

## Contents

1. **Hari Shankar Upadhyaya** 1–8  
*On Realising Global Peace*
2. **Gopal Sahu** 9–14  
*Vivekananda's Copernican Revolution in Religion*
3. **Surya Kant Maharana** 15–18  
*Concept of Sadhana in the Upanisads*
4. **तनूजा तिवारी** 19–24  
*अन्य मनस का ज्ञान*
5. **तुहिना पाण्डेय** 25–32  
*मूल्य और संस्कार : एक दार्शनिक अध्ययन  
(भारतीय एवं पाश्चात्य संदर्भ में)*
6. **संजय कुमार तिवारी** 33–39  
*न्याय-वैशेषिक दर्शन में यन्त्रवाद एवं प्रयोजनवाद :  
एक समीक्षात्मक दृष्टि*
7. **अविनाश मिश्र** 40–45  
*अद्वैत वेदान्त की तर्क पद्धति*
8. **सुनील कुमार शुक्ल** 46–52  
*आश्रम-व्यवस्था का अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्व*
9. **ज्ञान प्रकाश उपाध्याय** 53–58  
*गाँधी के शान्ति और अहिंसा-दर्शन पर वेदान्त का प्रभाव : एक विमर्श*
10. **सुनीता** 59–66  
*आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में संशयवाद तथा अज्ञेयवाद का  
तुलनात्मक विश्लेषण*
11. **मनोज कुमार मिश्र** 67–74  
*वैदिक चिंतन : आधुनिक संदर्भ में*



## **On Realising Global Peace**

**Prof. Hari Shankar Upadhyaya**

Head,

Department of Philosophy

University of Allahabad, Prayagraj

In view of changing global scenario, realisation of peace has become a challenge across the world. The notion of global peace is not an isolated concept. In fact, it includes a family of concepts, like non-violence, love, compassion, self-control, self-temperance, forgiveness, generosity, charity (donation), disinterested will and many more values and virtues. In this regard, there are three main streams in Indian Philosophy : Hinduism, Buddhism and Jainism, however, Gandhian thought is one of the pertinent to the philosophy of global peace.

The Gandhian thought, indeed, represents Indian traditions in general, especially devoted to Anasaktiyoga of Bhagvadgita. Philosophy of Global Peace is inherent in Ahimsa-Darshan (Philosophy of Non-violence) of Gandhi who advocated non-violence qua *niskamakarmyoga* (action without attachment). He assimilated his spiritual and practical vision from relevant elements of Indian as well as Judeo-Christian and Islamic traditions and laid emphasis on *sarvadharmasambhav* for world peace.

The monistic philosophy of upanisadas,<sup>1</sup> schools of vaishnavism, epics (Ramayan and Mahabharat), Jainism and Buddhism have adopted non-violence (Ahimsa) as one of the cardinal virtues and the highest form of Dharma as the foundation of peace. In fact, preaching of nirvan and peace, non-violence and Boddhisttva (Enlightenment) includes universal love, compassion and friendliness towards all living beings. The complete realisation of peace leads to perfect non-violence, harmony and compassion with living creatures as well as compatible with the environment. Peace at its climax becomes identical with non-attachment, compassion and universal love. In Gita, Lord Krishna has remarked. "That devotee who is free from the feeling of hostility towards all creatures, is friendly and compassionate towards them, is dear to me, and he obtains (realises) peace very soon"<sup>2</sup>. The *Vishnu Puran* also reflects similar views which is

monistic in its metaphysical outlook and constitutes its ethics of universal love by saying - "*Knowing that the Lord is involved in all beings, wisemen should extend unqualified love and service to all living beings.*"<sup>3</sup>

Since violence, hatred, anger, greed and attachment in any form towards worldly affairs lead to disharmony and disturbance in society, the Mahabharat emphasized that violence in all forms be denounced. Thus, non-violence has been taken as a necessary condition to maintain a good and just social order. Mahabharat preaches non-violence as the supreme form of Dharma (Righteousness)<sup>4</sup>. The notion of Dharma as non-violence is similar to the concept of justice in Plato's *Republic*, as both non-violence and justice have been considered as essential conditions of peace and harmony for society.

Similar approach has also been adopted in Buddhism and Jainism for peace. Chandrakirti and Shantidev have characterised non-violence as Dharma and pointed out that all mischievous acts, troubles and dangers are caused by worldly attachment. For Peace of mind, the practice of the four Brahmviars comprising the virtue of friendliness towards all living beings (Maitry), compassion (Karuna), joyous acceptance (Mudita) and indifference towards evil doers (Upeksha) is required. Non-violence occupies an important place in ethico-religious teachings laid down in the Golden Rules Jainism which essential-religious teachings laid down in the Golden Rule of Jainism which is essential requirement for peace. Even Vijaidharmasuri identifies Ahimsa as compassion which is the logical presupposition for Peace.

In the Twentieth Century the most significant and complete philosophy of non-violence and global peace was practiced and preached by Mahatma Gandhi. He conceived non-violence as a law of life and the core of all values. Unlike other religious leaders, like Buddha, Mahabira, Shankara, Jesus Christ and others, he did not confine non-violence only to spiritual and religious spheres, but also applied and practiced it in the socio-political and economic spheres of life. Thus, the application of non-violence, compassion, love and self-temperance have been taken as necessary conditions of good governance and global peace. Indeed, Gandhiji derived all values from non-violence which was a paradigm -shift in poli-

tics. He conceived non-violence as a core of all values. It is not simply a constituent among *yamas of Yoga philosophy* or one of the *Mahavratas of Jainism*. He perceived non-violence as an essence of peace itself. The other values and virtues are valuable because they are derived from non-violence.<sup>6</sup>

According to Gandhian philosophy the under mentioned characteristics are significant for non-violence and the world peace :

1. Complete self-purification, which leads to non-attachment and self-temperance.
2. Not to inflict any sort of injury (no punishment to others, physical, psychological and financial etc.)
3. Denunciation of violence in every form as it is utter loss of self-control.
4. Neutral attitude towards victory and defeat as they have no place for the follower of non-violence.
5. Non-violence ensures social-peace and orderliness which are the main ingredients of self respect, equity and happiness.

Indeed, Gandhi believed that non-violence has almost an obligatory and compelling power to bring peace and unity to the world.<sup>7</sup>

Realisation of global peace hinges upon the philosophy of non-violence, which will not be possible without material change in the nature and attitude of man. In the course of time, the society will realize that in spite of techno-scientific advancements, humanity cannot attain peace without upholding the ethics of non-violence. It will be realized that terrorist and violent means cannot solve problems of human race. Gandhiji will always be remembered for his strong will power to fight against injustice and exploitation.<sup>8</sup>

Humanity has witnessed that as a consequence of injustice, exploitation, organised violence and slavery, several wars appeared in social phenomena which failed to solve global problems. We are optimist that people will understand that they have to overcome their animal instinct in order to realise the power of peace and non-violence, which is the force of soul that is different from the animal-power. The man has to overcome

his animal nature for realising the power of soul. Intrinsic peace and tranquility of mind are the basic principles of happiness and good life. The meaning of life and well being of global world lies in the cultivation of non-violence, compassion, love and sympathy which are prerequisite conditions of a peaceful society. Following the Indian traditions, Ghandhiji experimented the Truth in socio-political and economic spheres of life. There is no other way of realising global peace except social life and love for man kind. The real peace is to be realised as voice within.

The scientific achievements have changed the life style of people. However, in the course of time, needs and aspirations of human race have been enhanced many folds. With the scientific innovations, the impulse of love and peace have been replaced by impulse of power, enjoyment and consumption. The love of nature and peace was replaced by the exploitation and tyranny over the nature. It is the need of the time that prospects of the techno-scientific society be reviewed. Indeed power, enjoyment and consumption in themselves are not dangerous for peace, rather it is power wielded for the sake of power, enjoyment for the sake of enjoyment and the consumption for the sake of consumption in extreme will be dangerous for peace. Therefore, power, wealth and achievements of techno-scientific society must not be taken as ends in themselves, rather they are means to obtain higher ends, ideals and values which are essential conditions for global peace.

Almost in every culture, greater respect is bestowed on saints and seers than others in society. However, it would not mean that peaceful and happy life requires only sainthood. In order to obtain global peace, various kinds of needs are to be catered. For this, various kinds of contributions are to be made by people in different areas. It is quite possible for a man to have peaceful life as a poet, as a philosopher, as a scientist, as a politician and social reformer. The great persons in various areas differ considerably in their endowments. It is expected that they will contribute their bits for well being of society. Non-violence, detachment, disinterestedness and compassion are certainly higher values that are required for global peace, but all these virtues and values cannot be practiced in the vacuity. Evan Gita says that yoga is to attain skill in action—Yogah Karmasu Kaushalam (योगः कर्मसुकौशलम्)<sup>9</sup> | We have also to per-

form our duties for social welfare.'<sup>10</sup>

If scientific techniques, inventions and discoveries are used to enrich human life, they must not outweigh the ends, ideals and values. The science and technology as the pursuit of power must not obtrude upon the spheres of values. The global peace requires balance between material achievements and moral values (ideals). Unfortunately, almost in every age of history, the governments and its key positions of power have fallen into the hands of unwise, cruel and economically rich persons who were devoid of moral dignity. Therefore, only growth and development in production of material commodities by using modern technology necessarily cannot lead to well being and peace. It is true that prevention of poverty, unemployment, illiteracy etc are significant. However, if growth and development are used to add and enrich the possessions of those who already have enough, it will be a futile exercise and waste of efforts as they do not contribute to the larger interest of society. We must not forget that a society without love, compassion, delight and goodness for people cannot lead to peace and harmony.

In the age of dangerous atomic weapons, philosophers, politicians, seers, saints and academicians must come forward to build a world having liberty, fraternity and justice, where peace must prevail. The development and growth would have relevance in accordance with advancement in charity, generosity, love, compassion, equality, causing just and peaceful social order.

By virtue of this, scientific advancement without preservation of human rights and sense of moral values would provide means for being more backwards and going downwards which will cause social unrest. Philosophers and statesmen across the world paid their attention towards socio-political and moral values. In this regard, the contributions of Buddha, Mahabira, Shamkaracharya, Jesus Christ, Hazrat Mohammad, Kautilya, Martin Luther, Swami Vivekanand, Mahatma Gandhi and many more are significant. The practice of non-violence, non-attachment to self-interests, charity, generosity and forgiveness, courage and cultivation of the good or disinterested will would be the logical presupposition of peaceful co-existence. The Indian seer prays "Let the mind be guided by the disinterested and auspicious will-power of the Divine"<sup>11</sup> so that noble

thoughts and ideals come to us from all around the world.<sup>12</sup> The same was practiced by Mahatma Gandhi when he wrote, "I do not want my house to be walled in on all sides and any windows to be stuffed. I want the cultures of all lands to be blown about my house as freely as possible. But I refuse to be blown of my feet by any."<sup>12</sup> This is what Indian seers and our ancestors have practiced and preached by calling it *Vashudaiva Kutumbakam* (वसुधैव कुटुम्बकम्), which reflects the global perspective in promoting peace and harmony.<sup>13</sup> This is the most, effective means to meet the challenges of terrorism. In the Indian tradition, the whole world is treated as a global family. The notion of family is based on mutual love and cooperation in place of struggle and competition. The narrow minded people fulfill their own interests, whereas, for generous and morally enlightened people the whole world is treated just as a big family.<sup>14</sup>

Today, as a consequence of globalisation, liberalisation and commercialisation the face of global society, politics and economy are being transformed. The rates of various commodities are being determined by capital market and corporate world. Since the market forces have captured political economy, the gap between rich and poor is widening. This may cause socio-economic and political unrest, which may in turn disturb peace and harmony of the world.

Therefore, peace and non-violence would be the highest ethics of globalising society. Unless, we stop harming others, we will remain savage. The practice of forgiveness is the most effective means of non-violence and peace with no reaction to provocation.

Indeed, the process of socio-economic globalization can only be accelerated through peace and non-violence. The concept of brutal and violent force is immoral. In order to create a global culture of peace, it will require active participation of all men, women, youths and children from all cultures, communities and countries. Conflicts, terrorist activities, violence, exploitation, injustice etc. would cause hindrance in the process of globalisation as well as global peace. Consequently, there will be a great danger of disharmony and unrest in human society. The philosophers and visionary statesmen of the world must look into the growing menace of terrorism with a new perspective. The shift in paradigm will focus on changing the hearts and minds of people. Assassination of thou-



sands of the people under the pretext of war against terrorism cannot put terrorism to an end.<sup>15</sup> Hatred, in return for hatred will cause more hatred. The only way to cut the cycle of hatred is to infuse love, sympathy and compassion, which are inherent in non-violence. For silent majority of people of every faith, peace has paramount significance. Thus, the aim of philosophy of non-violence is to bring entire humanity under the banner of One Global Family, based on love and mutual cooperation.

Peace and non-violence are rightly regarded as inseparable like the two sides of the same coin. The doctrine of non-violence would be a shift in paradigm which focuses on changing of hearts, minds and attitudes of people and thus to convert the whole world into a Global Family. The philosophers and scientists must realize that humanity cannot be confined only to reason, science and technology as it is a balanced mixture of mind, heart and soul. Thus, philosophy of peace is a noble mission, based on amalgamation of mind, heart and soul as integral parts of consciousness which India professed to the world. We have to live in order to fight and to sacrifice for the cause of eternal peace and non violence as a logical presupposition of human existence on the earth.

#### **Notes and References**

1. Ishopanisad, (verse-6) has emphasized non-violence as non-injury to living beings and extension of compassion to them which became the foundation of Hindu Ethics and Religion. "He who views all beings as being contained in the Atma (Self) and also has the same Atman (Self) in all, such a person ceases to have hatred."
2. Gita, XII/13-14, Anasaktiyoga, Gandhi, M.K., Sasta Sahitya Mandal, Connaught Place, New Delhi, 2002.
3. Vishnupuran, 1/19/7-9 & II/ 11/52.
4. Ahimsa Parmo Dharmah (अहिंसा परमोधर्मः), Mahabharata.
5. Devaraj, N.K., Towards a Theory of Person and Other Essay, See Ahimsa in the Indian Tradition, Chugh Publication, Strachey Road, Allahabad (1985), pp. 105-112.
6. Pandey, Sangam Lal, Whether Indian Philosophy, Darsanpeeth, Tagore Town, Allahabad, 1978, pp. 452-454.
7. Mishra, R.P. (ed.), Anasakti Darsan, The Essence of Hind Swaraj,

- see the section on soul force (Non-Violence), Ashu Pasricha, ICGSPR, New Delhi, Vol V. No. 1, Jan-June (2009), pp. 51-52.
8. Harshe, Rajen, Reflection on Nation Building, see the brilliant article on 'Remembering Gandhi', Pentagon Press, New Delhi, 2011. pp. 35-44.
  9. Gita, II/50, op. cit.
  10. Gita, III/20. op. cit.
  11. "Tanmein Manah Shivsankalpamastu" (तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु), see Shivasankalp Shuktam in the Atharveda and also in Regveda, versa 1-6.
  12. "A no bhadrah Kratvoyantu Vishvatoatabdhaso apreetash udbhida" (आ नो भद्राः क्रतवोयन्तु विश्वतोऽब्धासो अपरीतास उद्भिदः) , see Rigveda Samhita, Part I, 89/9/69.
  13. Mishra, R.P., op. cit, pp. 97-106, see the book review on Gandhian Perspective on Global Interdependence, Peace and Role of Professional Work, Gangrade, K.D., Authors Press, Jawahar Park, Laxmi Nagar, Delhi.
  14. Ayam nijah paroveti ganana laghuchetsam. (अयं निजः परोवेति गणना लघुचेतसाम्।) Udarcharitanamtu Vasudhaiva Kutumbakam. (उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुम्बकम्।।)
  15. Prasad, Mahadev, Mahatma Gandhi Ka Samaj Darshan, (Social Philosophy of Mahatma Gandhi) translated (in Hindi), by Vishnukant Shastry, Hariyana Sahitya Academy, Chandigarh, 1989, p. 151. (See also Make Peace with Terrorism Instead of War, Ahuja, Dharam, included in Mishra, R.P., op. cit. pp. 95-96)

## **Vivekananda's Copernican Revolution in Religion**

**Prof. Gopal Sahu**

Department of Philosophy  
University of Allahabad, Prayagraj

**Abstract :** The paper argues that Vivekananda's concept of "universal religion" brings out a Copernican Revolution in religion, like Kant's Copernican revolution in philosophy, in understanding and solving the problem of religious exclusivism. Similar to Kant, Vivekananda has been aroused from the dogmatic slumber of religious exclusivism - only my religion is true. The concept of "universal religion" uses the "universalisability principles" to argue that realization of the divinity within us is the universal goal of all religions and "practicality principle" to argue that Advaita Vedanta is the best practical system to realize the divinity within. Thus, the concept of universal religion, based on Advaita Vedanta, replaces religious exclusivism with religious plurality and yet makes it the best religion to fulfill its goal, i.e., the realization of the divinity within or the self realization. The 'universality' in "universal religion" is practicality of self-realization of practical Vedanta and 'religiosity' is the freedom of adaptation of mythology and religious practices. Universal religion synthesizes the ideal and practical aspects of religion.

**Key-words :** Vivekananda, religious exclusivism, universal religion, Copernican revolution, self-realization, practical Vedanta.

Religion is the systematic description and practice of the man's pursuit for spirituality and divinity. Though everyone may not be a deeply committed religious man following some religious practices overtly, we are all religious man in the sense that religion is one of the most important urges of human beings, because it addresses our existential issues such as salvation, death, fear, sacred and profane, etc. As Vivekananda<sup>1</sup> says, "Religious thought is in man's very constitution, so much so that it is impossible for him to give up religion until he can give up his mind and body, until he can stop thought and life. As long as a man thinks . . . so long man must have some form of religion."<sup>2</sup> Vivekananda said that food, clothing, shelter etc. can only satisfy our out-word needs of life. But even in the midst of all comfort and luxury man craves for something higher, something better. The craving for religious upliftment is one of the essential qualities of being human. According to Vivekananda, religion is in essence man's way of living in the name of truth. He says, "Of all forces that have

worked and are still working to mould the destiny of human race, none certainly is more potent than that, the manifestation of which we call religion".<sup>3</sup>

There are many religions having its own unique characteristics that differentiate it from the other religions. It is a universal fact that there is religious diversity. There are significant differences in religious belief and practice, each opposing, sometimes contradicting others. According to Vivekananda, every religion has three constituent parts, i.e., philosophy, mythology and rituals. The philosophy part deals with foundational or essence of a religion; mythology explains and illustrates it by means of more or less legendary lives of great men, stories and fables of wonderful things and ritual gives to that philosophy a still more concrete form so that everyone may grasp it. Some religions give more emphasis on one and some on other aspect, but at the heart of every religion is its philosophy, which according to Vivekananda defines a religion and sets forth "its basic principles, its goal, and the means of reaching that goal".<sup>4</sup>

Due to different mythologies and religious practices, there is religious diversity. There are many religions each opposing the other in terms of their mythologies and religious practices. This has led to the problem of religious exclusivism. Religious exclusivism is the doctrine or belief that only one particular religious belief system is true and superior to other.<sup>5</sup> In the words of Vivekananda, "Each religion brings out its own doctrines and insists upon them as being the only true ones. And not only does it do that, but it thinks that he who does not believe in them must go to some horrible place".<sup>6</sup>

Religious traditions are full of religious exclusivism. Islamic exclusivism believes Allah is the only God that Islam is the original and primordial faith revealed by Allah himself, and Quran is the only sacred text. Even, it treats the followers of other religions as non-believer. Christian exclusivism holds three exclusive beliefs: first, the Jesus is the only God, secondly, only through belief in Jesus will one enjoy heavenly life and thirdly those who deny these basic tenets will receive negative consequences in this life and afterlife. Similarly, most Jews believe that the God of Abraham is the one true God marking them as his chosen people and giving them a mission to spread the concept of monotheism. Buddhist religious exclusivism may be seen in the implication that those who do not accept the teachings of the Buddha, such as the eightfold path, are destined to repeat the cycle of suffering through endless reincarnations; while those who practice the true way can reach enlightenment.

Religious exclusivism gives rise to many social and political evils, such as fanaticism, interreligious conflict, disharmony, violence and war. Religion has become the cause of many wars. There are inter-religious conflict and intolerance. It is true that religions breed peace, love, humanity, tolerance, blessing and brotherhood in the whole world. At the same time, it is also the religion that breeds hatred, bloodshed, enmity between man and man. Nothing indeed has deluged the world with blood as religion did.

We need to find out some commonalities among religions to deal with the problem of exclusivism. There are various attempts to solve the problem of religious extremism and its resultant problems. Some people have tried to build a new religion by combining the best practices and ideas from different religions. However, this new religion will be just another religion with the inbuilt force of exclusivism. Some others have tried to unify all religions by bringing out the common elements found in all religions. The goals of the unified religion will be too ideals for the common followers to realize. The ideals of the unified religion will not be practical. This will certainly bring unity in religions but at the cost of the religious pluralities. The unified religion will threaten the existence of the existing religions. All the religious solutions to the problems of religious exclusivism will lead to either impractical religious ideals or non-religiosity.

Vivekananda has brought a revolutionary change in religion. His concept of "universal religion" brings a paradigm shift in religion, by combining the universal aspect of religion and their practicality. His universal religion is called universal because it brings out the philosophical and metaphysical principles that are common to all religion. It applies a principle; akin to the "maxim of universalisability" Kant has established the universal, objective and rational categorical imperative. Kant claims that only those principles will be moral that can be universalisable. Similarly Vivekananda argues that if a religious concept and goal can be accommodated in another religion without creating any conflict with its overall philosophy, mythology and religious practices, then that goal will be treated as "universal" in all religions.

According to Vivekananda, some universal religious ideals which can be found through the principle of universalisation are the belief that the universe is essentially divine and spiritual and the soul is essentially a divine being who is essentially pure, perfect, infinite and blissful. Thus, the goal of all religion is self-realisation. Thus, Vivekananda argue that religion means realization, and nothing short of it. Realization of the spiritual ideal is the central idea here. Religion doesn't mean realization in general

parlance. Even World Religions like Christianity, Islam, Buddhism, Judaism, etc. do not insist that you need to realize the spiritual ideal by making use of their teachings. Most religions have some specific ideas, which are called 'Dogma'. You need to accept these ideas without questioning their rationality. Accepting the dogmas of religions makes you religious. This is what all religions, even the World Religions profess. Not so with Vivekananda. He says that you are religious only if you have realized the spiritual ideal in yourself.

Another principle that can be used to define the universal element in religion is the rule of practicality. The general use of this word is to indicate something that is useful. It is also generally used to mean that an idea can be translated into some action instead of remaining in the form of mere ideal words. Generally, practicality of religion will mean to achieve political advancement, military successes and economic prosperity based on religion. The so-called consequences of religion, which they termed as the practicality of their religion, had nothing to do with religion *per se*. But these have nothing to do with religion. Vivekananda showed that this word 'Practical' has some interesting colours when used with respect to religion. What then is practicality with respect to religion? Vivekananda argues that religion means realization of the spiritual ideal. And that religion can be termed the most practical that helps in this realization of the spiritual ideal in man.

The basic problem of religion is the discovery of "divinity of each soul". However, the discovery is distorted because we feel we are "body-mind" compendiums we perceive the world as multifarious; some forms appearing favorable to us while other antagonistic to our being. However, as one becomes aware of his divine consciousness his perception of the world undergoes qualitative change. To attempt to realize and manifest our divine nature, to make effort to see unity in diversity, to convert indifference and hatred into love for all beings is in essence practical Vedanta. This is whole of religion. Certain procedures and methodology help us in this arduous process of self-realization. A blessing of the Teacher who has already attained such a state helps develop confidence and quickens our journey. He gives us a mantra and shows us our ideal. One should initially follow these preliminaries with faith and devotion. Such a path is known as path of devotion or *Bhakti Yoga*. Or else, the person may engage himself into unselfish activities for the welfare of all beings. One can work for alleviation of suffering of the masses, or attempt to reestablish the disturbed ecological balance, etc. Such selfless actions lead to attenuation of the ego and become *Karma Yoga* for the aspirant.

To bring out the best from these two disciplines, one should undertake practice of discrimination between real and unreal, and renouncing the unreal or transitory. This is *Jnana Yoga*. And lastly, to control the wavering mind that tries to escape from these stabilizing paths by conjuring up false arguments against spiritual practices one should undertake Japa, meditation, and Yoga. This is *Raja Yoga*.

Thus practical Vedanta is a conscious and deliberate way of life leading to realization of our true nature. There is nothing secret or esoteric in such a way of life. The much hue and cry about irrationality and impracticality of Vedanta is the brainchild of those busy in sense enjoyment alone. These people are engrossed in their world of senses and any attempt to disturb or obstruct their hedonistic pursuit is fraught with despair and attack on the noble paths of seeking higher truths.

Each soul is potentially divine. The goal is to manifest this Divinity within by controlling nature, external and internal. Do this either by work, or worship, or mental discipline, or philosophy-by one, or more, or all of these-and be free. This is the whole of religion. Doctrines, or dogmas, or rituals, or books, or temples, or forms, are but secondary details, according to Vivekananda.

Kant challenged the traditional metaphysics and epistemology of his day, creating a new, "transcendental" system that responded to both the rationalists and the empiricists leading up to him. The primary goal of Kant's critical philosophy was to make room for faith by placing limits on human reason's ability to gain knowledge, while avoiding Hume's claims about non-rational belief. Kant relocated the basic principles and categories of reality, as studied by science, from the external world to the mind to explain the necessity to understand real experience in space and time and a practical need to live with other rational beings, what he calls Copernican revolution.<sup>7</sup> Similarly, Vivekananda's concept of "Universal Religion" brings out a Copernican Revolution in religion, like Kant's Copernican revolution in philosophy, in understanding and solving the problem of religious exclusivism. Similar to Kant, Vivekananda has been aroused from the dogmatic slumber of religious exclusivism - only my religion is true. The concept of "universal religion" uses the "universalisability principle" to argue that realization of the divinity within us is the universal goal of all religions and "practicality principle" to argue that Advaita Vedanta is the best practical system to realize the divinity within. Thus, the concept of universal religion replaces religious exclusivism with religious plurality and yet makes it the best religion to fulfill its goal, i.e., the realization of the divinity within or the self realization. The 'universality' in "universal religion"

is practicality of self-realization of practical Vedanta and 'religiosity' is the freedom of adaptation of mythology and religious practices. Universal religion synthesizes the ideal and practical aspects of religion.

Universal religion will promote religious pluralism in which the diversity of religious belief systems can co-exist, each complementing and supplementing the others. In universal religion, one's own religion is not held to be the sole and exclusive source of truth, and thus the acknowledgement that at least some truths and true values exist in other religions. As acceptance of the concept that two or more religions with mutually exclusive truth claims are equally valid, universal religion not only answers religious exclusivism but also encourages religious plurality.<sup>8</sup>

### References

1. Vivekananda (1863-1902) was a powerful orator and writer in English and Bengali. Expect few works (*Raja Yoga*, 1896, *Jnana Yoga*, 1986 and *Vedanta Philosophy : An Address before the Graduate Philosophical Society*, 1896), he has not written philosophy or philosophical ideas clearly and systematically. Most of his published works were compiled from lectures delivered impromptu and published as *The Complete Works of Vivekananda (henceforth CWV)* published by Advaita Ashram, Delhi. The paper will quote *CWV*, with or without out quoting the Volume No and page no.
2. *CWV*, Vol. IV, pp. 203-04.
3. *Jnana Yoga*, p. 1.
4. *CWV*
5. Religious Exclusivism <[https://en.wikipedia.org/wiki/Religious\\_exclusivism](https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_exclusivism)>, accessed on January 1, 2019.
6. *CWC*, PP. 208.
7. Kant has proposed his "Copernican revolution" in the *Preface* to the 2nd edition of his book *Critique of Pure Reason* published in 1887.
8. An earlier version of the paper was presented in the National Seminar on "Unity of Religions: Mission of Swami Vivekananda", organized by the Department of Philosophy, Shailabala Women's College, Cuttack, January 7, 2019. I am thankful to the participants of the seminar for their comments on the paper.



## **Concept of Sadhana in the Upanisads**

**Dr. Surya Kant Maharana**

Department of Philosophy  
University of Allahabad, Prayagraj

### **Introduction**

The word sadhana, known as spiritual discipline, entails a striving for attainment of a certain prescribed goal. The goal is called Siddhi or Moksa. Siddhi consists of emancipation from the bondage of ignorance, from misery of the chain of repeated birth and death. Emancipation is made possible through the knowledge of Self which is one with Shiva or Brahman. The Upanisads portray that infinite knowledge, power and bliss are latent in humans. The aim of sadhana is to unfold such knowledge, power and bliss.<sup>1</sup> In this regard, the paper aims at unfolding the concept of sadhana and its role from the Upanisadic standpoint in attaining liberation.

Mere theoretical knowledge of Brahman is not the goal of Upanisads. Rather, it aims at the immediate and direct realization of Brahman. Upanisads, therefore, discuss and emphasise all aspects of sadhana, such as, study of sacred texts (sravana), repeated reflection on the words of the preceptor (manana), practice of meditation (nididhyasana), cultivation of moral values (shila) and observation of prescribed rituals (karma). The principal Upanisads mention certain types of meditation known as Vidyas. To Veda Vyasa, the various Vidyas are the sadhana padhatis or methods of pursuing the attainment of the one spiritual goal, liberation. What follows is a discussion on the nature of sadhana as depicted in the principal Upanisads.

### **Justification of Sadhana**

According to the Upanisads, sadhana is undertaken merely because the direct realization of Brahman is not an easy task. A sincere and serious seeker (sadhaka) undergoes so much hardships for attaining Brahman or Siddhi. Since the nature of Brahman gets revealed with much difficulty. In this regard, Katha Upanisad contends that the supreme being is hard to see as it confidentially resides in the cave of the heart (Durdasham gudham anupravistham).<sup>2</sup> The Mundaka Upanisad states that the Self (Paramatman) cannot be attained by mere study nor by intelligence or by much hearing. Further, it can neither be perceived by the sense organs nor by austerity or action.<sup>3</sup> It is evident from the above statements that there are hassles on the way to attain Brahman. Sadhana, therefore, is required to get over the hassles.

The crucial hassles, to the Upanisads, is Samsara, bondage of the Jiva. Owing to bondage, the Jiva transmigrates from birth to birth. Births are rooted in Karma, action of past lives in the form of Punya (merit) and Papa (demerit). Karma, however, is rooted in ignorance (ajnana or avidya) of the nature of reality, the Self. Ignorance can be overcome through receiving knowledge from a qualified preceptor followed by the practice of sadhana. Chandogya Upanisad, for instance, states that Brahman is received from a qualified master is indispensable to reach out the final destination (acharyadd haiva Vidya vidita saddhistam prapti). In Brihadaranyaka Upanisad, the master Yajnavalkya instructed Maitreyi the method of knowing the reality as follows : atma va are drastavyah, srotavyah, mantavyah nididhyasitavyah, that is, the self is to be seen, to be heard, to be reflected and mediated upon.<sup>4</sup> Three stages are mentioned as preparatory to the vision of Brahman. They are sravana or hearing, manana or reflection and nididhyasana or meditation. As a first step, it is necessary to acquire philosophical knowledge through the study of the sacred texts from a qualified preceptor. In the second stage, whatever learnt from the texts has to be repeatedly reflected in order to gain conviction in the theoretical knowledge. In the final state, The seeker embarks on meditation upon Brahman. Nididhyasana is the direct method of liberation while sravana and manana serve as an aid to the former. In this regard, the Brihadaranyaka states; vijnaya prajnam kurviata, that is, after knowing Brahman (by means of study of scriptures and logical reflection), one should practice meditation, prajnam. Chandogya Upanisad mentions : Yastam atmanam anuvidya vijanati<sup>5</sup> that is, He who knows this self from the study of scriptures and reflection, meditates on it.

Upasana is also considered as sadhana according to some Upanisads. For instance, 'tajjalan iti santa upasita' of the Chandogya Upanisad holds that one should mediate Brahman as tajjalan. The words such as Upasita, dhyayita, vijajnasitavyah, etc. are also used synonymously with mediation. Therefore, it may be said that upasana is also a direct method or sadhana to moksha. Jnana and vedana are emphasised as sadhana marga. The Taittiriya Upanisad says : 'Brahmavid apnoti param', that is, the knower of Brahman attains the highest. The Mundaka Upanisad states. 'Brahmavid Brahmaiva Bhavati', that is, the knower of Brahman becomes Brahman. The Svetasvatara Upanisad goes a step further and strongly recommends : 'tam eva viditva atimrityum eti nanyah pantha vidyate ayanya',<sup>6</sup> that is, knowledge of Brahman alone leads to liberation and there is no other means than this. Samkara's interpretation of the Upanisads is greatly inspired from such statements, for, to Samkara, knowledge alone

is the cause of liberation. However, to Chandogya Upanisad, dhruva-smriti, an unbroken series of recollection of the objects of meditation culminating in a clear vision of Brahman is also a kind of Sadhana. To quote Chandogya Upanisad. 'Smritilambhe sarvagranthinam vipramoksah', that is, the seeker who reaches the state of vision gets released from bondage. Mundaka Upanisad also reiterates the same idea. 'Ksiyante casya karmani tasmin driste paravare'.<sup>7</sup> that is, all hurdles pertaining to karma gets removed on seeing Brahman.

Both Katha and Mundaka Upanisads also advocate meditation on God which enables the seeker to receive the grace of God for attaining Brahman. To quote Katha Upanisad, 'nayam atam pravacanena labhyo na medhaya bahuna srutena, yameva esa vrinute, tena labhyah tasyaisa atma vivrinute tanum svam'<sup>8</sup>, that is, the self or paramatma cannot be attained by mere study of the Vedas (manana), nor by intellectual power (maditation) not even through much bearing (Sravana). It is to be attained by the one whom Paramatman chooses.

Besides, performance of rituals or karmas need to be undertaken for the practice of upasana as a prerequisite. To Brihadaranyaka Upanisad'.<sup>9</sup> one who strives to know Brahman undertakes the study of Vedas by performing sacrifices (yajna), by way of donation (dana) and by the observance of austerities along with fasting. Even this is also corroborated by the Vedanta Sutra that as long as one has not reached siddhi and subsequently death, performance of karma is a must; sarvapeksa ca yajnadi sruteh asvavat."<sup>10</sup> The same thing is also ascertained by the Chandogya Upanisad with the use of the word 'yavadayusam'. Isa Upanisad also confirms this by stating that one must desire to live for hundred years by performing Karma.<sup>11</sup> According to it, the karmas have to be performed without anticipation of any consequence so as to free the Jiva from the attachment of the consequences leading to bondage (na lipyate nare). The Upanisad, besides, also emphasises the requirement of Vidya and Avidya for sadhana.<sup>12</sup> Further, one can attain liberation from bondage if and only if one knows both Vidya and avidya. Here, Vidya represents knowledge or upasana while Avidya denotes karma. Thus, by the latter, one frees itself from bondage and by the former, one attains siddhi. However, the Isa Upanisad prohibits those karmas, the lower ones, for they are not suitable for siddhi. Thus, there is hardly any contradiction between karma and Jnana in the context of upasana.

Practice of Yoga also seems to be an aid to upasana. For instance, the Katha Upanisad mentions that through the practice of adhyatma-yoga, the knowledgeable crosses pain and pleasure thereby realizing the supreme

self. Yoga here entails certain control over senses and the mind.<sup>13</sup> Even the Svetasavatara Upanisad also mentions the practice of yoga in the sense of asana, pranayana, etc.<sup>14</sup> Further, it is reiterated by the Upanisads that the sadhana must imbibe moral virtues or values such as, self-control, calmness, patience, etc., for the realization of Brahman.<sup>15</sup> Similarly, Kena Upanisad states tapas, dama and Karma as the basic prior requirements for obtaining Brahmajnana.<sup>16</sup> In this regard, Chandogya Upanisad asserts sradha, nistha, kriti and wish to attain satya or Brahman. Besides, it outlines three virtues, namely, dana, daya and dama which are highly essential along with tapas, brahmacharya and mauna for self-realization. The Taittiriya Upanisad mentions satya, dharma, svadhyaya and adhyapana mandatory for siddhi. Tyaga and Vairagya are also prescribed by the Upanisads as the topmost of all moral values.

### **Conclusion**

The Upanisads Lay utmost emphasis on the spiritual discipline which is indispensable on the part of a sadhaka. It is multifaceted in the sense that it has prescribed so many modes of sadhanas. At most places, it subscribes to Jnana marga and at others, it subscribes to Yoga, Karma or Upasana. It is comprised of almost all the means of attaining the supreme prescribed by the World-religions. The Upanisads, therefore, qualify aptly to be recognized as a prescriber or hub of all modes of sadhana which can quench the thirst of all sadhakas across religions or cultures.

### **References**

1. Prabhavananda, Swami, (2008) The Spiritual Heritage of India, Sri Ramakrishna Math, Chennai, pp.146-147.
2. Katha Upanisad, 1.2.12.
3. Mundaka Upanisad, 3.2.3.
4. Brihadaranyaka Upanisad 2.4.5.
5. Chandogya Upanisad, 8.7.1.
6. Svetasvatara Upanisad, 3.8.
7. Mundaka Upanisad, 2.2.9.
8. Katha Upanisad, 1.2.2.3. & Mundaka Upanisad, 3.2.3.
9. Brihadaranyaka Upanisad, 4.4.2.2.
10. Vedanta Sutras, 3.4.26 & 4.1.12.
11. Isa Upanisad, 2.
12. Ibid.
13. Katha Upanisad, 1.2.12.
14. Svetasyatara Upanisad, 2.8.10.
15. Brihadaranyaka Upanisad, 4.4.23 & Katha Upanisad, 1.3.4.
16. Kena Upanisad, 4.8.

## अन्य मनस का ज्ञान

डॉ० तनूजा तिवारी

एशोसिएट प्रोफेसर, ए.डी.सी., प्रयागराज

वैयक्तिक अनन्यता का महत्वपूर्ण प्रश्न एक मूल समस्या से जुड़ा है कि वह दूसरा मनुष्य शरीर के साथ-साथ मन भी है, इसको जानने का क्या तरीका है? यह बिल्कुल स्पष्ट है कि जब तक हम यह स्वीकार न करें कि पूर्व परिचित 'क' और सामने जो उपस्थित है, वे दोनों व्यक्ति हैं अर्थात् शरीर के साथ-साथ मन भी है तब तक उनके एक ही होने में विश्वास करने का कोई अर्थ नहीं है। दूसरे के शरीर का तो हमें प्रत्यक्ष हो जाता है परन्तु चूँकि व्यक्ति होने में मुख्य रूप से यह ज्ञात है कि वह मन भी है अर्थात् चेतन क्रियाओं और अवस्थाओं का धारक भी है। अतएव यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि इसे हम कैसे जानते हैं? हमें यहाँ यह स्पष्ट करना है कि हम किसी अहंमात्रवादी (Solipsist) की तरह दूसरे किसी अन्य मन के अस्तित्व में अविश्वास नहीं प्रस्तुत कर रहे हैं।

हम इस बात को अस्वीकार नहीं कर सकते हैं कि दूसरे मन हैं और न ही इस बात को इंकार कर रहे हैं कि हम उन्हें जानते हैं, परन्तु प्रश्न यह है कि कैसे या फिर, दूसरे के मनों के विषय में हमारा विश्वास या दावा कहाँ तक उचित है? हम दूसरे के मन का वैसे सीधे प्रत्यक्ष नहीं कर सकते हैं जैसे अपने मन का करते हैं अथवा अपने एवं दूसरे शरीर का करते हैं। इसके साथ ही यह बिल्कुल स्पष्ट है कि शुद्ध प्रागनुभविक अनुमान (Pure apriori reasoning) द्वारा भी उसकी सत्ता प्रमाणित नहीं की जा सकती। इस बात को सही ढंग से माना जाता है कि अहंमात्रवाद को शायद ही किसी विचारक ने गम्भीरता से लिया हो परन्तु यह भी उतना ही सत्य है कि इसका तार्किक रूप से पूर्ण निराकरण कठिन है। इसका मूल कारण यह है कि जब तक इस विषय की व्याख्या नहीं हो जाती कि दूसरे मनों के विषय में हम किस आधार पर विश्वास करते हैं तब तक 'दूसरे मन भी हैं', इसमें हमारा विश्वास मात्र-विश्वास ही रहता है, ज्ञान नहीं। अतः मुख्य प्रश्न यह ही है कि दूसरे मन की सत्ता में अपने विश्वास को कैसे उचित बताया जाय।

वास्तव में देखा जाय तो यह कोई व्यावहारिक समस्या नहीं है क्योंकि हमारे दिन-प्रतिदिन के जीवन पर इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता कि यह हम कैसे जानते हैं कि दूसरे मन हैं। दूसरों के प्रति भी हम अपनी जैसी मानसिक और शारीरिक सत्ता मानकर ही व्यवहार करते हैं और उसमें सफल भी होते हैं। इसके बावजूद भी यह एक दार्शनिक समस्या तो है ही कि मुझे दूसरों के मन का बोध किस तरह हो सकता है अथवा वह क्या प्रमाण है जिसके द्वारा हम दूसरे मनों के बारे में जो कहते हैं, वह विश्वसनीय है।

विभिन्न समकालीन दार्शनिकों की तरह विटगेंस्टाइन भी दार्शनिक विवेचन का माध्यम भाषा को ही मानते हैं। उनका कहना है कि दर्शन विज्ञान नहीं है क्योंकि विज्ञान की विधि अनुभव प्रधान है किन्तु दर्शन की विधि तर्कप्रधान है। विज्ञान सीधे वस्तुजगत् से सम्बन्ध रखता है। यह तो वर्णनात्मक भाषा के आन्तरिक तर्क का

स्पष्टीकरण करता है। यह या तो विज्ञान के 'ऊपर' है या उसके 'नीचे'। विटगेंस्टाइन के व्यवहारवाद के अन्तर्गत भाषा में कुछ ऐसे शब्दों का प्रयोग होता है जिन्हें अनेक विचारक मानसिक व्यापार के प्रतीक मानते हैं। ये शब्द हैं सोचना, समझना, स्मरण करना, अभिप्राय रखना, आशा करना, विश्वास करना आदि। यद्यपि विटगेंस्टाइन ने ट्रैक्टेटस में ज्ञाता के रूप में आत्मा का निराकरण कर दिया था फिर भी उन्होंने मानसिक व्यापारों के अस्तित्व को मान लिया था। कोई भी तर्कवाक्य ध्वनि या लिखित अथवा मुद्रित चिह्नपरक वस्तुस्थिति से अपने आपको सम्बोधित नहीं कर पाता है। ऐसा सम्बन्ध तभी सम्भव होता है जब तर्कवाक्य का प्रयोगकर्ता ऐसा सम्बन्ध अभिप्रेत करता है। यह अभिप्रेत करना एक मानसिक व्यापार है जो भाषा के प्रयोगकर्ता के द्वारा सम्पन्न किया जाता है। यह अभिप्रेत करना एक तरह का मानसिक कार्य है जिसे भाषा को लिखने वाला प्रयोग में लाता है। यदि कोई व्यक्ति अन्यमनस्क स्थिति में भाषापरक ध्वनि को सुनता है या भाषापरक चिह्न को तो वह ध्वनि या चिह्न उसके लिये व्यर्थ है। उस ध्वनि या चिह्न की सार्थकता के लिये यह आवश्यक है कि वह व्यक्ति उसे अपने मानसिक कार्य द्वारा समझे। इस प्रकार के मानसिक कार्यों के अस्तित्व के लिए अनेक तर्क भी दिए गए हैं। साधारण भाषा-प्रयोग में भी ऐसे अनेक प्रयोग मिलते हैं जिनसे यह स्वाभाविक ही स्वीकार कर लिया जा सकता है कि मानसिक कार्यों का अस्तित्व है। यदि किसी छात्र को अध्यापक कहता है कि 'सोच-समझकर उत्तर लिखो' तब इसे स्वाभाविक ही समझा जा सकता है कि सोचना और समझना पूर्ववर्ती क्रियाएँ हैं और लिखना परवर्ती क्रिया। लिखना शारीरिक क्रिया है पर सोचना या समझना शारीरिक क्रिया नहीं बल्कि एक ऐसी मानसिक क्रिया है जो मानसिक स्तर पर सम्पन्न की जाती है।

इन निजी मानसिक प्रक्रियाओं को आगे चलकर परवर्ती विटगेंस्टाइन ने अस्वीकृत कर दिया है। परवर्ती विटगेंस्टाइन ने स्वीकार किया है कि समझने को मानसिक क्रिया मानने की भूल से बढ़कर कोई दूसरी भूल नहीं है। प्रश्न है कि परवर्ती विटगेंस्टाइन मनोवैज्ञानिक भाषा का किस प्रकार विश्लेषण करते हैं और किस प्रकार यह विश्लेषण व्यवहारवाद तथा प्रयोगवाद को सम्पुष्ट करता है। जैसे समझने (Understanding) को ही लें। उदाहरणार्थ मैं दो व्यक्तियों से पूछता हूँ कि आपका नाम क्या है? उन दो व्यक्तियों में एक हिन्दी जानता है और दूसरा नहीं। एक अपना नाम बता देता है और दूसरा नहीं। मेरी आवाज़ तो दोनों ने ही सुनी है। इसका कारण क्या है कि एक उत्तर देता है लेकिन दूसरा नहीं। इसकी व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है कि हिन्दी जानने वाला केवल सुनता ही नहीं बल्कि समझता भी है। यह समझने का काम उसके मन में होता है। दूसरा सुनने वाला समझने का काम नहीं कर सकता क्योंकि वह हिन्दी नहीं जानता।

जॉन हॉस्पर्स के शब्दों में "मैं आपके दर्द को महसूस नहीं कर सकता, मैं आपके व्यवहार को देखकर, आपकी मुख-मुद्राओं को देखकर और आपके शब्दों को देखकर और आपके शब्दों को सुनकर यह अनुमान मात्र कर सकता हूँ कि आपको दर्द है, परन्तु स्वयं अपने बारे में मुझे यह अनुमान करने की जरूरत नहीं है कि मुझे दर्द हो रहा है; मैं इस बात को अपरोक्ष रूप से जानता हूँ और इससे अधिक अपरोक्ष

रूप से मैं कभी कोई चीज नहीं जान सकता। मैं दर्द को महसूस करता हूँ और इतने से ही मुझे यह कहने का अधिकार मिल जाता है कि मुझे दर्द है। मुझे दर्पण में नहीं देखना होगा और यह नहीं कहना होगा कि “मेरे माथे पर बल पड़े हुए हैं, मेरी मुख-मुद्रा ऐसी-एसी हैं, इसलिए मुझे दर्द है।” संक्षेप में हम कह सकते हैं कि अपने दर्द को जानने के लिए हमें अनुमान नहीं करना पड़ता। हॉस्पर्स के शब्दों में “लेकिन जब मैं आपके लक्षणों से यह अनुमान करता हूँ कि आपको दर्द है, तब इस अनुमान की सत्यता की जाँच करने का कोई तरीका तर्कतः संभव नहीं है। मैं केवल यही कर सकता हूँ कि और अधिक लक्षणों को देखूँ आपके दर्द को मैं कभी महसूस नहीं कर सकता।”<sup>1</sup>

इसी तरह सन्देहवादियों ने भी अन्य मनस के ज्ञान के सम्बन्ध में दो तरह के आपेक्ष प्रस्तुत किये हैं :

1. दूसरा व्यक्ति बहाना, झूठ या जानबूझ कर बनावटी व्यवहार दिखा सकता है। प्रश्न है क्या हमें सादृश्यानुमान से सही ज्ञान प्राप्त हो सकता है?

2. इस बात को हम कैसे जान सकते हैं कि दूसरे हमारी तरह चेतन प्राणी हैं और हमारी तरह वे भी क्रिया या व्यवहार करते हैं? क्या यह सम्भव नहीं है कि “आप कौशलपूर्वक निर्मित एक मशीन नहीं हो सकते जिसमें रोज सुबह कुछ जटिल गतियाँ करने के लिए लट्टू की तरह चाबी भर दी जाती हो पर वह सब करते हुए जिसे कोई भी अनुभूति न होती हो? यह सही है कि आप गणित के प्रश्नों को मुझसे जल्दी हल देते हैं, पर ऐसा तो इस काम के लिए बने हुए कम्प्यूटर भी कर लेते हैं। मैं कैसे जानता हूँ कि आप एक विचित्र कम्प्यूटर नहीं हैं और हमारे द्वारा निर्मित कम्प्यूटर जिस तरह अनुभूति और विचार से शून्य होते हैं, उस तरह नहीं है।”<sup>2</sup>

हॉस्पर्स ने उपर्युक्त विवादों का समाधान यों किया है कि पहली बात तो यह है कि अपनी अनुभूति के समान दूसरों की अनुभूति मानना। सादृश्यानुमान से ही हम दूसरे के दर्द का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। दूसरा सन्देहवादी का समाधान “जानना” शब्द के स्पष्टीकरण से हो सकता है। संशयवादी “जानना” शब्द के दो अर्थों से भ्रमित हो जाता है। “जानना” शब्द एक अर्थ में ज्ञान से सम्बन्धित है और दूसरे अर्थ में “अनुभूति” से। जब कोई व्यक्ति कहता है कि “मैं आपके दर्द को जानता हूँ” तो इसका अर्थ यह नहीं हुआ कि “मैं आपके दर्द का अनुभव करता हूँ।” सन्देहवादी “जानना” को ‘अनुभव करने से’ जोड़ देता है जो कि उसकी भूल है।

सन्देहवादियों के उपरोक्त तर्क के आधार पर तंत्रिकीय-शरीर क्रियात्मक प्रमाण से समाधान दिया जा सकता है जिसके अनुसार किसी के दर्द के प्रमाण में तंत्रिकीय-शरीर क्रियात्मक प्रमाण दिया जा सकता है जिनमें तंत्रिकाओं के सिरों का उद्दीपन तथा मस्तिष्क की अवस्था सम्मिलित है। इसके द्वारा यह जानकारी हो सकती है कि व्यक्ति अभिनय कर रहा है अथवा वास्तव में उसे दर्द है।

A.C. Ewing के अनुसार<sup>3</sup> टेलीपैथी वह प्रक्रिया है जिसमें एक मन में, जानबूझकर या अनजाने में ही, दूसरे मन के समान विचार या अनुभव उत्पन्न हो जाते हैं, इससे पहले मन को पता लग जाता है कि दूसरे मन में क्या है। इसका मतलब यह हुआ कि उस व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति के मन की दशाओं का अपरोक्ष

अनुभव नहीं है बल्कि वह उस मन की बातें इस आधार पर जानता है कि वही बातें उसके अपने मन में भी उठ रही हैं।

विश्लेषणात्मक दर्शन के विचारकों ने मुख्य रूप से विचार, भावनाओं और अन्य चेतन लक्षणों से युक्त दूसरी सत्ताओं के ज्ञान के प्रश्न पर बहुत ही विस्तार से प्रश्न किया है। फिर्नामेनालॉजिस्ट हुसर्ल और हाइडेगर एवं दूसरे अस्तित्ववादी विचारकों ने भी इस पर विचार किया है।

कुछ व्यवहारवादियों ने जिनमें मुख्य रूप से अमेरिकन जे०बी० वॉटसन ने इसका समाधान प्रस्तुत करते हुए माना है कि मन शरीर से अलग सत्ता न होकर शरीर का ही विकार है। अतएव शरीर का प्रत्यक्ष करने का अर्थ है मन का प्रत्यक्ष करना। इसी तरह राइल ने भी मन को शरीर से भिन्न द्रव्य नहीं माना है। राइल ने माना है कि मन की व्याख्या कुछ विशेष उद्देश्य से युक्त शारीरिक व्यवहार एवं व्यवहार की प्रवृत्ति के आधार पर ही हो जाती है। मानसिक अवस्थाएँ व्यवहार के ही विभिन्न रूप हैं। दर्द का अर्थ है एक विशेष प्रकार की शारीरिक अवस्था या व्यवहार अथवा ऐसे व्यवहार करने की आदत। व्यवहारवाद का यह सिद्धान्त मनोविज्ञान में बहुत प्रसिद्ध था। शरीर एवं मन में कोई द्वैत नहीं माना जाता था। व्यवहार को देखने मात्र से ही व्यक्ति को जान लिया जाता है। इस विचार को स्वीकार लेने पर अन्य मनो की सत्ता को सिद्ध करने के लिये या उसमें अपने विश्वास को उचित बताने के लिए किसी प्रमाण की कोई आवश्यकता नहीं रहती, परन्तु यह मन को समाप्त कर देता है।

यह दृष्टिकोण उचित नहीं माना जा सकता है। इसे आधुनिक मनोविज्ञान भी अस्वीकार कर रहा है। यदि हम मनुष्य को मनोभौतिक न मानकर केवल भौतिक मानें तो हम नहीं कह सकते कि किसी व्यक्ति का व्यवहार उसकी मानसिक अवस्था से अलग किसी अन्य चीज़ को बताना चाह रहा है। यदि मन एवं शारीरिक व्यवहार एक ही होते तो ऐसा संभव नहीं होता। 'मुझे दर्द हो रहा है'; अपनी इस आंतरिक अवस्था का ज्ञान मुझे बिना अपने व्यवहार के निरीक्षण के होता है और दूसरे व्यक्ति को इस बात का ज्ञान मेरे व्यवहार के द्वारा होता है पर जब मैं कहता हूँ कि 'मुझे दर्द है' इसके साथ ही जब दूसरा कहता है कि इसे दर्द है तो इसका एक ही अर्थ होता है। इसलिए दूसरा व्यक्ति इस तर्क वाक्य का अर्थ मेरी शारीरिक दशा से नहीं लेता, बल्कि वह भी इसे मेरी ही तरह शरीर में अलग मानसिक दशा का ही रूप समझ कर लेता है। इस तरह मेरे साथ-साथ दूसरा व्यक्ति भी मेरे शरीर व मन में भेद करता ही है। इसे सिद्ध करने के लिए बताया जा सकता है कि जब मैं कहता हूँ कि मुझे दर्द है और दूसरा मेरे लिए कहता है कि इसे दर्द नहीं है तो ये दोनों तर्कवाक्य व्याघाती माने जाते हैं। यदि मेरा कथन मेरी आंतरिक दशा का सूचक हो और दूसरे का तर्कवाक्य मेरी बाह्य शारीरिक अवस्था का तो दोनों के व्याघाती होने का प्रश्न ही नहीं उठता और दोनों एक साथ सत्य हो सकते हैं। परन्तु हम यह स्वीकार करते हैं कि एक तर्कवाक्य दूसरे का निषेध है और यदि मेरा तर्कवाक्य सत्य है तो दूसरे व्यक्ति का कथन ऐसा नहीं हो सकता। अतएव यह व्यवहारवादी स्थापना अन्य-मनो के ज्ञान की समस्या का समाधान नहीं हो सकता।<sup>4</sup>



मिल ने अन्य मनो को सिद्ध करने के लिए एक साम्यानुमान युक्ति का प्रयोग किया था जिसको इस समस्या का सर्वाधिक प्रचलित एवं स्वीकृत समाधान के रूप में माना गया। आधुनिक युग में इसके विरुद्ध आपत्तियों के लगने पर कुछ विचारकों ने इसको त्याग दिया है। साधारणतः साम्यानुमान का अर्थ है- सादृश्यता के आधार पर अनुमान लगाना। अन्य मनस् का अनुमान लगाने वाली इस युक्ति को संक्षेप में हम इस प्रकार रख सकते हैं, अन्य भौतिक शरीर और उनके व्यवहार मेरे शरीर एवं उनके व्यवहार जैसे ही हैं। संभावना यह है कि अन्य शरीरों के साथ भी मेरे जैसा ही मन भी जुड़ा होगा। इस प्रकार यह स्वीकार करना पड़ेगा कि दूसरे मनो का यद्यपि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नहीं हो सकता किन्तु इनके बारे में अनुमान सम्भव है और उनकी सत्ता में हम अपने विश्वास को उचित मान सकते हैं।

आगमनात्मक युक्ति कई कठिनाईयों से युक्त मानी जाती है क्योंकि इस युक्ति का निष्कर्ष अथवा ऐसे प्रमाणों से समर्थित कोई विश्वास मात्र प्रसंभाव्य होता है और उसे निश्चित रूप से सिद्ध नहीं माना जा सकता। इस युक्ति की कमी यह है कि वह दूसरे शरीरों के व्यवहार व लक्षण मेरे अपने शरीर के व्यवहार व लक्षणों के साथ सादृश्य रखते हुए भी बहुत निश्चित तथा स्पष्ट रूप से भिन्न भी होते हैं, जैसे मेरी लम्बाई, शारीरिक आकृति इत्यादि दूसरे शरीर से भिन्न है, मैं दर्द के समय जैसे चिल्लाता एवं तड़पता हूँ, दूसरे शरीर का व्यवहार एकदम ठीक वैसा नहीं होता आदि।

यह भिन्नता हमारे निष्कर्ष की प्रसंभाव्यता को और कम कर देती है। वास्तविकता तो यह है कि मेरे एवं दूसरे शरीरों के बीच की भिन्नता का कारण मेरे शरीर की चेतना या मन से युक्त होना है और दूसरे शरीरों का उससे रहित होना ऐसा निष्कर्ष निकालना भी संभव है।<sup>5</sup> इस परम्परागत युक्ति में एक दूसरी कठिनाई यह है कि इससे निष्कर्ष का स्वतंत्र प्रमाणीकरण संभव नहीं है। एयर कहता है<sup>6</sup> कि इस युक्ति में ऐसा नहीं है कि जो मन-देह सम्बन्ध केवल एक ही अर्थात् मेरे अपने विषय में ज्ञात है उसे हम दूसरे किसी या सभी पर लागू कर अन्य मनो को स्वीकार करते हैं। एयर इस बात को भी स्वीकार करते हैं<sup>7</sup> कि जब हम व्यक्ति की विभिन्नता की जगह स्थितियों के भिन्न होने की बात उठाते हैं जिनमें यह मनोभौतिक सम्बन्ध बनता है तो इस आगमनात्मक युक्ति का आधार बहुत ही विस्तारपूर्वक हो जाता है।

अब यहाँ पर यह विचार करना है कि एयर की युक्ति को कितना प्रश्रय दिया जाय। मुझे मानसिक दशाओं एवं शारीरिक व्यवहार के बीच के सम्बन्ध का ज्ञान जब-जब हुआ, यह सही है कि तब-तब सम्भावना यह रही कि मेरी बहुत सी स्थितियाँ बदली हुई थीं इसके बावजूद भी सम्बन्ध की सभी घटनाएँ केवल मुझसे ही सम्बन्धित हैं। अतः सम्भावना वहाँ यह हो सकती है कि सम्बन्ध अन्य किसी भी परिस्थिति के अतिरिक्त केवल मेरी और मेरी ही अपेक्षा रखता है। इस स्थिति में हम यह नहीं स्वीकार कर सकते कि मेरे जैसे शारीरिक व्यवहार कहीं भी किसी भी अन्य शरीर में होगा तो वहाँ मानसिक दशाओं की उपस्थिति भी होगी। अतएव एयर इस युक्ति को सफल बनाने में असमर्थ प्रतीत होते हैं जिसे उन्होंने स्वीकार भी किया है। परन्तु एयर अन्य दोनों के सम्बन्ध में पूर्ण संदेहवाद के निराकरण के लिए इनकी कमजोर प्रसंभाव्यता को ही सन्तोषजनक मान लेता है।<sup>8</sup>

एच0एस0 प्राइस का यह मानना है कि मन की व्यक्तिगत दशाएँ भी सार्वजनिक रूप से वर्णनीय है परन्तु उन्हें सार्वजनिक रूप से दिखाया नहीं जा सकता है। मेरे अन्दर की बात को बाहर प्रकाशित होने में दूसरे लोग समझ सकते हैं और मैं भी उनकी ऐसी बात समझ सकता हूँ। कोई भी व्यक्ति किसी दूसरे व्यक्ति की मानसिक अनुभूतियों को उनको जानकर वर्णन कर सकता है। इससे स्पष्ट है कि किसी दूसरे व्यक्ति की निजी मानसिक दशाएँ भी हमारी पहुँच से बाहर नहीं हैं। इस प्रकार प्राइस के दृष्टिकोण में अन्य मन की स्थापना कोई कठिन समस्या नहीं है।<sup>9</sup>

अन्य मनों को सिद्ध करने के लिए एक दूसरे ढंग के तर्क से भी इसे प्रमाणित करने के प्रयत्न नहीं हैं।<sup>10</sup> दूसरे मन को पहले से स्वीकार करके हम कई भविष्यवाणियाँ करते हैं जो प्रायः पूरी होती हैं। यह अपने आप में बहुत ही अच्छा प्रमाण है कि अन्य मनों के बारे में हमारी प्राक्कल्पना सत्य है। यह तर्क भी बहुत संतोषपूर्ण नहीं है क्योंकि विज्ञान में भी किसी नियम को स्वीकार करने का यही ढंग है परन्तु इस तरीके से स्वीकार किए गए सभी नियम अंततोगत्वा केवल प्रसम्भाव्य ही रहते हैं। इस दृष्टि से यह तर्क अन्य मनों के विषय में अंतिम निर्णय नहीं दे सकता।

ज्याँ पॉल सार्त्र<sup>11</sup> का भी मानना है कि मुझे अन्य मनों का वैसे ही अपरोक्ष एवं निश्चित बोध होता है जैसे अपने मन का। सार्त्र का मानना है कि मैं अपने मन को उसकी पूर्णता में जान ही नहीं सकता यदि दूसरा मन न हो। मेरे मन की कुछ अवस्थाएँ केवल तब प्रकट होती हैं जब दूसरा मन उपस्थित होता है तो उन अवस्थाओं के होने पर यह तुरन्त संकेत मिल जाता है कि दूसरा मन है। इससे सम्बन्धित सार्त्र ने अपराधबोध, शर्म एवं गर्व आदि भावनाओं का वर्णन किया है और उनका मानना है कि ये सभी भावनाएँ दूसरे मन की चेतना के अभाव में ज्ञात हो ही नहीं सकतीं।

### सन्दर्भ सूची

1. डॉ0 वेद प्रकाश वर्मा-डेविड ह्यूम का दर्शन पृ0सं0 (566)
2. डॉ0 वेद प्रकाश वर्मा-डेविड ह्यूम का दर्शन पृ0सं0 (567)
3. Ewing, A.C. The Fundamental Questions of Philosophy : P 114-15.
4. Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, P. 7.
5. Encyclopedia of Philosophy, P. 7.
6. Ayer, A.J. The Problem of knowledge : P. 219-20.
7. Ayer, A.J. the Problem of knowledge : P. 220.
8. Ayer, A.J. The Problem of knowledge : P. 222.
9. Price, H.H., : Thinking and Experience : Hutchinson Adn Co. (Publishers) Ltd., London; 1953, P. 242-43.
10. Ewing, A.C. The Fundamental Questions of Philosophy : P. 121 - 22.
11. Sarte : J.P., : Being and Nothingness : Washington Square Press, 1966, P. 337-63.

## मूल्य और संस्कार : एक दार्शनिक अध्ययन ( भारतीय एवं पाश्चात्य संदर्भ में )

डॉ० तुहिना पाण्डेय  
दर्शनशास्त्र विभाग,  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

### सम्यक् करोति इति संस्कारः

“संस्कार” का अर्थ व्यक्ति के अन्तश्चेतन को शुद्ध, परिष्कृत, सुसंस्कृत व अलंकृत करना है।

जीवन में लक्ष्य प्राप्ति का वास्तविक आधार शिक्षा ही है। समय के साथ ही शिक्षा के उद्देश्य में भी परिवर्तन हुए। स्वतंत्रता पूर्व भारतीय शिक्षा को समाजीकरण का सशक्त माध्यम माना गया, जिसमें वैयक्तिक और नागरिकता के गुणों का विकास करने का प्रयत्न किया गया। वर्तमान युग में शिक्षा द्वारा व्यवसायिक शिक्षा का महत्व है। वास्तव में शिक्षा उत्तम सांस्कृतिक विरासत की संरक्षक और वाहक हो। शिक्षा के द्वारा ही उत्तम विकल्प को चुनने का समझ विकसित होती है। उत्तम विकल्प के चुनने की प्रक्रिया ही मूल्य प्रक्रिया है।

To word value is the past participle of the verb valoir in Old French back come from The Latin verbs valers meaning (to) be (of) worth,<sup>1</sup> Value less, accordingly, means worthless, The Sanskrit word moolya comes from the moles meaning root.<sup>2</sup>

वस्तुतः मूल्य मानव अस्तित्व के महत्वपूर्ण पहलुओं का प्रतिनिधित्व करता है इसीलिए मूल्य शिक्षा के प्रत्येक पहलू से संबद्ध है, जीवन के उद्देश्य ही शिक्षा के उद्देश्यों को निर्धारित करते हैं। जीवन के उद्देश्य मूल्यों पर आधारित है। उद्देश्य मूल्यों से बंधे होते हैं। अतः शिक्षा व्यवस्था का मूल ही मूल्यों पर आधारित है।

वास्तव में मूल्य और संस्कार एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। “संस्कार” शब्द का अर्थ बहुत व्यापक है, इसलिए इसे कुछ शब्दों में परिभाषित करना कठिन है। इस शब्द का उद्गम संस्कृत भाषा से हुआ है। किसी अन्य भाषा में भी ‘संस्कार’ का कोई समकक्ष शब्द नहीं है। सामान्यतः संस्कार का अर्थ मानवीय अंतर्मान को शुद्ध, परिष्कृत और अलंकृत करना है। ‘संस्कार’ एक प्रक्रिया है जो व्यक्ति में विद्यमान नकारात्मक वृत्तियों का उन्मूलन करके उसमें मानव मूल्यों को आत्मसात् कराकर उसे एक ऐसे आदर्श और विशिष्ट व्यक्तित्व में परिवर्तित कर देती है जो अपने लिए तथा समाज के लिए अधिक उत्तरदायी, कर्तव्यपरायण, शक्तिशील तथा विवेकशील बन जाता है।

वस्तुतः ‘संस्कार’ एक तरह से मानवीय मूल्यों रूपी बीजों को व्यक्ति के अवचेतन में बचपन में ही रोपित करने जैसी प्रक्रिया है, जिससे वे मानवीय मूल्य उसके स्वभाव का अंग और उसके आदर्श बन जाये। ये संस्कारजन्य मूल्य मानव को जीवन भर प्रेरित करते रहे, तथा उसका पथ प्रदर्शन करते रहें। हर व्यक्ति अपनी अतश्चेतना में स्थापित आदर्शों के अनुसार आचरण करता है। किसी भी विषय पर निर्णय, दूसरों के व्यवहार पर प्रतिक्रिया और उसके आचरण की गुणवत्ता उसके अवचेतन में विद्यमान मानवीय मूल्यों पर ही निर्भर करती है। किसी भी व्यक्ति का सामाजिक

आचरण उसके आन्तरिक मूल्यों के अनुसार ही होता है जो उसके जीवन व्यवहार के नियामक एवं प्रेरक होते हैं। संस्कार से ही कर्मशुद्धि, भावबुद्धि और विचारशुद्धि होती है, इसके साथ ही जीवन में गतिशीलता आती है। संस्कारों के अभाव में मनुष्य पशु समान होता है।

संस्कार एक प्रक्रिया है। संस्कार प्रक्रिया के तीन अंग हैं - (1) दोषायनयन, मलापनयन - हीनांगपूर्ति, गुणाधान - अतिशयाधान। इसे एक उदाहरण के द्वारा समझा जा सकता है। जब सुवर्ण खान से निकलता है तो वह अपरिष्कृत एवं विजातीय द्रव्यों के योग से मलिन होता है। उसे ताप और घर्षण आदि द्वारा निर्मल बनाना उसका मलापनय है। फिर उसमें ताप्र धातु का संनिवेश करना उसकी हीनांगपूर्ति है ताकि उसमें स्थाय प्रदान कर उसे आभूषण बनाने के अनुकूल बनाया जा सके। उसके बाद उस सुवर्ण के आभूषण का रूप प्रदान करना और उसमें मोती आदि का योग उस स्वर्ण का गुणाधान या अतिशयाधान है। इस प्रक्रिया से गुजरने के बाद सुवर्ण अधिक सुन्दर, आकर्षक, अलंकृत एवं उपयोगी हो गया।

इसी प्रकार जन्म के समय बालक भी एक अपरिष्कृत हीरे के समान होता है। 'संस्कार' प्रक्रिया द्वारा उसमें विद्यमान वंशानुगत या परिवेशगत नकारात्मक विचार और वृत्तियों का उन्मूलन किया जाता है। ऐसी परिस्थितियों और वातावरण का निर्माण किया जाता है जिससे वह उस मानव मूल्यों का स्वयं ही आत्मसात् कर सके, जिसका उसमें अभाव है। और उसमें मानवीय गुणों का सम्प्रेषण करके उसे एक विशिष्ट व्यक्तित्व में ढाला जाता है ताकि वह एक आदर्श अनुकरणीय एवं उपयोगी व्यक्ति बनकर स्वयं के प्रति और परिवार, समाज एवं सम्पूर्ण सृष्टि के प्रति अपने कर्तव्यों और दायित्वों का पालन बड़ी ही निष्ठा के साथ कर सके। इस प्रक्रिया में वंशानुगत या परिवेशगत नकारात्मक विचारों एवं वृत्तियों का उन्मूलन करने की प्रक्रिया दोषायनयन है। उन मानवीय मूल्यों, जिसका उसमें अभाव है, को आत्मसात् कराने की प्रक्रिया हीनांगपूर्ति है तथा मानवीय गुणों का सम्प्रेषण कर उसे एक आदर्श और अनुकरणीय व्यक्ति के रूप में लेने की प्रक्रिया गुणाधान है।

व्यक्ति के संस्कार का अर्थ है व्यक्ति का शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक और आध्यात्मिक शोधन कराना तथा जन्मगत वंशानुगत या परिवार और परिवेश से प्राप्त नकारात्मक प्रवृत्तियों का उन्मूलन करना है। जिन मानवीय मूल्यों का उसमें अभाव है उन मूल्यों को आत्मसात् कराने हेतु उसे प्रेरित करना और उसमें मानवीय गुणों का सम्प्रेषण करना जिससे वह एक ऐसा आदर्श, उत्तरदायी, कर्तव्यनिष्ठ व्यक्ति बन सके जो अधिक मूल्यवान और उपयोगी हो। साथ ही अपने प्रति तथा परिवार, समाज और विश्व के प्रति दायित्वों का निष्ठापूर्वक निर्वाह करें। यदि 'संस्कार' की प्रक्रिया के द्वारा मानवीय मूल्यों की शिक्षा व्यक्ति को बचपन से ही दी जाय तो उन मूल्यों का पालन उसके स्वाभाव का अंग बन जायेगा और भविष्य में ये मूल्य उसकी कार्यशैली के अंग अपने आप ही हो जायेगे। ऐसे व्यक्ति स्वयं एक आदर्श एवं अनुकरणीय जीवन जीते हुए समाज को सुधारने के साधन बन सकते हैं।

इसलिए व्यक्ति का पंथ, मजहब, जाति चाहे कुछ भी हो, बचपन से ही उसमें मानवीय मूल्यों का सम्प्रेषण अतिआवश्यक है जिससे अगली पीढ़ी मानवीय मूल्यों से वंचित न रह जाये। मानवीय मूल्यों को आत्मसात् करने की एकमात्र पद्धति "संस्कार" ही है, कोई अन्य पद्धति हमें इच्छित परिणाम नहीं दे सकती है।

मानव का चरित्र उसके अवचेतन में निहित मूल्यों और मनोवृत्तियों पर निर्भर करता है। यदि चरित्र एक वृक्ष है तो संस्कार आधारित मूल्य व प्रवृत्तियाँ उसके बीज के समान हैं। अवचेतन वह

क्षेत्र है जिसमें बीजारोपण किया जाता है तथा परिवेश और परिस्थितियां उसके अंकुरण के लिए जल और पोषक खाद का काम करती है।

सामाजिक, मानसिक, भावात्मक, आध्यात्मिक एवं आर्थिक से सशक्त हुए बिना सर्वांगीण विकास संभव नहीं है। वर्तमान शिक्षा प्रणाली से आर्थिक मानसिक विकास तो संभव है परन्तु आध्यात्मिक, भावात्मक तथा सामाजिक विकास मानवीय मूल्यों को आत्मसात् किये बिना असंभव है। व्यक्ति के पूर्ण विकास के लिए आधुनिक शिक्षा और मानवीय मूल्यों दोनों की आवश्यकता है। अकेले आधुनिक विज्ञान और तकनीक, जिसे आधुनिक शिक्षा कहते हैं, का अध्ययन एक अपूर्ण ज्ञान है और अपूर्ण ज्ञान हानिकारक होता है अधूरे ज्ञान वाले व्यक्ति शिक्षित, धूर्त, स्वार्थी, धोखेबाज, भ्रष्ट और समाज के लिए हानिकारक बन सकते हैं।

"More significant is the shift in language through which the education enterprise is described. The language of specific outcomes enters account of education such that the transaction which takes place between teacher and learner becomes instead the relation between input invested and output expected. Education becomes one amongst several commodities competing for customers on the open market."<sup>3</sup>

मूल्य का परिवर्तन समय के विकासक्रम के साथ होता रहता है। मूल्य आधारित जीवनशैली को व्यवस्थित और संतुलित के लिए अतिआवश्यक है। कालक्रम के परिवर्तन के साथ ही मूल्यों के मापदण्ड में भी बदलाव आ जाते हैं। लेकिन मूल्यों के स्वरूप के विषय में पाश्चात्य और भारतीय अवधारणा में मतवैभिन्नता है।

पाश्चात्य दर्शन में 'ईथिक्स' और 'मोरलस' को क्रमशः सिद्धांत और व्यवहार के रूप में अपनाया गया है, जहाँ 'ईथिका' उचित कार्य और सर्वोच्च शुभ के सिद्धांत प्रस्तुत करता है, वहीं पर मोरलस उसके व्यावहारिक रूप या कार्य रूप को सूचित करता है। 'मोरलस' सही या गलत कार्य के बीच भेद करता है और अनुचित मूल्यों से मानव को दूर करता है। व्यक्तिगत नैतिकता 'शुभ जीवन' की प्राप्ति में सहायक है। पश्चिमी दर्शन में मूल्यमीमांसा का विकास भारतीय चिन्तन की अपेक्षा वृहद नहीं है। यद्यपि इसका मूल प्लेटो, अरस्तू, सेंट टामस एक्विनस और स्पिनोजा आदि के दर्शन में स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है। नीतिशास्त्र या नैतिक शुभ का सिद्धान्त दर्शनशास्त्र की प्राचीनतम शाखाओं में से एक है। आज इनकी मानवीय जीवन में व्यापक आवश्यकता है। सत्य है कि यह मूल्यों ही व्यावहारिक जीवन में सामंजस्य स्थापित करने के लिए सफलता की कुंजी का कार्य करते हैं। इसे ही मूल्यमीमांसा या एक्टियॉलॉजी का नाम दिया गया है, जहाँ एक्थियाँ का तात्पर्य है 'समान मूल्य का'।

पाश्चात्य दर्शन में मूल्यों के अनेक सिद्धान्त हैं और उसके अनेक प्रकार भी हैं। दार्शनिकों द्वारा कुछ मूल्यों को विशेष महत्व दिया गया, जैसे आर्थिक, राजनैतिक, शैक्षिक, उपयोगिता सम्बन्धी, मनोरंजनात्मक और स्वास्थ्य संबंधी मूल्य। यहां धर्म और नैतिकता को अलग-अलग रखा गया तथा मूल्य में बौद्धिकता का समावेश किया गया है। प्राचीनतम ग्रीक दर्शन के सुकरात ने 'ज्ञान ही सदगुण है।' कहा है। वहीं प्लेटो ने मूल्य विषयक अवधारणा में कहा है कि-

1. मूल्यों की स्थापना बुद्धि से होती है, इन्द्रियों के द्वारा नहीं।
2. मूल्य वस्तुतः सत् स्वरूप है।
3. मूल्य निरपेक्ष, नित्य और सत् विषय है।
4. ज्ञान की प्राप्ति ज्ञेय तथा ज्ञेय में श्रेष्ठता का प्रमाण है।
5. भैतिक और सामाजिक स्तर पर वस्तु का द्योतक वस्तु की नियत रूपता एवं उसके

घटकों का सहयोगी है।

अरस्तू ने भी मानव मूल्य और नैतिक मूल्यों के बौद्धिक स्वरूप को स्वीकार किया है। सामान्यतः मानव सुख ही चाहता है। किसी भी कार्य को करने के पीछे उसका एकमात्र लक्ष्य सुख की प्राप्ति है। दुखों से मुक्त नित्य एवं निरतिशय सुख की प्राप्ति ही परममध्यय है। यह परम पुरुषार्थ है। पुरुषार्थ सिद्धि से भगवत् रूप परमार्थ की प्राप्ति होती है। अतः मूल्य के सत् - असत् को समझकर नैतिक जीवन यापन संभव है।

आधुनिक काल में मूल्यों को मानवीय स्वतंत्र, सृजनात्मक, विकासोन्मुख उपलब्धियों के माध्यम से विस्तार की नई दिशा मिली है जो मूल्य के स्थायी और नित्य स्वरूप से भिन्न, उसे जैविक विकास तथा सामाजिक विकास का अंग बना देते हैं। हीगल, मार्क्स, कांट, स्पेंसर, नीत्शे एवं हाइटहेड ने मूल्यों के इन विभिन्न रूपों को समझा है तथा उन्हें अपने तरीके से स्पष्ट करने का प्रयास भी किया है।

हयूम तथा सिजविक ने मनुष्य के नैतिक जीवन को द्वन्द्वात्मक प्रवृत्तियों का विकास मानकर स्वार्थ और परार्थ को सहजबोध माना है। लात्से ने सत्य-सुन्दर-शिव को नैतिकता का प्रमुख आधार माना है, और मूल्य जगत को ही वस्तु जगत का आधार निश्चित किया है।

ड्यूक ने मूल्यों की संकल्पना में नई कड़ी - 'स्थिति', को जोड़ा है। उनका मानना है कि मूल्यों की प्रमुख समस्या स्थिति: या सामाजिक स्थिति के साथ परिवेश, जनमानस या सम्पूर्ण समाज से जुड़ा है। मूल्य की समस्या आपसी अंतर्विरोध के कारण उत्पन्न होती है। यह विरोध शोचनीय है और परस्पर हितों की स्थिति में सामंजस्य द्वारा पुनः मूल्य एवं शुभ की स्थापना संभव है। अतः स्पष्ट है कि पूर्वजों द्वारा मानवीय जीवनयापन के लिए आनन्द और कल्याण दो मानक स्थापित किये थे किन्तु यह आज के भैतिकवादी समाज में यह स्मृतियों से लुप्तप्राय हो गया है।

कांट ने मानव द्वारा आदर्श प्राप्ति तथा नैतिक जीवन मापन के लिए चार मूल्यों को माना है - 1. निरपेक्ष नैतिक नियमों के प्रति श्रद्धा 2. शुभ संकल्प 3. साध्यों का समाज, 4. अमरत्व। निरपेक्ष नैतिक नियमों के अनुसार वे नैतिक नियम हैं, जो निरपवाद रूप से प्रत्येक मानव के लिए आवश्यक होते हैं। मानव को वही कार्य चाहिए जो वह करने की इच्छा करे तथा अन्य सभी मनुष्य उसका अनुकरण करने का अभ्यास कर सके। वही कांट का शुभ संकल्प वह मूल्य है जिसमें नैतिक नियमों की आवश्यकता और निरुपाधिक नियोग के तथ्य को मानते हैं क्योंकि इसके लिए वाह्य अनुभव आवश्यक हैं। यहां नैतिक नियम को तर्क बुद्धि के द्वारा, प्रत्यभिज्ञान द्वारा स्वीकृत होते

पाशाचात्य प्रकृतिवादी मानते हैं कि प्रकृति की क्रम व्यवस्था में ही मूल्य निहित हैं। मानव का सामान्य जीवन मूल्य प्रकृति ही है। प्रकृति में गुणता और अस्तित्व दोनों हैं। जब इनका अनुभव करता है तो उसे स्वयं के मूल्यों का ज्ञान होता है। प्रकृतिवादी सुख को ही उच्चतम मूल्य मानते हैं। अतः यही नैतिक नियमों का निर्धारक है। किन्तु यह सुख सामान्य सुखों से भिन्न अतीव परिमार्जित है। प्रत्येक व्यक्ति को सतर्कता पूर्वक प्रकृतिवादी होकर नैतिक आचरण करना चाहिए, वह नित्यजीवन में जितना ही इन बातों का ध्यान रखेगा, उतना ही निश्चल सुख प्राप्त करेगा। प्रकृतिवादी धार्मिक मूल्य को भी मूल्य बोध के समान ही मानते थे। प्रकृतिवाद में धर्म वर्तमान और भविष्य के मध्य विनाशकारी मूल्यों को नष्ट कर उचित मूल्यों के गठन के लिए सुरक्षात्मक परिस्थितियों को उत्पन्न करता है।

व्यवहावादी प्रकृतिवादियों से अधिक सर्तक सामाजिक चेतना है। यहां और समाज को भौतिक प्रकृति से जोड़ा गया है, फिर भी समाज अधिक महत्वपूर्ण है। इनके अनुसार मूल्यों की सत्ता व्यक्तिगत-सामाजिक कार्यों के संबंधों में निहित है। इनके अनुसार वुद्धिमतापूर्ण चयन के

लिए मूल्यों का अलोचानात्मक पर्यवेक्षण आवश्यक हैं। स्थिति से संबंधित मानव को संतोष प्रदान करने के बजाय 'स्थिति के लिए संतुष्टिदायक' मूल्य का उत्कृष्ट वर्णन हैं।

वस्तुवादियों ने मूल्य के लिए दो बातों का विशेष रूप से माना हैं 1. मूल्य साधारण व अपरिभाष्य तत्व हैं। 2. मूल्य संवेदनायुक्त मानव की प्रकृति पर निर्भर करता हैं। पहले सिद्धान्त के अनुसार गुणों की योग्यता इस बात में हैं कि व्यक्ति उन्हें महत्वपूर्ण माने। दूसरे के अनुसार किसी वस्तु के अधिक मूल्यांकन से उसके प्रति मानव में रूचि पैदा होती है। वस्तुवादियों ने सामाजिक मूल्य पर विशेष ध्यान दिया हैं, जिसके वास्तविक आधार व्यक्ति और विश्व है। उन्होंने आदर्श का सहारा नहीं लिया है। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति आर्थिक लाभ के दृष्टि से कार्य करते हैं। वही प्रत्ययवादियों ने आदर्श को स्थान दिया हैं।

भारतीय चिंतन में मानवीय जीवन का चरम लक्ष्य आत्मानुभूति द्वारा मोक्ष की प्राप्ति हैं। सांसारिक और भौतिक जीवन के प्रति वैराग्य की भावना है। इन्द्रिय सुखों के उपभोगों से सांसारिक जीवन में मानव कर्मफल भोगों से बंधने लगता हैं और आत्मानुभूति के मार्ग में रूकावट आने लगती है। भारतीय दर्शन में भौतिक सुख को मानवीय जीवन का लक्ष्य नहीं माना गया हैं। इसलिए भारतीय संस्कृति में भी भौतिक सुखों के प्रश्रय कम दिया गया है। जहां 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की भावना जनसामान्य के लिए महत्वपूर्ण हैं। सत्य, आहिंसा ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, अस्तेय, नैतिकता का मूल आधार हैं। मानवीय जीवन में प्रेम, दया, करुणा, सौमनस्य, सहानुभूति, ममता की भावना से प्रभावित हैं।

'सत्य' के लिए भारतीय दर्शन में 'सत्' शब्द का प्रयोग किया गया है, जो सत्य और सत्ता (अस्तित्व) दोनों से संबंधित है। 'सत्य' और 'शिवम्' दोनों शब्दों में सामंजस्य है, क्योंकि जो सत्य है वह शिव भी है अर्थात् शुभ भी है। शुभ को कर्म का अधार माना गया है क्योंकि शुभ वही है।

कर्मत्याग नहीं अपितु कर्म फल त्याग किया गया है। शंकराचार्य ने सत्य की प्राप्ति के लिए 'शिवम्' को अत्यन्त महत्वपूर्ण माना है। लोककल्याण की भावना से युक्त सत्य की खोज ही भारतीय दार्शनिकों का आदर्श है।

सत्यम् शिवम् सुन्दरम् की संकल्पना आदर्शवादी है। जिसके अनुसार निरपेक्ष सत्ता का प्रकाशन है। यह उपनिषदों में भी विद्यमान है। इनमें दार्शनिक नीतिज्ञ और मनीषियों ने आत्म लाभ या सन्तोष को नैतिकता के मूल्यांकन का आधार माना है। उन्होंने अलौकिक सुख को ही जीवन का मूल आधार माना है। यह सांसारिक अनित्यता, क्षणभंगुरता के कारण है। इसका विस्तृत वर्णन उपनिषद और वेदान्त के सभी सम्प्रदाय के प्रस्थान और प्रकरण ग्रन्थों है, जिसमें आत्म-प्राप्ति से बढ़कर दूसरा का बड़ा लाभ नहीं है -

आत्मलाभात् परो नान्यो लाभः कश्चन विद्यते।

यदर्धावेद वादाश्च स्मार्ताश्चपि तु याः किया।।

य लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः।

(उपदेश लहरी)- गीता 6122

इसके अतिरिक्त भारतीय दार्शनिक लौकिक जीवन से अलौकिक आदर्शों की प्राप्ति के लिए चार पुरुषार्थों को मानते हैं - धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष। इन्होंने चारों में से किसी एक को मानवीय जीवन का लक्ष्य माना है, मीमांसको ने स्वर्ग को नैतिक जीवन का आधार माना। बौद्ध, जैन, न्याय - वैशेषिक, सांख्य, न्याय-योग ने मोक्ष को जीवन के अंतिम लक्ष्य के रूप में स्वीकार किया है। इनके अनुसार मूल्यों के द्वारा ही लौकिक बन्धनों से मुक्ति संभव होती है। मोक्ष प्राप्ति के लिए किये गए सभी कार्य मूल्यपरक आचरण हैं।

स्वामी राम कृष्ण परमहंस के अनुसार चरित्रवान बनों जगत अपने आप मूग्ध हो जायेगा। राजनैतिक, सामाजिक, व्यावसायिक और प्रशासनिक क्षेत्रों में आ रही गिरावट को रोकने के लिए चरित्रवान होना आवश्यक है। निकृष्ट स्वार्थ को छोड़कर सामाजिक चरित्र का अनुसरण करना आवश्यक है। महात्मा गाँधी के अनुसार ज्ञान का वास्तविक उद्देश्य चरित्र निर्माण है सच्चरित्रता के अभाव में बौद्धिक ज्ञान मृतप्राय है।

भारतीय संस्कृति में लौकिक और अलौकिक आधार पर नैतिक मूल्यों के मापदण्ड स्थापित किये गये हैं। हमारी संस्कृति में लौकिक (व्यावहारिक) तथा अलौकिक (पारमार्थिक) व्यवस्थाएं मिलती हैं। जिसका मुख्य आधार वैदिक दर्शन है, और इसका विस्तार दर्शन, इतिहास, पुराण, धर्म, साहित्य में मिलता है। इनमें कर्तव्य को अनुकरणीय हैं और जो कर्तव्य बताये गये हैं वही मूल्य है। इसके अतिरिक्त कर्म निषिद्ध हैं इन विधि और निषिद्ध कर्मों का निर्धारण महर्षियों और मनीजियों ने तप, योग, विद्या, विवेक के आधार पर व्यावहारिक तथा आध्यात्मिक अनुभूतियों के द्वारा किया जाता है। इनके विधान के आधार पर पुरुषार्थ चतुष्टय की स्थापना की है। इन पुरुषार्थों में मोक्ष परमपुरुषार्थ है। यही मानव का चरम लक्ष्य है। यही आध्यात्मवाद है। शेष तीन पुरुषार्थ धर्म, अर्थ और काम व्यावहारिक कहे जाते हैं। इनमें अर्थ और काम वही मूल्य मानते हैं जो धर्म संबलित हो अन्यथा नहीं। व्यावहारिक पक्ष को सुविधानुसार दो भागों में बाटते हैं - सामान्य नियम और विशेष नियम। जो सार्वभौम, सार्वकालिक तथा मानव मात्र के लिए होते हैं, उन्हें सामान्य नियम कहते हैं। उदाहरण स्वरूप अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच इन्द्रियनिग्रह दया, आर्जव, क्षमा, धैर्य, अक्रोध, संतोष, दान, बुद्धि, विद्या, शम, दम आदि, जबकि विशेष नियम उन्हें कहते हैं जो वर्ग, जाति, दल, सम्प्रदाय, समाज के द्वारा अनुकरणीय होते हैं और देश काल एवं दशा के सापेक्ष होते हैं। उदाहरण स्वरूप वर्ण (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शुद्र) नियम, आश्रम (ब्राह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, संन्यास) नियम आदि। इन नियमों का विस्तृत वृतांत स्मृतियों, धर्म, सूत्रों, धर्मशास्त्रीय निबन्धग्रन्थों, पुराणों आदि में मिलता है। जिसमें मनुस्मृति का पहला और गीता का अठारहवाँ अध्याय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

महात्मा गाँधी ने भी कहा था कि ज्ञान का अंतिम लक्ष्य चरित्र निर्माण है। वही स्वामी रामकृष्ण परमहंस ने 'चरित्रवान बनो, जगत अपने आप सुग्ध होगा, का नारा दिया, जिसमें चरित्र के संबन्ध में व्यापक दृष्टि परिलक्षित होती है। चक्रवर्ती राजगोपालचारी का मानक था कि 'विद्यार्थियों का चरित्र निर्माण नैतिक शिक्षा से ही संभव है और इसी के आधार पर राष्ट्र का विकास निर्भर करता है'। भारतीय संस्कृति में आत्मत्याग से आत्मलाभ को प्राप्त करने की प्रवृत्तियों का विकसित किया गया है। इसका अर्थ है कि मानव का सामाजिक चरित्र ऐसा हो जिसमें सारे सुखों का भोग करते हुए भी सामाजिक नैतिकता विद्यमान रहे। त्यागी वही है जो परहित को बिना आघात पहुँचाये स्वयं के हितों की रक्षा कर सके।

भारतीय दर्शन में मूल्य का स्पष्ट उल्लेख साहित्य में भी मिलता है। यह मूल्यों का मूल स्रोत वेद है। बाद में पुराणों में भी इसका उल्लेख प्राप्त हुए हैं। वही महाकाव्य रामायण और महाभारत ग्रंथों द्वारा भी भारतीय मूल्यों की स्थापना हुई। उदाहरणस्वरूप राम का आदर्श चरित्र, सीता का पतिव्रता धर्म, हनुमान का सेवाभाव, भरत का भ्रात्रप्रेम आदि समाज के समक्ष मूल्य की दृष्टि से वर्तमान जीवन के निकट है। महाभारत सामाजिकता, राजनीतिक, नीति, धर्म, आध्यात्म, मानव, मानव मूल्यों की अनुपम धरोहर है।

भारतीय चिन्तनधारा के निरन्तर प्रवाह में वैदिक काल, उपनिषद काल, महाकाव्य काल आदि युग खण्डों में विभक्त विचारधारा अनेक रूपों के साथ आधुनिक युग में भी नवीन ज्योति के साथ उपस्थित है। चिन्तन के इस सहज स्वाभाविक विकास में जीवन व जगत के प्रति जिन सिद्धान्तों का निर्माण हुआ, मानवेत् शक्ति की स्वरूप संकल्पना में जिन दर्शनों का उदय हुआ। भगवत्



गीता में समन्वय मानकर व्यक्ति की मुक्ति का प्रधान साधन है। मनुस्मृति में कहा है - सत्यं ब्रूयात्, प्रियं ब्रूयात् सत्यमप्रियम्, अर्थात् सत्य बोलो, प्रिय बोलो परन्तु अप्रिय सत्य न बोलो। इसी कथन का विवेचन किया है। अतः सत्य की, कर्म की, शक्ति व ज्ञान की सांस्कृतिक कर्मभूमि पर जो प्राचीन ऐश्वर्य छिपा है, उसका शोधन करके सद्मार्ग का निर्माण करें।

भारतीय मनीषा और भावना सौन्दर्य की सूक्ष्म व तलस्पर्शी धारणा को आत्मसात् करने में निश्चित ही सफल रहे हैं। कालिदास व भवभूति की कृतियाँ, प्रत्यभिज्ञानदर्शन, पातंजल योगसूत्र, शंकराचार्य की 'सौन्दर्यलहरी', 'भक्तिदर्शन', भरत, वामन, अभिनवगुप्त, जीवगोस्वामी, रुपगोस्वामी आदि साहित्याचार्यों के ग्रन्थ तथा अनेक साहित्य ऋष्टाओं की रचनाओं ने मिलकर भारतीयों की सौन्दर्यभावना व सर्वांगपूणता का अंश मिलता है। वहीं भारतेंदू काल में हिन्दू राष्ट्र का उद्घोष मिलता है। इस काल के नाटकों में समाज के वास्तविक स्वरूप का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। सत्यवादी हरिश्चन्द्र, सती-प्रताप, गोरध्वज, प्रद्युम्न, रामचरित्र आदि नाटकों में सामाजिक मूल्यों का उल्लेख मिलता है। सर्वप्रथम भारतेन्दू ने ही हिन्दी नाटकों के द्वारा समाज के वास्तविक चित्र को उभारकर सामाजिक मूल्य स्थापित करने का प्रयास किया है। उनके समकालीन नाटककारों ने भी उनके आदर्शों को स्वीकार किया तथा अपने नाटकों में भी समाज को प्रतिबिम्बित किया। भारतेन्दू के नाटक भारत दूर्दशा, भारत जननी तथा अंधेर नगरी हैं। - 'भारत दूर्दशा' में -

‘लरि वैदिक जैन डूबाई पुस्तक सारी  
वरि कलह बुलाई जबन सैन पुनि भारी’।

‘मृच्छकटिक’ नाटक से संस्कृत में सामाजिक दृष्टि का वर्णन है। यह पूर्णतया सामाजिक नाटक न होते हुए भी तत्कालीन समाज की एक झाँकी प्रस्तुत करता है। इस प्रकार साहित्य ने भी सामाजिक मूल्य की स्थापना और उनके मूल्यांकन की एक दृष्टि प्रस्तुत की है।

आज विज्ञान और तकनीक का शिक्षण संभव है किन्तु मानवीय मूल्यों को सिखाया नहीं जा सकता है क्योंकि जो भी कुछ सिखाया जाता है वह मानव मस्तिष्क में अंकित होता है। लेकिन मानवीय मूल्यों को मस्तिष्क में अंकित करना मात्र समस्या का समाधान नहीं है। मानवीय मूल्यों एवं संस्कारों को तो व्यक्ति द्वारा बाल्यावस्था से आत्मसात् करना होता है, जिससे ये उसके स्वभाव का अंग बन सकें और मार्गदर्शन कर सकें।

इस प्रकार पाश्चात्य दर्शन में धर्म और मूल्य में संबंध होते हुए भी मूल्यों की अपनी एक स्वतंत्र सत्ता है। मूल्य धर्म पर निर्भर नहीं करते हैं। यहाँ मूल्य बौद्धिक होते हैं जिसका संबंध व्यावहारिक तथा भौतिक वस्तुओं के साथ होता है। इसके द्वारा उचित-अनुचित, शुभ-अशुभ का ज्ञान होता है तथा मूल्य मानव के सामने 'क्या करना चाहिए' और 'क्या नहीं' लिए आदर्श नैतिक सिद्धान्त भी प्रस्तुत करते हैं।

वहीं दूसरी ओर भारतीय सामाजिक दर्शन की जड़े प्राचीन ग्रंथों में मिलती हैं जिसका स्वरूप आध्यात्मिक है। यहाँ धर्म और मूल्य एक दूसरे से गहरे में जुड़े हुए हैं। इन्होंने व्यावहारिक जगत की सत्ता नश्वर माना है और सत् की प्राप्ति के लिए मोक्ष को स्वीकार किया है। यह मानवीय जीवन का परमश्रेय है। इसके लिए उन्होंने चार पुरुषार्थ माने हैं - धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष। जिसमें मोक्ष सर्वोच्च मूल्य है तथा अर्थ और काम निम्नतम मूल्य हैं। यही भारतीय चिन्तन का आध्यात्मिक पहलू है।

सारतः दोनों ही चिन्तन में एक बात समान है और वह है मानव। इनमें मानवीय मूल्यों तथा व्यावहारिक जगत की उन्नति दोनों को समान रूप से महत्व दिया गया है। विज्ञान एवं तकनीक का शिक्षण संभव है किन्तु मानवीय मूल्यों को सिखाया नहीं जा सकता है क्योंकि जो कुछ भी सिखाया जाता है वह मानव मस्तिष्क में अंकित होता है, किन्तु मानवीय मूल्यों को मस्तिष्क में अंकित करना मात्र समस्या का समाधान नहीं है। मानवीय मूल्यों एवं संस्कारों को तो व्यक्ति द्वारा

बचपन से आत्मसात् करना होता है जिससे ये उसके स्वभाव का अंग बन जसये और उसका मार्गदर्शन शक्ति है। इसके लिए प्राचीन काल से 'संस्कार' ही एक मात्र वैज्ञानिक एवं काल सिद्ध विधि है। आर्थिक आभाव और अज्ञानता के कारण जो सामाजिक दोष उत्पन्न होते हैं वे आर्थिक, वैज्ञानिक और शैक्षिक विकास से मिट जाते हैं परन्तु मूल प्रवृत्तियों से उत्पन्न दोष नहीं मिटते। उन दोषों को मिटाने के लिए और मानवीय मूल्यों का आत्मसात् कराने के लिए संस्कार आधारित मूल्य शिक्षा आवश्यक है जिससे उनका नियंत्रण और शोधन हो सके। जहां मानव का चारित्रिक विकास महत्त्वपूर्ण है। गीता का 'निष्काम कर्म' और कांट का 'कर्तव्य के लिए कर्तव्य का सिद्धान्त' अलग-अलग विचारधाराओं से होते हुए भी एक बिन्दू पर आकर मिलते हैं। जिसमें स्वयं हित के साथ लोककल्याण भी समाहित है।

#### सन्दर्भ ग्रन्थ

1. Gupta, N.L. (1986) **value education : Theory & Practive**, Ajmer : Krishna Brothers.
2. Mallareddy, M. (1987) **Crisis of Values**, Progressive Educationl Herald, 1 (4),. 92-98
3. Mathur, T.B. (1988) **Mulyapara Shiksha**. Ajmer : Regional College of Education, Extension Service Department, October 3-8.
4. Rath, L. E. Harmin, M. and Simon, S. B. (1966) **Values and Teaching**. Columbus, Ohio : Charles E. Merrill.
5. Rokeachn, M. (1973). **The Nature of Human Values**. New york : The Free Press.
6. Rajesthan Board Journal of Education.
7. Ruhela, Dr. Satya Pal (Editor), (1986). **Human Values And Education**, New Delhi, Sterling Publishers PVT. Ltd.
8. Venkataiah, Dr. N. (Editor) (2007). **Value Education, New Delhi**. APH Publishing Corporation, New Delhi.
9. Pandey, Dr. Ram Sakal and Mishra, Dr. Karuna Shankar, (2006), Agra, Vinod Pustak Mandir, Agra.

#### *Internet Websites*

10. <http://ncert.nic.in/sites/valueeducation/valueeducation.htm>
11. See the website of the NRCVE
12. See the official website of UNESCO
13. See the official website of Manviya Moolya Anusheelan Kendra (or as it has been named in English, Malviya center for Ethics and human Value).

## न्याय-वैशेषिक दर्शन में यन्त्रवाद एवं प्रयोजनवाद :

### एक समीक्षात्मक दृष्टि

डॉ० संजय कुमार तिवारी

गोरखपुर विश्वविद्यालय, उत्तर प्रदेश

मनुष्य समस्त चरा-चर प्राणियों में शायद इसीलिए सर्वश्रेष्ठ माना जाता है क्योंकि उसके पास विचार करने हेतु बुद्धि है। इसीलिए मनुष्य अपने बुद्धि सौष्ठव के बल पर समस्त प्रकृति एवं प्राणि जगत पर अधिपत्य जमाये हुए है। यही स्थिति सदियों से अपने विभिन्न रूपों में सतत् प्रवाहमान है। मनुष्य कुछ नया पाने के लिए सदैव प्रयत्नशील रहा है। परन्तु उसकी इच्छाओं की सन्तुष्टि कभी नहीं हुई। अतः मनुष्य इस क्रम में महत्वाकांक्षी होता चला गया। उसकी महत्वाकांक्षा का अन्त कहीं नहीं दिखता। उसके महत्वाकांक्षा की यह दशा सदैव उसको आगे की ओर बढ़ाने के लिए एवं उसके अभीष्ट लक्ष्य प्राप्ति हेतु उसे उत्प्रेरित करती रही है। परन्तु उसके अभीष्ट लक्ष्य का अन्त कहाँ होगा वह स्वयं समझ नहीं पाता। इसका कारण है, एक की प्राप्ति के पश्चात् अगले की इच्छा होना। परन्तु मनुष्य के वैचारिक जगत् की एक सीमा है। जिसके परे के लक्ष्यों एवं प्रश्नों को हल कर पाना उसके लिए सम्भव नहीं हो पाता। मनुष्य और उसका यह वैचारिक द्वन्द्व ही उसको उसके भौतिक विचार से हटाकर किसी ऐसी सत्ता के विषय में विचार करने पर विवश कर देता है जो वास्तव में उससे हर क्षेत्र में श्रेष्ठ है। उसके इसी निस्तर चिन्तन मनन विचारणा शक्ति का ही परिणाम है जहाँ से दर्शन का उद्भव दीख पड़ता है।

भारतीय दार्शनिक साहित्य का उत्स हमें वेदों में देखने को मिलता है। वैसे तो हर देश-काल विशेष का अपना एक विशिष्ट वैचारिक मन्थन, तर्क-वितर्क आदि रहा है। इन देश-काल विशेषों के तथ्यात्मक परिणाम ही प्रायः दर्शन का स्वरूप धारण करते आये हैं। इसी दृष्टि से सम्पूर्ण भारतीय वैदिक वाङ्मय ही दर्शन का स्वरूप धारण करता चला गया जो संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् एवं भगवद्गीता के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। उपनिषदों में परवर्ती दर्शनशास्त्र के मूलभूत तत्व एवं सिद्धान्त बीज रूप में विद्यमान हैं। अतः आध्यात्म ज्ञान के प्रतिष्ठित स्वरूप धारण करने के पश्चात् न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा एवं वेदान्त इत्यादि दर्शनों के रूप धारण किया। समस्त भारतीय वाङ्मय में कहीं भी यान्त्रिकतावाद की सार्वभौमिकता एवं सार्वकालिक स्वीकृति देखने को नहीं मिलती। यदि उनके सूत्रों या सिद्धान्तों की कोई व्याख्या हो सकती है तो वह प्रयोजनवादी ही हो सकती है। यह सिद्धि चाहे वस्तुवादी हो, तत्वमीमांसीय हो, यथार्थवादी हो या परमार्थवादी हो।

अब चूँकि शोध पत्र की विवेच्य विषय वस्तु यन्त्रवाद एवं प्रयोजनवाद है। अतः उसी को शोध पत्र के केन्द्र में रख कर विचार किया जाना श्रेयस्कर होगा। यहां विवेचना में पाश्चात्य मतों पर विचार नहीं किया जायेगा हूँ यथा समय नानोल्लेख किया जा सकता है। अब चूँकि समस्त भारतीय दार्शनिक साहित्य यन्त्रवाद का सिरे

से निषेध करता है। अतः शेष रह गये प्रयोजनवाद पर ही ध्यान केन्द्रित किया जायेगा। चूँकि भारतीय दार्शनिक परम्परा विशाल है अतएव उसके एक दार्शनिक सम्प्रदाय जो कि समान तन्त्र परम्परा से आते हैं, पर ही विचार करना अत्यधिक युक्ति संगत प्रतीत होता है। इस परम्परा के वाहक न्याय-वैशेषिक की प्रयोजनवादी दृष्टि पर तटस्थ रूप से विचार कर इसकी समीक्षा प्रस्तुत की जायेगी। इस क्रम में अन्य भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों एवं मतों का नामोल्लेख तो किया जा सकता है पर तर्क-वितर्क नहीं करना ही श्रेष्ठ जानकर यथा स्थान आवश्यकतानुसार ही उन पर विचार किया जायेगा, जिससे कि न्याय-वैशेषिक दृष्टिकोण को स्पष्ट किया जा सके। जीवन एवं परमार्थ की सिद्धि में न्याय-वैशेषिक के अतिरिक्त अन्य भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों के अपने-अपने प्रयोजनवादी दृष्टि हैं परन्तु तटस्थ रूप से न्याय-वैशेषिक दर्शन के प्रयोजनवादी दृष्टि की समीक्षा करना ही इस शोध पत्र की विषयवस्तु है एवं साथ ही इसकी समीक्षा करना कि यह दर्शन कहाँ तक अपने लक्ष्य में सफल है।

वस्तुतः यन्त्रवाद स्वानुभूत सत्य का उद्घाटन नहीं कर सकता। वह मात्र यह बता सकता है कि  $2+2=4$  होता है। परन्तु  $2+2=4$  ही क्यों होता है इसकी व्याख्या में वह असफल है। प्रयोजनवाद में वस्तु, जीव, जीवन, परमार्थ एवं उसके विवेच्य विषय, उनके लक्ष्य इत्यादि पर विचार किया जा सकता है। वह विचार नैतिक, दार्शनिक, मूल्यात्मक, मनोवैज्ञानिक, सामाजिक इत्यादि हो सकता है।

भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों में न्याय-वैशेषिक दृष्टि स्पष्टतः प्रयोजनवादी है। चूँकि प्रत्येक शास्त्र का अपना-अपना प्रयोजन होता है। उद्देश्य विहिन कोई भी शास्त्र नहीं होता चाहे वह दर्शनशास्त्र हो या नैतिक शास्त्र या फिर अन्य शास्त्र। दर्शनशास्त्र अपने प्रयोजन में नैतिक मूल्यों को संजोकर ही परमार्थ की बात तक पहुँचता है। प्रयोजन के ज्ञान के बिना किसी भी शास्त्र में किसी व्यक्ति की प्रवृत्ति नहीं होती है। मीमांसाचार्य कुमारिल भट्ट ने भी कहा है कि-

सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणो वाऽपि कस्यचित् ।

यावत् प्रयोजनं नोक्तं तावत् तद् केन गृह्यते।।

ज्ञातार्थं सातसंबंधं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते।

शास्त्रादौ तेन वक्तव्यः सम्बन्धः सप्रयोजनः।।<sup>1</sup>

अभिप्राय यह है कि प्रत्येक शास्त्र का तथा प्रत्येक कार्य का जब तक प्रयोजन नहीं कहा जाता है तब तक कोई भी व्यक्ति उसे ग्रहण नहीं करता है। जिस शास्त्र के सम्बन्ध तथा प्रयोजन का ज्ञान रहता है उस शास्त्र को सुनने के लिए श्रोता प्रवृत्त होते हैं। इसलिए किसी भी शास्त्र के प्रारम्भ में उस शास्त्र का प्रयोजन तथा उस प्रयोजन के साथ उस शास्त्र का क्या सम्बन्ध है, यह कहना आवश्यक हो जाता है।

अतएव न्याय दर्शन के प्रवर्तक महर्षि गौतम ने न्यायशास्त्र के प्रतिपाद्य विषय तथा प्रयोजन को पहले ही व्यक्त कर दिया है। उन्होंने न्याय दर्शन का पहला

सूत्र प्रतिपादित करते हुए कहा है कि-

“प्रमाण प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त सिद्धान्तवयव-तर्क-निर्णय वाद-जल्प-वितण्डा हेत्वाभास-च्छल-जाति- निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निः श्रेयसाधिगमः।”<sup>2</sup>

उपर्युक्त का अर्थ यह है कि प्रमाण आदि सोलह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है। प्रमाण आदि पदार्थों का तत्त्वज्ञान-सम्यग्ज्ञान-यथार्थज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक इनका प्रमाण आदि समस्त पदार्थों का उद्देश्य, लक्षण और परीक्षा न कर ली जाय, जैसा कि भाष्यकार न्यायदर्शन के भाष्यकर्ता वात्स्यायन ने कहा है।

“त्रिविधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिरुद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति।”<sup>3</sup>

अर्थात् न्यायशास्त्र की प्रवृत्ति रचना उद्देश्य, लक्षण और परीक्षा इन तीन रूपों में है। कहने का आशय यह है कि इस शास्त्र के तीन कार्य हैं उद्देश्य करना, लक्षण बताना और लक्षण के युक्तत्व अयुक्तत्व की परीक्षा करना।

पुनः ‘उद्देश्यो लक्षणं परीक्षा चं’ इस भाष्य वाक्य में आए उद्देश्य शब्द का अर्थ है “नाम मात्र से वस्तु का संकीर्णन”- यथार्थ कथन करना। जब किसी वस्तु के सम्बन्ध में और कुछ न कहकर केवल उसके नाम मात्र का ही कथन किया जाता है तब वह कथन उस वस्तु का उद्देश्य कहा जाता है। उद्देश्य के लक्षण में से ‘वस्तु’, ‘नाममात्रेण’ एवं ‘संकीर्तन’ में से ‘सं’ शब्द को निकालकर उद्देश्य के लक्षणों की परीक्षा करना सम्भव नहीं हो सकेगा। क्योंकि प्रत्येक पद का अपना प्रयोजन है। उद्देश्य के लक्षण के प्रत्येक पद का प्रयोजन अवगत करने से यह स्पष्टीकरण प्राप्त होता है कि उद्देश्य में किसी वस्तु के नाम का स्वरूप कथन मात्र नहीं होता, उसके लक्षण आदि का कथन नहीं होता और न किसी वस्त्वन्तर के नाम से कथन होता है, किन्तु जिस वस्तु का जो प्रसिद्ध नाम होता है उस नाम मात्र से उस वस्तु का कथन होता है। फलतः उद्देश्य वाक्य में प्रयुक्त होने वाले तत् नाम के तत्त्वज्ञानार्थक होने से न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र में प्रयुक्त प्रमाण, प्रमेय आदि शब्दों का अर्थ है-प्रमाण पदार्थ, प्रमेय पदार्थ आदि।<sup>4</sup>

इस सन्दर्भ में यह ज्ञातव्य है कि न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र का लक्ष्य प्रमाण आदि पदार्थों का उद्देश्य मात्र कर देना ही नहीं है क्योंकि यदि उतना ही लक्ष्य होता तो उस सूत्र को ‘निग्रहस्थान’ शब्द पर समाप्त कर दिया गया होता, पर ऐसा न करके उन पदार्थों के तत्त्वज्ञान के प्रयोजन का भी प्रतिवादन किया गया है, इससे ऐसा प्रतीत होता है कि सूत्रकार को प्रमाण आदि पदार्थों के उद्देश्य के साथ इस सूत्र के अनुबन्ध-चतुष्टय का प्रतिपादन भी अभिप्रेत है।

अनुबन्धचतुष्टय-“अनु-पश्चात् स्वज्ञानोत्तरं बहनन्ति-आसज्जयन्ति इति अनुबन्धाः।” अनुबन्ध शब्द की इस व्युत्पत्ति के आधार पर अनुबन्ध उन्हें कहा जाता है जिनका ज्ञान होने से किसी शास्त्र या ग्रन्थ के अध्ययन में अध्येता की प्रवृत्ति होती है। वे वस्तु चार हैं-विषय, सम्बन्ध, प्रयोजन और अधिकारी।

भारतीय परम्परा के प्रयोजनवादी दृष्टिकोण में न्याय का समानतन्त्र वैशेषिक भी उसी बात को स्वीकार करता है। कणाद के वैशेषिक सूत्रों के उपस्कार में मंगलाचरण में ही आचार्य शंकर मिश्र लिखते हैं कि-

“तत्प्राप्तिहेतुमपि पन्थानं जिज्ञासमानाः परमकारुणिकं कणादं मुनिमुपसेदुरथ कणादो मुनिस्तत्त्वज्ञानवैराग्यैश्वर्यसम्पन्नः षष्ठां पदार्थानां साधर्म्यं वैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानमेवात्मत्वसाक्षात्कारप्राप्तये परमः पन्था इति मनसिवृत्त्वा तच्च निवृत्तिलक्षणाद्धर्मादेतेषामनायासेन सेत्स्यतीती लक्षणतः स्वरूपतश्च धर्ममेव प्रथममुपदिशाभ्यनन्तरं षडपि पदार्थानुद्देशलक्षणपरीक्षाभिरुपदेक्ष्यामीति हृदि निधाय तेषामवधानाय प्रतिजानीते-”<sup>5</sup>

अथातो धर्म व्याख्यास्यामः॥११॥<sup>6</sup>

अर्थात् आचार्य शंकर मिश्र कहते हैं कि इस संसार में आध्यात्मिक, आधिभौतिक तथा आधिदैविक ऐसे तीन प्रकार के दुःखों से पीड़ित बुद्धिमान ज्ञानी प्राणी जब उक्त दुःखत्रय के आत्यन्तिक तथा ऐकान्तिक निवृत्ति के उपाय का अनुसंधान करते हुए नाना प्रकार के श्रुति, स्मृति, इतिहास तथा पुराण ग्रन्थों को अध्ययन कर उनके रहस्य का ज्ञान प्राप्त करते हैं तब उन्हें यह निश्चय होता है कि आत्मारूप मुख्य पदार्थों के साक्षात्कार से ही ऐकान्तिक, आत्यन्तिक दुःख त्रय निवृत्ति हो सकती है।

पुनः शंकर मिश्र कहते हैं कि उनकी आत्मतत्त्वसाक्षात्काररूप तापत्रय-निवर्तक उपाय का क्या मार्ग है, ऐसी प्रार्थना सुनकर तत्त्वज्ञान, वैराग्य तथा अणिमादि-ऐश्वर्यसम्पन्न कणादमहर्षि ने द्रव्यगुण आदि षट्पदार्थों के साधर्म्य तथा वैधर्म्यरूप धर्मज्ञान द्वारा वास्तविक ज्ञानरूप तत्त्वज्ञान ही आत्मारूप मुख्य तत्त्व के साक्षात्कार प्राप्ति का श्रेष्ठ मार्ग है। यह मन में निश्चय कर, वह तत्त्वज्ञान निवृत्ति रूप धर्म से ही इन जिज्ञासु शिष्यों को अनायस सिद्ध हो जायेगा। इस कारण धर्म ही के स्वरूप तथा लक्षण का मैं इन्हें उपदेश करता हूँ।

पुनः महर्षि कणाद ने प्रथमसूत्र में वैशेषिक दर्शन के निर्माण का प्रयोजन, अधिकारी, विषय तथा सम्बन्ध रूप अनुबन्धचतुष्टय सूचित होने पर भी उसमें शिष्यों की उत्कट जिज्ञासा को निहत करने के लिए स्वयं सूत्रकार ने उसका प्रतिपादन किया है, इस अभिप्राय से शंकर मिश्र उपस्कार में कहते हैं कि शिष्यों की जिज्ञासा के अनुरोध (आग्रह) से स्वरूप तथा लक्षण द्वारा धर्म की व्याख्या कर अभिधेय (विषय), तथा सम्बन्ध का वर्णन करने के लिए चतुर्थ सूत्र महर्षि कणाद ने इस प्रकार कहा है-

“धर्मविशेषसुताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानानिः श्रेयसम् ॥१४॥<sup>7</sup>

यहाँ पर विषय और सम्बन्ध यह दोनों अवशिष्ट प्रयोजन तथा अधिकारी का भी उपलक्षण (जनाने वाला) है, प्रेक्षावानों की वैशेषिक दर्शन के अध्ययन करने की प्रवृत्ति प्रदर्शित अनुबन्ध चतुष्टय होने से संगत है।

वैशेषिक दर्शन के चतुर्थ सूत्र के मत से विशेष धर्म द्वारा उत्पन्न द्रव्य, गुणकर्म, सामान्य, विशेष तथा समवाय नामक षट्पदार्थों के वास्तविक (यथार्थ), ज्ञान से जो उनके परस्पर समान (साधारण) धर्मों तथा विरुद्ध (विशेष) धर्मों के ज्ञान रूप धर्मज्ञान से ही उत्पन्न होता है, वही आत्यन्तिक आध्यात्मिकादि त्रिविध दुःखों की निवृत्तिरूप निःश्रेयस का जनक है।

उपर्युक्त न्याय एवं वैशेषिक आचार्यों द्वारा प्रणीत ग्रन्थों से यह तो निःसंदेह कहा जा सकता है कि दोनों ही महर्षियों ने इन ग्रन्थों का प्रणयन मानव कल्याण के प्रयोजनार्थ ही किया है। 'प्रयुगंक्ते प्रयोजयति का प्राधान्येन यत् तत्प्रयोजनम्, अथवा 'प्रयुज्यते प्रवर्त्यन्ते येन तत्प्रयोजनम्', प्रयोजन शब्द को इस व्युत्पत्ति के अनुसार प्रयोजन शब्द का अर्थ है प्रधान प्रवर्तक। जिस मूल उद्देश्य के लिए मनुष्य प्रयत्नशील होता है वही प्रयोजन-प्रधानप्रवर्तक होता है। इसके अनुसार मनुष्य की समस्त प्रवृत्ति का मूल प्रयोजन होता है सुख की प्राप्ति और दुःख का निरास। मनुष्य या तो सुख के लिए यत्नशील होता है या दुःख के निरास के लिए प्रयत्नशील होता है, उसके ये मूलभूत प्रयोजन जिन साधनों से सम्पन्न होते हैं वे भी प्रयोजन कहलाते हैं पर वे मूलभूत मुख्य प्रयोजन न होकर अवान्तर प्रयोजन-उपायात्मक प्रयोजन होते हैं। शास्त्र या ग्रन्थ के अध्ययन में अध्येता की प्रवृत्ति के लिए उसे इस प्रयोजन का भी ज्ञान अनिवार्य रूप से अपेक्षित होता है, क्योंकि अध्येता को किसी शास्त्र या ग्रन्थ के विषय का ज्ञान तथा विषय और शास्त्र या ग्रन्थ के बीच प्रतिपाद्यप्रतिपादक भाव सम्बन्ध का ज्ञान होने पर भी जब उसे उस शास्त्र या ग्रन्थ के प्रतिपाद्य विषय के ज्ञान की उपयोगिता का उसके प्रयोजन का ज्ञान नहीं होता तब तक उस शास्त्र का या ग्रन्थ के अध्ययन में उसकी प्रवृत्ति नहीं होती, इस प्रकार प्रवृत्ति के लिए विषय ज्ञान के प्रयोजन का ज्ञान आवश्यक होने से विषय ज्ञान का प्रयोजन भी एक अन्यतम अनुबन्ध होता है जो सभी अनुबन्धों में प्रधानतम होता है।

किसी भी शास्त्र या ग्रन्थ के अध्ययन में प्रवृत्त होने के लिए विषय, सम्बन्ध, प्रयोजन और अधिकारी इन अनुबन्धों का ज्ञान आवश्यक होने से प्रत्येक शास्त्र या ग्रन्थ के आरम्भ में किसी न किसी रूप में उनका प्रदर्शन किया जाता है। उनके विषय और प्रयोजन का तो शब्दतः स्पष्ट प्रतिपादन किया जाता है और सम्बन्ध तथा अधिकारी का प्रतिपादन विषय और प्रयोजन के प्रतिपादन द्वारा किया जाता है। शास्त्र या ग्रन्थ का विषय बता देने से उन दोनों के प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव सम्बन्ध का ज्ञान हो जाता है, क्योंकि जो शास्त्र या ग्रन्थ जिस वस्तु का प्रतिपादक न होगा उसका वह 'वस्तु' विषय ही न हो सकेगा, इसी प्रकार प्रयोजन का आख्यान कर देने से अधिकारी का भी ज्ञान सुनकर हो जाता है, क्योंकि प्रयोजनेन्दु मनुष्य ही उस प्रयोजन के निष्पादन शास्त्र या ग्रन्थ के अध्ययन का अधिकारी होता है।

न्याय दर्शन के प्रमाणादि सोलह पदार्थ एवं वैशेषिक के द्रव्यगुण आदि छः पदार्थों के साधर्म्य-वैधर्म्य ज्ञान से उसके विषय का तथा निःश्रेयस-मोक्ष के रूप में उसके मूलभूत प्रयोजन का स्पष्टतया प्रतिपादन किया गया है।

शास्त्रीय परम्परा का तो यहाँ तक मानना है कि बिना उद्देश्य या प्रयोजन के तो मंद बुद्धि भी किसी काम में नहीं लगता। अर्थात् प्रयोजन कार्य का पहली शर्त है। पुनः यह भी स्वीकार किया गया है कि क्रियाशील या व्यवहारशील व्यक्ति ही असली विद्यवान है और उसकी विद्या वही है जो इच्छाओं को पूरा करने वाली है।

अर्थागमो नित्यरोगिता च प्रिया च भार्या प्रियवादिनी च।

वश्मश्च पुत्रोअर्थकरी च विद्या षड् जीव लोकस्य सुखानि राजन।।<sup>8</sup>

भारतीय दर्शन की प्रयोजनवादी शाखा अत्यन्त ही प्राचीन है यहाँ सांख्य, बौद्ध और मीमांसा की भी अपनी प्रयोजनवादी दृष्टि है।

पाश्चात्य दार्शनिक जगत में तो शुद्ध प्रयोजनवादी दृष्टि देखने को मिलती है। वहाँ पर प्रोटागोरस से लेकर सोफिस्टों, प्लेटो, अरस्तु एवं मध्य युग से लेकर आधुनिक दर्शन के जेम्स के बाद तक चली आई है।

परन्तु जहाँ भारतीय प्रयोजनवाद का व्यापक दृष्टिकोण देखने को मिलता है। वहीं पाश्चात्य दृष्टिगोचर संकुचित है।

निष्कर्षतः दर्शनशास्त्र अपनी परिभाषा के अनुरूप 'भारतीय एवं पाश्चात्य' अपने विवेच्य विषयों का चयन, उनका संश्लेषण एवं विश्लेषण, उनका प्रमाणिकरण एवं इसके निराकरण का मार्ग खोजता है। स्वभावतः भारतीय दार्शनिक अपनी दर्शन की परिभाषा में इस बात को स्वीकार करते हैं कि जीव का अन्तिम लक्ष्य निःश्रेयस (मोक्ष) की प्राप्ति है। इस हेतु ही वह विवेच्य विषय (प्रमेय) प्रमाण एवं मुक्ति मार्ग का विश्लेषण एवं संश्लेषण कर उसकी उपयोगिता एवं महत्व को स्पष्ट करता है।

आज विश्व के विकास क्रम में मानव ने असीमित प्रगति की है। उसकी महत्वाकांक्षा उसकी कार्यों की सिद्धि हेतु किये गये मानवीय एवं वैज्ञानिक तथा अन्य प्रयास एवं उनसे प्राप्त परिणाम उसे उच्छश्रृंखल बना रहे हैं। आज की उसकी प्रयोजनवादी दृष्टि उसे यन्त्रवाद के चरम मुहाने पर ले आई है। यह समस्त प्रक्रिया एक यान्त्रिक (वैज्ञानिक) प्रक्रिया बनकर रह गई है। उसका यह समस्त प्रयास नैतिक एवं परमार्थ मूलक है या नहीं इस पर वह दृष्टिपात नहीं करना चाहता है। मानव दुःखों से छुटकारा एवं इस जीवन में अधिक से अधिक सुख की प्राप्ति हेतु ही कार्य कर रहा है।

यहाँ भारतीय एवं पाश्चात्य दार्शनिकों के दृष्टिकोणों में अन्तर अवश्य है। जहाँ पाश्चात्य दार्शनिक जगत (कुछ को छोड़कर) आज विज्ञान की चकाचौंध में यथार्थवादी एवं वस्तुवादी होने के साथ ही उसे ही मूल मानने लगा है एवं तत्त्वविद्या या परमार्थ को स्वीकार करने को तैयार नहीं है। इसीलिए वह सत्य को मानव निर्मित मानने लगा है। उसके अनुसार जीवन के मूल्य और सत्य बदलते रहते हैं। उसने यह मान लिया है कि दर्शन का मुख्य कार्य अनुभवों को, संभावना को संगठित करना है। मानव यह मानने लगा है कि जो शास्त्र या ज्ञान या विधि उसके उद्देश्य को पूरा करे, इच्छाओं को संतुष्ट करे वही सत्य है। अर्थात् सत्य की कसौटी मानव इच्छा



की पूर्ति, उसके भौतिक सुखों की प्राप्ति तक सीमट कर रह गई है। आज वह परमार्थ को मानने से इंकार कर रहा है।

वहीं भारतीय दृष्टि आज भी अपने दर्शन, ज्ञान, विज्ञान की दृष्टि को मानव के आत्यन्तिक दुःखों से निवृत्ति एवं जीवन के चरमलक्ष्य मानव की व्यक्तिगत एवं सर्वमुक्ति के लिए निर्धारित करता है। इस प्रक्रिया में जब भारतीय मत का अनुयायी अपने चरम लक्ष्य निःश्रेयस की प्राप्ति के लिए शास्त्र में प्रवृत्त होता है तब उसे भौतिक सुख या अभ्युदय की प्राप्ति अनायास ही हो जाती है। भारतीय शास्त्र (नीति, दर्शन एवं विज्ञान आदि) मात्र मशीनों से प्राप्त सुखों को ही अपना लक्ष्य न मानकर उसका अतिक्रमण करता है एवं निःश्रेयस की प्राप्ति को अपना लक्ष्य निर्धारित करता है। हाँ इसमें समस्त भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों के अपने-अपने निश्चित मार्ग हैं पर उनमें टकराव नहीं है। यहाँ द्वैतवाद एवं अद्वैतवाद, आस्तिक एवं नास्तिक दार्शनिक सम्प्रदाय साथ-साथ चलकर जिस अन्तिम लक्ष्य का निर्धारण करते हैं, वहाँ उनके बीच कोई द्वन्द्व नहीं होता ।

लक्ष्य की सिद्धि हेतु प्रणीत भारतीय शास्त्रों के मार्गों की दिशा भिन्न-भिन्न अवश्य है परन्तु अन्तिम उद्देश्य या प्रयोजन एक ही है वह दृष्टिप्रयोजनवादी अवश्य है परन्तु यान्त्रिक कदापि नहीं है। इस परम कल्याण की प्राप्ति के प्रयोजन में दर्शन शास्त्र की न्याय-वैशेषिक की वस्तुवादी-प्रयोजनवादी दृष्टि अन्य मतों की तुलना में अत्यधिक वैज्ञानिक एवं विशिष्ट है। जिसके अनुकरण से आधुनिक सुखों की प्राप्ति अर्थात् अभ्युदय के साथ ही परम-सुख या निःश्रेयस की प्राप्ति विभिन्न विषमताओं के होते हुए भी सम्भव दिखाई देती है।

#### संदर्भ ग्रन्थ सूची

1. श्लोक वार्तिक, कुमारिल भट्ट, 12/17/श्लोक।
2. न्यायदर्शनम् वात्स्यायनभाष्यसहितम् , व्याख्याकार आचार्य दुण्डिराजशास्त्री, सूत्र 1/1/1
3. तर्कभाषा, केशव मिश्र, व्याख्याकार-श्री बदरी नाथ शुक्ल, संस्करण 1976, पृष्ठ 4
4. तर्कभाषा, केशव मिश्र, व्याख्याकार-श्री बदरी नाथ शुक्ल, संस्करण 1976, पृष्ठ 5
5. श्रीशंकरमिश्रविरचित, वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, व्याख्याकार-दुण्डिराजशास्त्री, संस्करण वि०सं० 2064, पृष्ठ 4-5
6. वैशेषिक सूत्र महर्षि कणाद् प्र०अ०, प्र०आ०, प्रथम सूत्र।
7. वैशेषिक सूत्र, प्र०अ०, प्र०आ० चतुर्थ सत्र
8. विदुरनीति।

## अद्वैत वेदान्त की तर्क पद्धति

डॉ० अविनाश मिश्र

बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय,  
वाराणसी

वैदिक-काल के ऋषियों का चिन्तन मुख्य रूप से दार्शनिक नहीं कहा जा सकता, किन्तु एकदेववाद या बहुदेववाद के उत्स के मूल में उनके कुछ प्रमुख विश्वास जरूर दिखाई पड़ते हैं। वे नानात्वपूर्ण जगत् के आधार में एक परम् सत् का दर्शन करते थे। उस सत् तक पहुँचने में अथवा उसका निर्वचन करने में उन्होंने जिस तर्क-पद्धति का प्रयोग किया उसे द्वन्द्वन्याय कहा जा सकता है। द्वन्द्वन्याय हमें द्वैत से अद्वैत की ओर ले जाता है या कह सकते हैं कि द्वैत का निषेध कर देता है जहाँ पुरुष-सूक्त व नासदीय सूक्त में द्वन्द्वन्याय का दिग्दर्शन होता है, वहीं नासदीय-सूक्त में द्वन्द्वन्याय का प्रयोग अधिक विकसित रूप में हुआ है। पुरुष-सूक्त में परम्-तत्त्व की कल्पना एक पुरुष के रूप में हुई है और सम्पूर्ण जगत् का नानात्व उस पुरुष के अंग माने गये हैं, यहाँ एकत्व और नानात्व के बीच आंगिक एकता का सम्बन्ध है। पुरुष सूक्त के अनुसार यह भूत, भविष्य वर्तमान से सम्बद्ध समस्त जगत् इन परम पुरुष का वैभव है। वे अपने इस विभूति-विस्तार से महान है। उन परमेश्वर की एकपाद विभूति (चतुर्थास) में ही यह पंचभूतात्मक विश्व है। उनको शेष त्रिपादविभूति में शाश्वत दिव्यलोक है<sup>1</sup> नासदीय सूक्त में द्वन्द्वन्याय का प्रयोग अधिक विकसित रूप में हुआ है। नासदीय का ऋषि प्रारम्भ में कहता है<sup>2</sup> नासदासीन्नोसदासित्तदानी<sup>3</sup> अर्थात् ना असत् था और ना ही सत् और तत्पश्चात् वह इस निर्णय पर पहुँचता है - आनीदवांत स्वधया तेदंक<sup>3</sup> अर्थात् तब केवल एक था जो वायु के बिना अपने में श्वांस लेता था। “तस्मान्द्वान्यत्र परः कि चनास<sup>4</sup>” उससे पृथक और परे कुछ भी नहीं था।

इस विवेचना से यह स्पष्टतः दृष्टिगोचर हो रहा है कि सत् और असत् पक्ष व विपक्ष है तथा “तदेकः” उन दोनों के परे और उन दोनों में व्याप्त हैं। ऋषि ने द्वन्द्वन्याय के द्वारा उस एक का प्रतिपादन तो किया, किन्तु उसे इसका भी ज्ञान था कि वह किसी देवता आदि के द्वारा ज्ञेय नहीं है। यथा “यह कौन जानता है? कौन बताये? किसकी दृष्टि वहाँ पहुँच सकती है।<sup>5</sup> क्योंकि देवता आदि तो उसके बाद की उत्पत्ति है।<sup>6</sup> सम्भव है कि सृष्टि का विस्तार जिससे हुआ हो वह अपने आपको जानता हो या इसे धारण किये हो, अथवा वह बिना किसी आधार के ही हो अर्थात् ज्ञान के उपकरण न होने के कारण वह न भी जानता हो।<sup>7</sup> इस ज्ञेय-अज्ञेय का समस्या का दार्शनिक समाधान, उपनिषदों के ऋषियों के लिये एक चुनौती बन गया। फलतः आगे चलकर हमें यह दृष्टिगोचर होता है कि वैदिक सूक्तों के ऋषियों के अपेक्षा उपनिषदों के ऋषि तत्त्वचिन्तन के सन्दर्भ में अधिक स्पष्टवादी है, क्योंकि उनके चिन्तन में तर्क का स्थान दूसरे स्तर का है। इस सन्दर्भ में डॉ. दासगुप्त का यह कथन उल्लेखनीय है कि-” तर्क का कार्य केवल अनुभूत सत्य को व्यक्त करना था।”<sup>8</sup> प्रो. रानाडे का मानना है कि, “उपनिषदों में इस प्रकार की विचार-विधियों का प्रयोग किया गया है।”<sup>9</sup> उसमें से एक विधि है संवाद पद्धति।<sup>10</sup> प्रो. रानाडे ने द्वन्द्वन्याय की विधि को संवाद विधि के रूप में स्वीकार किया है। नासदीय सूक्त का “तदेक उपनिषद् के ऋषियों के सामने एक पक्ष के रूप में विद्यमान था। उसके विपरित उन्हें विपक्ष के रूप में जगत् का नानात्व

प्राप्त हुआ। दोनों एक-दूसरे के सापेक्ष हैं। दोनों में से एक भी निरपेक्ष परम सत् नहीं हो सकता है।

अतः इन दोनों के मूल में विद्यमान “अद्वैत”<sup>11</sup> परम सत् निर्धारित किया गया, क्योंकि यह एक और अनेक की सापेक्षता से मुक्त दोनों का आश्रय है, फलतः अद्वितीय है। इसलिये उसे “एकमेवाद्वितीयं” भी कहा जाता है। इस सन्दर्भ में प्रो. संगम लाल पाण्डेय का मानना है कि - “यह द्वन्द्वन्याय अगली सीढ़ियों पर अद्वैत और द्वैत के अनन्त पर, अनन्त और सान्त से भूमा पर भूमा और अल्प से ब्रह्म पर, ब्रह्म से अहम् तत्त्व पर और तत्त्व तथा-विषय-विषयी भाव से आत्मा पर पहुँचता है। उसी को सम्बोधन पर “एतद्वैतद्” सोहमास्मि” तत्त्वमसि”, “अयम् आत्मा ब्रह्म” आदि घोषणाएं की गयी।<sup>12</sup> उननिषदों के द्वन्द्वन्याय की सबसे बड़ी विशेषता परम् सत् में विरोधी लक्षणों का अध्यारोप या निषेध करना है। इस प्रकार से द्वन्द्वन्याय का अन्वेषण और विकास नासदीय सूक्त के न तो सत् न असत् निर्वचन से हुआ और सफलतापूर्वक विकसित होकर अनिवर्चनीय सत् के निर्वचन में समर्थ हुआ। यथा-ईशावास्योपनिषद् कहता है, “वह (परम सत्) अपने स्वरूप से विचलित न होने वाला, किन्तु मन से तीव्र गति वाला है। उसे इन्द्रियां ग्रहण नहीं कर सकती, वह स्थिर होने पर भी गतिशीलों को अतिक्रमण कर जाता है।”<sup>13</sup> पुनः आगे कहा गया है:” वह चलता है और नहीं भी चलता है। वह दूर है और समीप भी है। वह सब के अन्तर्गत है और वही सब के बाहर भी है।”<sup>14</sup>

ऐसा लगता है कि उपनिषदों का तर्कवाद परम तत्त्व के निरूपण में ही नियुक्त रहा है। उसकी प्रवृत्ति खण्डनात्मक नहीं है या बहुत कम है, किन्तु अद्वैत वेदान्त के प्रमुख आचार्यों यथा-गौड़पाद, शंकर श्री हर्ष तथा चित्सुख तक आते-आते इसकी प्रवृत्ति तीव्र खण्डनात्मक हो गई। वादरायण के ब्रह्मसूत्र में द्वन्द्वन्याय पद्धति की झलक मिलती है, जिसमें समस्त सम्भावित विपरित मतों का खण्डन कर चेतन कारणवाद की स्थापना करने का प्रयास किया गया है।

ब्रह्मसूत्र के अनुसार-अचेतन वस्तु से जगत् की उत्पत्ति इसलिए नहीं हो सकती, क्योंकि श्रुतियों के अनुसार जगत् का कारण आत्मा है<sup>15</sup> और वह सत् शब्द वाच्य है।<sup>16</sup> ब्रह्मसूत्र के दूसरे अध्याय में तर्क का प्रयोग वेदान्त के विरोधी विचारों का खण्डन करने के लिये किया गया है। यथा- “स्मृतियों के प्रामाणिकता के प्रश्न के सन्दर्भ में”<sup>17</sup> ब्रह्मसूत्र के इसी अध्याय में अन्याय मतों का खण्डन किया गया है। गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं माया ततमिदं सर्वं<sup>18</sup> अमृत चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन<sup>19</sup> अर्थात् - मैं अमृत (अविनाशी) और मृत (विनाशी) तथा सत् और असत् दोनों ही हूँ। कहने का अर्थ है कि परम तत्त्व वह वस्तु है जो सत् और असत् दोनों रूपों में व्यक्त हो रही है और वह स्वयं न सत् है और न असत् उसका स्पष्ट उल्लेख करते हुए कहा गया है- “अनादि परब्रह्म को न सत् और ना ही असत् कहा जा सकता है।”<sup>20</sup> सत्-असत् सापेक्ष व विरोधी है, जबकि निरपेक्ष तत्त्व इन दोनों का आश्रय व इन दोनों से परे है। यथा-वह दूर है और अत्यन्त निकट है<sup>21</sup> तथा वह अविभक्त रहता है, किन्तु प्राणियों में विभक्त सा है<sup>22</sup>

आगे चलकर दर्शन में खण्डन-मण्डन की प्रक्रिया में पर्याप्त विकास हुआ। बौद्ध-दर्शन के प्रमुख आचार्य नागार्जुन ने अन्य दर्शनों में विरोधाभास दिखाने के लिये चतुष्कोटि न्याय का सृजन किया तो अद्वैत-वेदान्त के आचार्य गौड़पाद ने ‘अजातिवाद’ न्याय का सृजन किया जिसका अर्थ बताते हुए गौड़पाद कहते हैं: - माया के द्वारा परमार्थ अद्वैत सत्य भी द्वैतावस्था को प्राप्त हो जाता

है”<sup>23</sup> वस्तुतः न प्रलय है, न उत्पत्ति है, न बद्ध है, न साधक है, न मुमुक्षु है और न मुक्त ही है’ - यही यथार्थता है।<sup>24</sup> कहने का तात्पर्य है कि गौड़पाद वेदान्त को रहस्य की कोटि से लेकर दर्शन के क्षेत्र में उतार दिये। गौड़पाद को इस प्रयोजन में द्वन्द्वन्याय पद्धति से काफी सहायता मिली। द्वन्द्वन्याय के सम्बन्ध में एडवर्ड केयार्ड का मत है कि” यह विरोधी दर्शन पद्धतियों के विभाजन के मध्य पूर्वमान्य एकत्व के सिद्धान्त की ओर ले जाता है, जिससे एक ऐसा समुच्चयी प्राप्त हो सकें, जिसमें समस्त विरोध और नानात्व समा सकें।<sup>25</sup> इस प्रयोजन को प्राप्त करने के लिये द्वन्द्वन्याय नानात्व को मिथ्या सिद्ध करता है और विभिन्न मतों को बौद्धिक प्राकल्पना मानता है। गौड़पाद के दर्शन में द्वन्द्वन्याय विधि से एक ओर तो अद्वैतवाद का प्रतिपादन हुआ तो दूसरी ओर अजातिवाद सिद्ध हुआ। गौड़पाद का ‘अद्वैत’ वह परम सत् है, जिसमें समस्त नानात्व समाहित हो जाते हैं और उसे किसी से विरोध नहीं होता<sup>26</sup> जगत् के नानात्व को आभास सिद्ध करने के लिये गौड़पाद जगत् की तुलना स्वप्न से करते हैं, जैसे स्वप्न मनः कल्पित है, उसी तरह जगत् भी मनः कल्पित है, फलतः मिथ्या है।<sup>27</sup> इसके अतिरिक्त, जो आदि और अन्त में नहीं है, वह वर्तमान में भी वैसा ही है। ये पदार्थ-समूह असत् के समान होकर भी सत् जैसे दिखाई देते हैं<sup>28</sup> और तो और “अस्ति, नास्ति, अस्ति-नास्ति, नास्ति-नास्ति ये क्रमशः चल, स्थिर, उभयरूप और अभावरूप चार कोटियां हैं, जिनसे अस्पष्ट परम तत्व अद्वितीय असंग है।<sup>29</sup> गौड़पाद कारिका पर शंकराचार्य भाष्य लिखते हुए कहते हैं कि, - “परम सत् का ज्ञान तर्क या द्वन्द्वन्याय से नहीं हो सकता।<sup>30</sup> ब्रह्मसूत्र में “तर्काप्रतिष्ठानात्”<sup>31</sup> पर भाष्य लिखते हुए शंकर कहते हैं कि “निरागमाः पुरुषोत्तेशामात्र निबन्धनास्तर्का अप्रतिष्ठत भवन्ति” इसलिये शंकराचार्य कहते हैं कि तर्क के द्वारा किसी अंतिम निर्णय पर नहीं पहुँचा जा सकता। वस्तुतः शंकरकृत रचनाओं को देखने पर ऐसा लगता है कि वे संसार को मिथ्या कहने के बजायें संसार से प्राप्त अनुभवों में व्याघात दिखलाकर उसे अप्रतिष्ठित घोषित करते हैं। द्वन्द्वन्याय का प्रयोग अद्वैत वेदान्त का प्रमुख ग्रन्थ पंचदशी में स्पष्ट रूप से दृष्टिगोचर होता है। जहाँ विवेक प्रकरण में माध्यमिकों के खण्डन के लिए इस विधि का प्रयोग किया गया है। वस्तुतः तर्क की सबसे सुन्दर और प्रभावशाली पद्धति यही हो सकती है, कि प्रतिवादी तर्क के जिस अस्त्र, का प्रयोग करे, उसके द्वारा उसी के मत का खण्डन कर दिया जाय। सन्दर्भतः आचार्य शंकर परमाणुवाद पर द्वन्द्वन्याय का प्रयोग करते हुए उसे अनुपपन्न सिद्ध करते हैं:<sup>32</sup> शंकर के उपरान्त उनके शिष्यों में द्वन्द्वन्याय पद्धति का प्रयोग विशेष रूप से देखने में आती है। जिसमें मंडन मिश्र व चित्सुख प्रसिद्ध हैं।

ब्रह्मसिद्धि मण्डन मिश्र की प्रमुख रचना है। ब्रह्मसिद्धि के दूसरे अध्याय का नाम तर्क काण्ड है जिसका प्रारम्भ इस आपत्ति से होता है कि, - “भेद प्रत्यक्ष से ही सिद्ध है और प्रत्यक्ष प्रमाण ही मुख्य है। अतः श्रुतियों के अर्थ की कल्पना उसी के अनुसार करनी चाहिए”।<sup>33</sup> इसी सन्दर्भ में मण्डन मिश्र कहते हैं कि प्रत्यक्ष के द्वारा भेद सिद्ध नहीं होता है, इसलिए उपनिषदों का एकत्व जैसे- “एक मेवाद्वितीयः” प्रत्यक्ष का विरोधी नहीं है।<sup>34</sup> अपने मत को सिद्ध करने के लिए मण्डन प्रत्यक्ष का विश्लेषण करते हैं। प्रत्यक्ष के तीन विकल्प सम्भव हैं यथा-वस्तुस्वरूप विधि, वस्त्वन्तस्य व्यवच्छेदः उभय वा।<sup>35</sup>

वस्तुस्वरूप विधि का अर्थ है प्रत्यक्ष के द्वारा किसी वस्तु का अस्तित्व ज्ञात होना, जैसे यह घट है।<sup>36</sup> अन्य वस्तु से व्यवच्छेद का अर्थ है। कि एक वस्तु का दूसरी वस्तु से भिन्न होना ज्ञात

होता है। जैसे यह पट नहीं है। उभय का तात्पर्य है कि प्रत्यक्ष के द्वारा वस्तु का अस्तित्व और अन्य वस्तुओं से भिन्नता ये दोनों ज्ञान होते हैं।<sup>37</sup> तीसरे विकल्प “उभयवा” के पुनः तीन विकल्प हो सकते हैं। यथा- युगपत, व्यवच्छेदपूर्वक विधि, विधि पूर्वक व्यवच्छेद।

प्रत्यक्ष यदि युगपत हो, तो वस्तु घट के होने और पट से भिन्न होने का नाम एक साथ होगा। यदि व्यवच्छेद पूर्वक विधि का प्रत्यक्ष होता है, तो पहले वस्तु “घट” का ज्ञान होगा। फिर पट से उसके भिन्न होने का ज्ञान होगा। यदि विधिपूर्वक व्यवच्छेद का प्रत्यक्ष होता है, तो पहले पट से भिन्न होने का ज्ञान और फिर घट का ज्ञान होगा।<sup>38</sup>

मण्डन मिश्र इन तीनों विकल्पों का निषेध तर्ककाण्ड के अध्याय में द्वन्द्वन्याय पद्धति से किया है। इसी कोटि में अद्वैत के एक अन्य प्रमुख दार्शनिक श्री हर्ष हैं, जिसका काल 13वीं शताब्दी के आस-पास का है।<sup>39</sup> उनके द्वारा अद्वैत वेदान्त पर रचित ग्रन्थ “खण्डनखण्डखाद्य”<sup>40</sup> और काव्य रचना “नैषधीयचरित” ने उन्हें अमर बना दिया।

खण्डनखण्डखाद्य में श्री हर्ष ने मुख्य रूप से न्यायसूत्र का खण्डन किया है। जिन सोलह पदार्थों को न्याय दर्शन में सत् स्वीकार किया गया है। श्री हर्ष उनकी सत्ता ही नहीं मानते ग्रन्थ का प्रारम्भ कुछ विचारों से होता है। नैयायिक जिन्हें प्रमाण मानते हैं और श्री हर्ष जिने प्रमाण नहीं मानते उन दोनों के बीच किस आधार पर वाक् व्यवहार होगा? इसके उत्तर में श्री हर्ष कहते हैं कि - “प्रमाणादि की सत्ता न स्वीकार करना विचारणीय विषय के साधन वाधन की अयोग्यता का हेतु नहीं है, किन्तु सद्वचनाभास लक्षण से युक्तत्व ही उस अयोग्यता का हेतु है”।<sup>41</sup> यद्यपि श्री हर्ष का मुख्य पूर्वपक्षी न्याय-दर्शन है, किन्तु उनके द्वारा प्रयुक्त द्वन्द्वन्याय की विधि समस्त विरोधी मतों का खण्डन करने में सक्षम है। श्री हर्ष स्वयं स्वीकार करते हैं कि - “ये मेरी खण्डन-युक्तियां सब दर्शन सिद्धान्तों में यथेष्ट प्रवृत्त होती हैं। ईश्वराधीन विश्व की व्यवस्था को न मानकर खण्डन करना असत्य है। जिन युक्तियों के प्रदर्शन के लिए वादियों के वाद का कथन किया जाता है। वह इस प्रकार है कि यदि शून्यवाद और अनिर्वचनीयवाद पक्षों का आश्रयण होता है, तो इन खण्डन युक्तियों की सर्वपथगामिमता निर्बाध रहती है”<sup>42</sup> जिस प्रकार मण्डन मिश्र ने प्रत्यक्षादि में भासित होने वाले द्वैत का खण्डन किया है। उसी प्रकार श्री हर्ष ने भी द्वैत का खण्डन करने के लिए द्वन्द्वन्याय का प्रयोग करते हैं। उनके द्वारा प्रस्तुत एक उदाहरण के माध्यम से इसको समझा जा सकता है। यथा-प्रत्यक्ष में घट-पट आदि का जो बोध होता है उसे अद्वैत श्रुतियों का वाधक कहा जाता है। विचारणीय है कि प्रत्यक्ष वस्तुओं का भेद कैसे निश्चय कराता है। श्री हर्ष भेद के चार विकल्पों पर विचार करते हैं। यथा- 1. वस्तु के स्वरूप का 2. अन्यन्याभाव रूप का 3. विरोधी धर्म का, 4. पृथक्त्व रूप का। श्री हर्ष इन चारों प्रकारों का खण्डन कर यह दिखाने का प्रयास करते हैं कि प्रत्यक्ष प्रमाण से भेद सिद्ध नहीं होता है। इसीलिए भेद मिथ्या है, भेद मिथ्या होने के कारण अद्वैत श्रुति का बोध नहीं करा सकता है। अनुमान आदि प्रमाण प्रत्यक्ष के ही उपजीव्य हैं। अतः वे अपेक्षाकृत अधिक दुर्बल हैं और वे भी अद्वैत का बोध नहीं कर सकते हैं।<sup>43</sup> इस प्रकार एक-एक कर श्री हर्ष न्याय दर्शन के वस्तुवादी सिद्धान्तों का खण्डन किये हैं और यह स्थापित किये हैं कि समस्त विश्व अनिर्वचनीय है, इसलिए माया है। यही कारण है कि उनका ग्रन्थ अनिर्वचनीयतार्वस्व भी कहलाता है। उनकी खण्डन शैली नागार्जुन की प्राचीन खण्डन पद्धति का स्मरण दिलाती है और दोनों में बहुत साम्य दिखाई देता है।<sup>44</sup>

अद्वैत की परम्परा को समृद्ध बनाने में चित्सुख का नाम महत्वपूर्ण है। उन्होने कई भाष्य ग्रन्थ लिखे, किन्तु “तत्त्वप्रदीपिका” जो वाद में चित्सुखी के नाम से प्रसिद्ध हुई उनकी सबसे महत्वपूर्ण रचना है। इस ग्रन्थ में उन्होने अद्वैत वेदान्त को प्रबल बनाने के लिए परमत का खण्डन द्वन्दात्मक न्याय विधि से किया है। ग्रन्थ के दूसरे अध्याय में चित्सुख में न्याय के पदार्थ, भेद, गुण, कर्म, जाति, विशेष समवाय, प्रत्यक्ष, संशय, भ्रम, स्मृति, अनुमान, व्याप्ति, देश-काल आदि समस्त भावों का खण्डन किया है। इसमें सर्वत्र द्वन्द्वन्याय का प्रयोग दिखाई देता है।<sup>45</sup> इस अध्याय का प्रारम्भ करते हुए वह भी भेद सम्बन्धी वही प्रश्न उठाते हैं और उसके चार विकल्प लगभग उसी प्रकार मानते हैं। जैसे श्री हर्ष ने माने थे, और उनके खण्डन में भी लगभग उसी प्रकार की युक्तियाँ भी देते हैं। चित्सुख द्वारा परमत का खण्डन करने से यह प्रतिपादित होता है कि, - “सकल प्रपंच अनादि अविद्या का विलास-मात्र है। इस प्रकार के प्रपंच के ग्राहक प्रत्याक्षादि प्रमाणों का विरोध न रहने से वेदान्त वाक्य अवाधित होकर द्वितीय ब्रह्म का अपरोध ज्ञान उत्पन्न करते हैं, यह निर्दोष सिद्धान्त है।”<sup>46</sup>

शंकरोत्तर वेदान्त का अध्ययन करने पर हम देखते हैं कि जहाँ एक अद्वैत वेदान्तियों का एक धारा उपनिषद् व शंकर के मत के प्रतिपादन और व्याख्या करता है इसमें पद्मपाद, सुरेश्वर, वाचस्पति मिश्र की गणना होती है, वहीं दूसरी धारा में खण्डात्मक प्रवृत्ति प्रबल दिखाई पड़ती है, इस धारा में श्री हर्ष, चित्सुख, मधुसूदन सरस्वती का नाम अग्रणीय है। यहाँ तर्क द्वन्द्वन्याय का रूप धारण कर अद्वैत-वेदान्त के दार्शनिकों का प्रमुख अस्त्र बन गया। इसीलिये जहाँ श्री हर्ष, चित्सुख व मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैत वेदान्त-को प्रमाण-प्रधान बनाया, वहीं उनके पहले के अद्वैत वेदान्ती अद्वैत वेदान्त को प्रमेय प्रधान मानकर चल रहे थे।

### सन्दर्भ

1. पुरुषसूक्त-3 वैदिक सूक्त संग्रह, गीताप्रेस, गोरखपुर, संवत्-2071 पृ.-78
2. नासदीयसूक्त-1
3. वही-2
4. वही
5. नासदीय सूक्त-6
6. वही
7. वही, 7
8. Reason had only to unravel it in the light of experience. "Dr. S.N. Dargupta, History of Indian Philosophy, Vol-1. P-41
9. रामचन्द्र दत्तात्रेय रानाडे, उपनिषद दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण पृ.-25-30
10. वही पृ.-28
11. मां. उप. - 7 व 12
12. संगम लाल पाण्डेय, शंकर पूर्ण अद्वैत दर्शन, पृ.-103
13. ईशावास्योपनिषद-4
14. वही-5
15. ब्रह्मसूत्र - 1/1/5-6

16. वही - 1/1/9
17. वही - 2/1/1
18. गीता - 9/4
19. वही - 9/19
20. वही - 13/12
21. वही-13/13
22. 13/16
23. मां.कां.-3/19
24. मां.कां. - 2/32
25. Dr. Edward Caird, The Critical Philosophy of kant, Vol-1, P.-7
26. गौ०का० - 3/17
27. वही - 2/10
28. वही, 1/6
29. वही, 4/83
30. गौ०का०शा०भा० 3/11, न तार्किक परिकल्पितावत्मवत्पुरुष बुद्धि प्रमाणमम्यः
31. 2/1/11
32. ब्र०सू०शं०भा० - 2/2/14
33. मुख्या हि प्रत्यक्षादयः यदनुसारेण वार्थकल्पनामर्हति
34. ब्रम्हसिद्धि, तर्ककाण्ड (नैकत्व आगमस्तेन प्रत्यक्षेण विरुध्यते)
35. वही पृ०-40
36. ब्रम्हसिद्धि, शंखपाणि की व्याख्या, तर्ककाण्ड पृ०-44
37. ब्रम्हसिद्धि, तर्ककाण्ड, पृ०-44
38. वही
39. एस.एन. दासगुप्त, भारतीय दर्शन का इतिहास, भाग-2 पृ०-125
40. वैधक में “खण्डखाद्य एक पौष्टिक पाक है अर्थात् शंकाओ रूपी दुर्वलताओं का दूर कर स्वस्थ (आत्म स्थित) करने वाला है।
41. श्री हर्ष, खण्डनखण्डखाद्य, 1/4-शांकरी व्याख्या, चौखंभा, वाराणसी।
42. वही, 1/45 (शांकरी व्याख्या सहित)
43. वही - पृ०-118
44. न्यायामृताद्वैतसिद्धि (संपादकीय) भाग-2, पृ०-15 षट्दर्शन प्रकाशन, वाराणसी, 1977।
45. चित्सुख, तत्वप्रदीपिका, षट्दर्शन प्रकाशन, वाराणसी, 1974 पृ०-506
46. वही पृ०-507

## आश्रम-व्यवस्था का अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्व

डॉ० सुनील कुमार शुक्ल

जनरल फेलो ICPR, दर्शनशास्त्र विभाग,  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

भारतीय मनीषियों ने मानव जीवन एवं उसके उद्देश्य को सम्यक् दिशा प्रदान करने के लिए आश्रम व्यवस्था का विधान किया है, जिसका अध्यात्मिक दृष्टि से महत्व होने के साथ-साथ वैज्ञानिक दृष्टिकोण से भी विशेष महत्व है। आश्रम व्यवस्था का अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्व को स्पष्ट करने से पूर्व इसके स्वरूप को समझना अपरिहार्य हो जाता है। प्राचीन भारतीय मनीषियों ने मनुष्य की सामान्यतः आयु 100 वर्ष मानकर उसे चार बराबर भागों में विभक्त कर चार आश्रमों की व्यवस्था की है। इस प्रकार की व्यवस्था के मूल में मानव जीवन की विभिन्न अवस्थाओं, मनोवैज्ञानिक, सामाजिक व्यवहारों तथा नैतिक विचारों को समाविष्ट किया गया है। 'आश्रम' शब्द श्रम धातु से उत्पन्न हुआ है जिसका तात्पर्य है श्रम या परिश्रम करते हुए ठहरने का स्थान। इस प्रकार आश्रम का सांस्कृतिक अर्थ होता है मनुष्य जीवन का वह काल खण्ड जिसमें वह श्रमपूर्वक जीवन यापन करते हुए कुछ काल के लिए ठहर जाता है। आश्रम व्यवस्था में मनुष्य एक आश्रम जीवन से दूसरे आश्रम जीवन में प्रवेश करने के लिए पुरुषार्थ रूपी मनोवैज्ञानिक एवं नैतिक आधार द्वारा अपने कर्तव्यों का पालन करते हुए आगे बढ़ता जाता है।

महाभारत में आश्रम को परिभाषित करते हुए कहा गया है कि "जीवन के चार आश्रम मानव व्यक्तित्व के विकास की चार सीढ़ियाँ हैं, जिन पर क्रम से चढ़ते हुए व्यक्ति ब्रह्म की प्राप्ति करता है। कपाड़ियों के शब्दों में हिन्दू दार्शनिक संसार की वास्तविकता और क्रियात्मक जीवन की अनिवार्यता स्पष्टतः स्वीकार करते हैं, आश्रम व्यवस्था इसी दर्शन की एक मौलिक उपलब्धि है।" शिवपूजन सहाय अपनी पुस्तक "हिन्दू सामाजिक संस्थाएँ" में आश्रम को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि "व्यक्ति के दो पक्ष होते हैं। एक वह जिसमें व्यक्ति समाज के सम्पर्क में सामाजिक प्राणी के रूप में रहता है, और दूसरा वह जिसमें व्यक्ति केवल अपने तक ही सीमित होकर रहता है। दूसरा पक्ष जिसमें व्यक्ति 'स्व' की दृष्टि से विकास करता हुआ आगे बढ़ता है, वही आश्रम कहलाता है।" प्रसिद्ध विद्वान पी०एच० प्रभु के अनुसार, "आश्रम एक तरह से कर्ममय जीवन यात्रा के चार पड़ाव हैं, चार विश्रामस्थल हैं जहाँ प्रत्येक व्यक्ति रूक-रूक कर एक निश्चित कार्य सम्पन्न करके ही आगे बढ़ता है।"<sup>2</sup> भारतीय चिन्तन की परम्परा में ऐतरेय ब्राह्मण तैत्तिरीय संहिता तथा शतपथ ब्राह्मण में आश्रम व्यवस्था की सूचना प्राप्त होती है, जहाँ स्पष्ट रूप से कहा गया है कि व्यक्ति ब्रह्मचर्य आश्रम समाप्त कर गृहस्थ में प्रवेश करता है तथा गृहस्थ से वानप्रस्थ में प्रवेश कर संन्यासी जीवन यापन करता है। इस प्रकार आश्रम व्यवस्था व्यक्ति के जीवन का महत्वपूर्ण पड़ाव स्थल है जिसमें वह अपने स्थान और योग्यता के अनुरूप कर्म का सम्पादन करता है। चारों आश्रमों का वर्णन हम निम्न रूप में कर सकते हैं-

आश्रम व्यवस्था के अन्तर्गत ब्रह्मचर्य का विशेष महत्व है क्योंकि यह जीवन



रूपी प्रासाद का मूल है। योगसूत्र में कहा गया है कि “*ब्रह्मचर्यं गुप्तोन्द्रियस्योपस्थस्य संयमः*”<sup>3</sup> अर्थात् ब्रह्मचर्य का तात्पर्य उपस्थसंयम और वीर्यरक्षा करना है। दक्षसंहिता में ब्रह्मचर्य एवं अ-ब्रह्मचर्य को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि- “विपरीत लिङ्ग वाले व्यक्ति का स्मरण, उसका गुणकीर्तन, प्रशंसा उसके साथ हास परिहास करना, देखना, एकान्त में वार्तालाप, संकल्प अध्यवसाय (मानस प्रयत्न) तथा क्रिया-निवृत्ति (संभोग, मैथुन करना) यह अब्रह्मचारी का लक्षण माना गया है तथा इन सब से विरत गुणों का पालन करना ब्रह्मचर्य है। उल्लेखनीय है कि वेद को ब्रह्म कहा जाता है, इसीलिए इसके अध्ययन का व्रत ब्रह्मचर्य तथा अध्येता को ब्रह्मचारी कहा गया है। चूँकि वेदाध्ययन की मानसिक क्षमता के लिये शारीरिक स्वास्थ्य की महत्त्वपूर्ण आवश्यकता रहती है, फलतः ब्रह्मचर्य का वीर्यरक्षा रूप अर्थ यहाँ भी अनुगत है। अतः यह आश्रम पूर्णतया व्यक्ति के त्याग, अध्ययन एवं व्यक्तित्व के विकास का है।”<sup>4</sup>

उल्लेखनीय है कि मनीषियों ने ब्रह्मचर्य आश्रम में ब्रह्मचारी के कुछ कर्तव्यों को भी बतलाया है जिसकी चर्चा यहाँ आवश्यक है। ज्ञातव्य है कि उपनयन संस्कार के माध्यम से ब्रह्मचर्याश्रम प्रारम्भ होता है। उपनीत बालक को ब्रह्मचर्य पालन का उपदेश दिया जाता है, उसके लिए कठोर दिनचर्या निर्दिष्ट की गयी है। आचार्य मनु ने ब्रह्मचारी की दिनचर्या को स्पष्ट करते हुये मनुस्मृति में लिखा है -

*प्रतिगृह्योप्सितं दण्डमुपस्थाय च भास्करम् ।*

*प्रदक्षिणं परीत्याग्रिं चरेद् भैक्षं यथाविधि॥*

*सायं प्रातर्द्विजातीनामशनं स्मृतिनोदितम् ।*

*नान्तरा भोजनं कुर्यादग्निहोत्रसमो विधिः।।<sup>5</sup>*

अर्थात् उसके भिक्षाटन, भोजन, शयन, गुरुशुश्रूषा, समिधादान, निवास आदि पर अनेक नियमों की व्यवस्था की गयी थी। मनु के अनुसार वह सूर्योपासना के पश्चात् भिक्षा मांगता था, केवल दो बार सायं और प्रातः ही भोजन करता था, बीच में भोजन करना निषिद्ध था।

आचार्य चाणक्य ने अपनी पुस्तक अर्थशास्त्र में ब्रह्मचारी के कर्तव्य को बताते हुए लिखा है- “*ब्रह्मचारिणः स्वाध्यायोऽग्निकायाभिषेकौ भैक्षव्रतस्त्वमाचार्ये प्राणान्तिकी वृत्तिस्तदभावे गुरुपुत्रे सब्रह्मचारिणी वा*”<sup>6</sup> अर्थात् ब्रह्मचारी का कर्तव्य था, वेदाध्ययन, अग्नि का अभिषेक, भिक्षावृत्ति और गुरु की अनुपस्थिति में गुरुपुत्र या ज्येष्ठ ब्रह्मचारी की सेवा करना। इस प्रकार ब्रह्मचारी का जीवन कठोर साधना से परिपूर्ण था।

ब्रह्मचर्य आश्रम को समाप्त कर समावर्तन संस्कार के उपरान्त युवक विवाह करके गृहस्थ आश्रम में प्रवेश करता है। गृहस्थ शब्द का अर्थ है पत्नी को प्राप्त करने वाला। ईंट, पत्थर और चूने से निर्मित भवन को नहीं अपितु गृहिणी को गृह कहा गया है। इसलिए गृहस्थ वह आश्रम है जिसमें भार्या को ग्रहण किया जाता है। वस्तुतः वेदाध्ययन के पश्चात् समावर्तन संस्कार के समय स्नातक को वंश परम्परा अविच्छिन्न रखने का निर्देश दिया जाता है। यह तथ्य भी उल्लेखनीय है कि गृहस्थाश्रम

को न स्वीकार करने वाले को हेय माना जाता है। ऋग्वेद में गृहस्थाश्रम को स्वीकार करने का आदेश देते हुए कहा गया है-

*इहैव स्तं मा वि यौष्टं विश्वमायुष्यश्नतम् ।*

*क्रीडन्तो पुत्रैर्नप्तृभिर्मोदमानौ स्वे गृहे।।<sup>7</sup>*

अर्थात् किसी से विरोध न करो, गृहस्थाश्रम में रहो, पूर्ण आयु प्राप्त करो, पुत्र-पौत्रों के साथ खेलते हुए आनन्दपूर्वक अपने घर में रहो और घर को आदर्श रूप बनाओ।

वस्तुतः गृहस्थाश्रम मानव जीवन की पूर्णता का आश्रम है। बाह्य रूप से विपरीत प्रतीत होने वाले स्त्री-पुरुष एक दूसरे के पूरक हैं। उनके पारस्परिक आकर्षण की व्याख्या जैविकी, मनोवैज्ञानिक अथवा स्वाभाविक आवश्यकता कहकर भी की जा सकती है, परन्तु इसका तार्किक आधार है-अपूर्ण से पूर्ण होने की व्यग्रता। इसीलिए ऋग्वेद में पति-पत्नी के पारस्परिक सहयोग की आकांक्षा करते हुए कहा गया है -

*समञ्जन्तु शिवदेवाः समापो हृदयानि नौ।*

*सं मातरिश्वा सं धाता समु देष्ट्री दधातु नौ।।<sup>8</sup>*

अर्थात् संसार की समस्त शक्तियाँ और विद्वान हम दोनों पति-पत्नी को भलीभाँति जानें, हम दोनों के हृदय जल के समान शान्त हो और हम दोनों की प्राणशक्ति, धारणशक्ति एवं उपदेशशक्ति परस्पर कल्याणकारी हो। स्पष्ट है कि गृहस्थाश्रम में लौकिक तथा पारलौकिक कर्तव्यों के पालन हेतु भार्या का सहयोग प्राप्त करते हुये जीवन यापन किया जाता है। इस प्रकार स्त्रियों के लिए यह आश्रम सर्वथा सेव्य है।

उल्लेखनीय है कि मनीषियों ने गृहस्थाश्रम के कुछ कर्तव्यों को भी बतलाया है जिनका पालन करना व्यक्ति के लिए आवश्यक है। आचार्य मनु ने मनुस्मृति में धर्म में निहित दश लक्षणों को गृहस्थ को पालन करने के लिए उपदेशित किया है-

*धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।*

*धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्।।<sup>9</sup>*

अर्थात् गृहपति को धर्म के निम्न बिन्दुओं का सेवन करना चाहिए-धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रिय-निग्रह, ज्ञान, विद्या, सत्य और क्रोधत्याग। इसके साथ ही अतिथि सेवा को गृहस्थ का मुख्य कर्तव्य बताया गया है। कौटिल्य ने अर्थशास्त्र में गृहस्थ के चार प्रमुख कर्तव्यों को बतलाया जो इस प्रकार हैं -

1. अपने धर्म के अनुकूल जीवनयापन करना।
2. विधिपूर्वक विवाह करना।
3. अपनी प्राणिगृहीती पत्नी से ही सम्पर्क रखना।
4. देवों-पितरों तथा भृत्यों आदि को सन्तुष्ट करने के उपरान्त, अवशिष्ट भोजन ग्रहण करना।

इस प्रकार गृहस्थ आश्रम में ही व्यवस्थाकारों ने कुछ अन्य कर्तव्यों के निर्वहन की बात करते हैं, जिनमें पंच महायज्ञ, तीनों ऋणों से मुक्ति इत्यादि आते हैं। उल्लेखनीय है कि जन्म होते ही मनुष्य देव-ऋण, ऋषि-ऋण और पितृ-ऋण इन तीन ऋणों का ऋणी हो जाता है। मोक्ष प्राप्ति के लिए इनसे मुक्त होना आवश्यक माना गया है। वेदों के अध्ययन से देव-ऋण, यज्ञानुष्ठान से ऋषि-ऋण तथा सन्तानोत्पादन द्वारा पितृ-ऋण से मुक्त होने का विधान है। अतः अध्ययन सन्तानोत्पत्ति एवं यज्ञसम्पादन गृहस्थ के लिए अनिवार्य कर्तव्य थे। वास्तव में गृहस्थाश्रम एक कर्मभूमि है तथा त्रिवर्ग (धर्म, अर्थ एवं काम) की प्राप्ति इसी में की जा सकती है, इसीलिए गृहस्थ के लिए विभिन्न कर्तव्य, निर्धारित किये गये हैं जिससे वह सारे दायित्वों का न्यायसंगत निर्वाह करते हुए मोक्ष के लिए अपना मार्ग प्रशस्त करे। आचार्य मनु ने इस आश्रम का महत्त्व बताते हुए मनुस्मृति में लिखा है-

*यथा वायु समाश्रित्य वर्तन्ते सर्वजन्तवः।*

*तथा गृहस्थमाश्रित्य वर्तन्ते सर्व आश्रमाः।।<sup>10</sup>*

अर्थात् जिस प्रकार वायु का आश्रम लेकर सभी जीवों का जीवन चलता है, उसी प्रकार सब आश्रम गृहस्थ आश्रम का आश्रय लेते हैं। आगे चलकर मनु ने मनुस्मृति में इसकी महत्ता को और स्पष्ट करते हुए कहा है- जिस प्रकार से सारी नदियाँ अन्ततः सागर में समाहित हो जाती हैं उसी प्रकार सारे आश्रम अन्ततः गृहस्थाश्रम में ही समाहित हो जाते हैं।

इस प्रकार यह आश्रम मानव कल्याण, सृष्टि प्रक्रिया को आगे बढ़ाने एवं मुक्ति के लिए मार्ग प्रशस्त करने के रूप में अपना महत्त्व रखता है।

आश्रमों में वानप्रस्थ आश्रम का स्थान तीसरे स्थान पर आता है, इसकी अवधि 50 से 75 वर्ष की है। इस आश्रम को समझने के पूर्व हमें वानप्रस्थ शब्द के अर्थ को समझना होगा। वानप्रस्थ शब्द का अर्थ है वन की ओर प्रस्थान। मनु ने इस आश्रम में प्रवेश की अवस्था बताते हुए मनुस्मृति में लिखा है -

*गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वेलीपलितमात्मनः।*

*अपत्यस्यैव यापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत्।।<sup>11</sup>*

अर्थात् जब गृहस्थ के सिर के बाल पकने लगे, शरीर पर झुर्रियाँ पड़ने लगे तथा उसके पौत्र हो जायँ तब उसे अरण्य का आश्रय ले लेना चाहिए। आगे चलकर इस आश्रम में प्रवेश की स्थिति को और स्पष्ट करते हुए आचार्य मनु कहते हैं कि व्यक्ति को ग्राम में सुलभ मिलने वाले आहार, सम्पत्ति सबको त्यागकर पत्नी को पुत्र के संरक्षण में सौंपकर अकेले अथवा पत्नी सहित अरण्यवास करना चाहिए। उपरोक्त तथ्य को ही पी0एच0 प्रभु ने अपनी पुस्तक Hindu Social Organization में वानप्रस्थ आश्रम के सन्दर्भ में स्पष्ट किया है।

मनीषियों ने वानप्रस्थ आश्रम में रहने वाले व्यक्ति के लिए कुछ कर्तव्यों को भी निर्धारित किया है। आचार्य मनु ने मनुस्मृति में वानप्रस्थी के कर्तव्य को बताते हुए लिखा है- वह वन्य कन्दमूल फल, शाक आदि का भोजन करता है, मांसभक्षण उसके लिए निषिद्ध है। वह मृगचर्म या वृक्ष की छाल पहनता है, भूमितल पर शयन करता

है तथा ब्रह्मचर्य व्रत का पालन करता है। वह सदैव वेदाध्ययन में संलग्न रहता है, सुख-दुःख, मान-अपमान इत्यादि द्वन्द्वों को सहन करता है, सबसे मैत्रीभाव रखता है। यथासम्भव दान देता है परन्तु किसी से दान ग्रहण नहीं करता है। इसके साथ ही लोककल्याण के लिए कार्य करता है।

इस प्रकार वानप्रस्थ आश्रम में व्यक्ति, त्यागपूर्वक जीवन यापन करते हुए सुपात्र को ज्ञान-विज्ञान की शिक्षा देते हुए सम्पूर्ण संसार के प्राणियों को अपने प्राणियों जैसा समझते हुए अपने समस्त कर्मों का सम्पादन बहुजन हिताय बहुजन सुखाय की धारणा से युक्त होकर करना ही, उसका पुनीत कर्तव्य था।

आश्रमों के क्रम में संन्यास आश्रम का क्रम चौथा और अन्तिम माना गया है। इस आश्रम की अवधि 75-100 या मृत्यु तक मानी गयी है। संन्यास आश्रम को समझने के लिए सर्वप्रथम संन्यास शब्द के अर्थ को समझना होगा। उल्लेखनीय है कि बौद्ध धर्मसूत्र में संन्यास को स्पष्ट करते हुए कहा गया है- *“सम्यक् न्यासः प्रतिग्रहाणां ननु कथं।”*<sup>12</sup> अर्थात् सम्यक् रूप से त्याग ही संन्यास कहलाता है। सामान्य रूप से जो यह समझा जाता है कि पीला वस्त्र धारण करना गृह त्यागना संन्यास है। यह बात नहीं है। संन्यास उसे कहा जाता है जब व्यक्ति इलौकिक जगत की वस्तुओं के प्रति मनसा, वाचा एवं कर्मणा तीनों रूपों में त्याग करता है तब वह संन्यास की अवस्था में होता है। भगवान श्रीकृष्ण ने कहा है कि संन्यासी वह है जो न किसी से द्वेष करता है और न ही मोह।

महाभारत में संन्यासी के गुणों को स्पष्ट करते हुए कहा गया है- *“समलोकाश्मकाञ्चना स्त्रिवर्गप्रवृत्तेष्वसक्तबुद्धयोऽरि मित्रोदासीनानां तुल्यदर्शना।”*<sup>13</sup> अर्थात् संन्यासी की दृष्टि में पाषाण, काञ्चन, शत्रु, मित्र, उदासीन आदि सब समान होते हैं। इस प्रकार संन्यासी का लक्षण बाहरी दिखावटी शुद्धता से नहीं अपितु आन्तरिक शुद्धता से है।

यह भी तथ्य यहाँ स्पष्ट कर देना आवश्यक होगा कि मनीषियों ने संन्यासी के कुछ कर्तव्यों का भी उल्लेख किया है। मनु ने संन्यासी के कर्तव्य को स्पष्ट करते हुए मनुस्मृति में लिखा है कि वह निरपेक्ष और एकाकी जीवन बिताये, इन्द्रियों को विषयों से पराङ्मुख करने के लिए अल्पभोजन एवं एकान्तवास करें। यहाँ पर अल्पभोजन से तात्पर्य है जितना प्राण धारण के लिए आवश्यक है। उसे दिन में केवल एक बार भिक्षाग्रहण की अनुमति दी गई है क्योंकि भिक्षासक्त होने पर विषयासक्त होने की सम्भावनाएँ बढ़ जाती हैं। उसे निरन्तर भ्रमणशील रहना चाहिए।

आश्रम व्यवस्था के स्वरूप को समझने के पश्चात् इसके अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्त्व पर विचार करना प्रस्तुत शोध-पत्र का मूल उद्देश्य है। इस प्रकार हमें आश्रम व्यवस्था के अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्त्व को जानने के पूर्व अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक शब्दों के अर्थ को समझना होगा। आध्यात्मिक शब्द का निहितार्थ आत्मा के वास्तविक स्वरूप को समझने एवं जानने से है अर्थात् आत्मतत्त्व के स्वरूप एवं उद्देश्य को जानना ही अध्यात्म है और इससे सम्बन्धित क्रिया-पद्धतियों एवं साधनों के द्वारा आत्म-तत्त्व का बोध करना ही अध्यात्मिक है। इसी प्रकार किसी भी

विषय के व्यवस्थित, क्रमबद्ध, वस्तुनिष्ठ एवं अनुप्रयुक्त ज्ञान को विज्ञान कहते हैं और विज्ञान से सम्बन्धित पद्धतियों द्वारा प्राप्त ज्ञान वैज्ञानिक विधि कहलाता है। अब हम आश्रम व्यवस्था के अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्त्व को निम्नलिखित दो बिन्दुओं के रूप में समझने का प्रयास करेंगे -

- (1) स्वरूप की दृष्टि से
- (2) लक्ष्य की दृष्टि से

**(1) स्वरूप की दृष्टि से** - आश्रम व्यवस्था के स्वरूप की दृष्टि से देखा जाय तो इसका अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्त्व स्पष्ट रूप से दृष्टिगोचर होता है। उल्लेखनीय है कि आश्रम व्यवस्था की संकल्पना के पीछे भारतीय मनीषियों का उद्देश्य व्यक्ति के जीवन को समझने के साथ-साथ उसके आत्मतत्त्व के स्वरूप को भी समझना एवं उसके उत्थान के मार्गों को बतलाना भी है। उदाहरणार्थ चिन्तकों द्वारा व्यक्ति की औसत आयु को 100 वर्ष मानकर उसे चार बराबर भागों में विभाजित करते हुए चारों आश्रमों के अनुकूल रखना उनके दूरगामी सोच का परिणाम है। आश्रमों में जहाँ ब्रह्मचर्य आश्रम व्यक्ति के शारीरिक एवं मानसिक विकास का काल है वहीं गृहस्थ आश्रम उसके कर्तव्य निर्वहन एवं आश्रम व्यवस्था को गति प्रदान करने वाले मूल तत्त्व धर्म आधारित अर्थ एवं काम रूपी पुरुषार्थों की सिद्धि का काल है और इन्हीं त्रिवर्गों की सिद्धि ही व्यक्ति के अध्यात्मिक उन्नति का मार्ग प्रशस्त करती है।

अतः उपरोक्त तथ्य आश्रम व्यवस्था के स्वरूप की दृष्टि से अध्यात्मिक महत्त्व को प्रकट करते हैं। इसी क्रम में आश्रम-व्यवस्था का मानव जीवन तथा उसके व्यावहारिक क्रियाशीलता के आधार पर चार रूपों में विभाजन तथा प्रत्येक आश्रम में बतलाए गए व्यक्ति के कर्तव्य एवं सद्गुण युक्त आचरण का विधान एवं आश्रम व्यवस्था को गति प्रदान करने वाले मनोवैज्ञानिक आधार पुरुषार्थ चतुष्टय की सिद्धि का विधान स्वरूप की दृष्टि से आश्रम-व्यवस्था के वैज्ञानिक एवं व्यावहारिक महत्त्व को उजागर करता है।

**(2) लक्ष्य की दृष्टि से**- आश्रम व्यवस्था के लक्ष्य की दृष्टि से इसके अध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्त्व को सहज रूप में समझा जा सकता है। भारतीय मनीषियों ने मनुष्य के जीवन के उद्देश्य को ध्यान में रखते हुए-ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ एवं संन्यास आश्रम का विधान किया है, जिसके अन्तर्गत प्रत्येक आश्रम के लिए उसके अनुरूप कर्तव्य एवं उनके पालन का विधान किया है। ये कर्तव्य एक ओर जहाँ उसके व्यावहारिक उद्देश्य की पूर्ति करते हैं वहीं दूसरी ओर आध्यात्मिक लक्ष्य पूर्ति अर्थात् आत्म साक्षात्कार का मार्ग भी प्रशस्त करते हैं जो उसके अन्तिम लक्ष्य परम निःश्रेयस की प्राप्ति में सहायक होता है और इस लक्ष्य की प्राप्ति ही व्यक्ति को उसके आध्यात्मिक लक्ष्य को प्राप्त करने में सहायक होती है। इस प्रकार लक्ष्य की दृष्टि से आश्रम-व्यवस्था का आध्यात्मिक महत्त्व निरपेक्ष रूप से प्रकट हो जाता है। इसी प्रकार यदि आश्रम व्यवस्था का लक्ष्य की दृष्टि से वैज्ञानिक महत्त्व को देखा जाय तो स्पष्ट रूप से आश्रम-व्यवस्था में निहित कर्तव्यों का पालन सद्गुण युक्त आचरण में एक वैज्ञानिकता देखने को मिलती है। उदाहरणार्थ जिस प्रकार से किसी भी वैज्ञानिक

अनुसंधान द्वारा नये मानदण्डों व सिद्धान्तों की खोज के लिए एक क्रमबद्ध एवं व्यवस्थित नियम का पालन किया जाता है तब जाकर कोई भी प्रयोग सिद्ध होता है उसी प्रकार मनीषियों ने आश्रम-व्यवस्था एवं उसमें विहित कर्तव्य तथा उद्देश्य का विधान पूर्णतः वैज्ञानिक तरीके से किया है। उदाहरणार्थ व्यक्ति के शारीरिक एवं मानसिक विकास का काल ब्रह्मचर्य आश्रम को बतलाया है जिसके अन्तर्गत व्यक्ति के जीवन का 25 वर्ष तक का समय रखा है एवं गृहस्थ आश्रम का समय 25 वर्ष से 50 वर्ष तक रखा है और वानप्रस्थ का समय 50 से 75 एवं संन्यास का समय 75 से 100 वर्ष तक रखा है। इस क्रम विभाजन के पीछे उनका दृष्टिकोण पूर्णतया वैज्ञानिक है क्योंकि किसी भी आश्रम में निहित कर्तव्य दूसरे आश्रम में निहित कर्तव्यों का अतिक्रमण नहीं करते अपितु उनमें एक तारतम्यता बनी रहती है। अतः मानव जीवन के सापेक्ष आश्रम-व्यवस्था का वैज्ञानिक महत्व स्वयमेव सिद्ध हो जाता है।

इस प्रकार उपरोक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन भारतीय मनीषियों द्वारा प्रतिपादित आश्रम-व्यवस्था का विधान एक ओर जहाँ व्यक्ति के शारीरिक एवं मानसिक विकास का मार्ग प्रशस्त करते हुए उसके जीवन में वैज्ञानिकता से परिपूर्ण व्यावहारिक पक्षों के साथ-साथ आध्यात्मिक उत्कर्ष का मार्ग सुदृढ़ करता है वहीं दूसरी ओर सदाचरण एवं सद्गुण युक्त जीवन जीने की प्रेरणा प्रदान करता है, जिससे व्यक्ति को उसके व्यक्तित्व में आत्म-संयम रूपी सद्गुण चरितार्थ होता है। परिणामतः मानव जीवन में व्याप्त प्राकृतिक एवं नैतिक अशुभ से लड़ने की शक्ति प्राप्त होती है और सनातन काल से विश्व के मनीषियों एवं वैज्ञानिकों द्वारा मानव जीवन की दुःख निवृत्ति हेतु नाना प्रकार के उपायों की खोज की जाती रही है जिनमें आश्रम-व्यवस्था रूपी उपाय काफी हद तक मानवीय समस्याओं को दूर कर उसके आध्यात्मिक उत्कर्ष का मार्ग प्रशस्त कर सकता है। अतः इस रूप में आश्रम-व्यवस्था का आध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक महत्व निर्विवाद रूप से सिद्ध हो जाता है।

### सन्दर्भ सूची

1. सहाय शिवपूजन-हिन्दू सामाजिक संस्थाएँ, किताब महल इलाहाबाद, 1964, पृष्ठ 73-101
2. Prabhu, P.H., (1958) 'Hindu Social Organization, Bombay, p. 83
3. योगसूत्र, 2/30
4. दक्षस्मृति, 7/31-32
5. मनुस्मृति, 2/48, 2/52
6. गैरोला वाचस्पति, कौटिल्य अर्थशास्त्र, 1/3
7. ऋग्वेद, 10.85.42
8. ऋग्वेद, 10.85.47
9. मनुस्मृति, 6.92
10. मनुस्मृति, 3.78
11. मनुस्मृति, 6.2
12. बौद्ध धर्मसूत्र, 10/1
13. महाभारत शान्तिपर्व / 192.3

## गाँधी के शान्ति और अहिंसा-दर्शन पर वेदान्त का प्रभाव : एक विमर्श

ज्ञान प्रकाश उपाध्याय

शोध छात्र

दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय,  
प्रयागराज

महात्मा गाँधी अपने मूल स्वभाव में वेदान्त की परम्परा में सनातनी हिन्दू हैं। वे वर्णाश्रम व्यवस्था को वैज्ञानिक दृष्टि से तर्कसंगत और उपयुक्त मानते हैं। महात्मा गाँधी गीता के अनासक्ति योग की प्रस्तावना में कहते हैं कि गीता हमारे लिए तत्त्वज्ञान का सर्वोत्तम अध्यात्मिक ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का लक्ष्य अध्यात्मिक ज्ञान और अनासक्ति योग का प्रतिपादन करना है। उनके अनुसार गीता की प्रमुख शिक्षा अहिंसा और अनासक्ति है। अनासक्ति के बिना अहिंसा सम्भव नहीं है और अहिंसा के बिना शान्ति स्थापित नहीं की जा सकती है।

उल्लेखनीय है कि भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों में शान्ति का निरूपण विभिन्न रूपों में किया गया है। इसे गीता में ब्राह्मी अवस्था कहा गया है। इसे अन्य दार्शनिक सम्प्रदायों में कैवल्य (सांख्य-योग), मुक्ति (वेदान्त), निर्वाण (बौद्ध), मोक्ष (जैन) इत्यादि अनेक नामों से अभिहित किया गया है। गीता में स्थितप्रज्ञता, समत्व, अनासक्ति योग आदि अनेक रूपों में परम शान्ति को ही लक्ष्य किया गया है। निष्काम कर्मयोगी कर्मफल का त्याग करके परमशान्ति को प्राप्त करता है। गाँधी जी के अनुसार शान्ति के लिए अहिंसा अनिवार्य है। अहिंसा और शान्ति के लिए आत्मशुद्धि आवश्यक है। आत्म-शुद्धि का अर्थ है आत्मसंयम। आत्मसंयम के लिए अभ्यास और वैराग्य आवश्यक है। अनासक्ति के बिना समत्व की अवस्था प्राप्त नहीं हो सकती है।

महात्मा गाँधी ने वैदिक ऋषियों की परम्परा का अनुगमन करते हुए अहिंसा और शान्ति के माध्यम से विश्व-बन्धुत्व की स्थापना करने का प्रयास किया। उल्लेखनीय है कि भारतीय ऋषियों ने अन्तरिक्ष, जल, थल, वायु और वनस्पति जगत से लेकर सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में शान्ति के लिए प्रार्थना की है। विश्वशान्ति को लेकर मानव कल्याण के साथ-साथ प्राणीमात्र के लिए सुख, आरोग्य, शान्ति और कल्याण की कामना की गयी है।<sup>1</sup> गाँधी जी के अनुसार शान्ति की स्थापना अहिंसात्मक साधनों के द्वारा ही सम्भव है। वैश्विक परिप्रेक्ष्य में निशस्त्रीकरण और सामाजिक समरसता के साथ-साथ आर्थिक सामंजस्य पर बल दिया जाता है। शान्ति की इस अवधारणा के अन्तर्गत संघर्ष, शीत-युद्ध और तनाव की स्थिति में भी प्रत्यक्ष हिंसा से बचा जाता है। किन्तु शान्ति के लिए उन परिस्थितियों एवं कारकों को समाप्त करना पड़ेगा, जिसके कारण हिंसात्मक संघर्ष, आतंकवाद और अशान्ति को अनुचित प्रोत्साहन मिलता है। शान्ति और अहिंसा सर्वोदय समाज की आधारशिला है।

गाँधीजी के विचारों पर आधारित सर्वोदय दर्शन लौकिक कल्याण के साथ-साथ मनुष्य के नैतिक और अध्यात्मिक मंगल का भी विधान करता है। इसका प्रयोजन हिंसा के आधार पर उत्पन्न सामाजिक व्यवस्था को शान्तिपूर्ण पद्धति से बदलना है। ऐसा अहिंसक समाज ही उस शान्ति पथ की ओर ले जा सकता है, जहाँ लोग एक-दूसरे के प्रति प्रेम, करुणा एवं क्षमाशीलता से युक्त हों। उल्लेखनीय है कि विश्व के सभी धर्मों में शान्ति, क्षमा और करुणा पर बल दिया गया है। शान्ति और अहिंसा के दर्शन का प्रतिपादन बौद्ध, जैन और वेदान्त की धार्मिक और दार्शनिक परम्परा में भी हुआ है। गाँधी जी के द्वारा जिस अहिंसा और विश्वशान्ति की परिकल्पना की गयी है वह बुद्ध, महावीर, ईसा और पैगम्बर मुहम्मद के द्वारा अपनायी गयी शान्ति से भिन्न है। गाँधी जी वैदिक संस्कृति के आदर्श 'वसुधैव कुटुम्बकम्' के अनुरूप विश्वशान्ति की परिकल्पना करते हैं। अतः उन्होंने अहिंसा पर आधारित वैश्विक शान्ति को केवल धार्मिक और अध्यात्मिक क्षेत्रों तक सीमित नहीं किया है। उन्होंने इसका प्रयोग सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक सभी क्षेत्रों में किया। अहिंसा ही नैतिक और अध्यात्मिक मूल्यों का आधार है। जैनियों के पंच महाव्रतों और योग दर्शन के यम के अन्तर्गत अहिंसा को एक व्रत या अंग माना गया है। इसके विपरीत गाँधी जी के लिए अहिंसा ही समस्त मूल्यों एवं व्रतों का आधार है। सुशासन और विश्वशान्ति के लिए करुणा, प्रेम, आत्मसंयम एवं अहिंसा को अनिवार्य शर्त माना गया है। अहिंसा शान्ति का सारतत्व है। अन्य सद्गुण और मूल्य अहिंसा से निगमित किये जा सकते हैं।<sup>2</sup> अतः अहिंसा सभी सद्गुणों का मूल आधार है।

महात्मा गाँधी का अहिंसा और शान्ति से सम्बन्धित विचार वेदान्त, विशेष रूप से गीता से प्रभावित है। शान्ति और अहिंसा के लिए निम्नलिखित विशेषताएं आवश्यक हैं-

1. आत्मसंयम एवं अनासक्ति। पूर्ण आत्मशुद्धि के लिए मन के विकारों पर नियंत्रण आवश्यक है। सतत् साधना और वैराग्य अनासक्ति के लिए आवश्यक है। यहाँ पर गाँधी जी गीता से प्रभावित हैं। उल्लेखनीय है कि वह निशानेबाज अर्जुन जो तेल में प्रतिबिम्ब को देखकर मछली की आँखों को वेध सकता था तथा जिसका मन अत्यन्त एकाग्र था, वह श्रीकृष्ण से कहता है-मन का निग्रह वायु को पकड़ने से भी कठिन है। श्रीकृष्ण का उत्तर है-अभ्यास (आत्मसंयम का बार-बार अभ्यास) और वैराग्य अर्थात् पद, प्रतिष्ठा, धन, रूप, यश आदि लौकिक उपलब्धियों का त्याग ही मन को वश में करने का मार्ग है।<sup>3</sup>
2. किसी भी प्राणी को शारीरिक, मानसिक और आर्थिक दृष्टि से कष्ट न देना।
3. हिंसात्मक आचरण का परित्याग क्योंकि प्रत्येक प्रकार की हिंसा आत्मसंयम के नष्ट होने पर ही होती है।
4. जय और पराजय, लाभ और हानि, सफलता और असफलता आदि के प्रति



समदृष्टि आवश्यक है, क्योंकि अहिंसा के उपासक के लिए जय और पराजय का महत्व नहीं होता है, बल्कि सत्य का साक्षात्कार महत्वपूर्ण होता है।

5. अहिंसा सामाजिक शान्ति, सद्भाव और सुशासन को सुनिश्चित करती है जो आत्मसम्मान, समता और आनन्द के मुख्य तत्व हैं। इस दृष्टि से अहिंसा अनासक्ति योग है।

गाँधी जी के अनुसार अहिंसा ही शान्ति को सुदृढ़ बनाने वाली शक्ति है। अहिंसा, शान्ति के मार्ग पर चलने के लिए लोगों को विवश कर देती है। अतः अहिंसा का दर्शन ही विश्वशान्ति का आधार हो सकता है। इसके लिए मनुष्य के स्वभाव और दृष्टिकोण में वास्तविक बदलाव जरूरी है। उच्चस्तरीय वैज्ञानिक और तकनीकी संसाधनों के होने पर भी अहिंसा के दर्शन को बिना अपनाए हुए शान्ति की अनुभूति नहीं की जा सकती है। गाँधी जी ने भारतीय परम्परा का अनुसरण करते हुए आजीवन सत्य और अहिंसा का प्रयोग लोक जीवन में किया। इसकी प्रेरणा उन्हें गीता से मिली है। गीता में इसकी पुष्टि की गयी है- 'योगः कर्मसु कौशलम्' तथा 'लोकसंग्रममेवापि सम्पशन् कर्तुमर्हसि'<sup>5</sup> कर्मों में कुशलता प्राप्त करना, लोकहित के लिए आवश्यक है। गाँधी जी ने लोक कल्याणकारी कर्म को निष्ठापूर्वक किया। इसी प्रकार गाँधी जी के लिए राजनैतिक कर्म योग-साधना है। अहिंसा और अनासक्ति, परोपकारिता, दानशीलता, करुणा, क्षमा, साहस एवं विनम्रता शान्तिपूर्ण सहअस्तित्व के लिए आवश्यक मूल्य है।

महात्मा गाँधी के अनुसार महाभारत और गीता का मुख्य संदेश अहिंसा है। महाभारत के युद्ध में जो विनाश लीला हुई उससे पराजित और विजेता किसी भी पक्ष को शान्ति एवं सुख नहीं मिल सका। पाँच पाण्डव, कुन्ती और द्रौपदी अवसाद से ग्रस्त होकर हिमालय की यात्रा पर चले गये। इससे सिद्ध होता है कि युद्ध और हिंसा मानव-जाति की समस्याओं का समाधान नहीं कर सकते हैं। *शत्रुता को शत्रुता से, घृणा को घृणा से, गन्दगी को गन्दगी से और हिंसा को प्रतिहिंसा से दूर नहीं किया जा सकता है। इसके विपरीत इसे दूर करने का एक ही मार्ग है-शत्रुभाव को मैत्रीभाव से, घृणा को प्रेम से, हिंसा को अहिंसा से और प्रतिस्पर्धा को सहयोग से दूर करके विभिन्न समुदायों में परस्पर प्रेम, संवाद और सौहार्द्र के द्वारा शान्ति का वातावरण विकसित किया जाए।* यही शान्ति का मार्ग है। अहिंसा दर्शन का प्रमुख लक्ष्य विभिन्न संस्कृतियों में पोषित लोगों को अपनी-अपनी पहचान बनाए रखते हुए 'वसुधैव कुटुम्बकम्' अथवा वैश्विक परिवार की छतरी के नीचे संस्थित करता है। यह आपसी सहयोग, प्रेम और करुणा से ही हो सकता है। महात्मा गाँधी जी के द्वारा अहिंसा-दर्शन का प्रयोग राजनीति के क्षेत्र में करना लोकनीति की दिशा में आमूल परिवर्तन है। *यह राजनीति के क्षेत्र में जीवनादर्श (Paradigm shift) का परिवर्तन है। इसके अन्तर्गत लोगों के हृदय और दृष्टिकोण को परिवर्तित करने पर बल दिया गया है।* गाँधी जी ने महाभारत के आदर्श वाक्य 'अहिंसा परमोधर्मः' को समस्त जीवन-मूल्यों

का आधार माना है। वे राजनीति को सत्य की प्रयोगशाला मानते थे। उन्होंने गीता को अपने जीवन-दर्शन के रूप में ग्रहण किया। *यदि यह कहा जाय की गाँधीवाद गीता की मान्यताओं का या गीता के दर्शन का अभिनव प्रयोग या दर्शन हैं, तो इसमें कोई अतिशयोक्ति नहीं है।* गाँधी जी ने राजनीति के क्षेत्र में कूटनीति, छलछद्म और धोखाधड़ी का विरोध किया। इस दृष्टि से गाँधीवाद, कौटिल्य और मैकियावेली के विचारों से भिन्न है। उल्लेखनीय है कि कुछ विचारकों ने कौटिल्य को भारत का मैकियावेली कहा है। किन्तु यह उपमा तर्कसंगत नहीं है। क्योंकि कौटिल्य ने राजा को उसके कर्तव्यों, परम्पराओं और धर्मशास्त्रों से नियंत्रित करने पर बल दिया है। कौटिल्य का अध्ययन क्षेत्र मैकियावेली से अधिक व्यापक है। मैकियावेली का चिंतन संकीर्ण है क्योंकि यह इटली की विशेष परिस्थितियों तक सीमित है। कौटिल्य के अर्थशास्त्र में लोक प्रशासन, समाजशास्त्र, मनोविज्ञान, युद्ध विज्ञान, शासन की कला, कृषि एवं पशुपालन, व्यापार आदि विषयों का विवेचन किया गया है। इसके विपरीत मैकियावेली के द्वारा उल्लिखित 'प्रिन्स' का आचरण नैतिक मानदण्डों के अनुरूप नहीं है। उसके द्वारा राजनीति को नैतिकता से अलग करके देखना एक गम्भीर भूल है।<sup>6</sup>

इसके विपरीत कौटिल्य के चिन्तन में राजनीति और नैतिकता में समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया गया है। भारतीय मूल्य व्यवस्था के अन्तर्गत कौटिल्य त्रिवर्ग (धर्म, अर्थ और काम) की पूर्ति पर बल देते हैं। वेदान्त की परम्परा के अनुसार धर्म के नियंत्रण में अर्थ और काम का उपभोग लोककल्याणकारी होता है। महात्मा गाँधी का राजनीतिक दर्शन वेदान्त विशेष रूप से उपनिषद् और गीता से प्रभावित है। वे राजनीति में सत्य और अहिंसा का प्रयोग करते हैं। गाँधी जी राजनीति में कूटनीति के प्रयोग को नकार देते हैं। सत्य, अहिंसा और नैतिकता से रहित राजनीति अनीति है। उनके लिए राजनीति तपोमय जीवन और सत्य की उपासना है।

गाँधी के प्रसिद्ध ग्रन्थ '*हिन्द स्वराज्य*' पर वेदान्त विशेष रूप से '*प्रस्थानत्रयी*' के अन्तर्गत श्रीमद्भगवद्गीता की अमिट छाप है। महात्मा गाँधी गीता की व्याख्या प्रत्येक धर्म के आधारभूत ग्रन्थ के रूप में करते हैं। गीता से प्रभावित '*हिन्द स्वराज्य*' में बार-बार भोग और लोभ से सावधान रहने पर बल दिया गया है। गाँधी जी कहते हैं- 'यह धरती करोड़ों लोगों की आवश्यकताओं को पूरा करने में सक्षम है, किन्तु एक व्यक्ति के लोभ को पूरा करने में नाकाफी है। भोगवादी एवं भौतिकवादी सभ्यता और लोभ, शोषण, हिंसा, लूट एवं रक्तपात की घटनाओं को अनुचित प्रोत्साहन दिया है। उल्लेखनीय है कि गीता में भोगवादी, भौतिकवादी, सुखवादी और उपयोगितावादी सभ्यता और संस्कृति को *आसुरी सम्पद* के अन्तर्गत मान करके उसकी निन्दा की गयी है।<sup>7</sup> हिन्दू धर्म में इसे *कलियुग* कहा गया है। इस्लाम धर्म के अनुयायियों ने भोगवादी सभ्यता को *शैतानी सभ्यता* कहा है।<sup>8</sup> लोगों का विश्वास है कि इन्द्रिय

सुखों की तृप्ति ही मानव-जीवन की मूलभूत आवश्यकता है। भौतिकवादी लोग हमेशा अधिक से अधिक धन संचय की योजना बनाते रहते हैं। ऐसे लोग अपने कुलीन सम्बन्धियों, धन, यश और बल पर गर्व करते हैं। वे लोग आजीवन उसी भौतिक सम्पत्ति के अर्जन, पोषण और संरक्षण में लगे रहते हैं। ऐसी आसुरी और भौतिकवादी प्रवृत्तियों के लोग आपस में एक-दूसरे के शत्रु बन जाते हैं।<sup>3</sup> यह शत्रुता का भाव क्रमशः परिवारों, समाजों और अन्त में राष्ट्रों के बीच बढ़ता जाता है। इसके फलस्वरूप विश्व में हिंसा, युद्ध, विनाशालीला और अशान्ति प्रारम्भ हो जाती है। ऐसे व्यक्तियों का चिंतन इस विकृत मानसिकता पर आधारित होता है कि वे अन्य लोगों को नष्ट करके स्वयं सुखपूर्वक रहेगें। ये आसुरी शक्तियाँ आपस में लड़कर एक-दूसरे को क्षति पहुंचाकर अपने अन्तर्विरोधों से नष्ट हो जाती है। महात्मा गाँधी जी के द्वारा 'हिन्द स्वराज' में की गयी पश्चिमी सभ्यता की आलोचना गीता के इन विचारों से बहुत अधिक प्रभावित है। गाँधी जी कहते हैं कि पश्चिमी सभ्यता अधर्म पर आधारित है। यह यूरोप में इस प्रकार फैल रही है कि वहाँ के लोग आधे पागल प्रतीत होते हैं। वे शोषण, हिंसा, मशीनीकरण, भोग तथा शक्ति के दीवाने हैं। गाँधी जी ने भगवद्गीता की शैली में भोगवादी, भौतिकवादी तथा शोषणवादी पश्चिमी सभ्यता के विकल्प के रूप में सनातन वैदिक परम्परा पर आधारित हिन्दुस्तानी संस्कृति, राज्यव्यवस्था तथा अध्यात्मवादी सभ्यता का आदर्श प्रस्तुत किया है।

शान्ति और अहिंसा एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। *शान्ति और अहिंसा का दर्शन मानव-जीवन को शरीर, मन और मस्तिष्क के साथ-साथ हृदय एवं आत्मा के संयुक्त मिश्रण के रूप में स्वीकार करता है।* वैश्वीकरण के युग में मनुष्य की जीवन शैली तेजी से बदल रही है। बहुल संस्कृतियों, उपासना पद्धतियों और अनेक भाषाओं वाले समाज में लोगों के विचार और प्रवृत्तियाँ पृथक्-पृथक् होती जा रही हैं। अनेक विभिन्नताओं, विषमताओं और विभिन्न संस्कृतियों के होते हुए भी वैश्विक समाज और संस्कृतियाँ परस्पर सहयोग और सामंजस्य की अपेक्षा रखती हैं। यह समसामयिक युग में पृथ्वी पर मनुष्य के अस्तित्व की प्रागपेक्षा है। वेदान्त का सारांश यही है कि परम सत् एक है और वही सब में व्याप्त है। प्राकृतिक दृष्टि से विभिन्न लोगों के शरीर, वृत्तियाँ, व्यवसाय, रूचियाँ आदि अलग-अलग हैं, परन्तु इन सब का नियन्ता एक मात्र परमात्मा (ईश) ही विश्व का नियामक एवं शासक है। गाँधी जी *ईशोपनिषद* के इस सिद्धान्त को उद्धृत करते हैं- *'त्यागपूर्वक भोग करो, किसी दूसरे के धन की कामना या लालच मत करो क्योंकि कामनाएँ कभी भोग से सन्तुष्ट नहीं होती हैं।'*<sup>10</sup> अतः भोग की सीमा निर्धारित करनी पड़ेगी। भोग की कामना स्वाभाविक होती है। अतः मनुष्य को भोग करने एवं लाभार्जन करने से रोका नहीं गया है। किन्तु भोग में त्याग का भाव (आत्मसंयम) आवश्यक है। अपने स्वाभाविक अधिकार की माँग करना उचित है, किन्तु दूसरे की सम्पत्ति पर अधिकार करने का लोभ अनुचित है। वेदान्त की यह शिक्षा ही गाँधी जी को प्रभावित करती है। वस्तुतः गाँधी का जीवन-

दर्शन भारतीय परम्परा विशेष रूप से वेदान्त की देन है। आधुनिक विश्व के लिए यदि भारत का कोई संदेश है तो वह गांधी का जीवन-दर्शन है। परमाणु युग में मानव जीवन के अस्तित्व और विश्व शान्ति के लिए अहिंसा-दर्शन वर्तमान युग की आवश्यकता है। इससे स्पष्ट है कि महात्मा गाँधी भारत की अध्यात्मिक विरासत के सच्चे उत्तराधिकारी हैं। उन्होंने वेदान्त के अध्यात्मवाद में निहित सत्य और अहिंसा के सिद्धान्त का प्रयोग जीवन के विविध क्षेत्रों में व्यावहारिक धरातल पर किया। उन्होंने अहिंसा का अभेद अनासक्ति योग से किया है। पूर्ण अहिंसा के बिना अनासक्ति योग सम्भव नहीं है।<sup>11</sup> उन्होंने राजनीति को सत्य की प्रयोगशाला और राजनैतिक जीवन को त्याग-तपोमय स्वरूप प्रदान किया। आज के वैश्विक समाज में व्याप्त बुराइयों, सिद्धान्तहीनता और भ्रष्टाचार के प्रति जनता-जनार्दन को जागरूक बनाने के लिए अनासक्तियोग पर आधारित अहिंसा दर्शन को अपनाना आवश्यक है। वस्तुतः परमाणु के युग में शान्ति और अहिंसा, पृथ्वी पर मानव के सार्थक अस्तित्व की तार्किक प्रागपेक्षा हैं।

#### संदर्भ ग्रन्थ सूची

1. कठोपनिषद् , प्रश्न, केन, वृहदारण्यक इत्यादि में शान्तिपाठ एवं मंगलाचरण (शांकरभाष्य, गीता प्रेस, गोरखपुर, बारहवाँ मुद्रण)।
2. विदर इण्डियन फिलॉसोफी, एस.एल. पाण्डेय, दर्शन पीठ, टैगोर टाउन, इलाहाबाद पृ0 452-454
3. गीता, 6/34
4. गीता, 2/50 देखिए यथार्थ गीता, स्वामी अङ्गदानन्द की टीका, पृ0 55
5. गीता 3/20 (वही, स्वामी अङ्गदानन्द की टीका) पृ0 78-79
6. पालीटिकल फिलॉसोफी, मैक्सी, पृ0 138
7. गीता, 16/7-18
8. हिन्द स्वराज्य, एम. के. गाँधी, पृ0 40
9. गीता, 16/13-14
10. ईशोपनिषद् 1 (साधु भद्रेशदास कृत एवं साधु परम विवेक दास द्वारा अंग्रेजी में अनूदित स्वामी नारायण अक्षर पीठ (2012), पृ0 16-17
11. अनासक्ति योग की प्रस्तावना, पृ0 57-63 एवं गीता माता, महात्मा गाँधी, सस्ता साहित्य मण्डल प्रकाशन, कनाट सर्कस, नई दिल्ली, संस्करण 2011

## आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में संशयवाद तथा अज्ञेयवाद का तुलनात्मक विश्लेषण

डॉ० सुनीता

दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में देकार्त तथा ह्यूम संशयवादी दार्शनिक हैं तथा काण्ट अज्ञेयवादी हैं। देकार्त संशय का प्रयोग साधन के रूप में किया जिसका लक्ष्य बुद्धि के समस्त पूर्वाग्रहों से मुक्त करके निश्चयात्मक तथा प्रमाणिक ज्ञान प्राप्त करने के अनुकूल बनाना है। इसके लिए उन्होंने अपनी संशय पद्धति दी जिसके चार सोपान हैं। जिनका क्रम से अनुसरण करके असंदिग्ध तथा प्रमाणिक तथा निश्चित ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। देकार्त के समान ह्यूम भी संशयवाद को स्वीकार करते हैं। ह्यूम के संशयवाद के अनुसार निश्चित तथा असंदिग्ध ज्ञान प्राप्त कर पाना संभव नहीं है। हमें केवल प्रायिक ज्ञान ही प्राप्त हो सकता है। उनके अनुसार वस्तुतथ्य तथा विषय हमारा सम्पूर्ण ज्ञान केवल प्रायिक सत्य होता है। देकार्त तथा ह्यूम के संशयवाद के विपरीत काण्ट अज्ञेयवाद को स्वीकार करते हैं। उनका अज्ञेयवाद संशयवाद से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है परन्तु दोनों के अर्थ में भेद है। ह्यूम का संशयवाद मानता है कि किसी वस्तु का ठीक ज्ञान नहीं हो सकता है जबकि अज्ञेयवाद मानता है कि कुछ वस्तुएं ऐसी हैं जिन्हें मानव बुद्धि नहीं जान सकती है। इस प्रकार सन्देहवाद तथा अज्ञेयवाद दोनों एक दूसरे से घनिष्ठ रूप में सम्बन्धित होने के बाद भी एक-दूसरे से अर्थ में भिन्न हैं। सन्देहवाद जहाँ सभी प्रकार की ज्ञान की संभावना में सन्देह करता है। वहीं अज्ञेयवाद वस्तु के व्यवहारिक ज्ञान को 'ज्ञेय' तथा परमार्थिक ज्ञान को 'अज्ञेय' मानता है।

मुख्य पदः - निश्चयात्मक, प्रमाणिक, संशयवाद, असंदिग्ध, प्रायिक, प्रत्यय, अज्ञेयवाद, व्यवहारिक ज्ञान, पारमार्थिक ज्ञान, स्पष्टता, विवेकपूर्णता।

वह दार्शनिक सिद्धान्त जो वस्तुओं के अस्तित्व या उनकी ज्ञेयता के विषय में कोई निश्चित निर्णय देने से इनकार करें, संशयवाद कहलाता है। इस सिद्धान्त का एक रूप वह है जिसमें आत्यन्तिक आत्मविश्वास या ज्ञान के विषय में अपने दृष्टिकोण को सत्य समझने के विरुद्ध चेतावनी दी जाती है। किन्तु संशयवाद का यह रूप सापेक्षतावाद से आगे नहीं बढ़ पाता है। इसका दूसरा रूप वह है जिसमें विचारक अपने विवेचन का प्रारम्भ प्रत्येक वस्तु पर सन्देह करते हुए करता है और धीरे-धीरे पर्याप्त प्रमाण एकत्रित करके ज्ञान और व्यक्तित्व दोनों को स्वीकार कर लेता है। देकार्त का सन्देहवाद इसी प्रकार का संशयवाद है किन्तु तीव्र या उत्कट रूप में संशयवाद ज्ञान की प्रसंभाव्यता और सार्थकता तक को अस्वीकार करता है। इस संशयवाद का समर्थन पिरों करते हैं। उनके अनुसार संवेदना के अलावा ज्ञान के किसी अन्य स्रोत को नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसके अस्तित्व का कोई प्रमाण नहीं है और संवेदना पर विश्वास किया नहीं जा सकता, क्योंकि यह बात अनुभव से ही सिद्ध है कि इन्द्रियगत ज्ञान प्रायः गलत होता है। हमारे विचारों तथा संवेदनों में विरोध होता है और हम नहीं जान सकते कि उनमें से कौन सत्य है। यदि उनमें

विरोध न हो तो हम निश्चित रूप से नहीं जान कि दोनों ही गलत नहीं है। ह्यूम तीव्र या उक्त संशयवाद के स्थान पर विनम्र संशयवाद में विश्वास करते हैं जो पिरोवाद का परिणाम है। इस संशयवाद के अनुसार हमें अपनी खोज नन्ही विषयों तक सीमित रखनी चाहिए जिनका ज्ञान हम अपनी मानसिक शक्तियों द्वारा प्राप्त करने में समर्थ हो अर्थात् जो हमारे अनुभव के अन्तर्गत आते हैं। परन्तु इन विषयों से सम्बन्धित हमारा ज्ञान केवल प्रायिक हो सकता है, निश्चित एवं असंदिग्ध नहीं।

देकार्त तथा ह्यूम जहाँ संशयवाद को मानते हैं वहीं काण्ट अज्ञेयवाद के समर्थक है। इनका अज्ञेयवाद के समर्थक है। इनका अज्ञेयवाद समीक्षावाद का परिणाम है। काण्ट के अनुसार विचारने और जानने में अन्तर है। प्रत्यक्ष पर आधारित विचार करने पर ज्ञान संभव हो सकता है। इसके विपरीत कोरे विचार (प्रत्यक्ष मात्र) के आधार पर ज्ञान संभव नहीं होता है। काण्ट मानते हैं कि ज्ञान का एकमात्र विषय संवेदन है। संवेदन अपने आप में देश तथा काल से बाहर है, किन्तु संवेदन शक्ति उन्हें देश तथा काल के माध्यम से ग्रहण करती है। इसका तात्पर्य यह है कि संवेदन-शक्ति संवेदनों के यथार्थ स्वरूप को ग्रहण नहीं करती। लेकिन संवेदनों के अतिरिक्त वस्तुओं के ज्ञान की प्राप्ति का अन्य कोई साधन नहीं है अतः स्पष्ट है कि वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप का ज्ञान संभव नहीं है, अर्थात् परमार्थ सत् या यथार्थ वस्तुएँ अज्ञेय है। ज्ञान केवल वस्तुओं के आभासिक रूप का ही संभव है। हम वस्तुओं को उनके यथार्थ रूप में नहीं जानते, बल्कि जिस रूप में वे हमारी संवेदन शक्ति को प्रतीत होती है उस रूप में जानते हैं। काण्ट के अज्ञेयवाद की इस प्रवृत्ति में संशयवाद का पुट अवश्य है, किन्तु वह सत्ता के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता। वह तो केवल इस बात पर संशय व्यक्त करता है कि 'सत्ता अपने आप में' जानी जा सकती है।

बुद्धिवादी दार्शनिक देकार्त अपने दर्शन का प्रारम्भ संशय से करते हैं। उनका मानना है कि सन्देह के बिना सत्य ज्ञान संभव नहीं है। असंदिग्ध तथा प्रमाणिक ज्ञान केवल बुद्धि के द्वारा प्राप्त हो सकता है। इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त ज्ञान प्रमाणिक नहीं हो सकता। इस सन्दर्भ में उनका कहना है कि "हमें आज तक जो भी ज्ञान प्राप्त हुआ है वह प्रत्यक्ष व परोक्ष रूप से इन्द्रियों के माध्यम से ही प्राप्त हुआ है। परन्तु हमारी इन्द्रियाँ हमें कभी-कभी धोखा देती हैं अतः बुद्धिमानी इसमें है कि जिससे हमें धोखा हो चुका है उस पर पूर्ण विश्वास न करें।" उन्होंने सत्य ज्ञान की प्राप्ति के लिए संशय पद्धति को अपनाया। उनकी संशय पद्धति का उद्देश्य बुद्धि को समस्त पूर्वाग्रहों से मुक्त करके निश्चयात्मक तथा प्रमाणिक ज्ञान प्राप्त करने के अनुकूल बनाना है। उन्होंने संशय पद्धति के चार नियम<sup>2</sup> बताए हैं-

1. पूर्वाग्रह तथा उतावलेपन से मुक्त ज्ञान को ग्रहण करना जो बुद्धि के समक्ष स्पष्ट तथा सुभिन्न हो तथा जिस पर संशय की गुंजाइश न हो।
2. जिस समस्या का परीक्षण करना है उनमें से प्रत्येक को भागों में बाटना, जितना उनके समाधान के लिए अपेक्षित है।
3. अपने विचारों को एक क्रम में रखना। सरलता से क्लिष्टता के क्रम में।
4. अन्त में प्रत्येक प्रसंग में अगणना को इतना पूर्ण बनाना तथा परीक्षण को इतना व्यापक बनाना कि हमें विश्वास हो जाए कि कोई अंग छूटा न हो।

देकार्त की यह संशय पद्धति प्रक्रियात्मक तथा प्रयोगात्मक है, क्योंकि वे इसमें सभी पर संशय तब तक करते हैं जब तक की उनकी प्रमाणिकता तथा असंदिग्धता न सिद्ध हो जाए। प्रमाणिकता तथा असंदिग्धता सिद्ध हो जाने के बाद इनका संशयवाद स्वतः समाप्त हो जाता है। इसलिए देकार्त को संशयवादी नहीं कहा जा सकता है। संशय उनके दर्शन का प्रस्थान बिन्दु है, गन्तव्य स्थल नहीं, अर्थात् संशय उनके दर्शन का साधन है साध्य नहीं। देकार्त का मानना है कि संशय की इस पद्धति का प्रयोग न केवल दार्शनिक तथा वैज्ञानिक खोज अपितु ज्ञान अर्जन के किसी भी क्षेत्र में किया जा सकता है।

देकार्त ने अपनी संशय पद्धति का प्रयोग करके आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध किया। जो दार्शनिक चिन्तन का आदर्श प्रतिमान है। उनका मानना है कि आत्मा का ज्ञान एक अनिवार्य और निश्चयात्मक ज्ञान है, क्योंकि यह सत्य के दोनों लक्षणों स्पष्टता तथा विवेकपूर्णता दोनों को सन्तुष्ट करता है। उनके अनुसार 'मैं चिन्तन करता हूँ अतः मेरा अस्तित्व है।' इस वाक्य का ज्ञान स्पष्ट तथा सुभिन्न दोनों है। यह स्पष्ट ज्ञान है, क्योंकि यह प्रातिभ ज्ञान है पुनः यह विवेकपूर्ण ज्ञान है, क्योंकि इसका ज्ञान स्वतः होता है। इसके ज्ञान के लिए हमें अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती है। यह साक्षात् और अपरोक्ष ज्ञान है।

देकार्त के समान ही ह्यूम भी का संशयवाद को स्वीकार करते हैं, परन्तु ह्यूम का संशयवाद देकार्त के संशयवाद से भिन्न है। देकार्त का संशयवाद जहाँ निश्चित तथा असंदिग्ध ज्ञान प्राप्त हो जाने के बाद स्वतः समाप्त हो जाता है वहीं ह्यूम के संशयवाद के अनुसार निश्चित तथा असंदिग्ध ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है। हमें केवल प्रायिक ज्ञान ही प्राप्त हो सकता है। संशय उनके दर्शन का साध्य है साधन नहीं। इसी कारण उनके दर्शन को अनुभववाद की परिणति माना जाता है तथा उन्हें संशयवादी दार्शनिक कहा जाता है। ह्यूम दार्शनिक एवं तार्किक दृष्टि से संशयवाद का समर्थन करते हैं। उनका मानना है कि तार्किक दृष्टि से उस पूर्ण संशयवाद का खण्डन करना असंभव है जिसका प्रतिपादन सर्वप्रथम यूनानी दार्शनिक पिरो ने किया था जो दर्शन के इतिहास में पिरोवाद के नाम विख्यात है। जिसके अनुसार, हम किसी वस्तु, समस्या अथवा सिद्धान्त के विषय में निश्चित ज्ञान कभी नहीं प्राप्त कर सकते, हतः हमें अपने समस्त ज्ञान को संदिग्ध ही मानना चाहिए और किसी कर्म, सिद्धान्त तथा समस्या के सम्बन्ध में हमें अपना निश्चित निर्णय कभी नहीं देना चाहिए।

ह्यूम ने अपनी पुस्तक 'ऐन ऐन्क्वायरी कन्सरनिंग ह्यूमन अण्डरस्टैंडिंग' में संशयवाद की व्याख्या करते हुए इस सिद्धान्त को पूर्ववर्ती संशयवाद तथा अनुवर्ती संशयवाद में विभाजित किया। पूर्ववर्ती संशयवाद से उनका तात्पर्य ऐसे संशयवाद से है जिसे किसी भी प्रकार का चिन्तन करने से पूर्व ही स्वीकार कर लिया जाता है। इस संशयवाद के उदाहरण के रूप में उन्होंने देकार्त के संशयवाद को स्वीकार किया है। जिसके अनुसार हमें न केवल अपने विश्वासों तथा सिद्धान्तों में अपितु ज्ञान प्राप्त करने की अपनी शक्तियों में भी सन्देह करना चाहिए। देकार्त यह मानते थे कि हमें अपनी सभी क्षमताओं में तब तक विश्वास सन्देह करना आवश्यक है जब तक हम

ऐसे मूल्य सत्य की खोज न कर लें जो पूर्णतः निश्चित एवं असंदिग्ध हो। परन्तु ह्यूम का इस सन्दर्भ में कहना है कि वास्तव में ऐसे कोई असंदिग्ध मूल सत्य नहीं हैं और यदि वह होता भी तो उसे हम उन्हीं शक्तियों की सहायता से ही प्राप्त कर सकते थे। जिनकी प्रमाणिकता में हमें सन्देह करने को कहा गया है। ह्यूम के अनुसार इस प्रकार का संशयवाद संभव नहीं है और यदि उस संभावना को स्वीकार कर लिया जाए तो इसका निराकरण कभी नहीं किया जा सकता। परन्तु ह्यूम पूर्ववर्ती संशयवाद के एक रूप को उचित ही नहीं आवश्यक भी मानते हैं। जिसके अनुसार हमें किसी भी समस्या अथवा सिद्धान्त पर विचार करने से पूर्व पक्षपात एवं पूर्वाग्रहों से पूर्णतया मुक्त होना चाहिए। जिससे हम उसकी निष्पक्ष रूप से ठीक-ठीक जाँच कर सके। वास्तव में हम तटस्थता और निष्पक्षता के अभाव में किसी भी सिद्धान्त अथवा समस्या का समूचित एवं प्रमाणिक जाँच नहीं कर सकते।

ह्यूम ने अनुवर्ती संशयवाद को भी दो वर्गों इन्द्रियों से सम्बन्धित संशयवाद तथा बुद्धि से सम्बन्धित संशयवाद में विभाजित किया। इन्द्रियों के विषय में संशयवाद वास्तव में एक प्रकार का जगत के विषय में अज्ञेयवाद है। इस संशयवाद के अनुसार हमें वस्तुओं का ज्ञान इन्द्रियों के माध्यम से होता है। जो विश्वसनीय नहीं है। इसका कारण हमारी नैसर्गिक मूल प्रवृत्ति है जो हमें इन्द्रियों में विश्वास करे के लिए प्रेरित करती है। जिससे हम बिना किसी बौद्धिक युक्ति का सहारा लिये यह मान लेते हैं कि भौतिक वस्तुओं की स्वतंत्र एवं निरन्तर सत्ता है। जिस पर हमारे विचारों का ही नहीं अपितु हमारे अस्तित्व का भी कोई प्रभाव नहीं पड़ता। इसी स्वाभाविक मूल प्रवृत्ति के कारण हम इन्द्रियों द्वारा प्रस्तुत अपने प्रत्यक्षों को बाह्य वस्तुएं मान लेते हैं और हमें अपनी इस मान्यता में जरा सा भी सन्देह नहीं होता कि हमारे ये प्रत्यक्ष बाह्य वस्तुओं का ठीक-ठीक प्रतिनिधित्व करते हैं। परन्तु थोड़ा सा दार्शनिक चिन्तन हमारे इस प्राकृतिक विश्वास को नष्ट कर देता है, क्योंकि चिन्तन द्वारा हमें ज्ञात होता है कि हम केवल प्रत्यक्षों को ही जान सकते हैं और इन्द्रियां इन प्रत्यक्षों को प्रस्तुत करने का माध्यम मात्र अतः वे हमारे मन तथा इन प्रत्यक्षों में कभी भी किसी प्रकार का सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकती। इस सम्बन्ध में ह्यूम यह भी मानते हैं कि हम दार्शनिक चिन्तन द्वारा इस जटिल समस्या का समाधान खोजने में असमर्थ हैं। हम अपने प्रत्यक्षों तक सीमित रहने तथा बाह्य वस्तुओं को न जान सकने के कारण यह कभी प्रमाणित नहीं कर सकते कि हमारे प्रत्यक्ष बाह्य वस्तुओं का प्रतिनिधित्व करते हैं। इस कठिनाई का उल्लेख करते हुए ह्यूम ने लिखा है कि 'मन के समक्ष प्रत्यक्षों के अतिरिक्त कुछ भी उपस्थित नहीं होता और वह वस्तुओं के साथ इन प्रत्यक्षों के सम्बन्ध का सम्भवतः कभी अनुभव नहीं कर पाते। अतः ऐसे सम्बन्ध को मान लेना किसी प्रकार के तर्क पर आधारित नहीं है। इन्द्रियों की विश्वसनीयता को प्रमाणित करने के लिए ईश्वर की सत्यता का आधार लेना निश्चय ही अनुचित है। यदि इस समस्या के साथ ईश्वर की सत्यता का कोई सम्बन्ध होता तो हमारी इन्द्रियाँ पूर्णतः विश्वसनीय होती, क्योंकि यह सम्भव नहीं है कि ईश्वर हमें धोखा दे सकता है।'<sup>3</sup>

अतः ह्यूम के अनुसार हमारे लिए इस जटिल समस्या का समाधान खोज पाना



मुश्किल है। इसी कारण ह्यूम का यह कथन है कि इस समस्या के सम्बन्ध में हमें अन्ततः संशयवाद को ही स्वीकार करना पड़ता है। बुद्धि से सम्बन्धित संशयवाद का सम्बन्ध अमूर्त तर्कना तथा वस्तु-तथ्य ज्ञान से है। अमूर्त तर्कना का सम्बन्ध गणित से है। इससे प्राप्त ज्ञान निश्चित तथा असंदिग्ध होता है, क्योंकि इसमें प्रत्ययों का विश्लेषण करके उनके गुणार्थ में जो निहित रहता है उसे स्पष्ट किया जाता है। अतः गणित से प्राप्त ज्ञान के विषय में ह्यूम संशयवादी नहीं हैं। दो और दो का योग चार होता है इसका हमें पूर्ण निश्चय रहता है, किन्तु वस्तु जगत के विषय में हमारा ज्ञान इतना निश्चित और असंदिग्ध कभी नहीं हो सकता। किसी भी तथ्य का विरोधी तथ्य संभव है। वास्तव में वस्तु-जगत में अनिवार्य एवं सार्वभौम सम्बन्ध है ही नहीं। ह्यूम ने कारण-कार्य सम्बन्ध का विश्लेषण करके बताया कि हमें अनुभव के द्वारा इनके मध्य अनिवार्य सम्बन्ध का ज्ञान नहीं हो पाता है। अनुभव के द्वारा हमें केवल इतना ज्ञान होता है कि दो घटनाओं के मध्य इस प्रकार का सम्बन्ध है कि एक के बाद दूसरी आती है। जब कभी भी हम अपनी उंगली को आग में डालते हैं तो वह जल जाती है। यहाँ अनुभव के द्वारा हम यही जान पाते हैं कि एक घटना के बाद दूसरी घटना होती है। किन्तु दोनों घटनाओं में कोई अनिवार्य सम्बन्ध अन्तर्निहित है इसकी संवेदना हमें कभी प्राप्त नहीं होती है। अतः कारण-कार्य के मध्य किसी अनिवार्य सम्बन्ध को नहीं माना जा सकता। उनका कहना है कि जब दो घटनाएँ प्रायः एक-दूसरे के बाद घटित होती रहती हैं तो हम अभ्यासवश मानसिक रूप से उनके मध्य साहचर्य सम्बन्ध की स्थापना कर देते हैं। उनके अनुसार कारण-कार्य में यह सम्बन्ध संयोग रूप है, इसमें सम्बन्धों का अभाव है। अतः इस प्रकार के सम्बन्धों के विषय में कहे गये वाक्य या कथन भी यथार्थ नहीं हो सकते। अतः वस्तु-तथ्य के विषय में हमारा ज्ञान निश्चयात्मक तथा असंदिग्ध नहीं हो सकता है। उनके अनुसार हम भौतिक जगत में विश्वास कर सकते हैं, किन्तु इस विश्वास को तर्क-प्रक्रिया के द्वारा असंदिग्ध रूप में प्रमाणित नहीं किया जा सकता है। किसी अनुभव की अनेक बार पुनरावृत्ति होने से उसके प्रति हमारे मन में विश्वास उत्पन्न हो जाता है।

ह्यूम के अनुसार आगमनात्मक तर्क पद्धति की प्रमाणिकता को तर्क बुद्धि और अनुभव के द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता है। सम्पूर्ण तथ्यात्मक ज्ञान प्रायिक तथा अनिश्चित है इसलिए संशयग्रस्त है। अतः ह्यूम के अनुसार किसी विषय पर गम्भीर चिन्तन करने से संशय बढ़ता ही जाता है। इसलिए असावधानी और किसी विषय पर ध्यान न केन्द्रित करना ही संशयवाद का एकमात्र उपचार है। इस सन्दर्भ में उनका कहना है कि बुद्धि और इन्द्रियों के ऊपर यह संशयवादी सन्देह एक रोग है जो जड़ से कभी अच्छा नहीं हो सकता है। हम चाहे जितना इसे भगायें या कभी-कभी चाहे हम अपने को इससे पूर्ण मुक्त समझ लें, किन्तु यह प्रतिक्षण मेरे पास आता रहता है। किसी भी दर्शन के आधार पर बुद्धि या इन्द्रियों का पक्ष लेना असंभव है। जब हम उनके पक्ष में प्रमाण देने चलते हैं तब हम उन्हें और अधिक कमजोर पाते हैं। चूँकि विषयों पर गम्भीर और प्रगाढ़ चिन्तन करने से यह संशयवादी सन्देह उत्पन्न होता है। इसलिए हम चाहे इसके पक्ष में तर्क करें या विपक्ष में, किन्तु जैसे-जैसे हम चिन्तन करते जाते हैं वैसे यह बढ़ता है। लापरवाही पर अनवधान ही हमें इसकी दवा

दे सकती है। इस कारण मैं बिल्कुल उन पर निर्भर करता हूँ।

ह्यूम अपनी प्रारम्भिक रचना 'मानव स्वभाव पर एक ग्रन्थ' में स्पष्ट रूप से संशयवादी थे। किन्तु अपने द्वितीय ग्रन्थ 'मानव बुद्धि से सम्बन्धित एक विमर्श' में उन्होंने संशयवाद को छोड़ दिया। वहाँ उन्होंने स्वीकार किया कि पूर्ण संशयवाद जिसे उन्होंने पिरोवाद कहा है, व्यर्थ एवं हानिकारक है। उक्त पुस्तक में ह्यूम ने एक प्रकार के विनम्र संशयवाद या उदार संशयवाद का प्रतिपादन किया है जो पिरोवाद का परिणाम है। उनके अनुसार विनम्र संशयवाद को स्वीकार करना प्रत्येक तटस्थ एवं निष्पक्ष विचारक के लिए अनिवार्य है। इस संशयवाद के अनुसार हमें अपनी खोज उन्हें विषयों तक सीमित रखनी चाहिए। जिनका ज्ञान हमें अपनी मानसिक शक्तियों द्वारा प्राप्त करने में समर्थ हो अर्थात् जो हमारे अनुभव के अन्तर्गत आते हैं, परन्तु इन विषयों से सम्बन्धित हमारा ज्ञान केवल प्रायिक हो सकता है, निश्चित एवं असंदिग्ध नहीं। अमूर्त तर्कना द्वारा असंदिग्ध रूप से हम केवल ऐसा ज्ञान ही प्राप्त कर सकते हैं जिनका सम्बन्ध मात्रा तथा संख्या से है। हमारा शेष सम्पूर्ण ज्ञान प्रायिकता पर ही आधारित होता है। इसीलिए ह्यूम कहा है कि "निष्पक्ष विचारक के प्रत्येक अनुसंधान तथा निर्णय के साथ सामान्यतः संशय, सावधानी और नम्रता का होना सदैव आवश्यक है।"<sup>15</sup>

केवल अनुभव पर आधारित होने के कारण हमारा वस्तु-तथ्य विषयक ज्ञान अमूर्त तर्कना का विषय नहीं हो सकता और इसी कारण वह कभी-भी निश्चित एवं असंदिग्ध नहीं हो सकता। हम अपने अनुभव के आधार पर जो कुछ जानते हैं उसके ठीक विपरीत घटित होना तार्किक दृष्टि से संभव है। इससे स्पष्ट है कि हमारा वस्तु-तथ्य विषयक ज्ञान अनिश्चित है। इसलिए ह्यूम ऐसे सम्पूर्ण ज्ञान के विषय में विनम्र संशयवाद को अनिवार्य मानते हैं। उनके अनुसार विनम्र संशयवाद को स्वीकार करते समय हम समस्त पूर्वग्रहों से मुक्त होकर ही किसी वस्तु, सिद्धान्त अथवा समस्या के विषय में सावधानीपूर्वक अपना निर्णय देना चाहिए और इस निर्णय को भी निश्चित तथा अन्तिम नहीं मानना चाहिए। यह संशयवाद ही हमें पक्षपात, हठधर्मिता दुराग्रह से मुक्त कर सकता है।

देकार्त तथा ह्यूम के संशयवाद के स्थान पर काण्ट अपने 'अज्ञेयवाद' सिद्धान्त को देते हैं। उनके अनुसार वास्तविक ज्ञान का अर्थ संश्लेषणात्मक प्रागनुभविक ज्ञान है जो संवेदनों तथा बुद्धि-विकल्पों दोनों के संयोग से प्राप्त होता है। ज्ञान स्वलक्षण वस्तुओं से प्रारम्भ होकर संवेदन-संस्थानों से आकृति-कला तक होते हुए बुद्धि-विकल्पों तक पहुँचता है। बुद्धि विकल्पों से प्रज्ञा के विज्ञानों द्वारा समन्वित होकर आत्मा तक पहुँचता है। तब कहीं ज्ञान की प्राप्ति होती है। काण्ट के अनुसार ज्ञान प्राप्त करने के लिए संवेदनाएं आवश्यक हैं, क्योंकि इनके अभाव में हमारे ज्ञान में सत्यता कभी नहीं आ सकती। अर्थात् जो वस्तुएँ असंवेद्य हैं जिनकी संवेदना हमें प्राप्त नहीं होती उनका ज्ञान भी हमें नहीं हो सकता। हमारी संवेदनाएं पारमार्थिक 'अज्ञेय' हैं। संवेदनाओं से स्रोत स्वलक्षण वस्तुएँ स्वतः असंवेद्य हैं जो असंवेद्य हैं उनका ज्ञान नहीं हो सकता। काण्ट के अनुसार स्वलक्षण वस्तुएँ देश-काल रूपी संवेदना के आकारों से परे होने के कारण असंवेद्य हैं। असंवेद्य होने के कारण बौद्धिक सम्प्रत्ययों

के द्वारा ग्रहण नहीं की जा सकती है। अतः काण्ट उन्हें अज्ञेय मानते हैं। उनके अनुसार हमारा ज्ञान केवल व्यवहारिक जगत अथवा आभासों तक ही सीमित है। हमारा व्यवहारिक जगत का ज्ञान यथार्थ सार्वभौम एवं अनिवार्य होता है। किन्तु देश काल अनुभव और बुद्धि-विकल्पों से परे होने के कारण पारमार्थिक स्वलक्षण हमारे लिए काल्पनिक है। काण्ट का मानना है कि स्वलक्षण वस्तुओं का अस्तित्व है, परन्तु उन्हें जाना नहीं जा सकता है। अतः काण्ट स्वलक्षण वस्तुओं को श्रद्धा के आधार पर स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि स्वलक्षण वस्तुएँ अपने आप में कैसी हैं? इसे नहीं जाना जा सकता है। मनुष्य केवल उनके आभासी स्वरूप को ही जान सकता है। जिसे काण्ट ने व्यवहार कहा है। हम भौतिकी के क्षेत्र में विभिन्न सिद्धान्तों की रचना और प्राकल्पना इन्हीं आभासों के आधार पर करते हैं।

वास्तव में काण्ट परमार्थ को अज्ञेय इसलिए मानते हैं, क्योंकि हमें इसका भावात्मक ज्ञान नहीं हो सकता। उनके अनुसार भावात्मक ज्ञान निर्णयात्मक होता है, जो बुद्धि-विकल्प एवं प्रत्यक्षों दोनों के सम्मिलित व्यापार और सम्मिश्रण से बनता है। असंवेद्य होने के कारण परमार्थ का भावात्मक ज्ञान नहीं हो सकता है। अतः परमार्थ के विषय में कोई निर्णय संभव नहीं है। मानव ज्ञान के आदर्श स्वरूप संश्लेषणात्मक प्रागनुभविक निर्णय केवल व्यवहारिक जगत् की सीमा में ही संभव है। इस विशेष अर्थ में ही काण्ट को अज्ञेयवादी कहा जाता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि काण्ट के अनुसार पारमार्थिक स्वलक्षण ही हमारे ज्ञान की सीमा निर्धारित करते हैं। क्योंकि हमारा ज्ञान केवल व्यवहार तक ही सीमित है। पारमार्थिक स्वलक्षण ही व्यवहारिक जगत् के तात्त्विक आधार हैं। किन्तु हमारे चिन्तन की सीमा ज्ञान की सीमा से अधिक विस्तृत है। चिन्तन के लिए संवेदनाओं का होना आवश्यक नहीं है। अतः हम परमार्थ के बारे में भले ही न जान सकें, किन्तु उसके बारे में सोच सकते हैं।

देकार्त तथा ह्यूम दोनों ही दार्शनिक संशयवाद को स्वीकार करते हैं। परन्तु उनके संशयवाद का लक्ष्य अलग-अलग है। देकार्त जहाँ अपने संशय विधि के द्वारा अनिवार्य है, निश्चित तथा असंदिग्ध ज्ञान को स्थापित करते हैं वहीं ह्यूम अपने संशय के द्वारा सम्पूर्ण ज्ञान को प्रायिक सत्य मानते हैं। उनके अनुसार वस्तु-तथ्य विषयक हमारा सम्पूर्ण ज्ञान केवल प्रायिक सत्य होता है ऐसा ज्ञान असंदिग्ध तथा निश्चित कभी नहीं हो सकता। परन्तु ह्यूम गणित तथा तर्क आदि के ज्ञान को निश्चित तथा असंदिग्ध मानते हैं। क्योंकि इनका ज्ञान वस्तु-जगत से सम्बन्धित न होकर प्रत्ययों के पारस्परिक सम्बन्ध पर आधारित होता है। इसलिए ऐसा ज्ञान अनिवार्य और सार्वभौम होता है। अतः देकार्त तथा ह्यूम के संशयवाद में गणित तथा तर्क आदि के निर्णयों में समानता दिखलायी पड़ती है। देकार्त तथा ह्यूम के संशयवाद के विपरीत काण्ट अज्ञेयवाद को स्वीकार करते हैं। उनका अज्ञेयवाद संशयवाद से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है परन्तु दोनों के अर्थ में भेद है। संशयवाद मानता है कि किसी वस्तु का ठीक ज्ञान नहीं हो सकता है जबकि अज्ञेयवाद मानता है कि कुछ वस्तुएँ ऐसी हैं जिन्हें मानव बुद्धि नहीं जान सकती। इस प्रकार सन्देहवाद तथा अज्ञेयवाद दोनों एक दूसरे से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित होने के बाद भी एक दूसरे से अर्थ में भिन्न हैं। सन्देहवाद जहाँ सभी प्रकार के ज्ञान की संभावना में सन्देह करता है।

वहीं अज्ञेयवाद वस्तु के व्यावहारिक ज्ञान को ज्ञेय तथा पारमार्थिक ज्ञान को 'अज्ञेय' मानता है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि संशयवाद तथा अज्ञेयवाद दोनों ही वस्तु के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करने में स्वयं को असमर्थ पाते हैं। संशयवाद जहाँ ज्ञान प्राप्त करने की संभावना पर ही सन्देह करता है वहीं अज्ञेयवाद वस्तु एक विशेषस्वरूप का ज्ञान प्राप्त करने में स्वयं को असमर्थ पाता है। दोनों की वस्तुस्थिति एक ही है कि वास्तविक ज्ञान हमारी इन्द्रिय तथा बुद्धि के परे हैं।

परन्तु वस्तु को वास्तविक स्वरूप का ज्ञान न प्राप्त होने के बावजूद भी ज्ञान की प्राप्ति के साधन के रूप में संशयवाद का विशेष महत्व है। क्योंकि ज्ञान प्राप्ति के लिए किसी भी क्षेत्र में जिज्ञासा करना या सन्देह करना महत्वपूर्ण होता है। यदि हम सभी वस्तुएँ यथावत स्वीकार कर लें उसके बारे में कोई प्रश्न न उठाएँ, उसमें कोई समस्या न देखे, तो हम किसी भी तरह की ज्ञान प्राप्ति के लिए प्रेरित न होंगे। उदाहरण के लिए यदि न्यूटन को यदि सेब के नीचे गिरने में कोई समस्या न प्रतीत हुई होती तो उस सहज दिन-प्रतिदिन की घटना की व्याख्या करने का विचार भी उसको न आता और न ही तत्संबंधी वैज्ञानिक सिद्धान्तों की स्थापना होती। इसलिए चीजों, घटनाओं को ज्यों का त्यों स्वीकारने के बजाय उनके बारे में क्या, क्यों व कैसे प्रश्न उठाना ज्ञान-विज्ञान की प्रगति के लिए आवश्यक है। इसी प्रकार दार्शनिक विवेचन के लिए मूलभूत संदेह अपरिहार्य है।

#### सन्दर्भ सूची

1. Descarts, Rene, Meditation and Selection from the principals of Descarts, Trans. Johan Veitch, Court Publishing Company La Solle Illilous, p. 45
2. Descarts, Rene, Discourse on method Part 2 (trans.) Johan Veith, London, J.M. Dent & Sons Limited Hiriyaana M, Indian philosophical studies kavyalaya publisher, Maisoor, first addition, 1995, p. 92.
3. An Enquiry Concerning Human Understanding, Charles W., Hadse (ed.) human selection p. 180.
4. An Enquiry Concerning Human Understanding, Charles W., Hadse (ed.) human selection p.184

## वैदिक चिंतन : आधुनिक संदर्भ में

मनोज कुमार मिश्र

शोध छात्र

दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय,

प्रयागराज

सिंधु घाटी सभ्यता के पश्चात भारत में आर्यों के साथ जिस नवीन काल का आविर्भाव हुआ उसे ही वैदिक काल कहते हैं। दूसरे शब्दों में, छठी शताब्दी ईसापूर्व के पहले का काल वैदिक काल है। इस काल में वैदिकाचार्यों, ऋषियों, मुनियों, दार्शनिकों, आदि द्वारा किए गए चिंतन को उनके द्वारा दिये गये मंतव्य को वैदिक चिंतन के नाम से जाना जाता है। वैदिक चिंतन से तात्पर्य है-“वेदों का चिंतन”। प्रश्न उठता है कि आखिद वेद क्या है-“वेदोऽखिलो धर्म मूलम”-वेद सभी धर्मों का मूल है, मनु ने भी वेदों को सर्वज्ञानमय बताते हुए घोषणा की है कि “भूत भव्य भविष्य च सर्ववेदात् प्रसिध्यति।”

वैदिक चिंतन के विषय में कुछ कहने से पूर्व यह समझना आवश्यक हो जाता है कि वर्तमान में वैदिक चिंतन को किस अर्थ में लिया जाता है? वर्तमान में वैदिक चिंतन की क्या उपयोगिता है? वैदिक चिंतन उपयोगी भी है कि नहीं। भावात्मक स्थिति में कितना एवं नकारात्मक स्थिति में क्यों का भी प्रश्न स्वाभाविक है। इन सभी को अधिकाधिक स्पष्ट करने हेतु प्रस्तुत लेख को मैंने तीन भागों में विभक्त किया है-

प्रथम भाग में मैंने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि समस्त ज्ञान विज्ञान का मूल वेद है, अर्थात् समस्त ज्ञान विज्ञान वेद से ही निःसृत है। आज तक इमने जो कुछ खोया-पाया, चलने से लेकर गिरने तक, जन्मने से लेकर मरने तक, कवर्ग से लेकर अपवर्ग तक वह समस्त वेद का ही परिणाम है। वेद ही है जो अ-अज्ञानी से ज्ञानी बना देती है। इसे और अधिक स्पष्ट करने के लिए मैंने गणित, ज्योतिष, चिकित्सादि विषयों की संक्षिप्त चर्चा की है।

द्वितीय भाग में मैंने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि वर्तमान अध्ययन भी नए-नए आविष्कारों को जन्म देने वाला है किन्तु वह एक सीमित अध्ययन है, जो मन को शांति प्रदान करने में अक्षम है। वह वर्गादि का ज्ञान तो करा सकती है किन्तु अपवर्गादि तक उसकी पहुँच नहीं। साधन उपलब्ध करा सकती है किन्तु उसके द्वारा उपलब्ध कराये गये साधनों से साध्य प्राप्ति होगी भी या नहीं, इसके बारे में कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

तृतीय भाग में मैंने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि वैदिक ज्ञान ही एक मात्र मन को शांति प्रदान करने वाला है। वैदिक ज्ञान न केवल साधन उपलब्ध कराता है अपितु साध्य की भी गारंटी देता है। जिस प्रकार जल गर्म लोहे को न केवल ठण्डा करता है अपितु उसे कठोर भी बनाता है, उसी प्रकार वैदिक ज्ञान मानव मन को

शांति प्रदान करने के साथ-साथ उसमें धैर्य क्षमादि सद्गुण भी उत्पन्न करती है। अतः भौतिक विकास के साथ-साथ आत्मिक शांति का उपाय खोजने के लिए वैदिक आदर्शों एवं आधुनिक ज्ञान विज्ञान का समन्वय आवश्यक हो जाता है।

प्रथम भाग, भारत पर्वों का देश हैं जिसकी सस्य श्यामल धरा पर होली, दिवाली जैसे सामाजिक व स्वतंत्रता दिवस, गणतंत्र दिवस जैसे राष्ट्रीय पर्वों का आयोजन लगा रहता है। शायद ही ऐसा कोई माह होगा जिसमें पर्वों का आयोजन न होता हो शायद इसी को दृष्टिगत रखकर मैक्समूलर कहता है कि, अगर मैं विश्व भर में उस देश को ढूँढ़ने के लिए चारों दिशाओं में आँख उठाकर देखूँ जिस पर प्रकृति देवी ने अपना संपूर्ण वैभव पराक्रम तथा सौन्दर्य खुले हाथों लुटा कर उसे पृथ्वी का स्वर्ग बना दिया तो मेरी अंगुली भारत की ओर उठेगी। अगर मुझसे पूछा जाए कि अंतरिक्ष के नीचे कौन सा वह स्थान है जहाँ मानव के मानस ने सद्भाव को पूर्ण रूप से विकसित किया है, गहराई में उतर कर जीवन के कठिनतम समस्याओं पर विचार किया है, उनमें से अनेक को इस प्रकार सुलझाया है जिसको जानकर प्लेटो, कांट का अध्ययन करने वाले मनीषी भी आश्चर्यचकित रह जाए तो मेरी अंगुली भारत की ओर उठेगी।

मैक्समूलर का यह हार्दिक उद्गार भारतीय आध्यात्मिकता की महानता का परिचायक है। किन्तु आज की युवा पीढ़ी जिसके मन मस्तिष्क में यह भावना घर कर गई है कि तमाम वैज्ञानिक आविष्कार पश्चिमी देशों की देन है उनके लिए यह जानना नितान्त आवश्यक है कि पश्चिमी देशों के लोगों ने भी कहीं न कहीं भारतीय चिंतन को ही आधार बनाकर इन आविष्कारों को मूर्त रूप दिया है।

महान दार्शनिक मैक्समूलर भारतीय मनीषियों के वैदिक चिंतन से मंत्रमुग्ध हो कहता है कि आप अपने विशेष अध्ययन के लिए मनुष्यों की सोच से संबंधित किसी भी विषय का चयन कर लें, चाहे वह भाषा, वर्ग, पौराणिक-कथाओं या दर्शन का विषय हो, चाहे वह कानून या रीति रिवाज, या फिर प्राचीन कला या विज्ञान ही क्यों न हो, हर क्षेत्र के ज्ञान के लिए आपको भारत जाना होगा। कोई इसे माने या न माने लेकिन मानव इतिहास के सबसे अधिक मूल्यवान और सबसे अधिक शिक्षाप्रद सामग्री में से कुछ है तो वह वेद ही है जो केवल और केवल भारत में उपलब्ध है।

वास्तव में भारत के उत्कृष्ट वैज्ञानिक ज्ञान के प्राचीनतम उपलब्ध स्रोत वेद हैं, वैदिक ऋषि केवल आध्यात्मिकता को जानने वाले नहीं वरन् भारत के प्रथम वैज्ञानिक भी हैं, उनकी यज्ञशालायें हवि को भास्मीभूत करने तक सीमित नहीं रहीं वरन् कई बार कई आविष्कारों की प्रयोगशालायें भी सिद्ध हुई हैं। ऐसे में भारतीय वैदिक ज्ञान के कुछ उदाहरणों के माध्यम से वैदिक ज्ञान की प्रमाणिकता और आधुनिक ज्ञान-विज्ञान के संबंध में उनकी उपादेयता को समझना आवश्यक हो जाता है। इसके लिए उपनिषद् काल तक विकसित समस्त ज्ञान राशि को विभिन्न शाखाओं यथा-गणित, ज्योतिष, चिकित्सा आदि-में बांटकर स्पष्ट किया जा सकता है।

गणित-अधिकतर खोज और आविष्कार जिस पर आज समस्त यूरोप इतना इतरा रहा है शायद ही एक विकसित गणितीय पद्धति के बिना संभव हो पाती।

समस्त खोज व अविष्कार में एक सहयोगी की भूमिका निभाने वाली इस गणितीय पद्धति के अज्ञात प्रणेता भारत के ही थे। जिनकी एक लम्बी सूची प्राप्त होती है। जिसमें वेदांग ज्योतिष के रचयिता लगध मुनि, शुल्क सूत्र के प्रतिष्ठापक बोधायन, मानव, आपस्तंब आदि का नाम सुझाया जा सकता है।

वेदांग ज्योतिष के प्रणेता लगध मुनि द्वारा किया गया गणितीय कार्य न केवल भारत में गणितीय खगोलशास्त्र पर किया गया आद्य कार्य माना जाता है अपितु उनके द्वारा प्रतिपादित नवोन्मेष तिथि (महीने का 1/30) का प्रयोग एक मानक समय मात्रक के रूप में किया जाता है। इसी प्रकार समस्त विश्व में प्रमाणिक यूक्लिड की ज्यामिति का प्रयोग भारत के कई रेखागणितज्ञों द्वारा प्रतिपादित ज्यामिति के महत्वपूर्ण नियमों में देखा जा सकता है। जिनमें बोधायन प्रमेय विशेष रूप से उल्लेखनीय है।

बोधायन के शुल्कसूत्रों में आरम्भिक गणित ही नहीं, वरन् ज्यामिति के बहुत सारे नियमों, परिणामों, प्रमेयों की चर्चा की गई है जिसमें 2 के वर्गमूल व पाइथागोरस प्रमेय की चर्चा की जा सकती है।

*समस्य द्विकाणि प्रमाणं तृतीयेन वर्धयेत्।*

*तच्च चतुर्थेनात्मचतुस्त्रिंशोनेन सविशेषेः॥<sup>1</sup>*

-किसी वर्ग के विकर्ण का मान प्राप्त करने के लिए भुजा में एक तिहाई जोड़कर पुनः इसका एक चौथाई जोड़कर तत्पश्चात् इसका चौतीसवाँ भाग घटाने पर प्राप्त मान विकर्ण का मान है। अर्थात् -

$$\sqrt{=1+1/3+1/3.4-1/3.4.34=577/408=1.414216}$$

उपरोक्त मान आज भी दशमलव के 5 स्थानों तक शुद्ध माना जा रहा है तथा आधुनिक गणितज्ञों के प्रयोग में है।

यही नहीं, आधुनिक पाइथागोरस प्रमेय, जिस पर समस्त सामोस को आज भी नाज है, का मूल बोधायन द्वारा प्रतिपादित सूत्रों में देखा जा सकता है, जहाँ विकर्ण के वर्ग की चर्चा करते हुए वे कहते हैं कि-

*दीर्घस्याक्षणता रज्जूः पार्श्वमानी त्रिर्यक मानी च ।*

*यत्पृथग्भूते कुरुतस्तदुभयां करोति ॥<sup>2</sup>*

एक आयात का विकर्ण उतना ही क्षेत्र इकट्ठा बनाता है जितने की उसकी लम्बाई और चौड़ाई अलग-अलग बनाती है। यही तो पाइथागोरस प्रमेय भी कहता है कि कर्ण का वर्ग लम्ब व आधार के वर्ग के योग के बराबर होता है। अतः कहा जा सकता है कि आधुनिक पाइथागोरस प्रमेय कोई नया नियम न होकर बोधायन प्रमेय है। अतः इसे बौधायन पाइथागोरस प्रमेय कहना अधिक उपयुक्त होगा।

यही नहीं, बोधायन द्वारा प्रतिपादित कुछ अन्य प्रमेय भी हैं जो कंचित् संशोधन के साथ आज भी स्वीकार्य एवं प्रयोग में हैं। यथा-

1. किसी आयत के विकर्ण एक दूसरे को समद्विभाजित करते हैं।
2. समचतुर्भुज के विकर्ण एक दूसरे को समकोण पर समद्विभाजित करते हैं।
3. किसी वर्ग की भुजाओं के मध्य बिन्दुओं को मिलाने से बने वर्ग का क्षेत्रफल मूल वर्ग के क्षेत्रफल का आधा होता है।
4. किसी आयत की भुजाओं के मध्य बिन्दुओं को मिलाने से समचतुर्भुज बनता है जिसका क्षेत्रफल मूल आयत के क्षेत्रफल का आधा होता है।

इसी प्रकार मानव, आपस्तम्ब, आदि प्राचीन गणितज्ञों ने आधुनिक ज्ञान विज्ञान को जो आधारशिला प्रदान की, उसे किसी मायने में कम नहीं आंका जा सकता है। आज यदि आधुनिक ज्ञान विज्ञान का वटवृक्ष लहलहा रहा है तो यह केवल और केवल गणितीय उपजाऊ मिट्टी के चलते। जिसकी स्पष्ट झलक पूरब पश्चिम फिल्म<sup>3</sup> में फिल्माये गये इस गाने से मिलती है।

### ज्योतिष-

यदि गणित आधुनिक ज्ञान विज्ञान के वटवृक्ष के लिए उपजाऊ मिट्टी है तो ज्योतिष जल व प्रकाश जो हमेशा से आधुनिक वटवृक्ष को सींचती रही है। वर्तमान में पृथ्वी के जिस गुरुत्वाकर्षण की चर्चा न्यूटन से जानी जाती है उसका मूल रूप भारतीय त्रिस्कन्ध ज्योतिषशास्त्र के पितामह आचार्य वराहमिहिर के पंच सिद्धान्तिका में देखा जा सकता है। जहाँ आचार्य पृथ्वी में आकर्षण शक्ति का स्पष्ट संकेत देते हुए कहते हैं कि-जिस प्रकार मनुष्यों के देश में अग्निशिखा उपर उठती है और फेंके जाने पर भारी वस्तु पृथ्वी पर गिरती है, उसी प्रकार इसके ठीक विपरीत असुरों के देश में भी होता है। (पंच सिद्धान्तिका 13/4)

चन्द्रमा में कलाये क्यों दिखाई देती है, इसका परिज्ञान भी वराहमिहिर को था। वे कहते हैं कि-जैसे-जैसे चन्द्रमा का स्थान सूर्य के सापेक्ष बदलता है वैसे वैसे उसका प्रकाशमय भाग बढ़ता जाता है, ठीक उसी प्रकार जैसे अपराह्न में घड़े का पश्चिमी भाग अधिकाधिक प्रकाशित होता जाता है (पंचम सिद्धान्तिका 13/37)।

यही नहीं दो राहु कहने वालों के मतों को चुनौती देने का कार्य भी उन्होंने किया। उनके अनुसार चन्द्रग्रहण में चन्द्रमा भूछाया में और सूर्यग्रहण में वह सूर्यबिम्ब में प्रविष्ट होता है। आचार्य का यह मत आज भी ग्रहणों के आधुनिक सिद्धान्तों से पूर्णतः साम्य रखता है।

चन्द्रमा में अपना स्वयं का प्रकाश नहीं है, वह सूर्य के प्रकाश में प्रकाशित से प्रकाशित है चन्द्र कलाओं में होने वाली वृद्धि एवं हास का कारण अन्य नहीं अपितु सूर्य ही है। इसका सर्वप्रथम उल्लेख वृहत्संहिता के चन्द्रचाराध्याय में आचार्य वराहमिहिर ने किया है।

*सलिलमये शशिनि खेदीधितयो मूच्छितास्ममोनेशम्।*

*क्षपयन्ति दर्पणा वेदरनिहिता इव मन्दिरस्यान्तः ॥*

*त्यजतोऽर्कतलं शशिनः पश्चादवलम्बते यथा शौक्ल्यम्।*



दिनकरवशान्तथेन्द्रोः प्रकाशतेऽधः प्रभृत्युदयः ॥<sup>4</sup>

इसी प्रकार महान ज्योतिषविद् व गणितज्ञ आर्यभट्ट जहाँ एक ओर खगोलविज्ञान में पहली बार सोदाहरण यह घोषित किया कि पृथ्वी अपनी धुरी पर घूमती है तो दूसरी ओर गणित में पाई ( $\pi$ ) का सुनिश्चित मान प्रस्तुत किया। श्रीलंका को संदर्भित एक कथन में वे स्पष्ट कहते हैं कि-

‘अनुलोम गतिस् नौ स्थस् पश्यति अचलम् विलोम गम् यद् वत् ।

अचलानि भानि तद् वत् समय पश्चिम गानि लंकायाम् ॥’

..... नाव में बैठा मनुष्य जब प्रवाह के साथ आगे बढ़ता है तब मानव भान को मान होता है कि किनारे स्थित पेड़ पौधे विपरीत दिशा में गति कर रहे हैं। उसी प्रकार गतिमान पृथ्वी पर से स्थिर नक्षत्र भी विपरीत दिशा में जाते हुए से प्रतीत होते हैं। इस प्रकार वर्तमान में वर्णित जिस कॉपरनिकस सिद्धान्त की चर्चा हम करते हैं उस सिद्धान्त की चर्चा कॉपरनिकस के पूर्व ही उन्नत साधनों के अभाव में ही अचार्य ने कर दी थी।

इसी प्रकार आर्यभट्टीयम् के द्वितीय भाग में उन्होंने पाई ( $\pi$ ) को जो सन्निकटन मान निश्चित किया वह आज भी बिना किसी परिवर्तन के सर्वमान्य है।

‘चतुराधिकं शतमष्टगुणं द्वाषाष्टिस्तथा सहस्राणाम् ।

अयुतद्वयस्य विष्कम्भस्यासन्नो वृत्तपरिणाहः ॥’<sup>5</sup>

-100 में 4 जोड़ कर 8 से गुणा करके प्राप्त गुणनफल में 6200 जोड़कर प्राप्त योगफल में 20000 से भाग देने पर प्राप्त मान व्यास और परिधि का अनुपात है।

$[(4+100) \times 8 + 62000] / 20000 = 3.1416$

यही नहीं, आर्यभट्ट द्वारा अपने गणितपाद 6 में की गई त्रिभुज तथा उसके क्षेत्रफल की चर्चा आज भी आधुनिक ज्ञान विज्ञान यथावत् स्वीकार करता है।

‘त्रिभुजस्य फलशरीरं समदलकोटि भुजार्थसंवर्गः’<sup>6</sup>

-किसी त्रिभुज का क्षेत्रफल, लम्ब के साथ भुजा के आधे के गुणनफल के बराबर होता है।

कुछ इसी प्रकार की चर्चा ब्रह्मगुप्त, भास्कराचार्य आदि ज्योतिषविद्, करते हैं जिस पर अधिकांशतया समस्त गणितीय सिद्धान्त आधृत हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि प्राचीन काल में ज्योतिषशास्त्र की जो सरिता प्रवाहित हुई थी वह आज भी आधुनिक ज्ञान विज्ञान की धरा को सिंचित कर रही है, मानव मन को शीतलता प्रदान कर रही है।

### चिकित्साशास्त्र-

किसी पौधों को रोपने के लिए उपजाऊ मिट्टी, जल व प्रकाश आवश्यक तो है किन्तु पर्याप्त नहीं। पौधे की निर्बाध प्रगति के लिए आवश्यक है कि समय-समय पर कीटनाशक दवाईयों का भी प्रयोग हो। वैदिक चिकित्साशास्त्र मानव तन के विकारों

के शमन हेतु चिकित्सीय ज्ञान उपलब्ध कराने का भी कार्य करते हैं जो आज भी ग्राह्य है। वैदिक काल के दो अश्विन कुमार भाईयों को यदि उस काल के सबसे बड़े शल्य चिकित्सक के रूप में प्रतिष्ठापित किया जाय तो शायद अतिशयोक्ति न होगी। कारण उनके द्वारा निर्भीक ऋषि दधिचि का सर काट कर उसके स्थान पर घोड़े का सिर लगाना तथा इन्द्र द्वारा सिर को विखण्डित करने के पश्चात् सुरक्षित रखे हुए सर को पुनः धड़ से संयुक्त कर देना आज के आधुनिक चिकित्सकों द्वारा आज तक संभव न हो सका। शीश प्रत्यारोपण की यह घटना कपोल कल्पित सी प्रतीत होती है, उसका एक मात्र कारण वर्तमान शल्य चिकित्सा का उतना विकसित न हो पाना है, जितना वैदिक काल में थी।

यही नहीं आज प्लास्टिक सर्जरी जैसे चिकित्सीय युक्तियों के सहरे चेहरे की झुर्रियों को हटाने का जो भरसक प्रयास आधुनिक चिकित्सक कर रहे हैं वैदिक युग की अति विकसित शल्य चिकित्सा ने इस स्वप्न को भी साकार कर दिखाया था। पौराणिक आख्यानों से ज्ञात होता है कि वृद्धावस्था की मार से अत्यन्त जीर्ण हो चुके महर्षि च्यवन की पत्नी सुकन्या अश्विन कुमारों का आह्वान करते हुए, पति को पूर्ववत् यौवन रूप प्रदान करने की प्रार्थना करती है -

*“जुजुरुशो नासत्योत् वत्रि प्रामुन्वतामा द्रापीमिव व्यावानात्।”*

इसी प्रकार पथरी, फूला, ट्यूमर, हार्निया, नाक, कान, आँख आदि 300 आपरेशनों की जो जानकारी सुश्रुतसंहिता के प्रणेता आचार्य सुश्रुत से प्राप्त होती है। 42 शल्य विधियों की विस्तृत जानकारी, चिकित्सागृहो, प्रयुक्त होने वाले औजारों तथा चिकित्सकों की प्रकृति आदि के बारे में जो चर्चा मिलती है उससे सिद्ध होता है कि आधुनिक चिकित्सीय ज्ञान का मूल कहीं न कहीं वैदिक चिकित्साशास्त्र ही है।

उपरोक्त विवेचनोपरान्त यह स्पष्ट है कि वेद समस्त ज्ञान विज्ञान का मूल है। हमारे अस्तित्व का शायद ही ऐसा कोई पक्ष हो जिसकी मीमांसा वेदों में न की गई हो। एक ज्ञानी भक्त के लिए वेद भक्ति का सरोवर है तो नीतिज्ञों के लिए नीतिग्रंथ। एक तर्कशास्त्री के लिए तर्कशास्त्र तो समाजशास्त्री के लिए सामाजिक नियम।

द्वितीय भाग, इतने पर भी आज का युवा यह कह सकता है कि, वर्तमान अध्ययन भी नये-नये आविष्कारों को जन्म देने वाला है तो फिर वैदिक आचार्यों के ज्ञान की क्या आवश्यकता है? सत्य है कि वर्तमान अध्ययन नये नये आविष्कारों को जन्म देने वाला है। वर्तमान अध्ययन ने एक्सरे मशीन, अल्ट्रासाउण्ड, सीटी00 स्कैन जैसे न जाने कितने मशीनों को आकार दिया। चौथी औद्योगिक क्रान्ति की दहलीज पर खड़ा मानव न केवल मशीनों वरन् चिकित्सकों से बेहतर परिणाम देने वाले रोबोटों की खोज की, फिर भी आज का अध्ययन शरीर तक सीमित है। आज का चिंतक शरीर के सजावट, बनावट में लगा रहता है इसके विपरीत वैदिक चिंतन एक कदम और आगे बढ़ जाता है। वैदिक चिंतन शरीर के चिंतन के साथ-साथ मन, बुद्धि, आत्मा विषयक चिंतन पर भी बल देता है। *“अनेकासंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकम्”*- यह शास्त्र अनेक संदेहों की निवृत्ति करने वाला, परोक्ष ज्ञान का दर्शक तथा सबका आंतरिक नेत्र है।

वैदिक चिंतन सांख्य वर्णित सभी प्रकार के आध्यात्मिक, अधिदैविक एवं अधिभौतिक क्लेशों का निवारक है, जिसका वर्तमान अध्ययन में अभाव है। वैदिक चिंतन से व्यक्ति परम पवित्र हो, अंतःकरण की शुद्धि के चलते पूर्वजन्म को पार करता हुआ जो भी चाहता है उसे वह मनोऽभिलषित अनायास ही प्राप्त कर लेता है।

“एतानि जप्तानि पुनन्ति जन्तूञ् जातिस्मरत्वं लभते यदीच्छेत्”<sup>8</sup>

इसके विपरीत वर्तमान अध्ययन के प्रति आशक्तता, जीवन की व्यस्तता, व्याकरण की ओर से विमुखता मानव मन को विकृत कर दिया है, जिसके चलते वह वैदिक चिंतन से विमुख हो अन्यान्य दुखों का भागीदार बन रहा है। जिसका दुष्परिणाम भौतिक सम्पन्न व्यक्ति भी अशान्ति का अनुभव कर रहा है। साधन तो है, किन्तु अंतिम साध्य (शांति) का अभाव है। आज का मानव भौतिक संसाधनों के जाल में फंसकर तमाम ठोकरे सह रहा है और बेकरारी, कुढ़न, क्लेश, कपट, मतभेद, आकुलता, व्याकुलता, आग्रह, दुराग्रह, मताग्रह, खीचातानी, आंतर दाह, टकराव, चिंता और न जाने कितने संघर्ष का अनुभव कर रहा है। भौतिकता की इसी अंधी दौड़ ने मन को भी विकृत कर रखा है। अतः समस्त समस्याओं का मूल है- मन का अशांत होना।” (मनः एवं मनुष्याणां कारणं बन्ध मोक्षयोः)“

तृतीय भाग, अब यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक है कि अशांत मन को शांति कहाँ मिलेगी। इसका एक ही उत्तर हो सकता है, वह है- वैदिक चिन्तन। वैदिक आचार्यों ने मन को अपूर्व सामर्थी से युक्त माना है। उनके अनुसार मानव जैसा संकल्प करता है, वैसा ही आचरण करने लगता है और जैसा आचरण करता है फिर वैसा ही बन जाता है। मानव कृत कर्म का आधार मन में उठने वाले विचार ही है। “स यत्कृतर्भवति तत्कर्म कुरुते, यत्कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते”। अतः मन को श्रेष्ठ व कल्याणकारी संकल्पों से युक्त करने की प्रार्थना की है जिसे यजुर्वेद के अध्याय 34 में 1 से 6 मंत्रों में देखा जा सकता है।

“यज्जाग्रतो दूरमुदैति दैवं तदुसुप्तस्य तथौवैति

दूरंगमं ज्योतिषां ज्योतिरेकं तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु।।”<sup>9</sup>

-जाग्रत अवस्था में जो मन दूर-दूर तक चला जाता है और सुप्तावस्था में भी दूर-दूर तक विचरण करता है, जो इन्द्रिय रूपी ज्योतियों की एकमात्र ज्योति है, अर्थात् इन्द्रियों का प्रकाशक है, ऐसा हमारा मन शुभ कल्याणकारी संकल्पों से युक्त हो।

यहीं नहीं “चन्द्रमा मनसो जातः” एवं “मन एवं सविता” जैसे वैदिक मंत्र व कलांतर में विकसित बौद्ध दर्शन द्वारा प्रतिपादित आष्टांगिक मार्ग में “सम्यक् संकल्प” की चर्चा भी मन को शुभ संकल्पों से युक्त करने की दिशा में व्यग्र से दिखते हैं। जिसका आधुनिक ज्ञान-विज्ञान में अभाव सा है।

इस प्रकार निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि वर्तमान आधुनिक ज्ञान वैदिक ज्ञान का ही एक विकसित रूप मात्र है, उसकी व्याख्या मात्र है। ऐसा कोई

सिद्धान्त नहीं, जिसे वैदिक ज्ञान के मूल में न खोजा जा सके। आज हम डार्विन के जिस विकासवाद की चर्चा करते हैं, वह हमारे यहाँ बहुत पहले से था। मत्स्य अवतार तदन्तर कूर्मावतार, वराहावतार, वामनावतार विकासवाद ही तो है। आज हम जिस लाइवटेलीकास्ट की बात करते हैं उसे संजय ने बहुत पहले बता दिया था। मोबाइल के ऊपर जो एमएमएस उतरता है, जो वीडियो उतरता है, इसका परिज्ञान कालिदास को सर्वप्रथम था, जिसे मेघदूत में देखा जा सकता है। गौरैया के धूल में लोटने पर मौसम विज्ञान का अनुमान कर लेने वाले कोई और नहीं बल्कि हमारे पूर्वज ही थे। फिर भी आधुनिक ज्ञान विज्ञान आदर योग्य है, वर्तमान अध्ययन भी मानव को चरमोत्कर्ष तक पहुँचाने में पूरा प्रयास किया किन्तु उसमें वैदिक आदर्शों का अभाव है। यहाँ मेरा उद्देश्य आधुनिक ज्ञान विज्ञान की आलोचना करना नहीं है, वरन् यह स्पष्ट करना है कि यदि आधुनिक ज्ञान विज्ञान में वैदिक ऋषियों द्वारा सुझाये गये आदर्शों को स्वीकार कर लिया जाय तो यह और अधिक उपयोगी हो सकता है। यदि वैदिक आदर्शों व आधुनिक ज्ञान-विज्ञान का मणिकांचन संयोग बना तो उसका परिणाम अद्भुत होगा, सभी को हतप्रभ कर देने वाला होगा। शायद इन्हीं बातों को दृष्टिगत रख स्वामी दयानन्द सरस्वती - "वेदों की ओर लौटो" का नारा दिया। अतः आधुनिक ज्ञान के उन्नयन हेतु आज भी वैदिक चिंतन परमावश्यक है।

#### संदर्भ ग्रन्थ सूची

1. बौधायन शुल्वसूत्र
2. बौधायन शुल्वसूत्र
3. जब जीरो दिया.....अंदाजा लगाना मुश्किल था (पूरब पश्चिम फिल्म)
4. बृहत्संहिता 4/23
5. आर्यभट्टीयम द्वितीय भाग
6. गणितपाद षष्ठ
7. ऋग्वेद
8. अत्रि 6/5
9. शिव संकल्प सूत्र ऋक् सूत्र संग्रह