यसन से भक्त चारों युक्तियों से निष्काम हो जाता है, केवल भगवान् के प्रति अनुरक्ति रहती है और इस प्रकार भक्त सकल पदार्थों की हिरमय कृष्णरूप में देखता है, सभी वस्तुओं के साथ उनका तादात्म्य हो जाता है, द्वेषभावना का उसमें सर्वथा निरास हो जाता है। अन्तः तथा बाह्य जगत् दोनों ही उसके लिए पुरुषोत्तममय हो जाता है। भगवत्क्रीड़ा में प्रवेश ही साध्य है और वह गोप—गोपियों, गोवत्स, पक्षी, लता—वृक्ष—वनस्पति, नदी आदि रूपों में वह इस क्रीड़ा में सम्मिलत होता है और निस्सीय आनन्दानुभूति करता है। प्रेम, आसक्ति एवं व्यसन इन तीनों अवस्थाओं का अवसान परमानन्दानुभूति में होता है। भक्ति के विकास के सप्तविध सोपान बताए गए हैं— 1. भाव 2. प्रेम 3. प्रणय 4. स्नेह, 5. राग 6. अनुराग 7. व्यसन

श्रवण—कीर्तन आदि साधनों द्वारा भक्ति का विकास क्रमशः इन सोपानों से होता है। भिक्त का बीज तो ईश्वरीय कृपा है, यथा—बीज से वृक्ष का उदय होता है, उसी प्रकार भक्त में भिक्त का उदय उसमें निहित ईश्वरीय कृपारूपी बीज से होता है। यही कृपा भिक्त रूप में अंकुरित होती है। इसिलए भिक्त को अहेतुकी कहा गया है। यह अहेतु की भिक्त तो भगवान् को मिलने वाला परम प्रसाद है। बिना परिश्रम के सहज भाव से भगवान के साथ भक्त का मन जुड जाता है। यह अहेतुकी भिक्त तो मुक्ति से भी बढ़कर है। इस भिक्त के उदय से बन्धन के कारणभूत समस्त कार्मों का क्षय हो जाता है। यही भिक्त पराभिक्त साध्याभिक्त है। यही अंशी है और कर्म—ज्ञान —योग सभी इसके अंग हैं।

भगवत्सेवा के प्रकार –

पुष्टिमार्ग में सेवा का विशेष महत्त्व रहा है, भक्ति स्वयं सेवा रूप है। पुष्टिमार्ग में दीक्षित व्यक्ति का एकमात्र धर्म भगवत्सेवा ही है अन्य लौकिक—वैदिक कर्मों का अनुष्ठान उसके लिए आवश्यक नहीं है। इस मार्ग में श्रवणादि भी भगवत्सेवा रूप ही है, नवधाभक्ति के अंग नहीं है। नवधाभक्ति के कुछ अंश क्रियात्मक हैं और कुछ भावात्मक किन्तु 'सेवा' में क्रिया और भावना का अद्भुत सम्मिश्रण है सेवा को भयनुप्राणित क्रिया

कह सकते हैं जो भगवदर्थ ही होती है। यह इष्ट देव के नाम और स्वरूप दोनों की होती है। नाम—सेवा, स्वरूप—सेवा की अपेक्षा अधिक अमूर्त और अभ्यास साध्य है, प्रारम्भ में भगवत नाम में चित्तवृत्तियों का समाहित होना भी दुष्कर होता है। स्वरूप—सेवा अधिक सुलभ और सरल हैं तथा साधना की प्रारम्भिक अवस्था में इसमें साधक का चित्त अधिक रमता है। उसकी मानसिक एवं दैहिक वृत्तियों का नियोजन स्वरूप सेवा में अधिक सरलता पूर्वक होता है क्योंकि अपेक्षाकृत मूर्त्त और क्रियाप्रधान होने से यह उसकी स्थूल संवेदनशीलता के लिए अधिक ग्राहय तो है ही, साथ ही इनमें उनके विविध मनोभावों के लिए भी अवकाश है। कृष्णभित्तिसम्प्रदायों में राधाकृष्ण की मूर्तियों को प्रतीकात्मक न समझ कर उनके स्वरूप की साक्षात् अभिव्यक्ति स्वीकार किया गया है। वाल्लभ सम्प्रदाय में तो स्वरूप—सेवा की ही प्रमुखता है। पुष्टिमार्ग में अष्टप्रहर सेवा का कार्य निश्चित है और सम्प्रदाय के मन्दिरों में तद्नुसार ही सेवा होती है।



तनुजा —तन से की गई सेवा 'तनुजा' कहलाती है। तन का तात्पर्य यहाँ केवल देह से नहीं अपितु देहाजन्य सम्बन्ध से भी है, अतः स्त्री, पुत्र, परिवार आदि के माध्यम से जो भगवत्सेवा की जाती है, वह भी तनुजा सेवा के अन्तगर्त आती है।

वित्तजा- वित्त अर्थात् धन-वैभव से की गयी सेवा वित्तजा सेवा कहलाती हैं।

मानसी — समस्त दैहिक क्रियाओं से निरपेक्ष, विशुद्ध भावपरक सेवा 'मानसी' सेवा कहलाती है। मानसी सेवा में चित्त की समस्त गतिविधियाँ कृष्ण में लीन हो जाती है और बाह्य संवेदना से सर्वथा शून्य होकर, निर्बाधरूप से 'अखण्डतैलधरावत्' श्रीकृष्ण का ही अनुचिन्तन होता है। 17 वल्लभाचार्य ने मानसी सेवा को सर्वप्रमुख स्वीकार किया तथा

सिद्धान्तमुक्तावली में वे कहते है— 'कृष्णसेवा सदा कार्या, मानसी सा परा मता।', अर्थात् यह निविड तन्मयता साधना की अन्तिम स्थिति है तथा तनुजा वित्तजा सेवाओं के द्वारा इसकी पात्रता सम्पन्न होती है। भगवान के प्रति अभिनिवेश होते हुए भी सांसारिक कामनाओं और आसिक्तयों में घिरे लोग मानसी सेवा की उदात्त भाव— भूमि का स्पर्श नहीं कर पाते हैं। उनके लिए तनुजा, वित्तजा सेवाओं का अनुष्टाान आवश्यक है। कि तनुजा—वित्तजा सेवाओं के द्वारा व्यक्ति की बिहर्मुखी दैहिक और मानसिक वृत्तियों को अन्तर्मुखी बनाया जाता है। देहेन्द्रिय और मन की वृत्तियों का संस्कार नही होता, मानसी सेवा की उदात्त मनःस्थिति की कल्पना भी नहीं हो सकती।

उपरोक्त बातों को ध्यान में रखकर वल्लभाचार्य ने मानसी सेवा को सर्वश्रेष्ठ स्वीकार करते हुए भी उनकी सिद्धि के लिए तनुजा वित्तजा सेवाओं को आवश्यक माना है। इनके द्वारा संसार के दुःख की निवृत्ति और ब्रह्म का बोध होता है। इन सेवाओं के द्वारा मनुष्य के दैनन्दिन सामान्य क्रिया—कलाप को भी ईश्वरीय चेतना से अनुप्राणित करने की चेष्टा की गई । यह भगवत्सेवा ही पुष्टिमार्गीयों का एकमात्र धर्म है— ब्रजाधिप श्रीकृष्ण ही इस मार्ग में सेवनीय है और उनकी सेवा के अतिरिक्त भक्त का कोई और कित्तव्य नहीं हैं —

"सर्वदा सर्वभावेन भजनीयों ब्रजाधिप : स्वस्याऽयमेव धर्मो हि नान्यः क्वापि कदाचन।²⁰

जिस प्रकार माता—िपता से स्नेह करने वाला पुत्र स्नेहवशात् ही उनकी सेवा करता है, वैसे ही पुष्टिमार्गीय व्यक्ति के शमदमादि भी भगवदनुराग — बल से स्वतः ही सिद्ध हो जाते है। इस प्रकार पुष्टिमार्ग सर्वथा साधनिनरपेक्ष मार्ग है। भगवदनुग्रह और तज्जन्य वरण ही इस मार्ग का नियामक है।

सन्दर्भ सूची

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुधा श्रुतेन।
 यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः – कठोपनिषद् 1/2/23, मुण्डक उपनिषद् 03/02/3

² प्रमेयरत्नार्णव – आचार्य बालकृष्णभट्ट; अनुवादित – केंदारनाथ मिश्र; पृ० – 120

^{3.} श्रीमद्भागवत् — 1/5/25

4.	तेन भक्तिमार्ग साधनरूपः फलरूपश्च पुरुषोत्तम एवं, न तु मागन्तिरवत् एव तयोः						
	भेदः इति निरूपितम्–गोरवामी मथुरानाथःचतुःश्लोकी ४ की व्याख्या						
5.	सा त्वारिमन् परमप्रेमरूपा अमृतारूपा च। यत्प्राप्य न किंचिद् वांछति न शोचति न						
	द्वेष्टि ।						
	न रमते नोप्साही भवति। —नारदभक्तिसूत्र २,३,५						
^{6.} स्त्रियो वा पुरुषस्यापि तिर्यग्योनिगतस्य वा।							
	भक्तिः संजायते प्रेमलक्षणा शुभलक्षणे (अध्यात्म आरण्यक० 10)						
7.	सा तु कर्मज्ञानयोगेभ्योऽचिकतरा —नारदभक्तिसूत्र 25						
8.	तस्या ज्ञानमेव साधनभित्येके —वही						
9.	नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यों, न मेधया न बहुना श्रुतेन। यमेवैष वृणुते तेन लम्य						
	स्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूँ स्वाम् —कठोपनिषद् 1/2/23						
10.	एवं नवविधा भिक्तः प्रेमात्मकभिक्तिसिद्धयें कर्त्तव्या — सेवाकौमुदी पृ० 15						
11.	तत्त्वार्थदीपनिबन्ध भागवतार्थप्रकरण की प्रकाशटीका 2/16						
12.	भक्तिवर्द्धिनी — 4						
¹ 3.	भगवद्धिन्नरागनिवर्तको भगवद्वावः रनेहः –प्रमेयरत्नार्णव–बालकृष्णभट्टः, अनुवादक–केदारनाथ मिश्र,						
	[90 -124						
¹ 4.	` ` ` `						
¹ 5.							
	धर्मा अनेन इति व्यसनम् । — प्रेमयरत्नावर्णवः; बालकृष्णभट्टः; अनु० केदारनाथ मिश्रः; पृ० 125						
6.	अनिमिता भागवतो भक्तिः सिद्धेगरीयसी । जरयत्याशु या कोशं निगोयथा। ।– श्रीमद्भागवत्						
1	3/25/33						
¹ 7.	(') ''' ''' ''' ''' ''' '''' ''''''''''						
1	(ख) ''मनोगतिरविच्छिन्नः यथा गंगाम्भसोऽम्बुधो'' — श्रीमद्भागवत् ३/२९/११						
	ं ज्ञानाभावे पुष्टिमार्गी तिष्ठेत्पूजोत्सवादिषु'' — सिद्धान्तमुक्तावली पृ० 17						
¹ 9.							
20.	ततः संसारदुःखस्य निवृन्तिर्बहमाबोधनम् ।। — वही पृ० 2						
20.	चतुश्लोकी — 1						

तर्कपंचानन अभयदेवसूरि: जीवन परिचय एवं कृत्तिव

प्रतिमा सिंह

आचार्य सिद्धसेन दिवाकरसूरि विरचित सन्मतितर्क की प्रख्यात टीका तत्त्वबोधविधायिनी के कर्त्ता आचार्य अभयदेवसूरि के जीवन—वृतान्त के सम्बन्ध में कुछ विशेष परिचय नहीं प्राप्त होता है। इस तथ्य की ओर सन्मति प्रकरण के सम्पादक पं. सुखलाल संघवी ने भी संकेत करते हुए अभिमत व्यक्त किया है कि उनकी जाति, माता—पिता अथवा जन्मस्थान के विषय में कुछ भी जानकारी उपलब्ध नहीं है। ये राजगच्छ के आचार्य थे। इनका समय विक्रम की दसवीं सदी उत्तरार्ध और ग्यारहवीं सदी के पूर्वार्द्ध के मध्य था। इस विषय में सभी विद्वान एक मत हैं कि इनके गुरु प्रद्युम्नसूरि थे एवं इनकी एक मात्र कृति टीका तत्त्वबोधविधायिनी के रूप में उपलब्ध है।

साहित्यिक एवं अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर इनकी गुरु परम्परा, गच्छ आदि के विषय में जो कुछ सूचनाएं उपलब्ध हैं उनका विवरण यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

अभयदेवसूरि के विषय में उपलब्ध सभी साक्ष्यों में सबसे प्रमुख साक्ष्य उनकी कृति तत्त्वबोधविधायिनी के अन्त में दी गयी उनकी प्रशस्ति है। प्रशस्ति के प्रथम श्लोक से उनके द्वारा आचार्य सिद्धसेन दिवाकर कृत सन्मतितर्क पर टीका तत्त्वबोधविधायिनी की रचना करने की सूचना प्राप्त होती है। उनके शब्दों में कुछ—कुछ अंश में सन्मतितर्क के सूत्रों का व्याख्यान करने से मुझे जो कुछ असाधारण कुशल कर्म (पुण्य) का लाभ हुआ, उससे भव्य जीवसमुदायों के भवभय का पराभव हो और वे निर्मल ज्ञान

^{*} शोध छात्रा, दर्शन एवं धर्म विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

से छलकते आनन्द के सारभूत निर्भयता के देवस्थान (अर्थात् मोक्ष को) प्राप्त करें। अपनी प्रशस्ति के दूसरे श्लोक में वृत्तिकार ने अपने गुरु के रूप में प्रद्युम्नसूरि की स्तुति की है।³

प्रशस्ति के तृतीय एवं अन्तिम श्लोक में भी अभयदेवसूरि ने स्वयं का प्रद्युम्नसूरि का शिष्य एवं सन्मति की विवृत्ति तत्त्वबोधविधायिनी के कर्त्ता के रूप में उल्लेख किया है— 'प्रद्युम्नसूरे: शिष्येण तत्त्वबोधविधायिनी। तस्यैषाऽभयदेवेन सन्मतेर्विवृतः कृता।⁴

इस प्रशस्ति में इन्होंने अपने गच्छ, समय शिष्य—सन्तित आदि की कोई चर्चा नहीं की है। राजगच्छीय ग्रन्थकारों की प्रशस्तियों तथा कृतियों से यह सूचना प्राप्त होती है कि ये राजगच्छ के थे। इस गच्छ के आचार्यों ने अपनी कृतियों में इन्हें 'तर्कपंचानन', 'न्यायवन सिंह' जैसे विरुद् प्रदान किये हैं। इससे अभयदेवसूरि की न्यायशास्त्र के क्षेत्र में विशेषज्ञता, वादकुशलता तथा प्रतिवादियों पर अद्वितीय स्वपक्ष—स्थापन की प्रतिभा प्रदर्शित होती है।

उत्तराध्ययनसूत्र पर थारापद्रगच्छीय वादिवेताल शांतिसूरि द्वारा रचित 'पाइय' टीका की प्रशस्ति में टीकाकार ने किन्हीं अभयदेवसूरि का अपने प्रमाणशास्त्र के गुरु रूप में अत्यन्त आदर के साथ उल्लेख किया है। पं. सुखलाल जी संघवी और पं. बेचरदास जी ने शान्तिसूरि के गुरु के रूप में तत्त्वबोधविधायिनी के रचनाकार अभयदेवसूरि के होने की सम्भावना व्यक्त की है। प्रभाचन्द्र विरचित प्रभावकचरित के अनुसार शान्तिसूरि का स्वर्गवास वि.सं. 1096/ई. सन् 1039 में हुआ था। शान्तिसूरि ने महाकवि धनपाल कृत तिलकमंजरी का संशोधन किया था और उस पर एक टिप्पणी भी लिखी थी। धनपाल परमारनरेश मुंज (ई. सन् 963–996) तथा भोज (ई. सन् 1010–1055) के राजदरबार के कवि थे।

इन सब तथ्यों को देखते हुए पं. महेन्द्र कुमार जी ने अभयदेवसूरि का काल वि. सं. की 11वीं शताब्दी के अन्तिम चरण तक निश्चित किया है।¹⁰ सन्मतितर्क की प्रस्तावना में पं. सुखलाल जी और पं. बेचरदास ने इनका समय वि.सं. की 10वीं शती का अन्तिम भाग और 11वीं शती का पूर्वभाग निश्चित किया है।¹¹

1. गच्छ परम्परा

राजगच्छ के ग्रन्थकारों की रचनाओं की प्रशस्तियों आदि से ऐसा सुनिश्चित है कि सन्मतितर्क के टीकाकार अभयदेवसूरि राजगच्छ के आदिम आचार्य हैं।

निर्ग्रन्थ परम्परा के श्वेताम्बर सम्प्रदाय में चन्द्रकुल (चन्द्रगच्छ) प्राचीन तथा प्रतिष्ठा प्राप्त गच्छ रहा है। चन्द्रगच्छ से समय—समय पर विभिन्न शाखाओं के रूप में अनेक गच्छों का प्रादुर्भाव हुआ। इनमें पूर्णतल्लगच्छ, सरवालगच्छ, पूर्णिमागच्छ, पिपल्लगच्छ, खरतरगच्छ, तपागच्छ आदि प्रमुख हैं। राजगच्छ भी इसी चन्द्रकुल (चन्द्रगच्छ) की ही एक शाखा है। 12

साहित्यिक साक्ष्यों से ज्ञात होता है कि चन्द्रगच्छ के ही एक आचार्य प्रद्युम्नसूरि के प्रशिष्य और अभयदेवसूरि के शिष्य धनेश्वरसूरि 'प्रथम', जो कि मुनि दीक्षा के पूर्व राजा था, की शिष्य सन्तित राजगच्छीय कहलायी।

राजगच्छ परम्परा में प्रद्युम्नसूरि, अभयदेवसुरि, धनेश्वरसूरि 'प्रथम', पार्श्वदेवगणि अपरनाम श्री चन्द्रसूरि, देवभद्रसूरि, सिद्धसेनसूरि, माणिक्यसूरि, मानतुंगसूरि, प्रभाचन्द्रसूरि आदि प्रखर विद्वान तथा प्रतिष्ठा प्राप्त आचार्य हुए हैं।

राजगच्छीय परम्परा के आचार्य सिद्धसेनसूरि कृत प्रवचनसारोद्धारटीका,¹³ माणिक्यचन्द्रसूरि कृत पार्श्वनाथचरित¹⁴ तथा प्रभाचन्द्रसूरि कृत प्रभावकचरित¹⁵ की प्रशस्तियों में उन्होंने अपनी गुरु एवं शिष्य परम्परा का उल्लेख किया है, जो इस प्रकार है—

सिद्धसेन प्रशस्ति माणिक्यचन्द्र प्रशस्ति प्रभाचन्द्र प्रशस्ति 1. अभयदेव 1. प्रद्युम्नसूरि

2.	धनेश्वर	2.	जिनेश्वर	2.	अभयदेव	
3.	अजित सिंह	3.	अजित सेन	3.	धनेश्वर	
4.	वर्धमान	4.	वर्धमान	4.	अजितसिंह	
5.	देवचन्द्र	5.	शीलभद्र	5.	वर्धमान	
6.	चन्द्रप्रभ	6.	भरतेश्वर	6.	शीलभद्र	
7.	भद्रेश्वर	7.	वैरस्वामी	श्रीचन्द्र	पूर्णचन्द	जिनेश्वर
8.	अजितसिंह	8.	नेमिचन्द्र	भरतेश्वर	चन्द	जिनभद्र
9.	देवप्रभ	9.	सागरेन्द्र	धर्मघोष	प्रभाचन्द्र	पद्यमदेव
10.	सिद्धसेनसूरि	10	माणिक्यचन्द्र	सर्वदेव		श्रीचन्द्र

2. गुरु-परम्परा

प्रद्युम्नसूरि चन्द्रकुल (कालान्तर में चन्द्रग्रच्छ) की एक शाखा राजगच्छ के प्रथम आचार्य धनेश्वरसूरि (प्रथम) के दादा गुरु विषय प्रसिद्ध जैन नैयायिक सन्मित तर्क के टीकाकार अभयदेवसूरि के गुरु थे। अपनी टीका तत्वबोधविधायिनी की प्रशस्ति में अभयदेवसूरि ने इनका उल्लेख अपने गुरु के रूप में किया है। तत्वबोधविधायिनी के अतिरिक्त माणिक्यचन्द्रसूरि कृत पार्श्वनाथचरित अपने गुरु के क्प में किया है। तत्वबोधविधायिनी के अतिरिक्त माणिक्यचन्द्रसूरि कृत समरादित्यसंक्षेप आदि ग्रन्थों से भी इनके विषय में जानकारी प्राप्त होती है। इन ग्रन्थों से यह ज्ञात होता है कि प्रद्युम्नसूरि ने अल्लू की राजसभा में दिगम्बर मतावलम्बियों को शास्त्रार्थ में पराजित किया एवं सपालदक्ष तथा त्रिभुवनिगरी के राजाओं को जैनधर्म में दीक्षित किया। जैन विद्वान अल्लू को नागदा के गुहिल शासक भर्तृपट्ट के पुत्र अल्लट (वि.सं. 1008–28/सन् 952–72) से समीकृत करते हैं। यह प्रद्युम्नसूरि के विषय में इससे अधिक कुछ भी साहित्य आदि से ज्ञात नहीं होता है।

जैन परम्परा में विवेच्य प्रद्युम्नसूरि के अतिरिक्त प्रद्युम्नसूरि नाम के कई विद्वान मुनि और आचार्य हुए हैं, जिनका संक्षिप्त परिचय यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है—

- (क) प्रद्युम्नसूरि: ये चन्द्रकुल के अन्तर्गत पूर्णतल्लगच्छ के विद्वान आचार्य हैं। 23 इनके द्वारा रचित एकमात्र कृति मूलशुद्धिप्रकरण अपरनाम स्थानप्रकरण अपरनाम सिद्धान्तसार है जो 252 गाथाओं में महाराष्ट्री प्राकृत में निबद्ध है। इस ग्रन्थ में सम्यक्त्व का विस्तार से विवेचन प्राप्त होता है। प्रद्युम्नसूरि के प्रशिष्य देवचन्द्रसूरि ने इस ग्रन्थ पर वि.सं. 1146/ई. सन् 1090 में वृत्ति की रचना की जिसकी प्रशस्ति से प्रद्युम्नसूरि के विषय में जानकारी प्राप्त होती है। इसके अनुसार चन्द्रकुल के अन्तर्गत पूर्णतल्लगच्छ में आम्रदेवसूरि नामक आचार्य हुए। इनके शिष्य का नाम भी दत्तगणि था। जिनके शिष्य यशोभद्र हुए। 24 प्रद्युम्नसूरि इन्हीं यशोभद्रसूरि के शिष्य तथा पट्टधर थे। 25 विद्वानों ने इनका काल दसवीं शताब्दी निर्धारित किया है।
- (ख) प्रद्युम्नसूरि : ये 13वीं शताब्दी के चन्द्रगच्छ से सम्बन्धित आचार्य हैं। इनके पिता का नाम कुमारिसंह तथा माता का नाम लक्ष्मी था। ये चन्द्रगच्छीय कनकप्रभसूरि के शिष्य थे इनकी प्रसिद्धि प्रद्युम्नसूरि द्वितीय नाम से है। 27 ये संस्कृत व प्राकृत के प्रकाण्ड विद्वान थे। इनकी रचनाएं इस प्रकार हैं—
- 1. समरादित्य संक्षेप या समरादित्यचरित : यह कृति आचार्य हरिभद्र विरचित समराइच्चकहा (प्राकृत) पर संस्कृत भाषा में रचित छन्दोबद्धसार है (रचनाकाल ई. सन् 1267 वि.सं. 1324) | 28
- 2. प्रव्रज्या विधान टीका : प्रद्युम्नसूरि ने इसकी रचना सन् 1271 में की थी।²⁹ इस टीका में दस द्वार है जिनमें मनुष्यत्व, बोधि, प्रव्रज्या का स्वरूप आदि विषयों का विस्तृत विवेचन किया गया है।

उक्त स्वतन्त्र कृतियों के अतिरिक्त इन्होंने मुनिदेवसूरि की शान्तिनाथ चरित, धर्मकुमार की शालिभद्र चरित तथा प्रभाचन्द्र की प्रभावक चरित आदि कृतियों का संशोधन भी किया।

(ग) प्रद्युम्नसूरि : ये धर्मघोषगच्छीय देवप्रभूसरि के शिष्य हैं। इन्होंने 900 गाथा परिमाण के ग्रन्थ 'विचारसारविवरण' की रचना की।³⁰ इस ग्रन्थ का अन्य नाम विचारसार प्रकरण

भी है। इस ग्रन्थ के अन्त में इन्होंने अपनी गुरु परम्परा का भी उल्लेख किया है। परन्तु इसके रचनाकाल का उल्लेख नहीं किया। डॉ. जगदीशचन्द्र जैन के अनुसार ये ई. सन् की तेरहवीं सदी के विद्वान थे।

(घ) प्रद्युम्नसूरि : ये 13वीं शताब्दी के जैन विद्वान थे। ये जैन श्रमण क्षेमेन्द्र के पुत्र वादिदेवसूरि के प्रशिष्य तथा महेन्द्रसूरि के शिष्य थे।³¹

3. शिष्य तथा पट्टधर :

(क) धनेश्वरसूरि 'प्रथम' : राजगच्छीय परम्परा में धनेश्वरसूरि नाम के दो आचार्य हुए हैं। इनमें से धनेश्वरसूरि प्रथम प्रसिद्ध जैन न्यायाचार्य तत्वबोधविधायिनी के रचनाकार अभयदेवस्रि के शिष्य और पट्टधर थे। राजगच्छ के उत्तरकालीन ग्रन्थकारों की रचनाओं की प्रशस्तियों से इनके सम्बन्ध में जानकारी प्राप्त होती है। प्रभावकचरित की प्रशस्ति के अनुसार ये त्रिभ्वनगिरि के राजा कर्दम थे इन्होंने अभयदेवसूरि से दिक्षा ग्रहण की और धनेश्वरसूरि के नाम से विख्यात हुए चूंकि दीक्षित होने से पूर्व ये राजा थे अतः इनकी शिष्य परम्परा (चन्द्रगच्छ की एक शाखा) राजगच्छ के नाम से विख्यात हुई। 32 राजगच्छीय सिद्वसेनसुरि ने प्रवचनसारोद्वारटीका (रचनाकाल वि.सं. 1278 / सन 1222) की प्रशस्ति में इन्हें परमार नरेश मुंज द्वारा सम्मानित बतलाया है।³³ राजगच्छ के ही माणिक्यचन्द्रसूरि ने पार्श्वनाथ (रचनाकाल वि.सं. 1276 / सन् 1220) की प्रशस्ति³⁴ में अभयदेवसूरि के शिष्य के रूप में धनेश्वरसूरि का नहीं अपितु जिनेश्वरसूरि का उल्लेख है। यद्यपि अधिकांश साक्ष्य एवं आधुनिक विद्वान धनेश्वरसूरि को ही अभयदेवसूरि का शिष्य मानते हैं। डॉ. शिवप्रसाद अभयदेवसूरि के शिष्य के रूप में पार्श्वनाथचरित में हुए जिनेश्वरसूरि का शिष्य मानते हैं। डॉ. शिवप्रसाद अभयदेवसूरि के शिष्य के रूप में पार्श्वनाथचरित में हुए जिनेश्वरसूरि के उल्लेख को बाद के लिपिकारों द्वारा हुई भूल की सम्भावना व्यक्त करते हुए इस ओर इंगित करते हैं कि सम्भवतः लिपिकारों द्वारा भूलवश 'घ' के स्थान 'जि' लिख दिए जाने से धनेश्वरसूरि के स्थान पर इस प्रशस्ति में जिनेश्वरसूरि को उनका शिष्य वर्णित किया गया है।

(ख) धनेश्वरसूरि 'द्वितीय' : ये राजगच्छीय आचार्य शीलभद्रसूरि के शिष्य और पट्टधर थे। इनके द्वारा रचित एकमात्र कृति सूक्ष्मार्थविचारसारप्रकरणवृत्ति है जो वि.सं. 1171 / ई.सन् 1115 में रची गयी है। 35

तर्कपंचानन, न्यायरत्नकीर्ति, न्यायवनसिंह आदि उपाधियों से विभूषित श्वेताम्बर मूर्तिपूजक सम्प्रदाय के राजगच्छीय जैन न्यायाचार्य अभयदेवसूरि के अतिरिक्त जैन परम्परा में अभयदेवसूरि नाम के कई अन्य आचार्य हुए हैं जिनका संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत करना यहाँ प्रासंगिक है—

1. अभयदेवसूरि (नवांगीटीकाकार) : ये चन्द्रगच्छ (चन्द्रकुल) के आचार्य जिनेश्वरसूरि और बुद्धिसागरसूरि के शिष्य थे। इनका जन्म सन् 1015 / वि.सं. 1072 में धारानगरी मालव में वैश्व परिवार में हुआ। इनका बचपन का नाम सांगदेव होता है। उनके पिता महीधर श्रेष्ठि तथा माता धनदेवी थीं। जैन आगम ग्रन्थों में सर्वप्रथम 11 अंग सूत्रों में से 9 अंग सूत्रों पर संस्कृत भाषा में टीकायें लिखने के कारण इनकी प्रसिद्धि नवांगी टीकाकार के रूप में है। यद्यपि इन्होंने आगमों के अतिरिक्त उपांग, आगमेतर अन्य ग्रन्थों पर भी टीकाएं रचीं और स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना भी की थी।

अभयदेवसूरि ने वि.सं. 1120/सन् 1063 में स्थानांग, समवायांग और ज्ञाताधर्मकथा की वृत्तियाँ अणहिल्लपुरपत्तन में समाप्त की तथा जैन आगमों में सर्वप्रमुख भगवतीसूत्र की व्याख्या वि.सं. 1128/सन् 1071 में पूर्ण की। इनके द्वारा रची गयी अन्य टीकाओं का रचनाकाल ज्ञात नहीं है।

विभिन्न पट्टाविलयों के अनुसार अभयदेवसूरि का स्वर्गवास वि.सं. 1135 में तथा दूसरे मत के अनुसार वि.सं. 1139 में होने का उल्लेख मिलता है। इनमें कपडवंज ग्राम में इनका स्वर्गवास होना बताया गया है। 38 प्रभावकचरित 39 के अनुसार इनका स्वर्गवास पाटण में चौलुक्य नरेश कर्ण (वि.सं. 1121–49/ई. सन् 1064–92) के शासनकाल में हुआ। यद्यपि इसमें अभयदेवसूरि के स्वर्गवास का समय नहीं दिया गया है।

साहित्य : नवांगी अभयदेवसूरि की टीकाएं आगम साहित्य के गूढार्थों के बोध हेतु सशक्त माध्यम प्रस्तुत करती हैं। ये टीकाएँ संक्षिप्त एवं शब्दार्थ प्रधान हैं। ये टीका ग्रन्थ इस प्रकार हैं—

- (क) स्थानांगसूत्र : यह टीका 14250 श्लोक परिमाण है। इसमें सूत्र सम्बद्ध विषयों तथा दार्शनिक दृष्टियों की विशद् व्याख्या की गयी है।
- (ख) समवायांगवृत्ति : यह टीका 3574 श्लोक परिमाण हैं। इसमें प्रज्ञापनासूत्र तथा गच्छहस्ति भाष्य का उल्लेख मिलता है। इसकी रचना पाटण में सन् 1063 में हुयी।
- (ग) व्याख्याप्रज्ञप्तिवृत्ति : यह 18616 श्लोक प्रमाण संक्षिप्त शब्दार्थ प्रधान टीका है।
- (घ) ज्ञाताधर्मकथावृत्ति : 3800 श्लोक परिमाण यह टीका मूलसूत्रस्पर्शी शब्दार्थ प्रधान है।
- (ङ) उपासकदशांगवृत्ति : इस वृत्ति का ग्रन्थमान 900 श्लोक परिमाण है।
- (च) अन्तकृदशावृत्ति : इस वृत्ति का ग्रन्थमान ८९९ श्लोक परिमाण है।
- (छ) अनुत्तरौपपातिकवृत्ति : इस वृत्ति का ग्रन्थपरिमाण 100 श्लोक है।
- (ज) प्रश्नव्याकरणवृत्ति : इस वृत्ति का ग्रन्थमान ४६३० श्लोक परिमाण है। यह टीका शुभाशुभ कर्मों के फल-परिणति को समझने में विशेष सहायक है।
- (झ) विपाकवृत्ति : इसका ग्रन्थ परिमाण ३२१५ श्लोक परिमाण है।
- (ञ) औपपातिकवृत्ति : यह टीका उपांग आगम पर है। इसका ग्रन्थमान 3215 पद्य परिमाण है।

उक्त टीकाओं के अतिरिक्त प्रज्ञापना तृतीय पर संग्रहणी, पंचाशकवृत्ति, जयतिहुअणस्तोत्र, पंचनिग्रन्थी और सप्ततिकाभाष्य भी इन्हीं की कृतियाँ हैं।

 अभयदेवसूरि (मल्लधारी) ये प्रश्नवाहनकुल व माध्यमिकाशाखा से सम्बद्ध हर्षपुरीयगच्छ के आचार्य जयसिंहसूरि के शिष्य थे।⁴ इन्होंने चौलुक्य नरेश कर्ण (वि.सं. 1120—1140 / ई. सन् 1063—1083) से मलधारी विरुद् प्राप्त किया। बाद में यही विरुद् इस गच्छ (हर्षपुरीयगच्छ) के एक नाम के रूप में प्रचलित हो गया। जनमानस पर इनका अत्यधिक प्रभाव था। गोपगिरी के राजा भुवनपाल (वि.सं. की 12वीं शती का छठाँ दशक) और सौराष्ट्र के राजा राखेंगार भी इनसे विशेष प्रभावित थे। 41 ये अणहिल्लपुरपत्तन में स्वर्गवासी हुए।

- 3. अभयेदेवसूरि : ये स्वरचित काव्य की प्रशस्ति के अनुसार जिनेश्वरसूरि के प्रशिष्य तथा पद्मेन्द्र के शिष्य थे। ⁴² इन्होंने सन् 1221 (वि.सं. 1272) में जयन्तविजय महाकाव्य की रचना की।
- 4. अभयदेवमुनि : इनके गच्छ एवं गुरु का नाम अज्ञात है। इन्होंने प्रवरसेन के आग्रह पर सन् 1499 से 1536 के मध्य 'व्रतोद्योतन—श्रावकाचार' नामक ग्रन्थ की रचना की। इसमें 542 संस्कृत श्लोक हैं।

4. कृतित्व

अभयदेवसूरि की एकमात्र ज्ञात कृति सिद्धसेन दिवाकरसूरि के सन्मतितर्क प्रकरण पर 'तत्वबोधिविधायिनी' नामक टीका है इसका अन्य नाम वादमहार्णव टीका है। तत्वबोधविधायिनी की भाषा संस्कृत तथा रचनाशैली गद्यमय है। इसका गन्थमान 25000 श्लोक परिमाण है। इसमें मूल सन्मतितर्क के अनुरूप ही नय, ज्ञान एवं ज्ञेय की मीमांसा की गयी है।

अभयदेवसूरि ने तत्वबोधिविधायिनी में दसवीं शताब्दी तक प्रचलित न्याय, वैशेषिक, सांख्य, बौद्ध दर्शन की चारों शाखाओं, उत्तरमीमांसा, शब्दाद्धैत, चार्वाक आदि की दार्शनिक मान्यताओं को पूर्वपक्ष में रखकर उनका बलपूर्वक खण्डन किया है तथा जैन मतव्यों को स्पष्ट किया है। अनेक नई चर्चा का भी समावेश किया है यथा— अपौरुषेयवाद, स्वतः प्रामाण्यवाद, शब्दिनत्यत्वाद, सर्वज्ञत्व के असम्भववाद आदि का निरसन एवं जैनदर्शन के सर्वज्ञ प्रणीत की सिद्धि आदि। इन विषयों के अतिरिक्त प्रमाण का विस्तृत निरूपण भी अभयदेवसूरि की अपनी विशेषता है। मूल सन्मतितर्क में प्रमाण

की चर्चा प्राप्त नहीं होती है, जबिक तत्वबोधिवधियों में दसवीं—ग्यारहवीं शताब्दी तक प्रचलित सभी प्रमाण सम्बद्ध मान्यताओं का प्रबल खण्डन कर स्वपक्ष स्थापना की गई है। अभयदेव की खण्डनात्मक दृष्टि अत्यन्त तीक्ष्ण है।

वादमहार्णव : सिद्धसेन (प्रवचनसारोद्धार टीका के रचनाकार), माणिक्यचन्द्र और प्रभाचन्द्र की ग्रन्थ—प्रशस्तियों में अभयदेव का निर्देश प्रद्युम्नसूरि के शिष्य और वादमहार्णव नामक तर्कग्रन्थ के रचयिता तार्किक विद्वान के रूप में किया गया है। पं. सुखलाल संघवी तथा पं. बेचरदास के अनुसार वादमहार्णव किसी दूसरे स्वतन्त्र ग्रन्थ का नाम न होकर तत्त्वबोधविधायिनी का ही ग्रन्थ परिमाण के अनुरूप उत्तरवर्ती प्रशस्ति लेखक विद्वानों द्वारा उक्त ग्रन्था को प्रदत्त अपरनाम है।

संदर्भ :

- सन्मित प्रकरण, सिद्धसेन दिवाकर, सम्पा. पं. सुखलाल संघवी एवं पं. बेचरदास दोशी, ज्ञानोदय ट्रस्ट, अहमदाबाद, 1963, पृ. 72.
- इति कतिपयसूत्रव्याख्या यद् मयाऽऽप्तम् कुशमतुलमस्मात् सन्मतेर्भव्यसार्थे।
 भवभयमभिभूय प्राप्यतां ज्ञानगर्भम् विमलमभयदेवस्थनमानन्दसारम्।।1।। सन्मतितर्क प्रकरण,
 तत्त्वबोधविधायिनी टीका, टीकाकार अभयदेवसूरि, दिव्यदर्शन ट्रस्ट, धोलका 2009, खण्ड
 5, पृ. 408.
- सन्मतितर्क प्रकरण, तत्त्वबोधविधायिनी टीका, टीकाकार अभयदेवसूरि, दिव्यदर्शन ट्रस्ट, धोलका 2009, खण्ड 5, पृ. 409.
- 4. वही, पृ. 409.
- 5. तर्कग्रन्थिवचारदुर्गमवनीसंचार पंचानन स्तत्पट्टेऽभयदेवसूरिरजिन श्रेताम्बर ग्रामणी...।।6।। पार्श्वनाथचरित की प्रशस्ति, मुनि पुण्यविजय, कैटलॉग ऑफ पाम—लीफ मैनुस्क्रिप्टस इन द शान्तिनाथ जैन भण्डार, गायकवाड़ ओरियन्टल सिरीज नं. 149, बड़ौदा 1966, नं. 207, काम्बे, भाग 1, पृ. 343—349.

- 6. सुरिशोऽभयदेवसूरिश्वनिख्यातः प्रमाणेऽपि च। तस्येयं सुगुरुद्वयादिधगतस्वल्पात्मविद्यागुण प्रख्याताय चिरं भुवि प्रचरतु श्री शांतिसूरेः कृति ।६। उत्तराध्ययनसूत्र बृहदवृत्ति (पाइयवृत्ति) की प्रशस्ति, वही, भाग 1, पृ. 111.
- 7. सन्मतिप्रकरण, सम्पा. पं. सुखला संघवी एवं पं. बेचरदास दोशी, द्वि.सं., 1952, अहमदाबाद, 1952, पृ. 142—43.
- श्री विक्रमवत्सरतो वर्ष सहस्ते गते सषण्णवतौ (1096)
 शुचि सितिनवमीकुजकृत्तिकासु शान्तिप्रभोरभूदस्तम्।।30।।
 —''वादिवेतालशान्तिसूरिचरिम्'' प्रभावकचरित, सम्पा. मुनि जिनविजय, सिंधी जैन ग्रन्थमाला—13, अहमदाबाद, 1940, पृ. 137.
- 9. 'वादिवेतालशान्तिसूरिचरित' प्रभावकचरित, पृ. 133.
- 10. प्रमेयकमलमार्तण्ड, सम्पा. महेन्द्रकुमार शास्त्री, निर्णयसागर प्रेस, मुम्बई 1941, प्रस्तावना, पृ. 46–47.
- 11. सन्मतिप्रकरण, पूर्वोक्त, अहमदाबाद, 1952, पृ. 144.
- 12. जैन श्वेताम्बर गच्छों का इतिहास, भाग—2, ले. शिवप्रसाद, ऊँकारसूरि ज्ञानमन्दिर, सूरत 2008, पृ. 400.
- प्रवचनसारोद्धार, पूर्वभाग एवं उत्तरभाग, टीका की प्रशस्ति, देवचन्द्र लालभाई जैन पुस्कोद्वारे, ग्रन्थांक 58, 64, सन् 1922.
- 14. कैटलॉग ऑफ पाम—लीफ मैनुस्क्रिप्ट्स इन द शान्तिनाथ जैन भण्डार, काम्बे, भाग 2, सम्पा. मुनि पुण्यविजय, गायकवाड ओरियन्टल सीरीज नं. 149, बड़ौदा 1966, पृ. 343—49.
- 15. प्रभावकचरित्र, पूर्वोक्त, पृ. 213-16.
- 16. जैन श्वेताम्बर गच्छों का इतिहास, भाग—2, पूर्वोक्त, पृ. 1196.
- 17. न्यू कैटलॉगस कैटलागरम, खण्ड—12, यूनिवर्सिटी ऑफ मद्रास, 1988, पृ. 296.
- 18. सन्मतितर्कप्रकरण, पूर्वोक्त, खण्ड-5, प्रशस्ति-2.
- 19. कैटलॉग ऑफ पाम—लीफ मैनुस्क्रिप्ट्स, पूर्वोक्त, पृ. 343—49.
- 20. प्रभावकचरित्र, पूर्वोक्त पृ. 213-16.

- 21. जैन साहित्य का संक्षिप्त इतिहास, मोहनलाल दलीचन्द देसाई, सम्पा. आचार्य मुनिचन्द्रसूरि, द्वि. सं. 2006, सूरत, कंडिका, 243, पृ. 134.
- 22. पॉलिटिकल हिस्ट्री ऑफ नार्दर्न इण्डिया फ्रॉम जैन सोर्सेज, जी.सी. चौधरी, पार्श्वनाथ विद्यापीठ, वाराणसी, 1963, पृ. 172—173.
- 23. कालिकाचार्यकथा संग्रह, सम्पा. अम्बालाल पी. शाह, अहमदाबाद, 1949, प्रशस्ति, 1, 5, पृ.
- 24. मूलशुद्धिप्रकरणप वृत्ति प्रशस्ति, श्लोक 3 (कालिकाचार्य कथा संग्रह), अहमदाबाद 1949, पृ. 23–24.
- 25. वही, श्लोक, 1, 5, पृ. 23—24.
- 26. न्यू कैटलॉगस कैटलागरम, खण्ड—12, यूनिवर्सिटी ऑफ मद्रास, 1988, पृ. 296.
- 27. जैन श्रमण वाङमय (आरम्भ से 16वीं शताब्दी तक) साध्वी संगीतश्री, न्यू भारतीय बुक कॉरपोरेशन, नई दिल्ली, 2016, पृ. 419.
- 28. जैन श्वेताम्बर गच्छों का इतिहास, भाग-1, ले. शिव प्रसाद, ऊँकारसूरि ज्ञानमन्दिर, सूरत, 2008, पृ. 430.
- 29. वही, पृ. 430.
- 30. वही, पृ. 554.
- 31. यू कैटलॉगस कैटलागरम, खण्ड 12, यूनिवर्सिटी ऑफ मद्रास, 1988, पृ. 296.
- 32. त्रिभुवनगिरिस्वामी श्रीमान् सं कर्मदमभूपित, स्तदुप समभूत् शिष्यः श्रीमद्धनेश्वरासंज्ञया। अजिन सुगुरुस्त्पट्टेऽस्मात् प्रभृत्यविनस्तुतः तदनु विदितो विश्वे गच्छः सं 'राज' पदोत्तरः।।5।। प्रभावक चरित्र, सम्पा. मुनि जिनविजय, पूर्वोक्त, प्रशस्ति श्लोक 5, पृ. 213–216.
- 33. प्रवचनसारोद्धार, पूर्वभाग एवं उत्तरभाग, देवचन्द्र लालभाई जैन पुस्तकोद्वारे, ग्रन्थांक 58,64, सन् 1922, टीकाकार की प्रशस्ति, पृ. 448.
- 34. कैटलॉग ऑफ पाम-लीफ मैनुस्क्रिप्ट्स, पूर्वोक्त, पृ. 343-49.
- 35. प्रवचनसारेद्धार, पूर्वभाग एवं उत्तरभाग, देवचन्द्र लालभाई जैन पुस्तकोद्वारे, ग्रन्थांक 58, 64, सन् 1922, टीकाकार की प्रशस्ति, पृ. 448.
- 36. एकस्तो, सुरिवरो जिनश्वरः ख्यातस्ताथाऽन्यो मुनि बुद्धिसागरः।

तयोर्विनेयेन विबुद्धिनाऽप्यलं, वृत्तिः कृतैषाभयदेवसूरिणा।।5।। डिस्क्रिपटिव कैटलॉग ऑफ दी गवर्नमेण्ट कलेक्शन ऑफ मैनुस्क्रिप्ट्स डिपोजिटेड एट दी भण्डारकर ओरियन्टल एट दी भण्डारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, खण्ड XVII, भाग 1, पूना 1935, पृ. 87–88.

- 37. जैन साहित्य का बृहद इतिहास, भाग—1, मोहनलाल मेहता, ग्रन्थमाला, सं. 11, पार्श्वनाथ विद्यापीठ, वाराणसी, 1967, पृ. 111.
- 38. वही, पृ. 398.
- 39. 'अभयदेवसूरिप्रबन्ध' प्रभावकचरित, संपा. मुनि जिनविजय, पृ. 161–166.
- 40. मुनिसुव्रतस्वामिचरित, सम्पा. पं. रूपेन्द्रकुमार पगारिया, लालभाई दलपतभाई ग्रन्थमाला ग्रन्थांक 106, अहमदाबाद, 1989, पृ. 336—341.
- 41. पं. लालचन्द भगवानदास गांधी : ऐतिहासिक लेखसंग्रह, पृ. 16–49.
- 42. जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भाग—6, मोहनलाल मेहता, ग्रन्थमाला, सं. 11, पार्श्वनाथ विद्यापीठ, वाराणसी, 1967, पृ. 498—499.

अञ्निपुराण में वर्णित दार्शनिक तत्त्वों की समीक्षा

अपर्णा चौधरी*

किसी भी संस्कृति की दो प्रमुख धाराएँ होती हैं – लोक एवं शास्त्र । किसी संस्कृति में लोक का प्राधान्य देखा जाता है तो किसी में शास्त्र का । भारतीय संस्कृति की विशेषता यह है कि यहाँ लोक और शास्त्र की धाराएँ समानान्तरभूता होकर साथ-साथ चलती हैं । भारतीय वाङ्मय में लोक को भी शास्त्र के समान ही महत्व प्रदान किया गया है । इन दोनों के मध्य परस्पर आदान-प्रदान की व्यापक परम्परा परिलक्षित होती है; लोक शास्त्रों से उपादान ग्रहण कर समृद्धि प्राप्त करता है और शास्त्र विभिन्न विषयों पर लोक से उदाहरण ग्रहण कर अपने पक्ष की सम्पृष्टि करते हैं ।

अदादिगण में पठित 'शास्' धातु (शासु अनुशिष्टौ) से 'ष्ट्रन्' प्रत्यय करने पर निष्पन्न 'शास्त्र' शब्द का अर्थ होता है – कर्त्तव्य व अकर्त्तव्य के विषय में शासन करने वाला उपदेशविशेष :-

प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा। शासनाद्शंसनाच्चैव शास्त्रमित्यभिधीयते॥

काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट ने अपने ग्रन्थ में उपदेश के त्रैविध्य का निबन्धन किया है :-

- १. प्रभुसम्मित उपदेश
- २. सुहत्सिम्मित उपदेश
- ३. कान्तासम्मित उपदेश

वेद का उपदेश प्रभुसिम्मत होता है, शब्दप्रधान वेद मनुष्यों को आदिष्ट करता है। काव्य कान्तासिम्मत सरस उपदेश करते हैं तथा पुराणेतिहासादि सुहृत्सिम्मत उपदेश प्रदान करते हैं। जिस प्रकार कोई मित्र अपने सुहृद् को

^{*} शोधच्छात्रा, संस्कृत विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

¹ श्लो० वा०, शब्दपरिच्छेद/४.

भली-भाँति समझा-बुझाकर सन्मार्ग पर प्रवृति व कुमार्ग से निवृत्ति कराता है उसी प्रकार इतिहास-पुराणादि अर्थप्रधान शास्त्र भी अपने उपदेशों से मानव-समाज का उपकार करते हैं।²

वेदादि शास्त्रों में प्रत्येक व्यक्ति का अथवा जनसामान्य का सहज-प्रवेश संभव नहीं है, इन शास्त्रों के अनुशीलन हेतु अधिकारित्व की अपेक्षा होती है परन्तु पुराणों का उपदेश सर्वजनसुलभ है। वैदिक उपदेशों में निहित गूढ़ तात्पर्य का रोचक कथा-आख्यानादि के माध्यम से जनसामान्य को अवगमन कराना पुराणों का मुख्य कार्य है।

पुराणों को भारतीय संस्कृति का एक प्रमुख अभिलक्षण माना गया है। आचार्य बलदेव उपाध्याय ने पुराण को 'भारतीय संस्कृति का मेरुदण्ड' कहा है। 'पुराण' शब्द का निर्वचन करते हुए निरुक्तकार यास्क ने कहा है कि जो प्राचीन होकर भी नया होता है (पुरा नवं भवित) उसकी पुराण संज्ञा है। पाणिनीय अष्टाध्यायी की प्रक्रिया के अनुसार 'पुरा' शब्द से 'सायंचिरंप्राह्वेप्रगेऽव्ययेभ्यष्ट्युट्युलौ तुट् च' मूत्र द्वारा 'ट्यु' प्रत्यय करने पर नियमतः तुडागम होकर 'पुरातन' शब्द निष्पन्न होता है, परन्तु निपातनात् तुडागम का अभाव प्राप्त होकर यहाँ 'पुराण' शब्द सिद्ध होता है। स्वयं पाणिनि ने भी 'पुराणप्रोक्तेषु ब्राह्मणकल्येषु' अविद सूत्रों में 'पुराण' शब्द का प्रयोग किया है। 'पुराण' शब्द की व्युत्पित करते हुए ब्रह्माण्डपुराण में कहा गया है कि जो ऐसी जानकारी दे कि 'प्राचीन काल में ऐसा हुआ' (पुरा ह्यभूच्चैतत्) उसे पुराण कहा गया है।

पुराणों का प्रमुख प्रतिपाद्य बताते हुए महाभारत के आदिपर्व में कहा गया है कि पुराण में दिव्य कथाओं का और बुद्धिमानों के आदिवंशों का वर्णन रहता है :-

पुराणे ही कथा दिव्या आदिवंशाश्च धीमताम्।

-उपाध्याय, बलदेव:<u>पुराण-विमर्श</u>, पृ० ३.

² ''प्रभुसम्मितशब्दप्रधानवेदादिशास्त्रेभ्यः सुहृत्सिम्मितार्थतात्पर्यवत्पुराणादीतिहासेभ्यश्च......''। -काव्यप्रकाश, १/२ स्वोपज्ञवत्ति

³ ''भारतीय संस्कृति के स्वरूप की जानकारी के लिये पुराण के अध्ययन की महती आवश्यकता है। पुराण भारतीय संस्कृति का मेरुदण्ड है

[—] वह आधारपीठ है जिस पर आधुनिक भारतीय समाज अपने नियमन को प्रतिष्ठित करता है "।

⁴ निरुक्त, ३/१९

⁵ पाणिनीय अष्टाध्यायी, ४/३/२३

⁶ वही, ४/३/१०५

⁷ ''यस्मात् पुरा ह्यभूच्चैतत् पुराणं तेन तत् स्मृतम्''।

⁻ब्रह्माण्डपुराण, १/१/१७३

⁸ देखें- उपाध्याय, बलदेव:*पुराण-विमर्श*, प्०३ – ५.

कथ्यन्ते ये पुरास्माभिः श्रुतपूर्वाः पितुस्तव ॥ 9

पुराणों के प्रतिपाद्यों की पञ्चलक्षणों के अन्तर्गत परिगणना की गयी है – सर्ग, प्रतिसर्ग, वंश, मन्वन्तर तथा वंशानुचरित:

सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वंशो मन्वन्तराणि च । वंशानुचरितं चेति पुराणं पञ्चलक्षणम् ॥ 10

विभिन्न काव्यों व शास्त्रों में पुराणों की महत्ता का उल्लेख किया गया है। महाभारत के आदिपर्व में कहा गया है कि श्रेष्ठ किवयों द्वारा पुराणों में आस्तिक्य, सत्य, शौच, दया व सरलता जैसे गुणों का वर्णन किया गया है तथा उसका आश्रय लेकर ही विद्वज्जन लोक में इन गुणों का उपदेश करते हैं:-

महात्म्यमपि चास्तिक्यं सत्यं शौचं दयार्जवम्।

विद्वद्भिः कथ्यते लोके पुराणे कविसत्तमैः ॥¹¹

भारतीय वाङ्मय-परम्परा में पुराणों का महत्व इस तथ्य से भी स्पष्ट होता है कि इस विद्या की परिगणना चतुर्दश विद्यास्थानों में की गयी है :-

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।

वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश ॥" 12

महाभारत में कहा गया है कि पुराण रूपी पूर्णचन्द्र श्रुतिरूपा ज्योत्स्ना का प्रसार करता है, इससे सङ्केत किया गया है कि पुराण वेदविहित श्रुति के अर्थ का लोक में प्रसार करते हैं :-

पुराणपूर्णचन्द्रेण श्रुतिज्योत्स्ना प्रकाशिता । 13

पुराणेतिहास के महात्म्य के रूप में महाभारत की यह उक्ति भी प्रसिद्ध है कि इतिहास और पुराण के माध्यम से वेद का सम्यक् उपबृंहण करना चाहिये, अल्पश्रुत व्यक्ति से वेद भी डरता है कि यह मेरे स्वरूप व तात्पर्य की हानि कर देगा:-

इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्।

⁹ महाभारत, १/५/२

¹⁰ विष्णुपुराण, ३/६/२४

¹¹ महाभारत, १/१/२४०

¹² या॰ स्मृ॰, आचाराध्याय/३.

¹³ महाभारत, १/१/८६

बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरिष्यति॥14

'पुरणात् पुराणम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार वेदार्थों की पूर्ति करने के कारण इन ग्रन्थों की पुराण संज्ञा हुई है। मार्कण्डेयपुराण में वर्णित है कि वेद के समान ही पुराण भी सृष्टि के प्रारम्भ से ही विद्यमान थे, जिस प्रकार ऋषियों ने वेद का ग्रहण किया उसी प्रकार मुनियों ने पुराण का :-

> उत्पन्नमात्रस्य पुरा ब्रह्मणोऽव्यक्तजन्मनः । पुराणमेतद्वेदाश्च मुखेभ्योऽनुविनिःसृता ॥ वेदान् सप्तर्षयस्तस्माज्जगृहुस्तस्य मानसाः । पुराणं जगृहुश्चाद्या मुनयस्तस्य मानसाः ॥¹⁵

पुराणों को यद्यपि ब्रह्मा के मुख से निःसृत माना गया है तथापि पुराण रूपी इस विद्या को सुव्यवस्थितरूप में प्रतिष्ठित करने का श्रेय कृष्णद्वैपायन व्यास जी को प्राप्त है। इसी सन्दर्भ में उन्हें अष्टादश पुराणों का रचियता कहा जाता है। ध्यातव्य है कि पुराणों की संख्या १८ मानी गयी है, इसका सङ्केत निम्नलिखित श्लोक में किया गया है:-

मद्वयं भद्वयं चैव ब्रत्रयं वचतुष्टयम्। अनापल्लिङ्कूस्कानि पुराणानि पृथक्-पृथक्॥¹⁶

उपर्युक्त श्लोक के आद्यक्षरों से निर्दिष्ट ये अष्टादश पुराण हैं – १. मत्स्यपुराण, २. मार्कण्डेयपुराण, ३. भागवतपुराण, ४. भविष्य, ५. ब्रह्मपुराण, ६. ब्रह्मवैवर्तपुराण, ७. ब्रह्माण्डपुराण, ८. वामनपुराण, ९. विष्णुपुराण, १०. वायुपुराण, ११. वाराहपुराण, १२. अग्निपुराण, १३. नारदपुराण, १५. पद्मपुराण, १५. लिङ्गपुराण, १६. गरुडपुराण, १७. कूर्मपुराण एवं १८. स्कन्दपुराण।

इन अष्टादश पुराणों में अग्निपुराण का विशेष महत्व है। आचार्य बलदेव उपाध्याय ने इसे 'भारतीय विद्याओं का विश्वकोश' कहा है। ¹⁷ अग्निपुराण में कुल ३८३ अध्याय हैं। अग्नि पुराण में अग्निदेव ने ईशान कल्प का वर्णन महर्षि विशिष्ठ से किया है। इसमे पन्द्रह हजार श्लोक है। अग्निपुराण में प्रायशः सभी विद्याओं का निबन्धन किया

¹⁴ वही, १/१/२६७

¹⁵ मार्कण्डेयपुराण, ४५/ २०, २३.

¹⁶ श्रीमद्देवीभागवत, १/३/२१

¹⁷ 'इस पुराण को यदि समस्त भारतीय विद्याओं का विश्वकोश कहें तो किसी प्रकार अत्युक्ति न होगी। इन पुराणों का उद्देश्य जनसाधारण में ज्ञातव्य विद्याओं का प्रचार करना भी था, इसका पूरा परिचय हमें इस पुराण के अनुशीलन से मिलता है"। - उपाध्याय, बलदेव:पुराण-विमर्श, पृ० १५१.

गया है, इसी अर्थ में इस भारतीय विद्याओं का विश्वकोश कहा जाता है। स्वयं अग्निपुराण में भी कहा गया है कि इससे अधिक दुर्लभ वस्तु इस पृथ्वी पर कोई अन्य नहीं है, इस पुराण में समस्त विद्याएँ प्रदर्शित की गयी हैं:-

नास्मात्परतरं भूमौ विद्यते वस्तु दुर्लभम् । आग्नेये हि पुराणेऽस्मिन् सर्वविद्याः प्रदर्शिताः ॥¹⁸

आत्मा और ज्ञान के स्वरूप के विषय में अग्निपुराण में विशद चर्चा की गयी है। ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही विद्या के स्वरूप एवं प्रकार का निरूपण किया गया है। सर्वप्रथम परा और अपरा नामक दो विद्याओं के स्वरूप की चर्चा की गयी है। ¹⁹ ध्यातव्य है कि कर्मकाण्ड का प्रधानता से विवेचन करने के बाद भी अग्निपुराण में ज्ञान के स्वरूप एवं महत्व के विषय में यथेष्ट उपदेश किया गया है। ज्ञान व आत्मा के स्वरूप के उपस्थापन में अग्निपुराण का मत अद्वैत-वेदान्तमत के सन्निकट प्रतीत होता है। इस पुराण के ३७६वें, ३७७वें एवं ३७८वें अध्याय में ब्रह्मज्ञान का उपदेश किया गया है, ३७९वाँ अध्याय विशेषरूप से अद्वैत-वेदान्त के सिद्धान्तों पर संकेन्द्रित है तथा ३८०वें अध्याय में गीतासार का वर्णन किया गया है। इन अध्यायों में आत्मा तथा ज्ञान के स्वरूप का तात्विक विवेचन प्राप्त होता है।

ज्ञान का क्षेत्र असीम माना गया है। सभी विद्याएँ ज्ञानस्वरूपा ही हैं, अग्निपुराण भी स्वयं को सर्वोत्कृष्ट ज्ञानस्वरूप घोषित करता है। ²⁰ अद्वैत वेदान्त एकमेवाद्वितीय ब्रह्म को मानता है तथा उसे शुद्ध व अभिन्न आत्मस्वरूप बताता है। अद्वैतियों के अनुसार आत्मा ज्ञानस्वरूप अथवा चैतन्य स्वरूप है। चूँकि वेदान्त उपनिषदों की प्रामाणिकता पर आधारित दर्शन है, अतः अपने मत की सम्पृष्टि के लिये वह "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म ²¹" तथा "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ²²" आदि श्रुतियों का उल्लेख करता है।

अद्वैत मत में चैतन्य अथवा ज्ञान आत्मा का स्वरूप है, गुण अथवा धर्म नहीं । बृहदारण्यकोपनिषद् (१/४/१०) के भाष्य में शङ्कराचार्य कहते हैं कि ''जैसे उष्णता अग्नि का स्वरूप है वैसे ही ज्ञान आत्मा का स्वरूप है"

¹⁹ द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म परं च यत् । द्वे विद्ये वेदितव्ये इति चाथर्वणी श्रुतिः ॥

-वही, १/५

-वही, १/९

¹⁸ अग्निपुराण, ३८३/५१

²⁰ पुराणं परमाग्नेयं ब्रह्मविद्याक्षरं परम्। ऋग्वेदाद्यपरं ब्रह्म सर्वदेवसुखं परम्॥

²¹ बृहदारण्यकोपनिषद्, ३/९/२७

²² तैत्तिरीयोपनिषद, २/१/१.

। आत्मा और ज्ञान परस्पर अभिन्न हैं। यह अभिन्नता मात्र तर्क द्वारा ही सिद्ध नहीं होती अपितु अनुभव द्वारा सत्यापित एवं श्रुतियों द्वारा प्रमाणित होती है।

आत्मा, ज्ञान और मोक्ष इन तीनों तत्त्वों का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध है। अग्निपुराण के ३७७वें अध्याय में अग्निदेव ने कहा है कि "अब मैं अज्ञानजन्य संसार के बन्धन से मुक्ति प्राप्त कराने हेतु ब्रह्मज्ञान का उपदेश करूँगा"। ब्रह्मज्ञान का तात्पर्य आत्मज्ञान से है, अग्निदेव कहते हैं कि "यह आत्मा ही ब्रह्म है और वह मैं ही हूँ, ऐसा चिन्तन करने वाला व्यक्ति मुक्त हो जाता है":-

ब्रह्मज्ञानं प्रवक्ष्यामि संसाराज्ञानमुक्तये। अयमात्मा परं ब्रह्म अहमस्मीति मुच्यते॥²³

उपर्युक्त उपदेश की बृहदारण्यकोपनिषद् व माण्डूक्योपनिषद्के महावाक्य "अयमात्मा ब्रह्म ॥" ²⁴ तथा शतपथ ब्राह्मण के महावाक्य "अहम् ब्रह्मास्मि ॥" ²⁵ से तुलना उल्लेखनीय है। पुनः आत्मा के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए अग्निपुराण में कहा गया है कि आत्मा देह और इन्द्रियादि से व्यतिरिक्त सद्रूप है। आत्मा जैसे गूढ़ तत्त्व का स्वरूप बताने के लिये भारतीय वाङ्मय में अनेक स्थलों पर "नेति नेति" ²⁶ की प्रविधि का अवलम्बन किया गया है। "आत्मा क्या है" इसे बताने के लिये अग्निपुराण में भी पहले यह उपदेश किया गया है कि "आत्मा क्या नहीं है"। अग्निपुराण में कहा गया है कि आत्मा घटादि के समान चक्षुगोचर नहीं है, देह को आत्मा नहीं माना जा सकता क्योंकि यह घटादि के समान दृश्य होता है। सुषुप्ति की अवस्था में व मृत्यु के पश्चात् भी आत्मा का अस्तित्व होना यह सिद्ध करता है कि आत्मा निश्चय ही शरीर से भिन्न है। ²⁷ अग्निपुराण में तर्क दिया गया है कि यदि देह को आत्मा मान लिया जाये तब तो मृत्यु के पश्चात् भी देह को अविकृत व सजीववत् बना रहना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता। शरीर के समान ही चक्ष्रादि इन्द्रियों को भी आत्मा नहीं माना जा सकता। आत्मा कर्ता होता है जबकि चक्ष्रादि इन्द्रियाँ तो करण हैं,

²⁴"अयमात्मा ब्रह्म"॥ - बृहदारण्यकोपनिषद्, २/५/१९

²³ अग्निपुराण, ३७७/१

[&]quot;सर्वे ह्येतद्ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात्" ॥-माण्डूक्योपनिषद्, २.

²⁵ शतपथ ब्राह्मण, ४/३/२/२१

²⁶ बृहदारण्यकोपनिषद्, ४/४/२२

²⁷ देह आत्मा न भवति दृश्यत्वाच्च घटादिवत् । प्रसुप्ते मरणे देहादात्माऽन्यो ज्ञायते ध्रुवम् ॥

⁻अग्निपुराण, ३७७/२

अतः इन्द्रियों को भी आत्मा नहीं माना जा सकता। 28 इसी प्रकार प्राण को भी आत्मा नहीं माना जा सकता है, आत्मा तो शुद्धज्ञानस्वरूप व नित्यचैतन्यस्वरूप है जबिक प्राण पर सुषुप्तिकाल में अचित् का प्रभाव होता है; जाग्रतावस्था तथा स्वापावस्था में तो चैतन्य से मिश्रित होने के कारण प्राण भी तद्वत् प्रतीत होता है परन्तु सुषुप्ति की अवस्था में वह चैतन्य से विरहित ही सिद्ध होता है, अतः प्राण भी आत्मा नहीं है। अन्तःकरण भी आत्मा नहीं हो सकता क्योंकि आत्मा तो कर्ता होता है। 29 ध्यातव्य है कि अद्वैतमत में अन्तःकरण अथवा मनस् को तो एक ही माना गया है परन्तु वृत्तिभेद से यह मनस्, बुद्धि और अहङ्कार के रूप में व्यपदिष्ट होता है — "मनस्त्वेकमनेकवृत्तिकम्"।

इस प्रकार अग्निपुराण यह स्थापित करता है कि शरीर, इन्द्रिय, अतःकरण व प्राण में से कोई भी आत्मा नहीं है, परन्तु यह सभी आत्मा के हैं; आत्मा शरीर नहीं अपितु शरीरि है। 30 अग्निपुराण के अनुसार आत्मा सभी जीवों के हत्-प्रदेश में स्थित होता है, यह आत्मा ही कर्ता तथा भोक्ता है। यह आत्मा प्रकाशस्वरूप है, जिस प्रकार प्रदीप रात्रि के समय अन्धकार का शमन कर वस्तुओं को प्रकाशित करता है उसी प्रकार यह ज्ञानरूप स्वयम्प्रकाश आत्मा अज्ञान रूपी अन्धकारमय जगत् को प्रकाशित करता है। 31 आत्मा ही ब्रह्म है और वही समस्त जगत् का उपादान कारण है। स्थूल एवं सूक्ष्म दोनों प्रकार के शरीरों का कारण एक ही आत्मा है, वह शुद्ध, बुद्ध, नित्य, निरवयव और साक्षी है। अग्निपुराण में निर्दिष्ट है कि चैतन्य जब आभास से युक्त हो जाता है तब इस प्रकार के ज्ञान को अध्याहत ज्ञान कहा जाता है। 32 आत्मा शुद्ध, अक्षर, शान्त, निर्गुण तथा प्रकृति से परे है। आत्मा में वृद्धि अथवा हास नहीं होता, वह अविकारी है। वह नित्य, अद्वय एवं विभु है तथा समस्त जीवों में व्याप्त है। 33

²⁸ देहः स चेत् व्यवहरेदविकार्य्यादिसन्निभः। चक्ष्रादीनीन्द्रियाणि नात्मा वै करणं त्वतः॥

⁻ अग्निपुराण, ३७७/३

²⁹ मनो धीरिप आत्मा न दीपवत् करणं त्वतः । प्राणोऽप्यात्मा न भवति सुषुप्तेऽचित्प्रभावतः ॥ जाग्रत्स्वप्ने च चैतन्यं सङ्कीर्णत्वान्न बुध्यते । विज्ञानरहितः प्राणः सुषुप्ते ज्ञायते यतः ॥

⁻वही, ३७७/४-५

अतो नात्मेन्द्रियं तस्मादिन्द्रियादिकमात्मनः । अहङ्कारोऽपि नैवात्मा देहवद् व्यभिचारतः ॥

⁻वही, ३७७/६

³¹ उक्तेभ्यो व्यतिरिक्तोऽयमात्मा सर्वहृदि स्थितः।

सर्वद्रष्टा च भोक्ता च नक्तमुज्ज्वलदीपवत् ॥ -वही, ३७७/७

³² स्थूलसूक्ष्मशरीराख्यद्वयस्यैकं हि कारणम्।

आत्मा परमार्थतः शुद्ध ज्ञानस्वरूप है, परन्तु यह चैतन्य जब आभास से युक्त हो जाता है तो घट-पटादि की प्रतीति होने लगती है। जिस प्रकार असर्पभूता रज्जु में सर्प का अध्यास होता है उसी प्रकार अविद्या के कारण शुद्ध अविकारी चैतन्य में भी घट-पटाकारों का आभास होने लगता है। यह संसार परमार्थतः अविद्या के कारण ही प्रतीत होता है, अद्वैतवेदान्त में इसे आभासवाद, प्रतिबिम्बवाद व अवच्छेदवाद के माध्यम से व्याख्यायित किया गया है। आत्मा की ज्ञानरूपता तो वस्तुतः अनिवार्य ही है। आत्मा एवं ज्ञान की अभिन्नता का प्रतिपादन करते हुए विद्यारण्य स्वामी अपने ग्रन्थ 'विवरणप्रमेयसंग्रह' में कहते हैं कि जैसे सूर्य व प्रकाश में अभेद है वैसे ही आत्मा व अनुभव में भी अभेद है। यदि आत्मा की सिद्धि अनुभव के अधीन मानी जाये तो वह भी घट-पटादि के समान अनात्मा होकर रह जायेगा। ³⁴ अद्वैत मत में ज्ञान शब्द द्विविध अर्थों में प्रयुक्त होता है— आत्मा का स्वरूपभूत नित्य ज्ञान और घट-पटादि का अनित्य ज्ञान। शङ्कराचार्य प्रथम को लौकिक और द्वितीय को पारमार्थिक बताते हैं:-

"दृष्टिरिति द्विविधा भवित – लौिककी पारमार्थिकी चेति । तत्र लौिककी चक्षुःसंयुक्ता अन्तःकरणवृत्तिः । सा क्रियत इति जायते विनश्यति च । या त्वात्मनोः दृष्टि अग्न्युष्णप्रकाशादिवत्, सा च द्रष्टुः स्वरूपत्वान्न जायते न विनश्यति च "॥³⁵

इस प्रकार सुख-दुःख, इच्छा-द्रेषादि तथा घट-पटादि का अनित्य ज्ञान लौकिकी अर्थात् वृत्तिज्ञान है, जबिक इनको प्रकाशित करने वाला इनका साक्षी चैतन्य स्वरूप आत्मा स्वयंप्रकाश व साक्षात् अपरोक्ष है। घट, पटादि के अनित्य विज्ञान वस्तुतः घटाकारित, पटाकारित बुद्धिवृत्तियाँ मात्र हैं जो स्वरूपतः अचेतन हैं परन्तु चेतना के उपराग से चेतनवत् प्रतीत होती हैं। नित्य ज्ञान इनका अधिष्ठान व ग्राहक होता है। वह चेतना ही आत्मा या परमतत्त्व ब्रह्म है तथा यही स्वरूपार्थ में संवित् या ज्ञान है। यह ज्ञानस्वरूप आत्मा स्वतःसंवेद्य है। यह सभी वृत्तियों व अनुभवों का पूर्ववर्ती है। यह सभी विषयों का अधिष्ठान है, स्वयं विषयरूप नहीं है। यह प्रतिबोधविदित तत्त्व है तथा प्रत्यक्वैतन्य में

आत्मा ज्ञानं च साभासं तदध्याहृतमुच्यते॥

-वही, ३७७/१५

-वही, ३८०/१३

³³ आत्मा शुद्धोऽक्षरः शान्तो निर्गुणः प्रकृतेः परः । प्रवृद्ध्यपचयौ नास्य एकस्याखिलजन्तुषु ॥

³⁴ विवरणप्रमेयसंग्रह, पृ० २००.

³⁵ बृहदारण्यकोपनिषद्, शाङ्करभाष्य, ३/४/२.

³⁶ "नित्या आत्मनो दृष्टिर्बाह्यानित्यदृष्टेग्रीहिका"॥

⁻ ऐतरेय उपनिषद्, शाङ्करभाष्य, २/१

अन्तःसिन्निविष्ट है। आत्मा के स्वरूपभूत चैतन्य या ज्ञान के स्वरूप को समझाने के लिये अद्वैत वेदान्त में प्रकाश के उपमा की सहायता ली गयी है। शङ्कराचार्य केनोपनिषद् के पद-भाष्य में स्पष्ट करते हैं कि "जिस प्रकार प्रदीप को प्रकाशित होने के लिये अन्य किसी प्रदीप की आवश्यकता नहीं होती, उसी प्रकार आत्मा या ज्ञान को भी प्रकाशित होने के लिये किसी ज्ञानान्तर रूप प्रकाश की आवश्यकता नहीं होती। वह तो स्वरूपतः स्वयंप्रकाश है"। 37

आत्मज्ञान अथवा स्वरूपज्ञान ही मोक्ष का हेतु है। धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष- ये चार पुरुषार्थ कहे गये हैं। इन चारों में से प्रथम तीन साधन हैं तथा मोक्ष इनका साध्य है, अतएव मोक्ष को परमपुरुषार्थ की संज्ञा दी गयी है। अग्निपुराण मोक्षप्राप्ति के मार्ग के उपदेश में भी अद्वैतमत की आश्रिति ग्रहण करता है। अग्निपुराण उपदेश करता है कि तत्त्वतः ब्रह्म से व्यतिरिक्त कुछ भी नहीं है, संसार की प्रतीति अविद्या के कारण होती है। ब्रह्मज्ञान कि वा आत्मज्ञान से इस अज्ञान की निवृत्ति हो जाती है और वह निवृत्तात्मा मुक्त हो जाता है। अग्निपुराण के ३८०वें अध्याय में सौवीर नरेश तथा ब्राह्मणपुत्र जड भरत की कथा के माध्यम से उपदेश किया गया है कि संसार का प्रयोजन कर्मों के फल-भोग हेतु है, धर्माधर्मजन्य सुख-दुःख को भोगने के लिये ही जीव किसी भी देश अथवा शरीर को प्राप्त करता है।

अग्निपुराण के ३७९वें अध्याय में अग्निदेव ने स्वयं विशष्ट जी को उपदेश किया है कि व्यक्ति ज्ञान के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति करता है। यहाँ मनुष्य की पञ्चिवध-गितयों का उपदेश करते हुए कहा गया है कि "मनुष्य यज्ञ के द्वारा देवताओं को, तपस्या के द्वारा विराट्-पद को, कर्म-संन्यास के द्वारा ब्रह्म-पद को, त्याग के द्वारा प्रकृति में लय को तथा ज्ञान के द्वारा कैवल्य को प्राप्त करता है"। 39

³⁷ ''संवेदनस्वरूपत्वात्संवेदनान्तरापेक्षा च न सम्भवति, यथा प्रकाशस्य प्रकाशान्तरापेक्षाया न संभवस्तद्वत्''॥ - केनोपनिषद्, शाङ्करभाष्य,

^{3/8}

³⁸ श्रूयतां कोऽहिमत्येतद् वक्तुं नैव शक्यते। उपभोगिनिमित्तञ्च सर्वत्रागमनिक्रया॥ सुखदुःखोपभोगौ तु तौ देशाद्युपपादकौ। धर्माधर्मोद्भवौ भोक्तुं जन्तुद्रेशादिमृच्छिति॥

⁻अग्निपुराण, ३८०/२०-२१

³⁹ यज्ञैश्च देवानाप्नोति वैराजं तपसा पदम् । ब्रह्मणः कर्मसंन्यासाद् वैराग्यात् प्रकृतौ लयम् ॥ ज्ञानात् प्राप्नोति कैवल्यं पञ्चैता गतयः स्मृताः ।

⁻वही, ३७९/१-२.

चूँिक यह स्पष्ट है कि संसार रूपी बन्ध का कारण अविद्या अथवा अज्ञान को माना गया है, ज्ञान इसी अज्ञान का शमन कर बन्धन से मुक्त कराता है, अतः सर्वप्रथम अज्ञान का स्वरूप जान लेना अपेक्षित है । अद्वैतियों की स्थापना है कि शुद्धज्ञानस्वरूप ब्रह्म के अतिरिक्त जगत् की वस्तुसत्ता नहीं है। परमार्थतः सिच्चदानन्तानन्दाद्वय ब्रह्म ही वस्तु है तद्विन्न सभी अवस्तु ही हैं। लेकिन घट-पटादि की व्यावहारिक सत्ता का निषेध भी नहीं किया गया है। अज्ञान के कारण ही हमें जगत् की भेदात्मक प्रतीति होती है। अज्ञान को परिभाषित करते हुए अद्वैत वेदान्त में इसे सदसदिनिर्वचनीय, त्रिगुणात्मक ज्ञानविरोधी भावरूप बताया गया है।

अग्निपुराण में कहा गया है कि अनात्मा में जो आत्मबुद्धि होती है तथा अस्व में जो स्वबुद्धि होती है वही अज्ञान है तथा यही अज्ञान समस्त सांसारिक बन्धनों का कारण है। देहाभिमानी जीव अज्ञानान्धकार से आच्छन्न होने के कारण देह में आत्मबुद्धि का अध्यास कर के "मैं देह ही हूँ" इस रूप से देह को ही आत्मा मानने लगता है, इसी प्रकार अपने देह से उत्पन्न पुत्र-पौत्रादि में ममता को सुदृढ़ कर लेता है और सांसारिक कर्म-बन्धनों में आबद्ध होता चला जाता है। 41

ज्ञान का स्वरूप बताते हुए अग्निपुराण कहता है कि "स्वयं को चेतन एवं अचेतन वस्तुओं से भिन्न जानना ही ज्ञान है"। ⁴² परमात्मा ही सबका आधार है, वही श्रुतियों में विष्णु के नाम से प्रतिष्ठित है। प्रवृत्तिमार्गी लोग यज्ञों के द्वारा उसकी प्राप्ति का प्रयास करते हैं तथा निवृत्तिमार्गी लोग ज्ञान के द्वारा उसका साक्षात्कार करते हैं। समस्त हस्वदीर्घप्लुतात्मकवचन उसी परमात्मा के वचन हैं। ⁴³ परमात्मा की प्राप्ति के दो मार्ग बताये गये हैं – ज्ञानयोग तथा

-वही, ३७९/४

⁴⁰ ''अज्ञानं तु सदसद्भ्यामनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकं ज्ञानविरोधिभावरुपं यत्किञ्चिदिति वदन्यहमज्ञ इत्याद्यनुभवात्, 'देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निगृढाम्' इत्यादिश्रुतेश्च"। -वेदान्तसार्, पृ० ४०.

अनात्मन्यात्मबुद्धिर्या अस्वेस्वमिति या मितः । अविद्याभवसम्भूतिर्वीजमेतद् द्विधा स्थितम् । पञ्चभूतात्मके देहे देही मोहनमाश्रितः ॥ अहमेतदितीत्युच्चैः कुरुते कुमितमितिम् । इत्थञ्च पुत्रपौत्रेषु तदेहोत्पितितेषु च ॥

⁻अग्निपुराण, ३७९/१५-१७

⁴² चेतनाचेतनान्यत्वज्ञानेन ज्ञानमुच्यते । परमात्मा च सर्वेषामाधारः परमेश्वरः॥

विष्णुनाम्ना च वेदेषु वेदान्तेषु च गीयते । यज्ञेषु यज्ञपुमान् प्रवृत्तैरिज्यते ह्यसौ ॥ निवृत्तैर्ज्ञानयोगेन ज्ञानमूर्तिः स चेक्ष्यते ।

कर्मयोग । ज्ञान भी द्विविध कहा गया है- आगमोक्तज्ञान तथा विवेकख्याति । इनमें से शब्दब्रह्म का ज्ञान आगमोक्त है तथा परब्रह्म का ज्ञान विवेकख्यातिजन्य ज्ञान है। 44

विद्वान मनुष्य समस्त जीवों के उपकार के लिये कर्मों को करता है और ममत्वादि बन्धनों में नहीं पड़ता 1⁴⁵ अग्निपुराण यह उपदेश करता है कि सुख-दुःखादि धर्म आत्मा के नहीं अपितु प्रकृति के हैं – "दुःखज्ञानमयोऽधर्मः प्रकृतेः स तु नात्मनः ।"⁴⁶ आत्मा तो वस्तुतः शान्त, निर्वाणमय, ज्ञानमय व निर्मल है, बन्धन का कारण तो देह के द्वारा किये जाने वाले कर्म ही हैं ।⁴⁷ जिस प्रकार जल स्वभावतः शीतस्पर्शवान् होने बाद भी अग्नि के संसर्ग से उष्ण प्रतीत होने लगता है, उसी प्रकार जीव भी प्रकृति के संसर्ग से अहंकार तथा ममकार आदि दोषों से सम्पृक्त होकर बद्धवत् प्रतीत होने लगता है । वह प्रकृति के धर्मों को अपना लेता है जबिक वह तत्त्वतः प्राकृत् धर्मों से पृथक् तथा निर्विकार है । विषयों में आकृष्ट मनस् बन्ध का कारण होता है और यही मनस् जब विषयों से विरक्त हो जाता है तब वह मोक्ष की प्राप्ति हेतु विवेकख्याति का साधन बन जाता है ।⁴⁸

इस प्रकार बन्ध व मोक्ष के कारणों का व्याख्यान करने के पश्चात् मोक्षप्राप्ति के उपाय का उपदेश करते हुए अग्निपुराण में कहा गया है कि मनस् को समस्त प्राकृत् विषयों से हटाकर ब्रह्मस्वरूप श्रीहरि का ध्यान करना चाहिये।

```
ह्रस्वदीर्घप्लुताद्यन्तु वचस्तत्पुरुषोत्तमः॥
                                    -वही, ३७९/५-६
44 तत्प्राप्तिहेतुर्ज्ञानञ्च कर्म चोक्तं महामुने।
 आगमोक्तं विवेकाच्च द्विधा ज्ञानं तथोच्यते॥
 शब्दब्रह्मागममयं परं ब्रह्म विवेकजम्।
 द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये ब्रह्मशब्दपरञ्च यत्॥
                                    - अग्निपुराण, ३७९/७-८
<sup>45</sup> करोति पण्डितः साम्यमनात्मनि कलेवरे ।
 सर्वदेहोपकाराय कुरुते कर्म मानवः॥
                                    -वही, ३७९/१८
<sup>46</sup> वही, ३७९/२०
<sup>47</sup> देहश्चान्यो यदा पुंसस्तदा बन्धाय तत्परम्।
 निर्वाणमय एवायमात्मा ज्ञानमयोऽमलः॥
                                    -वही, ३७९/१९
<sup>48</sup> शब्दास्ते कादिका धर्मास्तत् कृता वै महामुने।
 तथात्मा प्रकृतौ सङ्गादहंमानादिभूषितः॥
 भजते प्राकृतवान् धर्मान् अन्यस्तेभ्यो हि सोऽव्ययः।
 बन्धाय विषयासङ्गं मनो निर्विषयं धिये॥
                                    -वही, ३७९/२१-२२
```

जिस प्रकार चुम्बक लोहे को अपनी ओर आकर्षित कर लेता है उसी प्रकार ब्रह्म भी अपने स्मरण करने वाले के को ब्रह्मस्वरूप बना देता है। 49 ऐसे व्यक्ति के मनस् की जो विशिष्ट गति होती है उसके ब्रह्म से संयोग को ही योग कहा जाता है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि जीवात्मा का परमात्मा से संयोग ही योग है और इसके लिये व्यक्ति को अपने मनस को विषयों से विरक्त कर ब्रह्म में लगाने का उद्योगमात्र करना होता है। जो स्थिरभाव से ब्रह्म में समाधिस्थ होता है उसे परं ब्रह्म की प्राप्ति होती है। 50 अतः यम, नियम, प्राणायाम तथा प्रत्याहार के द्वारा प्राण एवं इन्द्रियों को वशीकृत करके मनस् को ब्रह्म रूपी शुभाश्रय में स्थिर करना चाहिये। मनस् का शुभाश्रयभृत ब्रह्म द्विविध होता है- मुर्त ब्रह्म व अमूर्त ब्रह्म ।⁵¹ ब्रह्मस्वरूप श्रीविष्ण् तो वस्तृतः अपने उत्कृष्ट स्वरूप में रूपादि से रहित, अजन्मा और अविनाशी हैं परन्तु प्रारम्भ में ही अमूर्तरूप का ध्यान करना प्रायः कठिन अथवा दःसाध्य होता है अतः पहले मूर्त आदि का ही ध्यान करना चाहिये।⁵² इस प्रकार ब्रह्म का ध्यान करने वाला मनुष्य भगवद्भाव को प्राप्त कर परमात्मा के साथ एकीभूत हो जाता है- ("ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवित")⁵³, भेदादि की प्रतीति तो अज्ञान के कारण होती है।⁵⁴

⁴⁹ विषयात् तत् समाकृष्य ब्रह्मभूतं हरिं स्मरेत्।

आत्मभावं नयत्येनं तद्ब्रह्मध्यायिनं मुने॥ विचार्य्य स्वात्मनः शक्त्या लौहमाकर्षको यथा।

आत्मप्रयत्नसापेक्षा विशिष्टा या मनोगतिः॥

-वही, ३७९/२३-२४

50 तस्या ब्रह्मणि संयोगो योग इत्यभिधीयते। विनिष्पन्दः समाधिस्थः परं ब्रह्माधिगच्छति ॥

-वही, ३७९/२५

51 यमैः सनियमैः स्थित्या प्रत्याहुत्या मरुज्जयैः। प्राणायामेन पवनैः प्रत्याहारेण चेन्द्रियैः॥ वशीकृतैस्ततः कृर्यात् स्थितं चेतः शुभाश्रये। आश्रयश्चेतसो ब्रह्म मूर्तञ्चामूर्तकं द्विधा ॥

-वही, ३७९/२६-२७

- अग्निपुराण, ३७९/३१

⁵² तच्च विष्णोः परं रूपमरूपस्याजमक्षरम्। अशक्यं प्रथमं ध्यातुमतोमूर्त्तादिचिन्तयेत्॥

⁵³''स यो ह वै तत्परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति नास्याब्रह्मवित्कुले भवति । तरित शोकं तरित पाप्मानं गुहाग्रन्थिभ्यो विमुक्तोऽमृतो भवति"। -मुण्डकोपनिषद्, ३/२/९

⁵⁴ भगवद्भावमापन्नस्ततोऽसौ परमात्मना। भवत्यभेदो भेदश्च तस्याज्ञानकृतो भवेत्॥

⁻अग्निपुराण, ३७९/३२

जहाँ समस्त भेदादि प्रत्यस्तिमत हो जाते हैं, जो सत्तामात्र है तथा वाणी से गम्य नहीं है तथा स्वात्मनुभूत्यैकमात्रगम्यमान है, उस ज्ञान की ही ब्रह्म संज्ञा कही गयी है $|^{55}$ अग्निपुराण में उपदिष्ट है कि सर्वदा वेदाध्ययन, निष्कामयज्ञ, ब्रह्मचर्य, तपस्या, शम-दम, श्रद्धा, उपवास तथा सत्यभाषण – ये आत्मज्ञान की प्राप्ति के सहकारी साधन हैं $|^{56}$ अग्निपुराण उपदेश करता है कि हृदयाकाश में दीपक के समान प्रकाशमान ब्रह्म का सर्वदा ध्यान करने वाला जीव मोक्ष को प्राप्त कर लेता है $|^{57}$ न्यायपूर्वक धन का उपार्जन करने वाला, तत्त्वज्ञान में स्थित, अतिथिप्रिय, श्राद्ध करने वाला तथा सत्यभाषण करने वाला गृहस्थ भी मुक्त हो जाता है।

इस प्रकार स्पष्ट होता है कि अग्निपुराण में आत्मा, ज्ञान तथा मोक्ष के विषय में गहन चिन्तन व विशद विवेचन किया गया है। निश्चय ही इन विचारों पर अद्वैत-वेदान्तमत का प्रभाव परिलक्षित होता है परन्तु कुछ स्थलों पर धर्मशास्त्रीय प्रभाव भी दृष्टिगोचर होता है।

⁵⁵ प्रत्यस्तमितभेदं यत् सत्तामात्रमगोचरम् । वचसामात्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसंज्ञितम् ॥

-वही, ३७९/३०

⁵⁶ वेदानुवचनं यज्ञा ब्रह्मचर्यं तपो दमः । श्रद्धोपवासः सत्यत्वमात्मनो ज्ञानहेतवः । स त्वाश्रमैर्निधिध्यास्यः समस्तैरेवमेव तु ॥

-वही, ३७६/३५-३६

⁵⁷ हृदये दीपवद् ब्रह्म ध्यानाज्जीवोऽमृतो भवेत् । न्यायागतधनस्तत्त्वज्ञाननिष्ठोऽतिथिप्रियः । श्राद्धकृत् सत्यवादी च गृहस्थोऽपि विमुच्यते ॥

-वही, ३७६/४३-४४

बौद्ध संस्कृति : एक समन्वित संस्कृति

बुद्ध घोष*

बौद्ध धर्म–दर्शन भारतीय श्रमण–धारा का एक प्रमुख अंग है। भारतीय श्रमण-परम्परा का उल्लेख वैदिक काल से ही उपलब्ध होने लगता है। वेद विश्व-साहित्य में प्राचीनतम ग्रन्थों में से है। ऋग्वेद में हमें बाईतों के साथ-साथ आर्हतों एवं व्रात्यों के भी उल्लेख मिलते हैं। ऋग्वेद में आर्हत-बार्हत ऐसी दो धाराओं के स्पष्ट निर्देश मिलते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि वेदकालीन आईतों अर्थात अर्हत की उपासना करने वालों और व्रतों का पालन करने वालों की यह परम्परा ही कालान्तर में श्रमण-धारा के रूप में विकसित हुई है। यदि हम निष्पक्ष दृष्टि से विचार करें तो औपनिषदिक चिन्तन प्राचीन वैदिक एवं श्रमण चिन्तन का समन्वय स्थल है मात्र यही नहीं औपनिषदिक चिन्तन में श्रमण-धारा के अनेक तथ्य स्पष्ट रूप से उपलब्ध होते हैं, जो यह बताते हैं कि इस युग में वैदिकधारा श्रमणधारा से, विशेष रूप से उसकी आध्यात्मिक जीवन दृष्टि से, प्रभावित हो रही थी। आरण्यकों के काल से ही वैदिक ऋषि श्रमण–धारा से प्रभावित होकर अपने चिन्तन में श्रमण–धारा के आध्यात्मिक मूल्यों को आत्मसात् कर रहे थे। त्याग-वैराग्यमूलक जीवन मूल्यों, संन्यास एवं निर्वाण के प्रत्ययों को आत्मसात् करके वैदिक संस्कृति में आध्यात्मिक जीवन दृष्टि का विकास हो रहा था। बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य द्वारा अपनी सम्पत्ति को दोनों पत्नियों में विभाजित कर लोकैषणा, वितैषणा और पुत्रैषणा का त्यागकर संन्यास ग्रहण करने और भिक्षाचर्या द्वारा जीवन यापन करने का जो निर्देश उपलब्ध होता है, वह इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि वैदिकधारा के जीवन मूल्यों को आत्मसात् कर एक नव आध्यात्मिक

सहायक प्रोफेसर, पालि एवं बौद्ध अध्ययन विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय,
 वाराणसी।

संस्कृति को जन्म दे रही थी। उपनिषदों में यज्ञ—याग की समालोचना एवं ईशावास्योपनिषद् के त्यागमूलक भोग का निर्देश इस बात का प्रमाण है कि उपनिषद् श्रमण—धारा के चिन्तन को आत्मसात् कर रहे थे। सांख्य योग की ध्यान एवं योग की परम्परा व महाभारत और गीता में हिंसापरक यज्ञों के स्थान पर प्राणिमात्र की सेवारूपा भूत—यज्ञ का प्रतिपादन और तीर्थ, स्नानादि अनेक वैदिक कर्मकाण्डों को आध्यात्मिक स्वरूप प्रदान करना वैदिकधारा के श्रमणधारा के साथ समन्वित होने का परिणाम था। निष्कर्षत; कहा जा सकता है कि भारतीय बौद्ध संस्कृति एक समन्वित संस्कृति है। इसमें ब्राह्मणों और श्रमणों का समान अवदान है।

भारतीय श्रमण—धारा भी कालान्तर में विभिन्न रूपों में विभाजित होती रही है। इसके कुछ संकेत हमें प्राचीन जैन और बौद्ध ग्रन्थों से मिल जाते हैं। प्राकृत भाषा में निबद्ध प्राचीन जैन ग्रन्थ इसिभासियाई एवं सूत्रकृतांग और बौद्धग्रन्थ थेरगाथा एवं सुत्तनिपात में अनेक औपनिषदिक ऋषियों का सम्मान—पूर्वक उल्लेख मिलता है। इसिभासियाई में जो पैंतालिस ऋषियों के उल्लेख हैं, उनमें नारद, असितदेवल, याज्ञवल्क्य, आरुणी, उद्दालक आदि औपनिषदिक ऋषियों को अर्हत ऋषि कहकर उन्हें अपनी श्रमण—परम्परा से सम्बद्ध बताया गया है, इसी प्रकार सूत्रकृत्रांग में असितदेवल, पाराशर, रामपुत्र आदि को आचारगत विभिन्नता के बावजूद भी अपनी परम्परा से सम्मत एवं सिद्धि को संप्राप्त बताया गया है। इससे यह सिद्ध होता है कि श्रमणधारा भारतीय चिन्तन की एक व्यापक धारा रही है।

बौद्ध धर्म नाना सम्प्रदायों में विभक्त रहा है, अशोक के समय तक इसमें विभिन्न निकाय भेद हो गये थे। भगवान बुद्ध से लेकर वर्तमान तक बौद्ध धर्म विभिन्न परिवर्तनकारी विकास से गुजरा है। ऐतिहासिक कालदृष्टि से उसे प्राचीन और अर्वाचीन में भी विभक्त कर सकते हैं। प्रत्येक सम्प्रदाय अपने आप को बुद्ध भगवान की आध्यात्मिक विरासत का सच्चा उत्तराधिकारी मानता है, किन्तु प्रत्येक की निष्ठा औरों से भेद रखती है और प्रतिविशिष्ट है। ऐसी स्थिति में यह मीमांस्य हो जाता है कि

भगवान बुद्ध ने यथार्थ में क्या उपदेश किया, इस प्रश्न की सूक्ष्मता और जटिलता के कारण उसकी मीमांसा सावधानी से करनी पडती है। बौद्धों की एक परम्परागत दृष्टि यह है कि समस्त त्रिपिटक बृद्ध वचन है और उसमें मूल धर्म संरक्षित है। इसके विपरीत महायानियों की धारणा है कि महायान सूत्रों को प्रामाणित मानना चाहिए और यह स्वीकार करना चाहिए कि बुद्ध ने विभिन्न अवसरों पर विभिन्न शिष्यों के आध्यात्मिक स्तर के अनुरूप विभिन्न उपदेश दिये। त्रिपिटक के स्कन्ध, धातु, आयतन आदि सिद्धान्त हीन कोटि के शिष्यों के लिए थे, महायान ग्रन्थों की शून्यता उत्तम कोटि के शिष्यों के लिए। इस प्रकार शिष्यों के अधिकार भेद से मूल सद्धर्म भी अनेकविध था। देशना–भेद की सम्भावना स्वीकार करते हुए भी महायान सूत्रों की प्रामाणिकता उनकी ऐतिहासिक अर्वाचीनता से खण्डित हो जाती है। थेरवादी साहित्य में प्राचीनतम पालि त्रिपिटक है, किन्तु वह समस्त स्पष्ट बुद्धवचन न होकर अनेक शताब्दियों के विकास की उपज है। इसलिये यदि समस्त त्रिपिटक को एक इकाई मानकर धर्म निरूपण किया जायेगा तो वह बुद्धघोष के प्रतिपादन के सदृश होगा और मूल धर्म से बहुत दुर। त्रिपिटक प्राचीन और उत्तरकालीन परम्पराओं की राशि है जिसमें ऐतिहासिक आलोचन को विभज्यवादी बनकर न केवल स्पष्टतः परवर्ती सन्दर्भ को पृथक करना होगा, अपित् प्राचीन संदर्भों में भी उत्तरकालीन संस्करण तथा परिष्कार को दृष्टि में रखना होगा। भरत सिंह उपाध्याय ने वेद एवं उपनिषद् की पृष्ठभूमि में पालि त्रिपिटक की सम्यक ऐतिहासिक आलोचना के साथ उसके अन्तर्गत सन्दर्भों और उनमें व्यक्त सिद्धान्तों का पौर्वापर्यविनिर्णय और उसकी मूल देशना को अपने लेखन में उजागर किया है।

ऐतिहासिक व दार्शनिक दृष्टि रखने वाले जिज्ञासुओं को गवेषणा का यह मार्ग अनायास ही आकर्षित करता है। सद्धर्म के अनेक सुविदित आधुनिक निरूपण इसकी पूर्णतः अथवा अंशतः अवहेलना करते हैं। जिनमें सद्धर्म के निरूपण में ऐतिहासिक आलोचना का उपयोग व प्रबल समर्थन किया है और उत्तरकाल में प्रचलित पालि बौद्ध धर्म को मूल सद्धर्म से बहुत भिन्न तथा अप्रामाणिक बताया है। इस दृष्टि से महायान

आदि और भी अर्वाचीन होने से अप्रमाणिक ठहरते हैं। फलतः यह कहना होगा कि मूल सद्धर्म का निर्णय पालि साहित्य के पौर्वापर्य विचार तथा ऐतिहासिक पर्यालोचना के द्वारा ही करना चाहिए। इस प्रसंग में कई शंकाओं का संकेत करते हुए उनका निरूपण भी किया गया है। पालि त्रिपिटक में ओल्डेनबर्ग, डब्ल्यू० राइज् डेविड्स अथवा विन्टरनित्स आदि के द्वारा किये गये स्थूल ऐतिहासिक विभाजन के अतिरिक्त और अधिक सूक्ष्म विभाजन की सम्भाव्यता या असम्भाव्यता आदि प्रश्नों की विस्तृत मीमांसा भी की गयी है। यहाँ पर यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि सम्भव और असम्भव की विभाजक-रेखा गवेषणा के पश्चात् वह नहीं रहती जो गवेषणा के पूर्व और इस विषय में अन्तिम भविष्य के विद्वानों के ही हाथों में रहेगा। इसमें कोई सन्देह नहीं कि निकायों के अन्दर स्तानिपात के अहकवग्ग और पारायण सदृश प्राचीन अंशों को दीघनिकाय के महापदानस्त सदृश अपेक्षया उत्तरकालीन अंशों से विभक्त किये बिना मूल सद्धर्म की उपलब्धि असम्भव है। ऐतिहासिक दृष्टि के प्रति एक आपत्ति यह है कि गम्भीर आध्यात्मिक तत्त्वों के सम्यक् बोध और निरूपण के लिए निरा-ऐतिहासिक आलोचना अपर्याप्त है। उदाहरण के लिए यह कहा जा सकता है कि अपनी लौकिक लीला के संवरण के पश्चात भी सिद्ध लोग विशिष्ट अधिकारी को आध्यात्मिक प्रेरणा देने में समर्थ है तथा ज्ञान की आध्यात्मिक परम्परा सदैव इतिहासगम्य संसार में प्रत्यक्ष नहीं होती। इस प्रकार इतिहास में जो आध्यात्मिक घटनाएँ अथवा परम्पराएँ परस्पर असम्बद्ध या विच्छिन्न प्रतीत होती हैं वे वस्तृतः एक अखण्ड आध्यात्मिक इकाई में बँधी रह सकती है।³

भगवान बुद्ध के द्वारा ग्रन्थ नहीं लिखा गया और न अपने शिष्यों को अपने उपदेश किसी विशिष्ट, प्रमाणभूत भाषा में स्मरण रखने के लिए कहा। उन्होंने प्रचलित मागधी भाषा में उपदेश किया और भिक्षुओं को अनुमित दी कि वे अपनी—अपनी बोलियों में उनके उपदेशों का स्मरण करें। उनके उपदेशों का पहला संग्रह उनके परिनिर्वाण के अनन्तर राजगृह की संगीति में हुआ। किन्तु उसके बाद के सन्दर्भ बुद्ध वचन में जोड़े जाते रहे और पालि त्रिपिटक सिंहल में राजा वट्टगामिनी के शासन काल में परिनिर्वाण

से चार शताब्दी पीछे अपने वर्तमान रूप में लिखा गया। इस प्रकार पालि त्रिपिटक का रचना काल ई0 पू0 1वीं शताब्दी तक स्थिर होता है। तीन पिटकों में अभिधर्म पिटक स्पष्ट ही प्राचीन अथवा बृद्ध वचन नहीं है। क्योंकि वह साम्प्रदायिक संग्रह प्रतीत होता है उदाहरण के लिए सर्वास्तिवादियों का अभिधर्म पालि अभिधर्म से भिन्न है, सम्भवतः प्राचीन का विकास हुआ। जिसे वैशाली की संगीति से उत्तरकालीन मानना चाहिए। पालि परम्परा के अनुसार अभिधर्म का अन्तिम ग्रन्थ कथावस्त् अशोक के समय पाटलिपुत्र की संगीति में निबद्ध हुआ। किन्तु वर्तमान कथावत्थु को तृतीय शताब्दी ई0 पू० में एक साथ पूरा रचा हुआ नहीं माना जा सकता। इस प्रकार अभिधर्म का रचनाकाल ई0 पू0 चतुर्थ शताब्दी से लेकर ई0 पू0 दूसरी शताब्दी तक का मानना चाहिए। फलतः शेष दो पिटकों का रचना काल इससे पूर्व अर्थात् पाँचवी और चतुर्थ शताब्दी ई० पू० मानना चाहिए। इस ग्रन्थ राशि में अशोक का अनुल्लेख भी इसी अनुमान को दृढ़ करता है। विनय पिटक का मूल प्रातिमोक्ष में था और विभिन्न सम्प्रदायों के प्रातिमोक्षों का व्यापक साम्य उनकी प्राचीनता बतलाता है। विभंग और खन्धक के विभिन्न साम्प्रदायिक संस्करणों में भी पर्याप्त साम्य है। चुल्लवग्ग में पहली दो संगीतियों का उल्लेख है, तीसरी का नहीं। फलतः यह मानना सत्य से दूर न होगा कि विनय के प्राचीन अंश, उदाहरणार्थ, प्रातिमोक्ष पांचवी शताब्दी के हैं तथा अर्वाचनी अंश पाँचवी एवं चौथी शताब्दी के। सूत्रपिटक का पाँचवाँ निकाय वस्तुतः प्रकीर्ण-संग्रह है और इसके अन्तर्गत विभिन्न ग्रन्थों में उदान, इतिवृत्तक, सुत्तनिपात, थेरगाथा एवं थेरीगाथाओं में अनेक प्राचीन और कुछ अर्वाचीन अंश हैं। पहले चार निकायों की चीनी भाषा में उपलब्ध आगमों से तुलना करने पर ज्ञात होता है कि विभिन्न सम्प्रदायों के इन चार संग्रहों में सूत्रों का विभाजन सर्वसम्मत नहीं था। किन्तू इन निकायों अथवा आगमों को साम्प्रदायिक रचना नहीं माना जाता था। अतएव मुख्यतया इनका रचना काल वैशाली की संगीति के पूर्व मानना चाहिए पर बुद्ध के निर्वाण के बाद की पहली शताब्दी में सद्धर्म का पर्याप्त विकास हुआ जिसके कारण इस युग के अन्त में नाना सम्प्रदायों का जन्म हो गया। संघभेद के पूर्व का यह समस्त विकास निकायों में संरक्षित है और

बृद्ध के मूल उपदेशों को आच्छादित किये हुए है। यहाँ पर पूर्वापर-विवेक दृष्कर, किन्तु आवश्यक है। इस विवेक की एक बड़ी कसौटी यह है कि प्राचीनतर अंशों की शैली और भाव उपनिषदों के निकट हैं जबिक अर्वाचीनतर अंश अभिधर्म की याद दिलाते हैं। बुद्ध को सिद्ध मानस के रूप में न देखकर लोकावतीर्ण भगवान के रूप में देखने की प्रवृत्ति तथा रीतिबद्ध, सूचीबद्ध और परिगणित रूप में धर्म का प्रतिपादन एवं मूर्धाभिषिक्त और पारिभाषिक पदावली के द्वारा उसके परिष्कृत व्याख्यान की प्रवृत्ति बुद्ध से परवर्ती काल की ओर संकेत करती है। मूल बुद्ध देशना की प्राप्ति के लिए अभिव्यक्ति, भाव और विचार में परिवर्तन की इन प्रवृत्तियों को बौद्ध निकायों में खोजना आवश्यक है। महायान तथा वज्रयान की प्रमाणिकता के प्रसंग में यह दृष्टि विशेष रूप से सामने आती है क्योंकि परवर्ती बौद्ध परम्परा का यह अभ्यूपगम है कि भगवान बृद्ध ने एक नहीं तीन धर्मचक प्रवर्तन किये थे। सारनाथ का प्रवंतन सुविदित है। दूसरा धर्मचक्क प्रवंतन गृधकूट पर्वत पर माना जाता है जहाँ का उपदेश प्रज्ञापारमिताशास्त्र में निबद्ध है। एक मत से तीसरा धर्मचक प्रवर्तन धान्यकटक में हुआ था, यही बौद्ध तन्त्रशास्त्र का उद्गम था। दूसरे और तीसरे प्रवर्तन का सिद्धान्त आध्यात्मिक अर्थवत्ता और रहस्य से संलयित होते हुए भी ऐतिहासिक प्रमाण से पुष्ट नहीं है। ऐतिहासिक दृष्टि कदाचित अपर्याप्त है और अनेक आध्यात्मिक तत्त्वों का प्रतिबोध नहीं कर सकती, किन्तु वह सर्व साधारण से बोध्य युक्ति और तर्क की दृष्टि है। उसको यदि किसी विशिष्ट रहस्यवाद के समुख त्याग दिया जाये तो अतीत के विषय में धारणाओं को केवल श्रद्धा पर आधारित करना होगा। दुसरी ओर ऐतिहासिक दुष्टि के ग्रहण का यह अर्थ नहीं है कि उसके नाम पर एक अध्यात्म विरोधी जड़वादी दर्शन स्वीकार कर लिया जाय। किसी भी धर्म के सच्चे इतिहास के लिए आध्यात्मिक तत्त्वों को पहचानना तथा उनका निरूपण आवश्यक रहेगा। इतिहासकार को श्रद्धारहित तथा आध्यात्मिक जगत की ओर प्रज्ञाचक्षु होने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु उसे उदार श्रद्धा और दृष्टि अपनाने के साथ अन्ध श्रद्धा से बचना है।

बुद्ध देशना के उचित अवधारण के लिए तद्विषयक दो प्रचलित अन्तों से बचते हुए मध्यमा पटिपदा का सहारा लेना आवश्यक है। एक मतान्त के अनुसार बुद्ध ने एक नवीन दर्शन–शास्त्र का प्रतिपादन किया, दूसरे के अनुसार बुद्ध ने दार्शनिक तत्त्वों का शास्त्रीय निरूपण न कर, केवल दुःख निवृत्ति के लिए आचरणीय मार्ग का उपदेश किया इनमें पहला मत परवर्ती बौद्ध आचार्यों के द्वारा परिष्कृत एवं आविष्कृत तत्त्वों को ही मूल देशना समझ लेता है। वैदिक परम्परा के प्रतिकूल बुद्ध देशना में मूल शब्दों का आग्रह न था और इस कारण यह अनिवार्य था कि बुद्धाब्द की प्रथम शती में ही उसके मूलतः अभिप्रेत अर्थों का यथारमृत रूप उनके उत्तरकालीन यथामत रूप से असंकीर्ण न रहता। फलतः इस युग के साहित्य में मूल और व्याख्या के मिले-जुले होने के कारण और व्याख्यागत अंशों के प्रचुरतर तथा विशद्तर होने के कारण परवर्ती तत्त्वों को ही मूल तत्त्व समझ लेने की भ्रान्ति अनायास ही उत्पन्न हो जाती है और उसका समर्थन होता है। सद्धर्म के अनेक आधुनिक व्याख्याताओं की प्रवृत्ति से जो कि इतिहास की ओर तटस्थ तथा दर्शन-शास्त्र की ओर प्रवण होने के कारण बुद्धघोष का अनुकूल नेतृत्व अविलम्ब स्वीकार कर लेते हैं और विश् द्धिमग्गो को वह ऐन्द्रजालिक दर्पण मान लेते हैं जो परिनिर्वाण से लगभग एक हजार साल बाद रचित होने पर भी बुद्ध के आशय को यथार्थ प्रतिबिम्बित करने में समर्थ है। डाँ० भरत सिंह उपाध्याय जी के शब्दों में- भारतवर्ष सदा से तपस्या का क्षेत्र और आध्यात्मचिन्तन का आयतन रहा है। तपस्या वह जो आत्मनिर्यातन के द्वारा सौन्दर्य का उपघात नहीं, शरीर की मात्र यन्त्रणा नहीं, दूसरों के उत्सादन अथवा अपने ऐहिक तथा पारलौकिक सुखों की कामना से प्रेरित शरीरस्थ आत्मा का कर्षण नहीं, मूढग्राह से विजिम्भित महाभूतों का निकृष्ट पीड़न नहीं और आध्यात्म चिन्तन वह जो बुद्धिवाद से विरहित मात्र भावकता का आवेश नहीं, व्यवहारिकता से दूर मात्र कल्पना की उड़ान नहीं, जीवन का निषेध नहीं, विज्ञान का तिरस्कार नहीं, आलस्य का समर्थन नहीं, पुरुषार्थ का उच्छेदन नहीं। सत्य का वह निम्नतर रूप अथवा उसको देखने का वह निम्नतर ढंग, जो मनुष्य को बाह्रय प्रकृति के विश्लेषण, उसके सामान्य नियमों और रूपों के अनुसन्धान, उस पर विजय और इन

सबके परिणाम स्वरूप उसे अपनी दासी बनाकर उससे अपने भौतिक और ऐन्द्रिय सुख—विधान की अधिक से अधिक सामग्री खींचने की ओर प्रवृत्त करता है, भारत को आरम्भ से ही आकृष्ट न कर सका, उसकी चिन्ता का मुख्य विषय न हो सका। 5

मनुष्य का सबसे महान पर्येषण क्या है, इस पर विचार करते हुए महामति सुकरात ने एक जगह कहा है कि मनुष्य क्या बने और जीवन में क्या करें ? यदि यह कहना ठीक है कि मनुष्य क्या बने और जीवन में क्या करे? तो इस प्रकार के पर्येषण के लिए बुद्ध के जीवन और ज्ञान से अधिक प्रेरणा और कहां मिल सकती है। उस कुशल-गवेषी पुरूष ने जीवन में जो खोज की, वही एकमात्र सच्ची खोज है और जिसे उसने बोधि के रूप में पाया, उससे अधिक महान वस्तू मानवीय जिज्ञासा अध्यात्म के क्षेत्र में अभी कुछ पा नहीं सकी है। मनुष्य का सम्पूर्ण आध्यात्मिक पुरूषार्थ जैसे बुद्ध के जीवन में पुंजीभूत हो गया है। यही कारण है कि उस पर आधारित साहित्य जीवन की खोज करनेवालों के लिए सदा एक निरन्तर सेवनीय और गवेषणीय गोचर-भूमि बन गया है। यह एक ऐसी अभिव्यक्ति है, जिसके समान बोधमय भावों पर निर्भर और मनुष्य के नैतिक उत्कर्ष को करनेवाली कोई दूसरी अभिव्यक्ति विश्व में दिखाई नहीं पड़ती। बुद्धत्त्व प्राप्ति के अनंतर भगवान बुद्ध ने कहा कि हमारे जीवन की वह इमारत टूट गई, जिन कड़ियों पर मेरी इमारत खड़ी थी। इस प्रकार उन्होंने जीवन को जब जला दिया और उसको तोड़ दिया; तब कहा- मैं बुद्ध हूं। वे अब सिद्धार्थ नहीं रह गए। सिद्धार्थ को अपने हाथ से जला दिया। इस बात को ध्यान में रखना चाहिए। बुद्धत्त्व के लिए सिद्धार्थ को तोडना पडा था। सिद्धार्थ स्वयं अपना दफन करता है, दूसरे के सहारे नहीं। अपने ज्ञान से, अपने प्रयास से व्यक्ति जब अपने व्यक्तित्त्व को तोड़ने के लिए कटिबद्ध होगा, तब बुद्धत्त्व प्राप्त करने का मार्ग पाएगा। इस मनुष्य के वर्तमान जीवन में ही इसको वह ज्ञान मिलना चाहिए, तत्त्वबोध होना चाहिए, जिससे वह अपनी तृष्णा और अपनी भोग की प्रवृत्तियों को समाप्त करें।

भगवान बुद्ध की ज्ञान प्राप्ति का उददेश्य उनके अपने लिए नहीं था, बल्कि सबके लिए था, सबके कल्याण के लिए था। जो ज्ञान भगवान बुद्ध को प्राप्त हुआ था, वह सिर्फ अपनी दु:ख मुक्ति के लिए प्राप्त हुआ था या सबके लिए प्राप्त हुआ था। बुद्ध के जीवन एवं दर्शन से यह स्पष्ट है कि वह सबके लिए था, सार्वजनीन था, मानवकल्याणार्थ था– जो भाषा, प्रदेश और काल की सीमाओं से परे था। परंत् इस ज्ञान के यर्थाथबोध एवं अनुशीलन में या उसको ग्रहण करने की उस सीमा की स्थिति भगवान के पक्ष में नहीं थी। वास्तविकता यह थी कि तृष्णा और भोगवादी जितने विचार, जितने आचार थे, जिनसे समाज प्रभावित था, उनके विरोध के लिए विचार को लोग क्यों ग्रहण करेंगे। तथागत के सामने ज्ञान के उददेश्य को फलीभृत करने में महत्त्वपूर्ण समस्या यह थी कि जिस सूक्ष्म-ज्ञान का साक्षात्कार उन्हें हुआ था, वह सिर्फ उनके लिए है। उसको उस रूप में कोई भी समझ नहीं सकता था। उन्होंने सोचा अगर दूसरों के भी कल्याण के लिए इसे फैला दूं तो दूसरा सुनेगा नहीं, समझेगा नहीं, ऐसी स्थिति में क्या करें ? डॉ० भरत सिंह उपाध्याय के शब्दों में– शाक्य गोतम ने उरुवेला की भूमि में जिस ज्ञान का साक्षात्कार किया, वह उनके साधनाशील शिष्यों के माध्यम से ही समाज की शिराओं में व्याप्त होकर उस चिर सुन्दर आलोक के रूप में फूट पड़ा, जिसे हम बौद्ध संस्कृति के सामूहिक नाम से पुकारते हैं। इस संस्कृति से एक बार समग्र भारतीय जीवन आलोकित हो उठा और उसकी अभिव्यक्ति बाद में साहित्य, वास्तुकला, मूर्तिकला, चित्रकारी आदि के रूप में न केवल भारत के ही, अपित् विश्व के एक विशाल भूखण्ड के निवासियों की सत्त्वशृद्धि और विकास के लिए हुई। उससे हमें अपनी मूलभूत समस्याओं के आज भी हल मिल सकते हैं, इसमें संदेह नहीं।8 यहाँ संप्रेषण की समस्या थी। समस्या यह है कि जब एक श्रेष्ठ सिद्धान्त, श्रेष्ठ आदर्श एक नितांत विरोधी स्थिति में कोई प्राप्त कर लेता है तो उस श्रेष्ट सिद्धान्त, श्रेष्ट आदर्श, श्रेष्ठ ज्ञान को विरोधी परिवेश में कैसे प्रस्तुत करें? दूसरे लोग एक परंपरागत विरोधी मान्यताओं एवं व्यवस्थाओं से आबद्ध हैं, वे समझेंगे नही तो क्या किया जाए ? तो इस स्थिति में एक पौराणिक कथा की तरह कहा गया है कि वहां ब्रह्म सहंपति आए और उन्होंने कहा कि इस सृष्टि में पहली बार सद्धर्म उत्पन्न हुआ है, आप बुद्ध हुए और इतना बड़ा ज्ञान, जो आज तक पैदा नहीं हुआ था, वह ज्ञान आप द्वारा प्रकाशित है। फिर भी उस ज्ञान के प्रकाश से सारा समाज, मनुष्य, प्रजा वंचित रहे यह कदापि ठीक नहीं। उनका चिन्तन मौलिक था, उनका तरीका मौलिक था। वह न तो वेदों की प्रतिक्रिया थी और न उपनिषदों की प्रतिध्विन। सत्य तो यह है कि कोई भी उपनिषद् बुद्ध से पूर्व में नहीं थे। बुद्ध का धर्म और दर्शन वैदिक प्रतिक्रिया नहीं थी, बिल्क जो विरोध का तत्त्व था, वह था— इस श्रेष्ठ ज्ञान को कैसे संप्रेषित किया जाए। इसके आधार पर ही इतिहास में भगवान बुद्ध का अपूर्व मानवीय संदेश फैला है।

सन्दर्भ

- 1. जैन, डॉ० धर्मचन्द— (प्रमुख सम्पादक), बौद्धेतर दर्शनग्रन्थों में बौद्धदर्शन में जैन, प्रो० सागरमल, भारतीय दार्शनिक ग्रन्थों में प्रतिपादित बौद्ध धर्म एवं दर्शन, बौद्ध अध्ययन केन्द्र, नया परिसर, जयनारायण व्यास विश्वविद्यालय, जोधपुर, प्रथम संस्करण 2008, पृ— 17
- 2. **पाण्डेय, गोविन्द चन्द्र— बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास**, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, पंचम संस्करण 2010, पृ— 48
- 3. वही, पू— 49
- 4. उपाध्याय, भरत सिंह— बौद्ध दर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स प्राइवेट लिमिटेड, दिल्ली, पृ— 01
- 5. http:hi.wikipedia.org/wiki/सुकरात
- 6. **उपाध्याय, भरत सिंह— बोधिवृक्ष की छाया में**, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, संस्करण 2012, पृ— 04
- 7. **उपाध्याय, भरत सिंह— बुद्ध और बौद्ध साधक,** सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, पृ— निवेदन

जैन दर्शन में सप्त तत्व मार्ग : एक व्यवहारिक विश्लेषण

डाँ० मनीषा सिन्हा

दर्शन के क्षेत्र में तत्व शब्द गम्भीर चिन्तन का है। तत् शब्द तत्व से बना है, लौकिक दृष्टि से तत्व के अर्थ होते है वास्तविक, यथार्थता, सारवस्तु, साराशं विदों में परमात्मा, तथा ब्रह्म के लिए तत्व शब्द का उपयोग किया गया है। सांख्यमत में जगत के मूलकारण के रूप में तत्व शब्द का प्रयोग हुआ है। जीवन और तत्व एक दूसरे से सम्बन्धित है तत्व से जीवन को पृथक नहीं किया जा सकता और तत्व के अभाव में जीवन गतिशील नहीं हो सकता। जीवन से तत्व को पृथक करने का अर्थ है आत्मा के अस्तित्व से इन्कार करना। आस्तिक दर्शन में प्रत्येक दर्शन अपनी परम्परा और कल्पना के अनुसार तत्व मीमांसा और तत्व विचार स्थिर है। जैन दर्शन में सत्, सत्व, तत्व, अर्थ, पदार्थ और द्रव्य इन शब्दों का प्रयोग एक ही अर्थ में किया गया है। इसमें जो तत्व हैं वह सत् है और जो सत् है वह द्रव्य है। वस्तु के भाव या स्वभाव को तत्व कहते है। तत्व शब्द तत् और त्व के योग, से बना है। तत् का अर्थ हैं वह और त्व का अर्थ हैं भाव अर्थात किसी वस्तु का मूल स्वरूप पाना। जैन दर्शन में सात तत्वों का व्यवहारिक उपयोग किया गया है ये सात तत्व है— जीव, अजीव, आश्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष।

जीव- जिसमें चेतना हो, सुख दुख के अनुभव की क्षमता हो

अजीव- चेतना रहित पदार्थ

आश्रव— कर्म आगमन का द्वार

असि० प्रोफेसर, प्रा० इति० संस्कृति एवं पुरातत्व, श्री अग्रसेन कन्या पी०जी० कॉलेज,
 वाराणसी।

बंध- जीव और कर्म का क्षीर में नीर की तरह एकमेक हो जाना

संवर- आश्रव का निरोघ

निर्जरा- कर्मों का आंशिक कर्मफल नष्ट होना

मोक्ष- कर्मों का आत्यन्तिक क्षय अर्थात पूर्ण कर्मफल की समाप्ति।

जीव— जीव का लक्षण चेतना है प्राणिमात्र में सत्ता के रूप में चेतन्य शक्ति अनन्त है। कैवल्य प्राप्त जीवों में पूर्ण चेतन है और पौधा में चेतना नहीं के बराबर है इन दोनों के मध्य अन्य जीवों की स्थिति है अर्थात ज्ञान के आवरण की अधिकता या न्यूनता के अनुसार चेंतना का विकास कम या ज्यादा होता है। जीव को आत्मा भी माना गया है जिसका सामान्य लक्षण उपयोग है। उपयोग का अर्थ होता है चैतन्य परिणित अर्थात जीव का साधारण गुण चैतन्य है जिससे वह समस्त जड़ द्रव्यों से अपना पृथक अस्तित्व रखता है 1 चेतना जब गुण को प्रकाशित करती है तो जीव अन्य वस्तुओं को प्रकाशित करता है। जीव जिस शरीर में रहता है उसके हर भाग में व्याप्त रहता हैं। कर्मों के अनुसार शरीर को धारण करता है। जीव जिस प्रकार का कर्म करता है जीव मूलतः दो स्वभाव के है संसारी, मुक्त

संसारी— संसारी जीव की आत्मा कर्मयुक्त होने से अनेक योनियों में परिभ्रमण करती है नित्य नूतन कर्म में बंधकर उसका फल भोगती है एक गति से दूसरी गति में जन्म लेती है और मृत्यु को प्राप्त करती है। इनके चार उपप्रकार है^{2:-}

नारकी- ये जीव ऊर्ध्वलोक में निवास करते है।

देव- देवी का निवास ऊध्वलोक में है।

मनुष्य- पृथ्वीलोक का निवासी संचित कर्मी का फल भोगने की गति

तिर्यंच- पृथ्वी तल पर दिखने वाले समस्त पशु-पक्षी कीड़े-मकोड़े,

गति और ज्ञान के आधार पर इनके दो भेद है-

स्थावर— जिसमें गमन करने की क्षमता का अभाव है पृथ्वी, जल, वनस्पति अग्नि, वायु, वनस्पति इन पाँच काय के जीव स्थावर कहलाते है जिनमें मात्र स्पंश नामक एक इन्द्रिय का अनुभव होता है।

पृथ्वीकायिक— काय का अर्थ है— शरीर। पृथ्वी ही जिन जीवों का शरीर है, वे पृथ्वी कायिक हैं। मिट्टी, रेत, हीरा, पन्ना, सोना, चाँदी, कोयला, अभ्रक आदि जितने भी खनिज पदार्थ हैं, सभी पृथ्वी कायिक जीवों के पिण्ड हैं। मिट्टी की एक छोटी सी डली में भी असंख्य जीव होते हैं। ये जीव एक साथ रहने पर भी अपनी स्वतंत्र सत्ता बनाए दखते हैं।

जलकायिक— जल ही जिन जीवों का शरीर है, वे जलकायिक जीव हैं। सब प्रकार का जल, ओला, कुहरा, ओस ये सब जलकायिक जीवों के शरीर है। इन जीवों के शरीर इतने सूक्ष्म होते हैं कि हमें दिखाई नहीं देते। पानी की एक बूँद भी असंख्य जलकायिक जीवों के शरीरों का पिण्ड है।

अग्निकायिक— अग्नि ही जिन जीवों का शरीर है, उन्हें अग्निकायिक जीव कहते हैं। सभी प्रकार की अग्नि, अंगारे, ज्वाला आदि अग्नि कायिक जीवों के उदाहरण हैं। पानी की बूँद की भाँति अग्नि की एक छोटी—सी चिनगारी में भी अग्नि के असंख्य जीवों के शरीर का अस्तित्व है।

वायुकायिक— वायु ही जिन जीवों का शरीर है, उन्हें वायुकायिक जीव कहते हैं। संसारमें जितने प्रकार की वायु है, वह इसी काय में अन्तर्गर्भित है। इस काय में भी असंख्य जीव हैं, जो पृथक् शरीर में रहते हैं।

वनस्पतिकायिक— वनस्पति ही जिन जीवों का शरीर है, वे वनस्पति कायिक हैं। इस काय में रहनेवाले जीव दो प्रकार के है — प्रत्येक वनस्पति और साधारण वनस्पति। प्रत्येक वनस्पति के जीव एक—एक शरीर में एक—एक ही होते हैं। प्रत्येक वनस्पति कायिक दो प्रकार के है— सप्रतिष्ठित प्रत्येक और अप्रतिष्ठित प्रत्येक। जिन प्रत्येक

जीवों के आश्रित अन्य साधारण जीव पाये जाते हैं, सप्रतिष्ठित तथा साधारण जीवों से रहित प्रत्येक जीव अप्रतिष्ठित कहलाते हैं। एक जीव के आश्रित असंख्य जीव रह सकते हैं,

त्रस— त्रस जीव दु:ख निवृति और सुख की प्राप्ति के लिए गमनागन करने की क्षमता रखता है इसमे द्विइन्द्रिय, त्रिइन्द्रिय, चतुरिन्द्र्य, पंचेन्द्रिय जीव होते है ³ अर्थात रसना इन्द्रिय, घ्राण इन्द्रिय, चक्षुइन्द्रिय, श्रोत्र इन्द्रिय है जिनमें क्रमशः शंख, चीटीं, भौंरा, मत्स्य आते हैं।

रसना इन्द्रिय जिस इन्द्रिय से खट्टा—मीठा, कड़वा कसायला और चटपटा है। इन पाँच प्रकार के रसों का ज्ञान होता है, वह रसना इन्द्रिय है। जिन जीवों में स्पर्श और रसना ये दो इन्द्रिय पाई जाती है वे दो इन्द्रिय कहलाते हैं। इस इन्द्रिय का आकार खुरपा के समान है।

म्राण इन्द्रिय— सुगन्ध और दुर्गन्ध का ज्ञान इस इन्द्रिय से होता है। इसका आकार तिल के फूल के समान होता है। स्पर्श, रसना और घ्राण इन्द्रिय से युक्त जीव तीन इन्द्रिय कहलाते हैं।

चक्षु इन्द्रिय— काला—पीला, नीला, लाल तथा सफेद आदि विविध प्रकार के वर्ण चक्षु इन्द्रिय के विषय हैं। इसका आकार मसूर के दाने के समान है। स्पर्श, रसना, घ्राण और चक्षु इन्द्रिय से युक्त जीव चार इन्द्रिय कहलाते हैं।

श्रोत्र इन्द्रिय— श्रोत्र इन्द्रिय का विषय शब्द है। इसका आकार गेहूँ की बाली के समान है। जिन जीवों के पास पाँचों इन्द्रियाँ पायी जाती हैं वे पंचेन्द्रिय कहलाते हैं।

मुक्त जीव— कर्मरिहत जीव मुक्त है। कर्मबन्धन टूटने से जिनका शुद्ध स्वरूप प्रकट होता है वे मुक्त आत्माएँ है। मुक्त जीव रूपादि से रिहत होते है। ये अशरीरी होते हैं गित शरीर से सम्बन्धित है इसलिए मुक्त जीव गितशील नहीं है। मुक्त आत्मा की सत्ता स्वतन्त्र है। कर्म के नाश होने से इसका बन्ध नही होता। कर्मरहित होने के कारण ये जीव सर्वज्ञ, सर्वदर्शी एवं बन्धनरहित है।

अजीव— चेतनारहित जड़ पर्दाथ अजीव है या जिन द्रव्यों में शरीर की तरह प्रदेशों की बहुलता रहती है शरीर में जो ज्ञानवान प्रदार्थ है अर्थात जो सभी को जानता है, देखता है और सुख— दु:ख आदि का अनुभव करता है। इसके दो स्वरूप है: अरूपी, रूपी, अरूपी या अर्मूत वह अजीव द्रव्य है जिसमें स्पर्श, रस , गन्ध और वर्ण नही होता अर्थात धर्मअस्तिकाय, अधर्मअस्तिकाय, आकाशअस्तिकाय, और कालअस्तिकाय होतां है। रूपी या मूर्त द्रव्य वह है जो स्पंश , रस, गन्ध और वर्ण से युक्त है। यह मात्र पुद्गल है।

धर्म— धर्म द्रव्य समस्त लोकव्यापी अखण्ड द्रव्य है अर्थात समग्र लोक में व्याप्त है शाश्वत है। तिल में तेल की तरह यह पूरे लोक में व्याप्त है, इसमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श का अभाव होने से यह अमूर्त भी है। जीवों का आगमन , गमन, बोलना, उन्मेष, मानिसक, वाचिक एवं कायिक आदि अन्य स्पन्दनात्मक प्रवृतियाँ भी धर्मास्तिकाय से होती है स्वयंक्रिया करने वाले जीव और पुद्गल की जो सहायता करता है वही धर्म है अर्थात धर्म जीव, पुद्गल एवं अन्य अस्तिकाय द्रव्यों को गित करने में सहायता करता है। धर्म गित का माध्यम है अर्थात यह तदभावाव्यभाव से सर्वदा गित देने में सहायक रहता है यह अपरिवर्तित है।

अधर्म— स्थितिशील जीव तथा पुद्गल की स्थिति के सहकारी कारण द्रव्य विशेष को अधर्म कहते है। प्रत्येक जीव या पुद्गल की स्थिति या ठहराव के लिए अधर्म आवश्यक द्रव्य है यह सम्पूर्ण आकाश में व्याप्त है। अधर्म वस्तुत: रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्द से रहित अमूर्तिक और निष्क्रिय है एवं उत्पाद व्यय रूप में परिणमन करते हुए नित्य हैं संसार के निर्माण के लिए पदार्थों की गति और स्थिरता के नियमों में बद्ध होना आवश्यक है इसलिए धर्म गित प्रदान करता है और अधर्म स्थिरता का वाहक है।

आकाश— आकाश द्रव्य रूपदिरहित, अमूर्त, निष्क्रिय तथा सर्वव्यापक द्रव्य है। यह जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल को स्थान प्रदान करता है। आकाश कोइ ठोस द्रव्य नहीं अपितु खाली स्थान है, वह अर्मूत और अनन्तप्रदेश वाला है यह लोक और अलोक नामक दो भेद में विभक्त है ⁷:—

लोकाकाश— आकाश के जितने हिस्से में जीवादि पाये जाते है वह लोकाकाश है जैन दर्शन के अनुसार लोकाकाश सम्पूर्ण आकाश के मध्य भाग में चौदह राजू ऊचाँ और सात राजू चौड़ा है। अधः, मध्य और उर्ध्व तीन विभागों में विभक्त यह लोक चारों तरफ से वातवलयों से घिरा है। नीचे के भाग में सात नरक है। मध्य में मर्त्यलोक या पृथ्वीलोक है लोक के अग्र भाग पर मोक्ष स्थान है जहाँ पहुँच कर मुक्त आत्मएँ ठहर जाती है।

अलोकाकाश— आकाश के जिस खण्ड में जीव ,पुदगल धर्म, अधर्म , काल आदि किसी द्रव्य की सत्ता नहीं अर्थात लोकाकाश से बाहर का अनन्त आकाश अलोकाकाश कहलाता है ।

काल— काल जीव और अजीव द्रव्य का पर्याय प्रवाह है। इसका अतीत समय विनिष्ट हो जाता है परन्तु अनागत समय अनुत्पन्न होता है। इसके निमित्त से अन्य द्रव्य अपनी पुरानी अवस्था को छोड़कर प्रतिक्षण नया रूप धारण करते है। यह आकाश की तरह अर्मूत और निष्क्रिय है। इसकी उपस्थित में परिणमन पदार्थ स्वयं करते है। इसलिए इसे आलम्बन वर्त्तना कहते है। काल के द्वारा जिन पदार्थों का माप किया जाता है वह प्रमाण काल है। जीवन और मृत्यु ये दोनो काल सापेक्ष है जीवन का अवस्थान यथायुनिवृंति काल कहलाता है और मृत्यु मंरण काल है। चन्द्रमा और सूर्य जिस से गतिमान है उसे अद्धा काल कहा जाता है। काल का सूक्ष्म विभाग 'समय' कहलाता है अंर्थात समय काल की सूक्ष्तम इकाई है ।

पुद्गल परमाणु को मन्द गति से आकाश के एक प्रदेश से दूसरे प्रदेश तक जाने में जो काल लगता है वह समय है। द्रव्यों के होने वाले परिणमन से भूत भविष्य और वर्तमान का आश्रित समय व्यवहार काल है। समय, पल, घड़ी मिनट, घण्टा इसके प्रतिमान है। मनुष्य जीवन की प्रत्येक अवस्था काल के फलस्वरूप घटित होती है। इस नित्य अर्मृत समय की परमार्थिक काल के रूप में जाना जाता है।

इस तरह काल के सभी प्रदेशों का स्वभाव एक है फिर भी वे परस्पर भिन्न है। काल के क्रमिक पर्यायों से अतीत, वर्तमान एवं भविष्य का व्यवहार होता है काल की अपेक्षा से ही किसी जीव,, अजीव, पदार्थ के परिणमन का अतीत, वर्तमान या भविष्य कहा जाता है।

पुद्गल— जैन दर्शन में पुद्गल मूर्त या रूपी द्रव्य है पुद् का अर्थ है पूरा होना और गल का अर्थ है गलना या मिटना। द्रव्य प्रतिपल , प्रतिक्षण बनता बिगड़ता है टूटता जुडता है वही पुद्गल है। पुद्गल एक ऐसा द्रव्य है जो खण्डित होता है और पुन सम्बद्ध भी होता है यह विविध ज्ञानेन्द्रियाँ का विषय बनता है इसे वर्ण, गन्ध, रस, स्पंश के कारण रूपी या रूपवान कहा गया है। इन्द्रियों और वर्ण के गुणों में कारण और कार्य का नही अपितु ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध है। इन्द्रियों की उत्पत्ति में वर्ण कारण नही है और वर्ण की उत्पत्ति में इन्द्रियाँ कारण नही है। पुद्गल द्रव्य के भेद निम्नवत है 11:—

स्कन्ध— मूर्त द्रव्यों की इकाई स्कन्ध है अर्थात दो से लेकर अनन्त परमाणुओं का एकीभाव स्कन्ध है यथा, एकस्कन्ध—विभिन्न स्कन्धों का एक होना, द्विप्रदेशीस्कन्ध—दो परमाणु पुद्गल का मिलन होना, त्रिप्रदेशी स्कन्ध तीन परमाणु का मिलन होना, चतु: प्रदेशी स्कन्ध चार परमाणु का मिलन होना, महास्कन्ध—अनन्त परमाणुओं के स्वभाविक मिलन से लोकव्यापी महास्कन्ध बनता है।

मूलतः अणुओं का समुदाय दो स्कन्ध है इसके भी तीन भेद है:¹² भेदपूर्वक, संधातपूर्वक, भेद और संधातपूर्वक

आभयन्तर और बाह्य इन दो कारणों से भेद होता है। आभ्यन्तर कारण से जो एक स्कन्ध का भेद होकर दूसरा स्कन्ध बनता है उसके लिए अन्य बाह्य कारण की

अपेक्षा नहीं होती है। स्कन्ध में स्वयं विदारण होता है। बाह्य कारण से जो भेद होता है उसमें स्कन्ध के अतिरिक्त अन्य कारणों की आवश्यकता होती है।

इसी तरह पृथक भूतों का एकीभाव संघात है यह बाह्य और आभ्यन्तर कारणजन्य होने से दो प्रकार का है अर्थात दो पृथक—पृथक अणुओं का संयोग संघात है।

स्कन्धदेश— स्कन्ध एक इकाई है इस इकाई से बुद्धि कल्पित एक विभाग स्कन्ध देश कहलाता है।

स्कन्ध प्रदेश— स्कन्ध से अपृथग्भूत अविभाज्य अंश स्कन्ध प्रदेश कहलाता है अर्थात परमाणु जब तक स्कन्धगत है तब तक वह स्कन्ध स्कन्ध प्रदेश कहलाता है।

परमाणु— स्कन्ध से पृथक निरंश तत्व परमाणु है। जब तक वह स्कन्धगत है, प्रदेश कहलाता है और अपनी पृथक अवस्था में वह परमाणु कहलाता हैं। परमाणु पुद्गल अविभाज्य, अभेद्ध, अदाह्य और अग्राह्य है। परमाणु पुद्गल अनार्ध है, अमध्य है, अप्रदेशी है सार्ध नहीं है, समध्य, संप्रदेशी नहीं है। इसका कोइ आकार नहीं है सूक्ष्म होने के कारण वह स्वयं आदि है स्वयं मध्य है और स्वयं अन्त है। इन्द्रिय ग्राह्य नहीं है, अविभागी है। ऐसा द्रव्य परमाणु है। जैन दर्शन के अनुसार परमाणु चेतन का प्रतिपक्षी है और दो भेद है: 13

सूक्ष्म— विज्ञान जिसे परमाणु मानता है वह टूटता है जबकि जैनदर्शन का परमाणु अच्छेद, अभेद्य, अग्राहय है।

व्यवहारिक— व्यवहारिक परमाणु अनन्त सूक्ष्म परमाणुओं के समुदाय से बनता है वस्तुत: वह स्वयं परमाणु पिण्ड है तथापि साधारण दृष्टि से ग्राह्य नहीं होता।

आश्रव— जैन तत्व दर्शन में काय वचन और मन के क्रियारूप योग आश्रव है इसके द्वारा आत्मा कर्मों को ग्रहण करती है इसके दो भेद है:—¹⁴

द्रव्याश्रव— कर्मो का आगमन द्रव्याश्रव है। जीव के मन, वचन काय के छिद्र से कर्म प्रविष्ट होते है यह द्रव्याश्रय के प्रतीक है। इसके भी दो प्रकार है: साम्परियक आश्रव— क्रोधिदक विकारों के साथ होने वाला भाव साम्परियक आश्रव है यह आत्मा के साथ दीर्घकाल तक टिका रहता है।

ईर्यापथ आश्रव— यह मार्गगामी है अर्थात आते ही चला जाता है ठहरता नही है, यह निष्कषाय है इसलिए दीर्धकाल तक ठहर नही पाता। आश्रव में कर्मी के प्रवाह को ग्रहण करने के पाँच मुख्य हेतु है: ¹⁵

मिथ्यात्व— जड़ पदार्थों में चैतन्य बुद्धि, अत्तत्व में तत्व बुद्धि और अधर्म में धर्म बुद्धि आदि विपरीत भावना या प्ररूपणा के कारण पदार्थों के स्वरूप में भ्रान्ति बनी रहती है। यही दोषों का मूल है जिससे अनन्त संसार का बन्ध होता है

अविरति— इन्द्रिय विषयों का त्याग न करना और त्याग की भावना का अभाव होना त्याग के प्रति अनुत्साह भोग में उत्साह अविरति है। मानव मन में अविरित के बावजूद कषायों का तीव्र उदय होता है जिससे न तो वह सकल चरित्र ग्रहण कर सकता है और न ही दशचरित्र अर्थात सदाचार या चरित्र ग्रहण करने की रूचि या प्रवृति न होना अविरति है। प्रमाद—कुशल कार्यों में अनादर या अनुत्साह प्रमाद है। इसके अन्तर्गत पाँच इन्द्रिय, चार कथा (राजकथा, चोरकथा, ज्ञान कथा, भोजनकथा) चार कषाय (क्रोध, मान ,माया, लोभ) में कलुषित रहने के कारण, निद्रा एवं प्रणय में मग्न होने के कारण कुशल मार्ग के प्रति अनादर का भाव अत्पन्न होता है। हिंसा का मूल कारण प्रमाद है।

कषाय— कषाय अध्यात्म दोष है यह आत्मा के ज्ञान दर्शन और चरित्र रूपी शुद्ध स्वरूप को मलीन करता है यह जीव के उन कर्मों का उत्पादक है जिन भावों के द्वारा संसार की प्रप्ति हो। संसार रूपी वृक्ष इसी के कारण हरा भरा है। क्रोध , मान, माया , लोभ इसकी अग्नि को प्रज्जवलित करते है। राग और द्वेष समस्त अनर्थों का मूल है।

योग— मन, वचन और काय के निमित्त से आत्मा के प्रदेशों में जो परिस्पन्द होता है वह योग है। इसमें मन, वचन और कार्य से होने वाली आत्मा की क्रिया, कर्म परमाणुओं

से आत्मा का योग होता है। इसमें कर्मी का आगमन होता है। शुभ कर्मयोग से पुण्यआश्रव, अशुभ कर्मयोग से पाप आश्रव होता है। योग आश्रव प्रवृयात्मक है।

संवर— कर्म के प्रवाह को रोकना संवर है। यह आश्रव का विरोधी तत्व है। आत्मा के राग द्वेष मूलक अशुद्ध प्रवृतियों को रोकना संवर का कार्य है इसके दो पक्ष है¹⁶

द्रव्य संवर कर्म पुद्गल के ग्रहण का छेदन या निरोध करना द्रव्य संवर है।

भाव संवर— संसार वृद्धि में कारणभूत क्रियाओं का त्याग करना तथा आत्मा का शुद्धोपयोग अर्थात समिति गुप्ति आदि भाव संवर है।

इस हेतु इसके पाँच नियम बताये गये है:¹⁷

सम्यकत्व विपरीत मान्यता से मुक्त होता

व्रत- अठारह प्रकार के पापों का सवथा त्याग करना

अप्रमाद- धर्म के प्रति पूर्ण उत्साह होना

अकषाय- क्रोध, मान, माया, लोभ, कषायों का उपशमन करना

अयोग- मन, वचन, काय की कर्म क्रियाफल का रूक जाना।

इस तरह संवर के द्वारा नवीन कर्मों के प्रवाह को अवरूद्ध कर दिया है।

निर्जरा— यह तत्व आत्मा में संचित पूर्व जन्म के कर्मफल का क्षय करता है। निर्जरा शुद्धता की प्राप्ति के मार्ग में सीढियों के समान है जिस पर क्रमशः एक—एक कदम रख मंजिल तक पहुँचा जाता है। इसके दो मार्ग है:¹⁸

सकाम निर्जरा— जो व्रत के उपक्रम से होती है आत्म शुद्धि की दृष्टि से विवेकपूर्वक तप और साधना की जाती है तो वह सकाम निर्जरा होती है। अकाम निर्जरा— जो जीवों के कर्म के स्वतः विपाक से होती है वह अकाम निर्जरा है यह बिना उपाय, बिना चेष्टा, बिना प्रयत्न प्राप्त होने वाली स्वयंभूत सहज निर्जरा है।

निर्जरा मार्ग के तत्व भेद- इसके द्वादश तत्व भेद है:19

अनशन— बाहय तपों में इसे मुख्य स्थान प्राप्त है यह अन्य तपों से अधिक कठोर और दुधर्ष है। अनशन का सीधा अर्थ आहार त्याग है वह कम से कम एक दिन रात्रि या छहः मास या जीवनपर्यन्त चल सकता है।

फनोदरी— इसका तात्पर्य है भूख से कम खाना इसे अल्प आहार या परिमित आहार भी कहते है इसके द्वारा क्रोध, मान , माया, लोभ, शब्द, कलह को कम करने का प्रयास किया जाता है और अन्तरंग प्रसन्नता, आन्तरिक लधुता तथा सद्गुणों के विकास का पथ प्रशस्त किया जाता है

भिक्षाचारी— यह विविध प्रकार के अभिग्रह के द्वारा आहार की गवेषणा करता है भिक्षा देने वाला और लेने वाला दोनों ही सद्गति प्राप्त करते हैं। सर्व सम्पत्कारी भिक्षा ही वस्तुतः कल्याणकारिणी भिक्षा है।

रस परित्याग— रस अर्थात स्वादिम रसता जिसके द्वारा भोजन मधुर एवं स्वादिष्ट बनता है। सरस होने के कारण प्रेरक होता है इसलिए निःरस तथा आवश्यकता भर भोजन ही करना उचित है।

कायाक्लेश— कायाक्लेश अर्थात विविध प्रकार के आसन एवं मुद्राओं के द्वारा शरीर को कष्ट देना यथा— कायोत्सर्ग करना, उत्कटुक आसन में ध्यान करना, प्रतिमा धारण करना, वीरासन करना, निषधा स्वाध्याय हेतु ध्यानमुद्रा, दण्डायत स्थानक रहना, लकडी की तरह ध्यान स्थानक करना इसके माध्य है इसेमें शरीर को साध्य बनाया जाता है।

प्रति—संलीनता— पराभाव में लीन आत्मा को स्वभाव में लीन बनाने की प्रक्रिया ही वस्तुतः प्रतिसंलीनता है। इद्रियों और कषायों का मन वचन आदि योगों को बाहर से हटाकर अन्दर केन्द्रित करता या गुप्त रखना संलीनता है।

प्रायश्चित— पाप का विशोधन करना अर्थात पाप को शुद्ध करने की क्रिया का नाम प्रायश्चित है। प्रमादवश अनुचित कार्य कर लेने पर मन में पश्चाताप होना और उसकी

शुद्धि के लिए प्रार्थना करना प्रायश्चित है। इसके द्वारा दोषों का प्रक्षालन होता है, हृदय सरल होता है।

विनय— विनय का सम्बन्ध हृदय का आत्मिक गुण है। जैन दर्शन में इसका तीन अर्थ व्यवहृत है:— विनय— अनुशासन, विनय — आत्मसंयम, (शील, सदाचार), विनय — नम्रता एवं सदव्यवहार।

वैव्यावृत्य— धर्मसाधना में सहयोग करने वाली आहार अर्थात वस्तुओं से शुश्रुषा करना वैव्यावृत हे।

स्वाध्याय— अध्ययन से बुद्धि का विकास होता है, नया विचार, नया चिन्तन उद्बुद्ध होता है। स्वाध्याय से समस्त दुःखों से मुक्ति मिलती है इससे वाचना, पृच्छना, परिवर्त्तना का अभ्यास होता है।

ध्यान— मन की एकाग्र ध्यान अवस्था का नाम ध्यान है। पवित्र विचारों को मन में स्थिर रखना धर्म ध्यान है। आत्मा का, आत्मा के द्वारा, आत्मा के विषय में सोचना, चिन्तन करना ध्यान है। ध्यान रूपी अग्नि से कर्म रूपी काष्ठ जलकर भरम हो जाता है और आत्मा शृद्धि—बुद्ध—सिद्ध—निरंजन स्वरूप प्राप्त कर लेती है।

ब्युत्सर्ग— विशिष्ट त्याग करने की विधि व्युत्सर्ग है धर्म के लिए आत्म साधना के लिए स्वयं का उत्सर्ग करना ही व्युत्सर्ग है।

मोक्ष— तत्व दर्शन में जीव मात्र का चरम और परमलक्ष्य हैं, सम्पूर्ण कर्म का वियोग अर्थात मोक्ष को प्राप्त करना अतः समस्त कर्मों का आत्मा से आत्यन्तिक रूप से पृथक होना, समूल उच्छेद होना मोक्ष है। आत्यन्तिक का अर्थ है जहाँ पुरातन कर्मों का पूर्ण रूप से नाश हुआ हो और नये कार्मों के प्रवाह की सम्भावना खत्म हो अर्थात बन्ध के कारणों का अभाव होने से संचित कर्मों की निर्जरा द्वारा कर्मफल नष्ट होने से, समस्त कर्मों का सम्पूर्ण उच्छेद होना ही मोक्ष है। संसार अवस्था में आत्मा की वैभाविक शक्ति का विभाव रूप में परिणमन होता है उस विभाव परिणमन के निमित्त नष्ट हो जाने से

मोक्ष में उसका स्वभाविक परिणमन होता है। तत्व विचार में सुख, दु:ख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म और संस्कार के उच्छेद को मोक्ष माना गया है। मन के संयोग के नष्ट होने से वह निर्गुण हो जाता है इसमें कर्म की क्षयोपशम से समुत्पन्न क्षायोपशमिक ज्ञान और कर्मजन्म सुख दु:ख का विनाश मोक्ष है²⁰ इसका सहज स्वरूप है मुक्त होना अर्थात जिन कर्मों से आत्मा आबद्ध है उस बन्धन से मुक्त होना ही मोक्ष है यह आत्मा के विकास की चरम एवं पूर्ण अवस्था है जरा—मरण के बन्ध से मुक्त होकर अव्यावाध सुखों का अनुभव करना, उनमुक्तता, आनन्द के स्वतन्त्र एवं अनुपम सुख का अनुभव जो चिरन्तर एवं शाश्वत है।

इस तरह जैन तत्व विचार में प्रकृति और संसार के आवागमन के चक्र के लिए जीव, अजीव तथा अन्य द्रव्यों की परिकल्पना की गयी है।

सन्दर्भ सूची

- 1. तत्वार्थ सूत्र 2/8 उपयोग लक्षण, उमास्वाति, पार्श्वनाथ शोध संस्थान, वाराणसी, 1976
- 2. वही
- 3. मुनि, प्रमाणसागर— जैन तत्विवद्या, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, चौदहवां संस्करण, पृ0 290—91
- 4. व्याख्या प्रज्ञप्ति— सम्पा. मधुकरमुनि, पृ० २४ आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, राजस्थान, 1982—89.
- 5. मुनि, प्रमाणसागर— जैन तत्विवद्या, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, चौदहवां संकरण, पृ0 235
- तत्वार्थसूत्र 3 / 23
- 7. समवायांग— सम्पा मधुकरमुनि,पृ० ३० आगमप्रकाशन समिति, ब्यावर, राजस्थान 1982
- 8. मुनि, प्रमाणसागर— जैन तत्वविधा, पृ० 238
- 9. आचार्य, देवेन्द्र मुनि— जैन दर्शन एक विश्लेषण, पृ०१४७, यूनिवर्सिटी पब्लिकेशन, नई दिल्ली, संस्करण, 1997

- 10. भारतीय दर्शन ऐतिहासिक और समीक्षात्मक विवेचन— संपा0 नंद0 किशोर0 देवराज उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, ग्रथांक 158, पृ०114, लखनऊ— तृतीय संस्करण, 1983
- 11. तत्वार्थ सूत्र 5/23 (स्पर्शरसगंध वर्णवन्तः पुदगलाः)
- 12. वही 5 / 26
- 13. भगवती सूत्र 5/7,
- 14. भारतीय र्दशन ऐतिहासिक और समीक्षात्मक विवेचन— संपा0 नंद0 किशोर0 देवराज उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, ग्रथांक 158, लखनऊ तृतीय संस्करण, 1983 पृ0 116
- 15. आचार्य, देवेन्द्र मुनि— जैन दर्शन एक विश्लेषण, पृ० 198
- 16. तत्वार्थसूत्र 9/1
- 17. स्थानांग सूत्र 5/2 10/01/702 (सम्पा. मधुकर मुनि, ब्यावर राजस्थान) 1982
- 18. आचार्य, देवेन्द्र मुनि— जैन दर्शन एक विश्लेषण, पृ० 210
- 19. उत्तराध्ययन सूत्र 30/9, 30/25, 32/10, 29/3, 26/10, (मूल जीवराज घेलाभाई दोशी), अहमदाबाद,1911
- 20. आचार्य, देवेन्द्र मुनि— जैन दर्शन एक विश्लेषण, पृ० 228, यूनिवर्सिटी पब्लिकेशन, नई दिल्ली, संस्करण, 1997

ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS AND VEDANTIC PHILOSOPHY

Dr. Sujata Roy Abhijat*

ABSTRACT

Ecological crisis is one of the most prominent problems that the modern world faces today. Article of Lynn White Jr. Brought out this debate to the fore front and blamed the Judeo-Christian belief of man's dominion status as the main culprit for the crisis. The first section briefly discusses the growth of environmental ethics in the western world and human beings moral standing with other animate and inanimate beings. The second section tries to study the Vedãs in relation to nature and especially theory of non-dualism of Advaita Vedanta we will delve into the similarities between western environmental ethics of ecocentrism, idea of deep ecology and self and how this also finds a place in vedantic philosophy. Non-dualistic

^{*} Assistant Professor, Department of Philosophy, Delhi University, Delhi.

Vedanta tells us that we are all non-different because ultimate reality is consciousness.

Introduction

Few hundred years ago, this Earth was considered as the centre of the universe. It was taken as infinite, consisting of infinite sky and infinite ocean .We were of the view that natural resources of Earth and its environment were inexhaustible. But later on, science proved that 'Earth is not the centre but mere a tiny part of the universe'. It's resources are not infinite but quite finite in extension. But in the era of globalisation, everybody wants luxurious life even at the cost of exploitation or destruction of nature. In the light of such problems, Scholars have drawn our attention towards some environmental issues.

Of the many environment problems that we face few important ones which can be summed up are Pollution, Overpopulation, Climate change, Global warming, Deforestation, Depletion of natural resources including land and forests, Public health issues etc. The orbit of environmental problem is immense, it has impacted the world on a global level ravaging across countries and continent threatening the very survival of human kind. Since the impact is wide on a global level, current environment problems require urgent attention and a long term, definite and urgent solution can only be effective.

So far the solutions offered to these problems had either been scientific, geographic, political or economic. Science seemed to have an answer because it was armed with innovative technologies which were assumed to be less harmful to the eco system. Researches like Madhav Gadgil and Ramchandra Guha have pointed out that with increased understanding of technological development, the chances of environment destruction increases proportionally. This means that knowledge of new development gives the human being a more exalted status which he uses for his own instrumental purpose or for further destruction of the planet. Therefore any such solution or initiative for environment protection which is

politically or scientifically formulated can only give a "Shallow" solution to the problem. Scientific knowledge without any change in ideology, values, religious teachings which guides and motivates our actions will be ineffective or meaningless. It becomes pertinent in this context to examine the factors which determine are ideology, guide and control are attitudes, believes action and behavior.

The paper of Lynn White, highlighted the anthropocentric Christian attitude towards nature as the main culprit for the present environment crisis. Abrahmic/Christian anthropocentric view believe that "God Created Mankind in his own image (Genesis 1:27)" and 'let them have dominion over the fish of the sea and over the birds of the heavens and over the livestock and over all the earth and every creeping things that creeps on the earth' (Genesis 1:26).

The western religions cosmological beliefs highlighted hierarchical dualism concerning spirit and

matter. This mindset creates an alienation from the natural world and gives a license to human to use the resources of the earth for its instrumental needs. In response to such un-scientific theory of religious sided one and anthropocentrism, Biocentric view was developed. Biocentrism extends inherent values to all living beings. Biocentric ethics calls for a proper relationship between humans and nature. Nature or animals do not exist simply to be consumed by humans; rather humans are just one species out of many. Humans should not have any sense of superiority over other animals. Humans must realise interdependence among all species of earth, directly or indirectly. It also mentions that all living beings pursue their own 'good' in their own specific ways. Peter Singer and Tom Regan talked about extending moral standing to other species of animals else we would be guilty of speciesim. Biocentrism also has a limited success as it is unable to show the relationship of living beings with nonanimate factors. One realised that we needed a holistic outlook which recognizes all species, including all

humans, non -animate things which are product of long evolutionary processes and are inter related in their life process. This Ecocentric ethic was conceived by Aldo Leopold. He calls it 'land ethics' and says that we should stop treating the land as mere object or resource. "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise."

The other very important perspective given by environmental thinkers is of Deep ecology, where it talks about a radical change in our ideology towards environment. It was initiated by Arne Naess, and endorses the view of "biospheric egalitarianism", that all living beings are alike in having value in their right and independent of their usefulness to others. Naess's deep ecology is rejection of atomistic individualism and says the idea that human being possess a separate essence from others makes him selfish towards himself. He proposes the idea of alternative relational "total field image" of the

world. This idea helps to focus on the possibility of identification of the human ego with nature.

The notable feature of this concept is the new interpretation of the "self" which does not promote the duality between human beings and their environment. Deep ecologists suggest that right of all life forms to live is a universal right and no single species of living being has more right, including human beings, and states that value of whole ecosystem is greater than its parts.

This western Ecocentric view and Deep ecology reminds us of Vedantic Vision but interestingly it is unable to find the reason behind non-difference. Non-dualistic Vedanta tells us that we are all non-different because ultimate reality is consciousness. The western concept of ecology which studies interdependence among all organisms —both animate and inanimate, now can be studied in new light of Vedanta. The metaphysical teachings of Vedanta will bridge the gap which so far western environmental ethics failed to comprehend.

Vedantic Philosophy and Ecological Consciousness

Advaita Vedanta, according to Eliot Deutsch, "is a non-dualistic system of Vedanta expounded primarily by Sankara. It has been and continues to be the most widely accepted system of thought among philosophers in India". Advaita Vedanta is an ontological system, where the universe is believed to be manifestation of consciousness. This consciousness, known as Brahman, is the underlying reality of all that exists. Advaita Vedanta or non-dualism refers to the idea that the soul (true self, Atman) is non-different to the highest metaphysical reality (Brahman). It relies on three foundational textual sources Upnanishads, Brahma-sutras and Bhagwad Gita.

Our common life behaviour is guided by the belief that differences at 'every level 'is the reality. Most of us think ourselves as separate individual. 'I' am free being, free to choose for 'myself', free to shape 'my' life. In west, we have existential thinkers who are of the view that human being is the maker of his destiny by using his freedom. Human being is not born as human being but

becomes so, His choices makes him human being. He is exclusively responsible for his destiny.

Vedānta in contrast to this philosophy talks of Non-dualism. Ultimately there is no 'other'. It disseminates all differences, differences are not real ultimately. This philosophy denies any essential differences between man and man, man and animal, man and plant or non-living things. Forms and manifestations are different, essentially all is one. In this context Vivekananda says:

'...we may take the whole series as one life, beginning in the protoplasm and ending in the most perfect man. Man is one link, and the various beasts, the lower animals, and plants are other links.¹

By Vedantic parameters, 'If I say I am separate, I am committing a big mistake. When I think myself different from others, I am only showing my ignorance'. But in modern century, we have forgotten such interdependence; we have forgotten that we are connected

¹. Complete Works of Swami Vivekananda Volume V-5, P-255.

with all. And this misunderstanding has changed our attitude not only towards other human beings but also animals and plants .Plants and animal and all resources available have only instrumental value for us.

Vedanta is of the view that true happiness cannot be achieved by the satisfaction of sensual desires. Sensual pleasure can, at most, give temporary happiness. Vedanta teaches us of our divine nature and by this way we are connected with 'all that exist'. True happiness is possible by proper realisation of that connection, that oneness with whole existence. Vedãs realise such interconnectedness with the supreme, it also exhibits how natural forces are personified and given divine status. Yajna, which is sometimes translated as sacrifice, is a cosmic principle which reminds us of our duty towards nature. As we receive from nature, we should give it back .Vedas mention five types of Yajnas, which remind us of our duties as human beings- Deva Yajna (for divine realities), Brahman Yajna (for seers and teachers), Pitra Yajna (for ancestors), Nri Yajna (for other human beings), Bhuta

Yajna (for other animals). Inclusion of Bhuta Yajna in this list clearly shows Vedic seers' concern for other animals.

In the Vedãs, there are many hymns seeking the blessings of the five basic gross elements or the Pancha Mahabhoota of Nature: Ākash or ether, Vāyu or air, Agni, tejas or fire, Āpah or water, and Prithvi or earth.

The primordial or cosmic matter of nature is made up of five elements Prithvi (earth), Vayu (air), Agni (fire), Apa (water) and Akash (space). Their proper balance and harmony are essential for the well-being of the human kind and maintenance of the harmony is our dharma or righteous duty.

-Narayana Upanishad

The Upanishads explain the doctrine of the five elements in a holistic way, in relation to Brahman, the ultimate reality. The world cannot be understood wholly within itself. Brahman is the cause of the universe.

"From Brahman arises akasa, from akasa arises vayu, from vayu arises tejas and from tejas ap and from aapa arises prithvi.

-Taittriya Upnishad

After creation the transcendental Brahman enters into the universe as its life as consciousness. This is the basis of affinity of humans with the natural world.

In the beginning there was the Self alone. He transformed himself into man and woman. Later, he transformed himself into other creatures: bipeds and quadrupeds. In this way He created everything that exists on earth, in water, and sky. He realized: "I indeed am creation, for I produced all this".

-(Brihadaranyaka Upanishad, 1-5)

People were careful to refrain from activities that could cause harm to Nature's bounties. It was understood that the well-being of Mother Earth depended on the preservation and sustenance of the environment. For any inadvertent action leading to earth's excessive exploitation the seers prayed for forgiveness, "Whatever I dig from thee, O Earth, may that have quick recovery again. O purifier, may we not injure thy vitals or thy heart" The seers of Rig Veda speak on behalf of earth for its principle of replenishment. The Rig Veda dedicates a whole hymn to the river Nadistuti Sukta and Prithvi Sukta Book 12 of Atharva Veda contains 63 references in praise of mother earth and dependence of human on earth.

The Rig Veda makes a clear reference to the presence of a protective layer 'which we know now to be the ozone layer' that filters the harmful rays of the sun and protects the earth and prevents the radiation from harming the environment. In a hymn of the Rig Veda the seer prays to the Ashvins for their indulgence for protection against any excessive solar flares that also affect earth's temperature. All four major Vedãs 'the Rig,Sāma, Yajur and Atharva Vedãs' recognise the importance of maintenance of the seasons cycles that are likely to get altered due to the climate change owing to inappropriate human actions.

In Vedic literature, all of nature was in some way divine, part of indivisible life force uniting the world of humans, animals and plants and also establishing a harmonious relationship with them. Even around five thousand years ago we see that the Vedãs showed an understanding and appreciation of the environment and pragmatic usage of natural resources. The earlier tests, Vedãs and Upanishads have all talked about the non-dualism of Supreme Power that existed before creation.

Gita calls this universe a cycle of interconnectedness (Evam Pravartitam Chakram... Chapter 3, V-16).In this cycle of nature if we pollute it at any point, the whole cycle is polluted. This can be understood in the context of cycle of water, air or forests etc.

The Vedanta repeatedly said that the universe is nothing but Brahman (Sat Cit Ananda); divinity lies at the very core of its being.

"Creating all things, Brahman entered into everything. Entering into all things, he became that which

has shape and that which is shapeless; he became that which can be defined and that which cannot be defined..."

-Taittiriya Upanishad

Continuing in this vein, in one of the most glorious declarations "It is He who is spread through and through in creation as unbroken joy."

-Taittirya Upanishads

Vedanta has always held a deeply rooted conviction in the sanctity of nature and the interconnectedness of life. In an extraordinarily beautiful passage from the Brhadaranyaka Upanishad, the earth is seen as a living, responsive being:

"This earth is like honey for all beings, and all beings are like honey for this earth. The intelligent, immortal being, the soul of this earth, and the intelligent immortal being, the soul in the individual being—each is honey to the other. Brahman is the soul in each; he is indeed the Self in all. He is all."

The concept of Vasudeva Sarvam, the supreme being resides in all things is one of the main teachings of Bhagwad Gita its states that supreme being resides in all.

Lord Krishna says: "He resides in everywhere" (Sarvam avrtya tisthati). As explained in the Srimad Bhagavata Mahapurana (Book 2, discourse 2, verse 41), "either, air, fire, water, earth, planets, all creatures, directions, trees and plants, rivers and seas, they all are organs of God's body: remembering this, a devotee respects all species.

-Bhagwad Gita Chapter 13 verse13

This reverence, respect and acceptance of God in nature is expected of devout follower in order to maintain and protect a harmonious relationship of human beings and nature.²

In the Gita, Lord Krishna says to Arjuna: "Of all that is material and all that is spiritual in this world, know for certain that I am both its origin and dissolution" (Gita

-

². OP Diwedi, Dharming Ecology in Christopher Key Chapple and Mary Evely Tucker (Eds.) in Hinduism and Ecology: The intersection of Earth, Sky and Water (2001), P. 5.

10.8). "By my will it is manifested again and again and by my will it is annihilated at the end (Gita 9.8). Furthermore, the Lord says: "I am the origin, the end, existence, and the maintainer (of all)" (Gita 10.32).

These scriptures ratify the belief that creation, maintenance and destruction of the world is completely upto the supreme will.³ For the believers of this religion God and prakriti are interrelated.

It is envisaged in Vedãs that Brahman (the supreme being) is the ultimate source and the cause of the universe not only for human but all beings in creation. This concept entails with itself certain duties (Dharma) for all humans, they ought to live by these ethical standards and work for well-being of all creatures Sarva Bhuta Hita. This ethical duty implies that common good such as protection of environment, safeguarding welfare of the poor etc. should take priority over private motivated interest like individual well-being.

³. Ibid. 6.

Humans should not consider themselves any superior or above nature, nor can they claim to rule over other forms of live. Hence, traditionally, the attitude has been respectful towards nature

We are familiar that in Atharva Veda an entire hymn the Prithvi Sukta has been devoted to praise of mother earth. Earth is seen as abode of family of all living being, humans and other alike Vasudeva Kutumbakam. The welfare and caring of all (Sarva kalyankari hitta) is realized through the golden thread of spiritual understanding and cooperation. Dharma can help us master our baser characteristics, such as our greed and our exploitation, abuse mistreatment and defilement of nature.⁴

Conclusion

As the Vedãs envisaged thousands of years ago, that everything in this universe is deeply interconnected and interrelated. The great English poet and mystic John Donne wrote in the seventeenth century, "No man is an

.

⁴ Ibid 1

island"; today he might expand his poem by adding that humanity itself is not an island. We are all part of one large whole; we are all one, nested in unity with the rest of the universe. We are all manifestations of the one Brahman, and through that divine Reality we are all connected to one another.

In order to retrieve our earlier relationship with the earth, one that reflects the oneness of existence taught by Vedanta, we will need to regain the holistic vision of the Ancient seers as expounded in Vedãs, we need to understand the teachings of Vedanta. It is no accident that Vivekananda's lectures on the Isa Upanishad were entitled "Practical Vedanta." And how does this Upanishad begin? "Isa vasyam idam sarvam yatkinca jagatyam jagat": "Know that whatever exists in this changing universe is covered with God." The practical application of this highest flight of Vedanta is that, as Vivekananda explains: "We have to cover everything with the Lord Himself ... by really seeing God in everything. . . . The whole world is full of the Lord."

This is the highest truth of the Upanishads and this message has the potential to shake humanity from its selfish conduct. The "practical Vedanta" of the Isa Upanishad addresses this very topic in its first verse: "tena tyaktena bhunjitha, ma gridhah kasyasvid dhanam": "Therefore protect yourself through detachment. Do not covet anyone's wealth." Coveting the wealth of others in the global context means taking more than one's fair share of the earth's resources. As Mahatma Gandhi once said: "There is enough in the world for everyone's need but not enough for everyone's greed."

Upanishads' philosophy of Non-dualism denounces all differences between living-non-living, human- animal etc. and declare one reality behind all manifestations. Unless one knows or accepts that the same reality is present within all, being the source of their origin, one cannot extend love to all 'others'. In all the illustration given in the Chhandogya Upanishad is to elucidate the meaning of the statement 'Tat-tvam-asi' ("thou art that") like the homogeneous substance of a seed which is the

source of the tree, or salt solution, etc. the idea sought to be conveyed is that the same reality which permeates all, is essence of all, is also the reality of man or animals. Upanishadic morality demands an expansion of our moral horizons. This realization, to some extent, can bring positive change in one's attitude towards nature and other animals. The world is unified reality where interdependence, interconnectedness is stressed upon by Advaiditic teaching.

Bibliography

- Chapple, C.K. (2000). Introduction. In Chistopher Chapple and Mary Tucker (Eds). *Hinduism and Ecology*. (pp. xxxii-xlix). Harward University Press.
- Dasgupta, S. (1969). A History of Indian Philosophy (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Deutsch, E. (1989). A metaphysical grounding for reverence east-west. In J Callicott and Roger Armed (Eds.). Nature in Asian Traditions of Thought. (pp. 259-266). Albany: New York University Press.

- Devall, W. and G. Sessions (1985). Deep Ecology living as if nature mattered Salt Lake City Gibbs M. Smith. Inc.
- Dwivedi, O.P. (2000). Dharmic Ecology in Christopher Chapple and Mary Tucket (Eds.). Hinduism and Ecology (pp. 3-22). Harwards University Press.
- Grim. J and Marry Evelyn Tucker (2014). Ecology and religion, Island Press, Washington, Covelo, London.
- Nelson, Lance E. (1998). The Dualism of Nondualism:

 Advaita Vedanta and the Irrelevance of Nature. In

 Lance E. Nelson (Ed.). Purifying the Earthly Body of

 God (pp. 61-88). Albany: State University of New

 York Press.
- Nelson, Lance E. (2000). Reading the Bhagavadgita from an Ecological Perspective. In Christopher Chapple and Mary Tucket (Eds.). Hinduism and Ecology. (pp. 127-164). Harward University Press.
- Complete Works of Swami Vivekananda Volume I, II, V.

RE-CONCEPTUALIZING UNIFORM CIVIL CODE : A QUESTION OF RIGHT

Dr. Vivek Singh*

ABSTRACT

This paper engages with the problems that communities meet in terms of their political and cultural rights. India as a diverse country expresses its internal possibilities of conflicts if it is blinded by one uniform coercive law that endangers not only the secular social fabric of a country but rather also homogenises cultural expressions of various local groups. This paper is an attempt to foreground nuances associated with Uniform Civil Code and figures out the way forward.

India is a country of multi-religious and multilanguages. Most of the people are governed by their personal laws that leads to the different treatment meted out to different classes of people in their personal laws.

_

^{*} Assistant Professor, Department of English, Banaras Hindu University, Varanasi.

There are different codes for different communities like Hindu Marriage Act, Hindu Succession Act, Hindu Adoption and Maintenance Act, Hindu Guardianship Act. Muslims and Christians are governed by their personal laws. There are also many different sects and they are ruled by their customs, traditions etc. These codes are based on different personal laws of different religious communities, but this classification based on religion faces many difficulties, whenever the question arises on the matter of succession, marriage, divorce, inheritance, adoption, maintenance, guardianship, custody of children etc.

There is difficulty in the distribution of justice; hence decisive steps were taken towards national consolidation in form of the idea of uniform civil code which was for the first time mooted seriously in the Constituent Assembly in 1947. The uniform civil code as envisaged in the Article 44 of the Constitution includes inter alia, entire gambit of family laws. As far as the uniform legislation is concerned, we have almost covered every aspect of law except

matrimonial laws. There is no uniform civil code of law applicable to the marital relationship of all, irrespective of ethnic or religious affiliations. So through Article 44, the modern State is called upon to perform its onerous responsibility of giving the uniform civil code on the above subject, applicable to all the citizens of India.

The term uniform civil code and its meaning itself came under intense scrutiny during the Constituent Assembly debates. Muslim members were very vocal against this provision in Articj44 Mr. B. Pocker Sahib Bahadur wanted to know what did the term un1arm civil code stand for and which particular law of which particular community was the framer of the provision going to take as the standard.

The Muslim member's opined that the word civil code did not cover strictly personal law of a citizen. Allowing the fears of the members who questioned the connotation of the word uniform civil code and the object of having such a provision in the Constitution, Shri K.M.

Munshi said that the whole object of this Article is that as and when the Parliament thinks proper or rather when the majority in Parliament thinks proper an attempt may be made to unify the personal law of the country. The Chairman of the Drafting Committee, Mr. B.R. Ambedkar while replying to the questions on the provision of the uniform civil code in the Constituent by the minority community it was intended to have a code which provided for uniformity of law in matters of marriages, divorce, succession etc. irrespective of religion, community etc.

From Narsu Appa Mali's case to the latest Triple Talaq Case the Supreme Court and the various other High Courts in numerous cases emphasized that the steps be initiated to enact the uniform civil code as envisaged by the Article 44. Reviewing the various laws prevailing in the areas of marriage in India, the court has said in Jorden Diengdeh v. S.S. Chopra: The law relating to the judicial separation, divorce, and nullity of marriage is far from uniformity. Surely, the time has now come for a complete reform of the law of marriage and makes a uniform law

applicable to all people irrespective of religion or caste; we suggest that the time has come for the intervention of the legislature in these matters to provide for the uniform code of marriage and divorce.

A futile attempt was made in the direction of uniform civil code by the judiciary through the Shah Bano verdict. But the Government of India went ahead in passing the Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, 1986 making sections 125-1 27, Criminal Procedure Code optional to divorce, Muslim Women muted law can't be far ahead of the society which would lack social legitimacy. And for this, the mandate of Article 44 is that The State shall endeavor to secure which recognizes the fact that the different personal laws do-exist in the country which needs to be uniform.

The Constitution of India in Article 44 enjoins, The State shall endeavor to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India. It is 60 years or more, yet we have not able to attain that level of

sophistication to accept and adopt the Constitutional mandate. It is crystal clear that the term uniform civil code was used in relation to the personal laws of different communities.

SECULARISM V. UNIFORM CIVIL CODE

The Preamble of the Constitution states that India is the Secular Democratic Republic. This means that there is no State religion. A secular State shall not discriminate against anyone on the ground of religion. A religion is only concerned with the relation of man with God. It means that religion should be not interfering with the mundane life of an individual. The process of secularization is intimately connected with the goal of uniform civil code as a cause and effect.

In SR. Bommai v. Union of India, as per Justice Jeevan Reddy, it was held that religion is the matter of individual faith and cannot be mixed with secular activities can be regulated by the State by enacting a law. In India, there exist a concept of positive secularism as distinguished from the doctrine of secularism accepted by

America and some European States i.e., there is a wall of separation between religion arid State. In India, positive secularism separates spiritualism with individual faith the reason is that America and the European countries went through the stages of renaissance, reformation, and enlightenment and thus, they can enact a law stating that State shall not interfere with religion. On the contrary, India has not gone through these stages and thus, the responsibility lies on the State to interfere in the matters of religion so as to remove the impediments in the governance of the State.

The word secular is not precise and has different shades in different contexts. It is opposed to religion in the sense that the secular State cannot be a religious State. In this context, some feel that a secular State is an anti-religious State. The State, which has no religion of its own, does not necessarily mean an anti-religious State. It may be a State respecting all religions.

Though the term secular was added to the preamble by way of 42nd Constitutional Amendment, secular spirit permeated every fiber of the Constitution from its very inception. This very secular spirit formed the foundation of fundamental right to equality before law; prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them; prohibition of discrimination on above said grounds or any other in respect of any employment or office under State; or suffrage; and freedom of conscience and free profession, practice, and propagation of religion. Article 27 is another consequence of secularism. It states that no person shall be compelled to pay any taxes, whose proceeds are used for the promotion of any relation. This makes clear that State is barred from patronizing or supporting any religion.

Subject to public order, morality and health, every religious denomination or any section thereof shall have a right-

a) to establish and maintain institutions for religious and charitable purposes;

- b) to manage its own affairs in matters of religion;
- c) to own and acquire movable and immovable property; and
- d) to administer such property in accordance with law.

Articles 25 and 26 guarantee right to freedom of religion. Article 25 guarantees to every person the freedom of conscience and the right to profess practice and propagate religion. But this right is subject to public order, morality, and health and to the other provisions of Part III of the Constitution. Article 25 also empowers the State to regulate or restrict any economic, financial, political or other secular activity, which may be associated with religious practice and also to provide for social welfare and reforms. The protection of Articles 25 and 26 is not limited to matters of doctrine of belief. It extends to acts done in pursuance of religion and, therefore, contains a guarantee for ritual and observations, ceremonies and modes of worship, which are the integral parts of religion.

Uniform Civil Code is not opposed to secularism and will not violate Article 25 and 26. Article 44 is based on the concept that there is no necessary connection between religion and personal law in a civilized society. Marriage, succession and like matters are of secular nature and, therefore, the law can regulate them. No religion permits deliberate distortion. The Uniform Civil Code will interfere only in matters of inheritance, right to property, maintenance, and succession, there will be a common law.

The Philosophy of Uniform Civil Code

The judiciary in India has been assigned a significant role to play. Judiciary is given a pride place as savior of fundamental rights of the people and States interests. It seeks to establish a secular polity founded on social justice irrespective of the tenets of the religion. Although the rights of the citizens are subject to reasonable restrictions if they come in the way of the Government while implementing the constitutional mandate contained in Article 44 of the Constitution, it is the judiciary who has been empowered to decide the dispute between the two.

Though it is quite implicit from the spirit of Article 44 that the State is under the constitutional obligation to make earnest efforts towards the establishment of one civil code for all persons yet if these provision come in direct conflict with related provisions in Part III, then the judiciary has been given regulatory powers under Indian Constitution. The courts in India have not only regulatory powers but it has wide powers to expound the provisions and bring into practice the basic philosophy underlying this provision.

The emphasis is to examine the extent to which the judiciary has been successful in promoting the spirit of uniform civil code as intended to by the wise founding fathers of our Constitution.

Divorce and Maintenance

It is further revealed that judiciary has very carefully resolved the sensitive issues of divorce and maintenance wherever there arose a conflict between personal laws and the interest of the community at large. The reading of judicial decisions shows that the courts in India have struggled hard to liberate the women section from the shackles of orthodoxy propounded on the lines of religious emotions.

The judiciary has always tried to narrow the gap between the general provision of law and the personal law. It is crystal clear from Bhagwan Dutt v. Smt. Kamala Devi, wherein the apex court ignored the personal law and stressed that provisions under Criminal Procedure Code must be made applicable to all irrespective of their religious beliefs. Justice Krishna Iyer, in Bai Tahira A Vs. Ali Fissalli has held that no construction which leads to frustration of the statutory project can secure validity if the court is to pay true homage to the Constitution. The court has specifically stressed that the provisions contained in Chapter IX of Criminal Procedure Code read with Part IV of the Constitution and Article 15(3) which provides for transforming the value with the changing time Should be given the universal application in India.

In Fuziumbi v. Khader VaII, it was observed that the personal law can never hold against the policy of the public law which is designed to achieve the objective of the welfare of the community at large. The court has similarly upheld the notion in a subsequent case where Justice Krishna Iyer observed, Neither the personal law nor other salvationary plea will hold against the policy of the public law. There are so many instances where the Supreme Court has ignored the Muslim persona! law and endeavored to cover the case of Muslim wife under section 125 of Criminal Procedure Code.

The Court has shown unprecedented courage in famous case of Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum, where the court held, the statements in the textbooks viz., Mullah's Mohammedan Law, Tyabji 's Muslim Law and Dr. Paras Diwan's Muslim Law are inadequate to establish the proposition that Muslim husband is not under an obligation to provide for the maintenance of his divorced wife, who is unable to maintain herself. To quote Justice Chinnappa Reddy: The time has now come for a complete reform of the law of marriage and makes a Uniform law applicable to all people irrespective of religion or caste.

Now, it is time for the legislature to take initiative in this direction.

The same view has been reiterated in Begum Sabanu alias Saira Banu v. A.M. Abdul Gafoor and Mangila Biwi v. Noor Hussain wherein the court held that the explanation of sub-section of section 125 of uniform application to all wives including Muslim wives whose husband have either married another wife or taken a mistress.

The Idea of Polygamy

The first case which came to the court regarding the conflict between the right to freedom of religion and directive towards uniform civil code was the State of Bombay v. Narasu Appa Mali. The famous case promotes the spirit of Article 44 of the Constitution. In this case, the Bombay Preventive of Hindu Bigamous Marriages Act, 1946 was challenged and was held ultra vires the Constitution. In this case, the validity of the abolition of polygamy in particular communities only was challenged. Former Chief Justice MC. Chagla of the Bombay High

Court rightly observed that every community must be prepared to work for social reform. The court rightly indicated that State was empowered to bring about the social reforms by stages and even if the laws with regard to bigamous marriages are not uniform, the difference and distinction may not be called as arbitrary or capricious, it may rather be deemed to have been based upon the reasonable ground. He further observed, it is impressed upon us that our Constitution sets up a secular State to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India, and still the State of Bombay by legislation has discriminated between Hindus and Muslims only on the ground of religion and has set up a separate code of social reform for Hindus different from that applicable to the Muslims.

The wisdom of the judiciary also lies in the fact that it has relied heavily on the decision of Davis v. Beason. The court has rightly held in this case that religion must be subordinated to the laws of the country enacted with reference to action regarded by general consent as properly

the subjects of the primitive legislation. Gajendragadkar, J. rightly opined that Article 44 of the Constitution is an important Article which recognizes the existence of different courts applicable to Hindus and Mohammedans in the matters of personal law and permits their continuance until the State succeeds in its endeavor to secure for all citizens a uniform civil code.

The judiciary has gone to the extent of holding that the institution of polygamy is not based on necessity. If there is no son out of the first marriage, then instead of taking recourse to the second marriage the proper course is the adoption of a son.

In 1952, the Madras High Court had to face the similar problem when Madras Hindu (Bigamy and Divorce) Act, 1949 was challenged in Srinivasa Alyar v. Saraswathi Ammal. In this case, the judiciary took the view that evolution of polygamy does not interfere with religion because if a man does not have a natural son, he can adopt one from the other family. The court bravely has held that religious practices are always subject to the State

regulation and can be governed through appropriate legislation irrespective of their religious emotions. While adjudicating upon the subject matter of the restitution of conjugal rights the court seems to have been earnestly committed to uprooting the evils of polygamy in Muslim community. The court rightly discouraged the existence of polygamy in Muslim community by holding that it is no longer an institution to be tolerated merely because the Muslim religion sanctifies it on the basis of the scriptures. The judiciary has further elevated the status of Muslim wife by taking a strong stand to the effect that it would be highly inequitable to compel Muslim wife against her wishes to live with her husband who always administers cruelty on her.

In Shahulameedu v. Subaida Beevi, Krishna lyer, J. while upholding the rights of a Muslim wife to cohabit with her husband who had taken a second wife yet held her entitled to claim maintenance under section 488 of the (old) Criminal Procedure Code. He was of the view that Muslim husband enjoys an arbitrary and unilateral power

to inflict divorce did not accord with Islamic injunctions. He went on to plead for monogamy among the Muslims. He referred to the Muslim scholarly opinion to show that the Quran enjoined monogamy upon Muslims and departure therefrom was only as an exception. He further added that a keen perception of the new frontiers of Indian law hinted at in Article 44 of the Constitution was now necessary on the part of parliament and the judicature. In this way the religious feelings wherever these emotions came into conflict with.

Property and Succession

Under the Hindu law, the Mitakshara branch of law that primarily governs succession amongst Hindus in the country denied to a Hindu daughter a right by birth in the joint family estate and this flowed logically from the fact that her place in the paternal family was only temporary as she belonged to her husband's family on marriage. Modern-day amendments to Hindu law of succession gave Hindu widows the right of succession her husband's estate. Till recently, Hindu law was still discriminatory in that the Hindu Succession Act, 1956 excluded the daughter from coparcenary ownership of ancestral property. In 2005 the Parliament, by an amendment, took a radical but much-awaited step towards ensuring equality between Hindu men and women as far as succession is concerned, and conferred upon daughters the status of coparceners in the family of their birth, thereby bringing an end to the centuries-old rules of Hindu inheritance that have lost their relevance and justifications. Though the full extent of implications of this amendment is yet to be

observed, it is nonetheless a commendable and desired step in the effort to check inbuilt biases against women in personal laws of this country. More importantly, this radical amendment was brought by the Parliament without facing any resistance or impediment on the part of the Hindu community.

Islamic law prescribes, in almost all instances, that a man's share of the inheritance is double that of a woman in the same degree of relationship to the deceased. This aspect of Islamic rules is most vehemently criticized for its discrimination against women, as it is a manifest sample of unequal treatment.

The judiciary has followed a favorable trend towards the philosophy of uniform civil code while deciding matters relating to property and succession. This is quite evident from a famous case of Smt. Gurdial v. Mangal Singh. In this case, the facts were that customs amongst Jats in Patiala district and the Hindu succession act, 1956 were challenged before the Punjab and Haryana High Court. Chief Justice Mehar Singh and Justice R.S. Narula

after hearing the arguments from both sides held, If the argument of discrimination based on caste, creed or race could be valid, it would be impossible to have different personal laws in this country relating to all matters and covering all castes, creeds or communities to be constitutional.

In other cases which came before Allahabad High Court is Mohammad Abu Zafar v. Israr Ahmad and others the main issue was that whether a person who is a Bhumidhar under the U.P. Zamindari Abolition and Land Reforms Act, 1951 can make a valid Waqf of his Bhumidhari rights in the land.

The court while interpreting the provisions of zamindari and land reform laws held that one has not to be carried away by the notions of personal law but allow the transfer of property in favor of mosque in the shape of Waqf keeping in view the religious purpose of the transfer of property. Similarly, Justice Krishna lyer clearly opined that the provisions of personal law must always run in

accordance with the provisions of the Constitution. It is the function of the judiciary to construe the words of personal laws with the passage of time which is the need of the hour in the light of constitutional mandate. It is now a high time to read the personal laws in the light of the philosophy contained in the Article 44.

In Smt. Maneka Gandhi v. Smt. Indira Gandhi, it was argued by Smt. Maneka Gandhi that by enacting Sec. 21A of the Special Marriage Act the legislature has taken a retrograde step violate of Article 44 of the Constitution. This contention was rejected by the Delhi High Court holding that her arguments were rather are fetched particularly in view of the provisions of Article 25 of the Constitution. The case was with regard to succession to the estate of Late Shri Sanjay Gandhi. Smt. Maneka Gandhi contended that since her marriage with Shri Sanjay Gandhi was contracted under the Special Marriage Act, Indian Succession Act was applicable to his estate under Sec. 21 of the Act and the contention of Smt. Indira Gandhi was that since, Shri Sanjay Gandhi was a Hindu, being born by

a Hindu mother, Sec. 21A of the Special Marriage Act made Hindu Succession Act, 1956 applicable to his estate, and this contention of the former Prime Minister was upheld by the Court, and it may be noted that Smt. Indira Gandhi would not have got any share in his estate if Indian Succession Act, 1925 was found applicable.

Guardianship and Adoption

A mother has been assigned a statutorily subservient position in the matter of guardianship and custody of her children. The father is designated the first natural and legal guardian of his minor, the mother is the natural guardian only after the father. Under Muslim law, the father is the sole guardian of the person and property of his minor child. Adoption is a salient feature of Hinduism, more so because the concept is alien to Christian, Muslim and Parsi law unless custom and usage among the above sects permit it. The Hindu Adoptions and Maintenance Act, 1956 statutorily recognizes adoption and is applicable to Hindus. The Act brought about significant changes to the

law of adoption amongst Hindus and has improved the position of women in this regard.

However, despite these changes, adoption is another area in family relations where a female suffers discrimination based purely on her marital status. As with other aspects of Hindu personal law, amendments have recently been proposed so as to give women the same rights as men to guardianship and adoption of children irrespective of marital status.

Conclusion

Article 44 of the Constitution of India provides that the State shall endeavor to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India. But after the commencement of the Constitution tremendous changes have taken place in our country; from our long experience after its commencement, we have learned many a new lesson.

Our Constitution guarantees freedom of conscience and free profession, practice and propagation of religion and freedom to manage religious affairs by Articles 25 and 26. Article 44 also has been very cleverly worded in as much as it does not say that all personal laws should be abrogated and that the proposed uniform civil code imposed on all citizens. Dr. Ambedkar has assured the Constituent Assembly that the code when enacted would not be imposed on all citizens and that the citizens would be required to declare voluntarily that they would be governed by the code.

However, a section of people misinterprets this Arte and urge the government to abolish the Muslim personal law and to enact a uniform civil code, and this has aroused strong resentments among the majority of the Muslim community causing fresh dangers to national unity or integration. These promoters of a uniform civil code are, in fact, committing an offense under sec 153A (1) (a) of the Indian Penal Code, 1860.

It is argued in support of the plea for the abrogation of the personal law that it will promote the cause of

national integration. They must make it clear how the personal laws have obstructed the Constitutional Assembly Debates, national integration. If these laws have helped to consolidate the communities concerned so as to endanger national integration, then, and then only this argument will stand.

Not much progress has been made towards achieving the ideal of a uniform civil code which still remains a distant dream. The only tangible step taken in this direction has been the codification and secularization of Hindu law. The codification of Muslim law still remains a sensitive matter.

The unique feature of Islam is that the historical foundations of Islamic religious law, i.e. sharia, include a universal system of law and ethics and purport to regulate every aspect of public and private life. The power of sharia is to regulate the behavior of Muslim derives from its moral and religious authority as well as the formal enforcement of its legal norms. Many authors hold the view that the nature of sharia reflects specific historical

interpretations of the scriptural imperatives of Islam. However, to an overwhelming majority of Muslims today, sharia is the sole valid interpretation of Islam, and as such ought to prevail over any human law or policy. This becomes extremely problematic because sharia conflicts with international human rights standards in that it discriminated against women and non-Muslims. The divinity of sharia insulates it from challenge by an average Muslim and prevents a successful criticism from the human rights perspective from taking place. What needs to be remembered, however, is that India is a secular country where the Constitutional philosophy reigns supreme. Personal laws, howsoever scared, should not be allowed to encroach upon the inviolable collective values of the nation. India is not an Islamic country and in fact, has a secular code of criminal law. If the Muslim community has accepted a non-sharia code in one sphere, then logically, it should be amenable to such a code in other spheres as well.

It is necessary that law is divorced from religion. With the enactment of any of the present day, separation and divisiveness between various religious groups in the country will disappear, and India will emerge as a much more cohesive and integrated nation.

Justice Kuldip Singh's candid observations deserve and demand to be accorded a red carpet welcome. He stated: The traditional Hindu law i.e. the Personal law of Hindus governing inheritance, succession, and the marriage was given a go by as back as 1955-56 by codifying the same. There is no justification whatsoever in delaying indefinitely the introduction of the uniform personal law in the country. The learned judge proceeded further to observe that those who preferred to remain in India after partition, were aware of the fact that Indian leaders did not believe in two nation or three- nation theory and also that in the Indian Republic, there would be only one Nation-India nation and no community could make a claim to be a separate entity on the basis of religion. Justice Kuldip Singh 's observations are nothing

but calling a spade a spade. Not only could a lawman, even a lawman, appreciate this judgment. It would sound opposite to conclude with Justice Y.V. Chandrachud 's observations. The honorable judge observed:

Thus, we understand the difficulties involved as regards bringing persons of different faiths and persuasions together on a common platform. However, a beginning had to be made if the Constitution was to have any meaning. So also, the Muslim personal law has not consolidated the Muslim community in India; it has not helped the Muslims to settle even minor disputes among them.

Therefore, there is no merit in the argument that by making a common law with respect to the few matters that are governed by the personal laws. Are we not still governed by common laws in all important spheres of our life? It is an undisputed fact that these common laws have not caused any consolidation among the people of India. Further, the very object of inserting Article in the

Constitution has already been achieved by the Special Marriage Act, 1954 and the Hindu code, which is applied to the majority of Indians. Those having any objection to their personal law can register or solemnize their marriages under the Special Marriage Act and enjoy its benefits with regard to matters connected with marriage: and of Indian Succession Act, 1925 regarding succession to property.

It was on realizing that Article 44 has lost its relevancy in the changed circumstances that the Parliament incorporated sec 21 A in the Special Marriage Act by Act 69 of 1976 limiting the scope of Sec. 21 of the Act, which says that succession to the property of any person whose marriage is so solemnized under that Act and to the property of the issue of such marriage shall be regulated by the provisions of the Indian Succession Act; section 21 A provides, inter alia, that where the marriage is solemnized under the Special Marriage Act of any person who professes the Hindu, Buddhist, Sikh or Jam religion with a person who professes the Hindu, Buddhist, Sikh or

Jam religion, sec 21 shall have no application, and thus the personal law of these persons has been protected. There is no justification for denying this protection to the personal laws of those to whom the Hindu Succession Act, 1956, is not applicable, by the Legislature. Article 44 of the Constitution has lost all its significance and become redundant.

Reference

- Agarwal, Krishan Bhagwan, Advisability of Legislating a Uniform Indian Marriage Code, Mohammad Imam (ed.), Minorities and the Law, (1972).
- Chakrabarti, A. *Nehru: His Democracy and India*. Thackers Press and Directions. 1961. Print.
- Crowell and Macmillan. *International Encyclopedia of Social Science*. New Delhi. Vol. 9, 1968. Print.
- Fyzee, A *Modern Approach to Islam*, Asia Publishing House, Bombay. 1963 Print.
