

Regn. No. : 1917

ISSN No: 0975-0835

अभिनिर्णीत शोध पत्रिका

संदर्शन

अंक 38 : प्रकाशन : 2019-2020



प्रधान संपादक
प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी

संपादक
प्रो० ऋषि कान्त पाण्डेय

प्रकाशक
दर्शन परिषद्

संपादकीय परामर्श समिति

प्रो० अशोक वोहरा

भूतपूर्व विभागाध्यक्ष,
दर्शनशास्त्र विभाग,
दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

प्रो० रघुनाथ घोष

दर्शनशास्त्र विभाग,
नार्थ बंगाल विश्वविद्यालय,
दारजलींग, वेस्ट बंगाल

प्रो० ए० पी० दूबे

दर्शनशास्त्र विभाग,
डॉ० हरिसिंह गौड विश्वविद्यालय,
सागर, मध्य प्रदेश

प्रो० देबाशीष गुहा

दर्शनशास्त्र विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,
प्रयागराज, उत्तर प्रदेश

प्रो० गायत्री सिन्हा

भूतपूर्व विभागाध्यक्ष,
दर्शनशास्त्र विभाग,
रानी दुर्गावती विश्वविद्यालय, जबलपुर

प्रो० गोपाल साहू

दर्शनशास्त्र विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,
प्रयागराज, उत्तर प्रदेश

प्रो० गोदाबरीश मिश्र

भूतपूर्व आचार्य,
दर्शनशास्त्र विभाग,
मद्रास यूनिवर्सिटी, चेन्नई

ISSN NO. : 0975-0835

© दर्शन परिषद्

पुद्रक : चन्द्रकला यूनिवर्सल प्राईवेट लिमिटेड

संदर्शन

अंक 38 : 2019-2020

प्रधान संपादक
प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी

संपादक
प्रो० ऋषि कान्त पाण्डेय

प्रधान कार्यालय
दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय
इलाहाबाद - 211002

संपादकीय परामर्श समिति

प्रो० अशोक वोहरा
भूतपूर्व विभागाध्यक्ष,
दर्शनशास्त्र विभाग,
दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

प्रो० रघुनाथ घोष
दर्शनशास्त्र विभाग,
नार्थ बंगाल विश्वविद्यालय,
दारजलींग, वेस्ट बंगाल

प्रो० ए० पी० दूबे
दर्शनशास्त्र विभाग,
डॉ० हरिसिंह गौड़ विश्वविद्यालय,
सागर, मध्य प्रदेश

प्रो० देबाशीष गुहा
दर्शनशास्त्र विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,
प्रयागराज, उत्तर प्रदेश

प्रो० गायत्री सिन्हा
भूतपूर्व विभागाध्यक्ष,
दर्शनशास्त्र विभाग,
रानी दुर्गावती विश्वविद्यालय, जबलपुर

प्रो० गोपाल साहू
दर्शनशास्त्र विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,
प्रयागराज, उत्तर प्रदेश

प्रो० गोदाबरीश मिश्र
भूतपूर्व आचार्य,
दर्शनशास्त्र विभाग,
मद्रास यूनिवर्सिटी, चेन्नई

ISSN NO. : 0975-0835

© दर्शन परिषद्

मुद्रक: चन्द्रकला यूनिवर्सल प्राईवेट लिमिटेड

Contents

| | | |
|-----|--|-----|
| 1. | Dr. D. N. Dwivedi | 1 |
| | <i>Propositional Knowledge : Conditions and Possibility</i> | |
| 2. | H. S. Upadhyaya | 9 |
| | <i>Knowledge and Belief: A Contemporary Perspective</i> | |
| 3. | Debashis Guha | 20 |
| | <i>Debates in contemporary Normative Ethics</i> | |
| 4. | Gopal Sahu | 32 |
| | <i>Towards a "Human Environmental Responsibility" (HER)</i> | |
| 5. | Sucheta Shukla | 41 |
| | <i>Revelation And Reason In Avaitic Tradition</i> | |
| 6. | Sanjay Kumar Shukla | 47 |
| | <i>Multiculturalism : A Model of Peaceful Coexistence</i> | |
| 7. | Dr. K. Bhima Kumar | 60 |
| | <i>Ethical Challenges and Issues of Geriatric Care in India: Some Observations</i> | |
| 8. | Surya Kant Maharana | 70 |
| | <i>Perspectives on Vedantic Concept of Absolute Reality</i> | |
| 9. | Ajita Yadav | 79 |
| | <i>Rawlsian Perspective on Distributive Justice</i> | |
| 10. | ऋषि कान्त पाण्डेय | 89 |
| | <i>मूल्य आधारित शिक्षा : एक विमर्श</i> | |
| 11. | प्रो. के. सी. पाण्डेय | 100 |
| | <i>विश्वशांति और बौद्ध धर्म</i> | |
| 12. | डॉ० तनूजा तिवारी | 103 |
| | <i>धर्म एवं वैश्विक शांति</i> | |
| 13. | डॉ० नितिश दुबे | 107 |
| | <i>आदर्श समाज के निर्माण में नैतिकता का महत्त्व</i> | |

| | | |
|-----|--|-----|
| 14. | डॉ० संजय कुमार तिवारी | 110 |
| | भारतीय दर्शन के विकास में 'संवाद' (इदतसमे) की भूमिका | |
| 15. | डॉ० सुनील कुमार शुक्ल | 115 |
| | भारतीय ज्ञान परम्परा में संस्कार और व्यक्तित्व-विकास : एक विमर्श | |
| 16. | ज्ञान प्रकाश उपाध्याय | 126 |
| | वेदान्त में सर्वधर्मसमभाव और विश्व शान्ति | |
| 17. | डॉ० मनोज कुमार यादव | 133 |
| | शुभ की अवधारणा का पाश्चात्य सन्दर्भ | |

Propositional Knowledge : Conditions and Possibility

D. N. Dwivedi

Formerly Professor & Head, Dept. of Philosophy
Allahabad University, Prayagraj

'Knowledge' is used in different senses but the most important use is propositional knowledge. In Western philosophy Plato is the first philosopher to discuss the nature of propositional knowledge in his book *Theaetatus* (201c-210b). After distinguishing this sense of knowledge from opinion and true belief he analyzes knowledge as true belief with a rational account. But he does not finally endorse it. However, in traditional Western philosophy, this led philosophers to define knowledge as justified true belief (GTB). According to this standard view knowledge consists of three conditions: Belief, Truth and Justification. These conditions may be expressed as, S knows that p if:

1. S believes that P.
2. P is true.
3. S is justified in believing that P.

This account of knowledge maintains that belief is necessary for knowledge, If S knows that P, S also believes that P; but mere belief is not knowledge. People have so many beliefs but these beliefs are not knowledge because beliefs may be false and if any state or disposition of the mind is false it can't be knowledge. If someone says "I believe that P" he implies that he does not know that P; and if someone knows that P, but says that he believes that P, he is simply misleading his audience. If someone knows that P but is not sure he may take a precaution and say that he believes that P or he may express his hesitation by saying that he believes that P. If someone has learnt something but has forgotten it he may know it without believing it, as C. Radford has pointed out. Moreover, there are cases where people may explicitly deny belief in the context of knowledge. A mother may come to know that her only child is dead yet she may say "I don't believe it". Similarly in some contexts a person may say "I know it, I don't believe it" or "It is knowledge, not believe." But these examples are not decisive. It is true that any belief is not knowledge, only a true belief may constitute knowledge. Similarly, if someone knows he must not say that he believes unless he is taking some precaution or he has some hesitation or he is not sure. If someone knows but says that

she cannot believe it she is simply expressing her emotional distress - she finds herself emotionally unable to accept the fact. Finally to say it is knowledge, not belief" or "I know it: I don't believe it" is simply an emphatic way of asserting knowledge, not excluding belief. To say of a structure it is a mansion not a house is not to say that a mansion is not a house. It only emphasizes the grand architecture of the house.

However, some philosophers find the belief condition troublesome. A.J. Ayer uses "S is sure that P" and R. Chisholm writes "S accepts that P in place of "S believes that P". One may also use "S is convinced that P" or "One has the warrant that P" and other similar locutions. It is possible to take these expressions as equivalent in some sense. The moot point is whether a psychological state or disposition is necessary for knowledge. Generally, any talk about knowledge is necessarily related to a subject of knowledge and for this reason knowledge is always conceived in relation to a psychological state. Even in Indian philosophy knowledge (prama) is defined as a type of experience (anubhava). In certain locutions we talk of knowledge as forming an independent realm or domain. In this sense articles and books contain knowledge or, as it is said, we obtain knowledge from books. We also talk of artificial intelligence or computer as giving us knowledge. In this sense knowledge is simply a set of true propositions. In a sense to know is to solve problems, to answer relevant questions, to process available informations etc.; and computers can perform all these intelligent activities in a better way than human beings. But can we ascribe knowledge to books and computers? It is never said that a computer knows (at least in the literal sense). So we may go with the orthodoxy and agree with the view that knowledge involves belief or some psychological condition. If one may know without knowing that one knows one may also believe without being conscious of the belief.

The second condition, the truth condition is the least controversial. To know that p is to know that 'p' is true. If it is false that Russell is the author of Tractatus no one can know it There are, however, cases of usage which may suggest that truth is not a necessary condition for knowledge. It is said that people in the medieval times knew that some women were witches, or that leprosy was the result of some sin. But it is clear that they did not know, they only thought that they knew. But there is a more serious problem.

People claim to know false empirical theories. One may know that the theory is false still we say that we know it. Here the obvious solution is that this is a case of knowledge as acquaintance not of propositional knowledge. However, there is a real problem also. So far as day to day knowledge is concerned we may have definite knowledge but if we go to the higher realm or theoretical level of knowledge uncertainty is unavoidable. In order to explain some phenomena a theory is accepted, but later if new evidences are discovered the theory may be rejected. This is how knowledge grows and advances. So at a higher level knowledge is bound to be content with probabilities.

The third condition is most controversial. Why is justification necessary? Why can't we say that knowledge is true belief? The traditional reply is that a true belief may be improperly formed and its truth may be a lucky guess, and a lucky guess is no knowledge. In order to be knowledge a true belief must be justified. Some philosophers make a distinction between knowledge in a weak sense and knowledge in a strong sense and hold the view that knowledge in the weak sense does not need justification. In this sense knowledge is simply true belief for example, an examiner asks a question and if the examinee gives the correct answer it is presumed that he knows without caring for his justification. However, philosophers are interested only in the strong sense of knowledge. In this sense of knowledge justification is generally given in terms of evidence. I will not consider here the debate of internalism and externalism nor whether the justification is propositional or doxastic or experiential. My main purpose is to find out whether justified true belief guarantees knowledge. True belief is rejected as knowledge because the belief may be true by luck. Does a justified true belief rule out luck? Exceptions to the traditional definition of knowledge were already pointed out by Meinong and Russell but a brief article by E.L. Gettier (1963) proved to be a turning point. He gave two counterexamples to show that justified true belief may not constitute knowledge. Even a justified true belief may be true by luck. One of these is as follows. Smith has good evidence for the false proposition : (1) Jones owns a ford. From this he derives the following proposition; (2) Either Jones owns a ford or Brown lives in Barcelona.

Since Smith has good evidence for (1) and (2) is a valid inference from (1) and (2) is true he is justified in believing the proposition (2) which is true. But he does not know it, because it is true by chance. In this example it is assumed that a belief or

proposition can justify a false proposition. It is possible because there is a gap between evidence and p so that the evidence does not entail a true proposition. If the entailment relation is accepted the scope of knowledge will be extremely limited. Hence philosophers generally agree that evidence can justify a false proposition.

According to some philosophers the proposition p should not be Inferred from any false belief. Gettier's counterexamples are not correct because they involve a false premises. But there are Gettier like cases in which there is no inference from a false proposition. R.M. Chisholm has discussed a case of perceptual evidence. A man, sitting in his verandah in the early morning, looks at an animal which he takes to be a sheep which is really a dog. On this evidence he believes that there is a sheep in the field. But unknown to him there is really a sheep in the field. Thus he has a justified true belief yet there is no knowledge: Similarly Goldman has given a Bam County case. So no false premises does not solve the Gettier problem. As is clear from perceptual counterexamples "justified true belief" does not always constitute knowledge. Hence some philosophers point out that a fourth condition is required. Some philosophers call it the indefeasibility condition. Justified true belief is knowledge of the evidence does not depend on any falsehood. There must not be either a false proposition or a defective perceptual evidence. However, some epistemologists bring in two modal factors as the fourth condition - sensitivity and safety. According to Robert Nozick the fourth condition is : If p were false S would not believe it In the counterexamples given above if the subject had known the falsehood he would not have believed the propositions. Similarly according to Sosa the fourth condition is in all nearby worlds where S believes that p. p is not false. It is not possible to discuss these points in detail in this paper but the following points must be mentioned. Just as Saul Kripke has said sensitivity condition does not apply to all cases. Secondly indefeasibility and safety conditions render the definition of knowledge circular. One must already know that the evidence is not false and the safety conditions are satisfied.

Instead of talking about counterexamples and different strategies let us consider a simple case of justified true belief. Suppose there is an um containing ninety-nine black balls and one white ball. On the basis of probability calculation a person believes that if he draws a ball from the um he will get a black ball. He

draws a ball and gets a black ball. His belief is justified and true. No falsehood is involved here. But does he know that the ball will be black? Instead of the black ball he could have got a white ball. So his belief is true by luck. The evidence is relevant and very strong, but the truth is only accidental.

It shows that even in the cases where no falsehood is involved a justified true belief may not be a case of knowledge. So what's wrong with the traditional definition of propositional knowledge? The real point is that the traditional definition of knowledge is a truth functional account of knowledge. The three factors - belief, truth and evidence (or justification) are independent elements. If there is no intimate link between justified belief and truth it is merely a chance or luck that the belief is true. Belief, somehow, must register (D.M. Armstrong's expression) truth as a thermometer registers temperature. It is for this reason that some epistemologists have proposed naturalistic accounts (definitions) of knowledge.

According to A.L Goldman a causal theory of knowledge can avoid the gap between true belief and knowledge. Goldman's causal theory is a sophisticated one, but it may be put in the following simple manner. S knows that P if:

1. P is true
2. S believes that P:
3. S's belief that P is caused by the fact that P.

We are biological creatures endowed with sense organs which gather information, and mental or rational capacities which produce knowledge. Or if someone is atheist and believes in creation one may think that God has designed us in such a way that facts cause true beliefs in us. For example I know that there is a tree before me because the tree itself causes the true belief in me. Knowledge is appropriately caused true belief, because causal production of a belief is a case in which the fact, object, or other thing in virtue of which the belief is true plays the prominent role in producing the belief. The belief is caused in a way that guarantees its truth. The causal view can explain even some cases of future knowledge. Suppose I am reading a book and I intend to read it for some days in future also. My reading of the book in future cannot itself cause the belief that will read it in future for the simple reason that this has not yet taken place. But there is a causal production of true belief here because my intention to read the book is causally responsible for both.

But the causal account does not cover all the cases of propositional knowledge. Suppose I claim to know some future event which is not connected with my mental state in any way. Now this future event cannot cause the relevant belief in me. There are also universal facts. The universal facts are not given objects which can causally produce any belief. There are also a priori conceptual truths. For example, I know without any empirical observation that if a tree is taller than the second tree and the second tree is taller than the third tree then the first tree is taller than the third tree. This is merely a matter of conceptual apprehension. This truth does not represent any empirical truth which can produce the belief. Similarly there are causal errors. We are all familiar with the cases where objects cause false beliefs. So mere causal production of beliefs is no guarantee of truth.

In view of these and other difficulties some supporters of naturalistic account of knowledge accept process or source reliabilism. Here is a simple example of such a view : S knows that p if:

1. P is true.
2. S believes that P.
3. S's belief that P is produced by or grounded in a reliable cognitive source (or process).

Dretske, Plantinga etc. think that knowledge is a true belief grounded in a reliable cognitive source. Our senses, inner reflections, inferences, verbal testimony etc. are generally reliable sources of true beliefs. Dretske says that there is an added advantage also. We cannot ascribe justified belief to animals but it is correct to ascribe knowledge to animals. The reliable grounding approach can easily explain even universal and a priori conceptual truths. Perceptual knowledge is grounded in senses, inferences are rooted in reasoning powers of the mind and verbal testimony is grounded in a proper authority. These sources have biologically evolved and are generally reliable sources of knowledge. Our survival depends on them. Hence knowledge can be defined as reliably grounded true belief. But this approach also faces a number of difficulties. Our cognitive faculties are generally reliable, but they do not always give true information. Take the case of testimony. The chance of obtaining a true belief depends on the degree of reliability the more reliable a person is the more reliable is his testimony. We must know then how reliable a person is. If we take our senses, in the context of perceptual beliefs, we must

know that they are functioning in a normal way, and 'normal' itself is a problem. We must also already know that there are no external and internal influences. Take for example the case of vision. Its reliability varies so much with conditions of observations-light, distance etc. There are also external interference and internal problems such as drug, hallucinations etc. We always face the problem of specification. Thus even in reliability theories chance or good luck plays a crucial role. Finally whether knowledge is understood as appropriately caused true belief or reliably grounded true belief a complete explication of these accounts necessarily involves the concept of knowledge which renders the definition circular.

Causal and reliability theories were advanced to get rid of the chance or luck factor But Gettier like counterexamples may be given even in these naturalist definitions of knowledge. In response to Gettier paper a number of attempts were made to eliminate the good luck factor by adding one or more conditions to the three conditions. But these attempts failed. In her paper "The Inescapability of Gettier problems" (The Philosophical Quarterly - 1994) Linda Zagzebski argued that any analysis of knowledge as justified true belief with a fourth condition can always lead to a Gettier-like counterexample. She offered a recipe for constructing counterexamples

1. Start with an example of a case where a subject has a justified false belief that also meets the fourth condition.
2. Modify the case so that the case is true merely by luck.

This model applies to all cases of justification if the truth is independent of justification. The accounts of reliable grounding are liable to Gettier like counter examples. Suppose a man's eyes are functioning properly. He sees a man sitting in a room whom he takes to be his friend X. But the man sitting in the room is the exactly similar looking twin of X. He has a well grounded false belief. Now suppose that his friend X is also in the room. So he has a well grounded true belief which is not knowledge. The only case in which a counterexample does not arise is the one in which the evidence or cause entails truth.

There are also some rare examples of knowledge in which neither justification Ist nor naturalist accounts of knowledge seem to fit. A person always tells which horse will win the race though he does not know how he knows the result. He has no personal interest in the race, nor he keeps any record. There is not justification and if there is a process or a causal clement nobody knows it. There

is also the case of an idiot savant. Such people are mentally deficient, yet they have some extraordinary abilities. Some of them give answers to arithmetical problems that require long calculations. In these cases also there is neither justification nor known processes.

There is a moral or normative approach also. I cannot discuss it in detail but a brief mention is desirable. Since 1950s Chisholm has offered a deontological account of justification. He says that a proposition is epistemically justified for S if it is false that S ought to refrain from accepting p. In other words to say that p is justified is to say that accepting p is epistemically permissible or accepting p is consistent with a certain set of epistemic rules. However a normative approach is not necessarily deontological. Alston says that a normative justification may be given in terms of what is epistemically good from the viewpoint of maximizing truth and minimizing falsehood. Alston connects epistemic goodness to a belief being based on adequate grounds. Some philosophers have advanced a virtue theoretic approach to knowledge. Ernest Sosa, one of the most prominent thinkers of this approach, developed from his earlier view on safety. He rejects the tripartite view of knowledge in which belief, truth and justification are logically independent. His virtue theoretic approach treats knowledge as a particularly successful or valuable form of belief and explains what it is to be knowledge in such terms. In his *Virtue Epistemology* (2007) Sosa identifies knowledge with *ap!* belief. In this connection he considers also *adroitness* and *accuracy*.

It is rudeness to dismiss a theory without analysis and proper discussion. But a number of philosophers have rejected these moral approaches to knowledge as superfluous. In my view knowledge is accepted as intrinsically good and one of the virtues, but an analysis of knowledge in the normative terms does not solve the epistemic problem.

The different approaches to the nature knowledge have their own problems and difficulties. Both justificationist and naturalist approaches may be accepted after proper amendments, though we do not yet know how to do it or these two approaches the reliabilist theory seems to have a better prospect. If reliabilism also fails then there should be no hesitation in accepting the view that knowledge is unanalyzable and indefinable Knowledge comes first and other epistemological concepts may be analyzed in terms of knowledge.

Knowledge and Belief : A Contemporary Perspective

Hari Shankar Upadhyaya

Professor, Department of Philosophy
University of Allahabad, Prayagaraj

There has been made a distinction between knowledge and belief from the very beginning of the western philosophy. The questions like; what is knowledge and what is its relation to belief, opinion and truth are as old as philosophy itself. There is a general agreement among philosophers that whatever we know must be true, whereas our beliefs are either true or false. The realm of human knowledge is very limited, whereas beliefs cannot be confined to mere consistent rational beliefs. There are unconscious beliefs which are easily recognizable at conscious level. These beliefs have been discussed in connection with the psycho-analytic theory. They influence human life, thought and culture. Thus believing is a wider notion than that of knowing. The concept of truth is related to both knowledge and belief. Knowing entails an explication of truth. If someone knows that P (Where P stands for a proposition) and P lacks truth, it will lead to self-contradiction. It shows that a case of knowledge cannot be mistaken. Moreover in case of believing a proposition the claims of truth may be given up from a belief-sentence without any absurdity, i.e., a belief-sentence may be false and it does not enter into the truth value of the intentional function of belief-sentence. Thus, knowledge and belief are conceived as different to each other. There are two rival theories of knowledge regarding its relation to belief:

- (i) Knowledge and belief are two different mental states and they are opposed to each other. This thesis has been advocated by J.C. Wilson and H.A. Prichard in the contemporary British philosophy. They have refuted the belief-view of knowledge. According to them knowledge and belief are two radically different mental-states. They claim that knowledge is completely *sui-generis*, unique, primitive, unanalysable and hence indefinable. In this regard, J.C. Wilson, H.A. Prichard, Colin Redford, David Annies, A.D. Woozley and others have advocated that belief is not an indispensable condition of knowledge.
- (ii) Knowledge is a justified true belief, i.e., it is a species of belief. The thesis that knowledge is indefinable has been

rejected by a group of philosophers, like A.J. Ayer, G.Ryle, J.L. Austin, R.M. Chisholm and P.T. Geach. These philosophers do not accept the thesis that knowledge and belief are two different mental states. Ayer and Ryle have used the verb 'Know' as a disposition. According to Ryle 'Knowing' is a 'capacity verb' that is different from believing that is 'tendency verb'. In this regard, Ryle has made a distinction between 'knowing how' and 'knowing that'². Similarly, J.L. Austin has used 'know' as a disposition that is different from 'believing'. According to him, 'knowing' is a 'performative verb'³ that is closely related to 'promising'. It provides a guarantee of successful performance. R.M. Chisholm⁴ has used 'know' in the *episodic sense*, whereas, P.T. Geach⁵ takes it in the sense of a *mental act*. Some philosophers have argued that knowledge is a justified true belief plus, i.e., some fourth condition of knowledge. From this point of view, all cases of knowledge are the cases of justified true belief. So knowledge may have more than three factors as its conditions.

The dictum that '*knowledge cannot be mistaken*' is neutral between these two rival theories mentioned above. If knowledge is taken in the sense of an infallible mental state, even if a belief were true and justified, it would not be a necessary condition of knowledge. The classical definition of knowledge does not support the view that knowledge is special, unique and infallible state of mind. This theory of knowledge holds that truth of the belief needs to be conclusively justified. Since Plato, the demand has been made that truth of the belief must be linked up with its justification, viz, the belief must not be true by chance. The knower must use some suitable method to acquire such a true belief. Thus the main issue of debate would be: Whether belief is an indispensable condition for knowledge or knowledge and belief are two different mental states? What is relation between knowledge and belief? What is relation between knowledge and conviction or certainty? From the beginning of Greek Philosophy, specially in the works of Plato (Meno, 98 and Theaetetus 201) problems related to these questions are being discussed and the three factors, namely, truth, belief and evidence (justification) have been treated as necessary conditions of knowledge, which is known as '*tripartite conditions of knowledge*'. Roughly speaking, if a person, 'S' says 'I know that 'P', then 'S knows P', if and only if:

1. P is true
2. S believes that P
3. S is justified in believing that P.

However, the contemporary western philosophers, by and large, have advocated the *tripartite conditions* of Knowledge in the the above mentioned form or in some other form, but these conditions have not been accepted in toto. The conditions have been challenged and philosophers have emphasised on the modification of the *tripartite conditions* of knowledge.

The views of A. Meinong⁶, B. Russell⁷, R.M. Chisholm, Keith Lehrer⁸, Thaleburg, G.Harman⁹, Marshal Swain¹⁰, D.M. Armstrong¹¹ and others are significant in this regard. The contribution of E.L. Gettier has paramount significance with reference to the modification of the *tripartite conditions* of knowledge. He has written a well known article, 'Is justified true belief knowledge?' (*Analysis*: 1963)¹², which became most popular in the contemporary philosophy. In this article, Gettier has given two counter-examples, against the tripartite conditions of knowledge. In these counter-examples, he has pointed out that despite the three conditions of knowledge, there is no knowledge at all.

R. Almader points out that Gettier's proof rests on the untested assumption that the evidence sufficient for knowledge does not entail truth. He has challenged Gettier's first counter example that one can be justified in believing a proposition that is false¹³. He claims that Gettier's counter-examples are not conclusive. In the case of inductive justification, there always remains a gap between an evidence and the truth. Similarly, Dretske and Thalberg¹⁴ have claimed that Gettier's counter-examples are not genuine. Indeed, these counter-examples have not mentioned the cause of justified true belief and evidential justification is not transmissible through deduction. There is a need of strategically wise method to hit upon truth. If the knower hits upon the truth, the evidence will be more significant in support of truth and the method of reaching the truth, would become insignificant.¹⁵ These critics are of opinion that ways and means through which a belief is derived must be non-defective.

C.G. New has criticized Gettier's counter-examples because he has inferred 'Someone owns a car' from 'A owns a car'. In such a case it is assumed that if the latter is an instance of justified true belief, then the former would also be an example of justified true belief. He points out that the problem raised by Gettier does not

arise at all. There are some cases in which the inference from 'A owns a car' to 'someone owns a car' cannot be treated as genuine.¹⁶

In this regard, *Gilbert Harman* has also tried to refute Gettier's counter-examples. He claims that the inductive inference involved in the Gettier's counter-examples cannot be treated as an inference to the best explanation. Gettier was unable to give a proper explanation to what he had claimed to know. Therefore Gettier's pattern of reasoning is defective to yield knowledge.¹⁷ In spite of these objections, Gettier has attracted attention to the problem of justification regarding the definition of knowledge.

Several philosophers have made comments differently to the problem raised by Gettier. Some epistemologists do not accept the genuineness of Gettier's counter-examples, whereas some of them are in full agreement with the problem raised by him. They hold that these conditions are not sufficient to constitute a fool proof definition of knowledge. This is the most common reaction to the Gettier's problem. These philosophers have emphasized on the need of a fourth condition to supplement the other three conditions of knowledge. These accounts give a very sketchy picture of the problem. There is enormous philosophical literature on the issue in the contemporary western philosophy. Consequently the original problem has become more complicated. This is why Robert Nozick was evoked to make the ironical remark, "*So messy did it all seem that I just stopped reading that literature*"¹⁸.

The main issues regarding the definition of knowledge arise due to the assumption that only conclusive evidence and absolute certainty can illuminate the nature of knowledge, i.e. absolute certainty and conclusive evidence have been treated as necessary conditions of knowledge. The view is controversial and have been challenged. Some philosophers like *Unger*¹⁹ have used *certainty* in the absolute sense, whereas others like *Frankfurt* have claimed that there is no *absolute certainty*. It is just a relative term that is generally conceived to be susceptible of variations in degree. People make statements, like "*sufficiently certain*", "*more than ever*", "*quite certain*" and so on."

Thus the concept of certainty has been used in two senses : absolute sense and relative sense. In this regard, the views of Wittgenstein are significant. He says, "*Certainty is generally thought to be susceptible of variations in degree*", "*more certain than ever*", "*quite certain*" and so on. According to Wittgenstein,²⁰ "*Knowledge and certainty belong to different categories. They are not two mental states like, surmising and being sure.*" Whether I know something

depends on whether the evidence backs me or contradicts me. Contrary to this, acceptability of a certain proposition does not depend upon an evidence for its truth. Thus there is a clear distinction between knowledge and certainty. If S (where S stands for a subject) is certain that p', it would mean that its acceptability is inherent in the linguistic practices themselves. There are no circumstances in which evidence can be presented within our language-game. Contrary to this when someone says, 'I know that p', He must be prepared to provide *compelling grounds (evidence) in support of what he knows*. Almost in cases of certainty, there remains no proof to maintain that when I am sure that P is true, that P must be true. Indeed, It may be just one's conviction that p is true. However, these convictions do not prove that p is true in fact. Almost questions regarding the claims of knowing belong to the legitimacy of the title to be sure.

The protagonists of *tripartite* conditions of knowledge claim that the definition of knowledge must be carried out with reference to such notions as belief, opinion, being sure and certain. However, they hold the view that knowledge cannot be identical with merely justified true belief. It reveals that something more is required for definition of knowledge. Thus the *tripartite conditions* of knowledge are insufficient. There are several cases in which people consistently get something right without suitable reasons. In this regard, D.H. Lawrence²¹ has given an instance about the story of "The Rocking Horse Winner." The boy in this story gets something right consistently without knowing how. He became the winner of a horse race simply by riding a rocking horse. Similarly, there are several cases in which people consistently get something right without being sure.

Even in some cases people claim that they know by intuition. The use of knowing by intuition rules out the possibility of rational grounds. In such cases, the knower is not supposed to explain legitimacy of his knowledge with reference to an evidence. In this regard, A.D. Woozley²², E.J. Lemmon, David Annies and Colin Redford have claimed that knowledge may be possible without belief and without being sure.

In this regard, the views of J.L. Austin, are also significant who has refuted the conditions in his own way. He points out that the conditions of knowledge do not stand in such a way as it is claimed. The absence of these conditions do not necessarily refute the possibility of knowledge. Even the notion of evidence as a necessary and sufficient condition of knowledge cannot be maintained. He claims that the most of cases of knowledge cannot

be settled by replying the questions about what is evidence? What is certainty? What is doubt? and the like. In fact, there cannot be an unanimous (common) response to these questions. the meaning of these questions may change with variation of context and situation. in his '*Sense and sensebilialia*', Austin says, "If theory of knowledge consists in finding grounds for such answers, there is no such thing." He has tried to furnish the thesis that 'know' is a '*performative verb*' and it is not concerned with any kind of description. If '*I know*' is used as a '*descriptive phrase*', it will be an example of '*descriptive fallacy*',²³. He has assimilated 'I know' to 'I promise' and successful performance of act in question. Thus, 'I know' is not just a reporting of facts about oneself. From Austin's point of view, it would be inconsistent to ask the questions 'under what conditions it is known to be true.' The relevant question regarding knowledge would be *under what conditions someone succeeds in performing the act in question*. Indeed, Austin has given a parallel status to 'knowing' and 'promising'. He has linked 'I know' to 'I promise'. He has tried to maintain that 'I know' is not a descriptive verb. This is like 'I promise', that is 'non-descriptive'. In this regard, Jonathan Harrison has challenged Austin's thesis. He has questioned the resemblance between knowing and 'promising' as it is misleading. Indeed 'I promise' cannot be treated just a claim of promising, rather it is promising itself. Contrary to this, when someone says 'I know', it would mean a claim of knowing. Just to say 'I know' and 'Knowing in the actual sense' are not identical. Therefore a parallel status to 'knowing' and 'promising' cannot be maintained.²⁴

If someone fails to perform the required action, it would not mean that he did not promise. The *illocutionary force* of an utterance may vary from context to context and so more in accordance with the speaker's intention. Therefore, it would be essential to know the circumstances in which the phrase 'I know' has an illocutionary force. Thus 'I know' cannot be treated parallel with 'I promise'. By virtue of this, Austin's refutation of the conditions of knowledge cannot be maintained.

K.R. Popper and Popperians have taken knowledge as a growing phenomenon. They have claimed that the quest for certainty would be a futile quest. There is no possibility of absolute certainty. However, we have enough certainty for most of our practical purposes. Popper does not consider 'certainty' and 'justification' as necessary conditions of knowledge. Instead he has raised the problem related to growth of knowledge. According to

him, most of our knowledge grows through experience, by trial and elimination of error. Indeed, Popper has treated epistemology as a theory of scientific knowledge. In the classical epistemology the term 'knowledge' has been used in the subjective sense which consists of a state of mind, the consciousness, a disposition to behave and to react. Contrary to this, Popper has used 'knowledge' in the objective sense, which consists of problems, theories and the like. The use of knowing in this sense may be independent of any body's claim of knowing and behaving. In this sense, knowledge is free from knowing subject. He has called it the '*Bucket theory of mind.*' He claims that our knowledge grows by conjectures and refutations, i.e., the scientific knowledge grows by elimination of mistaken beliefs.²⁵

The followers of Wittgenstein have advocated that epistemology is not fundamentally concerned with the explication of the necessary and sufficient conditions of knowledge. The epistemic terms like *knowing, believing, thinking, surmising* and the like have semantic characteristics. Therefore it is not possible to apply necessary and sufficient conditions regarding epistemic concepts. There is just a '*family resemblance*' among various cases of knowledge. Thus, it would not be possible to identify absolutely identical or common characteristics among various cases and instances of knowledge. The various cases of knowledge have just a family resemblances in common, i.e., they are just the cases of knowledge. He claims that the epistemic problems are basically semantic by nature. Therefore, epistemology cannot be treated as a discipline that is fundamentally concerned with the definition of knowledge. However the Wittgensteinian conception has been challenged by Keith Lehrer. The conditions of knowledge are valuable to provide certain paradigms to use epistemic terms in various contexts and thereby application of knowledge in a particular case. Indeed, it is very difficult task to explicate whether there is a family resemblance among various usage of epistemic terms²⁶.

Thus, there is a difference of opinion among philosophers regarding the reliability of these conditions of knowledge. Even if they are maintained as necessary and sufficient conditions of knowledge, the possibility of error cannot be ruled out. Moreover, these conditions are not applicable to every case of knowledge. The attempts have been made to face the objections raised by Gettier by showing that no false proposition can be included in the set of justifying statements. The possibility of such false propositions in the set of justification have been eliminated by

introducing non-evidential statements as the ground of justification. From this point of view, some cases of knowledge have been treated as directly evident or self-evident, but self-evidential knowledge have been considered controversial. Gettier's counter examples are applicable to the extent, as far as, the existence of basic knowledge cannot be established independently. At most it may be claimed that the conditions are not applicable to every case of knowledge, i.e., at least they are not applicable to basic knowledge and the like. However, philosophers have tried to reply objections raised by Gettier by taking into account tripartite conditions plus some other conditions. Indeed the questions related to the possibility of knowledge cannot be settled by discovering what knowledge is, i.e. by definition of knowledge. Most of the questions regarding knowledge claims belong to the legitimacy of the title to be sure. Ayer²⁷ conceives that right to be sure may be acquired in various ways and hence the description of these conditions cannot be included in the definition of knowledge.

The philosophers of recent past do not find these conditions sufficient to constitute knowledge proper. Russell, Moore, Meinong, Gettier and others have given some counter-examples in which these conditions do not obtain. There are some claims of knowing which fulfill all the three conditions, but there is no knowledge at all. However, *fourth condition* of knowledge as mentioned by some philosophers cannot be treated apart from the three conditions of knowledge mentioned earlier. In Gettier's counter-examples the inductive evidence is in position to justify both true and false propositions. These counter-examples may be faced by showing that only true propositions should be included in the chain of justification and the means of justification must be non-defective. In this regard, it seems that the main issue is the occurrence of false belief in the set of justification. In order to remove false propositions or beliefs from the chain of justification, the means of justification must be free from all defects and no false proposition should be included in the set of justifying propositions. Some epistemologists have advocated a moderate form of '*Foundationalism*'²⁸ as a proper method of justification to eliminate false propositions from the set. From this point of view, there must be some self-evident beliefs (propositions) which can be treated as intuitively evident. These self-evident beliefs have been regarded as foundational. The coherent sets of superstructural beliefs (propositions) are grounded

on these foundational beliefs. The foundational beliefs are logical presuppositions of super-structural beliefs. Both protagonists and antagonists of the three factors theory take knowledge as compresence or *coordination* of the object and the subject. The problem regarding the notion of knowledge is whether it is compresence, i.e., whether it is merely objective. Most of contemporary philosophers have ignored the transcendental aspect of knowledge²⁹. Indeed, there are two aspects of knowledge: empirical and transcendental. From empirical point of view, knowledge is compresence, whereas transcendental aspect of knowledge cannot be treated as compresence, rather it is an inverted reflexion. Transcendental aspect of knowledge, arises from the situation that is presupposed by empirical knowledge. The transcendental aspect of knowledge is the logical presupposition of the empirical knowledge. In the absence of the transcendental knowledge, empirical knowledge is liable to become skeptical. Transcendental knowledge may be treated as identified with subjective knowledge in virtue of its contrast to the objective knowledge.

With the above discussions, it appears that there are various aspects, forms and levels of knowledge. Each form of knowledge requires corresponding criteria for its justification. It is needless to say that the criteria of empirical knowledge cannot be adopted to know values, i.e., goodness, beauty and other higher virtues. Indeed knowledge of goodness, beauty and other higher values would be different from scientific knowledge. If scientific knowledge is taken as a growing phenomenon; it would not be possible to define all cases of knowledge in terms mechanical and static criteria (or conditions). The intuition as source of knowing moral and other higher values may not be necessarily mystical. In epistemology, the term '*intuition*' is used in the sense of self-evident and natural insight of reason. However, it is something rare and cannot be acquired by all. Intuition, in this sense, has been taken as the unity of knowledge and experience. Therefore, the criteria that are useful to know theories and facts of natural sciences, they cannot be applied in the realm of higher values as well as conceptual science, like logic and mathematics. The traditional western philosophers have made attempts to define all cases of knowledge in terms of identical conditions. Sangam Lal Pandey has ironically remarked that this attempt is just like to define knowledge in terms of *Procrustean Bed*³⁰. Therefore, there is no need of a fool proof definition to apply into every case of knowledge. If there are no fool proof

criteria to define knowledge as such, it would not cause any harm to our notion of epistemology. Indeed, the problem to define knowledge becomes more and more complicated because of openness of our inquiries into the nature of knowledge and growing nature of scientific beliefs. However, thinking and rethinking are basic tools for growth, development and openness of knowledge and hence there cannot be identical criteria to furnish a mechanical and static definition of knowledge as such. In the changing scenario of the globalizing society a reconstruction of epistemology and thereby shifting of paradigms of knowledge would be requirement of today's philosophy.

References

1. Prichard, H.A. (1950): *Knowledge and Perception*, Clarendon Press, Oxford.
2. G. Ryle (1949): *The Concept of Mind*, Hutchinson University. London.
3. Austin, J.L. (1959): *Other Minds*, in *Logic and Knowledge*, IInd Series. (ed.) A.G.N. Flew, Basil Black Well, Oxford, Pp. 146-47.
4. Chisholm, R.M. (1977): *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, New Delhi.
5. Geach, P.T. (1957): *Mental Act*, Keganpaul, London.
6. Russell, B (1948): *Human Knowledge : Its Scope and Limits*, Allen and Unwin, London.
7. Lehrer, Keith (1948): Knowledge, (also included in knowledge : Undefeated True Belief, Paxon, Thomous, *Journal of Philosophy*, pp. 225-237)
8. Herman, Glibert (1970): Knowledge, Reason and Causes, *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, pp. 481-95.
9. Swain, Marshal (1981): *Reason and Knowledge*, Cornell University Press.
10. Armstrong, D.M. (1973): *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press.
11. Gettier, E.L. (1963): Is justified True Belief Knowledge?, *Analysis*, 23, (included in *Knowledge and Belief* (ed.) A. Phillip Grifiths).
12. R. Almader (1974): Truth and Evidence, *Philosophical Quarterly*.
13. Thaleburg, I. (1974): Is Justification Transmissible through Deduction, *Philosophical Studies*.
14. Goldman, A I (1979): *What is Justified Belief*, included in *Justification and Knowledge*, G.S. Pappas (ed.) D. Reidel Publishing Company (Dordrecht, Holland-Copyright), pp. 1-23
15. New, C.G. (1966): Some Implications of Some one, *Analysis*.

16. Herman, Gilibert (1970): Knowledge, Reason and Causes, *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, pp. 481-95.
17. Peter, D.Klien (1981): *Certainty : A Refutation of Scepticism*, Pp. 128-130.
18. Upadhyaya, Hari Shankar (2002): *Knowledge and justification*, under D.S.A. in *Philosophy*, University of Allahabad, Prayagraj, p.21.
19. *Certainty*; op.cit, (also Upadhyaya, Hari Shankar, op.cit, 20-105.
20. Wittgenstein L. On *Certainty*, sections 308 & 504.
21. Woozley, A.D. (1953): *Knowing and Not Knowing*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 53, pp 151-172.
22. Austin J.L. (1959): *Other Minds*, in *Logic and Knowledge*, IInd Series (ed.) A.G.N. Flew, Basil Black Well, Oxford, pp. 146-47.
23. Harrison, Jonathan (1962): *Knowing and Promising*, see Austin on 'I know and I promise', included in *Knowledge and Belief*. (ed.) A Phillip Griffiths, pp. 123-125.
24. *Knowing and Promising*, op.cit.
25. Popper, K.R. (1972): *Objective Knowledge : An Evolutionary Approach*, Oxford, pp. 35-37.
26. Lehrer, Keith, *Knowledge*, pp. 5-6.
27. Ayer A.J. (1956): *Problems of Knowledge*, Penguin, London, p.35.
28. Audi, Robert (1988): *Epistemology : A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London, pp-204-205.
29. Pandey, Sangam Lal (1987): *Problems of Depth Epistemology*, (ed.), Ram Nath Kaul Library of Philosophy, University of Allahabad.
30. Pandey, Sangam Lal, *Jnanamimansa Ke Gudh Prashna*, pp. 19-20, (Sangam Lal Pandey has compared such a fool proof non-defective system of knowledge to a Greek character i.e, Procrustean's Bed).

Debates in contemporary Normative Ethics

Debashis Guha

Professor, Department of Philosophy
University of Allahabad, Prayagraj

Normative theories include in the main, consequentialism, non-consequentialism, contractarianism and virtue theories. Consequentialism is considered not as a monolithic theory that does not conceive of any other contributing theory. Utilitarianism is an extremely important consequentialist theory, egoistic hedonism, and even authoritarianism does not fall apart. My scheme is to point out the several areas of contest in normative theory in recent times, with special reference to Consequentialism. I will consider the position of William Shaw¹ to initiate the debate.

Shaw's Consequentialist position

Consequentialism is a general way of thinking about right and wrong of what we intend and do and thus provide a comprehensive normative theory covering in its fold the available and possible theories in normative ethics. This is so because right and wrong are functions of what we intend and do and subsequently find out the consequences of what we intend and do. Hence, normative judgment or evaluation of our actions as right and wrong are affected by consequences of our actions. Consequentialism differs from the non-consequentialism in as far as the latter hold that other things do matter for moral evaluation not only consequences. Hence, the controversies, arguments, counter arguments crop up due to non-consequentialists' disagreement. Nevertheless, among consequentialists, there are disagreements with regard to import and importance of "best consequences" and the possibility of any "moral freedom" if consequences are the only crucial things. In this regard, Shaw point out that though there are shades of consequentialism due to aforementioned disagreements on nature and value of consequences, nonetheless, he has in mind a "standard form" of the theory. He thinks that there are reasons to declare other forms as "nonstandard". (Non-standard is however, not non-consequentialism).

Standard consequentialism does not advocate that consequences of our actions should be sufficiently good but it ought to be "best". For this reason, it is a "maximization theory". However, one should add to this the truism that actions performed at a particular time and to consider associated factors are of great

importance. Peter Vallentyne despite being sympathetic to consequentialism has reservation about this maximizing concept. But we will not take on the dispute right now. We have to build the proper climate of debate by knowing more about the standard theory.

There are at least three major constraints in this theory: first, there is a lingering sense of 'imperative' in as far as maximizing good is concerned; there is no back up to it in this theory. Next, an action producing best consequence amidst alternatives to choose ought to be the one which produces the best consequence not conceivable in case of any other available alternative. Finally, if alternatives, all of them produce bad results, the chosen one may be right action despite producing bad result but not as bad as other alternatives. Hence, imperative to maximize irrespective of bad result should be cared for in standard consequentialism. Now, other consequentialist like Alastair Norcross raise an issue here about 'scaling' of good-better-best, bad-worse-worst consequences and choosing the best among the more fallen ones. But we have to pass it now.

For a consequentialist, consideration of overall value of the action itself is of great importance. Hence, evaluation of rightness of action or what is goodness of its consequence should be viewed on the basis of overall value of the action in view of other actions we could perform their consequence respective values as well as separate consideration of positive or negative value of subsequent effects.

Another condition of the theory is that some results are just good *themselves* not good by virtue of any *perspective* about comparative goodness or badness. Hence, consequentialism needs to be an "agent neutral" theory. However, this is disagreed by some non-consequentialists like J.J. Thomson² because evaluations of results are agent relative and perspectival. This has been suggested by some consequentialists as well but that is a "non-standard" form of consequentialism.

Arguments in Favour of consequentialism:

- The main argument that the standard theory have is that evaluation of action's outcome as good or bad is essentially *non-normative*, that is, it does not beg norms for such evaluation or else there will be an ever ending problem of goodness-rightness divide. If consequences are evaluated to be good on the basis of a norm spelling out its right base, then the norm itself has to be further valued for its touted right base which ends up in goodness of consequence of that action.

- Once, this goodness-rightness divide dissolves as unnecessary, the goodness and rightness of consequences becomes agent-neutral. To avoid latent ambiguity, consequentialists argue that goodness of an action or its badness judged in view of best consequences is not relative to agents' perspectives; hence, it is *tout court* or without qualification, good or bad.
- Again, *tout court* would amount to assert that goodness and badness of actions in view of best consequences does not depend on any normative evaluation. Hence, it has been further asserted that non-normative judgment is in fact, to come out of dependence on any right or wrong normative principle (in most cases monolithic as mentioned before). And if that be the case, this becomes crucial in making a distinction between consequentialism and nonconsequentialism because for a non-consequentialist, normative principle is needed for evaluating goodness of an action irrespective of looking at what the consequences were like, good or better or best. In this sense, best consequences need to rely solely on whether we perform our unconditional duty. Hence, consequences *tout court* amount to goodness or badness *irrespective* of normative rightness is the conclusion that distinguishes non-consequentialists from consequentialists. Here again, the non-standard consequentialists miss the point to say that some sort of right normative principle do enter into the evaluation of goodness of action despite consequences at hand. Dispute is really between the standard and the non-consequentialists, not between the non-standard consequentialists and non-consequentialists.
- There are some problems with standard consequentialists about the *nature* of consequences. The problem is what consequences are like, expected or actual? The consequentialist need not stress on actual consequences because no one foresees consequences and no one is able to completely foresee consequences and no one has a complete idea of consequences beforehand. Hence, consequences that count are only expected or probable with probability of risk calculus. Misjudgment of rules of actions is but a natural phenomenon not to be thought natural in humans but only contextual. There is but one way to come out of this trifling situation- "conscientious judgment" of values in given circumstances. Nevertheless, several unforeseen factors might disturb the judgment and result turns out to be worse.

Therefore, one need to assert that in a given circumstance, conscientious, reasonable judgment of value of an action or expected value of consequences of an action is *right* (and good) even though in actuality (in future), the consequences emerging on ground level of reality may be poor or bad. Hence, *tout court* the theory presupposes rational, conscientious, context based judgment of value of an action.

It is at this point that the actual consequence based view disagrees because in that we have an idea of *objective rightness* (and goodness) of actions despite caring for best consequences but not the reasonable, conscientious judgment of agents that might be erroneous. This standard theory replies that ethical theories are in the main action guiding than foretelling and idealizing. For that matter to maximize expected value an agent is morally bound to act and for that she has to decide on expected goodness of action among available alternatives. Nothing is objectively right and good that may be seen.

However, the bone of contention is whether or not the consequentialist acceptance of error is not an acceptance of impossibility of finding a method for estimating expected value of an action in a given situation? The consequentialist justify the estimate of expected value on a few grounds: (a) prior knowledge of results of actions in more and less similar situations; (b) striving for good producing action is a moral requirement; (c) almost all normative theories are facing the problem of futuristic value judgment and (d) options for action being open, there is no way but to act on expected value.

Consequentialism: Utilitarian and non-utilitarian

There may be future confusion about standard consequentialism as utilitarianism. Utilitarian theory in its accepted form may be hedonic or non-hedonic in as far as it is either a theory of pleasure maximization or theory of beneficence or well-being. We may agree on one point, that is, it stresses on production of maximum good over evil in the world. What the variant of 'good' and 'evil' ought to be is another point. Further, utilitarian do rely on the idea of 'best consequences' of actions because that is the paradigm of goodness and rightness, whatever name you give to the said 'best thing'. It is here that non-utilitarian consequentialist would disagree because value of an action does not beg either the monolithic conception of *hedone* or *eudemonia*.

Entering into non-utilitarian thesis would amount to acceptance of some “intrinsic values” as autonomy, equality, liberty, beauty and so on. In case of equality, it may be further said that wellbeing of each individual cannot be ‘equal’. Hence, standard consequentialism is not a theory of well-being or utilitarianism if by that we mean it is a monolithic hedonic or non-hedonic theory. However, it covers the main spirit because all depend on a theory of *expected value* or *best consequence*. An interesting point is that the standard form keeps safe of the naturalistic fallacy by not equating ‘best consequences’ with any natural value. Nevertheless, its assertion like *tout-court*, *rational conscience* and *non-intrinsic goodness* may be put to scrutiny for being cozying towards *intuitive* judgment of value.

The Problem of Justification

This last point is a passage to the problem of justification in ethics, a meta-ethical problem. Shaw, like Hardin³, is of the opinion that consequentialism is not amenable to any strict logical proof but rely on intuitions of consequentialist value, which cannot be either objectively demonstrated or disproved. However, Shaw does not (like G. E. Moore⁴), believe that ‘morally right’ and ‘maximization of good’ (or what produces the best consequences), is of the same meaning or that consequentialism is true by definition because, their ‘logical equivalence’ may be accepted as self-evident or intuitively true. More interestingly, it is always our *duty* to produce best consequences or good. Hence, conception of duty is bound to the conception of producing best consequences. Is this permitted by non-consequentialist deontologist for instance? Leaving this now, Shaw asserts (much like J. S. Mill⁵), that if consequentialism is not amenable to any proof (not even intuition for that has been countered for its defects); hence, one reason for its ‘attractive’ and ‘convincing’ nature is that one *believes* it to be the most coherent, systematic and plausible orientation to ethics. Shaw brings in his *tout-court* argument once again. But why do we believe *tout court* in a theory? He further asserts that the correctness of this basic standard strikes as an *essence of rationality* or basic to *rational conduct* and basis of assessing *prudential behavior*. And this is the main, what he calls, higher than lower-level non-consequentialist intuition because such intuition is simple, undistorted by subjectivism, authoritarianism, cultural relativism and numerous unworthy intuitions. It clears off the moral necessity inherent in a deontological theory as well.

Deontology as a counter theory and moot points of disagreement

Shaw's reference to deontology as a counter theory demands attention. The moot point is that goodness of an action does not beg assessment of best consequences according to the deontologists because action of best consequences may turn out to be wrong or acting not in view of producing best consequences for goodness of actions may be right or both may be the case. The deontological restrictions call for refraining from assessing best consequences for goodness of actions and deontological permission is that the moral agents need not put them to a great compulsion to leave no room for freedom to do other important things. The last one takes us to the counter point of *expecting too much in morality*.

We may now point out the moot points of **disagreement**:

- Non-consequentialists disagree on assessment of best consequences and nothing at all.
- Non-standard consequentialists disagree on the "best" or the maximization part of consequences (Vallentyne).⁶
- Non-standard consequentialists disagree on too much expectation factor on the part of moral agent leaving no moral freedom to do other useful things.
- Non-standard consequentialists disagree on scaling i.e., good-better- best in consequence assessment (Norcross).⁷
- Disagreement with non-consequentialists about agent neutrality in consequence evaluation (Thomson).⁸
- Actual consequence based views disagree with expected consequence based views.
- Deontologists, disagree on two count; no restriction on best consequence assessment and of moral freedom being denied.
- Ground for appropriate moral justification is missing.

We may say that contemporary moral debate concerning moral theory is between the consequentialists and the non-consequentialists notwithstanding disagreements with consequentialism on a few details. Controversies thus stand out on the grounds of:

1. *Maximization thesis*, its validity, nature of what *ought* to be maximized and the possibility of *scaling*;
2. *Moral agents' freedom*, whether that is really curtailed in consequentialism and
3. *Grounds of justification of the theory in view of agent neutrality*.

First Debate: Maximization thesis

Vallentyne takes on Shaw and other consequentialists on two counts: If it is 'core' type or 'act' type, the more traditional one, it relies on a 'single value', which is, "none other than value of consequences of actions done". This is more appropriately a view that in choice situation, only consideration of maximal value probability of consequences will count as the right and good choice. This is then in a broad sense, not an agent focused theory of value because in that respect, there may be several prudential values for each agent.

Vallentyne also takes on the 'standard' type. The objections are that maximum value theory fails to recognize that it is a misconception to believe that we are left with a range of moral options or morally permissible choices in a situation. All cores and standard type fail to recognize that there are in fact, some *constraints* that limit our promotion of desired value (consequence).

The standard form may be taken first for elaborate scrutiny and rejection, says Vallentyne on these grounds:

If standard theory is right, it will accept that no constraint is conceivable in the face of value maximization. Hence, no *deontic* values like 'Shall not kill the innocent' as a constraint to consequential value maximization may be conceived. But, the theory does conceive of a constraint of excessive sacrifice for well-being, which goes right against the value maximization of agents. For Vallentyne there are significant *limits* on the extent to which morality requires us to actively sacrifice well being. Ethical egoism as consequentialism cannot be charged for this, the onus is on the utilitarian of the act type in particular. All agent *favouring* consequences may be left out of this charge. Act utilitarianism being a *solid agent neutral theory*, it has less room for *permissibility* of value choice. The chief reason is that it is a "fine grained complete theory of value", that is, it fully analyses comparative values and just pick-up one leaving no option for choice. This leaves no room for value comparison as value selection is *complete* in all ways. Vallentyne gives a clean hit to *coarse-grained* or incomplete consequentialism as these are sufficiently agent favoring.

Second Debate: Moral Freedom

Another objection against the standard form is that it leaves little or no room for *moral freedom* owing to heavy restriction on moral agents to choose among feasible actions. Only the best consequences producing actions need to be considered. Ethical

egoism keeps off this charge because it does leave moral freedom or choosing options whether that is hedone or satisfaction or individual salvation. Agent relative theories are thus scot free.

Vallentyne thinks that these charges hold good in case of rule utilitarianism because it is again a fine grained complete theory in case of permissibility of choice- only best consequence producing action has to be chosen despite a constraint on the part of following a rule. Because following a rule supervene on *only* one end, that is, best consequence production.

Utilitarianism does not recognize supererogatory action values; not even the coarse grained theory would allow this because supererogation cannot *overstep* the core value of best consequence production. Supererogation threatens to be an overreaching value.

Debate three: Problem of Justification

If agent neutrality is championed how do we *justify* the consequentialist theory? There is no justification available in favour of the said theory of value, which is just a theory matter-of-factly true and clearly sidesteps logical reasons for moral motivation or action guiding role of moral theory, a movement from what is good to what ought to be rightfully done.

The con-view:

That good to right movement is not logically justifiable in case of standard and scalar consequentialism can be best understood in the backdrop of internalism-externalism debate, that is, a smooth passage to *meta-ethical* discussion. In fact, the normative theory related discourses seamlessly move to meta-ethics as well as virtue related and application related problems. But I have constraints to not take up these problems here.

We are not taking up the famous Bentham-Mill' non-provability thesis here. We will focus more on the contemporary pro-con views on justification of moral motivation for moral action as conceived by the standard consequentialist and others. To begin with a sweeping comment: moral justification of why right actions are right and motivates us may be found either internal or external to us, known respectively, as internalist and externalist justification. Internalists argue that there is a cognitive ground to justification, whereas the externalists argue for a *non-cognitive* ground to such justification. The former banks on cognitive state of mind because justifying is cognition of a truth followed by

speech acts- “I know that this is right to do” or “I know that this is a wrong policy”; whereas the latter banks on something other than cognition of truth but does recognize the importance of speech act because justifying is judging the validity of claim or claims which in turn is a mental act but expressing it is not declaring a truth or *description* of what is in the mind as an evident truth, rather *evocation* of feelings, emotions, prescriptions etc. In this sense, the former theory concentrates on cognition and speech act and the latter theory concentrates on *evocation* of our attitude or *conative attitude* taken towards object under the same mode of presentation as the judgment employs.

The Right-Good Imbrolio: Contractarians and Virtue Theorists

Normative theories are expected to deal with the questions of right and good. In the common parlance, as we have seen thus far, right consideration is consideration of duty, what we *ought* to perform and good consideration is consideration of moral values or worth or virtues we need to have. Then right consideration relates to moral worth of actions (deontic) and good consideration relate to character worth of agents (aretaic). Normative theories hopefully address to both. But which actions are worthwhile demand norms for judgment, which is in a debate soup and we are in a soup so far as finding out guide to actions. The next question is: what kind of a person I should be? This is a concern of virtue and the theories that relate to it are in some problems. Yet, it is equally worthwhile in normative theory discussion. We need to consider it seriously. Utilitarian and Kantians have already addressed to the deontic part, we need to see what contractarians say. But before that a remark on virtue theories. Virtue theories are extremely critical of monolithic normative theories even if these were included in consequentialism because the theories are in fact, abstract, do not consider separateness of agents in actual contexts or are a-historic or callous to socio-historicity, to which virtue theories give great importance. Is it anti-theoretical? How can that be if character considerations are within normative fold? Is there a way out to resolve the conflict? We find that normative ethical theories have internal entropy but can lattices of equilibrium emerge in entropy? These are debated in contemporary theoretical ethics which we have seen has no perennial conflict with meta-ethics or even applied ethics, though not my concern here. Let us first consider contractarian responses to the deontic view. Does it join anything more to the debate we have seen?

Contractarians do have something to say on the deontic question. And much like other foundational *claims*, it has foundational claim, most evidently found in the writings of John Rawls, Thomas Scanlon,⁹ Samuel Freeman¹⁰ and others, more or less the torch bearers of Plato and social contractarians. Though there is a Hobbesian “self-interest” claim made by David Gauthier,¹¹ we have a “right-based” theory (of our interest) supported in our times by Samuel Freeman, Freeman takes up the debate with Vallentyne to counter his critique of standard utilitarianism (or consequentialism). So it is a consequentialist-contractarian debate.

Freeman’s basic idea is that in as far as right consideration counts most we need to find out what reasonable people could agree to so that principles for regulation of interpersonal relation is cared for. Contract is a foundation to find out moral principles or right principles by equal and free people. This way of putting things may not be very absorbing. One might say that for contractarians, rather than the abstractions like best consequences, preferences, happiness in the “world”, it is more person “focused in so far as what other people agree on moral rightness”. This is Vallentyne’s charge on utilitarian type consequentialism that it is not serious about separate status of persons. But Freeman has vehement objection to such criticism because the real difference between consequential utilitarianism and contractarianism is that contractarians have essentially “public” focused reasons, which are “shared” reasons addressed by citizens not the close reasons of utilitarian such as, “universalizability” of happiness or the like.

But T.M. Scanlon is critical to what Freeman and Philip Pettit¹² hold because it amounts to or collapses to a type of consequentialism because people to people agreement amounts to nothing more or less than right or duty seen in the light of desirable outcome or best consequence. But Pettit has a good reply. He says that the notion of contract is “practice relative” or practice relative normative notion. It is a rule of people to people deliberative exchange as conversing and reasoning together, committing in consonance about right making features of our action. Critiques ask: why at all are practice-relative deliberations required? Is it not for best consequences? Pettit calls this a misunderstanding because deliberative exchange aim at any probable agreement in right or duty making features not best consequences. Hence, we do have a range of normative theory that can transcend consequentialism

in interesting ways. And it is for sure very important to find out deontic value of our actions as mentioned before.

What about the aretaic making feature of our actions? A normativist turn to this is to harp on deontic feature. However the virtue theory like the former is neither a-historical nor noncontextual leaving separateness of agents in the cold. Rosalind Hursthouse¹³ comes up with a vrule approach than a reductionist approach in this regard, that is, good making characteristic may be reduced to virtue making characteristic. Her v-rule is a *bi-conditional* rule (if and only if or iff) that says, what is good and right is what an agent acting in character would do in circumstances. And this is precisely the aretaic making feature of our actions.

This is challenged by Robert Louden¹⁴ for its applications problem or the real life circumstantial failure of bi-conditional. It is of no practical use he says, rather abstract in nature. Alastair Norcross' critique of the theory in terms of possibility of doing supererogatory acts ever by a virtuous person (as acting in character), is simply performing her duty or the right thing to do. This way then, one has to fall back on some kind of normative theory not of the virtue theory type. Another controversy is: characteristically done action in any circumstance by an agent is just the right action done or what right action is explains why a virtuous person would do it. In this case, the bi-conditional breaks down as well.

Conclusion

The normative world is not bizarre, it is ever emerging and repository of debates pop up logical gaps abound and their rectification. This way growth of moral knowledge about right and good is made possible. It is interesting to note that thinkers like Judith Jarvis Thomson comments that any sensible consequentialism, that does not remain vague by just harping on 'best' consequences to define both good and right on equal footing is to forget basics of normativity as well as fails to explain what a foundational claim would be like when there are plenty of them, each having one or the other defect and even vague. Another failure is not to consider non-consequentialist truths and if it really does that, it is does not remain steadfast in the advocated foundational faith. Now, if foundational deontology considers not only right and duties but talks about consequences in some sensible way and if consequentialism in sensible way does not only talk about rights as goods but duties and obligations, how could they be radically divergent? Do normative theories (even virtue theory

and contractualism) really converge in a complex way? Thomson is of the opinion that consequences of our actions matter importantly but that is not the only important thing. If distinctiveness of persons does make a sense, individual right and correlative obligations make great sense as well. And then non-consequential considerations converge in complex way. It may be further urged that distinctive considerations, have features likely to not converge, as I find. Nevertheless, they are *correlative* in a comprehensive normative thinking. There is no one way traffic. This is because at the social level, deontic, aretaic and value agreement considerations correlate for better explanation of *public mortality* and for a comprehensive understanding of *individual mortality*. The very conceptions of right, good, virtue and social corroboration is basic to an understanding of what is morally worthwhile for us and for me given the socio-historic flux.

References

1. Shaw, William, (1999): *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell, Oxford.
2. Thomson, Judith Jarvis, (2001): *Goodness and Advice*, Princeton University Press, Princeton.
3. Hardin, R., (1988): *Morality within limits of reason*, University of Chicago Press, Chicago.
4. Moore, G. E., (1903): *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
5. Mill, J. S. (1863): *Utilitarianism*, Parker, Son & Bourn, London.
6. Vallentyne, Peter, (1987): "The Teleological/Deontological Distinction", *Journal of Value Inquiry*, 21:21-32.
7. Norcross, Alastair, (2004): "Scalar Act-Utilitarianism", H. West (ed.) *Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, Blackwell, Oxford.
8. Thomson, J. J., (2001): op.cit.
9. Scanlon, Thomson, (2000): "A Contractualist Reply", *Theoria*, 66: 137-45.
10. Freeman, Samuel, (1998): "Contractualism", E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.2, Routledge, London.
11. Gauthier, David, (1986): *Morals by Agreement*, O.U.P., Oxford.
12. Pettit, Philip, (2000): "A Consequentialist Perspective on Contractualism", *Theoria*, 66:228-36.
13. Hursthouse, Rosalind, (1999): *On Virtue Ethics*, O.U.P., Oxford.
14. Louden, Robert, (1984), "On some vice of virtue Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 21:227-38.

Towards a “Human Environmental Responsibility”

Gopal Sahu

Professor, Dept. of Philosophy,
University of Allahabad, Prayagraj

1. Introduction

Perhaps ours is the only planet in the universe having living beings and among all living beings, human is the only beings who has not only the cognitive capacities to describe the actual structure and functions of the nature but also has the capacity to imagine and invent a better structure of nature. Because of this special capacity, human beings have not only described the nature systematically but also placed themselves in the centre of the working of the nature and all its components such as biosphere, ecosystem and environment, are treated subservient to humans. Such a description of nature is called anthropocentrism which literally means human-centred nature. From an anthropocentric position, it is tempting to believe that only humans have moral standing since they have cognitive ability to formulate and recognize moral value. From there, it may be argued that humans are valuable *in* and *for* themselves and other things, such as animals, plants and the entire universe are just means to human ends. Such an interpretation of human being in relation to nature seems to permit them to intervene and manipulate the nature, to their advantage justifiably.

Anthropocentrism is considered to be the root cause of all environmental crisis and human beings are aware of the bad effects of anthropocentrism. At the same time, human beings have the knowledge to prevent or minimise it but lack serious collective and individual will power to do any things effective about environmental crisis. We have enacted many well meaning laws, national and international, and signed many protocols, yet we have failed ourselves to deal with the environmental crisis. What we need to manage the crisis is to add the moral force to our anthropocentric capacity and position. The paper proposes and defends an anthropocentrism-based normative framework, which may be called “Human Environmental Responsibility (HER)”, that will help in knowing, fixing, justifying and acting on our individual and collective duty and responsibility towards environment.

In what follows, Section 2 argues how anthropocentrism as a theory that places human species at the top-end/centre of the nature on the fact that they are endowed, either through

evolution or God, with more of certain capacities, such as consciousness, rationality, sociability etc. than other species, is a descriptive or factual theory. It also discusses how coding guidelines for responsible human behaviour towards nature under *HER* out of descriptive anthropocentrism is not only fallacious because no fact can give rise to norm, but also leads to the myth that humans have only intrinsic value and are the only holder of moral standing and not the non-human and in turn give rise to environmental crisis. Section 3 argues that non-human species, though are not moral being as they lack higher capacity required to plan and justify alternative and desirable situation, cannot claim to have right. However, that does not mean they have only instrumental value and thus they are entitled for receiving fair and just treatment from us. Thus, it is argued that normativity in anthropocentrism can spring from the very nature of higher and distinctive cognitive qualities human species possess and by arguing that it is not necessary to possess intrinsic value to receive the moral dues. The required normativity can be incorporated in anthropocentrism by arguing that human beings by dint of their special qualities can know and value, be aware of and feel the of value of non-human species and take the responsibility of well being of non-human as to be moral does not necessarily requires having intrinsic value. Based on such normativity of anthropocentrism, Section 4 prescribes some theoretical-cum-practical does and don'ts regarding human responsibility towards nature. Section 5 discusses some general limitations of the *HER* and suggests how to expand the scope of *HER*.

2. Descriptive Anthropocentrism

The different components of nature are interrelated and interdependent and an orderly and harmonious environment and the ecosystem play a very significant role in sustaining life and living. There is near unanimity among the experts and lay person alike that there is a severe environment crisis the humanity is facing now, though there may be skeptical voice that the crisis is man-made. Whether the crisis is man-made or not, it becomes the sole responsibility of human being to address, repair and reduce the crisis, as nature itself or its non-human species are not capable to create and maintain a balanced and conducive environment on their own. Human intervention and plan are must for maintaining a desirable order of the nature. Human beings are endowed with the cognitive quality of rationality, consciousness, empathy and sympathy to understand the problem which other components of

the nature, such as animals, plants etc. are not capable of. Moreover, the human actions, both intentional and non intentional, are anthropogenic in nature in the sense that they effect and influences non-human species. Therefore, human species owe responsibility to nature and they should evolve a code of conduct for our individual and collective duty and responsibility towards environment and framing just environmental policy and decision-making, in a practical and effective way.

Understanding and managing the environmental crisis is human centric. Any desirable management of the nature has to begin with human beings. Such a view is called anthropocentrism. Anthropocentrism literally means human-centred-ism. However, the nature is neither a circle and nor human species are at its centre. So, literally anthropocentrism is a false theory. Moreover, there is no gape in nature and nature is not clearly marked with division and species. Yet, we the human beings see and deal with nature in parts and parcels. The division of nature is anthropocentric metaphorically for two reasons. First, the division and organization of the nature is a man-made division, based on the painstaking application of one of the crowing quality of human being that is rationality, and no non-human species is capable of undertaking such a division of nature. Secondly, the division is made by the human for the human, placing the human species in the centre of the organization and functioning of the nature human interest at the centre. Human being is centre of the nature, around whom the rest of the nature move and get organized. Metaphorically, anthropocentrism means the Protagorean view *Homo mensura*, i.e., "Man is the measure of all things". Anthropocentrism is a descriptive theory as it is based on the fact that human beings have special and different qualities then non-human species.

However, anthropocentrism has not been effective to solve the problems rather it has created more complex problems. Anthropocentrism gives rise to what can be called the immoral theory of specieism. Specieism means discriminatory, arbitrary and biased treatment of non-human species on the basis of the centrality and supremacy of human species in the nature. It is similar to other discriminatory theories like sexism and racism. Specieism is justified by religions and science. All religions describe human to be made in the image of God and are endowed with divine qualities such as immateriality, spirituality, immortality and rationality. The religious concept of "The Great Chain of Being" arranges beings

in descending order from God through angels to human beings, animals and plants orders shows that according to their degrees of perfection. It is said in the *Genesis* that, God said "let us make man in our own image in the likeness of ourselves and let them be the master of the fish, of the sea, the birds of the heaven, the cattle, all the wild beasts and the earth". God blessed them saying to them "Be fruitful, multiply, fill the earth and conquer it."¹

In his classification of sins, Aquinas has room only for sins against God, ourselves or our neighbours, and there is no possibility of sinning against nonhuman animals or against the natural world.²

Some philosophers and scientists believe that human species is the fittest species and has got the best capacities for survival for the existence through the evolution. Plato thinks that only human beings are rational and by that capacity they can conceptualize, analyze and control the nature. Plato's thinking of human beings as reasoning beings make them different from and more important than non-human species. Descartes' supposition that the world is a machine and human being is the chief operator of that machine further supports specieism. Kant attributes the power of rationality and communication to become moral, which inanimate objects and plants do not have, thus are immoral. Wittgenstein shares the Cartesian bias against animal by virtue of the absence of language in animals. Aristotle pointed out that species that have lower reasoning ability exist for the sake of those who have higher reasoning ability. He regarded nature as hierarchical and opines:

Plant exists for the sake of animals, brute and beast for the sake of man domestic animal for his use and food, wild one for food and other accessories of life such as clothing and various tools. Since nature makes nothing purposeless or in vain, it is undeniably true that she has made all animals for the sake of man.³

Anthropocentrism not only also encourages the immoral theory of specieism but also gives rise to more environmental crisis. Some environmental thinkers have even argued that anthropocentrism is the root of many of our current environmental problems, including issues of climate change and widespread pollution. In his seminal essay, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis"⁴ Lynn White has articulated a link between anthropocentrism and ecological degradation. He has traced the flawed anthropocentric worldview for the imbalance and unhealthy human-nature relationship. In discussing the cause of the environmental crisis, many people believe that the

anthropocentric view that humans dominate and rule over nature encouraged human exploitation of nature, and thus was the ideological cause of the environmental crisis. It has directed human behaviour from a utilitarian and selfishness point of view and has encouraged consumerism and individualism. In economic term, development and growth has been achieved often at the expense of the environment and resources, which led to environmental pollution and resource shortage on a global scale.

We know that human activity is affecting species and ecosystems. Many people worry that this biodiversity loss, combined with other environmental changes, will lead to ecosystem collapse and disruption of life-support services globally. Climate change is now enhancing many of these threats and adding new ones. For example, take the effect of human beings on animals, who are also living, breathing, thinking, feeling and individuals like human beings. They suffer and die from human causes such as agriculture, research, entertainment, deforestation and development, besides due to natural causes such as hunger, thirst, illness, injury and predation. Due to human activities, some species are going extinct regularly.

3. Criticisms of Descriptive Anthropocentrism

Descriptive anthropocentrism holds the view that only humans have intrinsic value as they are only capable of creating all ethical codes and norms and no moral norms or rules other than what human beings have invented can exist. It gives priority to human interests at the cost of desires, goals and values of non-human species or least interprets everything in the world in terms of human values.

Anthropocentric theory is immoral and fails to provide an effective and practical guideline for “what duties do humans have with respect to the environment, and why?” Human beings have formulated many laws and signed many protocols to deal with the environmental crisis, without much success. Human beings are aware of the environmental crisis and conscious of the bad effects of their anthropogenic actions on environments and other non-human species. They have the knowledge and technical know-how to deal with the problems related to nature. Yet, all the measures based on the broad anthropocentric worldview do not have enough strength to force human being to implement it. The failure of anthropocentric theory is due to two reasons. First, it is out and out a descriptive model, which lack the moral and normative force to adopt and implement it voluntarily. Secondly,

it is based on flawed assumptions. Let us first discuss some inherent problems of descriptive anthropocentrism.

First, descriptive anthropocentrism is neither factually correct nor philosophically sound. It emphasizes the separation between humans and nature, and between humans and animals on the basis of certain cognitive qualities human being possess. Such a distinction is only a partial truth and philosophically the unity and interaction between humans and nature are more fundamental. Scientific studies have now proved that the gap between humans and animals is no longer what we used to believe. Some animals had evolved a rich communication system; others were able to make and use tools, solve problems, educate offspring, and live in complicated social organizations and possessed aesthetic consciousness, etc. The so called superior humans and any distinction based on that is a matter of degree.

Secondly, descriptive anthropocentrism is immoral in admitting that only humans had values, and living beings and nature did not have values, because humans have goals and interests. This is also a partial truth. As a matter of fact, life and nature have not only values, but also interests (i.e. they live according to ecological rules). That is to say, living beings and nature are not only of value to humans as tools, but also have intrinsic value.

Thirdly, descriptive anthropocentrism is imperfect ethically, because it believes that builds an ethical framework based on the view that only humans have goals and thus, only humans should receive moral treatment and enjoyed moral rights. It argues that human features, such as reason, self-consciousness, self-control, and the ability to communicate through symbols, are the only basis for humans to be treated morally. However, on the one hand, some humans, such as infants, the retarded, and Alzheimer patients, and vegetables did not have these abilities on the other hand some non-human have intelligence, use tools, and are self-consciousness as well. Therefore, descriptive anthropocentric theory can at best prescribes some guidelines for the responsible human behaviours towards nature, based on right-based normative frameworks. Such a right-based code of conduct will lack the normative force for its adaptation and it will not encourage people to think, justify and act on it voluntarily. Rather, it will prompt humans to interfere with systems that we barely understand to improve them according to our own standards. When we embark on such projects, our intentions might be good, but our impacts

can still be bad. We see this tendency in colonialist efforts to reshape some human communities to resemble others, often with disastrous results. We also see it in anthropocentric efforts to reshape nonhuman communities to resemble human communities, often with similarly disastrous results.

4. Human Environmental Responsibility (HER)

The question is how to incorporate normativity in anthropocentrism? One way to incorporate normativity in anthropocentrism is to start from the very superior and distinctive qualities of human species possess. Human beings by dint of their special qualities such as rationality, self-consciousness, sociability etc. can transcend the right-based *HER* and reach to the interest of the non-human beings and ecosystem through developing a duty and care-based *HER*. By virtue of our rationality, we can know and value, be aware of and feel the value of non-human species and take the responsibility of well-being of non-human. Moreover, to be moral does not necessarily requires having intrinsic value and the rational and self-conscious human being can sacrifice some of their right and do good for the well beings of the non-humans.

What do we owe to non-human in the context of human-caused ecological disaster? The answer to the question is not why and but how and in what way we are responsible for that. If our actions are harming other animals, then we have a responsibility to try to reduce or repair these harms. We should attempt to reduce animal suffering as much as we reasonably can, whether or not we have caused it. We should help others in need without sacrificing anything significant, then we should do so. We can promote the idea that all animals matter morally, and that we have a duty not to harm them unnecessarily, and a duty to reduce or repair these harms when we do. We have a responsibility to mitigate climate change, adapt to climate change, and provide general support for everyone impacted by our activity, not merely members of our own nation, generation, or species. Based on such an in-built normativity of anthropocentrism, the paper prescribes some theoretical-cum-practical does and don'ts regarding human responsibility towards nature.⁵

Firstly, we should be aware of effects of human activities on affect animals, and how will our mitigation and adaptation programmes affect them. When we improve our education system, we can include curricula about what animals and the environment is like and how we can protect them.

Secondly, we should limit the effects of our activity on other species as much as possible. For example, we should end our support for industrial animal agriculture, which harms and kills more animals; consumes more land, water and energy; and produces more pollution and higher emissions. We can also end support for industrial fishing and deforestation, which harm and kill trillions of animals per year, interfere with human and nonhuman communities, and destroy natural carbon-storage systems. Toward that end, we can support communities in protecting local ecosystems and the animals who live in them, and we can work with them to develop place-based solutions that can be both effective and publicly acceptable.

Thirdly, we should adopt trade-offs between what some animals need and what other animals need, or between what individuals need and what groups need. Since keeping animals in the wild and bringing them into captivity both harm them, we can explore middle-ground solutions. For example, we can create and expand reserves and sanctuaries, where nonhumans can be free and humans can be either absent or present for support. Additionally, as we create new forests for carbon capture and plant-based agricultural systems for food, we can develop ways to humanely manage the wild animals who will live there. We can consider animal welfare when we make infrastructure changes. For instance, we can build habitats, corridors, overpasses, buildings, and streetlights that reduce the risk of collisions with animals. We can also expand plant-based urban agricultural systems, which create local jobs, beautify public spaces, purify the air, promote food security, create wild animal habitats, and support pollinator species all at once.

Finally, we should support useful institutional and policy changes to ensure adequate representation for animals in government and politics. It will ensure that at least some people are empowered to represent animals, in decisions that affect them. We should be open to more demanding ways of helping animals as well. We have to accept that our duties are more expansive and our rights more limited than we previously thought. It is not acceptable for us to restrict the scope of justice simply to make our lives easier. Instead, we must expand the scope of justice to include everyone who deserves it.

5. Conclusion

Since we are already harming the environment including animals, non-intervention is no longer an option, the question is

how soon start our interventions. There is no single deadline for addressing climate change, only different deadlines for addressing it in different ways. But whatever deadlines we select for particular projects, we should work to meet these deadlines with human as well as nonhuman needs in mind. Climate change is too important for us to settle for half-measures. To meet this challenge, we need to start with a bold and uncompromising vision of what a just and sustainable future looks like.

It is still too early to say in detail what co-existence with other animal species will look like in a world reshaped by climate change. But we can say this much that climate change will not respect species boundaries any more than it will respect national or generational boundaries. It will introduce new threats and amplify existing threats for many of us. Human-caused climate change is both a threat and an opportunity. It will systematically change the planet, exposing billions of humans and quintillions of nonhumans to a variety of risks and harms. At the same time, in showing us the limits of our current systems, it reveals the need for new systems – new ways of living together within and across nations, generations and species. As we create these systems, we have the chance to make the world a safer place for everyone involved. We should take the responsibility of our crisis and aim to mitigate the effects of climate change, adapt to climate change, and expand access to healthcare, housing, employment and more, by following *HER*.⁶

References

1. *Genesis* 1: 26, 27-28.
2. Quoted in Singer, P (2011): *Practical Ethic*, Cambridge University Press: Cambridge, Pp. 240-41.
3. *Ibid.*, Pp. 240-41.
4. White, L. Jr (1967): "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155: Pp. 1203-1207.
5. See, Jeff Sebo, Jeff, "All We Owe to Animals", <https://aeon.co/essays/we-cant-stand-by-as-animals-suffer-and-die-in-their-billions>, accessed on February 17, 2020. Also See, Passmore, J. (1974), *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.
6. An earlier version of the paper was presented in the National Seminar on "Man and Nature: Some Ethical Issues" in School of Philosophy, GM University, Sambalpur, Odisha, February 24-25, 2020. I am grateful to the participants who have contributed to the paper through their comments and questions.

Revelation and Reason in Advaitic Tradition

Sucheta Shukla

Associate Professor, Dept. of Philosophy

Dayananda Girls College, Kanpur

I

An implicit faith in revelation (*Sruti*) along with its consequent distrust of independent thought is claimed to be the privilege of the orthodox systems of Indian Philosophy in general and of the Vedānta School in particular. Historically the condemnation of reasoning or *tarka* is atleast as old as the Upanisads, which is particularly evident from Kathopnisad stating that the ultimate reality is beyond the ambit of reasoning and argumentation. Śamkarācārya's distinction between Reality as regarded from the absolute standpoint (*pārmārthika*) and Reality as it is for the human finite understanding or empirical standpoint (*Vyāvahārika*) is akin to Buddhistic distinction of *paramārtha* or *pariniṣpanna* knowledge and *loksamvṛtisatya* or *paratantra* - and the purpose of such distinctions is to limit the power of human thinking and other faculties of knowledge to the world of ordinary experience alone. The Absolute is unknowable and unthinkable and is purely *Śabdāmula* or *Śabdapramāṇaka*, and Śamkara far from considering it as an un-philosophical attitude, declares irrational reliance on revelation to be at the root of the evidential superiority of his position to the rationalistic systems of philosophy.¹ It can be further stated that if reasoning is independent of traditional authority (*nirāgama*) then there is no way to check its unmethodical desultoriness, and, consequently, a reasoned conclusion, however carefully obtained, cannot be placed above the risk of refutation by a more powerful dialectician. It is true that Śamkara frequently anathematizes unfettered and unbiased reasoning, as for him, rational disquisitions require the moderating influence of revelation to conduct them to the Absolute truth. The real foundation of his misology does not seem to be an inherent distrust of reason leading to an audacious scepticism. Paradoxically, as it may appear, Śamkara's distrust of pure reason has its moorings in a profound love of reason. The test of true reasoning is the unity of result in which the process terminates; it is the universality and necessity of the conclusion which provides the surest criterion of good reasoning. As the scriptures stands this test of unity and universality, as it is in this sense objective reason writ large, all

individual rational processes must be conducted under the guidance of revelation.²

Professor K.S. Murty has beautifully summed up the Advaitic conception of four-fold revelation:

1. There is a partial disclosure of *Brahman* through the graded forms of existence, from the clod of earth to the gods in heaven.
2. The Veda revealed by God at the beginning of each aeon contains the final truth about *Dharma* and *Brahman*. For Professor Murty this is the main type of revelation accepted by Śamkara that is the conception of Vedic revelation.
3. When people forget the eternal truth in the Veda, then in order to put them back on the right path, and reproclaim the law, God incarnates himself and teaches the quintessence of the Veda.
4. In the integral experience (*anubhūti*) of *Brahman*, which a knower of *Brahman* will have, the real nature of *Brahman* is disclosed.³

The source of *Dharma* and *Brahman* is only Veda. No other composition except the Veda is infallible as other compositions like *smṛtis* and *purānas* depend on the Veda as inference depends upon perception. Such works are authoritative only when they are in agreement with the Veda. Śamkara is crystal clear that as in the case of *Dharma*, the Veda is the only source, so is the case with the knowledge of *Brahman*. *Brahman* is considered to be 'Śāstrayonitvāt' and 'Tasmat 'Śāstram pramānam'. He upholds that *brahmadevabrahmaiva bhavati*, the moment one realize himself as *Brahman* he becomes that very moment *Brahman*. When *Brahman* is revealed all multiplicity disappears (*jñāte dvaitam na vidyate*). For Śamkara *mahāvākyas* directly produce *Brahmajñāna*, and similarly Sureswara, Padmapāda and Madhusudan Saraswati maintain that *Mahāvūkyas* alone directly lead to it. Here Mandana differs from Śamkara and maintains *prasamkhyāna* as the direct cause of *aparoksānubhūti* as he remarks that *tam pa'syate niskalam dhyāyamānāh*. Vācaspati differs from both these groups, as he maintains that neither *mahāvākyas* nor *prasamkhyāna* is the principal means of *Brahmā jñāna*. It is contemplation (*manana*) of *mahāvākyas* that leads to *aparoksānubhūti*.⁴

Professor Murty brings forth the Advaitic distinction of scriptural and empirical knowledge regarding their scope and applicability. According to both *Mimāmsā* and Advaitic tradition there is no conflict or antagonism between the two. Scripture (*śruti*)

is authoritative only in supersensual and spiritual matters. If it contradicts empirical facts then it must be understood to be speaking figuratively, allegorically or for the sake of inducing one to follow a particular course of action for one's own good. The great Ācārya has said : "A hundred śruti texts do not become a pramāna if they say fire is cold or does not give light, for no one can cognize what is opposed to what is seen."⁵

II

The preliminary discussion about revelation and reason prompts us to inquire that how apparent contradiction between them can be removed. If reasoning has been altogether subversive of revelation or *vice versa*, there could be no question of their reconciliation; and in that case, Śamkara, like Tertullian and Arnobius, would adopt without hesitation the sceptical dictum of *Credo quia absurdum*. But in Advaitic tradition every objection to revelation on the ground of reasoning and ordinary experience is carefully discussed in order to exhibit its hollowness. What is condemned is not any and every type of reasoned knowledge, but purposelessly dry hair-splitting (*Suskatarka*, or *kutarka*) which leads to no definite conclusion. Śamkara's respect for independent reasoning is perhaps nowhere more pronounced than in the *tarkapāda* of his commentary. He acknowledges here the need of reasoned refutation of the non-monistic systems and admits the distinction between false exposition (*Vyākhyānābhāsa*) and true exposition (*Samyagvyākhyāna*). It is however surprising that while insisting on the unknowability of the Absolute in the light of the human faculties of knowledge, Śamkara has also the tendency to acquiesce in an unrestricted application of reasoning to all spheres of reality including the Absolute. This tendency is particularly prominent in his exposition of the *Brahadāraṇyaka Upanisad* in which the *Yājñavalkya - Kānda* is said to be pre-eminently argumentative in character (*tarkopradhāna*) as distinct from the *Madhū- kānda*. Absolute is supposed to be reasoned out (*Vādenavicāritam*) on the ground that the knowledge of the self which leads to immorality can also be obtained through arguments.⁶ It may be suggested that even here Śamkara has in mind, not independent reasoning, but arguments under the control of revelation (*śrutyānugrahitā tarka*).

In Advaitic tradition reason (*tarka*) is needed : 1. to ascertain the purport of scriptural passages 2. to remove doubts and contrary

beliefs 3. to convince us of the probability of the existence of what is to be known that is *Brahman* (*prameya sambhava niścaya*). For Vācaspati *tarka* must fulfill three conditions : 1. it must be dependent on scripture 2. it must elucidate the content of scripture 3. it must not be opposed to the scripture. *Moksa* is summum bonum of human life and that is possible only through successive steps of hearing the scripture (*sravana*), meditation that is discussion through reasoning (*manana*) and finally contemplation (*nididhyāsana*). It is a felt realization of Absolute (*Brahmānubhuti*). Śamkara does claim that *Brahman* could be known through the method of agreement and difference (*anvaya-vyatireka vidhi*)- a reasoning based on the presence and absence of connection. This is expressed through *Anvayavyatirekābhyām nisprapañcam prapañcayet* and he has demonstrated this methodology in the *Upanisads*:

1. Whatever is an object of cognition, cannot be *Ātman*. The body, senses, mind and ego-sense are objects of cognition. So they cannot be self (*Ātman*).
2. Whatever is material (*jada*) cannot be *Ātman*. Body, senses and manas etc. are material, they cannot be *Ātman*.
3. Whatever is mutable (*parivartya*) cannot be *Ātman*. The body, senses and manas are mutable as they grow, decay and come to an end, so they cannot be *Ātman*.
4. In the waking and dream states whatever is present is found absent in sleeping state, therefore whatever is absent (*Vyatireka*) in the sleeping state (*susupti*) like body, senses and manas etc. cannot be *Ātman*. But the *Turiya- Ātman* is present in all the states as underlying and unifying principle, hence it is the only reality.

In Advaitic epistemology postulation (*arthāpatti*) plays an important role in demonstrating the immutable nature of Absolute (*Brahman*) as well as explaining the illusoriness of world. Seeing the relative nature of world, we may postulate the Absolute, but through this postulation it cannot be known. The Absolute could be known only through scriptures.⁷

III

It is from the above mentioned discussion that we are in a position to delineate three distinct epistemic tendencies in Śamkara's epistemology as scepticism, rationalism and agnosticism. His epistemology is aptly characterized as 'rational intuitionism' and not 'anti-rational mysticism.' Śamkara's position

may be called agnosticism which accepts the validity of human knowledge within certain limits only, as distinct from scepticism that questions the general validity of knowledge. The Absolute is unknowable except on the basis of scripture, not because our knowledge is inherently defective, but because the Absolute is supersensuous (*atindriya*). The Advaitic epistemology endorses non-cooperative employment of *pramānas* (*Pramāna Vyavasthā*) in which each *pramāna* is restricted to its own *prameya*. Each source of knowledge (*pramāna*) has its own sphere of application; contradictions arise only when the canons of knowledge are misapplied beyond their respective fields. This aspect of Śamkara's theory is emphasized by Sureśvara and Vācaspati. The different sources of knowledge, it is said, do not conflict with one another as they pertain to different objects; each is valid within its proper field; but when two conflicting judgments are made about the same object, one of them must be false.⁸ *Brahman* cannot be the object of cognition in the sense of what we cognize in the normal sense, rather it is an object of immediate intuitive experience (*aparoksānubhūti*). The attempt to know *Brahman* as an object of knowledge will lead to cosmic black out (*jagatāndha prasanga*).

The germ of scepticism was not altogether absent from Śamkara's position, though it did not develop into a full-fledged theory at his hands. But the dialectic method of the Buddhist thinkers provided an attractive weapon for the followers of Śamkara and they have applied it in the interest of absolute monism. Mandana Misra sought to expose the self contradictory nature of the concept of difference in his 'Brahmasiddhi' and the dialectic was subsequently, applied to all the categories of thought by Śriharsa, Citsukh and other distinguished thinkers of the Advaita School. Hence, the inchoate scepticism of Śamkara culminated into an unqualified misology, and the Advaitic dialecticians, like Śriharsa and Ānandajñāna, instead of limiting the validity of human faculties of knowledge to the phenomenal world, paved the way to universal scepticism by a negative criticism of every category of thought.⁹ A similar degeneration of Hegelian criticism of categories is illustrated by Bradley's 'Appearance and Reality'. According to him relational categories cannot inform us the true nature of reality and therefore he dubbs them as appearances. Bradley has shown his philosophical disagreement with Kantian agnostic approach towards noumena on the one hand and Hegelian conviction of gradual unfoldment of Absolute

through rational categories on the other. It is true that absolute cannot be known through reason, but it is not unknown and unknowable, rather it is an object of immediate intuitive experience which is akin to aparoksânubhûti of Advaita Vedânta.

Samkara upholds that thought or intellectual interpretation of experience, far from being a useless superfluity, represents an indispensable stage of discipline leading to the highest type of experience in which the Absolute reality stands self-revealed. It is true that the absolute, for him, transcends the power of discursive thought, and, consequently, our faculties of knowledge are inherently incapable of giving us the highest truth. It can be stated like this that inasmuch as the path to the highest experience lies across the region of discursive thought, a rigorous exercise of intellect must precede that experience. The absolute, therefore, is not to be realized through mere scriptural texts, nor is the scrupulous exercise of reason a blasphemous deviation from the path to God.¹⁰ The expression of Highest Reality in the relational form of discursive thought has the useful function of stimulating thought to go beyond itself. Each step of the threefold discipline - *sravana*, *manana* and *nididhyâsana* has its proper function which cannot be performed by another. This is a clear cut recognition of the importance of revelation, reason and experience or realization in Advaitic philosophy.

References

1. Vedântavâkyânâmaidamparyam nirûpayitum 'Sâstram pravrttam na tarka 'Sâstravat kevalâbhiryuktibhih kañcitsiddhantam sâdhayitum dosayitum vâ pravrttam - 'Sarirka Bhasya II, 2.1.
2. Mukerjee, A.C. (1938): *The Nature of Self*, The Indian Press, Alld, P. 362.
3. Murti, K.S. (1959): *Revelation and Reason in Advaita Vedânta*, Andhra University Press, P. 10.
4. Pandey, R.R. (1991): *Scientific Temper and Advaita Vedânta*, Sureshonmesh Prakashan, Varanasi, Pp. 82-83.
5. Murti, K.S. (1959): *Revelation and Reason in Advaita Vedânta*, P. 29.
6. *Tadeva tarkenâpyamrtaivaôsâdhanam sasannyâsamatmajñânânam, adhigamyate.* cp. also com. on Gaudpâda Kârîka III. 1. where it is said that the absolute can be known even through arguments ('Sakyate tarkenâpi jñâtum).
7. Pandey, R.R. (1991): *Scientific Temper and Advaita Vedânta*, P. 87.
8. *Na tu pramânam sat pramâñântarena Virudhyate Naiskarmasiddhi*, III, 96.
9. Mukerjee, A.C. (1938): *The Nature of Self*, Pp. 367-368.
10. Ibid. p. 369.

Multiculturalism : A Model of Peaceful Coexistence

Sanjay Kumar Shukla

Associate Professor, Philosophy Department
Ewing Christian College, Prayagraj

I

The traditional notion of culture (*Sanskriti*) refers to the refinement of the human nature in a broad sense. There are three obvious and interconnected dimensions of 'culture' in this sense. There is first the process of improvement (*Samskâra or Sâdhanâ*) effected in man as an individual. In the second place, culture would have the sense of an objective order of rules, goals and symbols belonging to a specific society of men, which impels and guides the transformation of the individual, and lastly there is the historical tradition of that society and of mankind in general within which the specific socio-cultural order subsists as a changing form or structure. Hence, culture is not to be seen in static nor in essentialistic or naturalistic terms, rather it is a resource that opens the possibility of understanding the other and also ourselves. The concept of culture associated with modern sciences is in the form of behavior in a society or of its symbolic expressive aspect. They seem to believe that implicit in the nature of man is the ideal of universal culture based on rationality and humanistic values which have been generally interpreted as freedom and creativity, welfare progress and peace. The recent view is that multiplicity of cultures is mainly due to the diversity of ethnic and historical conditions. The ideals of individual, ethnic and national freedom not only make cultural plurality acceptable but also desirable. The goal of development and progress as well as the need for world peace require the idea of a single world culture. Between the ideas of cultural pluralism and world culture there is a manifest tension. Culture as creatively rooted in freedom posits pluralism while culture as rationality posits universality.

Culture has a dual meaning-which signifies the rational pursuit of security and satisfaction as well as of ideal values. All cultural experiences include not merely a subjective but also an inter-subjective reference as well as a dimension of valuation. It is pertinent to note that genuine participation in culture refers to a process in which "the subject is realized and the object idealized". Culture is the social expression of value seeking symbolically expressive human consciousness. Religion and ethics constitute the primary value system, while language, ritual and art illustrate

its symbolization. The current debate on culture centres around the issues of modernizing globalization versus ethnic pluralism, or the role of tradition in the context of social engineering, rationalization and techno-economic development or the general interpretation of the human past in the light of the hopes and achievements of scientific knowledge. It can be stated that culture refers to social heritage, perception of social identity, sense of values and standards. Hence, it can be briefly defined as the tradition of social consciousness and its behavioural expression. Cultures are inwardly constituted by self-consciousness, a progress of self-realization in different directions, phases and levels. When the expressions are still inward looking, pointing the way to turn towards the source of spiritual tradition, we have the quest for supernatural life through superhuman wisdom (*Prajñā*) termed as religion. When the symbolic- expressive aspect is itself in the forefront we have the aesthetic quest. When the conative aspect is guided by the sense of a larger self, we have morality and social ethics. When the tradition is concerned with self-preservation through the control of human and natural environment, it assumes the form of techno-scientific world-view. It is pressing need to raise the issue that why we witness cultural clashes in a pluralistic society. They are not constituted merely by the innumerable individuals with differing beliefs and practices. The cultural conflict is mainly due to narrow identification which diverts the self from its essential character of seeking self-realization, and this spiritual derailment produces conflicts of interests and imperfect communication between different cultural groups.

Cultural difference is expressed in the terminology of identity, togetherness and difference. Identity is a specific interrelationship between self and otherness. Ethnocentrism means inscribing positive value into the historical image of oneself and negative or less positive one into the images of others. It functions as a source of what Samuel Huntington has called the 'clash of civilization'. Ethnocentrism can be overcome by universal values being accepted by all cultures. But this solution has its own difficulties and internal crisis to resolve :

1. Universal validity or acceptability is very often an internal trait of the value system of one culture by which it claims its peculiarity and difference from others. Every identity based upon value system, beliefs and behavioural practices is logically unique. This uniqueness has a universalistic implication which makes ethnocentrism so bitter and loaded with violence.

2. If this can be avoided and real equality stated with the system of universal values, that brings cultural difference out of view, and therefore, only prevents ethnocentrism by ignoring cultural differences. It is to be further noted that such universalism is always contextualized by a specific culture and this context cannot be ignored when the value set is applied to intercultural relations.

Oswald Spengler and Arnold Toynbee's ideas of cultures have rejected universalistic value theme and pleaded the case of multi-perspectivism and pluralism. The inbuilt set of norms in the historical feature of identity has to be transformed into the pragmatics of intercultural communication. The communication between the self and otherness is to be based on the principles of mutual understanding and recognition. Cultural differences do matter in the modernization of societies, and they are worth preserving. Rationalization is a universal historical process but it is not and need not be culturally uniform. We can not expect a culturally homogeneous world in the era of globalization. Is the relationship of cultures in the foreseeable future to be essentially one of conflict, or simply one of coexistence, or could it be one of convergence? Coexistence is the need of hour because neither conflict nor convergence can contribute to well being of humanity. Cultural diversity contributes to human progress and expands human freedom, but it is threatened by persistent inequalities between cultural groups, by extremist ideologies and global market forces. It is wrong to assume that cultural diversity is the root cause of conflict rather conflicts arise when certain cultural groups are excluded and inequalities among them persist. A laissez-faire tolerance of ethnic minorities and their cultural practices may not be enough. It is necessary to adopt anti-discriminatory policies that require more affirmative action on the part of the state to combat exclusion and unequal opportunities experienced by certain cultural groups in society.

II

There are three different models or state policies addressing cultural and ethnic diversity- 1. Assimilationist 2. Differentialist 3. Multiculturalist. A host of countries believe that peace and security is best assured if people with different religions and cultures are homogenised into affirming a single national identity. They see cultural diversity as a threat to 'national identity' Policies of assimilation, forced or voluntary, have involved suppression of the identities of ethnic, religious or linguistic groups. Centralization of political power, elimination of pre-existing forms of local

sovereignty, creation of a unified legal system, adoption of the dominant group's language as the 'official' language, seizure of land and natural resources of indigenous people and declaring them to be 'national' resources, and settlement of people from the dominant group to minority region and adoption of immigration policies that favour dominant groups are some of the strategies employed for assimilation and integration. France can be considered to be a good example of state that is strongly committed to an 'assimilationist' model. Another model for addressing ethnic and cultural diversity has been called the 'differentialist' model. Its extreme form can be witnessed in Serbia and Rwanda which has been labelled 'ethnic cleansing'. It is a consequence of this model that native-born members of ethnic minorities such as Turks in Germany or Koreans in Japan, or Indians in Indonesia, do not have a natural right to citizenship in their countries of birth. In contrast to these models, multiculturalism is a response to accommodate ethnic and cultural diversities, which entails replacement of paternalistic provisions of goods and services to minorities by a more participative and consultative process. Canada and Australia have explicitly adopted multiculturalism as official policy in which diversity should not only be tolerated but also welcomed as enriching. Multiculturalism emphasizes the contribution of cultural communities, stresses the importance of cultural belonging and legitimizes the desire to maintain difference and brings forth the linkages between identity and recognition. The first moment in the dialectic of multiculturalism is of 'particularized hierarchy': where two or more communities have a hierarchical relation, a dominant community to which other communities are subordinate. The second moment may be called the moment of 'universalistic equality': which maintains that the only way to sustain equality is to deny the significance of cultural difference. The third moment is the moment of 'particularized equality': here people are different but equal. Membership in a particular cultural group is important but so is the relationship of equality among different cultural communities¹. The demand of political recognition can be best situated in the moment of particularized equality rather than particularized hierarchy. This means that recognition must be made available to everyone within society. No community and therefore, no member of it can be subordinate to other communities or its members.

Multiculturalism has emerged as a distinct and yet varied political theory in recent years. While there is no consensus among

multiculturalists regarding principles goals and policies, what unites these theorists is their concern that we should resist the wider society's homogenizing or assimilationist thrust and its tendency to assume that there is only one correct or normal way to understand and structure the relevant areas of life. This is evident in the conception of citizenship implicit in the justice theories of egalitarian-liberals and libertarians. Despite the differences between the liberalism of the distributive paradigm, what they share is the belief that justice requires equal right for all citizens, regardless of their gender, religion or ethnicity. Kymlicka observes that this amounts to be a "colour blind" constitution- the removal of all legislation differentiating people in terms of their race or ethnicity. But multiculturalists view the aspiration for a colour blind society as ill founded for it is not possible to separate state and ethnicity and when the liberal state attempts to do this it unfairly privileges certain way of life over others.² Many modern democratic societies are multinational and/or poly-ethnic and thus the liberal assumption that members of a political community are members of the same cultural community is unfounded. Multinational societies are states that have incorporated previously self-governing cultures such as aboriginal peoples, while polyethnic societies are states where cultural diversity arises from immigration. Multiculturalists thus endorse the politics of recognition having the concepts of identity and difference, instead of the principle of equal citizenship. It maintains that everyone should be recognized by his or her unique identity. 'Multiculturalism is not about difference and identity per se' claims Bhikhu Parekh, 'but about those that are embedded in and sustained by culture; that is, a body of beliefs and practices in terms of which a group of people understand themselves and the world and organize their individual and collective lives'. Parekh argues that multiculturalism occupies a middle position between two dominant strands of political theory-naturalism (monism) and culturalism (pluralism). The former is espoused by a diverse array of philosophers ranging from Greek and Christian philosophers to Hobbes, Locke and Mill, all of whom 'assumed that human nature was unchanging, unaffected in its essentials by culture and society, and capable of indicating what way of life was the best'. Culturalists, on the other hand like Montesque, Herder and the German Romantics believed that 'human beings were culturally constituted, varied from culture to culture, and share in common only the minimal species derived properties from which nothing of moral or

political significance could be derived³. Hence, multiculturalism is a way of accommodating cultural diversity, as it locates individuals against their cultural background and shows respect for the different beliefs and practices citizens of a pluralistic society have.

The development of modern notion of identity has given rise to the politics of difference. Everyone should be recognized for his or her unique identity. With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, and identical basket of rights and immunities. In the case of politics of difference we are asked to recognize the uniqueness of individual or group, their distinctiveness from everyone else. The idea is that it is precisely this distinction that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or majority identity. Multiculturalism considers this assimilation to be a cardinal sin against the ideal of authenticity. The politics of universal dignity fought for forms of non-discrimination that were quite 'blind' to the ways in which citizens differ, while the politics of difference often redefines non-discrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential (preferential) treatment. In the politics of difference there is a potential for forming and defining one's own identity, as an individual, and also as a culture. This potentiality must be respected equally in every case. But at least in the inter-cultural context, a stronger demand has recently arisen : that one accords equal respect to actually evolved cultures. Critiques of Eurocentrism or white's domination have pointed out that they (Europeans) have not only suppressed but failed to appreciate other cultures. It is for this reason the thesis of white's domination is not only factually mistaken but somehow morally wrong. Hence, the supposedly fair and difference blind society is not only inhuman, (because of suppressing identities) but also, in a subtle and unconscious way, itself highly discriminatory.⁴ In modern societies cultural diversity poses a challenge because society's institutions have been challenged, as members of different groups have started demanding 'recognition'. They are demanding not simply recognition of their claims to a (just) share of the social pie but more important, recognition of their distinct identities as members of particular cultural communities within society. The problem that arises for a liberal society, however, is that there quickly emerges a conflict between two demands : on the one hand, that the dignity of the individual be recognized (by respecting fundamental rights) ; on the other hand, that the claims of the groups or cultural communities to which individuals belong be recognized.

III

Multiculturalism is not a single, unified ideology but rather a welter of different and sometimes contradictory tenets and practices. Some multiculturalists focus on protecting and preserving minority cultures, while other aims to transform both majority and minority cultures in a progressive direction. They further point out that the majority is guilty of judging immigrant minority cultures to be deficient and wrong (ethnocentrism), seeking to impose dominant cultural values on marginalized cultures (cultural imperialism), and enunciating an impassable racial difference in the form of the “self” and the “other” in order to bolster ongoing efforts to exclude the latter from meaningful membership in comity of nations (racism and nativism)⁵. Hence, multiculturalism seeks to decenter the center, challenge domination and its truths, and mitigate power’s effects. Parekh makes some useful suggestions about generating “inter-cultural dialogue”, or moral dialogue across racial/cultural lines. Dialogue, he maintains, is method of handling differences while showing mutual respect and building moral community. In his view, the majority should respect minority’s right to culture but also feel free to criticize aspects of that culture, all the while remaining mindful of the danger of cultural imperialism. The minority should, in turn, offer explanations or defence of its practices and feel free to raise questions about the validity of the majority’s values and practices as well. The key to the success of this dialogue is its “bifocality”, meaning that “neither the majority nor the minority way of life can escape the other’s scrutiny.”⁶ The dialogue transforms the participants since it “forces each party to become conscious of its values and reasons for holding them, and contributes to their critical self-knowledge.” Difference is not a threat to be obliterated but a mirror for the self, a mirror that denaturalizes without necessarily invalidating the ways of the majority. This kind of mutually discomfiting dialogue realizes important democratic values such as transparency, fairness and inclusiveness. Although building moral community is difficult in the context of unequal group power, but it is also true that following the multiculturalist dictum “leave my culture alone” can amplify the exoticization and marginalization of the immigrant minority cultures. Immigrants need protection from cultural imperialism and nativism, but receiving and giving moral criticism and engaging others on the issue of moral concern are important parts of membership in a moral community. For multiculturalism a commitment to consensual politics and cultural protectionism are inextricably linked.

Multiculturalism refers to a socio-cultural movement which celebrates cultural differences; insists upon the just respectful treatment of members of different cultures, especially those which have historically been the victims of domination and exploitation; and emphasizes the integrity of marginalized cultures. It upholds to value and respect cultural differences and the alternative experiences and perspectives of members of different cultures; and the members of 'minority' cultures should not be required to assimilate into, nor to adopt alien cultural commitments or identities of, nor be marginalized, silenced or oppressed by, a dominant hegemonic 'majority' culture.⁷ If we ask ourselves why we should embrace multiculturalism- why cultural differences ought to be acknowledged, valued and respected rather than denied, trivialized, ignored or decried-the answer given by advocates of multiculturalism is straight forward : it is morally required that we should treat varied cultural communities with justice and respect, in ways which do not demean, marginalize or silence them. The justification of multiculturalism is at bottom moral in the sense that hegemonic monoculturalism is in various ways morally problematic, and that a multiculturalism that respects cultural differences is in various ways morally superior to monoculturalism. Multiculturalists therefore consider cultural oppression, marginalization and hegemony to be perfect case of moral evil and socio-cultural injustice. Multiculturalism maintains that all cultures should/must accept the legitimacy of all other cultures living in accordance with their own, culturally specific ideals. It further points out that the imposition of values and ideals is the root cause of objectionable hegemony, and for avoiding such hegemony we must recognize that your cultural values have no legitimacy beyond the bounds of your own culture. It propounds the transcultural duty to accept every culture's right to living in accordance with its own ideals. That is why advocates of multiculturalism can coherently urge the monoculturalists to embrace it. Consequently, multiculturalists must see the requirements of avoiding cultural domination and hegemony, and of treating cultures and their members justly and respectfully, as culturally-transcendent or trans-cultural moral requirements. Multiculturalist society is to be described not in terms of majority and minority cultures but of plurality of cultures coexisting in a condition of mutual tolerance. Joseph Raz remarked that "we should learn to think of our society not in terms of majority and minority, but of a plurality of cultural groups."⁸

Rejecting the possibility of transcultural ideals and values has an underlying assumption that such ideals are conceptually impossible as culturally specific ideals are mistakenly regarded as universal. Richard Rorty's favoured version of pragmatism that rejects the search for 'an Archimedean point from which to survey culture',⁹ in favour of a frank embrace of ethnocentricity or solidarity, according to which there is no non-circular way to justify our own ideals, values and commitments to those who reject them in favour of their own equally ethnocentric alternatives. David Theo Goldberg nicely summarizes and develops Rorty's view in this fashion : Rorty insists that there is no transhistorical or supersocial Godly view on which such universal (moral) principles can be grounded or from which they can be derived. Thus, any insistence on the universalism of values must be no more than the projected imposition of local values-those especially of some ethno-racial and gendered particularity-universalized. The supposed universalism of epistemological politics reduces itself to the political epistemology of an imposed universality. This rests on a problematic universal/local dichotomy. Goldberg presumes that 'local' and 'universal' are contradictories, and so that 'local' entails 'non-universal' but this is simply an error. Although values and ideals are local in the sense that they have been formulated and advanced in particular historical/cultural location, but at the same time it may have universal application. Goldberg's and Rorty's denial of universality relies upon the presupposition that values in order to be 'universal' or transcultural' must be grounded on a derived from, a 'transhistorical' or 'supersocial Godly' perspective.¹⁰ But this is not the sense of universal relevant here. Any principle, value or ideal is universal in so far as it has application across all cultural boundaries.

IV

The multicultural approach hinges upon the straight forward link between issues of identity and the domain of particular cultures. It also assumes that the identity of person corresponds to a particular culture and that such cultures are wholes with easily discernible boundaries. Differences in identity therefore correspond to differences in clearly identifiable and mutually different cultures. It has further assumption that cultural communities are homogeneous while cultural identities being distinct and extremely well demarcated. But each of these assumptions can be easily questioned: it is doubtful that cultures are neatly separated, internally coherent wholes, rather it is more like clusters of

heterogeneous elements with varying origins. How can egalitarian multiculturalism be prevented from becoming hierarchical? How must it be prevented from becoming authoritarian? or to put it in other words how can we retain the liberal contents of multiculturalism? How can a multicultural society formulate laws that recognize cultures but prohibit the moral devaluation of individuals and restriction of their autonomy? How can it do so when multiculturalism also requires that proper respect be accorded to those social practices that combine traditional wisdom with oppression of individuals? These are some of the skeptical challenges and serious dilemmas which multiculturalism must have to respond. There is an obvious tension between liberalism and communitarianism, a conflict between autonomy and cultural belonging to be discussed under the category of individual versus group debate.

It is from the above mentioned theoretical discussion that we are in position to settle the different issues. Recent debates for a multicultural society constitute a plea for egalitarian multiculturalism. We can distinguish between egalitarian multiculturalism- the form of liberal and authoritarian one. Liberal multiculturalism is liberal because equal recognition of cultural groups must be compatible with requirements of basic individual liberties and perhaps even with individual autonomy. Authoritarian multiculturalism affirms equal recognition of all cultural groups including ones that violate freedom of individuals. The democratic multiculturalism is distinctive of combining cultural and political communitarianism. It recognizes the importance of cultural identity, the need to maintain cultural differences and is committed to bring these differences into the political domain. Since these differences frequently turn into conflicts, it is also committed to their resolution through dialogue, discussion and negotiation. Authoritarian multiculturalism negates individual liberty and autonomy and for this reason obsessed solely with identity and belonging. Liberal multiculturalism recognizes the value of both individual liberty and autonomy but denies the entry of issues of identity or belonging into the political domain and therefore, tilts in favour of individual autonomy. Democratic multiculturalism is in a sound footing to tackle the tension between identity and belonging on the one hand and the requirements of individual autonomy on the other, and to bring into the political domain both set of issues. If one is to visualize public policy on multicultural foundations then it can be stated that a multicultural understanding

would be beneficial for issues revolving around secularism. The increasing incidence of violence by majority vindicates the multiculturalist's position because multiculturalism helps to conceptualize notions of group security, and the need to safeguard the democratic and human rights of minorities. It is useful when it come to challenging premisses of a 'melting pot model' of 'national integration' and the dictum of mainstreaming minority identities either voluntarily or forcibly.¹¹ Multiculturalism is enormously valuable when it comes to contesting a politics based on universalism, exclusivism and segregationism. The politics of equal citizenship and of universal dignity is against discrimination on the basis of caste, community and gender, but at the same time it ignores the cultural diversity, identity consciousness and recognition. The politics of recognition would extend cultural rights to all groups, and thereby resist the policy of assimilation and homogeneity.

V

Amartya Sen has pointed out two forms of cultural exclusion: 'Participation exclusion' and 'living mode exclusion' as reflecting socio-cultural injustice. Participation exclusion is a discrimination against groups that are culturally different from the dominant groups, resulting in limitations on their opportunities to fully participate in public and social life in any society. Apartheid in South Africa and untouchability in India are examples of 'participation exclusion.' If the excluded group could indeed participate on equal terms in all aspects of public life there would be less, not more, cultural diversity. Social intolerance of life style of different cultural groups leads to 'living mode exclusion.' This is the problem with politics that demand assimilation of the life style of different cultural groups into that of the mainstream community in a given country. Multiculturalism recognizes the need that people should have the freedom to be recognized as different and be accepted for what they are, together with their faiths, beliefs and modes of living. Granting people the freedom to adopt the life styles of their choice will make societies more, not less diverse. The choices that people make are undoubtedly conditioned by their sense of identity. People may not always think of themselves as having a Kantian kind of self that is autonomous and separate from others. People may derive their personal identities from their relationships and think of themselves only in relational terms. Hence, there is always the possibility of exercising free choices in choosing one's identity, and not have it ascribed by birth. It is

necessary that public policy be guided not only by the focus on the capabilities of individuals but also by a concern for the capabilities of groups. The capabilities approach, as highlighted by Amartya Sen, is very powerful in illuminating the connections between human development, human rights and culture. However, recognizing that being separate and being connected is an intrinsic feature of human life, much more attention needs to be given to ways and means of enhancing the capabilities of groups and for respecting, protecting and promoting group rights as human rights.

Multiculturalism has become suspect as a policy for coping with cultural diversity, especially after the wave of terrorist attacks unleashed by Al-Qaeda against the United States and its allies. There have been dire pronouncements that multiculturalism is in crisis because it has led to terrorist attacks. But it need not be sacrificed in order to protect British Citizens from terrorist attacks. If dissatisfaction among Muslim groups result in the formation of terrorist groups associated with Al-Qaeda, then the root cause of dissatisfaction should be addressed. This can be done by adhering to European Union (EU) directive mandates that all EU members must/should prohibit and effectively redress discrimination on the ground of social or ethnic origin. Non-discrimination, equality and equal opportunities for participation in public life are the basic human rights that ought to inform policies adopted to counter the threat of terrorism. We should engage ourselves that why should the argument in favour of cultural diversity and multiculturalism be taken seriously? The answer is quite obvious that they rest upon very firm conceptual foundations. If we focus on the kind of lives that people are able to lead and the freedom they can enjoy it follows that we must give full importance to everything that people considerable valuable in their lives. This amounts to giving as much importance to religion, culture and identity as to education and health, two important components being included in Human Development Index (H.D.I.) Apart from education and health it is also important for people to affirm their identities, celebrate their cultures, speak their languages and practice their religions without having to compromise their identity and self-respect. Limitations on cultural freedom result in deprivation of human development. The justification of multiculturalism is at bottom moral since it considers cultural oppression, marginalization and hegemony to be perfect case of moral evil and socio-cultural injustice.

We are witnessing culturally heterogeneous world with distinct and unique cultural pluralism in societal framework. The

outcome of cultural interrelationship can be essentially one of conflict, or simply one of convergence or of co-existence. Intercultural conflict or clash is to be always marked by hatred, violence and bloodshed. Convergence is truly speaking a mask for hegemonic dominance and therefore the sane choice is one of coexistence. This brings forth three different models for addressing cultural and ethnic diversity-Assimilationist for convergence, differentialist for conflict and multiculturalist for peaceful coexistence. Multiculturalism is a way of accommodating cultural diversity, as it locates individuals against their cultural backgrounds and shows respect for the different beliefs and practices which members of a pluralistic society have. Hence, multiculturalism is a revolt against the tendency of hegemony, cultural imperialism and assimilationist thrust of globalization.

Reference

1. Bhargava, Rajeev (2013): *Introducing Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, (Ed.) Oxford University Press, New Delhi, P. 12.
2. Farrelly, Colin (2004.): *Contemporary Political Theory*, (Ed.) Sage Publication, New Delhi, P. 263.
3. Ibid, P. 264.
4. We have both kind of reproach today. In the context of some modes of feminism and multiculturalism, the claim is strong one, that the hegemonic culture discriminates, dominates and suppresses other (subaltern) culture.
5. Shukla, Sanjay Kumar (2014): *Modernity and Postmodernity Debate*, Satyam Publishing House, New Delhi, Pp. 114-15.
6. Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press : Cambridge P. 293.
7. Appaih, K.A. (1996): 'Culture, Subculture, Multiculturalism: Educational Options' in *Public Education in a Multicultural Society : Policy, Theory and Critique*, R.K. Fullinwider (ed.), Cambridge University Press, P. 74.
8. Raz, Joseph (1994): "Multiculturalism : A Liberal Perspective," in *Ethics in the Public Domain, Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press : Oxford, Pp. 155-76.
9. Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, P. 150.
10. Goldberg, David Theo, *Introduction : Multicultural Conditions*, op. cit 17-18.
11. Shukla, Sanjay Kumar (2014): *Modernity and Postmodernity Debate*, Satyam Publishing House, New Delhi, Pp. 131-32.

Ethical Challenges and Issues of Geriatric Care in India: Some Observations

K. Bhima Kumar

Assistant Professor, Dept. of Philosophy
University of Allahabad, Prayagraj

Ageing is a natural process, which begins at birth, progresses throughout one's life and ends at death. It is a constant predictable process, which involves growth and development of living organisms. However, no one can avoid this process, but how fast we age varies from person to person depends upon our genes, environmental factors and life style. The boundary of old age cannot be defined accurately because it does not have the same meaning in all societies. In India a person who is aged 15 to 59 years are supposed to form the population of working ages and at the age of 60, people generally retire or withdraw themselves from the work. Government of India had adopted a 'National policy on older persons' in January, 1999 wherein it defines elder as 'a person who is of age 60 years or above is considered to be 'senior citizen' or 'elderly'. The old age dependency ratio is defined as the number of persons in the age group 60 or more per 100 persons in the age-group 15-59 years.

A person is considered economically independent when he or she does not require taking any financial help from others in order to live a normal life. On the other hand, a person who is not having any economic sources or any financial help from others is certainly need some kind of assistance for living a normal life. Now the question arises where does he or she get the assistance. The aged in India have conventionally enjoyed privileges within the framework of a social economy where the needs of the elders remained a moral responsibility of family, kith and kin. India is having a rich ancient culture and a hoary tradition where in elders enjoyed a respectable position in the society. Old age and wisdom were considered synonymous in the traditional agrarian Indian culture. In general, India is having joint families with common land holdings were abundant in rural areas. Elders were always given high respect in the society. However, in the last, five to six decades with the rapid growth of Globalization had seriously influenced the status of elders and a paradigm shift had taken place in the approach to elder care in the society.

The present India today can be characterized as a developing country. Comparing India with many other nations in the world, has a low per capita income with more than a fourth of the population under poverty line, a low standard of living, poor status of women, low literacy rates, a high birth rate and infant mortality, inadequate standards of health and hygiene. Nevertheless, with rapid advancements in medical technology and medical science, it has now become easier to control various dreaded diseases, which were the cause of high mortality earlier. This resulted in a steady increase in the life expectancy and a major shift in the age group of 80 and above. According to the United Nations prediction, the life expectancy in the developed countries will be almost 80 years and in developing countries, it will be more than 70 years by 2050.¹

At the global level, the number of persons aged 60 year or above is expected to be more than triple by 2100, increasing from 841 million in 2013 and close to 3 billion in 2100.² In the developed nations, population above 60 years will be increasing at 1.0 percent annually before 2050 and 0.11 percent annually from 2050 to 2100. In the case of developing nations, population above 60 years will increase at a faster pace. It is projected to increase by 2.9 percent annually before 2050 and 0.9 percent annually from 2050 to 2100.³ India would have 30.2 percent of the population above 60 years by 2100, which is relatively less as compared to other nations. However, in India, though percentage wise growing is not very rapid, but due to its massive size, the elderly population is increasing in proportion to the size. According to 2011 population census,⁴ there are nearly 104 million elderly persons in India. Out of this, 53 million are females and 51 million are males. It is interesting to note that in 1991 population census, the number of elderly males exceeded the number of females. However, in the last two decades, the trend has been reversed and the elderly females outnumbered the elderly males. It shows that elderly women are increasing in number and are more vulnerable on all fronts compared to elderly men. 71% of the elderly are residing in rural areas and 29% of the elderly are residing in urban areas. Accordingly, planning for the elderly has to be prepared and it is a huge challenge on the policy makers. This needs to be factored in the policy that not only take care the eighty plus but rural poor, women and disadvantaged seniors will have longer years and will need many of the policy interventions. Hence, research on

gerontology and the issues and challenges pertinent to it has been picked up accordingly.

Research on Gerontology:

In India, research on ageing can be dated back to the early 1960s. The UN Vienna declaration in 1982, the founding of the association of Gerontology, India (1982), and the Geriatric society of India (1979) gave an impetus to the development of ageing research in India. P.V.Ramamrty initiated steps during 1983-84 to start a center for Research on Ageing in the department of Psychology by Sri Venkateswara University, Tirupati, Andhra Pradesh. This department is first of its kind in India, which coordinates teaching, research, and extension in the area of ageing. The UN International Institute of ageing at Malta in collaboration with University centers at Pune (Maharashtra) and Tirupati (Andhra Pradesh) had organized training programs in gerontology and geriatrics with an aim to create awareness of ageing among researches, academicians and service providers.

Socio-Economic and Medical problems faced by elderly in India:

According to the KPMG Indian survey on urban and rural elders from diverse economic, social and demographic background highlighted that financial problems, health problems and fear of living alone emerged as top three fears commonly noticed amongst elders in India.

Economic Problems:

Economic problems identified as loss of employment, income deficiency and economic insecurity. The 60th National sample survey (January -June 2000) collected the data on the old age dependency ratio. The survey revealed that the dependency ratio was found to be higher in rural areas i.e., 125 than in urban areas i.e., 103. Nearly 90 percent of the total workforce is employed in the unorganized sector in India. Mostly retire from their gainful employment without any financial security like pension and other post-retirement benefits. Regarding the state of economic development, a higher number of males in rural areas i.e., 313 per 1000 were fully dependent as compared with 297 per 1000 males in urban areas. An opposed trend was noticed in the aged female i.e., 706 per 1000 for female in rural areas compared with 757 for females in urban areas.⁵ Their children and grand children supported overall 75% of the economically dependent elders. Overall 81% of the elderly in India confessed to having increasing stress and psychological problems in modern society, while 77.6%

complained about mother-in-law or daughter -in-law conflicts being on the increase.

Health Problems:

Health problems identified as physical and physiological, medical problems, nutritional deficiency. In general, after attaining the age of 60+ elderly people suffer from medical problems, i.e., both communicable as well as non-communicable diseases. This is further compounded by impairment of special sensory functions such as vision and hearing. An Indian council of Medical Research (ICMR) report on the chronic morbidity profile in the elderly states that hearing impairment is the most common morbidity followed by visual impairment.⁶ A decline in immunity as well as age related physiologic changes leads to an increased burden of communicable diseases in the elderly. The studies revealed that among the population over 60 years of age, 10% suffer from impaired physical mobility and 10% are hospitalized at any given time, both proportions rising with increasing age. In the population over 70 years of age, more than 50% suffer from one or more chronic conditions.⁷ The chronic illness includes hypertension, coronary heart disease and cancer. According to Government of India statistics cardiovascular disorders account for one-third of elderly mortality. Respiratory disorders account for 10% mortality while infections include tuberculosis account for another 10%. Accidents, poisoning and violence constitute less than 4% of elderly mortality, Neoplasm accounts for 6%.⁸ The study further revealed that the most prevalent morbidity was anemia, followed by dental problems, hypertension, chronic obstructive airway disease (COAD), cataract and osteoarthritis.⁹ Aged people who belong to middle and higher income groups are more prone to develop obesity and its related complications due to a sedentary lifestyle and decreased physical activity.¹⁰ Aged people are highly prone to mental morbidities due to ageing of the brain, problems associated with cerebral pathology, physical health, socio-economic factors such as breakdown of the family support systems and decrease in economic independence.

Societal Problems:

The rapid urbanization and societal modernization has brought in its wake a breakdown in family values and the framework of family support, economic insecurity, social isolation and elderly abuse leading to a host of psychological illnesses. In addition, widows are prone to face social stigma and ostracism.

The socio-economic problems of the elderly are aggravated by factors such as the lack of social security and inadequate facilities for health care, rehabilitation and recreation. It was found that the elderly people were the mostly prone to abuse in their families and in institutional settings, which includes physical abuse, psychological abuse, emotional abuse and sexual abuse. A study revealed that the extent and correlation of elder mistreatment among 400 community-dwelling older adults aged 65 years and above in Chennai found the prevalence rate of mistreatment to be 14%. The study further revealed that chronic verbal abuse was the most common followed by financial abuse, physical abuse and neglect. Considerably a higher number of women faced abuse as compared with men; daughter-in-law, son-in-law, spouses and adult children were the prominent perpetrators.¹¹

The levels of problems are varied from urban elders to rural elders. The elders who lives in urban areas having the problem of health related issues and fear of living alone, where as the elders who live in rural areas having more financial problems. From this, it is clear that more health consciousness among urban elders and having a weakening social fabric. The survey further clarifies that most of the elderly belonging to middle class in urban areas were dependent on their savings while those from rural areas were dependent on their children or government for their health care needs. In terms of housing a larger number of respondents preferred living with their children given the large joint family base in India followed by a preference to shift to a senior citizen housing project. It shows that there is an increasing tendency about such projects coupled with the weakening social fabric is expected to help community living as a preferred option for many elderly.

According to the Indian traditional *ashrama* system, if one attains the age of 50, one had to detach oneself from the responsibilities of a '*grihastha ashrama*' and simultaneously switch over to the third stage known as '*Vanapristha ashrama*'. This stage is referred to the devotion of the next 25 years of life by the '*vanpristhi*' by *mana*, *vachana* and *karma* to the selfless service of the suffering humanity and the larger society in return to the services received from society during the first 50 years of life. If it could have been applied in the present day society and develop certain strategies and approaches at different levels of policy making, programming and strategies in order to utilize the vast human resources for promoting the involvement and participation of senior citizens in

socio-economic development process. This will certainly result in an end to their social isolation and an increase in their general satisfaction in their lives. In order to bring out elderly from the above-mentioned problems Government of India had been initiated massive programmes of elderly in India. The following are the some of the programmes initiated by Government of India.

National Programmes and Policies to improve the quality of the elderly Persons:

The ministry of social justice and empowerment, which is the nodal ministry for the purpose develops policies and programmes for the senior citizens in collaboration with state governments, Non-government organizations (NGO's) and civil society. These programmes mainly focus at their welfare and maintenance, especially for indigent senior citizens by supporting old age homes, day care centers, mobile Medicare units etc.

Constitutional Provisions:

Article 41 of the constitution provides that the state shall within the limits of economic capacity and development; make effective provision for securing the right to work, right to education and right to public assistance in cases of unemployment, old age, sickness and disablement, and in other cases of undesired want. Article 47 provides that the state shall regard the raising of the level of nutrition and the standard of living of its people and the improvement of public health as among its primary duties.

National Policy on Older Persons (NPOP), 1999 was announced in January 1999 to reiterate the commitment to ensure the well-being of the older persons. The policy envisages state support to ensure financial and food security, health care, shelter, and other needs of older persons, equitable share in development, protection against abuse and exploitation and availability of services to improve the quality of their lives. The primary objectives of this policy are:

- to provide care and protection to the vulnerable elderly people
- to provide adequate healthcare facility to the elderly
- to enable and support voluntary and non-governmental organizations to supplement the care provided by the family.
- to promote research and training facilities to train geriatric care givers and organizers of services for the elderly; and
- to create awareness regarding elderly persons to help them lead productive and independent live.

National Council for Older Persons (NCOP) was constituted in 1999 under the chairpersonship of the Ministry for Social Justice and Empowerment to oversee implementation of the policy. It is the highest body to advise the government in the formulation and implementation of policy and programmes for the aged. NCOP was re-constituted in 2005 with the members of central and state government representatives, representatives of NGO's, citizens groups, retired persons, experts in the field of law, social welfare and medicine.

The Integrated Programme for Older Persons (IPOP): Under this scheme an integrated approach for older persons (IPOP) is being implemented since 1992 with the objective of improving the quality of life of senior citizens by providing basic amenities like shelter, food, medical care and entertainment opportunities. Encouraging them productively and actively ageing through capacity building of Government, NGO's, Panchayat Raj Institutions, Local bodies and the community at large. Under this scheme, up to 90% financial assistance of the project cost is provided to NGO's for establishing and maintain old age homes, day care centers and mobile Medicare units. This scheme has been revised with effective from 01-04-2008, and several innovative projects have been added as being eligible for assistance under the scheme. Some are as follows:

- Running of day care centers for Alzheimer's disease.
- Help-lines and counseling centers for older persons.
- Maintenance of respite care homes and continuous care homes.
- Physiotherapy clinics for older persons.
- Regional resource and training centers of caregivers to the older persons.
- Formation of senior citizens associations etc.

International Day of Ageing Persons is celebrated every year on 1st October to bring awareness among the people on elderly issues and challenges.

Ministry of Health & Family Welfare provides the following facilities for Senior Citizens:

- Separate queues for older persons in government hospitals.
- Two national institutions on ageing at Delhi and Chennai has been set up.
- Geriatric development in 25 medical colleges has been set up.

Ministry of Rural Development had implemented the National old-age pension scheme for persons above 65 years belonging to a household below poverty line; central assistance is given towards pensions up to 1000/- per month.

Ministry of Railways had provided the following programmes for Senior citizens.

- Separate counters for senior citizens of age 60 years and above.
- 40% concession in rail fare for men over age of 60 years and 50% concession in rail fare for women over age of 58 and above.
- Lower berths to senior citizens and female passengers of over 45 years of age.
- Provision of wheel chairs at railway stations.

Department of Pensions and Pensioner Grievances: A pension portal has been set up to enable senior citizens to get information regarding the status of their application, the amount of pension, documents required. The portal also provides for lodging of grievances.

The Maintenance and Welfare of Parents and Senior Citizens Act, 2007 was enacted in December, 2007, to ensure need based maintenance for parents and senior citizens and their welfare. General improvement in the health care facility over the years is one of the main reasons for continuing increase in proportion of population of senior citizens. Ensuring that they not merely live longer, but lead a secure, dignified and productive life is a major challenge. The Act has to be brought into force by individual State Governments. As on 03-02-2010, 22 States and all Union Territories had notified the Act. The remaining states yet to notify the Acts are Bihar, Meghalaya, Sikkim and Uttar Pradesh. In the united state of Andhra Pradesh, the act had been notified however, the divided Andhra Pradesh and Telangana the Act has to be notified. The Act provides the following:

- Establishment of old age homes for Indigent senior citizens
- Penal provision for abandonment of senior citizens
- Maintenance of parents, senior citizens by children, relatives made obligatory and justifiable through tribunals.
- Adequate medical facilities and security for senior citizens.
- Relocation of transfer of property by senior citizens in case of negligence by relatives.

National policy on Senior Citizens 2011:

The National policy on senior citizens 2011¹² Report on National policy on senior citizens 2011, March 2011. is based on

the factors of demographic explosion among the elders, changing socio-economic milieu, new advancements in medical technology and research and high levels of destitution among the elderly rural poor i.e. 51 million elderly live below the poverty line. The main aim of the policy is to strengthen integration between generations, facilitate interaction between the new generation and old generation by strengthening the bonds between different age groups. Further, the policy addresses the issues concerning senior citizens to reach out in particular to the bulk of senior citizens living in rural areas who are dependent on family bonds and intergenerational understanding and support. Under this policy, the following initiatives were taken:

- Indira Gandhi National old age pension scheme.
- Public distribution system
- Income tax
- Microfinance
- Health care
- Safety and security
- Housing
- Welfare etc.

Conclusion:

In India, with the increase of elderly population there is a huge demand on the needs of ageing, widowhood in old age, the poor socio-economic and health conditions of the elderly. Much concerted efforts made by researchers so far to understand better the issues and the challenges pertinent to ageing. Most of the researches revealed the view that elderly as passive receivers of care. With the development of research on gerontology professional training like social work, nursing, counseling, palliative care and clinical psychology focus on various ageing issues. However, huge nation like India having different geographical regions, people having different socio-economic status needs national level studies on elderly is the need of the hour. India needs a holistic approach to population ageing taking socio-economic and cultural changes into consideration is needed to effectively solve the emerging problems of the elderly.

Elderly in India are facing multifaceted problems. It is the need of the hour to tackle the fast growing multifaceted problems of management of the elderly in India. Unlike the developed nations, it may not be feasible to adopt the medical model of care system in India in view of its enormous cost involved in its organization and

infrastructure creation. However, we can develop an alternative to the medical care model to evolve an indigenous elder care, which would incorporate support services at the level of family, and community care. Along with these, we have to adopt alternative and innovative methodologies in health research to make equitable, affordable and quality healthcare accessible to the elderly population. When these requirements are taken into consideration, we will be able to see the smiles on the faces of elders.

References

1. KPMG Global report on 'An uncertain Age: Reimagining long-term care in the 21st century. KPMG is a global network of professional firms providing Audit, Tax and Advisory services.
2. United Nations Report in June 2013 on 'world population prospects economic and social affairs, the 2012 revision.
3. Ibid.
4. Source population census 2011.
5. Morbidity, Health care and condition of the Aged. National Sample survey 60th Round (January to June 2004), Govt of India, March 2006, Pp 54-65.
6. Shah B, Prabhakaran AK. Chronic morbidity profile among elderly. *Indian J Med Res* 1997; 106: 265-72.
7. Reddy PH. The health of the aged in India. *Health Transit Rev* 1996; 6:233-44.
8. Guha R. Morbidity Related Epidemiological Determinants in Indian Aged- An overview. In : Ramachandran CR, Shah B, editors. *Public Health Implications of Ageing in India*, New Delhi: Indian Council of Medical Research, 1994.
9. Joshi K, Kumar R, Avasthi A. Morbidity Profile and its relationship with disability and psychological distress among elderly people in Northern India. *International Journal of Epidemiology* 2003; 32:978-87.
10. Ahluwalia N. Aging, Nutrition and immune function. *J Nutritional Health Aging* 2004; 8-2-6.
11. Chokkanathan S, Lee AE, Elder-mistreatment in Urban India; A community based study. *Journal of Elder Abuse Negligence* 2005; 17:45-61.

Perspectives on Vedantic Concept of Absolute Reality

Surya Kant Maharana

Assistant Professor, Dept. of Philosophy
University of Allahabad, Allahabad

Introduction

The origin of all philosophical ideas in India can be traced to the Upanisads. The Upanisads are the concluding portions as well as the essence of the Vedas. There are, therefore, fittingly called the Vedanta or the end of the Vedas. The Upanisads, however, were many in number and developed at different stages of human existence. In spite of the basic unity of general outlook, the problems discussed and solutions offered in the Upanisad often vary. Hence the need to systematize the different teachings of the Upanisads so as to bring harmony underlying them was felt. Badarayana composed Brahma Sutra to fulfill this task. The Brahma Sutra consists of four chapters: 1. The coherence (smanvaya) of the Upanisadic teachings; 2. Their non - contradiction (avirodha) in relation to established theories and logical rules; 3. The ways of realization (sadhana), and 4. The fruit (phala) achieved.¹

The Brahma Sutras being very brief was subjected to various interpretations. Several commentaries were written to elaborate the Brahma Sutra in their own light. Each attempted to justify their own position.² The author of each of these commentaries became the founder of a specific school of the Vedanta. Thus, we have Advaita Vedanta of Sankara, Visistadvaita Vedanta of Ramanuja, Dvaita of Madhva, Dvaitadvaita of Nimbarka, Suddhadvaita of Vallabha and many others.³

Samkara

According to Advaita Vedanta, Brahman is the only reality. The phenomenal world is ultimately false and the individual self is non-different from Brahman.⁴ Brahman is existence-consciousness-bliss (Saccidananda). Brahman is pure consciousness, self-luminous, indeterminate, undifferentiated, immutable and eternal. But Isvara or derterminate Brahman is the product of Maya. The individual soul on account of Maya mistakes nirguna Brahman to be the Isvara. The world is Vivarta or apparent transformation of nirguna Brahman through Maya. The Atman or the individual soul actually is all pervading and identical with Brahman. Being individualized by the sense organs, it wrongly identifies itself as an agent and as a part of Brahman.

The knowledge of non-dualism through the Sadhana Catusthaya is the only means of liberation.

Sankara's Advaita School is the first developed and complete Vedanta system. Later Vedanta schools developed their systems more or less as counter-systems trying to disprove Sankara's pure monism by different kinds of Qualified Monism or Dualistic Non-dualism. The founders of the later Vedanta schools, who followed Sankara, happened to be the followers of the Bhagavata school. Hence, they could not accept Sankara's interpretation of the Prasthanatraya and therefore offered their own interpretation on it. To them, Sankara's abstract philosophical speculations could not make much appeal to the asses who found sufficient spiritual food in Bhakti schools of Ramanuja and others. Thus Jnana lost its previous hold and made room for Bhakti. The common question on which the schools of the Vedanta are divided is: What is the nature of the relation between the Self (jiva) and God (Brahman)? In order to explicate the nature of the relationship between jiva and Brahman, Vedanta has taken the form of schools.

Ramanuja

Ramanuja, however, interpreted and developed the Brahma Sutras in a different way. In his commentary on the Brahma Sutras, the Sri Bhasya⁵, he was extremely critical of the philosophy of Advaita Vedanta. He criticised the Advaita view vividly because he found that the interpretation given by the Advaitins is so abstract and inconsistent that it is not appealing to common sense. Hence, he took the first giant steps to criticize the philosophy of Advaita Vedanta as a whole severely without specifically taking into consideration the name of Sankara. In Sri Bhasya, Ramanuja agrees with the Advaitins in maintaining that Brahman is the only reality. But he disagrees with them when they say that Brahman is attributeless, undifferentiated, pure consciousness, etc., which he considers something as non-sensical. To him, there is nothing in the universe which is attributeless, undifferentiated and pure-consciousness. The concepts like 'attributeless', 'undifferentiated', 'pure-consciousness', etc., are quite absurd which are the results of the Advaitin's imagination.

Against the doctrine of Nirguna Brahman, Ramanuja established the doctrine of Saguna Brahman, that is, Saguna Brahman as the only reality. There is nothing outside saguna Brahman. Within the all-inclusive saugna Brahman, there are both unconscious matter (acit) and conscious souls (cit). Matter or acit

is the source of the material objects and as such called prakrti. But unlike Sankhya, Ramanuja believes that this prakrti is a part of God and controlled by Him, just as the human body is controlled from within by the human soul. During the state of dissolution, prakrti remains in a latent, subtle and undifferentiated form. Saguna Brahman creates out of this the world of diverse objects in accordance with the deeds of the souls in the world prior to the last dissolution. The world is really created and all the created objects are as real as God. It is therefore not unqualified monism, as the Advaitins hold, but a monism of the 'One', qualified by the presence of many parts (Visistadvaita). For Ramanuja, the world can never be unreal (maya) as the Advaitins hold. Rather it is absolutely real. While experiencing the material world, none can assert that what he experienced is unreal. The Advaitins, therefore, are wrong in holding that the world is an appearance (vivarta).

Madhva

Madhva was a born-foe of Samkara's Advaita. He charges Samkara of teaching false doctrines of Sunyavada under the banner of Vedanta. While hating Advaitins, he calls them 'deceitful demons' who play in the darkness of ignorance.⁶ To Madhva, they must run away now since the sun of dualism is coming to destroy the darkness of ignorance, the false arguments and interpretations of scriptures.⁷ Madhva advocates five-fold differences⁸ between God, soul and matter: God and soul; God and matter; soul and soul; soul and matter; matter and matter. There is difference of degrees in possession of knowledge and in enjoyment of bliss even in the case of liberated souls. Difference is the very nature of things. To perceive things is to perceive their uniqueness which constitute difference. Distinction of things give rise to distinctions of ideas. The 'knower' and the 'known' revealed by knowledge are independently real. Like Ramanuja, he accepts three valid sources of knowledge: perception, inference and testimony.

Similarity between Ramanuja and Madhva:

1. God is Hari, Vishnu, Narayana or Vasudeva who is Saguna by nature. He is the immanent controller of both soul and matter.
2. God, soul and matter are eternal and absolutely real
3. God is independent while soul and matter are absolutely dependent upon God, the creator, preserver and destroyer.
4. Saguna Brahman is the ultimate reality and there are three classes of soul.

5. Brahman is essentially full of infinitely good qualities.
6. Existence, consciousness and bliss are his essence
7. The soul is by nature conscious and blissful are many
8. The soul becomes subject to pain due to its association with body, mind and senses, which is due to past karmas.
9. Bhakti is the only means of liberation.
10. Prakriti is the primal matter.
11. By God's direction, Prakriti creates the world from subtle to gross products. In dissolution, it returns to its subtle position.

**Significant differences between Ramanuja and Madhva:
(Madhva's Dvaita, in short)**

1. To Madhva, soul and matter don't constitute the body of God
2. Matter and souls are different from each other and from God
3. They are not parts of God or qualify go because they have substantive existence themselves
4. However, God is the immanent ruler of souls.
5. Though souls and matter depend on God, yet they are absolutely different from God and hence cannot form His body.
6. Ramanuja accepts 'qualitative monism' and 'quantitative pluralism of souls', that is, all souls are essentially alike.
7. Madhva, on the other hand, admits both qualitative and quantitative pluralism of souls, since he refutes any kind of monism.
8. To Madhva, even in the state of liberation the souls differ on account of their possession of knowledge and bliss (anandataratamya). Ramanuja rejects such view. To Ramanuja, soul is the body of God who is its soul while, for Madhva, there is no distinction between body and soul of God. God is only efficient cause, not material cause of the world, prakriti being the material cause. But, for Ramanuja, God is both efficient and material cause. In the state of liberation, the 'soul becomes similar to Brahman' (Brahmaprakara) in all respects except his power of creation, preservation, destruction and inner rules of the universe.
9. To Ramanuja, the liberated soul enjoys full bliss which is homogeneous, ubiquitous and supreme. But, for Madhva, even the most qualified soul who is entitled to 'sayujya form of liberation' can share only partial bliss of Brahman. Hence, it cannot be similar to it. Certain souls like demons, ghosts and some men are eternally doomed and damned who can never hope to get liberation. Ramanuja, however, disagrees with this idea.

Nimbarka

Nibarka is the founder of the Dvaitadvaita School of Vedanta. At the outset, Nibarka expresses his indebtedness to Ramanuja for he seems to have borrowed the whole of Visistadvaita philosophy and formulated his own philosophy by adding a few amendments and modifications to it.

Similarity between Nimbarka and Ramanuja

1. Like Ramanuja, Nimbarka admits three realities: God, soul and matter.⁹
2. Soul and matter depend on God.
3. Individual soul is supported by God, pervaded by God and controlled by God from within. Souls are many.¹⁰
4. Due to karma and avidya, the soul is in bondage of birth and death. Liberation is due to knowledge which is possible by God's grace which again results from Bhakti.
5. Both admit three kinds of matter¹¹: a) Aprakrita: the immutable super-matter of which the divine body is made up. b) Prakrita: matter which is derived from Prakriti with three gunas. c) Kala or time.
6. God, the saguna Brahman, the highest, by nature is free from all defects and is the abode of all good qualities.¹²
7. He is the ruler of this universe and is identified with Krshna. Radha is His consort. He is both efficient and material cause.
8. Soul and matter are His 'parts' in the sense that they are His 'power'.¹³
9. As the material and efficient cause of the universe, He creates, manifests His powers, viz., chit and achit. It is a real transformation of his 'powers'.¹⁴
10. Relation between God and world is that of identity-and-difference (dvaitadvaita) which is quite natural.¹⁵

Differences between Ramanuja and Nimbarka

- Ramanuja believes in identity qualified by difference. Difference cannot exist separately from identity which it qualifies and to which it belongs. Thus, identity is primary for Ramanuja. But, Nimbarka believes in 'identity-and-difference' and therefore, for him, both identity and difference are separately and equally real.
- Nimbarka, like Madhva, rejects the view that matter and souls are the attributes of God as held by Ramanuja. For Nimbarka, firstly, the function of an attribute or quality is

either i) to distinguish the object from other objects or ii) to make that object better known. For example, in the statement 'Rama, the son of Dasaratha', the attribute 'son of Dasaratha' distinguishes Rama from Balarama and Parasurama (who are also known by the name Rama). Secondly, the attribute 'son of Dasaratha' also helps in knowing Rama better since his father is also known now. Nimbarka, therefore, submits that matter and souls as attributes of God serve no such purpose. Since there is nothing outside God, the attributes cannot distinguish Him from anything else. Nor, the attributes can help in knowing God better since they do not constitute His essence.

- Nimbarka, like Madhva, refutes the distinction between the body and the soul of God and also the view of Ramanuja that matter and souls form the body of God. For Nimbarka, if matter and souls are the body of God then God must suffer from all pains, miseries, defects and imperfections of the world. Thus, one portion of God cannot be reserved for change and imperfections and the other for eternity and perfection. Nimbarka, therefore, calls matter and souls as the 'parts' or 'powers' of God.

Vallabha

Vallabha was inspired by Vishnuswami. His version of Vedanta is called Suddhadvaita or pure-nondualism undefiled by maya.¹⁶ To him, ultimate reality is Brahman and Brahman is called as Sri Krishna who is independent. His nature is Saccidananda. Matter and souls are His real manifestation. They are His 'parts'. By 'will' He manifests Himself as Souls and matter. He is endowed with all good qualities and also with seemingly contradictory qualities. For example, a) He is conceived as smaller than the smallest and greater than the greatest and b) He is 'one' as well as 'many'. Maya or Avidya is His 'power' through which He manifests Himself as 'many'. This manifestation is neither an error nor illusion. It is a real manifestation. But, then, it is neither parinama nor vivarta; rather it is inbetween the two and called Avikrta-parinama-vada.¹⁷ (For example: Sun and its rays; fire and its sparks). The world is not a vivarta for it is a real manifestation nor it is parinama for this manifestation does not involve any change or transformation. The world is a natural emanation from Brahman which does not involve any notion of change and is therefore called avikrtaparinama.

To Vallabha, cause and its effect are identical. The cause really appears as its effect. Brahman is the material or inherent cause (samavayi karana) of the world as well as its efficient cause. Thus, Brahman really manifests Himself as this Universe without undergoing any change. The world is universally and unconditionally pervaded by Brahman.¹⁸

In creation, God reveals his tripartite nature of existence, knowledge and bliss in different proportions. The world comes out of Brahman as sparks come out of fire or rays arise from a lamp. Just as cotton spreads itself as threads so does God spread Himself as this world. i) From 'existence': arises life (prana), senses, bodies etc. which act as elements or objects of bondage for the souls. ii) From 'knowledge' arises the atomic souls, which act the subjects of bondage. iii) From 'bliss' arises the antaryamins or indwelling spirits (the presiding deities of the souls) and are as many in number as the souls. However, God or Brahman is the One Supreme Antaryamin, the inner ruler of the world.

Only Sat or the existence aspect of Brahman is manifested in the material world. Thus the other two aspects-chit and ananda remain obscured. Sat and chit aspects are manifested in the individual soul. Thus, the aspect of ananda remains obscured. All the three: sat, chit and ananda are manifested in the antaryamins. Jiva, jagat and antaryamins are essentially identical with Brahman. Jagat is dissimilar to him (vijatiya); jivas are similar to Him (sajatiya); Antaryamins are inside Him (svagata). There is no difference in Brahman with svagata (internal), sajatiya (homogeneous) and vijatiya (heterogeneous). He runs through all these three forms which are non-different from Him.

Dissolution is just the withdrawal of the world-soul manifestation by God within Himself. World or jagat is the real manifestation of Brahman, while Samsara or the cycle of births and deaths is imagined by the soul on account of ignorance which is five-fold.

- Ignorance of the real nature of the soul
- False identification with the body
- False identification with the senses
- False identification with the vital breaths
- False identification with the internal organ

When knowledge dawns, ignorance vanishes and with it vanishes the samsara. But the world continues because it is the

real manifestation of Brahman. The soul as part of God is identical with Him. But it appears as different from Him on account of the limited manifestation of some divine aspects (sat, chit, ananda) and obscuration of others.

Sneha or affection for God is the only means of salvation. It is the 'loving service' of God, attachment of God which presupposes detachment from all other things. It is neither 'worship' nor 'knowledge'.¹⁹ Oneness with God is not its culmination. It is gained through the 'grace of God' which won by the purity of heart. Bhakti is attained simply by the grace of God which destroys sins. God pleased by devotion takes the devotees within Himself or when He is highly pleased keeps him near Himself to enjoy the sweetness of service.²⁰

Conclusion

It seems to be a hard task to claim with certainty as to which of the aforementioned interpretation of the Vedanta Sutras is the legitimate version in spirit with the tradition, namely, Vedanta Sutras written by Badarayana. This is because every interpretation claims that it rightly represents tradition. Recent scholars of Vedanta differ on the subject-matter of the true interpretation of the tradition. George Thibaut¹, for instance, advocates Ramanuja to be the true interpretation of the tradition. Swami Vireshvarananda,² on the other hand, endorses the view that Samkara's interpretation is very close in spirit to the tradition. However, I prefer to go with the view³ that the interpretation of the founder Acharyas are but the states of development of the same Vedantic philosophy. The stages crop up owing to diversity in spiritual achievements. Only a particular interpretation cannot fulfill the spiritual desire of all seekers. More importantly, had there been only one interpretation, every seeker might not have been fit into the qualification scheme or prerequisites of that particular interpretation. It is therefore evident that there must be room for other interpretations to satisfy the thrust of all seeker with diverse spiritual interests.

Endnotes

1. Prabhavananda, Swami. (2008). *Spiritual Heritage of India, Sri Ramakrishna Math, Madras*, p.269 ² Ibid.
2. Panda, R.K. (2002)(ed.) *Studies in Vedanta Philosophy, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi*, p.7.

References

1. Chatterjee, S. & Dutta, D.M. (1984): *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta University, Calcutta, p.348.
2. Ibid., 349.
3. Ibid.
4. Vireswarananda (1982): *Brhama Sutra with the Commentary of Samkaracharya*, (tr.) Advaita Ashrama, Calcutta, p.1
5. Virasvarananda & Adidevananda (1986): *Brahma Sutras with Ramanuja's commentary*, (tr.) Advaita Ashrama, Calcutta, p.19-20.
6. Sharma, Chandradhar (1987): *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarasidass, Delhi, p.372.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid., P. 376.
10. Ibid., P.376
11. *Dashashoki* 3. (Nimbarka)
12. Ibid., 4.
13. Ibid.
14. Sharma, Chandradhar.(1987), op.cit, P.376
15. Ibid.
16. Suddhadvaitamartanda
17. Sharma, Chandradhar.(1987), op. cit, p.378.
18. Ibid.
19. Tattvadipa, p.65.
20. Sharma, Chandradhar.(1987), op.cit, p.380.
21. Prabhavananda, Swami. (2008). *Spiritual Heritage of India*, Sri Ramakrishna Math, Madras, p.269
22. Ibid.

Rawlsian Perspective on Distributive Justice

Ajita Yadav

University of Delhi, New Delhi

Introduction

The objective of the paper is to explore the issue that despite the absence of adequate formal and systematic ways for the poor and disadvantaged people to get access to health benefit like in a rich liberal society, there are active social customs, feelings and individual and collective responsibilities among the people that help the disadvantaged and poor people to have access to the minimum health care facility in both liberal and non-liberal poor countries. Disagreements over what is fair (or just) have been around since the beginning of time, almost certainly since the very first of human interactions. At first glance we probably think we have a fairly uniform understanding of what justice might or should be. For example if someone commits premeditated first degree murder, most would probably agree the individual should be jailed and, depending on your belief system, either face a life sentence in jail or the death penalty. If someone embezzles money from their company, most would insist the individual should be forced to make restitution and face additional criminal or civil penalty. This hierarchy can be balanced out through the most influential work on distributive justice by John Rawls' **A Theory of Justice**(1971). Rawls offers an 'ideal contractarian' theory of distributive shares in which a just allocation of benefits and burdens of social life is determined by what rational persons would choose from behind a 'veil of ignorance,' which prevents them from knowing what abilities, desires, parentage, or social stratum they would occupy. Rawls concludes that people behind such a veil would adopt what he calls the 'difference principle': 'primary goods' – not only wealth, income, and opportunity, but also bases of self-respect – would be distributed to the maximal advantage of a representative member of the least advantaged social class. Rawls (1993) emphasizes that the difference principle does not call for simple egalitarianism but rather measures to assure that 'the basic needs of all citizens can be met so that they can take part in political and social life.'

An insight into the concept of Justice: The notion of justice is used by humans since prehistoric time. Justice is a legal, moral and

ontological phrase. In simple term, Justice is action in accordance with the requirements of some law. Whether these rules are grounded in human consensus or societal norms, they are supposed to ensure that all members of society receive fair treatment.

Justice have evolved through various varies opinion. The concept of justice has generated serious controversies in the realm of political philosophy because of the complexities and intricacies involved within the concept itself. Indeed, among all the evocative ideas, that of justice appears to be one of the most eminent and the most hopelessly confused. The very attempt to define justice has become a very risky venture partly because of the ambiguity inherent in the concept itself and partly because of the various interpretations of the concept by different philosophers at different times. From the time of Plato down to the present day no consensus and no satisfactory definition of justice could emerge due to its abstract, universal and all pervasive characteristics. In all the normative disciplines which directly or indirectly govern action in regard to others-whether it be law or political philosophy, ethics or religion, justice constitutes a central value. As we can see Philosophers like Plato and Aristotle regard justice as a supreme virtue, the source of all others and encompassing within itself the whole of morality. In Western political thought, major school of justice is Plato's conception. He observed that justice is the remedy for saving society against two evil forces such as ignorance and political selfishness. For Kant and Rawls justice is a very important aspect of human existence, the first virtue of society. Hume, and Marx and Engels denigrate the concept of justice; and for them it is unnecessary if not entirely irrelevant. Nonetheless, the very charge of inadequacy or redundancy or superfluity against justice presupposes its meaningfulness and worth otherwise, all the charges would be irrelevant.

The ancient Indian thinker propagated the Indian concept of justice such as Manu and Kautilya. Manu have divided law into civil and criminal matters. Kautilya have opined that only state can provide fair justice. It can be appraised that Justice can be used to mean numerous things, like the importance of having rights, fairness, and equality. People will think it's unjust to have their rights violated (like being thrown in prison without being found guilty in a court of law); or being unfairly harmed by someone unwilling to pay compensation for the harm done; or being unfairly treated as an inferior (unequal) who isn't hired for

a job despite being the most qualified person for the job. Theories of justice are not certainly “moral” theories because “justice” is more specific and could even be separate from morality completely.

The origin of justice therefore, is traced to man’s consciousness of injustice in society and consequently to his urge for change in the situation towards a better and desirable one. In other words man’s craving for what is good and what ought to be is the perennial experience that gives rise to the concern for justice. Justice presupposes the existence of conflict and it is called upon to harmonise antinomies. It is only in the realm of moral that the synthesis and perfect harmony between personal and transpersonal values is possible, but in actual world they are in intense conflict. And it is precisely this hiatus between the harmony of the moral ideal and the disharmony of reality that gives rise to the problem of justice. Justice harmonises the conflicting interests and tends to bring out a balance. Justice in its true and proper sense is a principle of coordination between subjective beings and the idea of justice only manifests and can manifest itself in relation to persons but not between objects of any kind.

The social contractualists, Hobbes, Locke, Rousseau, despite their difference, accept justice as a social concept which can only be realized in and through society. Hobbes was nonetheless rooted in the Aristotelian tradition, both in discussing justice and in relating righteousness to the observance of socio-political norms. Hobbes worked with an ethico-political concept of justice. The mechanistic individualism of Hobbes led to the identification of justice with the commanding will of the state. Hobbes maintains that here lies no contradiction between natural and positive laws. It is the sovereign who establishes the laws, the rules of lawful and unlawful, of good and evil. Hobbes’s political set-up performed two tasks concurrently. First, legal and moral norms is one and the same and law should promote righteousness. Secondly, the maximum liberty of individual is accomplished by absolute obedience to laws and norms. Nevertheless, this substantive model was already highly speculative, being constituted by a subjective design, through a deductive procedure, and not being rooted in the preexisting forms of collective morality.

Rawls’ view on the concept of Distributive Justice: Justice in the political sense, has two divisions : 1. Distributive justice and 2. Corrective justice. Corrective justice is concerned with voluntary

commercial transactions like sale, hire furnishing of security, etc., and other things like aggression on property and life, honour and freedom." Distributive justice consist in proper allocation to each person according to his worth or deserts. This type of justice relates primarily but not exclusively to political privileges. From this point of view, each type of political organization has its own standard of worth and, therefore, of distributive justice. In a democracy, the standard of worth is free birth; in an oligarchy it is riches, in aristocracy of birth it is descent while in true aristocracy it is virtue. "Distributive justice assigns to every man his due according to his contributions to the society. It minimizes strife and confusion by countering inequality of the equals or the equality of the un-equals. Aristotelian distributive justice is, thus, the other name of proportionate equality i.e., a man's rights, duties and rewards should correspond to his merit and social contribution." In the politics of Aristotle, the first natural community for him is the family, which, when complete, consists of father, wife, children, and slaves. The family is based on two relations: the relation between man and woman and that between master and slave, both of which are considered to be natural. To all members of the family the father is an absolute ruler, but he should rule the slaves with mildness, the wife as a free member of the community, and children by right of affection and seniority. (Aristotle, 1953) The most comprehensive human society is the state. The aim of the state is to produce good citizens, individuals living a virtuous and happy life. As the highest virtues are intellectual, it is the duty of the state not to create warriors, but men capable of making the right use of peace, which is conducive to intellectual activity. The state should be strong enough to protect itself. The state should be wage no wars except in self-defence or to subjugate natural slaves, rior people. The Greeks combine courage with culture and are therefore, superior people; and the superior people are alone justified in extending their rule over those who are inferior.

One of the most interesting modern attempts to shield principles of justice are found in John Rawls, **A Theory of Justice**, as now reformulated in political liberalism. In *A Theory of Justice*, Rawls started with the statement that, "Justice is the first virtue of social institution," meaning that a good society is one structured according to principals of justice. Rawls asserts that existing theories of justice, developed in the field of philosophy, are not adequate: "My guiding aim is to work out A Theory of Justice that

is a viable alternative to these doctrines which have long dominated our philosophical tradition." He calls his theory aimed at formulating a conception of the basic structure of society in accordance with social justice as fairness.

He explains the importance of principles of justice for two key purposes: **first**, to "provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society"; and **secondly**, to "define the appropriate distribution of the benefits and burdens" of society.

John Rawls' egalitarian liberal position :

One of Rawls' enemies is utilitarianism. As a good liberal, Rawls cannot accept the sacrificial drift of utilitarianism. For Rawls, who participates in an ethical position, there is something about the inviolability of the person that cannot be sacrificed in the name of collective utility or happiness. For Rawls, utilitarianism has many interesting elements, but the problem is that it can lead to completely immoral practices in order to serve the usefulness of as many people as possible. It tries to propose a model of justice that somehow respects the idea that all people are moral equals and therefore free and equal. Utilitarianism, as long as it can sacrifice one to increase the usefulness of the others, does not make it possible to respect the dimension of inviolability.

Among the various declensions of the deontologist, there is according to Kant's inspired perspective, the idea that moral action implies the adequacy to a moral duty that we have. For Rawls, considering his deontological position is to say that it is necessary to distinguish between the just and the good, because the pursuit of the good could go to the detriment of the just.

What is the society for John Rawls? In Justice as Equity, society is "a fair system of cooperation over time, from one generation to the next, in which those engaged in cooperation are regarded as free and equal citizens and as normally cooperating members of society throughout their lifetime". For Rawls, the company is not a cooperative system. It is not the adherence to cultural values or the sharing of loyalty networks or *gemainshaft* which is a kind of organic society where everyone knows each other and lives in social networks. For Rawls, this is possible, but he sees society as a system of cooperation based on the existence of free and equal citizens. The question that arises from this definition is how we should justly manage and distribute the products and fruits of this cooperation.

To say that people are free and equal is a normative conception. Rawls argues that people, under the principle of moral

equality, are free and equal in the same way. These people have two important faculties of being able to have a sense of justice, which means being able to adapt, become involved or act from a certain conception of justice; and every person is able to rationally define a conception of good, i.e., a conception of everything to which to direct his life and for which that person lives. The conception of good, for some, is what gives the value of our life. This is the life we choose. We should not see the conception of good as something religious, it can be a lot of things.

From these two moral faculties, Rawls says that it is possible progressively to achieve what he calls a “thoughtful balance”, that is, a kind of interplay of mutual adjustments between moral principles and the intuitions we have with respect to particular situations that emanate from our existence. Thoughtful balance, that is, trying to find a solution that is morally acceptable and possibly effective between moral principles and the complexity of the situations that may arise. This is good pragmatism in the philosophical sense, i. e. the continuous flow of intuition and the context or problems that arise. We can imagine that even if we start from the deontological principle that we should not kill others, we can say that by reflexive equilibrium it is possible to justify self-defence, namely that self-defence leads to an infringement of a principle because someone dies, but at the same time, in a reflective and reflective way, it is possible to justify the fact that in particular situations it is a morally acceptable solution. We know this from the back and forth between our intuitions, what seems to us to be just, unjust, morally good or bad of the cases that arise and the moral theories to which we try to bring meaning.

What is justice for? According to Rawls, there is a need for thoughtful conclusions on principles of justice that aim at specifying the equitable terms of social cooperation. That is to say, the fair terms in the way in which social cooperation is organised and, if necessary, the products of this social cooperation. For Rawls, it's possible to have a whole bunch of intuitions that lead us to refine a number of principles.

According to Rawls, justice is what free and equal persons would agree to as basic terms of social cooperation in conditions that are fair for this purpose. This idea he called “justice as fairness.” According to Rawls, the term “**justice as fairness**” comes from examining the agreements made by individuals in the original position. Rawls says, “the original position is, one might

say, the appropriate status quo, and thus the fundamental agreements reached in it are fair." Principles of justice are based upon agreements made in the original position. The structure of the original position guarantees that decisions will be made so that the structure of a just society will be fair. The maximization of liberty are essential for the protection of liberty itself. *Justice as fairness* defines a distribution to be just if it maximizes the food that the individual with the least food receives (this is the "maximin" outcome in terms of food, which is the sole primary good). It adjusts for preferences, ability, and land holdings. It is achieved by taxes and subsidies on income (that is, on the consumption of food). Inequalities in income, subject to the maximin requirement, are accepted because of the benefit they bring to the individual with the least income; all inequalities in leisure are accepted. Rights to neither self-ownership nor resource-ownership are maintained, and responsibility is not recognized.

Equality for all, both in the basic liberties of social life and also in distribution of all other forms of social goods, subject only to the exception that inequalities may be permitted if they produce the greatest possible benefit for those least well off in a given scheme of inequality (the difference principle). Distributive justice concerns the socially just allocation of goods. Principles of distributive justice provides moral guidance for the political processes and structures that affect the distribution of benefits and burdens in society. Rawls asks us to imagine ourselves behind a *veil of ignorance* which denies us all knowledge of our personalities, social statuses, moral characters, wealth, talents and life plans, and then asks what theory of justice we would choose to govern our society when the veil is lifted, if we wanted to do the best that we could for ourselves. We don't know who in particular we are, and therefore can't bias the decision in our own favour. So, the decision-in-ignorance models fairness, because it excludes selfish bias. Rawls argues that each of us would reject the **utilitarian** theory of justice that we should maximize welfare because of the risk that we might turn out to be someone whose own good is sacrificed for greater benefits for others. Instead, we would endorse Rawls's *two principles of justice*:

1. Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.
2. Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged,

consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

The basic principle of distributive justice is that equal work should produce equal outcomes and some people should not accumulate a disproportionate amount of goods.

These principles are lexically ordered: the first principle has priority over the second; and in the second principle the first part has priority over the second part. For the specific question of distributive justice, as opposed to the wider question of political justice, it is the final stone in the edifice that is crucial: this is the famous difference principle.

Rawls argues that in the social contract formed behind a veil of ignorance the contractors will adopt his two principles of justice, and in particular the difference principle: that all inequalities “are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society”. This requires the identification of the least advantaged. There are three aspects to this: what constitutes the members of society; what counts as being advantaged; and how the advantages of one member are to be compared with those of another.

It would seem natural in defining the least advantaged members of society to identify the least advantaged *individuals*, but Rawls does not do this. Instead, he seeks to identify representatives of the least advantaged *group*.

The wellbeing of representatives is assessed by their allocation of what Rawls terms primary goods. There are two classes of primary goods. The first class comprises social primary goods, such as liberty (the subject matter of the first part of the second principle of justice) and wealth (the subject matter of the second part of that principle). The second class comprises natural primary goods, such as personal characteristics. Justice as fairness is concerned with the distribution of social primary goods; and of these the difference principle is concerned with those that are the subject matter of the second part of the second principle of justice, such as wealth.

Rawls’s primary goods are “things which it is supposed a rational man wants whatever else he wants”: regardless of what precise things someone might want “it is assumed that there are various things which he would prefer more of rather than less”. More specifically, “primary social goods, to give them in broad categories, are rights, liberties, and opportunities, and income and

wealth". These fall into two classes: the first comprise rights, liberties, and opportunities; and the second, which is the concern of the difference principle, income and wealth. The essential difference between these classes is that "liberties and opportunities are defined by the rules of major institutions and the distribution of income and wealth is regulated by them". The theory of justice as fairness has not refuted utilitarianism or other political theories once and for all. Still, Rawls' theory is a thorough and systematic attempt to solve one of the major policy issues we disagree about. Reflective equilibrium and overlapping consensus show how values can be justified, even in a society with diverse beliefs, so that we can treat each other as free and equal human beings, in spite of all our differences.

Conclusion

Rawls, later on, was criticized by liberals and socialists alike apart from communitarians. According to Dworkin, the veil of ignorance which Rawls talk about is not how reality functions. People can't be in the original position and recommended thin veil of ignorance instead of thick veil of ignorance. Socialists also held that Rawls theory is biased towards liberalism and he compromises distributive nature of his theory for the sake of liberty.

Distributive justice is inadequate to bring social justice. There is no one fixed theory of distributive justice, which might create conflict in different social justices eg feminists rights are sometimes in conflict with transgenders' rights.

Robert Nozick's influential libertarian critique of Rawls argues that distributive justice is not a matter of the whole distribution matching an ideal *pattern*, but of each individual entitlement having been based on rights of ownership—Nozick calls these "Lockean rights."

While distributive justice concerns itself with the welfare of an individual, social justice concern itself with the welfare of a social group. Sometimes they both come in conflict. Eg.: poor from privileged class should be preferred according to distributive justice, but rich from underprivileged class should be preferred according to social justice. According to libertarian scholars, social justice is a mirage as we should not divide the 'cake of freedom' to ensure 'equal shares for all'.

A balanced approach is required to create harmony between social justice and distributive justice. Eg.: while reservation based on social group should continue to provide social justice, the

creamy layer should be introduced to prevent a section of underprivileged group to secure all benefits to provide distributive justice.

Rawls work, however, proved hugely influential and served as thought platter for later day theorists. Rawls himself acknowledged the limitations of his work and took corrective steps in his next work Political liberalism.

References

- 1 Aristotle (1953): *Politics*, Translated by Jowett, London, Reprinted Oxford At the Clarendon Press, Pp.26- 125.
- 2 Aristotle (1953): *Nichomachean ethics* (J. A. K. Thompson, Trans.). London: George Allen & Unwin.
- 3 Plato (1984): *Republic*, trans. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, .
- 4 Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement Erin Kelly* (ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press
- 5 Rawls, J. (1999): *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- 6 Rawls, J. (2005): *Political Liberalism*, Columbia University Press, N.Y.
- 7 Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- 8 Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement Erin Kelly* (ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press
- 9 P Sterba, James (2001): *Philosophy : Contemporary Perspectives* (Ed.) Routledge, London.
- 10 Van de Putte, Andr. (2005): Rawls' Political Liberalism, *Ethical Perspectives* Pp.107-129.
- 11 Pogge, T. (2007): *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- 12 Brooks, T., and Nussbaum, M. (2015): *Rawls's Political Liberalism*, (Ed.) New York: Columbia University Press.
- 13 Hinton, T., (2015): *The Original Position*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 14 Wenar, Leif, (2017): "John Rawls", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring), Edward N. Zalta (ed.)

मूल्य आधारित शिक्षा : एक विमर्श

ऋषि कान्त पाण्डेय

आचार्य, दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

चयन करना मानव की एक स्वाभाविक प्रवृत्ति है। चयन के द्वारा हम या तो किसी चीज का वरण (Prefer) करते हैं अथवा उससे बचना (Shun) चाहते हैं, यथा- हम आरोग्य, धन, पद, प्रतिष्ठा आदि का तो वरण करना चाहते हैं, जबकि रोग, निर्धनता, अपमान आदि से बचना चाहते हैं। स्पष्टतः चयन का आधार हमारी वरीयता (Preference) अथवा विरुचि (Aversion) ही है। चयन के द्वारा हम किसी चीज का मूल्यांकन करते हैं तथा मूल्यांकन के द्वारा उसमें मूल्य का निर्धारण कर देते हैं। इस प्रकार “मूल्य का अर्थ है किसी चीज का मूल्यांकन करना अथवा वरीयता देना अथवा प्रशंसा एवं नापसंद करना।”¹

हम अपनी कामनाओं की पूर्ति अथवा निःश्रेयस की प्राप्ति के लिए ही अपनी वरीयता को निर्धारित करते हैं तथा वरीयता के द्वारा अपनी पसंद अथवा नापसंद को बताकर उसमें मूल्य का निर्धारण करते हैं। इस दृष्टि से एम0 हिरियन्ना ठीक ही लिखते हैं कि “मूल्य को या तो इच्छाओं की संतुष्टि अथवा परम साध्य की प्राप्ति के द्वारा समझा जा सकता है। इसके लिए प्रयुक्त होने वाला संस्कृत शब्द ‘इष्ट’ है जिसका अर्थ है पसंद की जाने वाली वस्तु और इस प्रकार मूल्य को “इच्छित वस्तु” के रूप में परिभाषित किया जा सकता है। इसके विपरीत मूल्य अथवा मूल्य विहीन को विरुचि अथवा उपेक्षा के रूप में वर्णित किया जा सकता है।”²

यद्यपि मनुष्य एवं पशु दोनों ही इच्छाएँ करते हैं, परन्तु पशुओं की इच्छाएँ बिना किसी उद्देश्य के केवल भूख एवं प्यास को शांत करने के लिए तथा उनका व्यवहार सहज प्रवृत्तियों के द्वारा संचालित होता है, जबकि मनुष्य की इच्छाएँ केवल भूख एवं प्यास को शांत करने के लिए बल्कि किसी व्यवस्थित उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए होती हैं। इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उसका विचार एवं व्यवहार नियंत्रित एवं मर्यादित होता रहता है। मनुष्य अतीत, आगत एवं अनंत के साथ ही साथ परलोक के बारे में भी चिंतन करता है। वह अतीत से सीखता है, वर्तमान में जीता है तथा भविष्य की योजनाएँ बनाता है। वह लौकिक जगत् के साथ ही साथ पारलौकिक/अतीन्द्रिय जगत् का भी ज्ञान प्राप्त करना चाहता है। यही नहीं, वह अपने साथ-साथ अन्य प्राणियों यहाँ तक कि अपने पर्यावरण के बारे में भी सोचता है, क्योंकि अन्य प्राणियों में मनुष्य ही एकमात्र ऐसा प्राणी है जिसमें विवेक शक्ति है। इसी विवेक के कारण उसे एक नैतिक प्राणी माना जाता है। इस प्रकार मूल्य व्यक्ति, समाज, संस्कृति, पर्यावरण के साथ-साथ अतीन्द्रिय अनुभवों के द्वारा भी निर्धारित होता है।

“मूल्य एक सापेक्ष एवं संबन्धात्मक शब्द है, जो सामाजिक प्रक्रिया के द्वारा विकसित होता है तथा विभिन्न परिस्थितियों के द्वारा निर्धारित होता है।”³ यहाँ मूल्य को सापेक्ष कहने का तात्पर्य यह है कि मूल्य व्यक्ति, समाज तथा देश-काल परिस्थितियों के अनुसार परिवर्तित होता रहता है। कोई भी ऐसी चीज नहीं है जो सभी के लिए समान रूप से मूल्यवान हो। जो चीज अभी हमारे लिए मूल्यवान है वह दूसरे समय कम मूल्यवान भी हो सकती है। यही नहीं, जो चीज अभी किसी एक के लिए मूल्यवान है वह दूसरे समय में ही उसी व्यक्ति के लिए कम मूल्यवान हो सकती है। स्पष्टतः मूल्य एक सापेक्ष पद है। मूल्य सापेक्ष होने के साथ ही साथ एक सम्बन्धात्मक पद भी है, क्योंकि किसी भी चीज का अपने आप में कोई मूल्य नहीं होता है। दूसरे शब्दों में, यदि कोई चीज

किसी भी रूप में मानव से असम्बन्धित है तो उसका अपने आप में कोई मूल्य नहीं है। (A thing which is non-relational to human affairs cannot be valuable in itself.)। ज्योंही वह चीज किसी भी रूप में मानव से सम्बन्धित हो जाती है उसमें मूल्यों का आरोपण हो जाता है। इस प्रकार मूल्य का निर्धारण मानव के सम्बन्ध में ही सम्भव है। इस प्रकार मूल्य एक सापेक्ष एवं सम्बन्धात्मक पद है। इसी सापेक्ष एवं सम्बन्धात्मक स्वरूप के कारण ही मूल्य को मूलतः दो वर्गों में विभक्त किया जाता है।

(1) साधन मूल्य (Extrinsic value)

(2) साध्य मूल्य (Intrinsic value)

साधन मूल्य वे होते हैं जो स्वतः साध्य तो नहीं होते हैं बल्कि ये किसी साध्य की प्राप्ति के लिए साधन के रूप में प्रयुक्त होते हैं, जैसे- भारतीय परम्परा में धर्म, अर्थ एवं काम को साधन मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया है। साधन मूल्य विभिन्न व्यक्तियों की भिन्न-भिन्न मानसिक प्रवृत्तियों अर्थात् उनकी वरीयता एवं विरुचि के अनुसार परिवर्तित होते रहते हैं। हम फलों चीज को पसंद करते हैं तथा फलों चीज को पसंद नहीं करते हैं। यह आवश्यक नहीं है कि हम जिसे पसंद करते हैं उसे अन्य भी उसी रूप में पसंद करें। यहीं नहीं, जिसे हम पसंद अथवा नापसंद करते हैं उसे भी किसी अंश विशेष तक पसंद अथवा नापसंद करते हैं। इस प्रकार हमारी पसंद अथवा नापसंद उसके गुणों के अनुरूप परिवर्तित होती रहती है। इसी दृष्टि से हर्टमैन लिखते हैं कि "मूल्यों का निर्धारण उनके गुणों के आधार पर ही होता है।"⁴ गुणों की विविधता के अनुरूप मूल्यों में कोटियों (Degrees) का होना स्वाभाविक ही है, जैसे- औसत (Average), अच्छा (Good), बेहतर (Better), उत्कृष्ट (Best) आदि। इस प्रकार साधन मूल्य वे हैं जिसके द्वारा हम अपने साध्य की सिद्धि करते हैं तथा जो उसमें निहित गुणों के आधार पर विविध स्तरीय होते हैं। समस्या तब उत्पन्न हो जाती है जब साधन मूल्य को ही साध्य मूल्य बना दिया जाता है। ऐसी स्थिति में सामाजिक संतुलन भंग हो जाता है तथा समाज अराजकता एवं अव्यवस्था का शिकार हो जाता है।

साध्य मूल्य वे होते हैं जो किसी साध्य की प्राप्ति में सहायक नहीं होते हैं बल्कि ये अपने आप में साध्य अर्थात् स्वतः साध्य होते हैं, जैसे- मोक्ष/निर्वाण। भारतीय परम्परा में मोक्ष/निर्वाण को निःश्रेयस अथवा परम साध्य मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया है, क्योंकि साध्य मूल्य परम निःश्रेयस होते हैं, अस्तु इनका सम्बंध 'है' (Is) से न होकर 'चाहिए' (Ought) से होता है। जो 'चाहिए' है, वह सदैव ही आदर्शात्मक होता है। आदर्श वह होता है जो प्राप्त न होकर प्राप्तव्य होता है। प्राप्तव्य का अर्थ है 'प्राप्त करने योग्य' (Achievable)। आदर्श को प्राप्त नहीं किया जा सकता है। यदि आदर्श को जीवन में अंगीकार कर लिया जाय तो वह आदर्श न होकर व्यवहार हो जाता है, जैसे- मार्क्स साम्यवाद को, गाँधीजी रामराज्य को, विनोबा सर्वोदय को आदर्श राज्य के रूप स्वीकार करते हैं। इन्हें साध्य मूल्य के रूप में स्वीकार किया जाता है। हालाँकि सृष्टि-केन्द्रित नीतिशास्त्र (Cosmo-centric ethics) में माना गया है कि इस सृष्टि में जो कुछ भी है वह किसी का साधन नहीं है बल्कि स्वतः साध्य है।

यद्यपि मूल्य का निर्धारण मानव हित के सापेक्ष में ही होता है, अस्तु सभी प्रकार के मूल्य मानवीय मूल्य ही हैं तथापि मानववादी चिंतक साध्य मूल्य के रूप में मोक्ष/निर्वाण को न मानकर 'मानवीय मूल्य' (Human value) को ही महत्त्व देते हैं। मानवीय मूल्यों का तात्पर्य उन मूल्यों से है जो मानव के समग्र विकास अर्थात् उनके पोषण, संवर्धन एवं उन्नयन में सहायक हों, यथा- प्रेम, करुणा, दया, त्याग, सहनशीलता, सहानुभूति, परानुभूति आदि। आज जब वैश्विक धरातल पर

मूल्य आधारित शिक्षा की वकालत होने लगी है तो इसका अभिप्राय है कि मानवीय मूल्यों का क्षरण अपने चरम पर है। ऐसा प्रतीत होता है कि वर्तमान युग मूल्यांतरण (Trans-valuation) का युग है, जहाँ परम्परागत मूल्यों को नये रूप में व्याख्यायित एवं परिभाषित किया जाने लगा है। आज प्रत्येक स्तर पर मूल्यों का क्षरण हुआ है चाहे वह साध्य मूल्य हो अथवा साधन मूल्य अथवा मानवीय मूल्य। साध्य मूल्य (मोक्ष) की अवधारणा तो प्रायः लुप्तप्राय हो गई है। येनकेनप्रकारेण साधन मूल्य (धर्म, अर्थ एवं काम) को ही साध्य मूल्य के रूप में स्वीकार किया जाने लगा है। इस मूल्यांतरण का सर्वाधिक प्रतिकूल प्रभाव मानवीय मूल्यों पर पड़ा है। आज सबकुछ होते हुए भी व्यक्ति अशांत तथा समाज असंतुलित हो गया है। सम्भवतः यही कारण है कि आज मूल्य आधृत शिक्षा पर विशेष बल दिया जाने लगा है जिससे मानवीय मूल्यों का पोषण करके सम्पूर्ण मानवता को महाविनाश से बचाया जा सके।

शिक्षा मूलतः दो प्रकार की होती है : अनौपचारिक (Informal) एवं औपचारिक (Formal)। अनौपचारिक शिक्षा घर, परिवार, समाज एवं सम्पूर्ण वातावरण से प्राप्त होती है। कोई भी बच्चा सर्वप्रथम अपने परिवेश में ही सीखता है, जहाँ वह जन्म लेता है एवं पलता-बढ़ता है और जिसकी अमिट छाप उसकी मनःस्थिति एवं आचरण पर जीवनपर्यन्त तक बनी रहती है। तत्पश्चात् वह औपचारिक शिक्षा के लिए शिक्षण संस्थाओं में जाता है। स्पष्टतः जैसा बीज होता है उसी प्रकार का उसमें से अंकुरण भी निकलता है। अतः अनौपचारिक शिक्षा का व्यक्तित्व निर्माण में महती योगदान है, जिसका आरम्भ परिवार से ही होता है। परिवार एक सामाजिक संस्था है। कोई भी संस्था सम्यक् रूप से कार्य करे। इसके लिए उसके सभी सदस्यों में 'परस्पर सहयोग की भावना' (Team spirit) तथा उसके सभी घटकों के बीच सामंजस्य या तालमेल (Coordination) की आवश्यकता होती है। इसके लिए एक धुरी (मुखिया) की जरूरत होती है। मुखिया जितना ही दक्ष होगा, संस्थान उतना ही उत्तरोत्तर उन्नति करता जायेगा। कहा भी गया है कि "किसी भी संस्थान का मुखिया ही उस संस्थान का चरित्र होता है।" (The head of the institution is the character of the institution.)। परिवार का मुखिया होने के कारण माता-पिता की जिम्मेदारी बढ़ जाती है। इसमें भी माँ की जिम्मेदारी और भी अधिक है, क्योंकि माँ ही बच्चों की प्राथमिक पाठशाला है साथ ही वह त्याग एवं करुणा की प्रतिमूर्ति भी होती है। स्वामी विवेकानंद जी ने तो यहाँ तक कहा है कि "माँ की स्थिति सम्पूर्ण विश्व में सर्वोच्च है, क्योंकि वह निःस्वार्थता (Unselfishness) का सर्वोच्च उदाहरण है।" अस्तु, माँ का व्यवहार-कुशल होना अत्यंत ही आवश्यक हो जाता है। उल्लेखनीय है कि बच्चों में मूल्य मुख्यतः दो ढंग से विकसित होते हैं

- व्यक्तिगत उदाहरणों के द्वारा (By personal examples)
- भावपूर्ण तथा मर्यादित प्रेम के द्वारा (Intense and yet restrained love)

पहला, जब हम व्यक्तिगत उदाहरण की बात करते हैं तो यहाँ पर दो बातें महत्वपूर्ण हो जाती हैं: पहला, बच्चों के लिए उनके माता-पिता ही आदर्श (Ideal) होते हैं और दूसरा, बच्चों में अनुकरण (Imitation) की प्रवृत्ति अधिक होती है। वे उपदेशों (Preaching) की अपेक्षा हमारे व्यवहार अथवा आचरण (Conduct) के द्वारा ही अधिक सीखते हैं। दूसरे शब्दों में, 'ऐसा करो तथा ऐसा मत करो', इसका बच्चों के ऊपर बहुत ही कम प्रभाव पड़ता है। इसकी अपेक्षा हम क्या कर रहे हैं, इसी का अनुकरण बच्चे अधिक करते हैं। दूसरा, भावपूर्ण तथा मर्यादित प्रेम के द्वारा भी बच्चों में मूल्य विकसित होते हैं। बच्चे अति संवेदनशील होते हैं। वे किसी भी घटना से तुरन्त ही

प्रभावित होते हैं। अस्तु, ऐसी कोई भी घटना अथवा कार्य नहीं करना चाहिए जो उनके मन में भय अथवा संदेह पैदा करे।

किसी भी चीज को सिखाने के दो तरीके होते हैं: पहला, 'डरा-धमकाकर' (Threatening) एवं दूसरा, प्यार एवं स्नेह के द्वारा (Love and affection)। यदि हम बच्चों में भय पैदा करके कोई चीज उनसे करा भी लेते हैं तो वह स्थायी नहीं होती है। यही नहीं, भय उनके अंदर घृणा एवं विद्वेष की भावना भी पैदा करती है। यदि हम उन्हें समझा-बुझाकर कोई कार्य करने के लिए प्रेरित करते हैं तो वह स्थायी होता है। एक सर्वे की रिपोर्ट के अनुसार 'जिन बच्चों को बचपन में दण्डित किया जाता है उनमें क्रोध की अधिकता हो जाती है वे अन्य के साथ प्रेमपूर्वक व्यवहार नहीं करते हैं, परन्तु जिन्हें बचपन में प्यार दिया जाता है उनमें कृतज्ञता का भाव विकसित होता है।' इसके लिए उन्हें 'प्यार और समय' (Love and Time) दोनों की ही आवश्यकता है। बच्चों की दो ही अपेक्षाएँ होती हैं:

- यदि माता-पिता अपने बहुमूल्य समयों में से कुछ समय बच्चों के साथ भी व्यतीत करते हैं तो उनकी अधिकांश समस्याएँ स्वतः समाप्त हो जाती हैं।
- प्यार एवं स्नेह एक बहुत बड़ा महत्त्वपूर्ण तथ्य है जो किसी भी व्यक्ति के जीवन को गहरे रूप से प्रभावित करता है, परन्तु प्यार का तात्पर्य अतिशय प्यार नहीं बल्कि इसे 'भय-मिश्रित प्रेम' (Love with fear) कह सकते हैं।

ऐसी स्थिति में यह आवश्यक है कि माता-पिता बच्चों की सारी माँगों की पूर्ति न करे तथा उन्हें अभाव में रहने की आदत डाले, क्योंकि इसी अभाव के द्वारा उसे विषम परिस्थितियों में भी रहने का अभ्यास हो जायेगा, अन्यथा वे विपरीत परिस्थितियों से घबरा जाते हैं और इस प्रकार उनके मन में नैराश्य-भाव जागृत हो जाता है। परिवार के स्तर पर बच्चों में कुछ मूल्य अवश्य ही विकसित होने चाहिए। इनमें से कुछ महत्त्वपूर्ण मूल्य निम्नवत् हैं :

पहला, 'अपने आप में विश्वास' (Believing in yourself): आज सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक परिस्थितियाँ इतनी जटिल हो गयी हैं कि उसमें बच्चों में नकारात्मक भाव का होना स्वाभाविक ही है। ऐसी स्थिति में माता-पिता का यह परम कर्तव्य हो जाता है कि वे बच्चे में आत्म-विश्वास की भावना पैदा करें। स्वामी विवेकानंद ने कहा है कि "पुराने धर्म के अनुसार नास्तिक वे हैं जो ईश्वर को नहीं मानते हैं, परन्तु नूतन धर्म के अनुसार नास्तिक वे हैं जो अपने आप में विश्वास नहीं करते हैं।"⁵ यदि उनके अंदर आत्म विश्वास पैदा हो जाता है तो वे अवश्य ही अपने उद्देश्य को प्राप्त करने में सफल हो जायेंगे। इसके लिए बच्चों को सदैव प्रोत्साहित (Appreciation) करते रहना चाहिए, क्योंकि प्रोत्साहन से उनके अन्दर आत्म-विश्वास पैदा होता है। प्रोत्साहन का अर्थ है कि तुम ऐसा अवश्य ही कर सकते हो। इस संदर्भ में छोटे-छोटे पुरस्कार देना भी उपयोगी हो सकता है, क्योंकि इससे बच्चे गौरवान्वित महसूस करते हैं।

दूसरा, 'अन्य के प्रति सम्मान' (Respect for others) : सम्मान का तात्पर्य यह है कि हमें अपने से ज्यादा दूसरों का आदर करना अर्थात् 'दूसरों को अपने से पहले रखना' (Put others first)। जब हम सम्मान की बात करते हैं तो इसका तात्पर्य केवल अन्य व्यक्तियों के सम्मान से ही नहीं है बल्कि इसके साथ-साथ अपनी स्वस्थ परम्पराओं का सम्मान, नैतिक नियमों का सम्मान, कानूनों का सम्मान, यातायात नियमों का सम्मान, सार्वजनिक सम्पत्तियों का सम्मान, प्रकृति का सम्मान आदि भी इसी के अंतर्गत ही शामिल है। सामान्यतः हम अन्य व्यक्तियों का तो सम्मान करते हैं, परन्तु प्रकृति तथा अन्य चीजों के प्रति सम्मान का भाव नहीं रखते हैं। इसी का

दुष्परिणाम आज पर्यावरणीय असंतुलन (Ecological imbalances) के रूप में हमारे समक्ष आ रहा है, यथा- 'ओजोन पर्त में छिद्र' (Ozone's depletion), 'भूमण्डलीय तापक्रम वृद्धि' (Global warming), 'अम्लीय वर्षा' (Acid rains), 'जलवायु परिवर्तन' (Climatic change), 'ग्रीन हाउस प्रभाव' (Green house effect) आदि। यह सिद्धांत हमें आदान-प्रदान "Give and Take" की शिक्षा प्रदान करता है। दूसरे शब्दों में, यह न्यूटन के गति के तीसरे नियम को सिद्ध करता है, जिसके अनुसार "प्रत्येक क्रिया के बराबर एवं विपरीत प्रतिक्रिया होती है।" (Every action has an equal and opposite reaction.)। एक ऐसा नैतिक नियम है जो किसी व्यक्ति को अन्य के प्रति सोचने एवं उनके लिए कुछ करने की प्रेरणा प्रदान करता है, जिससे हम मूल्य-क्षरण को रोकने में सक्षम हो पायेंगे। इसके साथ-साथ परिवार एवं समाज के स्तर पर सत्यनिष्ठा, अहिंसा, दया, परोपकार, करुणा, त्याग आदि मूल्यों का भी विकास होना चाहिए।

अनौपचारिक शिक्षा तो जीवन पर्यन्त चलने वाली प्रक्रिया है तथा इसकी व्यक्तित्व निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका है। बच्चे अधिकांश समय अपने घर एवं समाज में ही व्यतीत करते हैं। अस्तु, वे शिक्षण संस्थाओं की अपेक्षा अपने परिवेश से ही अधिक सीखते हैं। यदि हमारा परिवेश ही दूषित है तो हम औपचारिक शिक्षा के स्तर पर चाहे जितना ही सुधार क्यों न कर लें, उसे मूल्य आधारित बनाने का सम्पूर्ण दावा खोखला ही सिद्ध होगा। उल्लेखनीय है कि जैसा बीज होता है उसी प्रकार का अंकुरण भी होता है। अस्तु, मूल्य आधारित शिक्षा की शुरुआत घर, परिवार, समाज से ही होनी चाहिए, न कि केवल शिक्षण संस्थाओं के द्वारा। सभी के समवेत प्रयास से ही सर्वसमावेशी विकास सम्भव है। मूल्य कोई भौतिक चीज नहीं है जो अचानक विकसित हो जाय। यह तो एक सतत् विकसित होने वाली प्रक्रिया है। अस्तु, कोई भी शिक्षण संस्था हमारे अंदर अचानक मूल्य विकसित नहीं कर सकती है। यदि शिक्षण संस्थाएँ कोई मूल्य विकसित करे भी, परन्तु हमारा सामाजिक मूल्य उससे भिन्न है तो वह मूल्य हमारे अंदर स्थायी नहीं रह पायेगा। अस्तु, इसके लिए सभी को समान रूप से अपनी-अपनी जिम्मेदारी का निर्वहन करना होगा, तभी मूल्य आधारित शिक्षा की अवधारणा को साकार करके एक आदर्श व्यक्ति (Ideal person) तथा आदर्श समाज (Ideal society) का निर्माण सम्भव हो सकेगा।

अनौपचारिक शिक्षा के उपर्यन्त औपचारिक शिक्षा अर्जित करने के लिए बच्चे विभिन्न शिक्षण संस्थाओं में जाते हैं। उल्लेखनीय है कि शिक्षण संस्थाओं का उद्देश्य नौकरी दिलाना नहीं है, बल्कि 'मानव क्षमता का सम्पूर्ण विकास' (To develop total human competency) करना है। मानव क्षमता के सम्पूर्ण विकास का तात्पर्य शारीरिक एवं बौद्धिक क्षमता के विकास के साथ ही साथ सामाजिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों के विकास से भी है, क्योंकि "ज्ञान बिना चरित्र के भ्रष्ट बना सकता है।" (Knowledge without character could corrupt.)। यद्यपि प्राचीन काल से ही भारतीय शिक्षा पद्धति मूल्योन्मुख रही है तथापि लार्ड मैकाले की शिक्षा नीति ने इसमें उसे मूल्य की अपेक्षा केवल ज्ञान पर आधारित कर दिया। उसकी शिक्षा नीति का उद्देश्य ही था कि "रक्त एवं वर्ण से तो भारतीय, परन्तु रूचि, विचार, बुद्धि एवं नैतिकता की दृष्टि से आंग्ल-वर्ग का निर्माण करना।" यहीं से शिक्षण संस्थाओं में क्षरण की शुरुआत होती है। आज शिक्षण संस्थाओं का उद्देश्य केवल ज्ञान प्रदान करना है और बाकी सब कुछ हमारे भाग्य पर छोड़ दिया जाता है कि हम जैसा चाहें वैसा आचरण करें। परिणामतः हमारा ज्ञान तो निश्चिततः बढ़ता है, परन्तु उसके अनुरूप आचरण करने में हम असमर्थ हो जाते हैं। इससे ज्ञान का सदुपयोग मानवता के कल्याण की अपेक्षा हम अपने ही कल्याण तथा अन्य के विनाश के लिए करने लगे हैं।

यह कहना अतिशयोक्ति नहीं होगी कि आज की शिक्षण संस्थाएँ 'मूल्य-निरपेक्ष' अथवा 'मूल्य-मुक्त' (Value-free) ज्ञान प्रदान कर रही हैं। 'मूल्य-निरपेक्ष' अथवा 'मूल्य-मुक्त' शिक्षा का तात्पर्य अनैतिक शिक्षा (Immoral education) से न होकर निरैतिक शिक्षा (Amoral education) से है। अनैतिक शिक्षा का तात्पर्य मूल्य-विहीन शिक्षा अर्थात् हत्या, बलात्कार, व्यभिचार, घोटाला आदि कदाचारों से है। कोई भी शिक्षण संस्थान इस प्रकार की शिक्षा प्रदान नहीं करता है। निरैतिक शिक्षा का तात्पर्य है : मूल्य-निरपेक्ष ज्ञान अथवा मूल्य-मुक्त ज्ञान अथवा सदाचार रहित ज्ञान। स्पष्टतः 'मूल्य-निरपेक्ष ज्ञान' न तो 'मूल्य-विहीन ज्ञान' (Valueless) है और न ही 'मूल्य-आधृत ज्ञान' (Value based) है, बल्कि यह मूल्यों से स्वतंत्र तथा उत्तरदायित्व विहीन ज्ञान है। निःसंदेह रूप से आज शिक्षण संस्थाएँ मूल्य-निरपेक्ष तथा उत्तरदायित्व विहीन ज्ञान प्रदान कर रही हैं जिसका भयावह रूप मूल्य-क्षरण (Degradation of values) के रूप में हमारे समक्ष आ रहा है। अस्तु, आज वैश्विक स्तर पर भी 'मूल्यपरक शिक्षा' (Value based education) की वकालत होने लगी है।

मूल्य आधृत शिक्षा का महत्त्वपूर्ण उद्देश्य मानव क्षमता का सम्पूर्ण विकास करना है। मानव व्यक्तित्व के मूलतः दो पक्ष हैं: पहला, बाह्य एवं दूसरा, आंतरिक। बाह्य पक्ष का सम्बंध भौतिक विकास (Material) से है जबकि आंतरिक पक्ष जिसका सम्बंध नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों के विकास से है। विकास का वास्तविक अर्थ है: 'सम्पोष्य अथवा समग्र विकास' (Sustainable or Holistic development) अर्थात् बाह्य एवं आंतरिक दोनों ही पक्षों में संतुलन। दूसरे शब्दों में, विकास का अर्थ है भौतिक विकास के साथ ही साथ मानवीय मूल्यों का भी विकास, परन्तु आज विकास का जो मॉडल अपनाया गया है वह एक आयामी (One dimensional) है, क्योंकि आज विकास के मानक हैं : 'आर्थिक विकास', 'विज्ञान एवं तकनीकी का विकास', 'जीवन स्तर का विकास' आदि। विकास के इस मॉडल ने निश्चिततः 'बाह्य विन्यास' (External order) उत्पन्न किया है, परन्तु मानवीय मूल्यों की उपेक्षा होने के कारण इसने 'आन्तरिक व्यतिक्रम' (Internal disorder) भी उत्पन्न किया है, जिसका दुःखद परिणाम मानवीय मूल्यों के क्षरण के रूप में हमारे समक्ष आ रहा है।

मनुष्य केवल मशीन नहीं है, बल्कि वह विवेकशील होने के साथ ही साथ एक भावनात्मक प्राणी भी है। इसी भावनात्मक तत्त्व के द्वारा वह एक दूसरे के साथ जुड़ता है। अस्तु, वह भौतिक विकास के साथ-साथ नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों का विकास भी चाहता है। धर्म एवं नैतिकता की शिक्षा ही हमें मानवीय मूल्यों, यथा- प्रेम, करुणा, त्याग, परोपकार, सदाचार, सहयोग आदि के प्रति 'सजग एवं संवेदनशील' (Alert and Sensitive) बनाती है। परिणामतः व्यक्ति किसी बाह्य शक्ति से बाध्य होकर नहीं बल्कि अंतःप्रेरित होकर लोक-कल्याणार्थ अपने जीवन का उत्सर्ग कर देते हैं। अलबर्ट स्वेट्जर का कहना है कि "सम्भव है आप महान शिक्षाशास्त्री हो जाँय, आपके नाम पर ढेर सारे कॉलेज भी हो जाँय, आपका जीवन भी महान हो जाय, परन्तु यदि आपने अपने जीवन का कुछ अंश दूसरों के लिए त्याग नहीं किया है तो आप सही अर्थों में कभी भी प्रसन्न नहीं हो सकते हैं।"⁶

आज की शिक्षा पद्धति 'प्रगतिशील एवं उपयोगितावादी' (Progressive and utilitarian) तो है, परन्तु यह हमें 'मानवीय मूल्यों के प्रति संवेदनाशून्य' (Insensitive towards human values) बना रही है। शिक्षा आयोग की रिपोर्ट (1964-66) में भी कहा गया है कि "आज शिक्षा प्रणाली का गंभीर दोष यह है कि इसमें सामाजिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों का अभाव है। अध्यात्म अधिकांश भारतीयों के जीवन में एक बहुत बड़ा प्रेरणा-स्रोत रहा है, जो आंतरिक रूप से चरित्र-निर्माण के साथ-साथ नैतिक मूल्यों से भी सम्पृक्त करता है। शिक्षा की ऐसी राष्ट्रीय पद्धति जो लोगों के जीवन, आवश्यकताओं तथा प्रेरणाओं से सम्बंधित है, की उपेक्षा जीवन की उद्देश्यपूर्णता

की उपेक्षा है।⁷ इसका समर्थन हार्टिंग आयोग 1929, सेन्ट्रल बोर्ड ऑफ एजुकेशन 1946, सेकेन्ड्री एजुकेशन कमिशन रिपोर्ट 1953, श्रीप्रकाश कमिटी आदि में भी किया गया है।

आज आवश्यकता इस बात की है कि शिक्षण संस्थाओं के माध्यम से भी नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों का विकास किया जाय, क्योंकि "नैतिकता के बिना शिक्षा अहंकारी एवं खतरनाक है।" ("Education without ethics is arrogant and dangerous.")। जब 6 एवं 8 अगस्त 1945 को नागासाकी और हिरोशिमा पर परमाणु बम का विस्फोट किया गया तो आइन्सटीन ने भावुक होकर कहा कि पारमाण्विक ऊर्जा का प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए होना चाहिए न कि उसके विनाश के लिए। अस्तु, उनके अनुसार विज्ञान एवं धर्म दोनों ही एक दूसरे के पूरक हैं। "धर्म के बिना विज्ञान अन्धा है और विज्ञान के बिना धर्म पंगु।"⁸ धर्म एवं नैतिकता ही तकनीक का प्रयोग मानवता के हित में करना सिखाता है। माना कि दो महान वैज्ञानिक हैं। दोनों में से एक जीवन रक्षक दवा की खोज करता है जबकि दूसरा मानवता के संहार के लिए एक यंत्र बनाता है। स्पष्टतः इन दोनों ही वैज्ञानिकों में पहले की खोज मूल्य आधारित है जबकि दूसरे की मूल्य-विहीन। पहला, अपने ज्ञान का प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए जबकि दूसरा उसके विनाश के लिए करता है। मूल्य-आधारित शिक्षा 'विज्ञान एवं तकनीकी का विकास' के विकास को अवरूद्ध करने की बात नहीं करती है बल्कि उसका प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए किस रूप में हो, इस पर बल देती है।

वास्तव में प्रत्येक विकास के मूलतः दो पक्ष होते हैं: विकास (Progress) एवं विध्वंस (Destruction)। सूचना एवं प्रौद्योगिकी की क्रान्ति ने विश्व की दूरियाँ कम करके सम्पूर्ण विश्व को एक 'वैश्विक गाँव' (Global village) के रूप में रूपान्तरित कर दिया है, जहाँ सभी प्रकार की सूचनाएँ क्षण भर में सम्पूर्ण विश्व में प्रसारित हो जाती हैं, परन्तु इसका दुष्प्रभाव मानवीय मूल्यों के क्षरण के रूप में भी देखा जा सकता है। आजकल साईबर क्राइम सामान्य हो गया है। इण्टरनेट ज्ञान के साथ-साथ अश्लीलता भी परोस रहा है। यही नहीं, यह भी व्यक्तिवाद को बढ़ावा दे रहा है। आजकल लोग अन्य लोगों के साथ समय बिताने की अपेक्षा सोशल मीडिया जैसे- इंटरनेट, स्काइप, वाट्सएप आदि में ही अधिक व्यस्त रहते हैं। मानवीय मूल्यों के क्षरण में इसका भी कम योगदान नहीं है। नोबेल पुरस्कार विजेता रिचर्ड फेमैन लिखते हैं कि एक बार वे एक बुद्धिस्त मन्दिर में गये थे। उस मंदिर के मठवासी ने उनसे कहा कि "ईश्वर ने प्रत्येक मनुष्य को एक चाभी दी है जो स्वर्ग का दरवाजा खोलती है और वही चाभी नरक का दरवाजा भी खोलती है।"⁹ अल्बर्ट आइन्सटीन भी इसी प्रकार की चेतावनी देते हुए कहते हैं कि "विज्ञान एवं तकनीकी के विकास ने मनुष्य के जीवन को सुविधाभोगी बना दिया है। जहाँ एक ओर वैज्ञानिक खोजों ने मनुष्य को शारीरिक श्रम से विरत करके उसके जीवन को सरल एवं समृद्ध बनाया है, वहीं दूसरी ओर इसने मनुष्य के जीवन में एक प्रकार की गहरी बेचैनी भी पैदा की है, इसने उसी की तकनीकी का उसे गुलाम बना दिया है और - इनमें सर्वाधिक विध्वंसक यह है कि - इसने मानव के महाविनाश के लिए एक साधन तैयार कर दिया है।"¹⁰ अस्तु, आवश्यकता इस बात की है कि बच्चों में तकनीकी के सही प्रयोग को सिखाया जाए। विज्ञान का प्रयोग मानवता के विकास के लिए हो, इसके लिए मूल्यपरक शिक्षा का होना आवश्यक है।

आवश्यकता इस बात की है कि शिक्षण संस्थाएँ 'ज्ञान' (Knowledge) के साथ-साथ 'उत्तरदायित्व' (Responsibility) बोध भी कराएँ, जिससे विज्ञान एवं तकनीकी का प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए हो सके। वस्तुतः ज्ञान एवं उत्तरदायित्व एक ही सिक्के दो पक्ष हैं। आन्तरिक

दृष्टिकोण से जो ज्ञान है वही बाह्य दृष्टिकोण से उत्तरदायित्व भी है। जिस प्रकार किसी लेंस के दो आयाम होते हैं: अवतल (Concave) एवं उत्तल (Convex)। जो लेंस आंतरिक दृष्टिकोण से अवतल है, वही बाह्य दृष्टिकोण से उत्तल दिखाई देता है। इसी प्रकार ज्ञान एवं उत्तरदायित्व एक ही चीज के दो पक्ष हैं। आन्तरिक दृष्टि से जो ज्ञान है वही बाह्य दृष्टिकोण से उत्तरदायित्व भी है। अस्तु, जैसे-जैसे हमारा ज्ञान समृद्ध होता जाता है, वैसे-वैसे हमारे उत्तरदायित्व में भी अभिवृद्धि होती जाती है। अस्तु, यदि हम वैज्ञानिक ज्ञान अर्जित करते हैं तो हमें उसके उचित प्रयोग को भी सीखना ही होगा।

वर्तमान युग में हम उत्तरदायित्व विहीन ज्ञान अर्जित कर रहे हैं। उत्तरदायित्व का सम्बंध मूल्य-बोध से होता है, जो हमें उचित-अनुचित, शुभ-अशुभ, कर्तव्य-अकर्तव्य आदि का ज्ञान प्रदान करता है। मूल्य-बोध नैतिकता का विषय है। सम्भवतः यही कारण है कि शुक्रनीति में कहा गया कि “नैतिकता के बिना लोक-व्यवहार की स्थिति सम्भव नहीं है।” (“सर्वलोकव्यवहारस्थिति नीत्या बिना न हि¹¹)। हितोपदेश के अनुसार भी “नीति के भंग होने पर सम्पूर्ण जगत् नष्ट हो जाता है।” (“विपन्नायां नीतौ सकलमवशं सीदति जगत्¹²)। इसी कारण शुक्रनीति में कहा गया है कि “नीतिशास्त्र को सभी शास्त्रों का उपजीव्य एवं लोक स्थिति का व्यवस्थापक कहा गया है।” (“सर्वोपजीवकं लोकस्थितिकृत्रीतिशास्त्रकम्¹³)।

आज समाज में हिंसा, भ्रष्टाचार, बलात्कार आदि कुप्रवृत्तियाँ व्याप्त हैं। उनको रोकने के लिए शासन के स्तर पर कठोरतम कानून बनाये जा रहे हैं, परन्तु ये घटनाएँ रुकने की अपेक्षा और भी अधिक विकराल रूप धारण करती जा रही हैं। इसका कारण यह है समस्याएँ जिस स्तर पर हैं, उसका समाधान उस स्तर पर नहीं हो पा रहा है। ये समस्याएँ वस्तुतः आंतरिक हैं, अस्तु इसका समाधान भी आंतरिक ही होना चाहिए। गंदगी बाहर नहीं है बल्कि हमारे मस्तिष्क में हैं। (Indeed, dirty is not in the street, it is in our mind.)। बाह्य जगत् में तो केवल उसी का प्रक्षेपण (Projection) होता है। अब यदि समस्याएँ आंतरिक हैं तो उसका समाधान भी आंतरिक ही होना चाहिए, जबकि हम इसका समाधान कठोरतम कानूनों के रूप में खोज रहे हैं। हम यह भूल गये हैं कि कानून तो लोगों में भय पैदा करने के लिए होता है, परन्तु यहाँ पर लोग मरने के लिए तैयार हैं। ऐसी स्थिति में केवल कानून बना लेने से कोई लाभ नहीं है जब तक कि लोगों के मन में ‘आंतरिक भय’ (Internal fear) पैदा न हो। आंतरिक भय का तात्पर्य कानून से न होकर आत्मानुशासन (Self-discipline) से है और आत्मानुशासन का अपरोक्ष सम्बन्ध नैतिकता से ही है। नैतिकता हमारे अंदर विवेक (Wisdom) जागृत करती है, जिसके आधार पर हम शुभ-अशुभ, उचित-अनुचित, कर्तव्य-अकर्तव्य आदि का भेद करने में सक्षम हो पाते हैं।

ऐसी परिस्थिति में अध्यापकों की जिम्मेदारी निश्चित रूप से बढ़ जाती है कि वे केवल निर्धारित पाठ्यक्रम पढ़ाकर अपनी जिम्मेदारी से मुक्त न हो जाँय बल्कि बच्चों के चरित्र निर्माण पर भी बल दें। इसके लिए अध्यापक एवं शिष्यों के बीच दूरियाँ कम होनी चाहिए। आज अध्यापक एवं शिष्य के बीच दिनों-दिन दूरी बढ़ती जा रही है, जिससे विद्यार्थी ज्ञानार्जन तो अवश्य करता है, परन्तु सीखता कुछ भी नहीं। सीखने के लिए एक ऐसे वातावरण को तैयार करना होगा जिससे विद्यार्थी अपनी व्यक्तिगत समस्याओं को निःसंकोच रूप से अध्यापकों से कह सकें और अध्यापक की जिम्मेदारी है कि वे उनका यथोचित समाधान करें। इसके लिए विद्यार्थियों के मन में यह विश्वास पैदा करना होगा कि वह केवल एक अध्यापक ही नहीं बल्कि उसका एक सच्चा मित्र एवं परम हितैषी भी है। यही नहीं, उनके मन से निषेधात्मक चिंतन को हटाकर उनमें ‘भावात्मक एवं रचनात्मक

चिंतन' (Positive and creative thinking) का समावेश करना पड़ेगा। आज शिक्षण संस्थाओं के माध्यम से बच्चों में तीन विशिष्ट प्रकार के मूल्य विकसित करने की आवश्यकता है :

- विवेक (Wisdom) : विवेक शक्ति ही हमारे अंदर उचित-अनुचित, सत्य-असत्य, शुभ-अशुभ, कर्तव्य-अकर्तव्य आदि का भेद करने की दृष्टि प्रदान करती है, जिससे हम 'अस्तित्व से शुभत्व' (From being to well-being) की ओर बढ़ने में सक्षम हो पाते हैं। बृहदारण्यक उपनिषद्¹⁴ में इसी प्रकार की प्रार्थना करते हुए ऋषि कहते हैं कि "असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मा मृतं गमय।"
- साहस (Courage) : सत्य एवं असत्य ज्ञान के बीच भेद-दृष्टि ही पर्याप्त नहीं है बल्कि इससे भी महत्वपूर्ण है असत्य से सत्य की ओर बढ़ने का अदम्य साहस। इसी साहस के द्वारा हम स्वयं को तथा समाज को कुमार्ग से सन्मार्ग की ओर बढ़ने के लिए प्रेरित कर सकेंगे।
- करुणा (Compassion) : करुणा एक बहुत बड़ा मानवीय मूल्य है। इससे हमारे मन में कमजोर लोगों के प्रति संवेदना का भाव जागृत होता है, जिससे हम उनके कल्याणार्थ भी कुछ करने में सक्षम हो पाते हैं।

यदि ये मूल्य हमारे अंदर विकसित हो सकें तो हम आत्म-प्रतिष्ठा (Self-dignity), आत्म-गौरव (Self-pride) एवं आत्म-सम्मान (Self-respect) के साथ जीवन जीने में सक्षम हो सकेंगे। मूल्य-आधारित शिक्षा के अंतर्गत सांस्कृतिक मूल्यों पर भी बल दिया जाना चाहिए। प्रत्येक समाज के कुछ विशिष्ट सांस्कृतिक मूल्य होते हैं, जो उस समाज की भौगोलिक परिस्थितियों के द्वारा निर्धारित होते हैं, ऐसे मूल्य उस समाज के विकास के लिए आवश्यक हैं। मूल्य आधारित शिक्षा सांस्कृतिक मूल्यों के वैशिष्ट्य को संरक्षित एवं सम्पोषित करने को भी महत्व प्रदान करती है। इसीलिए आज बहुसंस्कृतिवाद का महत्त्व बढ़ गया है। इसके अंतर्गत हम अपने सांस्कृतिक मूल्यों का परित्याग करने की नहीं बल्कि उसे आत्मसात् करने की जरूरत पर बल देते हैं। इसे ही भेद-विशिष्ट-अभेद कहा गया है। इसके अतिरिक्त कुछ अन्य महत्वपूर्ण बिन्दु भी हैं :

- शिक्षण संस्थाओं का महत्वपूर्ण कार्य ज्ञान के साथ-साथ 'चरित्र-निर्माण' (Character-building) पर भी बल देना है। चरित्रवान नागरिक ही किसी राष्ट्र के विकास, उसकी समृद्धि एवं उसके गौरव के पोषक होते हैं।
- राष्ट्रीयता (Patriotism) की भावना का विकास करना। अमेरिकी राष्ट्रपति जॉन एफ00 कैनेडी ने अपने शपथ ग्रहण के दौरान कहा कि 'यह मत पूछो कि राष्ट्र तुम्हारे लिए क्या करे, तुम यह बताओ कि तुम राष्ट्र के लिए क्या कर सकते हो।' (Don't ask, what the nation can do for you, tell what you can do for the nation.)
- हमारे चारों ओर क्या घटित हो रहा है, इसके प्रति सतत् जागरूकता रहनी चाहिए।
- ज्ञान के साथ-साथ उत्तरदायित्व की भावना का विकास करना, जिससे मानवता के कल्याण के लिए तकनीक का सफलतम प्रयोग सम्भव हो सके।
- व्यक्ति, समाज एवं राष्ट्र के प्रति हमारा कर्तव्य एवं उत्तरदायित्व क्या है, इसे सुनिश्चित करना।
- अपनी स्वस्थ परम्पराओं का सम्मान (Respect of our healthy traditions), जैसे-सांस्कृतिक मूल्यों, नैतिक नियमों, कानूनों, यातायात नियमों, सार्वजनिक सम्पत्तियों, पर्यावरण आदि का सम्मान।

संदर्भ

1. "Value means valuation or preference or liking and disliking of anything." Pandey, Rishi Kant (2006): Value as a Scientific Appraisal, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, New Delhi, P. 27.
2. "It is this satisfaction of desire or achievement of ends, as the result of knowing facts that is to be understood by 'value'. The sanskrit word use for it means "the object of liking" (Ishta), and the term value may therefore be defined as "that which is desired". The opposite of value or disvalue, as it is described, may, in contrast, be taken as that which is shuned or avoided (Dvishta)." M. Hiriyanna (1975): *The Dimensions of Value*, Kavyalaya Publications, Mysore, P. 2
3. "Value is a *relative* and *relational* term, developed from the milieu of social conditining and deterrmind by varied situation." Pandey, Rishi Kant (2006): Value as a Scientific Appraisal, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, New Delhi, P. 28.
4. "Valuation is a play with properties." Hartman, Robert S. (1973): Axiology as a Science, *Journal of Human Relations*, P. 37.
5. "The old religion said that he was an atheist who did not believe in god, the new religion says that he is an atheist who does not believe in himself." Swami Vivekanand (1958): *The Complete Work of Swami Vivekanand*, Vol. 2, Advait Ashrama, Calcutta, P. 301
6. "You may have a great education, you may have the name of great college behind you, you may have great careers ahead of you, but if you donot block out atleast a small part of your life to give to others, you will never be trully happy." Quoted from Das, Saswat S. (2003): Return to Innocence Value-education in the Post Modern-world, *Employment News*, July 5-11, P. 2.
7. "A serious defect in the school curriculum is the absence of provision for education in social, moral and spiritual values. In the life of the majority of Indians, religion is a great motivating force and is intimately bound up with the formation of character and the inculcation of ethical values. A national system of education that is related to life, needs and inspirations of the people cannot afford to ignore this purposeful life." *The Report of the Education Commission*, 1964-66.
8. "Religion without science is lame and science without religion is blind." Einstein, Albert (1941): "*Science, Philosophy and Religion: A Symposium*", The Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic way of life, Inc., New York.
9. "To every man is given the key to the gate of the heavens; the same key opens the gate of hells." Feynman, Richard P. (1955): *The Value of Science, Engineering and Science*, Vol. XIX, P. 13. Feynman delivered this lecture in a public address to a 1955 meeting of the National Academy of Sciences held on Caltech campus, November 2, 3 and 4.

10. "Penetrating research and keen scientific work have often had tragic implications for mankind, producing, on the one hand, inventions which liberated man from exhausting physical labor, making his life easier and richer; but on the other hand, introducing a grave restlessness into his life, making him a slave to his technological environment, and – most catastrophic of all – creating the means for his own mass destruction." Einstein, Albert (1948): *A Message to Intellectuals*, P. 148, in *Ideas and Opinions*, New York: Crown Publishers, 1954, Pp.147-51.
11. शुक्रनीति, 1/11
12. हितोपदेश, 2/75
13. शुक्रनीति, 1/2
14. बृहदारण्यक उपनिषद्, 1/3/28

विश्वशांति और बौद्ध धर्म

के०सी० पाण्डेय

आचार्य, दर्शनशास्त्र विभाग
लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ

वर्तमान वैश्विक परिवेश में यदि किसी चीज की आवश्यकता है तो वह है शांति-विशेष रूप से दो विश्वयुद्धों और द्वितीय विश्वयुद्ध में परमाणु बम के प्रयोग के बाद सी.ई.एम. जोड़ के प्रसिद्ध कथन कि यदि तृतीय विश्वयुद्ध हुआ तो उसके बाद का युद्ध तीर कमानों के द्वारा लड़ा जायेगा, की प्रासंगिकता के संन्दर्भ में, विश्वशांति आवश्यकता क्यों है? यह प्रश्न उठता ही नहीं क्योंकि विश्वशांति की आवश्यकता इतनी स्पष्ट है कि किसी भी प्रकार की अशांति को स्वीकार करने का प्रश्न ही नहीं उठता। प्रश्न यह है कि विश्वशांति की स्थापना कैसे की जाए और इस संदर्भ में बौद्ध धर्म किस प्रकार सहायक हो सकता है? क्या वैश्विक शांति के सूत्र बौद्ध में पाये जा सकते हैं? बौद्ध धर्म द्वारा वैश्विक शांति की स्थापना की स्पष्ट व्याख्या के लिए सर्वप्रथम शांति के सम्प्रत्यय पर विचार आवश्यक है।

जब हम शांति के सम्प्रत्यय के बारे में विचार करते हैं तो पाते हैं कि शांति सदैव आन्तरिक होती है और इसकी अभिव्यक्ति अर्थात् इसका प्रभाव बाह्य होता है। शान्ति जो हमें बाह्य जगत् में दृष्टिगोचर होती है वह वस्तुतः आन्तरिक होती है। शांति की बाह्य अभिव्यक्ति व्यवस्था के रूप में दृष्टिगोचर होती है। वस्तुतः शांति को व्यवस्था के रूप में परिभाषित किया जा सकता है। 'शांति' और 'व्यवस्था' दोनों पर्यायवाची की तरह हैं। जहाँ-जहाँ शांति है वहाँ-वहाँ व्यवस्था है और जहाँ-जहाँ अशांति है वहाँ-वहाँ अव्यवस्था है।

शांति का क्षेत्र आभ्यन्तर है। शांति का बीजारोपण मानसिक जगत् में होता है और इसका परिणाम व्यावस्था के रूप में बाह्य जगत् में दृष्टिगोचर होता है। किसी भी विशिष्ट परिवेश में जहां व्यवस्था होती है वहां शांति की अनुभूति है। इससे स्पष्ट है कि शांति और व्यवस्था - अभ्यन्तर और बाह्य जगत्- एक दूसरे पर क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं। शांति से व्यवस्था स्थापित होती है और बाह्य व्यवस्था से शांति की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार अन्तः और बाह्य दोनों जगत् एक दूसरे का कारण और परिणाम दोनों रूपों में हमारे समक्ष उपस्थित होते हैं।

परन्तु क्या वस्तुतः ऐसा है? बाह्य जगत् जड़ जगत् है। जड़ जगत् कभी भी निमित्त कारण नहीं हो सकता। जड़ जगत् उपादान कारण तभी हो सकता है, जबकि विभिन्न कारण अर्थात् कर्ता उसे स्वीकार करें। सामान्यतः हमें बाह्य जगत् की अनुभूति तभी होती है, जब हम उसे चैतन्यता से ग्रहण करते हैं। कई बार हम कुछ सोचते हुए चले जाते हैं और गन्तव्य पर पहुँचने पर अहसास होता है, हमने रास्ता पार कर लिया है। हमें अपने ऊपर आश्चर्य होता है कि हम कैसे बाह्य जगत् के किसी तथ्य को पूरी तन्मयता से ग्रहण करते हैं और किसी तथ्य को ऐसे छोड़ आते हैं जैसे कि देखा तक न हो। कई बार ऐसा चाहकर भी होता है, परन्तु ऐसा अनचाहा भी होता है। जीवन ऐसे अनेक अनचाहे स्वीकृत और अस्वीकृत तथ्यों का समूह है। जीवन ऐसे तथ्यों का समूह है जिसे हम ग्रहण किये हैं पूरी चैतन्यता से चाहे वे स्वीकारात्मक हो अथवा नकारात्मक।

यह प्रश्न तत्त्वमीमांसीय प्रश्न है कि क्या मनुष्य का अपने जीवन से सम्बन्धित तथ्यों पर नियन्त्रण है अथवा नहीं? कृत-प्रणाश (किये गये कर्म के फल का नाश नहीं होता) और अकृताप्युपगम (न किये गये कर्म के फल प्राप्त नहीं होता) सिद्धान्तों को स्वीकार करने के बावजूद यह प्रश्न

अनुत्तरित ही रह जाता है कि क्या हमसे जुड़े सभी तथ्यों पर हमारा पूरा नियन्त्रण है? वस्तुतः ऐसे तत्त्वमीमांसीय प्रश्न न तो महत्वपूर्ण हैं और न ही प्रासंगिक। जीवन के दुःखों की समाप्ति के लिए तत्त्वमीमांसीय प्रश्नों का उत्तर देने के बजाए बुद्ध न मौन रहना श्रेयस्कर माना। बुद्ध का तर्क कितना सही है कि तीर से घायल व्यक्ति से तीर के बारे में पूछने से अच्छा है कि उसका उपचार किया जाए। अस्तु महत्वपूर्ण यह प्रश्न नहीं है कि क्या कोई अतीन्द्रिय सत्ता हमें और हमारे तथ्यों का नियंत्रण करती है बल्कि महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि जिन तथ्यों को हमने संग्रहीत किया है क्या उनसे भिन्न और श्रेयस्कर तथ्यों को हम अपने कर्मों के माध्यम से चुन सकते थे? जिस सीमा तक बाह्य जगत् की व्यवस्था हमारे कर्मों पर निर्भर है, उस सीमा तक हमें शांति या अशांति के लिए जबाब देह बनाया जा सकता है। जाग्रत अवस्था में हम बहुत से कर्म यूँ ही सम्पादित कर जाते हैं और हमें इसका एहसास ही नहीं होता कि हमने उस कर्म को किया है। जैसे किसी चीज को किसी जगह रखकर भूल जाना और ढूँढते रहना, उदाहरण के लिए अपनी नाक पर चढ़ी हुई ऐनक को ढूँढना या गले में पहनी हुई माला को ढूँढना। इसी प्रकार दैनिक जीवन में हम बहुत से ऐसे कर्म सम्पादित करते हैं जो खण्डित चैतन्यता का प्रतिफल होते हैं। हम ऐसे कर्मों को इस प्रकार सम्पादित करते हैं जैसे नींद में चल रहे हैं। हमारा हमारे शरीर पर और विचारों पर नियन्त्रण अत्यन्त आवश्यक विषय है। इस सन्दर्भ में धम्मपद के सत्रहवें अध्याय का अन्तिम श्लोक दृष्टव्य है।

कायेन संयुता धीरा अर्थो वाचाय सम्युता।

मनसा संयुता धीरा तेने सुपरिसम्युता।।

अर्थात् ऐसे बुद्धिमान जो शरीर पर नियंत्रण रखते हैं, इसी प्रकार जो वाणी पर नियंत्रण रखते हैं और ऐसे बुद्धिमान जो मन पर नियंत्रण रखते हैं वस्तुतः सम्पूर्ण रूप से नियंत्रित होते हैं।

स्पष्टतः मन, वाणी और शरीर पर नियंत्रण को बौद्ध धर्म में अत्यन्त महत्वपूर्ण माना गया है। इनके अभाव में हम नींद में चलते हुए के समान कर्म करते हैं और हमें यह एहसास भी नहीं होता कि हमारे कर्म अनियंत्रित हैं। नींद में चलते हुए हमें यह पता नहीं होता है कि हम नींद में चल रहे हैं। इसी प्रकार इन नियंत्रणों के अभाव को हम महसूस नहीं कर पाते हैं और अन्ततः पश्चाताप के शिवा कुछ नहीं पाते हैं। उपर्युक्त धम्मपद के श्लोक के अनुसार नियंत्रित व्यक्तित्व के लिए शरीर, वाणी और मन पर नियंत्रण आवश्यक है। नियंत्रित व्यक्तित्व वैश्विक व्यवस्था की एक इकाई है और वैश्विक व्यवस्था शांति का प्रतिफल है।

अस्तु वैश्विक शांति के लिए शरीर, वाणी और मन पर नियंत्रण अनिवार्य है। भारत के बौद्ध जगत् में सर्वाधिक लोकप्रिय बोधिचर्यावतार का 6 ठाँ परिच्छेद है, शांति-पारमिता जिसमें नियंत्रणों के द्वारा पूर्णत्व की प्राप्ति की चर्चा है। बोधिचर्यावतार के रचयिता शांतिदेव अपनी पुस्तक शिक्षा समुच्चय में तीन प्रकार के नियंत्रणों की चर्चा करते हैं।

1. दुःख सहने का नियंत्रण।
2. शिक्षोपरान्त मनन के परिणाम स्वरूप नियंत्रण।
3. दूसरों द्वारा दी गई पीड़ा के सहने का नियंत्रण।

बोधिचर्यावतार यह स्वीकार करता है कि समस्त बाह्य जगत् उपाधियों पर निर्भर है। यह बौद्ध दर्शन की मूल प्रतिज्ञप्ति है जिसे हम प्रतीत्यसमुत्पाद सिद्धान्त के रूप में पाते हैं।

समकालीन कोरियाई और जपानी बौद्ध विद्वानों ने यह स्थापित किया है कि प्रतीत्यसमुत्पाद सिद्धान्त द्विपक्षीय कारणता के सिद्धान्त की व्याख्या करता है। प्रतीत्यसमुत्पाद सिद्धान्त की दो कड़ियाँ उदाहरणार्थ संस्कार और विज्ञान में केवल कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं है बल्कि कार्य

और कारण का भी सम्बन्ध है। यद्यपि संस्कार और विज्ञान में कार्य और कारण का सम्बन्ध अपरोक्ष न होकर परोक्ष है, क्योंकि कारण-कार्य श्रृंखला अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पाद एक इकाई के रूप में असंपृक्त 12 कड़ियों की स्थित है।

प्रतीत्यसमुत्पाद की उर्पयुक्त द्विपक्षीय कारणता की कोरियाई और जपानी व्याख्या पर मुझे कतिपय राष्ट्रीय संगोष्ठियों में एक विशिष्ट प्रश्न से साक्षात्कार हुआ है। जिस प्रकार पिता पुत्र का कारण है क्या उसी प्रकार पुत्र भी पिता का कारण है? वस्तुतः ऐसे प्रश्न प्रतीत्यसमुत्पाद की उर्पयुक्त व्याख्या की पर्याप्त जानकारी के अभाव के कारण ही उत्पन्न होते हैं। पुत्र अपने पिता का कारण नहीं हो सकता है, परन्तु इसमें पिता बनने की संभावनाएँ अस्तित्व में होती हैं और इस प्रकार वह भविष्य के कारण पिता के रूप में स्थापित किया जा सकता है।

द्विपक्षीय कारणता के सिद्धान्त को हम आन्तरिक और बाह्य जगत में आरोपित करते हैं तो पाते हैं कि शांति और व्यवस्था एक दूसरे के कारण के रूप में कार्य करते हैं। शांति से व्यवस्था और व्यवस्था से शांति की उत्पत्ति होती है।

स्पष्ट है कि वैश्विक शांति की स्थापना के लिए हमें बाह्य जगत की व्यवस्था सुधारने की आवश्यकता है। इस व्यवस्था की स्थापना हेतु बौद्ध धर्म द्वारा सुझाए गये कायिक, वाचिक और मानसिक नियंत्रणों के साथ-साथ बोधिसत्व की विशिष्टताओं - मैत्री, करुणा, मुदिता, उपेक्षा के अनुसरण से वैश्विक शांति की स्थापना की जा सकती है।

सन्दर्भ

1. धम्मपद 17/14
2. Kyoung-joon Par, "A Critical study on the understanding of pratityasamutpada-vàda in Korea and Japan", in *Buddhist thought and culture in India and Korea*, Ed. By S.R. Bhatt, *Indian Council of Philosophical Research, ew Delhi, 2003, pp.56-66*

धर्म एवं वैश्विक शांति

तनूजा तिवारी

एसोसिएट प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र विभाग

ए0डी0 सी0, प्रयागराज

संत गोस्वामी तुलसीदास जी के रामचरितमानस में सुंदरकाण्ड की प्रस्तुत चौपाई से इस लेख का प्रारम्भ करती हूँ: “निर्मल मन जन सो मोहि पावा। मोहि कपट छल छिद्र न भावा।।”¹ इसका निहितार्थ है कि केवल शुद्ध मन वाला व्यक्ति ही ईश्वर को प्राप्त कर सकता है। वह व्यक्ति जिसका आचरण मर्यादापूर्ण नहीं है वह ईश्वर या खुदा के दरबार में नहीं पहुँच सकता है। अतः भारतीय परम्परा में धर्म को किसी दिव्य सत्ता से न जोड़कर उसके मूल रूप से मनुष्य के आचरण से सम्बन्धित किया गया है। प्र० ऋषि कान्त पाण्डेय ने ठीक ही लिखा है कि “हमारा आचरण ही अध्यात्म की कसौटी है।”² हम कितना भी जप-तप कर लें चाहे कितनी समाधि लगा लें, चाहे जितनी सिद्धियाँ क्यों न प्राप्त कर लें, परन्तु यदि हमारा आचरण सही नहीं है तो यह निश्चित जान लीजिए कि हम अध्यात्म से कोसों दूर हैं।

मनुस्मृति में धर्म के दस लक्षण बताये गये हैं, जैसे- धैर्य, क्षमा, दमन, अस्तेय, पवित्रता, इन्द्रिय-निग्रह, बुद्धि, विद्या, सत्य एवं अक्रोध ये सभी लक्षण अलौकिक सत्ता से सम्बन्धित नहीं हैं बल्कि सभी केवल व्यक्ति के आचरण से ही संबंधित हैं।

धृति क्षमादमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

धीर्विद्या सत्यम् क्रोधो दशक धर्मलक्षणम् ॥³

प्र० पी०वी० काणे ने लिखा है कि “धर्म कोई सम्प्रदाय या रिलीजन नहीं है बल्कि यह जीवन जीने का एक ढंग अथवा आचारसंहिता है।”⁴ डॉ० राधाकृष्णन् का मानना है कि “मैं धर्म को चारों वर्णों तथा चारों आश्रमों के लोगों द्वारा जीवन के चार पुरुषार्थों (धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष) के सम्बन्ध में मनुष्य के सम्पूर्ण कर्तव्यों के रूप में परिभाषित कर सकता हूँ।”⁵ प्र० ऋषि कान्त पाण्डेय ने अपनी पुस्तक “धर्म-दर्शन” में लिखा है कि “भारतीय संस्कृति में धर्म तो व्यक्ति के आचरण से संबंधित है ही, नैतिकता भी व्यक्ति के आचरण से ही संबंधित है, जैसे जगत् की गतिशीलता से संबंधित शक्तियों का अध्ययन भौतिक विज्ञान करता है उसी तरह व्यक्ति एवं समाज की गतिशीलता से संबंधित शक्तियों का अध्ययन नीतिशास्त्र करता है। गतिशीलता का अर्थ यहाँ कार्य-व्यापार से है।”⁶

शुक्रनीति में कहा गया है कि नीतिशास्त्र के बिना सम्पूर्ण लोक-व्यवहार की स्थिति सम्भव नहीं है। (“सर्वलोकव्यवहार स्थिति नीत्या बिना न ही।” -1/11)। हितोपदेश में भी वर्णित है कि नीति के भंग होने पर सम्पूर्ण जगत् नष्ट हो जाता है। (विपन्नया नीतौ सकलमवशं सीदति जगत्।(2/75)। इस कारण ही शुक्रनीति में नीतिशास्त्र को सभी शास्त्रों का उपजीव्य एवं लोक स्थिति का व्यवस्थापक कहा गया है तथा उसे धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष इन चारों पुरुषार्थों को प्रदान करने वाला कहा गया है।”

“सर्वोपजीवकं लोकस्थिति कुनीति शास्त्रकम् ।

धर्मार्थकाममूलं हि स्मृतं मोक्षप्रदयतः ॥”⁷

कई विद्वानों का मत है कि प्राचीन काल में मनुष्य अत्यन्त असहनीय अवस्था और असमर्थता से उत्पन्न भय के फलस्वरूप धर्म की उत्पत्ति हुई है। इसी भय के कारण सबसे पहले कुछ ऐसी प्राकृतिक शक्तियों की पूजा करने के लिए मनुष्य बाध्य हुआ, जो उसे “अलौकिक शक्तियाँ” प्रतीत

होती थीं और जिनसे वह संकट-काल में सहायता की याचना करता था। जार्ज गैलवे ने कहा है कि “भावना-विशेषतः भय को प्रायः एक ऐसी प्रेरक शक्ति माना जाता है जो मानव को धर्म की ओर उन्मुख करती है- वह धर्म जिसे आने वाली विपत्तियों के विरुद्ध रक्षा-कवच समझा जाता है। ... भय ने ही मनुष्यों को धार्मिक अनुष्ठानों के लिए प्रेरित किया, भयत्रस्त होकर वे स्वभावतः सहायता के लिए देवताओं की ओर उन्मुख हुए। ... निम्न स्तरीय संस्कृति में अब भी आत्माओं तथा मृत व्यक्तियों के भूतों का भय व्याप्त है और वन में रहने वाला मनुष्य आज भी अंधेरे में बाहर निकलने से डरता है। दक्षिणी अमेरिका, ऑस्ट्रेलिया तथा पश्चिमी अफ्रीका की मूल जनजातियों में हानिकारक दुष्ट शक्तियों के इस व्यापक भय को अब भी देखा जा सकता है।”⁸

आधुनिक युग में मनुष्य ईश्वर से अपने लिये सुख, समृद्धि, धन-सम्पत्ति, संतान आदि की माँग के लिए विनती करता है। प्राचीन काल से ही भय के साथ ही साथ जीवित रहने तथा सुख प्राप्त करने की इच्छा ने भी मानव को धर्म की ओर उन्मुख किया है। यहाँ पर एक मनोवैज्ञानिक तथ्य भी है कि जब कभी मनुष्य भयभीत होता है तो उसे अपनी किसी प्रिय अथवा कीमती वस्तु के नाश हो जाने की आशंका बनी रहती है। इन कीमती वस्तुओं की सुरक्षा तथा बढ़ोत्तरी हेतु इस इच्छा ने भी उसे दिव्य असीम शक्तियों की आराधना के लिए प्रेरित किया है। आज भी प्रभु से विनती एवं दूसरे धार्मिक अनुष्ठानों में जीवन और भौतिक समृद्धि के प्रति प्रेम की यह मानवीय इच्छा स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त होती है। मनुष्य को अपने जीवन के सुरक्षा एवं कल्याण हेतु दिव्य शक्तियों पर पूर्ण रूप से आश्रित रहने की इस मानवीय प्रवृत्ति को भी कुछ विद्वानों ने धर्म का मूल-स्रोत माना है। इस मत को अधिकांश मात्रा में सत्य ही मानना पड़ेगा क्योंकि आज भी अनेक धार्मिक अनुष्ठानों में मनुष्य की यह प्रवृत्ति स्पष्ट रूप से व्यक्त होती है। आज भी मनुष्य अपने जीवन को सुरक्षित रखने के लिए अपने आपको ईश्वर या किसी दिव्य शक्ति पर पूर्ण रूप से आश्रित मानते हैं। यह मनुष्य की प्रवृत्ति वैदिक धर्म का भी मूल आधार है। जर्मन दार्शनिक कान्ट का दृष्टिकोण है-“धर्म दैवी अथवा ईश्वरीय आदेश के रूप में समस्त कर्तव्यों की मान्यता है।”⁹ कान्ट का विश्वास है कि कर्तव्य ईश्वरीय आदेश के रूप में व्यक्ति को मिलते हैं। हाफडिंग के अनुसार मूल्यों के संरक्षण में आस्था ही धर्म है। याकूब मसीह के मतानुसार धर्म वह सर्वांगपूर्ण अभिवृत्ति है जो किसी समाज समादृत आदर्शपूर्ण विषय के प्रति आत्मसमर्पण एवं अन्तर्बद्धता हेतु व्यक्ति को सम्पूर्ण जगत् के प्रति अभिमुख करता है।¹⁰ जेम्स मार्टिन्सू ने धर्म को चिरन्तन ईश्वर में विश्वास और उनकी आराधना के रूप में अभिहित किया है। उन्होंने धर्म को अतिमानस और दैवी संकल्प माना है जो अखिल ब्रह्माण्ड पर शासन करता है और मानवता को नैतिक सूत्रों में अनुबद्ध करता है।¹¹

सम्पूर्ण विश्व में सभी जातियों में किसी न किसी रूप में धर्म का अस्तित्व सदा से ही माना जाता रहा है। इसके अतिरिक्त भारतीय एवं पश्चिमी विद्वानों ने धर्म के सिद्धान्तों एवं व्यवहार पर विस्तृत चिन्तन एवं मनन किया है। धर्म अपने अर्थ में समय के बदलते परिवेश में बहुत ही व्यापक एवं विस्तृत अर्थ लिए हुए कई स्वरूपों को समाहित करता रहा है एवं भविष्य में भी करता रहेगा। विज्ञान की उन्नति से सम्पूर्ण विश्व सिमट कर एक छोटी-सी बस्ती बन गई है एवं एक छोटी-सी हलचल भी पूरे विश्व को प्रभावित करती है। अतएव आधुनिक संबंध बहुत ही तेजी से बढ़ रहे हैं जिसके फलस्वरूप विश्व की प्रत्येक समस्या एवं प्रत्येक प्रश्न को नए आयाम मिल रहे हैं। धर्म के प्रति विचारकों के दृष्टिकोण में भी अन्तर आ रहा है। भगवान श्रीकृष्ण ने गीता में कहा है:-

सत्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत। श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः।।¹²

इस श्लोक का भाव यह है कि इस विश्व में विभिन्न प्रकृति के लोग हैं उनके हृदय में उनकी

श्रद्धा भी अलग-अलग होती है जिससे धर्म भी अलग-अलग होंगे। इस तरह विभिन्न मनुष्यों की प्रकृतिगत विविधता के अनुसार धर्मों की विविधता का रहना स्वाभावानुसार होगा। धर्म विविध है, इस सम्बन्ध में गौंधी जी लिखते हैं कि “एक ईश्वर में विश्वास सभी धर्मों की आधारशिला है। परन्तु मैं यह अनुमान नहीं कर सकता हूँ कि इस धरती पर व्यवहारतः धर्म भी एक ही होगा। सिद्धान्तः क्योंकि एक ही ईश्वर है तो धर्म भी एक ही होना चाहिए। परन्तु व्यवहारतः कोई भी दो व्यक्ति ऐसे नहीं हैं जो ईश्वर के संबंध में समान एवं अभिन्न मत रखते हों। अतः सम्भवतः विभिन्न प्रकृतियों की मानसिक अवस्थाओं एवं जलवायु प्रतिबंधों के अनुरूप विभिन्न धर्म भी होंगे।”¹³

यह विचार भी उतना ही सत्य है कि किसी धर्म विशेष के नाम पर उस धर्म के अनुयायियों के बीच जितना स्नेह एवं सौहार्द की भावना पनपती है उतनी ही दूसरे धर्म को मानने वालों के बीच में आपसी कटुता एवं शत्रुता भी उत्पन्न होती है। धर्म का परम उद्देश्य तो सम्पूर्ण जगत में प्रेम एवं सद्भावना को बढ़ाना है परन्तु आधुनिक युग में इसने अपने सुपथ से भटक कर विध्वंसक का रास्ता अपना लिया है जिसके फलस्वरूप समाज न केवल कई वर्गों में विभक्त दिखाई दे रहा है बल्कि धर्म के नाम पर आपसी वैमनस्य शिखर पर पहुँच गया है। इतिहास इस बात का गवाह है कि धर्म के नाम पर जितनी हिंसा एवं रक्तपात हुआ है, उतना किसी अन्य चीज के नाम पर नहीं हुआ है।

धर्म सिद्धान्त का ज्ञान न हीं और नहीं कर्मकाण्ड का संपादन है। ईश्वर की प्राप्ति के लिए वह सदैव एक प्रयास है। धर्म का सम्बन्ध आत्मा से है। आत्मा और परमात्मा का सम्बन्ध ही धर्म का लक्ष्य है। अतः तन, मन, धन, बुद्धि और वचन से ईश्वर-प्राप्ति के लिए हम जो भी प्रयास करते हैं, वे हमें अपनी मंजिल तक नहीं पहुँचाते, इनके द्वारा सम्पादित धर्म से आत्मा पवित्र नहीं होता परन्तु आत्म-अनुभव धर्म से व्यक्ति का इन्द्रिय, मन, वाणी, बुद्धि सभी प्रभावित होते हैं। व्यक्ति में धर्म मानव-कृत धर्म और धर्म-स्थल साम्प्रदायिक मतभेद के कारण है। सन्तों का ऐसा मानना है कि जिस परमात्मा ने संसार के सभी नियम बनाये हैं उसने अपने साथ मिलने का मार्ग भी निश्चित कर दिया है जिसका ज्ञान हमें संतों के सान्निध्य में जाने से होता है।

“मारगु श्रम का हरि कीआ संतन संगति जाता।”

वह मार्ग है नाम या परमात्मा की भक्ति का। संत का मारगु धरम की पउड़ी को बड़ भागी पर नाम आत्मा के अनन्त जन्मों के कार्यों की मलिनता को उतारकर इसके अन्दर परमात्मा का सच्चा स्नेह पैदा करता है। परमात्मा का स्मरण करने से ही मन और आत्मा पूरी तरह पवित्र हो सकते हैं। नाम के माध्यम से ही आत्मा परमात्मा को प्राप्त कर सकती है। अतः नाम ही सर्वोच्च धर्म है। यह नाम शब्द और प्रकाश के रूप में हमारे शरीर में वर्तमान है। नाम-भेद के जीवित सद्गुरु की शरणागति में जाना होगा।

“सच्चे सबदि सची पति होई। बिनु नाम मुकुति न पावे कोई।।”

बिनु सतगुरु कोई नाम न पावै। प्रभु ऐसी बात बनाई है।।”

सारांशतः ईश्वर से मिलने का सर्वोत्तम उपाय नाम की साधना है, इससे ही मोक्ष की प्राप्ति होती है। नाम के भेद की जानकारी सद्गुरु को होती है अतएव सद्गुरु की शरण में जाकर नाम की भक्ति कर ईश्वर को पाया जा सकता है। यही मनुष्य के जीवन का उद्देश्य होना चाहिए।

चूँकि धर्म ‘धृ’ धातु से बना है जिसका अर्थ धारण करना है, बनाये रखना या पुष्ट करना है। अतः धर्म का सिद्धान्त सभी प्राणियों की रक्षा का सिद्धान्त है। इसमें ऊँचे आदर्श तथा भौतिक मूल्य जैसे सत्य, अहिंसा, साम, दाम, अक्रोध, अलोभ, लोक-हित आदि आते हैं। धर्म और धार्मिक मूल्यों के आधार पर ही राज्य और देश में व्यवस्था तथा सुख-शांति रह सकती है तथा विकास हो

सकता है। हिन्दू महासभा, अकाली-दल, मुस्लिम-लीग, इत्तेहादे मिल्लत कौंसिल आदि राजनीतिक पार्टियों का मूल आधार धर्म ही है परन्तु उन्हें संकीर्णता और कट्टरता को त्याग देना चाहिए।

पी0 हटिंगटन¹⁴ महोदय ने कहा है कि 'यूनिवर्सलिज्म, की बात करना तो एक प्रकार से 'इम्पिरियलिज्म' की बात करना है। इस तरह हम कह सकते हैं कि तुलनात्मक धर्म का उद्देश्य विश्व-धर्म का उदय नहीं है। तुलनात्मक-धर्म के द्वारा विभिन्न-धर्मों के बीच संवाद स्थापित करना है जिससे धर्मों के बीच कोई विवाद न हो। पी0 हटिंगटन¹⁵ महोदय ने अपनी पुस्तक "द क्लैश ऑफ सिविलाइजेशन" में सभ्यताओं की टकराहट रोकने में धर्म की भूमिका को रेखांकित किया है। अतः विश्वशांति को बनाये रखने के लिए आवश्यक प्रतीत होता है कि हम धार्मिक-सहिष्णुता को उत्पन्न करें और अन्य धर्म को समझते हुए आदर भाव से उसके मूल तत्व को जानें। इस प्रकार यहाँ पर तुलनात्मक धर्म की भूमिका महत्वपूर्ण हो जाती है। सारांशतः यही कहा जा सकता है कि सम्पूर्ण मानव-कल्याण के लिए तुलनात्मक धर्म का अध्ययन एवं अध्यापन सभी शिक्षण-संस्थाओं में अनिवार्य रूप से होना चाहिए।

सन्दर्भ

1. गोस्वामी तुलसीदास: 'रामचरितमानस' (सुन्दरकाण्ड - 43/3)।
2. पाण्डेय, ऋषि कान्त (2016): 'धर्म-दर्शन', पियर्सन पब्लिकेशन्स, दिल्ली, पृष्ठ संख्या-16।
3. मनुस्मृति - 6/12।
4. Kane, P.V. (1941): *History of Dharmasashtra*, Vol. II, Part-I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, P.2.
5. RadhaKrishnan, S. (1947): *Religion and Society*, George Allen & Unwin Ltd. London, Page 107.
6. पाण्डेय, ऋषि कान्त (2016): 'धर्म-दर्शन', पियर्सन पब्लिकेशन्स, दिल्ली, पृष्ठ संख्या-17।
7. शुकनीति (1/2)
8. जॉर्ज गैलवे, दि फिलॉसफी ऑफ रिलीजन, पृष्ठ संख्या-75, प्रोफेसर वेदप्रकाश वर्मा की पुस्तक "धर्म-दर्शन की मूल समस्याएँ" के पृष्ठ-17 से उद्धृत।
9. "Religion is the recognition of all duties as divine commandments" - Immanuel Kant
10. याकूब मसीह, समकालीन धर्म-दर्शन, पृष्ठ संख्या-6 से उद्धृत।
11. "Religion is a belief in and worship of an everlasting God, that is a Divine mind and will, ruling the universe and hold moral relations with mankind." Martineau, James: *A study of Religion*. Vol.I. Pp. 1-15.
12. गीता 17/3
13. Gandhi, M.K. (1962): *All religion are True*, Ed. by Anand T. Hingorani, Bhartiya Vidya Bhavan, Bombay Page. 10.
14. हटिंगटन, सैम्युल पी0 (2002): "द क्लैश ऑफ सिविलाइजेशन" साइमन एण्ड स्कूटर दी प्रेस, पृष्ठ संख्या -184।
15. उपरोक्त, पृष्ठ संख्या - 42।

आदर्श समाज के निर्माण में नैतिकता का महत्त्व

नितिश दुबे

एसो0 प्रोफेसर, स्नातकोत्तर एवम् शोध अध्ययन विभाग,
दर्शन शास्त्र, डी0ए0वी0 (पी0जी0) कालेज, कानपुर

आज हम देखते हैं कि सम्पूर्ण समाज में अराजकता व्याप्त है। विज्ञान के साधनों के कारण एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र को चुनौती देता हुआ आगे बढ़ रहा है। प्रत्येक राष्ट्र सर्वशक्तिशाली बनने की होड़ में दोषपूर्ण तथा अनैतिक साधनों को अपनाने में संकोच नहीं करते। सभी राष्ट्र अपनी मनमानी शासन पद्धति चला रहे हैं। आज समाज में आध्यात्मिक शासन पद्धति भी दिखावे के लिए रह गयी है। धर्म तथा अध्यात्म में भी राजनीति का प्रवेश हो चुका है। न्याय, श्रेष्ठ आचरण तथा ईमानदारी आदि विलुप्त होती जा रही है। मनुष्य इतना अधिक स्वार्थवादी हो गया है कि उसके भीतर ईश्वर का भय भी समाप्त हो चुका है। इसका परिणाम यह हुआ कि मनुष्य सही मार्ग को जानते हुए भी थोड़े से इन्द्रिय सुख के लिए आदर्श विहीन होकर गलत मार्ग का चयन करके अनैतिक कार्यों में लग जाता है। चिन्तन करने वाली बात यह है कि आज हम भावी पीढ़ी को क्या सन्देश दे रहे हैं? यदि ऐसा ही चलता रहा तो एक दिन श्रेष्ठ आचरण वाला व्यक्ति भी हिंसक हो जाएगा। ऐसी स्थिति समाज के लिए घातक है।

अतः हमारा यह कर्तव्य है कि हम समाज में व्याप्त इस भयावह समस्या का समाधान करने हेतु उपाय ढूँढें और आदर्श समाज के निर्माण में सहयोग करें। प्रश्न यह है कि समाज की इस कुप्रवृत्ति को कैसे दूर किया जा सकता है इस प्रश्न के उत्तर में हम यह कह सकते हैं कि हमें भारतीय संस्कृति में व्याप्त नैतिकता को पुनर्प्रतिष्ठित करना होगा तभी समाज की ऐसी स्थिति से छुटकारा पाकर श्रेष्ठ समाज का निर्माण किया जा सकता है।

प्राचीनकाल में हमारे महापुरुषों ने समाज को व्यवस्थित रूप से संचालित करने के लिए पुरुषार्थों को अपनाया जिससे कि समाज एक नियम से नैतिकता की सीमा में रहते हुए संचालित हो सके। पुरुषार्थ को अपनाने से ही जीवन के सभी पक्षों का विकास हो जाता है। मानव के साथ उसके मूल्य भी जुड़े हुए हैं। भारतीय मूल्य व्यवस्था की बात करें तो यह भौतिक तथा पारमार्थिक दोनों ही मूल्यों के बीच समन्वय स्थापित करती है। मानव तभी सुखी रह सकता है जब वह भौतिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों में समन्वय स्थापित करते हुए जीवनयापन करें। आचार्य शंकर के अनुसार “मनुष्य एक आध्यात्मिक प्राणी है उसमें सर्वोच्च सत्य की शाश्वत् उपस्थिति है। यही सत्य ब्रह्म है। फलतः मानव जीवन ब्रह्म का प्रकाशन है।”¹

आज समाज ने हर क्षेत्र में बहुत उन्नति कर ली है फिर भी समाज असन्तुलित क्यों है? इसका कारण यही है कि वर्तमान पीढ़ी भौतिकता को अधिक महत्त्व देकर आध्यात्मिकता को पीछे छोड़ रही है। मनुष्य को सांसारिकता के प्रलोभन में इतना भी लिप्त नहीं होना चाहिए कि वह आध्यात्मिकता को भुला कर वास्तविक सुख से दूर हो जाय। कठोपनिषद् में इस संबंध में कहा गया है कि

अन्यच्छ्रेयेऽन्यदुतैव प्रेयस्ते उमे नानार्थं पुरुष सिनतिः

तयोः श्रेय आदादानस्य साधु भवति हीयतेऽर्थाद्यप्रेयोवृणीते।²

अर्थात् मनुष्य शरीर अन्यान्य योनियों की भांति केवल कर्मों के फल भोगने के लिए नहीं मिला है। इसमें मनुष्य भविष्य में सुख देने वाले साधनों का अनुष्ठान भी कर सकता है। वेदों में सुख दो प्रकार के बताए गए हैं (1) श्रेय अर्थात् नित्य आनन्द स्वरूप परब्रह्म को प्राप्त करने के उपाय और (2) प्रेय अर्थात् स्त्री पुरुष, धन, मकान, सम्मान यश आदि इहलोक की जितनी भी प्राकृत सुख भोग की

सामग्रियां हैं उनकी प्राप्ति के उपाय। ये दोनों ही मनुष्य को अपनी ओर आकर्षित करते हैं। उनमें से जो कल्याण के साधन को ग्रहण करते हैं, उनका कल्याण होता है परन्तु जो सांसारिक उन्नति के साधन को स्वीकार करता है वह यथार्थ लाभ से भ्रष्ट हो जाता है।

अतः हमें कल्याण के मार्ग का चयन करना चाहिए जिसके लिए व्यक्ति का सदाचारी होना आवश्यक है। ब्राह्मण में यदि सदाचार न हो तो वह ब्राह्मण नहीं। विष्णु पुराण में कहा गया है कि “सदाचारवान पुरुष दोनों ही लोकों को जीत लेता है।”³ आज यह आवश्यक है कि हम आध्यात्मिकता को पुनः प्रतिष्ठित करें तभी सामाजिक समस्याओं का समाधान किया जा सकता है। लौकिक सुख से हमें सुख की प्राप्ति होती है किन्तु वह क्षणिक होती है आध्यात्मिक सुख शाश्वत होता है जिसका कभी अन्त नहीं होता है।

आचार्य शंकर ने भारतीय संस्कृति के चिरन्तन मूल्यों को ब्रह्म ज्ञान का अनुपम धन बताया है। शिक्षा, शिक्षार्थी में इन मूल्यों को विकसित करती है तथा उसे समाज सेवा, समाजोपकार के लिए तैयार करती है। इसी प्रकार उन्होंने ‘सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, त्याग, संन्यास, शौच (शुद्धि), सन्तोष एवम् निष्कपटता आदि को जीवन के मूल्यों के रूप में स्वीकार किया है।”⁴ श्वेताश्वतर उपनिषद् में कहा गया है कि जो धीर पुरुष अपने भीतर अनुभव करते हैं उन्हें ही शाश्वत सुख का अनुभव होता है औरो को नहीं। तात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरा स्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्।⁵

लेकिन इसका यह अर्थ नहीं है कि केवल श्रेय मार्ग को अपना कर लौकिक पक्ष की पूर्ण उपेक्षा कर दी जाय। पुरुषार्थ की अवधारणा यद्यपि प्राचीन है किन्तु पुरुषार्थ के अन्तर्गत लौकिक तथा आध्यात्मिक दोनों पक्षों को समान महत्त्व दिया गया है। धर्म, अर्थ तथा काम को मोक्ष प्राप्ति का साधन मानते हुए मोक्ष को अन्तिम लक्ष्य या परम पुरुषार्थ कहा गया है। पुरुषार्थ में आवश्यकताओं को पूर्ण नियंत्रण में रखा गया है। मनुष्य को धर्म के नियंत्रण में रहते हुए अपनी आर्थिक तथा वासनाजन्य आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। मोक्ष का अधिकारी वही हो सकता है जो अपना संपूर्ण जीवन पुरुषार्थ के नियंत्रण में रहकर व्यतीत करें। श्रीमद्भागवत् में कहा गया है कि

“तस्मादर्याश्च कामाश्च धर्माश्च यदपाश्रयाः। भजतानीहयात्मानमनीहं हरीमीश्वरम्।।⁶

अर्थात् भगवत्कृपा से ही मनुष्यों के ये चारों पुरुषार्थ सिद्ध होते हैं। इसीलिए प्रत्येक मनुष्य को स्वकर्तव्य में परायण होकर अपने अपने सदाचरण से भगवान् को सदैव संतुष्ट रखना चाहिए। उन्हीं के अनुग्रह से सब पुरुषार्थ (सभी कामनाएं) पूरी होती हैं। पुरुषार्थ सिद्धि के लिए आवश्यक है- मनुष्य का सादाचारी होना। सदाचार का पालन करने से ही समाज व्यवस्थित रहता है। समाज को नियंत्रित करने में पुरुषार्थ का प्रमुख योगदान है। पुरुषार्थ में बताए गए नियमों के पालन से समाज स्वतः ही नियंत्रित हो जाता है। धर्म से व्यक्ति के भीतर शुभ विचार बने रहते हैं यही शुभ विचार ही तो सामाजिक समस्याओं को दूर करने में सहायक है।

सर्वप्रथम मनुष्य को स्वयं को नियंत्रित करना होगा बाह्य प्रलोभनों से इन्द्रियों को हटाकर आन्तरिकता की ओर लगाना होगा दुर्विचारों तथा दुर्वचनों से स्वयं को दूर करके आत्म शुद्धि करनी होगी।

“यच्छेद्वाङ् मनसी प्राज्ञस्तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मानि।

ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत्तद्यच्छेच्छान्त आत्मानि।।”⁷

अर्थात् बुद्धिमान साधक को चाहिए कि सबसे पहले समस्त इन्द्रियों को मन में निरूद्ध करें। उस मन को ज्ञान स्वरूप बुद्धि में विलीन करें ज्ञान स्वरूप बुद्धि का आत्मा में विलीन करें तथा स्वयं को शान्त स्वरूप परम् पुरुष परमात्मा में विलीन करें।

हमें यदि लौकिक तथा आध्यात्मिक पक्षों में समन्वय बना के जीवन यापन करना है तो गीता में वर्णित स्थितप्रज्ञ की अवधारणा का अनुसरण करना चाहिए। गीता में स्थितप्रज्ञ की परिभाषा इस प्रकार दी गयी है। “जब मनुष्य मन में उठती हुई समस्त कामनाओं का त्याग करता है और आत्मा

द्वारा ही आत्मा में संतुष्ट रहता है, तब वह स्थितप्रज्ञ कहलाता है।”⁸ गीता में यह भी कहा गया है कि मनुष्य अपने-अपने कर्मों को करते हुए भी आध्यात्मिक लक्ष्य प्राप्त कर सकता है।

समाज में व्याप्त आर्थिक असमानता की बात की जाय तो वर्ण व्यवस्था का सिद्धान्त महत्वपूर्ण सिद्ध होता है। जब वर्ण व्यवस्था की स्थापना की गयी थी तो उसके पीछे प्रमुख कारण यही था कि श्रम विभाजन द्वारा समाज में सम्पन्न होने वाले कार्यों को पूर्ण किया जाय ताकि समाज श्रम विभाजन के नियमों के अनुरूप सुव्यवस्थित ढंग से चले, किन्तु आज मनुष्य का स्थान तथा सम्मान जाति के आधार पर होने लगा है। आज समाज में दो वर्ग हो गये हैं धनी तथा निर्धन। धनी अपने धन के बल पर निर्धनों पर नियंत्रण करते हैं। वैश्य का प्रधान कर्म वाणिज्य और व्यापार था। व्यापारिक व्यवस्था का पूरा भार इन पर रहता था अर्थ से सम्बन्धित सभी नीतियों की निर्धारण एवं संचालन वैश्य वर्ग करता था। अध्ययन, यजन आदि दानादि के कर्मों को त्याग कर, “वैश्य कृषि, वाणिज्य, पशुपालन और कुसीद जैसे धनार्जन के कार्यों में तल्लीन हो गये।”⁹ आर्थिक असमानता का प्रमुख कारण यही है कि लोग धन को धर्म से अधिक महत्व देने लगे हैं। प्राचीन काल में मनुष्य चित्त शुद्धि पर विशेष ध्यान देता था तथा उनमें लोक कल्याण की भावना भी थी। “वैदिक कालीन मानव दीर्घ एवम् पूर्ण जीवन के लिए प्रार्थना, इन्द्रियों की ताकत, स्वास्थ्य एवं यौवन के लिए प्रार्थना और यज्ञ, तेज आदि के लिए प्रार्थनाएं किया करता था। वैदिक कालीन मानव केवल अपने लिए ही नहीं बल्कि समस्त देशवासियों के लिए भी प्रार्थना करता था।”¹⁰ जब मनुष्य का हृदय शुद्ध होता है तो वह अपने ही समान अन्य प्राणियों को भी समझता है।

निष्कर्षतः हम यह कह सकते हैं कि समाज की विसंगतियों को दूर करने के लिए हमें भारतीय संस्कृति की ओर पुनः लौटना होगा। भारतीय संस्कृति हमें आत्मवत् सर्वभूतेशु की शिक्षा देती है। जब हम सभी प्राणियों को आत्मवत् समझेंगे तभी तो प्रेम, मैत्री, अहिंसा, भाईचारे आदि की भावना का विकास होगा और जब सभी मनुष्यों का हृदय पवित्र होगा तो समाज से झूठ, बेईमानी, ईर्ष्या, द्वेष, पाखण्ड स्वतः ही समाप्त हो जायेगा। समाज का निर्माण मनुष्यों से होता है। जब समाज का आधारभूत तत्त्व ही सदाचार से युक्त होगा तो उनसे निर्मित समाज भी एक आदर्श समाज होगा।

संदर्भ

1. छान्दोग्योपनिषद् शा0भा0, 8-7।
2. कठोपनिषद्, 2/1
3. सदाचारवता पुंसा जितौ लोकातुभावपि-विष्णु पुराण 3/11/2 तथा त्रिपाठी प्रेमवल्लभ, पुरुषार्थ चतुष्टय, पृ0 66 से उद्धृत
4. प्रश्नोपनिषद् शा0भा0 5-1
5. श्वेताश्वतरोपनिषद् 6-12
6. श्रीमद्भागवत् 7-7-48 तथा त्रिपाठी प्रेमवल्लभ पुरुषार्थ चतुष्टय पृ0-21 से उद्धृत
7. कठोपनिषद् 3/13
8. प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्यार्थ मनोगतान।
आत्मन्ये वात्मना तुष्टाः स्थित प्रज्ञस्तदीच्यते।।”
भगवद्गीता 255 तथा मिश्र0 एच0एन0 नीति शास्त्र के प्रमुख सिद्धान्त पृ0-267 से उद्धृत।
9. वैद्यस्याधिकं कश्चि वणिक्य पाषुपाल्यकुसीदम्। गौतम धर्म सूत्र- 2.1.50 तथा डॉ0 सरिता, भारतीय मूल्य व्यवस्था पृ0-62 से उद्धृत
10. ओझा भुवनेश्वर नाथ, बौद्ध धर्म और जैन धर्म में नैतिकता की अवधारणा पृ0- 8 से उद्धृत।

भारतीय दर्शन के विकास में 'संवाद' (Polemics) की भूमिका

संजय कुमार तिवारी

अतिथि प्रवक्ता, दर्शनाशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

संवाद कला (Polemics) की रूपरेखा :

भारतीय दर्शन के विकास में विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदाय समय-समय पर अपने ज्ञान की प्रतिष्ठा, परीक्षा एवं समीक्षा करता रहा है। प्रत्येक विवेकशील प्राणी किसी भी कार्य को करने में तभी प्रवृत्त होता है जब उसे उसके मनोनुकूल फल की प्राप्ति दिखाई पड़ती है। निश्चित रूप से किसी कार्य के पीछे कोई न कोई प्रयोजन अवश्य रहता है। तर्कभाषा के "माधुरी" (व्याख्या) में आचार्य गजानन शास्त्री मुसलागांवकर की उक्ति है कि "निष्फल कार्य में कोई प्रवृत्त नहीं हुआ करता।"। लगभग यही बात निरूक्त में "मनुष्य" शब्द के निर्वचन ये भी कही गई है, यथा- "बिना विचार किए या बिना सोचे समझे मनुष्य किसी कार्य को नहीं करता, यह अनुभव भी है।"।² इस प्रकार से जब मानव को यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रस्तुत निर्दिष्ट कार्य को करने से उसकी सम्भावित समस्या का समाधान हो सकता है तभी वह किसी कार्य को करने में प्रवृत्त होता है।

मानव स्वभाव की यही कार्य प्रवृत्ति विद्वानों को उनके ज्ञान की प्रस्तुति हेतु अप्रसर करती है। साथ ही उस ज्ञान की पुष्टि हेतु प्रमाण भी प्रस्तुत करती है। मानव की यह चिन्तन प्रणाली ही उसे एक दार्शनिक क्षेत्र में प्रवृत्त कराती है। जहाँ वह क्यों के साथ कैसे का भी समाधान खोजने का प्रयास करता है। भारतीय विचारधारा की केन्द्रीय अवधारणा हमें वेदों में देखने को मिलती है। भारतीय दर्शन के पारम्परिक एवं गैर पारम्परिक दर्शनों यथा- सांख्य-योग, न्याय-वैशेषिक, पाशुपत, पांचरात्र, जैन, बौद्ध इत्यादि ने अपने आधारभूत सिद्धान्तों को मौलिक रूप से प्रतिपादित किया है। इनके सिद्धान्त साफ और स्पष्ट होते हुए भी विद्वजनों के लिए कहीं न कहीं विवाद के लिए स्थान छोड़ जाते हैं। यही कारण है कि उन मतों एवं सम्प्रदायों के विभिन्न मत एवं उपशाखाएँ भी देखने को मिलती हैं। निश्चित रूप से इन दार्शनिक सम्प्रदायों में मत वैभिन्न्य है, परन्तु प्रत्येक दार्शनिक सम्प्रदाय एवं उपसम्प्रदाय दर्शन के आधारभूत तत्व के केन्द्रिय अवधारणा पर या मूल सिद्धान्त पर सहमत दिखाई पड़ते हैं। ये विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदाय अपने एकांगी मतभेद को भुलाकर एक आधारभूत तत्व की अवधारणा की स्थापना पर बल देते हैं। इस प्रकार से भारतीय चिन्तन का प्रबल रूप (चार्वाक को छोड़कर) ऐसा नहीं है जो स्पष्ट रूप से वेदाधारित नहीं है।

वेदों के केन्द्रिय प्रत्यय के सन्दर्भ में विभिन्न सम्प्रदायों में विभिन्न दृष्टिकोण प्रस्तुत किए गए हैं। पिछले सात शताब्दियों से (चौदहवीं श10 ई0 से अब तक) द्वैती एवं अद्वैती सम्प्रदाय के विद्वानों में इस मत को लेकर विवाद चला आ रहा है और यह द्वैती एवं अद्वैती विद्वानों के बीच का शास्त्रार्थ (वाद-विवाद) परम्परा सामान्य रूप से भारतीय दर्शन के सम्वद साहित्य को समृद्ध बनाने में सहायक सिद्ध हुआ है। इसी सन्दर्भ को दृष्टिगत रखते हुए एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठाया जा सकता है कि वह मुख्य बिन्दु क्या है जो अद्वैत सम्प्रदाय को द्वैत सम्प्रदाय से विशेष रूप से भिन्न प्रदर्शित करता है। स्वाभाविक रूप से हमारी उत्सुकता इस बात की जांच के लिए हमें बाध्य करती है कि इन शताब्दियों में वाक्-युद्ध (शास्त्रार्थ) का विकास किस प्रकार से हुआ। आज के बौद्धिक विद्वानों में इन दोनों ही सम्प्रदायों के वाद एवं परिवाद का विस्तृत अध्ययन करना विशेष रुचि का विषय बना हुआ है।

भारतीय दर्शन में 'सम्वाद' की परम्परा का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रहा है। भारतीय शास्त्रीय चिन्तन परम्परा का विकास अति प्राचीन काल में भी तथा वर्तमान आधुनिक काल में दो दृष्टियों से होता

रहा है जिसे अधिकरण प्रस्थान (Topical) तथा वाद प्रस्थान (Polemical) कहा जाता है। अधिकरण प्रस्थान विषय विशेष के सम्बन्ध में पूर्ण तार्किक मत प्रस्तुत करता है जिसमें पांच तर्क होते हैं:-

1. विषय (वह सिद्धान्त या विषय वस्तु जिसकी व्याख्या करनी है)
2. समस्या (उस विषय वस्तु पर उपस्थापित प्रश्न या सन्देह करना)
3. पूर्व पक्ष (विषय वस्तु के सम्बन्ध में प्रथम दृष्टया तर्क या कथन)
4. उत्तर पक्ष अथवा सिद्धान्त (उत्तर या संधानित समाधान)
5. संगति (उस विषय वस्तु की समसामायिकता या उसकी यथार्थता)

अधिकरण में जिस वस्तु को उपचारित किया जाता है, उसे तकनीकी रूप से "विषय वाक्य" कहा जाता है जो कि सामान्यतया एक या एक से अधिक औपनिषदिक सूत्र वाक्यों के रूप में होते हैं। अतएव ये श्रुति वाक्य अधिकरण प्रस्थान (विषयवस्तु या भाव) के आधार का निर्माण करते हैं।

अधिकरण प्रस्थान में 'विषयवार' सिद्धान्तों का निरूपण प्रतिपाद्य होता है। जबकि वाद (संवाद) (Polemical discussion) में किसी निर्दिष्ट विषय पर न केवल संवाद होता है बल्कि एक प्रकार से अनुमान द्वारा तर्क वाक्यों (Syllogisms) के माध्यम से विचार होता है। ये तर्क वाक्य पाँच और कभी-कभी तीन भी माने जाते हैं:-

1. प्रतिज्ञा - कथन या तर्क वाक्य
2. हेतु - कारण
3. उदाहरण - व्याख्यायित दृष्टान्त
4. उपनय - प्रयोग या अनुप्रयुक्ति
5. निगमन - निष्कर्षात्मक कथन

चूँकि "वाद" कथा के अंशों में से एक भाग है अतएव संवाद की व्याख्या हेतु एवं इसके ऐतिहासिक सर्वेक्षण के पूर्व 'कथा' एवं कथा के अंगों की व्याख्या आवश्यक हो जाती है। क्योंकि कथा एवं कथा के तीनों भागों को ठीक-ठाक समझे बिना संवाद की व्याख्या कठिन प्राय होगी।

कथा : जब एक समस्या या विषय वस्तु को दो या दो से अधिक विद्वान आधार मान कर चलते हैं तो उसे विचार कहते हैं। एक ही विषय वस्तु पर विरुद्ध विचार धारणा रखने वालों में ही वाद सम्भव है। इसमें जो विद्वान अपना मत प्रकट करते हुए प्रतिपक्षियों के मत में दोषोद्भावन करता है तथा प्रतिपक्षियों के द्वारा उद्भावित दोषों का खण्डन या समाधान प्रस्तुत करता है, वह "वादी" एवं उसका मत 'पक्ष' कहलाता है। वादी के मत में दोषोद्भावनापूर्वक स्वपक्ष की स्थापना (यह सदैव ही आवश्यक नहीं है) करके उसकी युक्तियों एवं विचारों में असंगति प्रदर्शित करना प्रतिपक्ष का कार्य है और इस प्रकार का विचार करने वाला "प्रतिवादी" कहलाता है। इसमें यदि वादी अपने मत की स्थापना एवं उसके विरुद्ध उद्भावित दोषों का समुचित समाधान देने में सफल हो गया, तो वह विजयी होता है उसका मत "निर्णीत" कहलाता है। इसके विपरीत यदि प्रतिवादी, वादी के मत में ऐसी असंगतियाँ दिखा सका, जिनका समाधान वादी नहीं कर सकता, तो प्रतिवादी को विजयी घोषित किया जाता है। इस विजय एवं पराजय का निर्णय करने वाला तथा विचार, मर्यादा की सीमाओं के अन्तर्गत ही हो, यह नियन्त्रण रखने वाला एक उभयपक्ष के आग्रह से निर्विकार विचारक होता है, जिसे मध्यस्थ कहा जाता है।

न्याय दर्शन की भाषा में विचार को "कथा" के नाम से जाना जाता है। न्याय दर्शन में इस "कथा" के तीन भेद बताए गए हैं- (1) वाद (2) जल्प तथा (3) वितण्डा।

वाद कथा: "वाद-कथा" मुख्य रूप से गुरु-शिष्य परम्परा से ज्ञानार्जन में देखने को

मिलता है। वस्तुतः “वाद-कथा” गुरु आदि के साथ जिज्ञासा बुद्धि से की जाती है। महर्षि गौतम ने न्याय सूत्र में यह बताया है कि, “प्रमाणादि षोडश पदार्थों (प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत-सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रह स्थान) के (यथार्थज्ञान) से स्वर्गापवर्ग आदिकरूप निःश्रेयस (कल्याण) की प्राप्ति होती है।”⁴³ इस प्रकार से आचार्य ने ग्रन्थारम्भ में ही कथा के तीनों अंगों को वर्णित कर इसकी महत्ता पर प्रकाश डाला है। पुनः न्यायसूत्र में ही वाद कथा का वर्णन करते हुए कहा गया है कि, “प्रमाण तथा तर्क द्वारा स्वपक्ष तथा परपक्ष निषेध से युक्त सिद्धान्त के अनुकूल प्रतिज्ञादि पंचावयव सम्पन्न, पक्ष प्रतिपक्ष सहित वाक्य समूह को वाद कहते हैं।”⁴⁴ न्यायाचार्य केशव मिश्र ने अपने तर्कभाषा में दसवें पदार्थ के रूप में वाद कथा की व्याख्या में कहा है कि, “तत्त्व जिज्ञासा से जो कथा या किसी विषय वस्तु की विचार चर्चा की जाती हो उसका नाम है ‘वाद’। यह मुख्य रूप से गुरु और शिष्य के बीच होता है। इसका उद्देश्य विशुद्ध रूप से तत्त्व निर्णय ही होता है। इसलिए इस वाद कथा में जो कुछ भी कहा सुना जाता है वह सब प्रमाणपूर्वक ही होता है। इसमें किसी की बौद्धिक दुर्बलता या प्रबलता प्रदर्शित करने की तनिक भर भी भावना नहीं होती। इस कथा में केवल उन्हीं निग्रह स्थानों का उद्भावन किया जाता है जिनके कारण तत्त्वनिर्णय में बाधा पहुँचती है। वे निग्रह स्थान आठ हैं—जैसे- न्यून, अधिक, अपसिद्धान्त और पाँच हेत्वाभास (असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक (व्याभिचारी), प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष), कालात्ययापदिष्ट (बाधित)।”⁴⁵

इस प्रकार से एक अधिकरण में रहने वाले परस्पर विरोधी दो धर्म पक्ष (स्वयं का मत) तथा प्रतिपक्ष (प्रतिवादी का मत) कहलाते हैं। जैसे एक विद्वान (वादी) कहता है कि “आत्मा है” तथा दूसरा विद्वान (प्रतिवादी) यह कहता है कि “आत्मा नहीं है।” इन वाक्यों में एक ही अधिकरण आत्मा में अस्तित्व तथा नास्तित्व प्रकार के दो परस्पर विरोधी धर्मों के स्थापन का प्रयास होने से यह क्रमशः पक्ष और प्रतिपक्ष कहलाते हैं। वादी अपने पक्ष की स्थापना प्रमाण से तथा प्रतिपक्ष का निषेधन सिद्धान्त के अविरोधी तर्कों द्वारा प्रतिज्ञा, हेतु निगमन इत्यादि पाँच अवयवों से युक्त वाक्यों की सहायता से करता है। निवृत्त का निषेध तथा व्यवस्थित की स्थापना ही वाद का लक्ष्य होता है।

जल्प कथा: पूर्वोक्त वाद कथा में ही यह बताया जा चुका है कि महर्षि गौतम ने न्यायसूत्र के प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक के प्रथम सूत्र में ही वाद के साथ ही जल्प तथा वितण्डा का उल्लेख किया है। पुनः जल्पकथा की व्याख्या करते हुए महर्षि गौतम कहते हैं कि, “वाद” के लक्षणों से युक्त तथा छल, जाति, निग्रह स्थानों से स्थापना और प्रतिषेध वाले पक्ष-प्रतिपक्षों का परिग्राहक वाक्य समूह “जल्प” कहलाता है।”⁴⁶ न्याय के आचार्य केशव मिश्र ने अपने तर्कभाषा में “जल्पकथा” की व्याख्या करते हुए कहा है कि, “विजय की कामना से जो कथा की जाती है तथा जिसमें पक्ष-प्रतिपक्ष दोनों पक्षों का साधन किया जाता है, उस कथा का नाम है ‘जल्प’। यह कथा यतः अपने विरोधी पर विजय प्राप्त करने के लिए की जाती है, अतः इसमें प्रमाण, प्रमाणाभास, तर्क, तर्काभास सब का प्रयोग किया जा सकता है। प्रतिपक्षी को मूक करने के लिए उसे पराजित करने के लिए सभ्य ढंग से सभी सम्भव उपाय किये जा सकते हैं। इस कथा में यथा सम्भव सभी निग्रह स्थानों का उद्भावन होता है। परपक्ष का खण्डन कर अपने पक्ष की स्थापना करने से इस कथा की सार्थकता होती है।”⁴⁷

कहने का तात्पर्य यह है कि “जल्पकथा” एवं “वाद कथा” में मात्र इतना ही अन्तर है कि वाद कथा में तो छल आदि से साधन या निषेध नहीं किया जाता है, परन्तु “जल्प कथा” में इनका प्रयोग विहित है। यद्यपि छल आदि साक्षात् अपने पक्ष के साधक नहीं होते हैं, तथापि दूसरे के पक्ष का खण्डन करके अपने पक्ष की रक्षा करते हैं जल्प एवं वितण्डा कथाओं के विषय में स्वयं

न्यायसूत्रकार कहते हैं कि, “जल्प और वितण्डा का प्रयोग तत्वावध्यवसाय संरक्षण के लिए होता है, जैसे छोटे-छोटे पौधों की रक्षा के लिए उनके चारों ओर काँटेदार झाड़ी लगा दी जाती है।”⁸

वितण्डा कथा: पूर्वोक्त “जल्पकथा जब प्रतिपक्ष स्थापनाहीन होती है, तब वह वितण्डा कथा कहलाती है।”⁹ कहने का तात्पर्य यह है कि पूर्वोक्त जल्पकथा के बताए गए लक्षणों में विरुद्ध पक्ष की अनुमान प्रयोग द्वारा स्थापना जिसमें नहीं होती, केवल वादी का खण्डन किया जाता है, उसे वितण्डा कथा कहा जाता है। आचार्य केशव मिश्र अपने ग्रन्थ तर्कभाषा में स्पष्ट करते हैं कि, “जिस कथा में अपने पक्ष की स्थापना न कर केवल परपक्ष का खण्डन ही किया जाता है, उस कथा का नाम है ‘वितण्डा’ कथा। यह कथा भी ‘जल्प’ जैसी ही होती है, दोनों में अन्तर केवल इतना ही होता है कि ‘जल्प’ में परपक्ष का खण्डन कर अपने पक्ष की स्थापना भी करनी पड़ती है और ‘वितण्डा’ में एक मात्र पर पक्ष का खण्डन ही किया जाता है, अपने किसी भावात्मक पक्ष की स्थापना नहीं की जाती। वैतण्डिक या वितण्डा कथा करने वाले का अपना कोई स्थानीय पक्ष नहीं होता।”¹⁰ इस प्रकार से जो एकत्र रहने वाले परस्पर विरोध दो धर्म, पक्ष और प्रतिपक्ष कहलाते हैं, उनमें से एक ही स्थापना ‘वैतण्डिक’ नहीं करता है, केवल दूसरे के पक्ष का वह खण्डन ही करता है। कहने का आशय यह है कि, “दूसरा जो कहता है, वह ठीक नहीं है उसमें दोषोद्भावन ही हमारा कर्तव्य है। हमारा अपना कोई पक्ष नहीं है।”¹¹ ऐसा कहने वाले को ही ‘वैतण्डिक’ कहते हैं।

स्पष्टतः वैतण्डिक किसी भी दर्शन का आलम्बन कर खण्डन युक्तियों का प्रयोग बिना रोक-टोक के कर सकता है और उस दर्शन के मतावलम्बी पर वैसे ही दोषाभिधान कर सकता हो, जैसे कि उस दर्शन के या समान शाखा का दार्शनिक उसी शाखा के दूसरे दार्शनिक मत में दोषोद्भावन करते हैं।

इस प्रकार एक बार जब किसी विषय वस्तु प्रकृति एवं उद्देश्य का निस्तारण प्रकरण या प्रसङ्ग पर हो जाता है, तब संवाद या शास्त्रार्थ की प्रक्रिया प्रारम्भ की जाती है। सामान्यता सभी पारस्परिक टीकाकारों द्वारा यही तरीका अपनाया गया है।

यद्यपि समस्त भारतीय दर्शन की चिन्तन धारा का मुख्य लक्ष्य तत्त्वज्ञान की प्राप्ति तथा उसके माध्यम से परम पुरुषार्थ ‘मोक्ष’ की प्राप्ति ही रही है। तथापि आचार्यों ने तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के लिए दो प्रमुख विधाओं का अनुसरण किया। प्रथम स्वपक्ष की स्थापना तथा दूसरा परपक्ष का निराकरण। आत्मा आदि विभिन्न प्रमेयों के यथार्थ ज्ञान को तत्त्वज्ञान माना गया। प्रारम्भ में समस्त आचार्यों ने वेदमंत्रों को प्रमाण के रूप में उपस्थित करते हुए विभिन्न प्रमेयों के सन्दर्भ में स्वपक्ष की स्थापना को ही अधिक महत्व दिया। किन्तु जब शनैः-शनैः प्रमेयों के सन्दर्भ में विभिन्न अनुरोधी एवं विरोधी धारणाओं को देखते हुए जनसामान्य के मन में विचिन्ता एवं सन्देह उत्पन्न होने लगा तथा किसी एक पक्ष के प्रति दृढ़ आस्था एवं विश्वास में न्यूनता प्रतीत होने लगा, तब आचार्यों ने अपने सिद्धान्तों के वर्चस्व को स्थापित करने की इच्छा से विभिन्न प्रमाणों के आधार पर स्वपक्ष स्थापना के साथ-साथ परपक्ष निराकरण को भी महत्व दिया। आचार्यों की एक प्रबल मान्यता बनी थी “किसी सिद्धान्त का उपपादन केवल स्वपक्ष की स्थापना से ही सम्भव नहीं है, अपितु उसके लिए परपक्षनिराकरण भी आवश्यक है।”¹²

यहीं से कथा के वाद अंश के साथ-साथ जल्प एवं वितण्डा का भी समावेश हुआ तथा क्रमशः इसने भारतीय चिन्तन धारा के विकास में महत्वपूर्ण भूमिका प्रस्तुत की। जहाँ एक ओर तत्व जिज्ञासा, वाद कथा का मुख्य उद्देश्य है, वहीं विजिकिषा से जल्प एवं वितण्डा में प्रवृत्ति होती है किन्तु यदि सूक्ष्म एवं तटस्थ दृष्टि से समीक्षा की जाय तो यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि विजय ‘जल्प’ एवं ‘वितण्डा’ का स्थूल उद्देश्य भले ही हो किन्तु मुख्य उद्देश्य तत्व निर्धारण ही है। पर पक्ष निराकरण का सबसे उपयुक्त माध्यम ‘संवाद’ को माना गया है। परपक्ष के साथ किसी

एक बिन्दु विशेष पर 'संवाद' स्थापित करते हुए युक्ति-प्रतियुक्तियों के द्वारा स्वपक्ष को निष्कृष्ट पक्ष के रूप में स्थापित किया जाने लगा। यह 'संवाद' न केवल दर्शन की केवल एक विधा का दूसरी विधा के साथ हुआ, अपितु स्वपक्ष में भी विभिन्न आचार्यों के मध्य भी किया जाने लगा। 'संवाद' की इस प्रक्रिया में एक ओर जहाँ परकीय सिद्धान्त का निर्ममतापूर्वक खण्डन किया गया वहीं दूसरी ओर परकीय सिद्धान्तों को अपने रक्षा में युक्तियाँ उपस्थापित करने का पर्याप्त अवसर भी दिया गया। इतना ही नहीं जहाँ परकीय सैद्धान्तिक ग्रन्थ मौन रहे वहाँ पर उनके पक्ष को स्वयं ही आचार्यों ने उपस्थापित कर परिष्कृत ही किया। इस दृष्टि से 'संवाद' की इस प्रक्रिया में न केवल स्व-सिद्धान्त को ही परिष्कृत किया, अपितु परकीय सिद्धान्तों को उनकी परम्परा के आलोक में समझने का मार्ग भी प्रशस्त किया। इसके साथ ही परपक्ष को भी अपने सिद्धान्त की स्थापना के लिए चिन्तन का अवसर भी प्रदान किया। इन समस्त आधारों से यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि 'संवाद' प्रक्रिया भारतीय दर्शन की चिन्ताधारा के सर्वतोमुखी विकास का प्रमुख अंग है।

सन्दर्भ

1. "प्रयोजनमनुदिदध्य मन्दोऽपि न प्रवर्तते । " - "माधुरी" पृ0सं0 1.
2. "मत्वा कर्माणि सीव्यति।" - निरुक्त 3-1-7.
3. प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णय वादजल्पवितण्डा-
-हेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः।। न्या0 सू0.अ01, आ0, सू01
4. प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पंचावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः ।।
न्या0 सू0, अ0 1, आ0 2, सू0 11
5. तत्वबुभुत्सोः कथा वादः। स चाऽष्टनिग्रहाणामधिकरणम् ।
ते च न्यय-अधिक-अपसिद्धान्ताः हेत्वाभासपञ्चकं च, इत्यष्टौनिग्रहाः।।
- तर्कभाषा - आचार्य केशव मिश्र, व्याख्या बद्रीनाथ शुक्ल - पृ0 सं0 344
6. यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रह स्थानोपालम्भो जल्पः।" - न्यायसूत्र, अ0 1, अ0 1, सू0 2
7. उभय साधनवती विजिगीषुकथा जल्पः। स च यथा सम्भवं सर्वनिग्रहाणामधिकरणम् ।
परपक्षे दूषित स्वपक्षस्थापनप्रयोगावसानश्च। -
तर्कभाषा, केशव मिश्रा, व्याख्या- बद्रीनाथ शुक्ला, पृ0 345
8. तत्वाध्यवसायसंरक्षार्थं जल्पविण्डे, बीज प्ररोहसंरक्षणार्थं कण्डकशाखावरणवत्।
- नया0 सू0, अ0 4, आ0 2, सूत्र सं0 50
9. सप्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा। - न्या0 सू0, अ0 1, आ0 2, सूत्र 3
10. स एव स्वपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा। सा च परपक्षदूषणमात्रपर्यवसाना।
नास्य वैतण्डिकस्य स्थापयः पक्षोऽस्ति।
- तर्कभाषा, केशव मिश्र, व्याख्या- बद्रीनाथ शुक्ल, पृ0सं0 345
11. खण्डनखण्डखाद्य, प्रमापक्ष - प्रणेता स्वामी गुरुशरणानन्द, भूमिका, पृ0सं0 - 08
12. उपपादनंच स्वपक्ष साधन परपक्ष निराकरणाभ्याम् सम्भवित।" - अद्वैतसिद्धि, प्रथम परिच्छेद।

भारतीय ज्ञान परम्परा में संस्कार और व्यक्तित्व-विकास : एक विमर्श

सुनील कुमार शुक्ल

आई0सी0पी0आर0, जेनरल फेलो, दर्शनशास्त्र विभाग,

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

भारतीय ज्ञान परम्परा अत्यन्त व्यापक है। इसके अन्तर्गत न केवल मानसिक और बौद्धिक ज्ञान का विवेचन किया गया है बल्कि इसका प्रमुख लक्ष्य आत्संयम और चरित्र निर्माण है। ज्ञान का प्रमुख लक्ष्य मनुष्य के आचार-विचार और वाणी को सुनियोजित करके एक संतुलित व्यक्तित्व का निर्माण है। भगवद्गीता के अनुसार "न हि ज्ञानेन् सदृश्यम पवित्रमहि विद्यते"¹ अर्थात् ज्ञान के सन इस जगत् में कुछ भी पवित्र नहीं है। इसकी तुलना सुकरात के इस कथन से की जा सकती है कि "ज्ञान ही सदगुण है और सदगुण ही ज्ञान है" अर्थात् ज्ञानी वही है जो सदगुणी और संस्कारवान् हो। अतः ज्ञान वह है जो व्यक्ति के आचार-विचार और संस्कार को पवित्र और शुभ संकल्प से युक्त बनाता है। इस दृष्टि से सनातन परम्परा में मान्य संस्कारों का अप्रतिम महत्व है। मनुष्य एक अबोध शिशु के रूप में जन्म लेता है तथा वह जिस परिवेश में अवतरित होता है उसी के अनुरूप अपने व्यक्तित्व का निर्माण करता है। मानव व्यक्तित्व के निर्माण में आनुवांशिक एवं पर्यावरणिक दोनों प्रकार के कारक उत्तरदायी होते हैं। व्यक्ति अच्छे संस्कारों को प्राप्त कर अपनी सकारात्मक उन्नति करता है और यदि उसे बुरे संस्कार प्राप्त होते हैं तो वह अपनी नकारात्मक स्थिति प्राप्त करने के लिए विवश हो जाता है। इसलिए संस्कार मानव व्यक्तित्व एवं चरित्र के निर्माण के लिए अत्यन्त आवश्यक एवं अपरिहार्य प्रक्रिया होती है। इस सन्दर्भ में भारतीय मनीषियों द्वारा प्रतिपादित संस्कार का विधान मानव व्यक्तित्व के सकारात्मक विकास के लिए अपनी व्यावहारिक उपादेयता निर्विवाद रूप से सिद्ध करता है।

प्राचीन भारतीय संस्कृति की परम्परा में मनुष्य के व्यक्तित्व के सर्वांगीण विकास के लिए 'संस्कार' का महत्वपूर्ण स्थान है। सामान्यतः संस्कार शब्द की उत्पत्ति संस्कृत के समपूर्वक कृत् धातु घञ् प्रत्यय से निष्पन्न हुआ है, जिसका अर्थ होता है- परिष्करण, संशुद्धि या शुचिता। दूसरे शब्दों में मनुष्य के स्वभाव, मनोभाव को एक व्यवस्थित रूप प्रदान करने वाली प्रक्रिया को संस्कार कहते हैं। जिस प्रकार स्वर्णकार अव्यवस्थित रूप धारण किए हुए स्वर्ण के टुकड़े को निखार कर मनोवांछित आभूषण बनाता है उसी प्रकार व्यक्ति के पूर्वजन्म एवं वंशानुक्रम से प्राप्त दुर्गुणों को निकालकर उसमें सदगुण स्थापन के प्रयत्न को वैदिक विचारधारा में संस्कार कहा गया है। चरक ने चरक संहिता में संस्कार को पारिभाषित करते हुए कहा है-"संस्कारों हि गुणान्तराधानमुच्यते"² अर्थात् पहले से विद्यमान व्यक्ति के व्यक्तित्व में दुर्गुणों को हटाकर उसके स्थान पर सदगुणों का आधान करना ही संस्कार है। इसी प्रकार तन्त्रवार्तिककार ने योग्यता आधान को संस्कार मानते हुए कहा है-"योग्यताञ्चादधानाः क्रियाः संस्कारा इत्युच्यन्ते।"³ आगे चलकर आचार्य शंकर ने गुणाधान या दोषापनयन को संस्कार मानते हुए वेदान्त सूत्र शाङ्करभाष्य में कहा है "संस्कारों हि नाम गुणाधानेन वास्य दोषापनयनेन वा"⁴ आगे चलकर यह स्वभाविक प्रश्न उठता है कि हम किस प्रकार मानव में अच्छे गुणों को स्थापित कर सकते हैं? क्योंकि मनुष्य का निर्माण माता-पिता के रजों वीर्य से होता है। स्पष्ट है कि जिन विशेषताओं वाला रजस् एवं वीर्य होगा, उन्हीं गुणों से युक्त सन्तान होगी, इन परिस्थितियों के सापेक्ष उसे बदला कैसे जा सकता है? इस प्रश्न के सन्दर्भ में

पश्चिमी विचारकों के दो वर्ग सामने आते हैं- वंशानुक्रमवादी तथा पर्यावरणवादी।

उपरोक्त सन्दर्भ में वंशानुक्रमवादी विचारधारा को मानने वाले गाल्टन, जिजमैन इत्यादि वैज्ञानिकों का मानना है कि प्राणी जो कुछ भी है वह वंशानुक्रम का ही परिणाम है, उसमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन संभव नहीं है। इस मत के विपरीत पर्यावरणवादी विचारक डॉ० नेफास के अनुसार वंशानुगत गुणों को भी इच्छित पर्यावरण द्वारा बदला जा सकता है। उदाहरणार्थ जल की बूँद तपते हुए लौह खण्ड के सम्पर्क में आने पर तत्काल नष्ट हो सकती है, और शीतल स्थान घास आदि के पत्तियों पर पड़ने पर प्रातःकाल सूर्य की लालिमा युक्त किरणों के पड़ने पर शोभायमान होने लगती है। जीन्स पर शोध करने वाले नोबल पुरस्कार प्राप्त वैज्ञानिक डॉ० हरगोविन्द खुराना का यहाँ तक कहना है कि किसी गुण विशेष के जीन्स को प्रजनन तत्व में से निकालकर अभीप्सित गुण वाले जीन्स के आरोपण द्वारा मन चाहे गुणों वाली सन्तान उत्पन्न की जा सकती है। वह समय अब दूर नहीं जब आवश्यकतानुसार सुकरात, प्लेटो, आइंस्टीन तथा शेक्सपियर पैदा किये जा सकेंगे।

उपर्युक्त मान्यताओं के संदर्भ में एफ०एन० फ्रीमैन, मिस बी०एस० वर्क्स तथा अयोबा विश्वविद्यालय ने विस्तृत परीक्षण करके यह सिद्ध कर दिया है कि मानव के व्यक्तित्व विकास में न तो पूर्णतः वंशानुक्रम का सिद्धान्त लागू होता है और न ही पर्यावरण का। पहला मत अति निराशावाद की ओर ले जाता है तो दूसरा अत्यन्त आशावाद की ओर। अतः विचारक इस प्रश्न में नहीं उलझना चाहते कि व्यक्तित्व विकास में कौन कारक अधिक प्रभावित करता है- वंशानुगत या पर्यावरण, अपितु वे उनके समन्वित अध्ययन पर विशेष बल देते हैं, ताकि व्यक्तित्व का चतुर्दिक विकास हो सके। प्राचीन भारतीय संस्कार व्यवस्था में यही समन्वयवादी विचार देखने को मिलता है, क्योंकि इसमें माता-पिता द्वारा प्राप्त संस्कारों की प्रबलता में सन्देह नहीं किया जाता, फिर भी समुचित पर्यावरण के द्वारा नवीन संस्कारों से पुराने संस्कारों को परिवर्तित करने का प्रयास किया जाता है इस प्रकार हम कह सकते हैं कि वैदिक संस्कारों का आयोजन पूर्णतः समाजशास्त्रीय चिन्तन पर आधारित है और इस व्यवस्था के मूल में यह तथ्य निहित है कि संस्कार द्वारा एक अच्छे व्यक्तित्व का निर्माण किया जा सकता है।

मानव के सन्दर्भ में प्रश्न यह उठता है कि यद्यपि वह सृष्टि का सर्वश्रेष्ठ प्राणी है तथापि उसके व्यक्तित्व निर्माण का क्या प्रयोजन है? इस प्रश्न का उत्तर यह होगा कि हम आज वैज्ञानिक तथा भौतिक साधनों के द्वारा देश समाज को उन्नति एवं समृद्धि के शिखर पर पहुँचाने की विभिन्न योजनाएँ बनाते हैं, उन्हें तत्परतापूर्वक क्रियान्वित भी करते हैं परन्तु उनका अभीष्ट लाभ नहीं उठा पाते, वे हमें सुख-शान्ति देने के स्थान पर पारस्परिक ईर्ष्या-द्वेष तथा अशान्ति का कारण बन जाती हैं। इसका कारण स्पष्ट है कि आज जिस समाज के व्यक्तियों को ऊपर उठाने की योजनाएँ बनती हैं उसमें मानव के वैयक्तिक-शारीरिक एवं मानसिक विकास की ओर कोई समुचित ध्यान नहीं दिया जाता। वैज्ञानिक उपलब्धियों के इस युग में व्यक्ति निरंतर उपेक्षित होता जा रहा है। शारीरिक रूप से दुर्बल और मानसिक रूप से असमर्थ व्यक्ति किसी भी वस्तु का सच्चा उपयोग नहीं कर सकता और न ही ऐसे दुर्बल असमर्थ व्यक्तियों वाला समाज फूल-फल सकता है। संस्कारों का विस्तारपूर्वक उल्लेख गृहसूत्रों तथा स्मृति ग्रन्थों में देखने को मिलता है। प्रायः सभी धर्मशास्त्रकारों ने इसकी संख्या 16 मानते हैं यथा- गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकरण, निष्क्रमण, अन्नप्राशन, चूड़ाकर्म, कर्णवेध, उपनयन, वेदारम्भ, समावर्तन, विवाह, वानप्रस्थ, संन्यास तथा अन्त्येष्टि। उल्लेखनीय है कि कुछ विद्वानों ने षोडश संस्कारों में वानप्रस्थ तथा संन्यास की गणना संस्कार के रूप में नहीं करते हैं और प्रायः विवाह के बाद अन्त्येष्टि का नामोल्लेख करते हैं। ऐसा

प्रतीत होता है कि वानप्रस्थ और संन्यास संस्कार नहीं हो सकते क्योंकि इन्हें आश्रम माना गया है, परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। वस्तुतः आश्रमों में ही सारे संस्कार समाहित हैं। इस प्रकार वानप्रस्थ एवं संन्यास निःसंदेह व्यक्ति की भावनाओं के परिष्कार हैं, फलतः उन्हें संस्कार मानना अनौचित्यपूर्ण नहीं का जा सकता। विचार करने पर ज्ञात होता है कि आश्रम आत्मोत्कर्ष की विभिन्न स्थितियों-स्वार्थ से परार्थ के विकास की गाथा की दृष्टि से किये गये आयु के विभाजन है, जबकि संस्कार इन अवस्थाओं में होने वाले व्यक्ति के परिष्कार की वास्तविक अवस्थाएँ हैं। व्यक्ति की अवस्था ज्यों-ज्यों बढ़ती जाती है त्यों-त्यों उसके विचारों को प्रभावित कर पाना कठिन हो जाता है। यही कारण है कि प्राचीन मनीषियों ने आरंभिक संस्कारों में समयान्तराल अल्प रखा जबकि विवाह के बाद होने वाले वानप्रस्थ एवं संन्यास संस्कारों में 25-25 वर्षों का अन्तर निर्धारित किया। वानप्रस्थ तथा संन्यास आश्रम में संस्कारों की विविधता के अभाव का यह सबसे महत्वपूर्ण कारण माना जा सकता है। उल्लेखनीय है कि संस्कारों के सामान्यतः दो पक्ष हैं सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक। व्यावहारिक पक्ष देश-काल परिस्थितियों के अनुसार परिवर्तित हो सकता है परन्तु सिद्धान्त वही रहता है। प्राचीन काल में संस्कार का अनुष्ठान वैदिक मन्त्रों के साथ किया जाता था, आज इष्ट-मित्रों को आमंत्रित करके या अधिक से अधिक कुछ पूजा-पाठ करके ही संस्कार पूरा कर लिया जाता है। परम्परागत रूप से मान्य षोडश संस्कार का विवेचन निम्न है-

1. गर्भाधान संस्कार

गर्भाधान संस्कार का सामान्यतः अर्थ है- गर्भ का आधान, या गर्भ स्थापित करना। विवाहोपरान्त (सन्तान की कामना से) जिस कर्म द्वारा गर्भ धारण किया जाय उसे गर्भाधान कहा जाता है- गर्भः सन्धार्यते येन कर्मणा तद् गर्भाधानमित्यनुगतार्थकर्मनामधेयम् । गर्भलम्बन, ऋतुगमन तथा चतुर्थी कर्म इसके अनेक पर्याय हैं। वीरमित्रोदपकार के अनुसार स्त्री द्वारा पुरुष-बीज का धारण गर्भलम्बन है पराशर की दृष्टि से स्त्री के ऋतुकाल में यदि पुरुष समागम नहीं करता तो वह भ्रूणहत्या का भागी होता है। इस प्रकार गर्भाधान (स्त्री-पुरुष के शारीरिक सम्पर्क) को ऋतुगमन कहा गया है। सुश्रुत की मान्यता के अनुसार स्त्री ऋतुकाल में चौथे दिन शुद्ध मानी जाती है। संभवतः इसीलिए चतुर्थी कर्म की संज्ञा प्रचलित हुई। प्राकृतिक विधान के अनुरूप स्त्री-पुरुष का पारस्परिक आकर्षण तथा उनका शारीरिक सम्बन्ध स्थापित करना एक जैविकीय आवश्यकता है। सहवास सर्वथा एकान्तसेव्य और वैयक्तिक प्रक्रिया है यहाँ प्रश्न उठता है कि फिर गर्भाधान को संस्कारों में क्यों परिगणित किया गया है? इसका समाजीकरण क्यों किया गया है? आचार्य सुश्रुत अपने संहिता के शरीर स्थान में कहते हैं-

ध्रुवं चतुर्णां सान्निध्यात् गर्भः स्याद् विधिपूर्वकः।

ऋतुक्षेत्राम्बुबीजानां संयोगादङ्करो यथा।⁵

अर्थात् जैसे ऋतु, क्षेत्र, अम्बु और बीज इन चारों के विधिपूर्वक मिलने से अंकुर पैदा होता है, उसी प्रकार स्त्री-पुरुष के विधिपूर्वक संयोग से सन्तान का जन्म होता है। स्पष्टतः कहा जा सकता है कि यदि स्त्री-पुरुष के मिलन का परिणाम कुछ न होता, यह काम-क्रीड़ा मात्र रहता तो इस व्यक्तिगत कृत्य से समाज का कोई प्रयोजन न होता परन्तु यह एक निजी स्वार्थमय क्रिया नहीं है अपितु इसके फलस्वरूप समाज को एक नया व्यक्ति मिलता है। यदि यह आने वाला जीवन अच्छे स्वभाव का हुआ तो अपने सदाचरण से समाज को एक नयी दिशा दे सकता है किन्तु यदि दुष्ट हुआ तो समाज को तहस-नहस भी कर सकता है। इस तथ्य को ध्यान में रखते हुए प्राच्य मनीषियों ने सन्तानोत्पत्ति के बाद अवश्यम्भावी समस्याओं को उनका बीज पड़ने के समय ही, हल

कर लेना चाहा। इसीलिए 'गर्भाधान' को सामाजिक तथा धार्मिक पवित्र संस्कार बना दिया गया। गरुड़पुराण में कहा गया है कि गर्भाधान के समय की शारीरिक तथा मानसिक अवस्था का सन्तान पर गहरा प्रभाव पड़ता है। यह एक मनोवैज्ञानिक एवं चिकित्साशास्त्रीय तथ्य है। इसे श्लोक में व्यक्त करते हुए कहा गया है यथा-

निषेकसमये मादङ्गनरचित्तविकल्पना।

तादृक्स्वभावस्तम्भूतिर्जन्तुर्षिषाति कुक्षिगः।।⁶

उपरोक्त प्रसंग का उदाहरण अभिमन्यु, अष्टावक्र, नेपोलियन, हिटलर, बिस्मार्क आदि की जीवन गाथाओं में मिलता है। अतएव गर्भाधान काल में भावी सन्तान की कुप्रवृत्तियों को दग्धबीज करने का प्रयास कोरी कल्पना नहीं कहा जा सकता। जीव विज्ञान की दृष्टि से पुरुष में समागमेच्छा का कोई नियम नहीं परन्तु स्त्री में ऋतु स्राव (मासिक धर्म) के कारण उनमें सम्भोग काल का एक निश्चित नियम है जिसके आधार पर सहवास का विधान है। याज्ञवल्क्य स्मृति में ऋतुस्नान के बाद चौथी रात्रि से सोलहवीं रात्रि तक गर्भधारण के लिए उपयुक्त अवधि मानी गयी है आयुर्वेद में कहा गया है कि ऋतुस्राव बन्द हो जाने के बाद के 12 दिनों में सन्तान में आयु आरोग्य ऐश्वर्य, सौभाग्य, बल, वर्ण (रंग) और इन्द्रियों की उत्तरोत्तर प्रशस्ता रहती है इसके बाद आयु आदि गुणों का क्रमशः हास होता है। अनेक स्त्रियों के ऋतु स्राव सम्बन्धी जीवन की जाँच के बाद आधुनिक वैज्ञानिक भी इसी निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि स्त्री में सम्भोग की प्रेरणा 15 दिन में दो बार होती है- एक प्रेरणा ऋतुस्राव के एक दो दिन पहले, दूसरी प्रेरणा ऋतुस्राव शुरू होने के दिन से 15, 16 दिन तक। इनमें से पहली प्रेरणा गर्भाधान के लिए निरर्थक है परन्तु दूसरी सार्थक। इस प्रकार गर्भाधान हेतु निर्दिष्ट पूर्वाचार्यों का मत जीवविज्ञान तथा शास्त्रीय मान्यताओं के अनुरूप है। मनुस्मृति में कहा गया है कि युग्म रात्रियों (6वीं 8वीं आदि) में गर्भाधान से पुत्र तथा अयुग्म रात्रियों (5वीं 7वीं) में गर्भाधान से कन्या होती है अथवा वीर्य की अधिकता से पुत्र और रज की अधिकता से कन्या होती है। इन विचारों को सर्वथा वैज्ञानिक समर्थन सम्भवतः न दिया जा सके फिर भी गर्भाधान में वज्यविज्य तिथियों का ध्यान रखते हुए अभिगमन करने से प्रजावृद्धि की समस्या का समाधान अवश्य हो सकता है। गर्भाधान संस्कार का प्रचलन वैदिक काल में हुआ था। मिताक्षरा में याज्ञवल्क ने इस सन्दर्भ में उल्लेख करते हुए लिखा है कि- गर्भाधानं च विवाहदनन्तरं प्रथमोपगमे विष्णुर्योनि कल्पयत्विति मन्त्रवत् केषांचिद्धिहितम् परेषां गर्भग्रहणात् प्रत्युत्।⁷ अर्थात् यह संस्कार पाणिग्रहीती स्त्री के साथ पहले पहल (जीवन में केवल एक बार) किया जाता है।

2. पुंसवन संस्कार

षोडश संस्कारों में पुंसवन का दूसरा स्थान है। इसके विषय में आश्वलायन गृहसूत्र में कहा गया है कि पुंसवनमिति कर्मनामधेयं येन कर्मणा निमित्तेन गर्भिणी पुंसामेव सूते तत्पुंसवनम् । अर्थात् वह कर्म पुंसवन माना जाता है जिसके करने से गर्भिणी पुरुष सन्तान को ही उत्पन्न करे। याज्ञवल्क इससे पुत्र के लिए कहा गया 'यज्ञ-पुंसः सवनम'⁸ कहते हैं। लेकिन यह तथ्य सर्वमान्य नहीं है क्योंकि पुत्र या पुत्री का जन्म लेना स्त्री पुरुष में X और Y क्रोमोसोम की प्रधानता या अप्रधानता द्वारा निर्धारित होता है। इस प्रकार हम कह सकते हैं पुंसवन शब्द का अर्थ हो सकता है- पौरुष युक्त, सामर्थ्यसम्पन्न सन्तान। अतः यहाँ पर पुंसवन का यही अर्थ निगमित होता है कि जो भी सन्तान हो वह हृष्ट-पुष्ट बलिष्ठ हो, वह चाहे पुत्र हो या पुत्री। पुंसवन संस्कार के दो प्रमुख कृत्य होते हैं पहला लक्ष्मणा, वटशुङ्गा (वट के नवीन अंकुर) सहदेवा (पीतबला) विश्वदेवा (श्वेतबला) इनमें से किसी एक को गाय के दूध के साथ कुलचकर उसकी तीन चार बूँदें गर्भिणी के दक्षिण

नासापुट में डालना तथा दूसरा यह है कि पति द्वारा पत्नी का हृदय स्पर्श। इस प्रकार पुंसवन संस्कार गर्भ के समुचित शारीरिक विकास की ओर माता-पिता का ध्यान आकृष्ट करने के लिए किया जाता है। इसमें निहित मूल धारणा यह है कि यदि गर्भिणी को कोई अंग रूग्ण है तो गर्भस्थ शिशु का भी वह अंग प्रभावित होगा। अतः गर्भिणी को पर्याप्त सावधानी रखने के लिए सचेत किया जाता है।

3. सीमन्तोन्नयन संस्कार

सीमन्तोन्नयन संस्कार के विषय में वीरमित्रोदय में कहा गया है कि जिस संस्कार में गर्भिणी के सीमन्त (केश) ऊपर उठाये जाय वह सीमन्तोन्नयन संस्कार कहलाता है। गृहसूत्रों में यह धारणा व्यक्त की गयी है कि गर्भकाल के लिए कुछ अनिष्टकारी शक्तियाँ सक्रिय हो जाती हैं उनसे रक्षा हेतु श्री का आवाहन करना चाहिए। अतः सीमन्तोन्नयन वह संस्कार है जिसमें माता-पिता का ध्यान गर्भस्थ शिशु के मानसिक विकास पर केन्द्रित हो। यही सूचित करने के लिए प्रतीक रूप में पति, पत्नी के केशों में सुगंधित तेल डालता है और उसे संवारना है। इसका समय चौथा महीना माना गया है। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि सीमन्तोन्नयन संस्कार माता को प्रसन्नचित रखने के लिए किया जाता है क्योंकि उसकी सन्तुष्टि, असन्तुष्टि, तृप्ति-अतृप्ति आदि स्थितियों की गर्भस्थ सन्तान पर पूरा प्रभाव पड़ता है। दोहद (गर्भकालिक इच्छाओं) की पूर्ति न हो पाने से गर्भ सदोष हो जाता है। पत्नी के संवारने के द्वारा पति मानों उसके सुख सौमनस्य का सम्पूर्ण उत्तरदायित्व सम्भाल लेता है।

4. जाकर्म संस्कार

उल्लेखनीय है कि सन्तानोत्पत्ति के अनन्तर जो कर्म किये जाते हैं उन्हें जात कर्म कहा जाता है। इनके साथ-साथ बच्चे पर मनोवैज्ञानिक प्रभाव डालने का प्रयास किया जाता है। इसलिए इसे संस्कार की श्रेणी में रखा गया है। शिशु का जन्म काल ही इस संस्कार का समय है। यह संस्कार नाभिच्छेदन के पूर्व किया जाता है। सन्तान के जन्म के समय किये जाने वाले ये प्रमुख कर्म हैं। गर्भवरण जटायु (उल्ब) को हटाकर बच्चे के मुख, नासिका आदि की सफाई सिर पर घी का काया (पिचु) रखना तथा नाभिछेदन इसमें सम्मिलित है। इसके बाद सुवर्णशलाका से घी तथा मधु चटाया जाता है।

5. नामकरण संस्कार

वास्तव में किसी वस्तु का ज्ञान नाम के बिना नहीं होता है। संसार का सारा व्यवहार नाम के आधार पर ही चलता है। इस प्रकार नामकरण आवश्यक ही नहीं अपितु एक अपरिहार्य प्रक्रिया है। इसे संस्कार का रूप देने का कारण यह है कि जिन-जिन आकांक्षाओं और उमंगों को लेकर दम्पति अपनी सन्तान को उच्च बनाने के लिए अब तक प्रयत्नशील रहे सपने संजोये रहे उनके अनुरूप बालक को एक ऐसा नाम दे जो कि उनकी भावनाओं का प्रतिनिधित्व बन सके, बच्चे को उसी नाम के अनुसार बनने की प्रेरणा देता रहे। आधुनिक मनोविज्ञान तथा आंकिक ज्योतिष की मान्यता है कि बार-बार उच्चारित शब्दों का मनुष्य के मन एवं शरीर पर गहरा प्रभाव पड़ता है। बच्चे के जन्म से दस दिन तक माता सूतिकागृह में रहती है, इसके बाद बाहर निकलती है। इसलिए विद्वानों ने ग्यारहवें दिन नामकरण संस्कार करने को कहा है। इस प्रकार, इस संस्कार द्वारा व्यक्ति के व्यावहारिक जीवन यात्रा को एक दिशा दी जाती है।

6. निष्क्रमण संस्कार

संस्कारों की शृंखला में निष्क्रमण का महत्वपूर्ण स्थान है। निष्क्रमण शब्द का अर्थ होता है- बाहर निकलना। अर्थात् सूतिकागृह के बाहर निकलने पर भी बच्चा घर की सीमा में ही रखा जाता

है, उसे प्रकृति के उन्मुक्त वातावरण में तत्काल नहीं लाया जाता क्योंकि नवजात शिशु में शीततापादि से समायोजन की क्षमता नहीं रहती, परन्तु बच्चे के समुचित विकास के लिए स्वच्छ प्राकृतिक वायु तथा सूर्य का प्रकाश परमावश्यक है। इसी आवश्यकता की पूर्ति के लिए बच्चे का निष्क्रमण संस्कार किया जाता है। पराशर गृहसूत्र में इस संस्कार का समय चौथा महीना कहा गया है। इस संस्कार में एक निश्चित माङ्गलिक तिथि में देवताओं का पूजन वन्दन करते हुए वैदिक मन्त्रों का पाठ किया जाता है तथा बच्चे को सूर्य का दर्शन कराया जाता है। इस संस्कार के अनुष्ठान में जो मंत्र प्रयुक्त किये जाते हैं उनका निष्कर्ष 'त्वं जीव शरदः शतं वर्धमानः' में आ जाता है। अभिप्राय यह है कि माता-पिता तथा उपस्थित स्वजनों की हार्दिक कामना है कि सन्तान सौ वर्ष तक जीवित रहे और वर्धमान रहे अनवरत उन्नति करती रहे। इस शुभकामना का प्रयोजन यह है कि जब शिशु जीवन यात्रा में चल ही पड़ा है तो इसका जीवन इतना दीर्घ हो कि यह अपना लक्ष्य परम पुरुषार्थ मोक्ष पूरा कर सकें, उसका जीवन लक्ष्य अधूरा न रह जाय।

7. अन्नप्राशन संस्कार

अन्नप्राशन संस्कार का अर्थ है- जीवन में पहली बार अन्न का अशन (भोजन)। इसका समय छठवाँ महीना माना गया है जबकि बच्चे के दाँत निकल चुके हो। जन्म के समय न तो बालक के पास अन्न चबाने के लिए दाँत होते हैं और न ही अन्न पचाने में समर्थ पाचनशक्ति। फलतः प्राकृति उसके जीवन धारण का प्रबन्ध माता के दूध के रूप में सहज ही सुलभ करा देती है, परन्तु ध्यान देने योग्य बात यह है कि बच्चा सारा जीवन माँ के दूध पर निर्वाह नहीं कर सकता। इसके दो कारण हैं- प्रथम यह कि केवल दूध के सेवन से शरीर में कड़ापन नहीं आ सकता, शरीर थुलथुला रह जाता है। दूध में सब प्रकार के पोषक तत्वों का समावेश होने पर भी अन्न का भोजन परमावश्यक है। यही शारीरिक दृढ़ता का साधन है। दूसरा कारण है कि माँ के दूध पिलाने का अर्थ है कि वह अपने शरीर के भीतर का कैल्शियम बच्चे को दे रही है, दूसरे शब्दों में वह अपना रक्त निकाल रही है। इससे उसका शरीर क्षीण होता रहता है। प्रकृति ने माँ बच्चे दोनों के स्वास्थ्य की दृष्टि से (एक निश्चित अवधि के बाद) बच्चों में दाँतों की व्यवस्था कर दी है। दाँतों का निकलना इस तथ्य का प्रतीक है कि बच्चे की आँते अब अन्न पचाने में समर्थ हो रही हैं। अब वह अन्न का आहार ग्रहण कर सकता है। इससे सिद्ध होता है कि अन्नप्राशन तथा दाँत निकलने का घनिष्ठ सम्बन्ध है। निष्कर्ष यह है कि जब बच्चे में दाँत निकलने लगे तो धीरे-धीरे माँ अपना दूध पिलाना बन्द करने लगे तथा उसके भरण-पोषण हेतु अन्न आदि का ध्यान दे।

8. चूड़ाकर्म या मुण्डन संस्कार

चूड़ाकर्म संस्कार को समझने के लिए हमें सर्वप्रथम चूड़ा शब्द का अर्थ समझना होगा। संस्कृत में चूड़ा शब्द का अर्थ है शिखा या चोटी। इस दृष्टि से चूड़ाकर्म का अभिप्राय हुआ चूड़ा विषयक संस्कार। चूड़ाकरण, मुण्डन, केशवपन, क्षौर आदि इसके पर्याय हैं। इसमें शिखा को छोड़कर गर्भकाल से प्राप्त सारे केश मुड़वा दिये जाते हैं। मनुस्मृति में चूड़ाकर्म के समय की बात करते हुए आचार्य मनु ने कहा है-

चूड़ाकर्म द्विजातीनां सर्वेषामेव धर्मवः।

प्रथमेऽब्दे तृतीये वा कर्त्तव्यं श्रुतिचोदनात्।।⁹

अर्थात् चूड़ाकर्म संस्कार का समय शिशु जन्म का पहला या तीसरा वर्ष होना चाहिए। उल्लेखनीय है कि गर्भावस्था में बाल गर्भावरण जटायु के मलिन जल में रहते हैं, इसलिए अस्थिसन्धियों के जुड़ जाने के बाद उन्हें हटा देना आवश्यक होता है। बालों के साफ हो जाने से

सिर की खुजली, दाद आदि से रक्षा हो जाती है और नये पुष्ट बाल उगने में सहायता मिलती है। चरक संहिता में इसकी महत्ता बताते हुए कहा गया है-

पौष्टिकं वृष्यमायुष्यं शुचिरूपं विराजनम्।
केशश्मश्रुनरवादीनां कर्तनं सम्प्रसाधनम्।¹⁰

अर्थात् मुण्डन कर्म द्वारा बालक में पुष्टि वृष्यता, आयु, स्वच्छता एवं सौन्दर्य इत्यादि का वर्धन होता है।

9. कर्णवेध संस्कार

कर्णवेध का सामान्यतः अर्थ है कान को बाँध देना या उसमें छेद कर देना। सुश्रुत ने इसके दो उद्देश्य बताये हैं- बालक की रक्षा तथा आभूषण पहनाना। कर्णवेध से अन्नवृद्धि (आँत का उतरना) हार्निया रोग से रक्षा होने का उल्लेख हुआ है। यह संस्कार कब सम्पन्न किया जाता इस सम्बन्ध में विद्वानों के बीच मतैक्यता का अभाव पाया जाता है। गर्ग के अनुसार कर्णवेद उपयुक्त काल छठवा, सातवां, आठवाँ या बारहवाँ महीना है। बौधायन सातवें या आठवें मास का विकल्प देते हैं। सुश्रुत ने छठें या सातवें को कर्णवेध के लिये श्रेयस्कार बताया है। इस प्रकार कर्णवेध का समय जन्म के 10वें दिन से लेकर सात वर्षों तक माना जा सकता है। यह संस्कार सैद्धान्तिक के साथ-साथ व्यावहारिक एवं वैज्ञानिक भी है।

10. उपनयन संस्कार

उपनयन का अर्थ है गुरु के समीप ले जाना। गौतम और मनु जैसे शास्त्रकारों के अनुसार ब्राह्मण बालक का उपनयन आठवें वर्ष में क्षत्रिय बालक का ग्यारहवें वर्ष में और वैश्य बालक का बाहरवें वर्ष में होना चाहिए। शूद्रों के लिए यह संस्कार विहित नहीं है। वर्णव्यवस्था के अध्ययन से पता चलता है कि वैदिक काल में ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र का निर्धारण जातिगत न होकर बुद्धिलब्धि के आधार पर (गुणात्मक दृष्टि से) था। इस संस्कार के मुख्य कृत्य है यज्ञोपवीत को धारण करना। शतपथ ब्राह्मण में कहा गया है कि उपनयन की तिथि से एक दिन पहले बालक को व्रत रहना पड़ता है। व्रत काल में ब्राह्मण को दूध पीने की क्षत्रिय बालक को जौ की दलिया खाने की तथा वैश्य पुत्र को श्रीखण्ड खाने की अनुमति दी गयी है। दुग्धसेवर सात्विक वृत्ति का सूचक है, जो शक्ति का तथा श्रीखण्ड ऐश्वर्य का। व्रत के बाद वाले दिन प्रातःकाल बालक अपनी माँ के साथ एक ही पात्र में भोजन करता था। अल्लेकर का मत है कि यह क्रिया इस तथ्य का प्रतीक थी कि उसका अनियमित बचपन बीत गया है और आगे उसे नियमित एवं अनुशासित जीवन बीताना है। यज्ञोपवीत में तीन धागे होते थे जो क्रमशः ऋषि-ऋण, देव ऋण और पितृ ऋण के सूचक हैं। यही कारण है कि जब व्यक्ति ऋणत्रय से मुक्त हो जाता है तब इसे वह विधि पूर्वक यज्ञीय अग्नि में भस्म कर देता है। आचार्य मनु ने किस वर्ण का यज्ञोपवीत किय चीज से बना होता था इसके विषय में मनुस्मृति में लिखा है कि-

कार्पासमुपवीतं स्याद्धिप्रस्योर्ध्ववृतं त्रिवृतम्।
शरणसूत्रमयं राज्ञो वैश्यस्याविकसौत्रिकम्।¹¹

अर्थात् ब्राह्मण का यज्ञोपवीत कपास का, क्षत्रिय का सन का तथा वैश्य का ऊन का बना हुआ तीन लड़ी का होता था। उपनयन के समय बालक का आचार्य से ब्रह्मचर्य धारण कराने का निवेदन करना, असत्य त्यागकर सत्य पालन का पाँच बार व्रत ग्रहण करना आचार्य द्वारा शिष्य को उन्नति के लिए संकल्प करना अपनी अंजलि का जल बालक के अंजलि में तीन बार छोड़ना इत्यादि सद्गुण युक्त क्रियाएँ करायी जाती थी। इस संस्कार के सम्पन्न हो जाने के पश्चात् बालक का दूसरा

जन्म होता था इसी कारण उपनयन संस्कार होने के बाद व्यक्ति को द्विज कहा गया है। इस संस्कार का वर्तमान में भी प्रचलन होना इसकी महत्ता को दर्शाता है।

11. वेदारम्भ संस्कार

संस्कारों में वेदारम्भ संस्कार का महत्वपूर्ण स्थान है। वेदारम्भ का अर्थ है वेद के अध्ययन का प्रारम्भ। उपनयन के पश्चात् व्यक्ति वेदाध्ययन के लिए अर्ह हो जाता है। चूँकि प्राचीन काल में वेद का अध्ययन किया जाता था, इसीलिए शिक्षा सम्बन्धी इस संस्कार को वेदारम्भ संस्कार कहा गया। उपनयन संस्कार सम्पन्न हो जाने पर बालक को गुरुकुल में प्रवेश कराया जाता था, जहाँ उसे अन्तेवासी की संज्ञा मिलती थी। 'अन्तेवासी' शब्द के रहस्य को स्पष्ट करते हुए अथर्ववेद में कहा गया है कि बालक को शिक्षित करने के लिये स्वीकार करते हुये गुरु उसे इस प्रकार सुरक्षित तथा संभालकर रखता है जैसे माँ उसे अपने गर्भ में रखती है। स्पष्ट है कि गुरु-शिष्य सम्बन्धों का इससे अच्छा चित्र नहीं खींचा जा सकता है। बालक अन्तेवासी हो गया तो मानों गुरु के हृदय का टुकड़ा हो गया, यह तथ्य स्वतः परिलक्षित है। बालक को गुरु द्वारा बताये गये मार्ग पर चलते हुए कठोर ब्रह्मचर्य का पालन करना पड़ता था।

12. समावर्तन संस्कार

समावर्तन संस्कार मनुष्य के एक विशेष नये पड़ाव को इंगित करता है। समावर्तन का अर्थ है- शिक्षा ग्रहण के बाद घर वापस लौटना। एक वेद के अध्ययन में प्रायः बाहर वर्ष लगता था। ब्रह्मचारी अपनी योग्यता एवं सामर्थ्य के अनुसार एक या दो या सभी वेदों का अध्ययन करता था। कुछ लोग आजीवन ब्रह्मचर्य का पालन करते थे। फलतः समावर्तन का एक निश्चित समय निर्धारित नहीं किया जा सकता। सामान्यतः समावर्तन का समय 24वाँ वर्ष माना जा सकता है। समावर्तन के पश्चात् ब्रह्मचारी को स्नातक (स्नान किया हुआ विद्यार्जन कर चुका) कहा जाता था। आजकल विश्वविद्यालयों में प्रचलित दीक्षान्त समारोह समावर्तन संस्कार का एक रूप समझा जा सकता है। प्राचीनकाल में स्नातकों का बहुत सम्मान था। वरतन्तु के शिष्य कौत्स के पधारने पर राजा रघु आसन से उठकर खड़े हो गये थे तथा उनकी गुरुदक्षिणा की माँग पूरी करने के लिए हर तरह से तैयार हो गये थे।

13. विवाह संस्कार

विवाह शब्द का अर्थ है- कन्या (वधू) को (उसके पितृगृह से) विशेष रूप अथवा प्रयोजन विशेष (पत्नी बनाने) के लिए ले जाना। परिणय उपयम, पाणिग्रहण इत्यादि इसके पर्याय हैं। समावर्तन संस्कार के समय ब्रह्मचारी को अपनी वंश परम्परा अक्षुण्य रखने का विशेष रूप से निर्देश होता था इसीलिए महाभाष्यकार पंतजलि ने स्पष्ट रूप से लिखा है कि जो स्नातक विवाह नहीं करता वह निन्दा का पात्र है। मनु के विचार से विवाह का उद्देश्य सन्तानप्राप्ति, शास्त्रों में कहे गए धर्मों का पालन और यौन संतुष्टि है। हिन्दू समाज में कोई भी धार्मिक कृत्य स्त्री के बिना पूरा नहीं होता, अकेले पुरुष अधूरा माना जाता है। अर्द्धनारीश्वर की कल्पना इसी तथ्य को पुष्ट करती है कि बिना विवाह के स्त्री-पुरुष को पति-पत्नी के रूप में सामाजिक तथा वैधानिक मान्यता नहीं मिल सकती। इसीलिए विवाह को ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूत्र सभी वर्णों के लिए आवश्यक माना गया है। हिन्दू धर्मशास्त्रों में विवाह के आठ प्रकारों का उल्लेख मिलता है- ब्रह्म, दैव, आर्ष, प्राजापत्य, आसुर, गान्धर्व, राक्षस और पैशाच। इनमें से प्रथम चार समाज में सम्मानित और अन्तिम चार निन्दित माने गये थे। इसके अतिरिक्त अनुलोम तथा प्रतिलोम विवाह का प्रचलन था।

14. वानप्रस्थ संस्कार

संस्कारों में वानप्रस्थ संस्कार महत्वपूर्ण है। वानप्रस्थ शब्द का अर्थ है- वन के लिये प्रस्थान करने वाला। इस प्रकार वह संस्कार जिसमें मनुष्य की मनोवृत्ति सांसारिक भोगों से ऊपर उठकर योग की ओर अग्रसर होती है उसे वानप्रस्थ संस्कार कहते हैं। नगर के कोलाहल से दूर वन के प्राकृतिक क्षेत्र का सेवन निवृत्तिमूलक भावना का प्रतीक है। यह संस्कार गृहस्थ जीवन के बाद अर्थात् 50 वर्ष की अवस्था में सम्पन्न होता है। इसमें व्यक्ति समीपस्थ वन में कुटी बनाकर रहता है, प्रमुख रूप से आरण्य ग्रन्थों का अध्ययन करता है, और अपने समीप आये बालकों तथा गृहस्थों को अनुभवजन्य ज्ञान को बाँटता है।

15. संन्यास संस्कार

इस संस्कार के अर्थ को समझने के लिए सर्वप्रथम संन्यास शब्द का अर्थ समझना होगा। संन्यास का अर्थ है सम्यक् त्याग। यह त्याग अपने कर्तव्यों एवं उत्तरदायित्वों का त्याग नहीं है, जीवन से पलायन नहीं अपितु मोह माया के आवहरण का त्याग, राग, द्वेष जैसे द्वन्द्वों का परित्याग है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण संन्यासी के अर्थ को स्पष्ट करते हुए कहा है- 'ज्ञेयः स नित्यं संन्यासी यो न द्वेष्टि न कङ्क्षति।'¹² अर्थात् संन्यासी वह है जो न किसी से स्नेह रखता है और न द्वेष। इस प्रकार संन्यास एक मनोवृत्ति है, जो उच्च चिन्तन का परिणाम है।

16. अन्त्योष्टि संस्कार

अन्त्योष्टि का अर्थ है मानव जीवन का अन्तिम कर्म। इस संस्कार का तात्पर्य उस संस्कार से है जिसके आगे उस शरीर के लिए कोई अन्य संस्कार शेष नहीं रहता। मत्स्यपुराण में अन्त्योष्टि संस्कार की तीन विधियों का उल्लेख किया गया है- (1) शव को जलाना (2) शव को पृथ्वी के नीचे गाड़ना (3) शव को फेंकना। इनमें से शवदाह की प्रक्रिया अधिक वैज्ञानिक है क्योंकि अग्नि में भस्म हो जाने पर प्रदूषण की संभावनाएँ कम रहती हैं, जबकि भूमि के नीचे गाड़ने पर शरीर का सड़ना निश्चित है, खुला फेंक देने पर मांसभक्षी पशु पक्षियों के द्वारा अस्थि और माँस खण्डों का इधर-उधर बिखराया जाना स्वाभाविक है। इस प्रकार शव को जलाना है श्रेष्ठ माना गया है। अन्त्योष्टि संस्कार से जुड़ी हुई कर्मकाण्ड की प्रक्रिया से शोकाकुल परिवार को दुःख भूलाने का एक अवसर मिलता है। अतः यह संस्कार मनोवैज्ञानिक एवं व्यवहारिक दोनों दृष्टियों से मानव समाज के लिए उपयोगी है।

भारतीय ज्ञान परम्परा में निहित संस्कारों का विश्लेषण करने के पश्चात् कुछ प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठते हैं, जिन पर विचार-विमर्श करना वर्तमान सन्दर्भ में प्रासंगिक है। ये प्रश्न इस प्रकार हैं-

1. इन संस्कारों से किस प्रकार और किस तरह का व्यक्तित्व निर्माण होगा?
2. क्या जो इन संस्कारों का पालन नहीं करेगा उसका व्यक्तित्व निर्माण नहीं हो सकता?
3. इन संस्कारों की वर्तमान में क्या उपयोगिता है?

ऊपर उठाने गये प्रश्नों में यदि प्रथम प्रश्न पर विचार किया जाय तो भारतीय ज्ञान परम्परा में बतलाये गये संस्कारों का पालन करने पर एक भावात्मक व्यक्तित्व का निर्माण होगा, क्योंकि संस्कार युक्त जीवन में एक भावात्मक ऊर्जा होती है। संस्कार व्यक्ति के अन्तःकरण एवं मन को परिष्कृत करता है, जिससे व्यक्ति में आत्मसंयम रूपी सद्गुण का उदय होता है जो उसे सभ्य मानव की श्रेणी में रखता है और वह आत्मसंयमी व्यक्ति विधि-निसिद्ध एवं अनैतिक कर्मों का सम्पादन नहीं करता है। परिणामतः समाज में एक नैतिक व्यवस्था बनी रहती है, क्योंकि कानूनी प्राविधान

केवल बाह्य होता है आन्तरिक नहीं और जब तक व्यक्ति मन से नैतिक नहीं होगा तब तक शुद्ध आचरण का सम्पादन नहीं कर सकता। यहाँ पर संस्कारयुक्त आचरण ही व्यक्ति को आन्तरिक शुद्धि हेतु प्रेरित करता है। यद्यपि 16 संस्कारों में कुछ तो अप्रचलित हैं, किन्तु जो भी वर्तमान में प्रचलित हैं मानव व्यक्तित्व विकास में उनकी सकारात्मक भूमिका है। इन प्रचलित संस्कारों के अनुपालन से मानव व्यक्तित्व का निर्माण होगा और वह व्यक्तित्व सकारात्मक सोच एवं भावात्मक शक्ति से ओत-प्रोत होगा।

अब यदि दूसरे प्रश्न पर विचार किया जाय-क्या जो इस संस्कारों का पालन नहीं करेगा उसका व्यक्तित्व निर्माण नहीं हो सकता, यदि नहीं तो क्यों नहीं? वास्तव में मानव व्यक्तित्व के विकास या निर्माण की प्रक्रिया को दो रूपों में देखा जा सकता है- भावात्मक एवं निषेधात्मक। यदि हम बचपन से ही मानव मन को सदगुण युक्त संस्कारों से अभिसंचित करते रहेंगे तो ऐसे शिशु के व्यक्तित्व का निर्माण भावात्मक होगा। दूसरी तरफ यदि व्यक्ति द्वारा इन संस्कारों का अनुप्रयोग नहीं किया जाएगा तो उसके व्यक्तित्व का निषेधात्मक पक्ष विकसित होगा। इसके परिणामस्वरूप निषेधात्मक व्यक्तित्व वाला मानव स्वतः एवं समाज दोनों के लिए घातक सिद्ध होगा। इसलिए व्यक्ति को अच्छे व्यक्तित्व निर्माण के लिए संस्कारयुक्त जीवन जीना आवश्यक एवं अनिवार्य दोनों हो जाता है।

जहाँ तक संस्कारों की वर्तमान उपयोगिता का प्रश्न है तो भारतीय ज्ञान परम्परा में बतलाये गए सभी 16 संस्कार सभी के लिए सम्भव नहीं हैं और न तो कुछ संस्कार वर्तमान में प्रचलित हैं, परन्तु सभी संस्कारों का आध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक दृष्टिकोण से आज भी विशेष महत्व है। वैदिक संस्कारों की व्यवस्था का आज भी जीवित रहना इस तथ्य का प्रबलतम् प्रमाण है कि उसका प्रयोजन व्यक्तिगत हित न होकर समष्टिगत शुभ है। यह सर्वविदित तथ्य है कि प्रत्येक व्यक्ति समाज का एक महत्वपूर्ण अवयव है, समाज को उच्चतर अथवा निकृष्टतर बनाने में उसका विशिष्ट योगदान होता है। यही नहीं कोई भी व्यक्ति कभी पूर्ण नहीं हो सकता। मानव जीवन निरन्तर प्रवाहमान है जिसमें ऊपर उठने तथा नीचे गिरने की स्थिति सदैव बनी रहती है। अतएव वैदिक मनीषियों ने मनुष्य को उनके जन्म के पूर्व से लेकर मृत्यु के बाद तक सुसंस्कृत करते रहने की योजना बनायी ताकि उसके पतित होने की संभवना कम से कम रहे। प्रत्यक्षतः यह योजना व्यक्तिपरक दृष्टिगोचर होती है, परन्तु सूक्ष्म अवलोकन से यह तथ्य सामने आता है कि इसका प्रमुख उद्देश्य व्यक्ति के माध्यम से समाज और राष्ट्र को उन्नत बनाना है।¹³ संस्कारों में गर्भाधान संस्कार का व्यक्ति के शारीरिक आवश्यकता की पूर्ति के साथ-साथ सृष्टि प्रक्रिया को गतिमान रखने के लिए भी आवश्यक है। इसी प्रकार गर्भस्थ शिशु के चिरायु एवं स्वस्थ रहने हेतु पुंसवन, सीमन्तोपनयन, जातकर्म संस्कार महत्वपूर्ण हैं। नामकरण संस्कार व्यक्ति के व्यक्तित्व विकास के लिए आवश्यक है, क्योंकि नाम व्यक्ति के सांसारिक कीर्ति को व्यक्त करने का प्रतीक होता है। अन्नप्राशन चूड़ाकर्म एवं कर्णवेध संस्कारों का भी वैज्ञानिक महत्व है। उपनयन बालक के वेदारम्भ के पहले की प्रक्रिया है, जिसके द्वारा वह ज्ञान प्राप्ति के लिए मानसिक रूप से तैयार होता है। इसी प्रकार विवाह संस्कार का आज भी उतना ही महत्व है जितना पहले था। क्योंकि वर्तमान समय में लोग इस संस्कार की अवहेलना करके क्षणिक शारीरिक संतुष्टि हेतु प्रेम विवाह लीविंग रिलेशनशिप के रूप में स्त्री-पुरुष साथ-साथ रहने लगते हैं। परिणामतः ऐसे सम्बन्धों की परिणिति धोखा, छलावा एवं तलाक इत्यादि के रूप में होती है। इसके विपरीत संस्थागत एवं विधिपूर्वक सम्पन्न विवाह संस्कार में ये समस्याएँ बहुत कम देखने को मिलती हैं। संस्कारों में वानाप्रस्थ एवं संन्यास का विशिष्ट

महत्व आज भी है। क्योंकि व्यक्ति की इन्द्रियाँ जब शिथिल हो जाती हैं और घर के लोगों का व्यवहार बदलने लगता है तो ऐसे समय में हर व्यक्ति की इच्छा एकान्तवास एवं त्यागमय जीवन जीने की होती है। वह प्रकृति की गोद में रहकर निष्काम भाव से समाज के कल्याणार्थ अपने अनुभवों को साक्षा करना चाहता है और यह कार्य वानप्रस्थ एवं संन्यास आश्रम में ही सम्भव है। अतः वानाप्रथ एवं संन्यास संस्कार का व्यक्ति के जीवन में परमशान्ति एवं आध्यात्मिक उत्कर्ष के लिए महत्वपूर्ण स्थान है। संस्कारों में अन्त्योष्टि का विशेष महत्व है। क्योंकि इस प्रक्रिया में व्यस्त रहने पर शोकाकुल परिजनों को मानसिक एवं अध्यात्मिक शान्ति मिलती है। इसके साथ ही अन्त्योष्टि प्रक्रिया में शव-दाह का विधान पर्यावरणिक दृष्टि से भी उपयोगी एवं प्रासंगिक है।

उपरोक्त विश्लेषण के पश्चात् यह तथ्य प्रकट होता है कि भारतीय संस्कृति में निहित मानव व्यक्तित्व के विकास की प्रक्रिया में सहायक तत्वों का अपना विशेष महत्व है। इस सन्दर्भ में संस्कार व्यवस्था का विशिष्ट स्थान है क्योंकि एक संस्कार युक्त व्यक्ति ही 'बसुधैव कुटुम्बकम्' की अवधारणा से ओत-प्रोत अपने विचारों को व्यापक रूप देते हुए, देश के चतुर्दिक विकास यथा-सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, पर्यावरणिक, शैक्षणिक एवं नैतिक दृष्टि से अपनी महती भूमिका का निर्वहन कर सकता है। इस प्रकार मानव व्यष्टिगत भावना से ऊपर उठकर 'सर्वे भवन्तु सुखिनः' की कामना करता है। अतः मानव के व्यक्तित्व के विकास में भारतीय ज्ञान परम्परा में निर्दिष्ट संस्कारों की महत्वपूर्ण भूमिका हो सकती है।

सन्दर्भ

1. गीता, 4/38
2. चरकसंहिता, पृष्ठ 37
3. तन्त्रवार्तिक, पृष्ठ 9078
4. वेदान्त सूत्र-शाङ्करभाष्य, 11,13
5. सुश्रुत, शा0 स्था 2.34
6. गरुडपुराण, 15.16
7. मिताक्षरा, याज्ञ0 1.11
8. याज्ञवल्क्य स्मृति, 1.11
9. मनुस्मृति, 2.35
10. चरक संहिता, सूत्रस्थान, 5.93
11. मनुस्मृति, 2.44
12. गीता, 5.3
13. काणे, पी0वी0 (2003): *धर्मशास्त्र का इतिहास*, तृतीय भाग, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, पृ0 56।

वेदान्त में सर्वधर्मसमभाव और विश्व शान्ति

ज्ञान प्रकाश उपाध्याय

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

प्रस्तुत शोध प्रपत्र धार्मिक बहुलता एवं विभिन्न संस्कृतियों के मतावलम्बियों के पारस्परिक सम्बन्धों की यथार्थ वस्तुस्थिति पर आधारित है। धार्मिक संकीर्णता विश्व शान्ति के लिए घातक है। इस दिशा में वेदान्त की भूमिका पर एक विमर्श किया गया है। वेदान्त की दार्शनिक परम्परा मध्यममार्ग है। अतिशय योग और अतिशय त्याग दोनों धार्मिक साधना के मार्ग में बाधक और अशान्तिकारक हैं। इस संदर्भ में डॉ० भगवानदास, डॉ० एस० राधाकृष्णन, महात्मा गाँधी आदि के विचार महत्वपूर्ण हैं। किन्तु आज न तो किसी सार्वभौम धर्म की आवश्यकता है और न धार्मिक सापेक्षता की। वेदान्त सर्वधर्मसमभाव का एक उत्तम दृष्टान्त है। क्योंकि यहाँ सर्वोच्चता किस एक मजहब साधना-पक्ष अथवा मार्ग की नहीं है, बल्कि सर्वोच्चता परम सत्ता (एकमेवाद्वितीयम) की है। इसे ब्रह्म, ईश्वर, परमार्थ, निरपेक्ष सत, (अल्लाह या गॉड) आदि चाहे जिस नाम से अभिहित किया जाय उससे कोई अन्तर नहीं पड़ता है। समस्त मजहबी परम्पराएँ और उनकी साधना या उपसना पद्धतियाँ उसी परमार्थ सत्य पर पहुँचने के विभिन्न मार्ग हैं। इसके लिए न तो किसी सार्वभौम धर्म की आवश्यकता है और न मजहब परिवर्तन की कोई उपयोगिता है। अतः वेदान्त सर्वधर्मसमभाव का विधान करता है। यही विश्वशान्ति का मार्ग है।

धार्मिक बहुलता विश्व की एक यथार्थ समस्या है। धार्मिक विविधता के कारण अनेक धर्मों के अनुयायी एक दूसरे के प्रति संशय, आशंका और भय से ग्रस्त होने लगते हैं। इसके परिणामस्वरूप सांप्रदायिक संघर्ष की परिस्थितियाँ उत्पन्न हो जाती हैं। विभिन्न धर्मों के अनुयायियों को एक दूसरे की परम्पराओं, उपासना पद्धतियों, वेश-भूषा इत्यादि धार्मिक कर्मकाण्डों का सम्यक ज्ञान नहीं होता है। प्रायः समुचित धार्मिक शिक्षा के अभाव के कारण उन्हें अन्य सम्प्रदायों के धर्मों का सही ज्ञान नहीं हो पाता है। अशिक्षित लोग या अशिक्षित व्यक्ति साम्प्रदायिक संकीर्णता से ग्रस्त हो जाते हैं। उनमें हीनभाव अथवा उच्चभाव की मनोग्रन्थि पनपने लगती है। इसके परिणामस्वरूप लोगों में धार्मिक कट्टरता, उन्माद और द्वेष विकसित होने लगता है। कुछ सामाजिक, राजनीतिक और धार्मिक परिस्थितियों के कारण लोगों में साम्प्रदायिक असहिष्णुता पनपती है। संकीर्ण मानसिकता के कारण असहिष्णुता को प्रश्रय मिलता है। कुछ साम्प्रदायों के अनुयायी अन्य धर्मों को यथार्थ धर्म नहीं मानते हैं। ऐसे लोग अपने-अपने विशिष्ट धर्म को सबसे प्रामाणिक धर्म मानते हैं। वे अन्य धर्मों की उपेक्षा करते हैं। कुछ सम्प्रदायों के धर्म प्रचारक अन्य मतावलम्बियों को दण्ड देने का औचित्य सिद्ध करने का प्रयास करते हैं। इससे स्पष्ट है कि धार्मिक कट्टरता ने विश्व में अशान्ति को जन्म दिया है। धार्मिक दमन और उत्पीड़न को किसी भी तर्क के आधार पर न्यायोचित नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि धार्मिक उत्पीड़न से व्यक्ति की स्वतंत्रता, आत्म-सम्मान और मानवाधिकारों का हनन होता है। जिस समाज में कट्टरता, दमन और आत्मविश्वासों पर आधारित रूढ़ियाँ प्रभावी होती हैं वहाँ शान्ति, सामन्जस्य और समृद्धि नष्ट हो जाती है। इसके परिणाम स्वरूप मानव-समाज बर्बर, असभ्य और हिंसक आतंकवाद से ग्रस्त हो जाता है।

बहुसंस्कृतिवाद (Multiculturalism) और धार्मिक बहुलता (Religious Pluralism) वैश्वीकरण के युग की एक यथार्थ समस्या है। विश्व के विभिन्न क्षेत्रों से अनेक भूसांस्कृतिक

परम्पराओं, भाषा, जातीय विविधताओं एवं संस्कारों में पोषित व्यक्तियों का परस्पर समागम स्वाभाविक होता जा रहा है। सूचना एवं प्रौद्योगिकी के प्रभाव से विश्व की दूरियाँ सिमट रही हैं। आज विश्व में अनेक धर्मों और मजहबी परम्पराओं के अनुयायी एक साथ सार्वजनिक जीवन में कार्य करने और साथ रहने के लिए विवश हैं। अतः धार्मिक संकीर्णता विश्व शान्ति के लिए घातक है। इसे प्रश्रय देने वाले समाज को विघटन, विनाश, अशान्ति, तथा तनावग्रस्त होने से बचना कठिन होगा। धर्म के नाम पर हिंसा एवं दमन का सहारा लेना सर्वथा अनुचित है। इस समस्या पर सदियों से विचार-विमर्श और रिसर्च होता चला आ रहा है। इस परिप्रेक्ष्य में अनेक विचारकों ने सामाजिक सुरक्षा और शान्ति शान्ति स्थापित करने के लिए अनेक विकल्पों पर विचार-विमर्श किया है।

वस्तुतः वेदान्त की परम्परा में धार्मिक उपदेश समाज की सांस्कृतिक बहुलता तथा धर्म-मनोविज्ञान को ध्यान में रखते हुए दिया गया है। यहाँ सभी प्रकार की धार्मिक मनोवृत्ति वाले लोगों में आपसी सामंजस्य बनाए रखने का प्रयास किया गया है। इसके लिए मध्यम मार्ग को अपनाया गया है मध्यम मार्ग ही सच्चा योग का मार्ग है। धर्मपरायण व्यक्ति के लिए मध्यम मार्ग अपनाना आवश्यक है। मनुष्य को वासनाओं के वशीभूत होकर न तो अत्यन्त भोग करना चाहिए और न उनका पूर्ण रूप से दमन करना चाहिए। सतत अभ्यास द्वारा वासनाओं एवं इन्द्रियों को नियन्त्रित करना चाहिए। धर्म का ऐसा खुलापन, उदारवादी और समन्वयवादी दृष्टि शायद ही किसी अन्य सांस्कृतिक विरासत में मिल सके।

उल्लेखनीय है कि प्रस्थानत्रयी के महान ग्रन्थ (उपनिषद् गीता और ब्रम्हसूत्र) जिस युग में विकसित हुए, उस समय यहूदी, ईसाई, पारसी और इस्लाम (शामी धर्म) एवं बौद्ध, जैन आदि धर्मों का अस्तित्व भले ही न रहा हो, परन्तु इन सबकी धार्मिक मान्यताएं वेदान्त प्रणीत सनातन धर्म में सहजभाव से समायोजित हो जाती हैं। इसमें गीता का महत्वपूर्ण स्थान है। गीता को सनातन हिन्दू धर्म और सभी उपनिषदों का सार माना गया है। क्योंकि सम्पूर्ण विश्व में प्रचलित धर्मों का सारत्व गीता में निहित है। यह ग्रन्थ मानव-जीवन की समस्याओं का सर्वदेशिक एवं सर्वकालिक समाधान प्रस्तुत करता है। स्वामी विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, गाँधी, श्री अरविन्द, आचार्य बिनोवा भावे, प्रो० रामचन्द्र दत्तात्रेय रानाडे आदि गीता के अनाशक्ति योग से प्रेरित हुए। महात्मा गाँधी कहा करते थे कि गीता की मान्यताओं के विरुद्ध कोई भी सिद्धान्त धार्मिक नहीं हो सकता है। गीता की धार्मिक मान्यताएं केवल सनातन हिन्दू धर्म और आस्तिक सम्प्रदायों तक सीमित नहीं हैं। यद्यपि सभी धर्मों के साथ-साथ जैन, बौद्ध, सिक्ख धर्मों आदि का जब तक अस्तित्व रहेगा तब वे अपनी पहचान बनाए रखने के लिए धार्मिक बहस, परिचर्चा और विवाद करते रहेंगे। किन्तु वेदान्त में इन सभी मान्यताओं का समन्वय हुआ है। कुछ मनीषियों ने कहा है कि वेदों का सारतत्व वेदान्त, अर्थात् उपनिषद है। उपनिषदों का सारतत्व गीता है और गीता का सारतत्व ईश्वर के प्रति समर्पण भाव और शरणागति है।

वेदान्त का सारतत्व यह है कि अनासक्ति भाव से लोककल्याण के लिए अपने नियत कर्तव्य का पालन करना चाहिए। वस्तुतः उपनिषदों की मुख्य शिक्षा ज्ञान मार्ग और आत्मसाक्षात्कार है। आत्मसाक्षात्कार के लिए आत्मसंयम, अनाशक्ति, ईश्वरार्पण भाव और श्रद्धा अनिवार्य तत्व है। गीता में इसका उत्कृष्ट रूप देखने को मिलता है जहाँ ज्ञान, भक्ति और कर्म का अद्भुत समन्वय निष्काम कर्मयोग के रूप में होता है। गाँधीजी के अनुसार गीता बुद्धिगम्य होने की अपेक्षा हृदयगम्य है।¹ कहा गया है कि धर्म का तत्व अपनी अन्तरात्मा में डूब कर देखने की चीज है- **धमस्य तत्वम् निहतम् गुहायाम्।**² बाह्य आडम्बरों, जैसे धार्मिक कर्मकाण्ड, वेशभूषा, इबादत, प्रार्थना, शास्त्रीय

भाषाएं जैसे संस्कृत, अरबी, रोमन आदि में व्यक्त प्रार्थनाओं को धर्म मान लेना एक भूल है। सच्चा धार्मिक व्यक्ति ज्ञान के लिए समर्पित होता है। जो आत्म-संयमी है वही साधक तत्व-ज्ञान प्राप्त करने का अधिकारी है। इस तत्व ज्ञान को प्राप्त करने वाला साधक ही आध्यात्मिक शान्ति को प्राप्त कर सकता है।³

वेदान्त के तीनों प्रमुख ग्रन्थों, अर्थात् प्रस्थानत्रयी पर अनेक भाष्य, टीकाएं और वार्तिक लिखे गए हैं जिसके फलस्वरूप वेदान्त में अनेक सम्प्रदायों का विकास हुआ है। अद्वैत वेदान्त के साथ-साथ अनेक वैष्णव सम्प्रदायों की मान्यताएं तत्वमीमांसीय दृष्टि से एक दूसरे से भिन्न हैं। किन्तु वेदान्त के समस्त सम्प्रदाय मानवजाति और विश्व के कल्याण के लिए आध्यात्मिक और नैतिक दृष्टि से मार्गदर्शन करते हैं। अनेक मजहबों के मतावलम्बी एवं नास्तिक प्रवृत्ति के लोग इसे हिन्दू धार्मिक सम्प्रदाय से जोड़ने का प्रयास करते हैं।

वेदान्त की परम्पराओं एवं सिद्धान्तों से धार्मिक बहुलता और उपासना पद्धतियों में विविधता के होते हुए भी हमें शान्ति और सह-अस्तित्व के लिए मार्गदर्शन मिलता है। इस बिन्दु पर डॉ० भगवानदास, एस. राधाकृष्णन, स्वामी विवेकानन्द और महात्मा गाँधी के विचार महत्वपूर्ण हैं। डॉ० भगवानदास ने सभी विशेष धर्मों में एक सामान्य धार्मिक तत्व खोजने का प्रयास किया, जिससे विभिन्न धर्मों में व्याप्त आकस्मिक विशेषताओं का निराकरण करके एक आवश्यक तत्व को स्थापित किया जा सकता है। इसे एक धर्मतत्व सिद्धान्त (Essentialist Theory) के नाम से जाना जाता है। डॉ० भगवानदास ने विशिष्ट धर्मों की आकस्मिक विशेषताओं का निराकरण करके सभी धर्मों के मूल तत्व को सत्य मानकर उन्हें स्वीकार करने पर बल दिया है।⁴

उनके अनुसार किसी धर्म के उसी तत्व को मूल तत्व के रूप में स्वीकार करना चाहिए जो सभी धर्मों में स्पष्ट रूप से विद्यमान है। डॉ० भगवानदास ने इस मान्यता को स्थापित करने के लिए उपनिषदों एवं अन्य वैदिक ग्रन्थों का अध्ययन करने के साथ-साथ बाइबिल और कुरान का भी अध्ययन किया। उनके अनुसार विभिन्न धर्मों का अध्ययन करके यह दिखाया जा सकता है कि धर्म एक ही ईश्वर और एक ही सत्य पर बल देते हैं। वे कहते हैं कि वेदान्ती, शैव, शाक्त, वैष्णव, सांख्य-योग इत्यादि अनेक मत हैं। लोग अपनी रूचि के अनुसार इनमें से किसी एक मत को अपनाते हैं। इनमें से कुछ मार्ग सरल हैं, तो कुछ मार्ग जटिल हैं। किन्तु ये सब अनेक नदियों के समान हैं जो एक ही समुद्र में गिरती हैं।⁵

भगवानदास ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि परम सत् सर्वव्यापक है। इस पर किसी एक जाति या मजहब विशेष का एकाधिपत्य नहीं हो सकता है। मूल धार्मिक सत्य को ईश्वर ने अनेक धर्मग्रन्थों, भाषाओं और अनेक नस्लों में उत्पन्न होने वाले सिद्ध पुरुषों के माध्यम से प्रकाशित किया है। उल्लेखनीय है कि डॉ० भगवानदास ने विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों के बीच शान्ति और सामन्जस्य स्थापित करने के लिए बहुत प्रयास किया। उनका प्रयास और लक्ष्य अत्यन्त पवित्र और उच्च स्तरीय था। किन्तु दर्शन जगत में उनके द्वारा स्थापित सार्वभौम धर्म को स्वीकार नहीं किया गया। कोई धार्मिक मतावलम्बी अपने धर्म की विशिष्टता, विशिष्ट परम्परा, उपासना पद्धति इत्यादि का परित्याग करने के लिए शायद ही तैयार होगा। प्रत्येक सम्प्रदाय अपने-अपने संस्कारों और आस्था के अनुरूप अपना धर्म ग्रहण करने पर बल देता है। वस्तुतः धार्मिक अनेकता और सापेक्षता विश्व का यथार्थ है। विश्वशान्ति और धर्मों में सामन्जस्य स्थापित करने के लिए आवश्यक है कि धार्मिक सम्प्रदायों की अनेकता को स्वीकार करते हुये भी सर्वधर्मसमभाव संभव हो सके। इस सन्दर्भ में हमें वेदान्त की परम्परा से स्पष्ट मार्ग दर्शन मिलता है। उदाहरण के लिए

श्रीमद्भगवद्गीता को लिया जा सकता है। गीता में अनेक धार्मिक परम्पराओं और मान्यताओं में अद्भुत सामन्जस्य है।⁵ श्रीकृष्ण कहते हैं, हे कुन्ती के पुत्र अर्जुन श्रद्धा से युक्त होकर जो भक्त अन्य देवों की पूजा करते हैं, वे भी मुझे पूजते हैं किन्तु उनका वह प्रयोजन विधिपूर्वक नहीं है। इससे पूर्व के सातवें अध्याय में यह कहा गया है - 'ऐसे मूढ़ बुद्धि पुरुष जो अन्य देवी-देवों की पूजा करते हैं उनके ज्ञान का अपहरण हो गया है क्योंकि वे जो पूजा करते हैं वहाँ किसी अन्य देवता की सत्ता नहीं है।' हम देखते हैं कि भारत सहित विश्व के अपने देशों में अनेक समुदायों में अनेक लोग पत्थर, भूत, देवी, पीपल इत्यादि अनेक देवी-देवताओं की पूजा करते हैं। किन्तु गीता के अनुसार वहाँ कोई देवता नहीं होते हैं। एक मात्र परमात्मा की ही सत्ता है।

उपनिषदों में भी इसी सिद्धान्त को स्थापित किया गया है। कठोपनिषद के अनुसार वहाँ (परमार्थ) न सूर्य है, चन्द्रमा हैं, न तारे हैं, न विद्युत और न अग्नि की चमक हैं। किन्तु उसी परमात्मा के प्रकाश से यह सब प्रकाशित हो रहा है - **तस्यभासा सर्वमिदमविभाति**⁷। उल्लेखनीय है कि वैदिक परम्परा में अद्वैत दृष्टि को अपनाते हुए किसी भी मतावलम्बी की श्रद्धा, विश्वास और धार्मिक भावना की उपेक्षा नहीं की गयी है। श्रीकृष्ण कहते हैं कि देवताओं की उपासना करने वाले देवों (देवलोक) को प्राप्त होते हैं और पितरों को पूजने वाले पितृलोक को प्राप्त होते हैं। भूतों को पूजने वाले भूत होते हैं। मेरा भक्त अर्थात् परमेश्वर को पूजने वाले भक्त ईश्वर को प्राप्त होते हैं। मेरे भक्त का कभी नाश या पतन नहीं होता है।⁸ वेदान्त में उपासना-पद्धति और साधना का मार्ग अत्यन्त सरल है। इसके लिए धन-धान्य आ अनावश्यक प्रदर्शन आवश्यक नहीं है। गीता के अनुसार, पुष्प, फल, जल इत्यादि जो कोई भक्त ईश्वर को अर्पित करता है ईश्वर सच्चे हृदय या सच्चे मन से अर्पण करने वाले प्रसाद को ग्रहण करते हैं। इसके अतिरिक्त, भक्त जो कर्म करता है, जो खाता है, जो हवन करता है, जो ध्यान एवं तपस्या करता है वह सब ईश्वर के प्रति समर्पित कर दें और इससे तुम शुभ-अशुभ कर्मफल के बन्धन से मुक्त होकर मुझे प्राप्त होगा।⁹ इस प्रकार गीता में समस्त भारतीय मान्यताओं को समन्वित करने का प्रयास किया गया है। यहाँ तक की पापियों और दुष्टों के प्रति भी गीता का दृष्टिकोण सुधारवादी और समन्वयकारी है। यहाँ तक की यदि अत्यन्त दुराचारी अनन्य भाव से ईश्वर का भजन करता है तो वह साधु मानने योग्य है, यद्यपि अभी वह साधु हुआ नहीं है। किन्तु उसके साधु हो जाने में कोई सन्देह नहीं है क्योंकि वह दृढ़ निश्चय से भक्ति में लीन है। इस प्रकार गीता पापियों के उद्धार और सुधार पर बल देती है।¹⁰ भगवद्भक्ति के प्रभाव से दुराचारी भी शीघ्र धर्मात्मा हो जाता है और वह शाश्वत शान्ति को प्राप्त हो जाता है। भगवान् श्रीकृष्ण कहते हैं, मेरा भक्त कभी नष्ट नहीं होता है। यहाँ तक कि स्त्री, वैश्य, शूद्र आदि जो कोई भी पाप योनि वाले हैं, भक्ति का मार्ग उनके लिए भी सुलभ है। इससे स्पष्ट है कि गीता और वेदान्त मनुष्य मात्र के लिए है, चाहे वह कुछ भी करता हो, कहीं भी रहता हो, किसी भी समुदाय में पैदा हुआ हो, यह सबके कल्याण का मार्ग प्रदर्शित करती है। यहाँ तक की सब धर्मों को छोड़कर ईश्वर की शरण में जाने के लिए कहा गया है- **सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकम शरणम् ब्रज**।¹¹

वेदान्त एवं गीता में किसी एक मत, पंथ अथवा मज़हब (Religion) की श्रेष्ठता एवं सर्वोच्चता का प्रश्न नहीं उठता है। क्योंकि यहाँ पर **एकमेव अद्वितीय पर ब्रह्म** को परम सत् के रूप में स्वीकार किया गया है। अपने-अपने स्वाभाविक कर्तव्य में परायण होकर किसी भी व्यक्ति अपने अभीष्ट को प्राप्त कर सकता है। अपने कर्म क्षेत्र में किये हुये कर्तव्य दूसरे के कर्म क्षेत्र से हीन होते हुये भी अपना योग्य हैं। दूसरों के धर्म से हीन होते भी स्वधर्म कल्याणकारी है क्योंकि स्वभाव से निर्धारित किया हुआ कर्म करता हुआ पुरुष पाप का भागी नहीं होता है। अतः सहज कर्म (स्वभाव

से उत्पन्न कर्म) का परित्याग नहीं करना चाहिए।

डॉ० एस. राधाकृष्णन वेदान्त से बहुत प्रभावित हैं। उनका झुकाव विशेष रूप से अद्वैत वेदान्त की ओर है। पूर्ण श्रान और पूर्ण भक्ति की अवस्था में केवल निर्गुण एवं निर्विकार ब्रह्म ही सत् प्रतीत होता है। यहाँ तक सगुण ब्रह्म कि अवधारणा भी केवल व्यवहारिक जीवन के लिए सत्य है। ईश्वर को सृष्टिकर्ता, पालक एवं संहारक व्यवहारिक दृष्टि से कहा गया है। ब्रह्मसूत्र के 'जन्माद्यस्ययतः सूत्र' की व्याख्या में आचार्य शंकर ने ईश्वर को सृष्टि का कर्ता, पोषक और संहारक कहा है। यह व्यावहारिक दृष्टि से ईश्वर का तटस्थ लक्षण है। पारमार्थिक दृष्टि से ब्रह्म का स्वरूप लक्षण सच्चिदानन्द है।¹² किन्तु जब वह ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त न हो जाये, तब तक ईश्वर-पूजा मानव के कल्याण के लिए साधन है। उपासना के स्तर पर हम किसे अपना इष्ट देव एवं आराध्यदेव मानते हैं, यह व्यक्ति के पारिवारिक संस्कार, सांस्कृतिक विरासत और देश-काल परिस्थिति-सापेक्ष होता है। जिस किसी भी देवी-देवता की उपासना मन, वाणी और कर्म से श्रद्धा पूर्वक की जाय, उसी से हमें परमब्रह्म का साक्षात्कार और परमशान्ति की प्राप्ति में सहायता मिलेगी। किन्तु पारमार्थिक दृष्टि से परमब्रह्म ही एक मात्र सत्य है। अन्य देवी देवता भी ध्यान और स्तुति करने योग्य हैं, किन्तु अन्त में त्याज्य हैं क्योंकि अन्तिम लक्ष्य प्राप्त हो जाने पर एक परमात्मा या अद्वैत पुरुष को ही प्राप्त किया जाता है। इस प्रकार हम विभिन्न पूजा-पद्धतियों और उपासना से अपनी अन्तरात्मा में स्थिति परमात्मा का ज्ञान प्राप्त करते हैं।¹³

कुछ आलोचकों ने राधाकृष्णन के एक धर्मतत्त्व सिद्धान्त की आलोचना करते हुये कहा है कि इसके अन्तर्गत सभी धर्मों को सापेक्ष मान लिया जाता है और सर्वोच्च धर्म की तुलना में उन्हें आकस्मिक मानकर उनका निराकरण कर दिया जाता है। इस दृष्टि से परमात्मा ही एक मात्र सत्य है। विश्व की आध्यात्मिक एकता की उपेक्षा करना और धर्मों की विविधता को नकारना आपत्तिजनक है।¹⁴ इसके विपरीत डॉ० राधाकृष्णन अपने स्थलों पर सभी धर्मों के प्रति सहानुभूति प्रदर्शित करते हुये प्रतीत होते हैं। उनका कहना है कि अन्तिम सत्य के प्रति लोगों के दृष्टिकोण अलग-अलग हो सकते हैं, किन्तु हमें अन्य व्यक्तियों की श्रद्धा का सम्मान करना चाहिए।¹⁵ इस सन्दर्भ में राधाकृष्णन कहते हैं- "हिन्दुत्व की आध्यात्मिक चमक, यहूदियों की श्रद्धापूर्ण आज्ञाकारिता, यूनानियों का कलापूर्ण जीवन बौद्ध धर्म की महान करुणा, ईसाई धर्म में ईश्वरीय प्रेम का उपदेश और इस्लाम में अल्लाह के प्रति आत्म-समर्पण आदि धार्मिक परम्पराएं एक ही परम सत्य की विभिन्न प्रतिमाएं हैं। विभिन्न धार्मिक परिस्थितियों के परस्पर सामन्जस्य तथा वैचारिक आदान-प्रदान से मानव जाति को पूर्णता प्राप्त हो सकती है।"¹⁶

उल्लेखनीय है कि सार्वभौम धर्म को स्वीकार करने में अनेक आपत्तियाँ उठाई गयीं हैं। डॉ० याकूब मसीह, डॉ० वेद प्रकाश वर्मा, डॉ० लक्ष्मीनिधि शर्मा आदि ने राधाकृष्णन के मत पर आपत्ति की है। क्योंकि अन्य मतावलम्बी हिन्दू धर्म के सिद्धान्तों, विश्वासों एवं मान्यताओं को स्वीकार करने से इन्कार करते हैं। प्रत्येक धर्म के अनुयायी अपने-अपने धर्म को सर्वोत्तम मानते हैं। इस दृष्टि विभिन्न धर्मों में अपने-अपने धर्म को सार्वभौम एवं सर्वोच्च मानने की प्रवृत्ति है। प्रश्न उठता है कि क्या किसी ऐसे सार्वभौम धर्म अथवा वैश्विक धर्म की स्थापना हो सकती है, जिसके अन्तर्गत सभी महत्वपूर्ण धर्मों के सर्वगत और मूल सिद्धान्तों का समावेश हो सके? इस प्रश्न पर सदियों से विचार-विमर्श चला आ रहा है। लेकिन आज तक इसका सम्यक् समाधान नहीं हो सका। सम्राट अकबर से लेकर अनेक सन्तों, समजा सुधारकों एवं महापुरुषों ने इस दिशा में प्रयास किया है। गुरु नानक, सन्त कबीर एवं अनेक सूफी सन्तों ने अपने उपदेशों के माध्यम से हिन्दू, धर्म, इस्लाम धर्म इत्यादि के मतावलम्बीयों को यह समझाने का प्रयास किया कि विभिन्न धर्मों में कोई

मौलिक मतभेद नहीं हैं। उन्होंने धार्मिक आडम्बर और पाखण्ड का खण्डन करते हुए धर्म के नाम पर संघर्ष करने को बहुत बड़ी मूर्खता कहा है। उन्होंने विभिन्न धर्मों के अनुयायियों को धर्म की मूल भावना को समझकर परस्पर सहमति और शान्ति पूर्वक जीवन यापन करने का उपदेश दिया है। समस्या के मूल में प्रश्न यह है कि यदि विभिन्न धार्मिक दृष्टियों और मतों को हटा दिया जाय तो कोई धर्म विशेष सुरक्षित नहीं रह सकता है। यदि इसाई धर्म से ईसा की जीवनी, शिक्षा एवं मृत्यु को निकाल दिया जाय तो ईसाई संस्कृति में क्या अवशेष बचेगा? इसी प्रकार यदि इस्लाम से अल्लाह, पैगम्बर और कुरान को हटा किया जाय तो इस्लाम में क्या अवशेष बचेगा? प्रश्न यह है कि यदि विभिन्न धार्मिक मान्यताओं को आकस्मिक कहकर हटा दिया जाय तो क्या सभी धर्मों का आपस में विलय हो जायेगा? स्पष्ट है कि यह व्यवहारिक दृष्टि से सम्भव नहीं है। सभी धर्मों को सापेक्षता यथार्थ है। कोई एक धर्म निरपेक्ष रूप से सत्य का दावा नहीं कर सकता है। धार्मिक बहुलता, विभिन्न धर्मों में परस्पर टकराव और हिंसात्मक प्रवृत्ति पनपती है। प्रत्येक व्यक्ति का धर्म उसकी श्रद्धा और विश्वास के अभाव में कोई धर्म टिक नहीं सकता है। व्यक्ति की धार्मिक श्रद्धा उसके संस्कारों, परम्पराओं, शिक्षा, दीक्षा एवं संस्कृति पर निर्भर होती है। अतः धार्मिक बहुलता को समाप्त करना सम्भव नहीं है। वैश्विकरण के युग में भी धार्मिक बहुलता और बहुसंस्कृतिवाद एक यथार्थ है। किसी भी धर्म का सच्चा अनुयायी अपने पन्थ के संस्कारों एवं आस्था का परित्याग करके किसी अन्य धर्म को स्वीकार करना नहीं चाहेगा। धार्मिक मताग्रह अत्यन्त भयानक होता है। इतिहास साक्षी है कि धार्मिक कट्टरपंथियों ने अनेक व्यक्तियों को मृत्यु दण्ड दिया एवं जिन्दा जला दिया तथा उन्हें दीवार में चुनवा दिया गया इत्यादि। वस्तुतः विश्व में प्रचलित धर्मों में से किसी एक मजहब को अन्य मतावलम्बियों पर थोपा नहीं जा सकता है। इन कठिनाइयों के कारण महात्मा गाँधी ने सार्वभौम धर्म के स्थान पर सर्वधर्मसमभाव और सहभागिता पर बल दिया।

उल्लेखनीय है कि महात्मा गाँधी हिन्दू धर्म के महान अनुयायी होते हुए भी ईसाई, इस्लाम, पारसी आदि मजहबों को समान रूप से महत्व देने पर बल देते हैं। वे कहा करते थे कि धार्मिक अज्ञानता के कारण लोग एक दूसरे के विरोधी हो गये हैं। जो व्यक्ति किसी धर्म विशेष में विश्वास करते हुए अन्य मतावलम्बियों से घृणा करता है वह वास्तव में धर्म के मर्म को नहीं जानता है। आज न तो किसी विश्व धर्म की आवश्यकता है और न किसी एक धर्म को सर्वोच्च मानना सम्भव है। सामाजिक और सांस्कृतिक परिवेश में भिन्नता होने के कारण विभिन्न सम्प्रदायों में उपासना पद्धति तथा ईश्वर अथवा परमात्मा या उसके स्थान पर किसी अन्य तत्व की सत्ता को माना गया है। बौद्धधर्म में बोद्धिसत्त्व निर्वाण एवं जैन धर्म में तीर्थंकर एवं अरहत की मान्यता स्थापित हुई। यहाँ पर प्रश्न किसी एक धर्म की सर्वोच्चता का नहीं है और न विभिन्न धर्मों की अनेकता और सापेक्षता का है। धार्मिक आस्था के मूल में मान्यता धर्म को सर्वोच्चता के स्थान पर एक परम सत्ता अथवा परमात्मा अथवा ईश्वर अथवा ब्रह्म अथवा अल्लाह, गॉड, बोद्धिसत्त्व आदि को सर्वोच्च मानने की है। सनातन वैदिक परम्परा और वेदान्त में किसी धर्म विशेष की सर्वोच्चता पर बल नहीं दिया गया है, बल्कि निरपेक्ष परमात्मा अथवा ब्रह्म की सर्वोच्चतम का प्रतिपादन किया गया है। यहाँ तक की मानव जाति के आदि ग्रन्थ ऋग्वेद में एकम् सद्विप्राबहुधा वदन्ति का उल्लेख मिलता है। विश्व के विभिन्न पन्थों में मान्य साधना-पथ उसी परम सत् (ब्रह्म या ईश्वर) को प्राप्त करने के मार्ग (साधन) है। वेदान्त की इस मान्यता को अपनाकर विश्व के अनेक धर्मों के होते हुए भी वैश्विक शान्ति का पथ प्रशस्त किया जा सकता है। इसके लिए न तो बलात् मजहब परिवर्तन आवश्यकता है और न किसी एक विश्वधर्म या सार्वभौम धर्म को विकसित करने से कोई लाभ (उपयोगिता) है।

सन्दर्भ

1. गाँधी अनासक्तियोग की भूमिका, सस्ता साहित्य मण्डल कनाट सर्कस, नयी दिल्ली (13वाँ मुद्रण 2002)
2. पाण्डेय, गोविन्द चन्द्र, भारतीय परम्परा के मूलस्वर, नेशनल पब्लिसिंग हाउस, दरियागंज, नयी दिल्ली (अध्याय-3) पृ0 63-90.
3. अडगडानन्द, यथार्थगीता (गीता 2/71)
4. भगवानदास, दि एशेन्शियल यूनिटी ऑफ रिलीजन्स, (1939) पृ0 45-52
5. वही, पृ0 53
6. गीता 9/23, 9/25, 4/11, 6/30, 10/20-23, 18/66, 18/45, 18/47
7. कठोपनिषद् 2/2/15, तस्यभासासर्वमिदम् विभाति।
8. गीता 9/31, न में भक्तः प्रणश्यति।
9. यदकरोषि यदश्नाति, यद् जुहोसि ददासियद्, यत्तपस्यसि कौन्तेय तदकुरुषमदर्पणम्।(गीता)
10. इसकी तुलना आधुनिक सुधारवादियों के दण्ड के सुधारवादी सिद्धान्त से की जा सकती है। इससे प्रभावित होकर महात्मा गाँधी ने हृदय-परिवर्तन के सिद्धान्त को अपनाया। उनका सह कथन-बुराई से घृणा करो, बुरे व्यक्ति से नहीं, उल्लेखनीय है।
11. गीता, 10/66
12. सत्यानन्दी दीपिका ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, गोविन्द मठ टेढीनीम वाराणसी, संवत् 2028 वि0पृ0 34-37
13. राधाकृष्णनन्, एस, गीता, पृ0 196, इसके अतिरिक्त देखिये, ईस्टर्न रिलीजन एन्ड वेस्टर्न थाट, पृ0 338
14. मसीह, याकूब, सामान्य धर्म दर्शन एवं दार्शनिक विश्लेषण, पृ0 309-311
15. राधाकृष्णन ईस्टर्न रिलीजन्स एन्ड वेस्टर्न थाट, पृ0 338
16. फ्रगमेन्ट्स एण्ड रिकवरी ऑफ फेथ, पृ0 76 एवं पृ0 197-338
17. ऋग्वेद, 1/164/46

शुभ की अवधारणा का पाश्चात्य सन्दर्भ

मनोज कुमार यादव

दर्शनशास्त्र विभाग, दी0द030 गोरखपुर विश्वविद्यालय, गोरखपुर

शुभ उस व्यवस्था का प्रतीक है जो मानव जीवन-जगत चेतना के रूप में विद्यमान है। अशुभ जीवन के आध्यात्मिकता से सम्बन्ध नहीं रखता है। अशुभ मानव जीवन में अवनति का प्रतीक है अर्थात् जीवन के आध्यात्मिकता से सम्बन्ध नहीं रखता है। अशुभ मानव जीवन में अवनति का प्रतीक है अर्थात् जीवन की निकृष्टता को प्रदर्शित करता है। अशुभ बुराई से घिरा है। अशुभ जगत व्यवस्था में अव्यवस्थित सा प्रतीत होता है अर्थात् उस अव्यवस्था को प्रदर्शित करता है जो जगत व्यवस्था में शुभ के विपरीत या अवरोधी है। अशुभ में शुभ की तुलना में आध्यात्मिकता न्यूनतम व समाप्त सी प्रतीत होती है। अशुभ व्यवहारिक जीवन की व्यापक समस्या है। अशुभ और शुभ एक दूसरे के समवर्ती है। मानव जीवन में जहां अशुभ निम्नतम स्तर को निर्देशित करता है वहीं इसके विपरीत में शुभ मानव जीवन के उच्चतम स्तर की ओर गतिशील रहता है।

सामान्यतः जीवन में जब अशुभ का सम्बन्ध अभाव से किया जाता है तो इसके विपरीत शुभ की व्यापकता पाया जाता है। शुभ और अशुभ एक दूसरे के पूरक हैं और विपरीत स्वभाव वाले हैं। अशुभ प्रश्न वाचक प्रकृति का है और शुभ इसके विपरीत सामन्जस्य पूर्ण और उत्तर प्रकृति का है। संसार में प्रकृति रहस्यमयी स्वभाव की है और शुभ व अशुभ दोनों ही इस व्यवस्था में संचालित होते हैं। अशुभ अर्थात् बुराई को पश्चात्य दार्शनिक अवधारणा में साधारण तौर पर तीन रूप में विभाजित की जाती है, जिसका विवरण निम्न प्रकार से है-

प्रथम- तत्त्वमीमांसीय बुराइयां अशुभ अर्थात् प्राकृतिक अपूर्णताएं जैसे-भूकम्प आदि, द्वितीय-शारीरिक व मानसिक बुराई जैसे-न्याय व दृष्टता आदि में बुराइयां या तृतीय-अशुभ व्यापक रूप से सामान्य जगत में व्याप्त है। तीनों वर्गों में नैतिक अशुभ सबसे निकट है। अन्याय, क्रूरता, लालच और घृणा दुर्गुणों तथा अपराध, पारिवारिक तनाव तथा सम्बन्धों का बिगड़ना, वर्करो का शोषण तथा गरीब पर अत्याचार, चोरी व हत्या, जुआ, मदपान तथा शराब बनाना, जुआ व वेश्यावृत्ति, तृष्णा व मिलावट, घूसखोरी तथा अपव्यय आदि अशुभ के उदाहरण हैं। इस अशुभ को देखकर जगत अपूर्णता और अपवित्र, अधूरा और अविश्वसनीय सा लगता है। चाहे कोई भी दार्शनिक हो यह नहीं कहेगा कि जगत पूर्ण है- क्योंकि जगत के अपूर्णता के अनेकों-अनेक उदाहरण व्याप्त हैं। विकास के प्रक्रिया में अशुभ, शुभता के विपरीत अपूर्णता के लिये मार्ग का निर्माण करते हैं। विकास के उस स्तर पर 'पाप' आरम्भ होते हैं जहां पर मनुष्य एक अनैतिक प्राणी बनकर उभरता है। यदि जगत के निर्माण का कार्य मनुष्य के पास होता तो विचार करने के बाद बिना दुःख और अशुभ के उसे बनाने में हिचकिचाते। केवल शुभ से जगत उदासीन, सपाट तथा निरर्थक सा प्रतीत होता है। यह निश्चित नहीं है कि सदा सुखी रहना ही ठीक रहेगा। यह मनुष्य को सामान्य सा बोध होता है यदि अशुभ और लालच का अस्तित्व न होता तो अशुभ पर विजय न होती और चरित्र भी न होता। सुखवादी नैतिकता, जिसके अनुसार सुख अथवा आनन्द ही जीवन का उद्देश्य है, आनन्द के चले जाने के पश्चात अशुभ की समस्या में परिवर्तन आ गया है। मनुष्य एक संघर्षशील प्राणी है, जगत में। सुख आराम अथवा कष्टों से मुक्ति में नहीं, अपितु शक्तियों की क्रिया, विशेषकर तर्कना, चिंतन, आविष्कार कलात्मक सृजन तथा जनसेवी कार्यों से प्राप्त होता है। स्वप्नों में बनाया गया सुख वांछनीय नहीं होता जितना वह दूर से दिखाई पड़ता है।

जगत में व्याप्त अशुभ से निराशावादी दर्शन का उद्भव होता है। निराशावादी दर्शन यह मानता है कि जगत के मूल में अशुभ है। जगत, आनन्द की अपेक्षा अधिक कष्टकर है और शुभ की अपेक्षा अधिक अशुभ है। कष्ट अपसामान्य कार्य का संकेत करता है अतः सामान्य जीवन में कष्ट अपवाद के रूप में होता है। 19वीं शताब्दी के प्रतिभाशाली जर्मन दार्शनिक अर्थर शापेनहावर ने इस बात के लिए तार्किकतः प्रमाण देने का प्रयास किया कि "यह जगत निकृष्टतम है।" संकल्प मौलिक सच है। नैतिक अशुभ आचरण के उन नियमों, अलगाव का संकेत करते हैं जिन्हे सामाजिक कल्याण के लिए अनुभव आवश्यक समझता है। हमारी जिजीविषा आँख मूंदकर ऐसे संतोष को खोजने में प्रवृत्त है जो कभी हमें प्राप्त नहीं होता है और अगर प्राप्त हो जाये तो नवीन इच्छा उत्पन्न हो जाती है और हमें प्रभावित करती है। जीवन में निरंतर संघर्ष करते रहना-अप्राप्त वस्तु की इच्छा करना ही जीवन है। अतः मनुष्य का जीवन असंतुष्ट इच्छाओं तथा दुःखों तथा संतोषों से परिपूर्ण है। शापेनहावर के अनुसार 'मानव जगत निकृष्टतम जगत है क्योंकि अशुभ शक्तियाँ हमें अपना शिकार बनाती हैं यदि और अधिक अशुभ होता तो हम जीवित नहीं रहते।' समस्त जीवन आशुभ के कारण दुःखमय है। क्योंकि जीवन पूर्णतः संघर्षमय है और संघर्ष ही दुःख है। जीवन केवल संघर्ष मात्र नहीं है। समस्त विश्व अशुभ के अधीन है। अशुभ का अभिप्राय शुभ का अभाव जैसे-मृत्यु, अशुभ है क्योंकि मृत्यु से जीवन समाप्त हो जाता है। अशुभ ही मनुष्य के दुःखों का मूल कारण है। अशुभ प्रकृति के अतिरिक्त कुछ दृष्ट प्रवृत्ति के कारण भी अशुभ का प्रादुर्भाव होता है।

अशुभ परम मूल्य का विरोधी है। कुछ दार्शनिकों के अनुसार चार प्रकार का अशुभ है, दुःख, असत्य, कुरुपता और पाप। ये अशुभ मानव जीवन के चार परम मूल्य के विरोधी पाये जाते हैं। जो निम्न प्रकार से पाये जाते हैं- 1. सुख, 2. सत्य, 3. सौन्दर्य, 4. शुभ। मैक्डैगर्ट ने अशुभ के सन्दर्भ में कहा है कि विश्व में अशुभ है। अशुभ के व्यापकता के सम्बन्ध में प्रश्न उठाना सम्भव नहीं है। सम्पूर्ण विश्व में कुछ अशुभ तत्व हैं यह तथ्य निर्विवादित सत्य है। विश्व में असंयम प्राणी रोते और मरते दुःखी होते हैं, अशुभ के कारण। समस्त प्रकृत जीव को संघर्ष क्रम में अनेक प्रकार की यातनाएं झेलनी पड़ती है। मानव जीवन संघर्षों और रहस्यों से भरा हुआ है। कुछ दार्शनिकों ने प्रकृत को भयावह स्वरूप दिया है। जैसे टेनिस के अनुसार, 'प्रकृत के नख और दौत रक्त रंजित हैं'। इसी क्रम में दार्शनिक जे0एस0मिल के अनुसार 'जिन कार्यों से मनुष्य को मृत्युदण्ड व आजीवन कारावा दिया जाता है, वे प्रकृति के दैनिक कार्य के अंग हैं।' अर्थात् मनुष्य प्रति -दिन इस जीवन के बन्धन को जकड़ता जाता है और इनसे मुक्त न हो पाने की स्थिति में आजीवन कारावास जैसी सजा का भोगी बन जाता है। शापेनहार अशुभ से निराशावादी सोच या स्वतः उत्पन्न होने वाले स्वभाव या स्थिति के लिए प्राकृतिक घटनाओं को कारण के रूप में स्वीकार करते हैं जैसे- जब कोई व्यक्ति बीमार हो और बीमारी का कारण का पता न चल पाने के कारण वह मनुष्य व्यथित और चिंतित रहता है। यह घटना अशुभ के मूल में कारण रूपी स्थिति है। इसके अतिरिक्त अवासादीकारी दृश्य जैसे बंधनकारी, दृश्यमान सांसारिकता आदि ये कारण अशुभ में समाहित हैं। जगत में मनुष्य प्राकृतिक एवं शारीरिक रूप से एक अभिनेता और कर्ता है। 'अच्छा आदमी वह है जो अभ्यासगत उचित कार्य करता है और उचित कार्य वह है जो कर्तव्य के विचार से किया जाये है।'² सामान्यतः उद्दीपन का अनुशमन प्रतिक्रिया से होता है और यदि किसी कारण वह उचित कार्यवाही क्रिया संभव नहीं होती तब विकृत्यात्मक स्थिति उत्पन्न होती है जो कुछ अंश तक विषाद के मानसिक रोग की ओर अग्रसर कर देती है। हमारी वर्तमान अधोगति वरदान है अथवा शाप, क्या इस व्यवस्था में सुधार होना चाहिए ताकि शुष्कता को सृजनात्मकता क्रम में बदला जा सके। अशुभ के सम्बन्ध में

डेविड ह्यूम ने मानवीय जीवन में अशुभ की व्याख्या अन्याय, अत्याचार, महामारी, अपराधियों से और कारागार रोगियों से भरे अस्पताल आदि के आधार पर की है। महात्मा बुद्ध ने अपने बौद्ध दर्शन में भी जगत को हर क्षण दुःख भरा माना है। बौद्ध दर्शन में चार मूल अशुभ माना है- जन्म, रोग, बुढ़ापा और मृत्यु। मानवीय जीवन अतृत्व आकांक्षाओं तथा इच्छाओं की लाश है। मानव सदैव ही अशुभ के सम्बन्ध में सृष्टि प्रक्रिया के साथ ही विचार करता आया है। व्यवहारिक जीवन में अशुभ से मनुष्य का सामना होता आया है। अशुभ कर्म विधान में सम्मिलित है। निराशावादी दार्शनिकों के अनुसार जगत निकृष्टतम जगत है-यह जगत मानव मात्र के लिए धोखा है।

अशुभ प्राचीन काल से ही मानव भाग्य से जुड़ा है। प्राचीन काल में अनेकेश्वरवादी धार्मिक विचारधारा के अनुसार अशुभ कोई समस्या नहीं थी क्योंकि क्योंकि अशुभ की उत्पत्ति का कारण भी प्राचीन लोग कुछ दुष्ट देवताओं को मानते थे। प्राचीनकाल के समय शैक्षिक जागरूकता का अभाव होने के कारण धार्मिक भयावह वातावरण के कारण लोगों में तार्किक व बौद्धिक सोच का अभाव पाया जाता था। सामान्य धारणा थी कि अच्छे जीवन लोगों के लिए शुभ कर्म करते थे और लोगों की भलाई में लगे रहते थे। बुरे लोग अशुभ कार्य करते ओर लोगों के सामान्य जीवन में अवरोध पैदा करते हैं। कुछ दार्शनिक अशुभ की व्याख्या निरपेक्ष मूल तत्व (Absolute Ultimate) अथवा सापेक्ष मूल-तत्व (Relative Ultimate Reality) के रूप में की है। प्लेटों ने विश्व में अशुभ की व्याख्या सत्ता (being) के साथ असत्ता (non being) की जिसे आग्र चलकर प्लेटों भूत के नाम से भी पुकारा है। (matter) अस्तु के दर्शन में भी हमें भूत (matter) और आकार (form) के रूप में वर्गीकरण किया। विकास के क्रम में जगत, आकार (form) की ओर बढ़ता है। ज्यों-ज्यों आकार के समीप पहुंचते जा रहे है त्यों-त्यों विश्व की बुराइयों या अशुभ घटते जाते हैं। मानव में संकल्प स्वातंत्र्य (Freedom of will) हैं जिसके अनुचित प्रयोग से अशुभ की उत्पत्ति होती है। अशुभ के दो भेद मिलते हैं, प्रथम- प्राकृतिक अशुभ (Natural Evil) ओर द्वितीय -नैतिक अशुभ (Moral Evil)। कुछ दार्शनिकों का मानना है कि प्राकृतिक अशुभ नैतिक अशुभ को ज्यादा प्राचीन है।

सत् , शुभ के प्रत्यय व अन्य प्रत्ययों की अपेक्षा अधिक मौलिक है। सत् शुभ की प्राप्ति का साधन है। शुभ के प्राप्ति में सहायक कर्म को सत्कर्म कहा जाता है। शुभ ही वह आदर्श है जो सत् के बौद्धिक स्वरूप की तुष्टि करता है। सभी वस्तुओं का एक श्रेणी क्रम है जिसके शिखर पर अत्युत्तम शुभ-विराजमान है। शुभ परम मंगल है। शुभ का प्रत्यय मुख्य है और अन्य गौण प्रत्यय है। प्लेटो और ब्रेडले के दर्शन में इसकी पुष्टि होती है। शुभ मानव जीवन का चरम लक्ष्य है। ' शुभ, स्वतः शुभ हैं और यदि उसके परिणाम स्वरूप सुख प्राप्त होता है तो यह एक दूसरी स्वतः शुभ चीज है। अतः नैतिक सदगुण का विकास सुख प्राप्ति का साधन मात्र नहीं है, बल्कि सुख पैदा करने की अपनी क्षमता से अलग ही एक स्वकीय मूल्य रखता है।³ यह शुद्ध शुभ है। शुभ किसी अन्य उच्चतर शुभ का साधन नहीं है वरन शुभ स्वयं में स्वतः साध्य है। मानव आचरण में सत् और शुभ प्रत्ययों का व्यवहार होता है, जिसके कारण इन दोनों में परस्पर सम्बन्ध पाया जाता है। सामान्यतः जो नियम नैतिक नियमों के अनुकूल हो उसे सत् या उचित कर्म कहा जाता है। इसके विपरीत जो नियम नैतिक नियमों के प्रतिकूल अथवा असंगत हो उसे असत् या अनुचित कर्म कहा जाता है। इन दोनों से ही नैतिक नियम का संकेत मिलता है। नैतिक नियम का लक्ष्य सर्वोच्च शुभ की प्राप्ति करना है। सर्वोच्च शुभ, ईश्वर या सार्वभौम सत् है। नैतिक नियम स्वयं साध्य नहीं है बल्कि नैतिक नियम का साध्य होता है वह साध्य सर्वोच्च शुभ है। शुभ के सन्दर्भ में ग्रीन महोदय का कथन है कि "Good, then being defined as that which satisfies desire, true good or

moral good will be that which satisfies or a moral agent as such” शुभ साध्य प्रमाणित होता है। सभी मनुष्यों का कर्तव्य है कि वो अपने प्रत्येक कर्म का लक्ष्य शुभ को मानें अर्थात् प्रत्येक मनुष्य को यह प्रयास करना चाहिए कि उनके प्रत्येक कर्म का लक्ष्य के रूप में शुभ अन्तर्निहित है। मनुष्य के सभी कर्म स्वतः ही शुभ को समर्पित होते हैं। शुभ प्राथमिक प्रत्यय है और साध्य शुभ सदैव अपने साधनों से बड़ा और पवित्र है। शुभ एक आदर्श है जिसकी प्राप्ति के लिए व्यक्ति को आत्म साक्षात्कार की जरूरत है। इसलिए प्रत्येक मनुष्य को आत्मसाक्षात्कार व पवित्र शुभ लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अपने कर्तव्य का पालन इन्हे उद्देश्य मानकर करना चाहिए। जो शुभ है वह उचित भी है और जो उचित है उसे शुभ भी कहा जाता है। शुभ को दो भागों में विभक्त किया जाता है, प्रथम- सापेक्ष शुभ, द्वितीय-निरपेक्ष शुभ। सापेक्ष शुभ, सर्वोच्च शुभ (निरपेक्ष शुभ) के लिए साधन मात्र है। सर्वोच्च शुभ साध्य है। सर्वोच्च शुभ स्वयंसिद्ध है, इसको सिद्ध करने के लिए किसी अन्य की आवश्यकता नहीं है।

शुभ उचित से अधिक नैतिक और व्यापक व आध्यात्मिक प्रवृत्ति वाला है। शुभ उचित को आधार प्रदान करता है। शुभ उचित के मौलिकता व प्रमाणिकता को आधार प्रदान करता है। नैतिक नियमों का आदर्श शुभ होता है और इन्ही शुभ आदर्श के प्राप्ति के लिए नैतिक नियम साधन है। नैतिक नियम का पालन मात्र है, नैतिक आचरण नहीं कहा जा सकता है। नैतिक आचरण का अन्तिम लक्ष्य सर्वोच्च शुभ को प्राप्त करना है। नैतिक नियम के सम्बन्ध में प्राचीन काल से मत-मतान्तर चला आ रहा है, कहीं पर राज्य के नियम को ही नैतिक माना जाता है तो कहीं धार्मिक नियम को नैतिक नियम माना जाता है, जैसे-वैदिक काल में माना जाता रहा है। इन सभी भिन्न-भिन्न नियमों और मत-मतान्तरों के पश्चात भी अधिकतम विद्वानों ने शुभ को ही मौलिक और सर्वोच्च माना है। 'पूर्ण शुभ की प्राप्ति से संबन्धित व्यवहारित तर्क बुद्धि की माँग की पूर्ति के लिए सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, असीम, शाश्वत एवं न्यायशील ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करना अनिवार्य है।' संसार में कुछ विद्वान शुभ को तो कुछ आत्मपूर्णता को चरम लक्ष्य मानते हैं। इन लक्ष्यों की प्राप्ति में जो कर्म सहायक होते हैं वे शुभ कर्म होते हैं और जो बाधक होते हैं वे अशुभ कर्म कहलाते हैं। यह मत शुभ का प्रयोजनवादी मत है।

प्लेटों ने अपने दर्शन में शुभ प्रत्यय (Idea of God) को सर्वोच्च प्रत्यय की संज्ञा दी है। सृष्टि में व्याप्त शुभ-अशुभ में से केवल शुभ ही ईश्वर की कृति है। अशुभ या तो भ्रांति है अथवा मानवीय लालच और अज्ञानता की उपज है। शुभ प्रत्यय सर्वोच्च और शक्तिशाली प्रत्यय है जो विशेषों में दृष्टिगोचर होता है। अश्वों से अश्वत्व के प्रत्यय में। विशेषों में एकता का आधार उनका प्रत्यय है और समस्त प्रत्ययों का आधार या मूल शुभ प्रत्यय है

संसार के समस्त प्रत्यय अस्त-व्यस्त नहीं है बल्कि शुभ तत्व रूपी सूत्र में बंधे हुए है। संसार के समस्त प्रत्यय शुभ से अनुप्राणित और नियंत्रित होते हैं। शुभ प्रत्यय सृष्टि के समस्त प्रत्ययों में समाया है और दशा और दिशा प्रदान करते हैं। समस्त प्रत्ययों का लक्ष्य शुभ प्रत्यय है।

शुभ प्रत्यय अन्तिम प्रत्यय और अन्तिम द्रव्य है। सांसारिक वस्तुओं की स्वतंत्र सत्ता नहीं होती है जबकि द्रव्य की स्वतंत्र सत्ता होती है। सांसारिक वस्तु प्रत्यय की प्रतिलिपि या प्रतिरूप (Copy) मात्र होती है। वस्तुओं की सत्ता आधार प्रत्यय है। सीमित व सापेक्ष वस्तुओं में भी द्रव्य है। 'द्रव्य' वस्तु विशेषों की एकता के रूप में इनमें अनुस्यूत है। 'हमारे अधिकांश सामान्य प्रत्ययों के बनाने में हम परिमाण तथा गुण की प्रत्येक विशेष मात्रा अपकृष्ट कर लेते हैं।' इस प्रकार प्रत्ययों का अंतिम लक्ष्य द्रव्य या शुभ प्रत्यय है। परम प्रत्यय या शुभ प्रत्यय या द्रव्य जगत के प्रत्ययों में समावेशित है। विश्व के विखरे हुए प्रत्ययों में एकता या लयबद्धता परम प्रत्यय से आती है। शुभ प्रत्यय को प्लेटो ने अपने दार्शनिक ग्रन्थों में कई नामों से पुकारा है। सिम्पोजियम में परम सौन्दर्य

(Supreme Beauty), फिड्स में परम सत् (Supreme being) तथा रिपब्लिक में शुभ या शिव तत्त्व (फकमं विल्लवक) कहा गया है।

परम सौन्दर्य में शुभ का चित्रण इस प्रकार किया है कि न इस परम सौन्दर्य की कल्पना किसी सुन्दर मुख या सुन्दर हाथ या अन्य किसी समानता से की जा सकती है और न इनकी कल्पना बुद्धि द्वारा या विज्ञान द्वारा की जा सकती है। इस पृथ्वी या स्वर्ग में कोई इसके समान नहीं। यह सत्य, नित्य और सदा समरस है।

फिड्स में परमसत् का चित्रण निम्न प्रकार है- परम सत् का न कोई रूप है, न कोई आकार और न कोई घनत्व। इसका साक्षात्कार केवल विशुद्ध प्रज्ञा से हो सकता है-तब ऐसा नहीं प्रतीत होगा जैसा सृष्टि में हो रहा है। उस समय वह नित्य और विशुद्ध स्वरूप में प्राप्त होता है।

रिपब्लिक के शिव तत्त्व या शुभ विवरण निम्न प्रकार से दिया गया है- 'शुभ' केवल सब वस्तुओं के ज्ञान का कारण नहीं है, वह उसी सत्ता और उसके स्वरूप का अर्थात् विज्ञानों व प्रत्ययों का भी कारण है। फिर भी इस परम तत्त्व को अन्य विज्ञानों के समान केवल विज्ञान या प्रत्यय नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसका गौरवपूर्ण स्थान और इसकी शक्ति विज्ञानों (प्रत्ययों) से बहुत ऊपर है।"

शुभ, समस्त सत्ता और ज्ञान का मूल स्रोत है। यह आत्मा को ज्ञान शक्ति और दृश्य जगत को सत्ता प्रदान करता है। शुभ तत्त्व, ईश्वर और प्रत्यय दोनों का कारण और प्राण है। प्लेटों ने ईश्वर को सृष्टि का निमित्त कारण (Cause) और नियन्ता (Capital) माना है। शुभ प्रत्यय जगत व्यवस्था के श्रेणी क्रम में सबसे ऊँचे पायदान पर है। शुभ तत्त्व से ऊँचा कोई भी तत्त्व या पदार्थ नहीं है।

शुभ तत्त्व जगत के उच्चतम स्तर पर विद्यमान है। ऊपर होकर भी शुभ तत्त्व जगत में पर (बाहर) और अपर (अन्दर) दोनों ही जगहों पर विद्यमान है। शुभ तत्त्व जगत में अन्तर्यामी और बहिर्गामी दोनों ही स्थितियों में विद्यमान है। अन्दर और बाहर दोनों ही रूपों में विद्यमान होकर शुभ तत्त्व जगत के प्रत्ययों का नियमन करता है।

शुभ तत्त्व का एक और स्वरूप है कि उसका निर्वचन कर पाना असम्भव है। शुभ तत्त्व यह है और यह नहीं है, दोनों ही रूपों (सकारात्मक व नकारात्मक) निर्वचन कर पाना असम्भव है। व्यवहारिक तत्त्वों या पदार्थों के रूप में निर्वचन या फिर व्यवहारिक पदार्थों द्वारा परमार्थिक सत्ता शुभ का निरूपण कर पाना असम्भव है। शुभ का पूर्ण वर्णन असम्भव है। शुभ के माध्यम से जगत के तत्त्व या प्रत्ययों का ज्ञान सम्भव हो पाता है। इसलिए जगत के किसी पदार्थ या तत्त्व में यह शक्ति निहित है कि उस परम तत्त्व शुभ का बोध करा सके। अतः अपूर्ण माध्यमों से शुभ का अपूर्ण बोध हो पाता है। 'अच्छाई' (उत्तमता या शुभ) का विचार ही विश्वव्यवस्था का उद्देश्य है, एकत्व अपने आप में अनेकत्व को भी

शामिल करता है। परमेनीडीज के अनुसार बोगम्य अथवा आदर्श संसार में अनेकत्व के बिना एकत्व और एकत्व के बिना अनेकत्व नहीं हो सकता है। प्लेटो सृष्टि की विचारों की तर्कपूर्ण व्यवस्था के रूप में कल्पना करता है।⁶ शुभ का पूर्ण बोध एक प्रकार से जगत में व्याप्त रहस्यात्मकता से है। शुभ बुद्धि आदि क्षमता से परे जगत का मूल तत्त्व है। बौद्धिकता, प्राकृतिक एवं मानवीय है, जिसका आरोपण परम शुभ पर असम्भव है। शुभ की ज्ञान व सत्ता सम्बन्धित जो भी समस्या उत्पन्न हो रही है उसका कारण मानव की अपूर्णता है। शुभ के सम्बन्ध में एक तथ्य जो निश्चित तौर पर प्रमाणित रूप से कहा जा सकता है, वह है अनुभूति (Realisation)। स्वतः अनुभूति मनुष्य का व्यक्तिगत अनुभूति है जो प्रत्येक मनुष्य का अलग-अलग होता है। मनुष्य की व्यक्तिगत अनुभूति उस सार्वभौमिक परम सत्ता के बारे में है जो सबको समान रूप में एक सा प्रतीत होता है। परम शुभ अपने आप में पूर्ण और स्वयं सिद्ध है। तार्किक तर्कों द्वारा शुभ का ज्ञान असम्भव है। साक्षात्कार के

लिए तर्कों का सहारा अवश्य लिया जाता है क्योंकि साक्षात्कार तर्कों द्वारा प्रमाणित होता है कि साक्षात्कार किसका हुआ और क्या साक्षात्कार हुआ आदि। सुकरात तथ प्लेटो के विचारों से पूरी तरह से अलग कर पाना कठिन कार्य है। प्लेटो और सुकरात के विचारों में जहाँ समानता है वहीं मौलिक अन्तर भी है। प्लेटो के विचार सुकरात की अपेक्षा कहीं अधिक स्पष्ट, निश्चित एवं व्यवस्थित हैं। सुकरात की भांति प्लेटो भी मानते थे कि 'ज्ञान सद्गुण है'। ज्ञानी व्यक्ति को सद्गुणी होना चाहिए। प्लेटों के विचारों में केवल सद्गुणों के प्रत्यय को नहीं अपितु सभी भौतिक वस्तुओं के प्रत्ययों का भी उन वस्तुओं से भिन्न और स्वतंत्र अस्तित्व है। प्लेटो ने भौतिक तथा मानसिक जगत से भिन्न एक ऐसे जगत की कल्पना की है जिसे उन्होंने 'प्रत्ययों का जगत' कहा है। यह प्रत्ययों का जगत ही वास्तविक और सत्य है। भौतिक तथा मानसिक जगत इसकी छायामात्र होने के कारण असत्य एवं अवस्तित्विक है। सभी मानसिक क्रियायें और वस्तुएं प्रत्ययों की एवं अपूर्ण प्रतिकृतियां हैं। अतः इनकी स्वतंत्र सत्ता नहीं है।

एक प्रत्यय समस्त प्रत्ययों में समन्वय स्थापित करता है तो वह 'शुभ प्रत्यय' है। इस शुभ प्रत्यय का किसी विशेष वस्तु से सम्बन्धित नहीं है- बल्कि सभी प्रत्यय शुभ प्रत्यय की अभिव्यक्ति मात्र है। मनुष्य के बौद्धिक तथा भावनात्मक इन दोनों पक्षों के पूर्ण समन्वय पर आधारित जीवन को ही प्लेटो संतुलित एवं सामंजस्य पूर्ण जीवन मानते हैं प्लेटो के विचार में शुभ का अर्थ बहुत व्यापक है। प्लेटो 'शुभ तथा मानव कल्याण' में कोई भेद नहीं मानते। शुभ के स्वरूप की व्याख्या करते हुए प्लेटो कहते हैं कि शुभ तथा 'मानव कल्याण' में कोई भेद नहीं है। आनन्द और चिंतन का समुचित समन्वय ही अंतिम शुभ है और इसी में वास्तविक मानव-कल्याण निहित है। 'पूर्ण शुभ' में सुख तथा सद्गुण में दोनों का होना अनिवार्य है, अतः इन दोनों में से किसी एक के अभाव में 'पूर्ण शुभ' की कल्पना करना भ्रामक है।

जर्मन दार्शनिक कान्ट ने शुभ को अन्तिम लक्ष्य माना है जो आगे जाकर निरपेक्ष शुभ में परिणत हो जाता है। कान्ट जीवन में भावनाओं अथवा इच्छाओं की अपेक्षा बुद्धि को कहीं अधिक महत्वपूर्ण मानते थे। मानव जीवन में धर्म के महत्व को स्वीकार करते हुए भी उन्होंने इसके आडम्बरपूर्ण वाह्य पक्ष का कभी समर्थन नहीं किया है। यही कारण है कि ऐसे कर्म को नैतिक नहीं मानते जो किसी देवी शक्ति के भय से प्रेरित होकर किया गया है। कान्ट के मतानुसार, वही नियम वास्तव में नैतिक नियम है जो सार्वभौमिक हो अर्थात् जो सामान परिस्थितियों में सभी मनुष्यों पर समान रूप से लागू हो सके। ऐसे सार्वभौमिक नैतिक नियम का उद्गम मनुष्य की परिवर्तनशील भावनाएं, प्रवृत्तियां अथवा इच्छाएं नहीं हो सकती अपितु केवल बुद्धि ही हो सकती है। बुद्धि प्रत्येक सामान्य मनुष्य में समान रूप से विद्यमान रहती है, और जो उसे अन्य सभी प्राणियों (अन्य सांसारिक जीव) से पृथक रहती है।

कान्ट ने यह विचार किया कि ऐसी कौन सी वस्तु है जो अपने-आप में 'शुभ' है और जिसका शुभत्व देश, काल, परिस्थितियों तथा मनुष्य की भावनाओं, इच्छाओं पर निर्भर नहीं है-अर्थात् जो सर्वत्र एवं सर्वदा निरपेक्ष रूप से 'शुभ' है। विचार के पश्चात ऊपर के रूप में यह कहा कि केवल 'शुभ संकल्प' ही ऐसा निरपेक्ष अप्रतिबंधित 'शुभ' है।

कान्ट ने बौद्धिकता से प्रभावित हो कर यह पाया कि 'संकल्प' मूलतः बौद्धिक होने के कारण संवेग, भावना, इच्छा, प्रवृत्ति आदि से पूर्णतया भिन्न है। बुद्धि ही संकल्प का उद्गम है, अतः संकल्प वह बुद्धिमूलक तत्व है जो मनुष्य को कर्म करने के लिए प्रेरित करता है। 'संकल्प' का यह अर्थ मनुष्य की क्षणिक इच्छा मात्र नहीं है, अपितु किसी कर्म को करने को उसका दृढ़ निश्चय है, जिसके कारण वह उस कर्म को करने के लिए यथा सम्भव सभी साधन एकत्र करने का प्रयास करता है।

कान्ट के दर्शन में विशुद्ध कर्तव्य की चेतना पर आधारित संकल्प ही नैतिक अथवा 'शुभ' संकल्प है। बौद्धिक शक्ति होने के कारण इच्छा से भिन्न है जो मूलतः भावनात्मक होती है। कर्तव्य चेतना

द्वारा प्रेरित संकल्प को ही नैतिक अर्थ 'शुभ' संकल्प मानते हैं। जब मनुष्य का संकल्प केवल विशुद्ध कर्तव्य चेतना पर आधारित होता है तो कान्ट के विचार में उसे नैतिक अथवा शुभ संकल्प कहा जा सकता है। ऐसे शुभ संकल्प को ही कान्ट अप्रतिबन्धित (बाधा रहित) तथा निरपेक्ष 'शुभ' मानते हैं। यह शुभ संकल्प ही सर्वत्र एवं सर्वदा अपने-आप में 'शुभ' है और इसका शुभत्व देश, काल, परिस्थितियों तथा इससे उत्पन्न होने वाले परिणामों पर निर्भर नहीं है। शुभ संकल्प के अतिरिक्त अन्य किसी वस्तु को कान्ट स्वतः साध्य 'शुभ' तथा निरपेक्ष 'शुभ' नहीं मानते हैं। "इस विश्व में अथवा इससे बाहर शुभ संकल्प के अतिरिक्त ऐसी किसी अन्य वस्तु की कल्पना करना करते हुए नितान्त असम्भव है।" इस तरह की शुभ वस्तुएं क्षणिक शुभ कारी हैं और सीमित प्रवृत्ति वाली हैं। ये परिस्थितियाँ बस शुभ हैं - शाश्वत नहीं। रूप से शुभ हैं। कान्ट शुभ संकल्प को ही एकमात्र स्वतः साध्य शुभ तथा निरपेक्ष शुभ मानते हैं। कान्ट यह स्वीकार करते हैं कि विश्व में शुभ संकल्प के अतिरिक्त अन्य वस्तुएं भी शुभ हैं। ये शुभ संकल्प की भांति स्वतः साध्य शुभ तथा निरपेक्ष शुभ नहीं हैं-इनका शुभत्व देश, काल सीमित शुभ अशुभ उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए भी किया जा सकता है।

कान्ट के दर्शन में शुभ संकल्प के अतिरिक्त विश्व में अन्य सभी शुभ वस्तुओं का शुभत्व सीमित और सापेक्ष ही है। केवल शुभ संकल्प को स्वतः साध्य शुभ तथा निरपेक्ष शुभ मानने के कारण कान्ट ने उसे नैतिक दृष्टि से सर्वाधिक महत्त्व दिया है। शुभ संकल्प ही अन्य सभी वस्तुओं के शुभत्व का मूल आधार है; इसके बिना कोई भी वस्तु शुभ नहीं हो सकती। शुभ संकल्प से युक्त होने पर ही कोई वस्तु वास्तव में शुभ मानी जा सकती। कर्म का नैतिक मूल्य है जिसके मूल में मनुष्य का शुभ संकल्प निहित है। कर्म परिणामों का शुभ संकल्प के शुभत्व पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। सदैव अपने आप में शुभ होने के कारण शुभ संकल्प पूर्णतः परिणामनिरपेक्ष है- शुभत्व उसके परिणामों द्वारा निर्धारण नहीं होता। कान्ट का कथन है कि किसी कर्म के परिणामों के हम नियन्त्रित नहीं कर सकते, अतः शुभ संकल्प अपने परिणामों के कारण शुभ नहीं है अपितु वह अपने आप में शुभ है। यदि दुर्भाग्य अथवा प्राकृतिक कठिनाई के कारण इस संकल्प के कोई शुभ परिणाम नहीं निकलते और यदि अधिकतम प्रयास कर के भी यह संकल्प भी प्राप्त नहीं कर पाता तो भी यह एक बहुमूल्य रत्न की भांति अपने ही प्रकाश से स्वतः सिद्ध रूप में आलोकित होगा अपने आप में इसका महत्त्व पूर्ण रूप बना रहेगा। कान्ट का शुभ संकल्प अपनी उप-योगिता के कारण शुभ न होकर स्वयं अपने आप में शुभ है; इसी कारण निरपेक्ष और उच्चतम शुभ माना गया है। शुभ संकल्प का कर्तव्य के साथ अनिर्वाय सम्बंध है। कान्ट का विचार है मनुष्य सदैव शुभ संकल्प के अनुसार कार्य नहीं कर पाता, क्योंकि उसकी भावनाएं, प्रवृत्तियां तथा इच्छाएं इसमें बाधक सिद्ध होती हैं। कर्तव्य की चेतना में सभी प्रकार की बाधाओं पर विजय प्राप्त करने का अथवा बाध्यता का तत्त्व निहीत रहता है। कर्तव्य के लिए कर्तव्य का यत्नपूर्वक क्रियान्वयन ही सदिच्छा है। कार्य की नैतिकता के लिए केवल इतना ही पर्याप्त नहीं है कि कह कर्तव्य के अनुकूल हो, आवश्यक बात यह है कि वह कर्तव्य के लिए ही किया गया हो। जहाँ तक स्वर्थ के लिए किए गये कार्यों का प्रश्न है। यह सर्वथा स्पष्ट है कि उनमें कर्ता की दृष्टि, कार्य से उत्पन्न होने वाले परिणामों पर होती है, इसलिए ऐसे कार्यों का प्रेरकतत्व उनके परिणाम होते हैं स्वाभाविक प्रवृत्ति वश किये गये कार्यों का कर्तव्य के लिए कर्तव्य से कुछ सादृश्य होता है क्योंकि दोनों में ही परिणाम का तत्त्व तात्कालिक रूप से अनुपस्थित होता है। उदा० दया अथवा सहानुभूति की भावनाओं से प्रेरित कार्यों में परिणामों की गणना नहीं की जाती है। ऐसे कार्यों के माध्यम से कर्ता कुछ परिणाम नहीं प्राप्त करना चाहता, वह इन्हें केवल इसलिए करता है कि इनसे उसकी एक सहज प्रवृत्ति संतुष्टि होती है। सादृश्य का अर्थ यह नहीं है कि दोनों प्रकार

के कार्यों का मूल्य एक है। सहज प्रवृत्ति से प्रेरित कार्यों में विवके अथवा तर्किकता (रेशनैलिटी) का अभाव होता है। ' वस्तुएं बेहतर होती हैं क्योंकि मनुष्य उनका बेहतर होना पसंद करते हैं और इस बेहतरी के लिए प्रयत्न करते हैं। यह बेहतरी होती जाती है क्योंकि मनुष्य अपनी स्वभाव, गहरी भूल एवं झूठे अभिमान और आलस्य तथा वासनाओं के बावजूद शुभ संकल्प को अभिव्यक्त करता है।'⁷ प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह सम्पूर्ण शुभ को प्राप्त करने का प्रयास करे। भावनात्मक, संतुष्टि अथवा सुख के अंश के विद्यमान रहने मात्र से कोई कार्य नैतिक मूल्य वंचित नहीं हो जाता। यदि कोई कार्य शुद्ध कर्तव्य भाव से प्रेरित है और उसके सम्पन्न होने पर कर्ता को सुख की अनुभूति होती है, तो उससे उसकी नैतिकता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता क्योंकि कर्ता का मूल उद्देश्य सुख की प्राप्ति नहीं था। कांट के कर्तव्य के लिए कर्तव्य का आदेश वस्तुतः बुद्धि तथा भावनाओं के सहयोग से ही उत्पन्न होता है। प्रवृत्तियाँ तथा भावनाएँ नैतिक जीवन में महत्वपूर्ण भूमिका रखती हैं। सद्गुणों से उत्पन्न होने वाले लाभ, बुराईयों से उत्पन्न होने वाली हानियाँ, सहानुभूति दया आदि जैसी बातें हमें अपने कर्तव्य की ओर प्रेरित करते हैं।

मनुष्य के उसी कर्म के सम्बंध में हमारा नैतिक निर्णय सार्थक हो सकता है जिसे करने के लिए वह शारीरिक तथा मानसिक दृष्टि से समर्थ हो-अर्थात् यदि वह चाहे तो उस कर्म को कर सके। यदि मनुष्य के लिए शारीरिक अथवा बौद्धिक दृष्टि से कोई कर्म करना असम्भव है तो यह स्पष्ट है कि वह कर्म को करने के लिए स्वतंत्र नहीं है और ऐसे कथन के बारे में नैतिक निर्णय देना निरर्थक है उदा० एक व्यक्ति डूबते बालक को बचाना चाहता है किंतु वह चाहते हुए भी तैरना न जानने के कारण ऐसा नहीं कर पाता, स्पष्ट है इसके लिए उसे हम उसे दोषी नहीं मान सकते क्योंकि चाहते हुए भी वह बालक को बचाने में असमर्थ है- अर्थात् वह यह करने के लिए स्वतंत्र नहीं है। ऐसे उदा० से स्पष्ट है कि मनुष्य केवल उन्हीं कर्मों को करने के लिए स्वतंत्र है जिन्हें करने की उसमें शारीरिक तथा बौद्धिक क्षमता है। इन्हीं कारणों से कर्म करने की क्षमता को संकल्प-स्वातंत्र्य के लिये अनिवार्य मानते हैं।

अरस्तू भी निश्चित कर्मों के निष्पादन की एक अभ्यासजन्य 'स्ववृत्ति' माना है। यह उन चिन्हों में से एक है जिसके द्वारा हम एक सद्गुण से दूसरे सद्गुण के भेद करते हैं। एक सद्गुण को कुछ निश्चित कर्मों के करने की एक-एक अभ्यास जन्य स्ववृत्ति के रूप में परिभाषित किया जा सकता है, जो सामान्यतः सर्वोत्तम संभव परिणामों को उत्पन्न करते हैं। सद्गुण उन कर्मों को करने की अभ्यासजन्य स्ववृत्तियाँ जो कर्तव्य है अथवा जो कर्तव्य होते यदि अधिकांश लोगों में उसके निष्पादन के लिए एक संकल्प पर्याप्त होता है। कर्तव्य उन कर्मों का विशेष वर्ग है, जिनके निष्पादन का कम से कम सामान्यतः उनके परिवर्जन के अपेक्षा अधिक उत्तम समग्र परिणाम होते हैं। मनुष्य का चरित्र ऐसा हो सकता है कि वह अभ्यासवश कुछ कर्तव्यों का पालन और उनका संकल्प करता है। मनुष्य के सम्बंध में हम यह अस्वीकार नहीं कर सकते या करते हैं कि वह उस सद्गुण को धारण करता है जो उन कर्तव्यों के पालन की स्ववृत्ति में निहित है।

किसी कर्म का नैतिक गुण या मूल्य उस कर्म में ही अन्तर्भूत बतलाया है। कर्म के परिणाम पर उसका मूल्य निर्भर नहीं रहता है। भावनाएँ मनुष्य को कर्तव्य के पथ से नीचे ले जाती हैं। बुद्धि कर्तव्य अर्थात् नैतिकता का पथ दिखलाता है। इसलिए नैतिक नियमों का पालन बिना किसी बाह्य उद्देश्य के करना चाहिए। कर्तव्य के लिए होना चाहिए, भावनाओं या इच्छा की पूर्ति के लिए नहीं। इच्छाएँ भिन्न मनुष्य की भिन्न होती हैं, इसलिए उनकी वृष्टि से उनके कर्मों के भेद आ जाते हैं और इच्छाएँ मनुष्य को विषय भोग की ओर ले जाती हैं। कर्तव्य को कर्तव्य के लिए किया जाना चाहिए, चाहे उसका जो भी परिणाम हो।

किसी कर्म का संकल्प (will) किसी कामना से प्रेरित होकर नहीं करना चाहिए। यदि किसी बाह्य लक्ष्य की कामना से प्रेरित होकर संकल्प किया जाता है तब वह नैतिक दृष्टि से उचित नहीं कहा जा सकता है। कांट के अनुसार मनुष्य केवल उसी कर्म का नैतिक मूल्य है जो उसकी इस कर्तव्य-चेतना द्वारा निर्धारित होता है। कर्तव्य के लिए कर्तव्य शुभ संकल्प का प्रतिपादन करता है अर्थात् शुभ संकल्प को प्रकट करता है। मनुष्य अपने प्रति या दूसरे के प्रति अनेक कर्म करता है। 'ईश्वर सर्वशक्तिमान तथा परम् शुभ या अत्यंत दयालू है।'⁸ सभी प्रकार के कर्मों का यदि मूल्यांकन करें तो वही कर्म सर्वोच्च स्थान पाता है जो शुभ संकल्प की प्रेरणा से सम्पादित किया जाता है। अतः शुभ संकल्प और 'कर्तव्य के लिए कर्तव्य' में अनिवार्य घनिष्ठ सम्बंध है। कांट ने कर्तव्य की परिभाषा इस प्रकार दी है- "नैतिक नियम के प्रति श्रद्धा की भावना से प्रेरित होकर इसी नियम के अनुकूल कर्म करने की अनिवार्यता ही कर्तव्य है।" 'कर्तव्य के लिए मनुष्य में एक प्रकार की अनिवार्यता और बाध्यता होती है जिससे प्रेरित होकर ही वह कर्म करता है। मनुष्य को इसकी स्वाभाविक प्रवृत्तियाँ और इच्छाएँ भी कार्य करने के लिए बाध्य कर सकती हैं परन्तु कांट की दृष्टि में मनुष्य का वह कर्तव्य, कर्तव्य नहीं कहा जा सकता। अतः कर्तव्य के लिए कर्तव्य की दृष्टि से किया गया कर्म ही नैतिक है। इसमें न तो इच्छा का प्रभाव रहता है और न ही वस्तु का।

दार्शनिक जे0 इ0 मूर ने अपने नीतिशास्त्र के दर्शन में दो महत्वपूर्ण प्रश्नों का उल्लेख किया गया है। प्रथम प्रश्न यह है कि कौन सी वस्तुएं अपने आप में शुभ हैं और दूसरा प्रश्न यह है कि हमें कौन से कर्म करने चाहिए। परन्तु उसका मत है कि इन प्रश्नों का उत्तर खोजने से पुराने 'शुभ' तथा 'अशुभ' के अर्थ एवं स्वरूप को भलीभांति समझ लेना चाहिए। वस्तुतः मूर के विचार में नीतिशास्त्र का मूल प्रश्न यह है कि 'शुभ' क्या है अर्थात् 'शुभ' का वास्तविक स्वरूप और अर्थ क्या है। शुभ-अशुभ के अर्थ से सम्बन्धित प्रश्न ही नीतिशास्त्र का प्रथम प्रश्न है। मूर के मतानुसार 'शुभ' की ठीक-ठीक परिभाषा क्या है? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए मूर ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि 'शुभ' की परिभाषा करना नितान्त असम्भव है अर्थात् शुभ की परिभाषा नहीं दी जा सकती है। 'शुभ' की परिभाषा के सम्बन्ध में अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि "यह कि मुझसे पूछा जाय कि 'शुभ' क्या है तो मेरा उत्तर यही है कि 'शुभ' 'शुभ' है और यही प्रश्न अन्तिम उत्तर है। जे0 एस0 मील के अनुसार, 'शुभ और अशुभ दोनों विरोधात्मक शक्तिया हैं, इस लिए दोनों की मूल प्रकृति एक ईश्वर को नष्ट कर देना है।'⁹ दूसरे शब्दों में, यदि मुझसे पूछा जाय कि 'शुभ' की परिभाषा कैसे की जा सकती है तो मेरा उत्तर यही है कि 'शुभ' की परिभाषा नहीं की जा सकती है या शुभ अपरिभाष्य है। शुभ का स्वरूप ही शुभ है। शुभ के स्वरूप के साथ परिवर्तन असम्भव है। परिभाषित शब्द द्वारा निर्दिष्ट वस्तु अथवा प्रत्यय का भिन्न-भिन्न भागों में विश्लेषण करके उसका ठीक-ठीक वर्णन करना ही वास्तविक परिभाषा मानी जा सकती है।

'शुभ' की कोई परिभाषा नहीं दी जा सकती है। 'शुभ' द्वारा हमें 'सरल गुण का बोध होता है' जिसका भिन्न-भिन्न भागों में विश्लेषण करना सम्भव नहीं है। लाल रंग के साथ 'शुभ' की तुलना करते हुए मूर ने कहा है कि जिस प्रकार हम परिभाषा द्वारा किसी ऐसे व्यक्ति को लाल रंग का ज्ञान नहीं करा सकते जिसने पहले कभी वह रंग न देखा हो उसी प्रकार हमारे लिए परिभाषा द्वारा किसी ऐसे व्यक्ति को 'शुभ' का भी ज्ञान कराना सम्भव नहीं है जिसने उसका कभी साक्षात् ज्ञान प्राप्त न किया हो। इसके अतिरिक्त 'शुभ' हमें इस गुण का बोध कराता है, वह अनन्य है- अर्थात् उसके जैसा दूसरा कोई गुण नहीं है जिसके आधार पर उसे परिभाषित किया जा सके। मूर के विचार में अविश्लेष्य तथा अनन्य गुण का बोध कराने के कारण ही शुभ अपरिभाष्य है। मूर के दर्शन से यह

विदित होता है कि मूर ने केवल शुभ को ही अपरिभाष्य माना है, शुभ वस्तु को नहीं। मूर का मानना है कि जिस वस्तु को हम शुभ कहते हैं उसकी परिभाषा नहीं की जा सकती है। शुभ के विपरीत हम 'शुभ वस्तु' का भिन्न-भिन्न भागों में विश्लेषण करके उसका वर्णन कर सकते हैं। शुभ वस्तु आंशिकता को ग्रहण किये हुए है जिसके कारण शुभ वस्तु की परिभाषा करने से 'शुभ' की परिभाषा नहीं हो सकती, क्योंकि सरल तथा अविश्लेष्य होने के कारण 'शुभ' 'शुभ वस्तु' से भिन्न है और इन दोनों को एक ही मान लेना अनुचित है। जब हम किसी वस्तु को 'शुभ' कहते हैं तो इसका अर्थ यही है कि वह वस्तु 'शुभ' से भिन्न है तथा उस वस्तु में वह गुण है, जिसे 'शुभ' कहते हैं। इस गुण के अर्थ में प्रयुक्त 'शुभ' अपरिभाष्य है। क्योंकि यह गुण सरल एवं अनन्य है। 'शुभ' की कोई परिभाषा ठीक नहीं होगी। इसी आधार पर मूर अन्य दार्शनिक सिद्धान्तों की जैसे सुखवाद, विकासवाद, आत्मपूर्णतावाद आदि सभी सिद्धान्तों का खण्डन किया है जो सुख, विकास, आत्मसिद्धि आदि के साथ 'शुभ' तदात्म्य स्थापित कर 'शुभ' की परिभाषा करते हैं।

शुभ वस्तु की आंशिकता जो सिद्धान्त किसी अन्य वस्तु अथवा गुण तथा 'शुभ' को एक ही मानकर 'शुभ' की परिभाषा करते हैं, उनमें मूर एक विशेष दोष पाते हैं जिसे उन्होने 'प्रकृतिवादी दोष' कहा है। किसी प्राकृतिक, दैविक अथवा अध्यात्मिक गुण के साथ 'शुभ' का तदात्म्य स्थापित करना ही 'प्रकृतिवादी' दोष है। उदाहरणार्थ- में प्रकृतिवादी दोष आ जाता है। किसी प्राकृतिक अथवा अन्य गुण के साथ 'शुभ' का तदात्म्य स्थापित करने अर्थात् इन दोनों को एक ही मान लेने के फलस्वरूप यह दोष उत्पन्न होता है। किसी प्राकृतिक गुण के आधार पर 'शुभ' की परिभाषा करना विशेष रूप से आपत्तिजनक है क्योंकि 'शुभ' एक निर्राकृतिक गुण है। वह हमें ऐसे गुण का बोध कराता है, जिसका प्राकृतिक गुणों की भांति हम अनुभव नहीं कर सकते। हमें केवल अन्तः प्रज्ञा द्वारा ही इस निर्राकृतिक गुण का साक्षात् ज्ञान होता है। और यह अन्तः प्रज्ञा ही शुभ को अध्यात्मिक स्वरूप प्रदान करता है या शुभ की अध्यात्मिकता का बोध कराता है। शुभ को निर्राकृतिक गुण मानने के कारण ही मूर ने यह कहा है कि इसका प्राकृतिक गुण के साथ तदात्म्य स्थापित नहीं किया जा सकता। तथ्यात्मक शब्दों द्वारा हमें ऐसे गुणों का बोध होता है जिनका हम अनुभव कर सकते हैं किन्तु शुभ हमें ऐसे अविश्लेष्य, अनन्य एवं निर्राकृतिक गुण का बोध कराता है जिसके साक्षात् ज्ञान का आधार अनुभव न होकर अन्तः प्रज्ञा ही है। स्वतः साध्य 'शुभ' सम्बन्धित नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से भिन्न होते हैं। मूर ने लिखा है कि "केवल वही कर्म हमारा कर्तव्य है जो हमारे लिए सम्भव अन्य किसी भी कर्म की अपेक्षा विश्व में अधिक 'शुभ' उत्पन्न करेगा। मूर के ही समान कान्ट भी शुभ को कर्तव्य के लिए कर्तव्य रूप में स्वीकार करने का प्रमुख अंग है जो 'उचित' अथवा नैतिक दृष्टि से स्वीकार है, वह 'कर्तव्य से इस अर्थ में भिन्न है कि हमारे लिए सम्भव अन्य किसी भी कर्म की अपेक्षा वह विश्व में कम 'शुभ' उत्पन्न नहीं करेगा। मूर का शुभ, प्लेटो का शुभ प्रत्यय (Idea of God) व कन्ट के निरपेक्ष प्रत्यय के समान है लेकिन प्रत्यय व प्रतिभागी वस्तु जगत और शुभ व शुभ वस्तु में भिन्नता है।

कन्ट के दर्शन में शुभ, सैद्धन्तिक व बौद्धिक स्वरूप वाला है। कान्ट का शुभ बौद्धिकता द्वारा निर्धारित है। बौद्धिकता द्वारा निर्धारित शुभ में कहीं भी गलती या भ्रम कि सम्भवना नहीं रह जाती है। कान्ट का शुभ उसी तरह प्रमाणित है जैसे कान्ट भौतिकता को बुद्धि के 12 प्रत्ययों के आरोपण से सम्भव बताते हैं अर्थात् भौतिकता पर बुद्धि के 12 प्रत्ययों के आरोपण से कहीं भी गलती या भ्रम की सम्भावना नहीं रह जाती है वहीं आत्मा, ईश्वर व जगत पर बुद्धि के 12 कोटियों के आरोपण से सृष्टिगत भ्रम पैदा हो जाता है तो कान्ट इन्हे प्रमाणित रूप से मानने से इन्कार कर देते हैं परन्तु शुभ स्वतः सिद्ध अनुभूत व प्रमाणित है कर्तव्य के लिये कर्तव्य की चेतना, शुभ संकल्प व स्वतंत्रता

द्वारा । इनका लक्ष्य शुभ है जगत, व्यक्ति और समाज का हित । प्लेटो के दर्शन में शुभ प्रत्यय प्रत्ययों का प्रत्यय है जो जगत के आंशिक शुभ प्रत्ययों का नियमन करता है । शुभ प्रत्यय, अध्यात्मिक प्रकृति का जगत का व्यवस्थापक कारण (Regulative Cause) है। जगत की सम्पूर्ण व्यवस्था में निहित शुभ प्रत्यय स्वतः शुभ होने के कारण शुभ प्रत्यय द्वारा निष्पादित कार्य भी शुभकारी होता है। ईश्वर मनुष्य के चेतना को इस ढंग से बनाता है कि वह कल्पना द्वारा अच्छे वा बुरे में भेद कर सकता और इसलिए अच्छे को सराह सकता और उसे स्वतंत्रता से अपना सकता है।¹⁰ शुभ प्रत्यय सांसारिक प्रत्ययों का निमित्त एवं उपादान दोनों ही रूपों में कारण है । मूर का शुभ प्रत्यय प्लेटो के समीप अध्यात्मिक व स्वतः सिद्ध है परन्तु प्लेटो और मूर का शुभ प्रत्यय कान्ट से भिन्न है क्योंकि जहाँ कान्ट शुभ प्रत्यय को अध्यात्मिक रूप से प्रमाणित मानने में असहज हैं वहीं मूर व प्लेटो का शुभ प्रत्यय स्वतः सिद्ध व प्रमाणित है । इनका शुभ अनुभूति का विषय है और जगत का ईश्वर है । मूर इस बात को लेकर कान्ट के समीप है की शुभ का प्रत्यय अपरिभाष्य है । जगत या का आंशिक तत्व शुभ की व्याख्या व परिभाषा नहीं दे सकता है क्योंकि शुभ जो शुभ है वह अपने आप में है और वह अनुभूति का विषय है ।

सन्दर्भ

1. पैट्रिक, जार्ज टामस व्हाइट (2011): *दर्शनशास्त्र का परिचय*, उमेश्वर प्रसाद मालवीय, (अनु०) हरियाणा साहित्य अकादमी, पंचकूला, हरियाणा, पृ० स० 414।
2. ब्रांड, सी०डी० (2003): *नीतिशास्त्र सिद्धान्त के पांच प्रकार*, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, पृ० स० 98।
3. हास्पर्स, जॉन (2000): *दार्शनिक विश्लेषण परिचय*, अनु० गोवर्धन भट्ट, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, पृ० स० 722 ।
4. वर्मा, वेद प्रकाश (1989): *दर्शन विवेचना*, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, पृ० स० 191।
5. ह्यूम, डेविड (1991): *मानव प्रकृति एक अध्ययन*, अनु० हिम्मत सिंह सिन्हा, हरियाणा साहित्य अकादमी चण्डीगढ़, पृ० स० 23।
6. थिली, फ्रैंक (2014): *पाश्चात्य दर्शन का इतिहास*, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा०) लिमिटेड, नई दिल्ली, पृ० स० 72।
7. पैट्रिक, जार्ज टामस व्हाइट (2011): *दर्शनशास्त्र का परिचय*, उमेश्वर प्रसाद मालवीय, (अनु०) हरियाणा साहित्य अकादमी, पंचकूला, हरियाणा, पृ० स० 424।
8. वर्मा, वेद प्रकाश (2000): *धर्म दर्शन की मूल समस्याएँ*, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली, पृ० स० 190 ।
9. सिन्हा, हरेन्द्र प्रसाद (1998): *धर्म दर्शन की रूपरेखा*, मोती-लाल बनारसी दास, दिल्ली, पृ० स० 117।
10. कनल, एस० पी० (1973): *निरीश्वरवाद*, सहित्य विभाग देव समाज मोगा, पंजाब, पृ० स० 192।

दर्शन परिषद् के 35वें अधिवेशन की वार्षिक कार्यवृत्त

(दिनांक 15 एवं 16 नवम्बर 2019)

35 वें दर्शन परिषद् के अधिवेशन का शुभारम्भ दिनांक 15 नवम्बर 2019 ई0 को सिद्धार्थ विश्वविद्यालय, कपिलवस्तु, सिद्धार्थनगर (30प्र0) में आयोजित हुआ। उद्घाटन सत्र का प्रारम्भ प्रो0 सुरेन्द्र दुबे, कुलपति, सिद्धार्थ विश्वविद्यालय, कपिलवस्तु, सिद्धार्थनगर, प्रधान अध्यक्ष प्रो0 लालजी श्रावक, पाली एवं बौद्ध-धर्म विभाग (बी0एच0यू0), जो0 सतीश चन्द्र द्विवेदी, बेसिक शिक्षा राज्यमंत्री (स्वतन्त्र प्रभार) उ0प्र0 सरकार, दर्शन परिषद् के अध्यक्ष प्रो0 सभाजीत मिश्र एवं महासचिव प्रो0 हरिशंकर उपाध्याय, के दीपप्रज्ज्वलन से प्रारम्भ हुआ। दर्शन परिषद् के सचिव प्रो0 हरिशंकर उपाध्याय ने दर्शन परिषद् का परिचय देते हुए, परिषद् की स्थापना एवं उद्देश्यों की व्याख्या प्रस्तुत किया। उन्होंने कहा कि प्रो0 संगमलाल पाण्डेय जी इसके संस्थापक अध्यक्ष थे। प्रो0 पाण्डेय जी ने संदर्शन के बीसवें अंक का संपादन करने के बाद 'अलविदा' संदर्शन करके इस दायित्व से मुक्त हो गये। उन्होने इसका दायित्व प्रो0 सभाजीत मिश्र एवं प्रो0 डी0एन0 द्विवेदी जी को दिया। इस संस्था की स्थापना उत्तर प्रदेश दर्शन परिषद् के रूप में 1974 ई0 में इलाहाबाद विश्वविद्यालय, दर्शनशास्त्र विभाग में हुई थी। किन्तु कालान्तर में परिषद् की लोकप्रियता को देखते हुए हिमाचल प्रदेश, मध्य प्रदेश, दिल्ली, पंजाब, आंध्र प्रदेश आदि के प्रतिभागी भी इसमें भाग लेने लगे हैं। अतः इसका नामकरण उत्तर भारत दर्शन परिषद् के रूप में रखा गया।

परिषद् के अध्यक्ष ने नवभारत की संकल्पना के सदर्थ में एक सन्तुलित एवं मूल्यपरक दृष्टि की संकल्पना एवं विश्व शान्ति का संदेश देने वाले भारत के रूप में किया। किन्तु जब तक दर्शनशास्त्र (Philosophy) एवं संस्कृत साहित्य की पढ़ाई नहीं होगी तब तक नवभारत की संकल्पना साकार नहीं होगी। हम भारत के लोग भले ही सैन्य-शक्ति, आर्थिक-शक्ति एवं वैज्ञानिक-शक्ति के रूप में विकसित हो, परन्तु भारत की मूल पहचान विश्व शान्ति के प्रवर्तक के रूप में है। उत्तर प्रदेश सरकार के प्रतिनिधि के रूप में बेसिक शिक्षा मन्त्री डॉ. सतीश चन्द्र द्विवेदी ने प्राथमिक शिक्षा से ही नैतिक शिक्षा पर बल दिया। 35वें अधिवेशन के प्रधान अध्यक्ष प्रो0 लालजी श्रावक ने बुद्ध एवं बोधिसत्व की व्याख्या दुखों को दूर करने वाली करुणा के रूप में किया, जो सन्तों के लक्षण है। उन्होंने चार आर्य सत्त्यों एवं बौद्ध विचारधारा के विभिन्न निकायों की व्याख्या करते हुए बुद्ध को दिलों को जीतने वाला महान ऋषि कहा। बुद्ध ने लोगो के हृदय तथा विचार परिवर्तन पर बल दिया। उन्होंने मैत्री, करुणा, मुदिता एवं उपेक्षा के स्वरूप पर प्रकाश डाला और यह स्थापित करने का प्रयास किया कि बौद्ध मत स्थानीय संस्कृतियों की स्वतंत्रता एवं पृथक पहचान बनाये रखने का पक्षधर रहा है। इसके परिणाम स्वरूप विभिन्न देशों में बौद्ध धर्म वहाँ की स्थानीय संस्कृतियों एवं देश-काल की परिस्थितियों एवं आवश्यकताओं के अनुसार विकसित हुआ। चीन, वियतनाम, कम्बोडिया, म्यांमार, जापान, श्रीलंका आदि में विकसित बौद्ध धर्म की पृथक-पृथक स्वरूप इसके जीवन्त उदाहारण हैं।

विश्वविद्यालय के कुलपति प्रो0 सुरेन्द्र दुबे ने बौद्ध दर्शन को अपरिग्रह के दर्शन के रूप में निरूपित करते हुए उसकी प्रासंगिकता पर बल दिया। उन्होंने करुणा को जीवमात्र का मूलस्वभाव बताया और इसकी पुष्टि हेतु कतिपय साहित्यिक दृष्टान्त (जैसे आचार्य रामचन्द्र शुक्ल के चिन्तामणि से) प्रस्तुत किया। उद्घाटन सत्र का समापन विश्वविद्यालय के कुलसचिव श्री राकेश कुमार के द्वारा धन्यवाद ज्ञापन के पश्चात हुआ।

परिषद् का द्वितीय सत्र **मानवाधिकार : एक दार्शनिक विमर्श** पर गोष्ठी से सम्बन्धित था। इस सत्र की अध्यक्षता प्रो० के० सी० पाण्डेय, लखनऊ विश्वविद्यालय ने किया। उक्त सत्र में डॉ० के० एम० पाठक (हिन्दू कालेज, दिल्ली विश्वविद्यालय), डॉ० सूर्यकान्त त्रिपाठी (संस्कृत) डी० डी० यू० गोरखपुर, डॉ० जितेन्द्र यादव (लखनऊ), डॉ० प्रशान्त शुक्ला, दर्शन विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय, डॉ० अविनाश मिश्र, (इलाहाबाद विश्वविद्यालय सम्बद्ध गेस्ट फैकल्टी), डॉ० जगदीश चावला (चन्डीगढ़), श्री देवेश कुमार पाण्डेय और श्री विक्रम प्रसाद (शोध छात्र), इलाहाबाद विश्वविद्यालय ने मानव अधिकार पर अपने शोध प्रपत्र (Research Papers) प्रस्तुत किया। इन शोध पत्रों पर डॉ० संजय कुमार तिवारी, श्री सिद्धार्थ श्रीवास्तव, प्रो० दीपनारायण यादव (गोरखपुर), प्रो० हरिशंकर प्रसाद (दिल्ली विश्वविद्यालय) ने अपने सारगर्भित प्रश्न और समीक्षा प्रस्तुत करते हुए मानवाधिकार और बौद्ध महाकरुणा पर प्रकाश डाला। प्रो० सभाजीत मिश्र ने मानवाधिकारों की समीक्षा सेसटम-सापेक्ष रूप में करने पर बल दिया। प्रो० के० सी० पाण्डेय के अध्यक्षीय उद्बोधन के बाद सत्र का समापन हुआ।

परिषद् की सामान्य सभा और कार्यकारिणी समिति की संयुक्त बैठक सिद्धार्थ विश्वविद्यालय के प्रशासनिक भवन में सांयकाल 6 बजे प्रो० सभाजीत मिश्र की अध्यक्षता में सम्पन्न हुई जिसमें निम्नलिखित निर्णय लिये गये :-

- (1) परिषद् के सचिव प्रो० हरिशंकर उपाध्याय ने पिछले सत्र के (34 वाँ) अधिवेशन के कार्यवृत्त एवं कृत कार्यवाही से सदस्यों को अवगत कराया। उसके बाद सदस्यों ने सर्वसम्मति से कार्यवृत्त की पुष्टि किया।
- (2) सदस्यों ने अगले वर्ष के 36वें अधिवेशन 2020 ई० के स्थल पर विचार विमर्श किया और निम्नलिखित प्रस्तावों पर विचार विमर्श करते हुए वरीयता क्रम में स्वीकृत प्रदान की गयी।
 - i. डी०ए०वी० कालेज, छत्रपति शाहू जी महाराज विश्वविद्यालय कानपुर। (प्रस्तावक-डॉ० नितीश दूबे) डी०ए०वी० कालेज, कानपुर।
 - ii. सत्यनारायण उच्च शिक्षा संस्थान श्रावस्ती (प्रस्तावक- प्रो० सुशील कुमार तिवारी), विशेष कार्य अधिकारी, (OSD) सिद्धार्थ विश्वविद्यालय, कपिलवस्तु, सिद्धार्थनगर।
 - iii. महामाया राजकीय महाविद्यालय, महोना लखनऊ (प्रस्तावक-श्री जितेन्द्र यादव)
 - iv. बाबा राघवदास भगवानदास पी० जी० कालेज, बरहज, देवरिया (प्रस्तावक- विजय प्रकाश पाण्डेय)
 - v. हिन्दू कालेज, दिल्ली विश्वविद्यालय (प्रस्तावक टी० के०एम० पाठक)

सदस्यों ने सर्वसम्मति से प्रथम वरीयता डी०ए०वी० कालेज, कानपुर विश्वविद्यालय को प्रदान की और नवम्बर 2020 ई० तक अगला अधिवेशन कराने पर सहमति प्रदान की गयी।

3) अगले अधिवेशन के लिए गोष्ठियों एवं वक्ताओं के विषय में विचार-विमर्श के पश्चात् निम्नलिखित निर्णय लिये गये:

(i) **चेतना की विषयापेक्षा (Intentionality of Consciousness)**

अध्यक्ष :- प्रो० हरिशंकर प्रसाद (दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली)

वक्तागण:

- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| 1. प्रो० के० सी० पाण्डेय | (लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ) |
| 2. डॉ० संजय शुक्ला | (ई०सी०सी०, प्रयागराज) |

3. प्रो० गोपाल साहू (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 4. डॉ० एस० के० महाराना (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 5. डॉ० प्रशान्त शुक्ल (लखनऊ विश्वविद्यालय लखनऊ)
 6. श्री सिद्धान्त श्रीवास्तव (लखनऊ विश्वविद्यालय लखनऊ)
 7. डॉ० संजय कुमार तिवारी (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 8. डॉ० त्रिपुरेश कुमार त्रिपाठी (नेशनल पी०जी०कालेज, बडहलगज)
 9. डॉ० रमेश चन्द (गोरखपुर विश्वविद्यालय, गोरखपुर)
 10. श्री धर्मेन्द्र कुमार (शोध छात्र इ०वि०वि०, प्रयागराज)
 11. श्रीमती डॉ० भारती द्विवेदी (आर० ए०, आई० सी० पी० आर०)
- (ii) शिक्षा-दर्शन : मूल्यपरक शिक्षा के विशेष संदर्भ में
- अध्यक्ष:-** प्रो० धनन्जय यादव (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
- वक्तागण:-**
1. डॉ० जितेन्द्र यादव (लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ)
 2. डॉ० सुनील कुमार (टी०डी०कालेज, जौनपुर)
 3. डॉ० विजय प्रकाश पाण्डेय (राघवदास भगवान पी०जी०कालेज, बरहज)
 4. डॉ० सूरज प्रसाद गुप्ता (राघवदास भगवानदास पी०जी०कालेज, बरहज देवरिया)
 5. डॉ० जसवीर चावला (चंडीगढ़ विश्वविद्यालय, चंडीगढ़)
 6. डॉ० अविनाश मिश्र (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 7. डॉ० संजय कुमार (गोरखपुर विश्वविद्यालय, गोरखपुर)
 8. डॉ० रामकुमार गुप्ता (टी० डी० कालेज, जौनपुर)
 9. डॉ० अच्छेलाल यादव (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 10. डॉ० रजनीश कुमार पाण्डेय (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 11. डॉ० पूर्णेन्दु मित्र (सहायक आचार्य, सी०एम०पी०, प्रयागराज)
 12. डॉ० सुनील कुमार शुक्ल (पी०डी०एफ० छात्र, इ०वि०वि०, प्रयागराज)
 13. श्री ज्ञान प्रकाश (शोध छात्र इ०वि०वि०, प्रयागराज)
 14. श्री सूर्य प्रकाश द्विवेदी (शोध छात्र, इ०वि०वि०, प्रयागराज)
- (4) प्रो० संगम लाल पाण्डेय व्याख्यान माला
1. डॉ० एस० के० महाराना (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 2. डॉ० रंजय प्रताप सिंह (डी० ए० वी कालेज, कानपुर)
- (5) देवात्मा व्याख्यान
1. प्रो० सुशील कुमार तिवारी (सिद्धार्थ विश्वविद्यालय, कपिलवस्तु सिद्धार्थनगर)
- (6) शोधवाचन सत्र
- अध्यक्षता:- डॉ० डी०सी० श्रीवास्तव (काइस्ट चर्च कालेज, कानपुर)
- (7) डॉ० नितीश दूबे ने प्रो० सभाजीत मिश्र, राष्ट्रीय अध्यक्ष, उत्तर भारत दर्शन परिषद् की 25 वर्ष की सेवाओं, दर्शनशास्त्र के प्रचार-प्रसार, प्रगति एवं प्रतिबद्धता को ध्यान में रखते हुए उनके सम्मान में एक अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित करने के लिए प्रस्ताव प्रस्तुत किया जिसे

सर्वसम्मति से सभी सदस्यों ने स्वीकार किया। परिषद् के उपाध्यक्ष प्रो० डी० एन० यादव ने परिषद् के सचिव प्रो० हरिशंकर उपाध्याय को इस दायित्व का निर्वहन करने हेतु प्रस्तावित किया। सदस्यों ने सर्वसम्मति से इस प्रस्ताव को स्वीकार करते हुए एक अभिनन्दन ग्रन्थ के प्रकाशन हेतु एक संपादक मण्डल एवं परामर्शदात्री समिति गठित करने के लिए सचिव प्रो० हरिशंकर उपाध्याय को अधिकृत किया।

- (8) सदस्यों ने दर्शन परिषद् के सचिव के अनुरोध पर दर्शन परिषद् का पंजीकरण नीति आयोग में कराने के लिए आवश्यक कार्यवाही करने के लिए अधिकृत किया।
- (9) अध्यक्ष की अनुमति से यह भी निर्णय लिया गया कि सदरर्शन को अभिनिर्णीत (Refereed) दार्शनिक अनुशीलन की पत्रिका के रूप में CARE में सम्मिलित करने हेतु आवश्यक कार्यावाही करने पर बल दिया गया और सचिव से इस संदर्भ में आवश्यक कार्यवाही करने के लिए अनुरोध किया गया। अध्यक्ष को अन्यवाद ज्ञापन के पश्चात संयुक्त सभा की बैठक समाप्त हुई।

दिनोंक 16 नवम्बर को परिषद का तृतीय सत्र **महाकरुणा** से सम्बन्धित था। प्रस्तुत सत्र की अध्यक्षता डॉ० के० भीमा कुमार, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज ने किया। डॉ० संजय कुमार तिवारी ने महाकरुणा, बोधिसत्व एवं चार आर्यसत्त्यों के आन्तर सम्बन्धों की व्याख्या करते हुए कहा कि महाकरुणा के लिए चार आर्य सत्त्यों का निरूपण महत्त्वपूर्ण है। दीनदयाल उपाध्याय गोरखपुर विश्वविद्यालय के डॉ० रमेश चन्द्र ने बोधिसत्व और करुणा पर अपना शोध प्रपत्र प्रस्तुत करते हुए कहा कि महाकरुणा और बोधिसत्व प्राणिमात्र के कल्याण के लिए है।

अध्यक्षीय उदयोधन में डॉ० के० भीमा कुमार ने Ethical treplication of Mahakaruna पर अपना अध्यक्षीय व्याख्यान प्रस्तुत किया। प्रायः सभी वक्ताओं ने यह स्थापित करने का प्रयास किया कि महाकरुणा अन्य व्यक्तियों एवं प्राणियों के दुखों के निवारण की गहन अनुभूति है जिससे प्रभावित, आन्दोलित और प्रेरित होकर बुद्ध ने सर्वस्व का परित्याग कर दिया। चार आर्य सत्त्यों में निहित विचार उपदेश और साधनाओं का परम लक्ष्य मानवजाति एवं प्राणिमात्र के दुखों का शमन और शान्ति है। सुश्री नीतू मझुवार एवं सुश्री साधना मिश्रा ने मानवाधिकार पर अपना शोध आलेख प्रस्तुत किया।

प्रो० प्रो० हरिशंकर उपाध्याय ने महाकरुणा के स्वरूप का निरूपण करते हुए वेदान्त की परम्परा रामायण, महाभारत, ईसा एवं पैगम्बर मोहम्मद साहब का दृष्टान्त देते हुए महाकरुणा को किसी मजहब के धर्म (Religion) होने की तार्किक प्रागपेक्षा कहा है। यहाँ तक कि ईश्वर को करुणासागर कहा गया है। प्रो० सभाजीत मिश्र ने एक शाश्वत सिद्धान्त के रूप में महाकरुणा की युगानुरूप प्रासंगिकता पर बल दिया। कुछ स्थितियाँ ऐसी भी हो सकती हैं जहाँ करुणा आसुरी शक्तियों के विनाश के लिए प्रेरित करती है। कुछ ऐसी जटिल स्थितियाँ हैं जहाँ महाकरुणा आसुरी शक्तियों के दमन के लिए प्रेरित करती है।

देवात्मा व्याख्यान

अध्यक्षा- प्रो० सभाजीत मिश्र

मुख्य वक्ता :- प्रो० दीपनारायन यादव, दीनदयाल उपाध्याय, गोरखपुर विश्वविद्यालय ने **ईश्वर की अवधारणा** पर अपना व्याख्यान प्रस्तुत किया। प्रो० दीपनारायन यादव ने ईश्वर की संकल्पना पर अपना व्याख्यान करते हुए यह स्थापित करने का प्रयास किया कि देवात्मा स्वयं

ईश्वरवादी नहीं थे, किन्तु इस सन्दर्भ में उनके द्वारा दिये गये तर्कों का अकाट्य सत्य नहीं माना जा सकता है। देवात्मा ने नैतिक मूल्यों पर बल देते हुए मानव-सेवा पर बल दिया जो महत्वपूर्ण है। उन्होंने मानव-सेवा को ही देव धर्म माना है। इसीलिए उन्हें देवात्मा कहा गया है। नैतिकता ईश्वरीय विश्वास से भिन्न है। आस्तिक भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों में भी सांख्य एवं मीमांसक ईश्वरवादी नहीं हैं। किन्तु वे भी कुछ नैतिक मूल्यों में विश्वास करते हैं। यहाँ तक कि निरीश्वरवादी, भौतिकवादी, मार्क्सवादी आदि ईश्वरवादी न होते हुए भी या ईश्वर विरोधी होते हुए भी नैतिक मूल्यों, मानव-सेवा एवं दरिद्रों एवं दीनों, दलितों, पीड़ितों की सेवा को ही सर्वोच्च मूल्य मानते हैं।

वस्तुतः ईश्वर में विश्वास आस्था का विषय है। ईश्वर के होने या न होने (अस्तित्व एवं अनस्तित्व) का प्रश्न महत्वपूर्ण नहीं है, बल्कि उसमें आस्था का प्रश्न महत्वपूर्ण होता है। देवात्मा मानव-सेवा एवं मानव गरिमा (Human Dignity) को सबसे महत्वपूर्ण मानते हैं। देवात्मा तत्त्ववैज्ञानिक (Metaphysical) एवं ज्ञानमीमासीय (Epistemological) दृष्टि से ईश्वर को नकारने का प्रयास ही नहीं करते हैं।

किन्तु कुछ विचारक उनकी तुलना चार्वाकों से करते हैं जो युक्ति संगत नहीं हैं।

- (1) प्रो० सभाजीत मिश्र ने अध्यक्षीय उद्बोधन में कहा कि भारतीय दार्शनिक परम्परा के संदर्भ में मार्क्सवादियों एवं भौतिकवादियों ने अद्वैत वेदान्त को सर्वोच्च मानने से इनकार किया। इन दार्शनिकों (जैसे डी० डी० कौशाम्बी एवं अन्य निरीश्वरवादियों एवं भौतिकवादियों) ने मीमांसा, सांख्य आदि को भी भौतिकवादी दार्शनिक सम्प्रदाय ही माना है। मनुष्य ही नैतिक मूल्यों का सृजन करता है, देवात्मा की यह मान्यता महत्वपूर्ण है। मनुष्य नैतिक मूल्यों का सृजन करता है और अपने समस्त कर्म के लिए उत्तरदायी और स्वतन्त्र है। देवात्मा के चिन्तन में भी अनेक अन्तर्विरोधों की चर्चा करते हुए अध्यक्षीय उद्बोधन समाप्त हुआ।

समापन समारोह

- (2) मुख्य अतिथि प्रो० वी० एन० लाभ, कुलपति, नवनालान्दा विश्वविद्यालय ने बौद्ध परम्परा को भी सनातन संस्कृति का ही अंग माना। उन्होंने ब्रह्माविहार एवं मैत्रीभाव की व्याख्या करते हुए महाकरुणा की अवधारणा को स्पष्ट करने का प्रयास किया। बुद्ध का उत्तम आचरण और चरित्र ही करुणा से ओत-प्रोत है। घायल हंस की कहानी एवं अन्य जातक कथाएं इसके उदाहरण स्वरूप प्रमाण हैं। उन्होंने कहा कि उपेक्षा एक प्रकार से अनासक्ति है जो जय-पराजय, मान-अपमान आदि अपमान आदि केन्द्रात्मक स्थितियों में समरसता का विधान करती है। इसकी तुलना गीता के स्थितप्रज्ञ एवं अनासक्ति योग से की जा सकती है।

दर्शन परिषद् का समापन समारोह दिनांक 16 नवम्बर 2019 को सिद्धार्थ विश्वविद्यालय, कपिलवस्तु, सिद्धार्थनगर के प्रशासनिक भवन में विश्वविद्यालय के कुलपति प्रो० सुरेन्द्र दुबे की अध्यक्षता में सम्पन्न हुआ। इसके मुख्य अतिथि प्रो० वी० एन० लाभ, कुलपति नवनालान्दा, विश्वविद्यालय थे।

कुलपति का उद्बोधन

- (3) विश्वविद्यालय के कुलपति ने अधिवेशन का समाहार प्रस्तुत करते हुए कहा कि महात्मा बुद्ध ने यह कहीं नहीं कहा है कि वे किसी नये धर्म का प्रवर्तन कर रहे हैं। वास्तव में बौद्ध धर्म, सनातन धर्म के अर्न्तगत युगानुरूप सुधारवादी एवं परिमार्जन करने वाला सिद्धान्त एवं परम्परा है।

लोग परम्परा से आते हैं एवं सुयोग्य उत्तराधिकारी अपने लिए नया रास्ता बनाते हैं। वे पुरातन (outdated) चीजों के स्थान पर नयी स्थापनाएं करते हैं। कुलपति ने अपने अध्यक्षीय उद्बोधन का समाहार करते हुए सूत्र वाक्य कहा-**अधिक निन्दा और और प्रशंसा से बचना चाहिए।** अन्त में श्री विनोद कुमार वित्ताधिकारी के धन्यवाद ज्ञापन के पश्चात परिषद् का अधिवेशन समाप्त हुआ।

1. दर्शन परिषद् के 35 वें अधिवेशन हेतु परिषद के सचिव ने सूचित किया है कि भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद (ICPR) ने अनुमोदित धनराशि दो लाख में से रु0 160000/= (60 एक लाख साठ हजार मात्र) अवमुक्त किया है।
2. डॉ0 सुशील कुमार तिवारी के अनुरोध पर दर्शन परिषद् के अध्यक्ष प्रो0 सभाजीत मिश्र ने अवमुक्त धनराशि में से रु0 140000/= (100 एक लाख चालीस हजार मात्र) दर्शन परिषद् के उक्त अधिवेशन को सम्पन्न कराने हेतु अनुमोदन प्रदान किया।
3. डॉ0 सुशील कुमार तिवारी के अनुरोध पर उक्त धनराशि चेक के माध्यम से कुलसचिव, सिद्धार्थ विश्वविद्यालय, कपिलवस्तु, सिद्धार्थनगर के नाम निर्गत किया जाए।
4. डॉ0 सुशील कुमार तिवारी से यह अनुरोध किया है कि धन प्राप्ति के एक माह के अन्दर समस्त व्यय का विवरण आडिट करा करके परिषद् के सचिव और कोषाध्यक्ष के समक्ष प्रस्तुत करने का कष्ट करे।

प्रस्तुति

(प्रो. हरिशंकर उपाध्याय)

सचिव

दर्शन परिषद् (उत्तर भारत दर्शन परिषद्)

कार्यालय - दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज 211002

लेखकों से

- लेखकों से अनुरोध है कि लेख के प्रथम पृष्ठ पर अपने शोध आलेख का शीर्षक, अपना नाम एवं पता का उल्लेख करें। लेख के अन्य पृष्ठों पर कहीं भी अपनी पहचान (Identity) व्यक्त न करें
- लेखक अपने शोध आलेख (हार्डकॉपी) की दो प्रतियाँ और उसकी सी0डी0 (सॉफ्ट कॉपी) कार्यकारी संपादक के पते पर भेजने का कष्ट करें।
- लेख के अन्त में संदर्भ एवं पाद टिप्पणी (Foot Note) लिखते समय सम्बन्धित पुस्तकों अथवा पत्र - पत्रिकाओं के प्रकाशन वर्ष, प्रकाशक का नाम एवं पृष्ठ संख्या का स्पष्ट उल्लेख करें। यदि सम्बन्धित विषय वस्तु का कुछ अंश इन्टरनेट के माध्यम से संकलित किया गया है तो website सहित उसका नाम भी अंकित करें।
- शोध आलेख संपादकीय परामर्श समिति की संस्तुति के पश्चात ही प्रकाशन हेतु संस्तुत किया जायेगा।
- पुस्तक समीक्षा भी यथास्थान प्रकाशित की जायेगी।
- लेखक अपने शोध पत्र में व्याख्या की अपेक्षा अपने मौलिक विचार प्रस्तुत करें।
- सम्पादक को यह अधिकार है कि वे अनावश्यक प्रस्तुति को संक्षिप्त कर सकें।
- लेखक अपना लेख इन्टरनेट के माध्यम से भी भेज सकते हैं जिसका ई-मेल आई0 डी0 : philosophy.hsu111@gmail.com
profrkpandey69@gmail.com
- लेखक अपना लेख PDF फाईल में ही भेजें।

सम्पादक

दर्शन परिषद्

दर्शन परिषद् कार्यकारिणी समिति के सदस्य :

- | | | |
|------------------|-------------------------|--|
| 1. अध्यक्ष | प्रो० सभाजीत मिश्र | 2/24 बहार, सहारा स्टेट्स, गोरखपुर |
| 2. उपाध्यक्ष | (i) प्रो० जटाशंकर | दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद |
| | (ii) प्रो० डी० एन० यादव | डी० डी० उपाध्याय वि०वि०, गोरखपुर |
| 3. सचिव | प्रो० हरिशंकर उपाध्याय | दर्शन विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद |
| 4. मंत्री | (i) डॉ० सुशील तिवारी | दर्शन विभाग, डी० डी० उपाध्याय वि०वि०, गोरखपुर |
| | (ii) डॉ० नितीश दुबे | डी० ए० वी० कालेज, कानपुर |
| 5. कोषाध्यक्ष | प्रो० रामलाल सिंह | 16 जे० ल० नेहरू रोड, इलाहाबाद |
| 6. विशिष्ट सदस्य | प्रो० डी० एन० द्विवेदी | 73-सी, ओम गायत्री नगर, इलाहाबाद |

परिषद् के संरक्षक सदस्य :

1. प्रो० श्याम किशोर सेठ, A-10 अग्निपथ 7, सप्रू रोड, इलाहाबाद।
2. प्रबन्धक, राधामोहन गर्ल्स डिग्री कालेज (मनूचा) फैजाबाद।
3. श्री वी० के० चन्दोला, अवकाश प्राप्त व्यापार कर आयुक्त, देहरादून।

ध्यातव्य :

- (i) दर्शन परिषद् का आजीवन सदस्यता शुल्क मात्र रु० 1000/- है। इस सम्बन्ध में जिज्ञासु पाठकों से निवेदन है कि वे डॉ० हरिशंकर उपाध्याय (दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद) से सम्पर्क करें।