

Regn. No. : 1917

ISSN No: 0975-0835

अभिनिर्णीत शोध पत्रिका

संदर्शन

अंक 39 : प्रकाशन : 2021-2022



प्रधान संपादक
प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी

संपादक
प्रो० ऋषि कान्त पाण्डेय

प्रकाशक
दर्शन परिषद्

संपादकीय परामर्श समिति

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

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

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

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

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

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

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

ISSN NO. : 0975-0835

© दर्शन परिषद्

णुद्रक : चन्द्रकला यूनिवर्सल प्राईवेट लिमिटेड

संदर्शन

अंक 39 : 2021-2022

प्रधान संपादक
प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी

संपादक
प्रो० ऋषि कान्त पाण्डेय

प्रधान कार्यालय
दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय
इलाहाबाद - 211002

संपादकीय परामर्श समिति

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

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

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

प्रो० देबाशीष गुहा
(अवकाश प्राप्त)
दर्शनशास्त्र विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,
प्रयागराज, उत्तर प्रदेश

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

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

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

ISSN NO. : 0975-0835

© दर्शन परिषद्

मुद्रक: चन्द्रकला यूनिवर्सल प्राईवेट लिमिटेड

Contents

1.	Hari Shankar Upadhyaya	1
	<i>Depth Epistemology and Ludwig Wittgenstein</i>	
2.	Prashant Shukla	10
	<i>Virtue without Gender : A Philosophical Exposition of Socrate's Viewpoint</i>	
3.	Rajni Srivastava	18
	<i>Indian Influence On Schopenhauer's Philosophy</i>	
4.	Gopal Sahu	24
	<i>What is Predicate Logic?</i>	
8.	Surya Kant Maharana	33
	<i>Ramanuja's Theory of Consciousness</i>	
6.	ए.पी. दूबे	42
	<i>शंकर के अद्वैत वेदान्त में मनुष्य एवं समाज का प्रकश</i>	
7.	सविता गुप्ता	53
	<i>शांकर वेदान्त में परमतत्त्व एवं उसकी त्रैरूप्य कोटियाँ</i>	
8.	तनूजा तिवारी	60
	<i>गाँधी के अनुसार त्याग (बलिदान) से रहित उपासना : एक महापाप</i>	
9.	आशा रानी पाण्डेय	69
	<i>गीता के कर्मयोग की वर्तमान में उपयोगिता</i>	
10.	मञ्जरी शुक्ला	81
	<i>गाँधी की दृष्टि में सत्य का स्वरूप</i>	
11.	रेखा पाण्डेय	88
	<i>समसामयिक लोकजीवन में धर्म की प्रासंगिकता</i>	
12.	नितीश दूबे	96
	<i>मधुसूदन सरस्वती के दर्शन में भक्ति की अवधारणा</i>	
13.	स्वाति सक्सेना	100
	<i>स्वामी रामकृष्ण परमहंस एवं उनकी अनुभूतिपरक शैक्षणिक दृष्टि</i>	

14.	ज्ञान प्रकाश उपाध्याय	107
	गाँधी का अहिंसा दर्शन और अनासक्तियोग	
15.	शगुप्ता जाफ़री	115
	स्वामी विवेकानन्द के दर्शन में योग साधना का महत्व	
16.	ऋषि कान्त पाण्डेय	122
	बदलते वैश्विक परिदृश्य में दर्शनशास्त्र की प्रासंगिकता	
17.	पुस्तक समीक्षा	137

Depth Epistemology and Ludwig Wittgenstein

Dr. Hari Shankar Upadhyaya

Professor of Philosophy, Department of Philosophy
University of Allahabad, Prayagraj

Abstract : *The questions related to the depth epistemology are concerned with the nature of Criteriology and its relation to theories of truth. Since depth epistemology is concerned with criterion, it would be a necessary part of the Philosophy of Language. L. Wittgenstein has used criterion as a philosophical tool which is similar to lakshanamimansa practiced by the 'Navya Nyaya' school of Indian Philosophy. Wittgenstein was not interested in the traditional problems of epistemology, i.e., surface epistemology. From Wittgenstein's points of view there is just a family resemblance among various cases of knowing. Prof. Sangam Lal Pandey was of opinion that there cannot be identical conditions among various cases of knowledge. Prof. Pandey's depth epistemology deals with the complete criterion of Truth (tattova Darshan), i.e., self-knowledge. Thus Depth epistemology is foundational and logical presupposition of surface epistemology.*

Key Words : *Depth epistemology, surface epistemology, criterion, symptoms lakshanamimansa, Pramanamimansa, Procrustean bed.*

The term 'Depth Epistemology' was coined by Sangam Lal Pandey, the founder of Allahabad School of Philosophy. He was influenced by the views of four scholars of philosophy department, University of Allahabad, namely, P.S. Burell, R.D. Ranade, A.C. Mukerji and R.N. Kaul. In this regard, he edited and published a book, entitled 'Problems of Depth Epistemology' in 1987. The book is a collection of four research papers of above mentioned philosophers, successively, with an important introduction by Professor S.L. Pandey,¹ Later on another book was written by him, entitled as 'Jnanminansa Ke Gudh Prashna' (The Deep Questions of Epistemology) in 1999. In the influence of Allahabad School of Philosophy, he developed his own philosophy through many phases. In this paper, our concern is not to trace all these developments of his philosophical ideas. However, our aim is simply to review Prof. Pandey's notion of Depth Epistemology with reference to Wittgenstein's notion of 'criterion'.

He has made a profound thinking regarding conditions of knowledge in the traditional western philosophy. The analysis of

the conditions of knowledge show that the advocates of the three factor theory of knowledge do not find them sufficient to constitute the concept of '*knowledge proper*'.

They have laid emphasis to modify the traditional definition of knowledge. B. Russel, G.E. Moore, A. Meinog, E.L. Gettier and others have given examples in which despite these conditions we do not obtain knowledge. Some contemporary epistemologists like Keith Lehrer. A.I. Goldman, Marshal Swain and Robert Nozick have emphasized on the need of a fourth condition of knowledge. They have stressed the means of justification must be free from all defects and no false proposition should be included in the list of justification. The British Philosophers like Jone Cook Wilson and his disciple, H.A. Prichard have treated knowing as an infalliable mental state. They have claimed that knowledge is completely Sui-generis and hence indefinable. Sharing with Wilson, Prichard has advocated that knowing and believing are the species of consciousness. Therefore, it is not possible to define knowledge in terms of genus per differentium. This view is against the belief view of knowledge.

In the light of above theories of knowledge, Prof. Pandey has claimed that both protagonists and antagonists of the Three Factor Theory take knowledge as a compresence of the subject and the object. He has raised a deeper question whether knowledge is a compresence, i.e. it is objective only.² In this context, he has suggested that there are two levels of knowledge, i.e. empirical and transcendental. Some Philosophers argue that empirical knowledge is *compresence*, but transcendental aspect of knowledge arises from the situation that is presupposed by empirical knowledge. The transcendental knowledge is, by and large, identified with the subjective knowledge in virtue of its contrast with the objective knowledge. In this context, Prof. Pandey has claimed that there is a kind of transcendental knowledge which is not only trans-objective, but also 'trans-subjective'. In this context, he has made a graded distinction between, surface epistemology and depth epistemology. He has claimed that western theories of knowledge, like rationalism, empiricism, criticism, logical empiricism, pragmatism and the like are under the scope of surface epistemology.

According to him, knowledge that is trans-objective and trans-subjective is the proper subject matter of the depth

epistemology. That is to say knowledge of 'self' or Atman that is based in intuitive experience or 'Aparokshanubhuti' has been included under the scope of depth epistemology. This form of epistemology is concerned with Indian as well as western theories of knowledge. He has endorsed the contributions of Spinoza and Kant in this regard. Spinoza's intellectual love of God and Kant's theory of '*Transcendental original synthetic unity of pure Apperception*', have been highly appreciated by him as a contribution to the depth epistemology. Furthermore he has made a critical examination of the views of Socrates, Plato, Hegel and New Hegelians, Samkaracharya, Madhusudan Saraswati, Chitsukhacharya and the like concerning the self-knowledge as a logical presupposition of every knowledge situation.³

He has laid emphasis on the significance of 'Criteriology' that may be identified with Epistemology. He has quoted to *D.J. Mercier (1851-1926)* who has coined the term '*Criteriology*' in 1899 as a synonym of 'Epistemology'. The notion of criterion is similar to the notion of 'lakshan' in Indian Philosophy. As we know Prof. Pandey has a keen interest to develop a trend of comparative epistemology under Allahabad School of Philosophy. He has mentioned that while Criteriology was being discovered in Europe, it was advanced do novo by Prof. Burel, Prof. Ranade, Prof. Mukerji and R.N. Kaul in Allahabad School of Philosophy from 1923 to 1953.⁴ He was happy enough in saying that there is much similarity in these two traditions. Indeed, the criterion has been used as a decisive piece of knowledge and its justification. Thus 'Criteriology' has been regarded as equivalent to Epistemology as a svarupa lakhan of knowledge.

The concept of depth epistemology and its comparison with the Wittgenstein's notion of depth grammar would be interesting in this regard. Wittgenstein has made a distinction between surface grammar and depth grammar. He has pointed out that surface grammar is considered to be significant and useful for linguistics as they do not take interest in application of depth grammar. Wittgenstein was interested in depth grammar that is different from surface grammar in its ordinary sense. The grammar in its normal sense i.e. the grammatical structure of language is misleading. The depth grammar shows that there is another use of language in operation. This kind of grammar is more important than surface grammar for philosophy.⁵ According to Wittgenstein

the depth grammar is concerned with actual use and operation of sentences and words with special reference to some context and hence it is more useful for philosophy as there is no fixed and definite meaning of words. He says, "*Don't ask for the meaning, ask for the use*" and further he says, 'Don't think, but look'. It appears that Prof. Sangam Lal Pandey has used surface epistemology and depth epistemology on the pattern of Wittgenstein's use of surface grammar and depth grammar.

As discussed earlier, what Wittgenstein means by *surface grammar* would be '*grammar in its normal sense and ordinary use*, but depth grammar is different from its ordinary or normal sense. It is concerned with use of language in operation. He points out that *what is being referred to is not so much a mental picture as a whole story, the image itself being function within the story*. What Wittgenstein means to say is that the picture is only like an illustration to a story. From it alone, it would mostly be impossible to conclude anything at all, only when one knows the story does one know the significance of the picture.⁶ Let us take some examples to make a conceptual distinction between surface grammar and depth grammar :-

- (i) I have a beautiful hat.
- (ii) I have a terrible headache.

From grammatical point of view, above sentences are similar, but their actual use or operation in language is different to each other, when we compare these sentences in the following way:-

- (i) Is this my hat?
- (ii) Is this my toothache?

The first (i) sentence expresses a sense, whereas the second (ii) is non-sensical.

Similarly when someone says that (i) I know that this table is beautiful, and (ii) Someone says that I know what beauty is, I know what goodness is and I know what truth is etc. The first (i) i.e. knowing table or facts and the like are cases of surface epistemology or surface level of knowledge, whereas knowing goodness, beauty and other higher values are concerned with higher level of consciousness and intuitive experience. Thus the first example of knowing is a case of surface epistemology, whereas the use of knowing in second case may be treated as a case of

depth epistemology. The analogy of depth grammar and depth epistemology would not mean that intentions of Wittgenstein and Sangam Lal Pandey are the same. Even the use of similar words or terms by two philosophers would not mean that they have used these words and terms in identical or similar sense.

The attempts of western philosophers to define all cases of knowledge in terms of completely settled and the same criteria cannot be successful. There is no possibility of foolproof similar conditions to explain and define every case of knowledge. The traditional western philosophy has made attempts to define every case of knowledge situation what he calls under '*Procrustean bed*'. Similarly various theories of truth adopted by western philosophers, by and large, are concerned with surface epistemology. The use of term 'lakshan' in Indian philosophy is similar to the 'criterion' used by Wittgenstein. Wittgenstein has made a distinction between a 'criterion' and a 'definition' in Philosophical Investigation (PI). He has mentioned that x is criterion for y, does not mean that x is definition of y. From Wittgenstein's point of view, *criterion* is different from '*definition*' as all definitions cannot be taken as criterion. However, only some decisive (conclusive) definitions may be used as criterion. He has also made a distinction between the 'criterion' and 'symptoms'. The criterion is used as a conclusive evidence, whereas, the evidential value of symptoms are learnt by experience. The value and application of criterion is founded on definition (in the sense of decisive definition) and hence '*criteriology*' is concerned with language. Since depth epistemology is concerned with criterion, it would be necessary part of the philosophy of language.

In depth epistemology the criterion has been used as a principle of standard (measurement) by reference to which relative value of things are judged. Wittgenstein has used criterion as a philosophical tool which is similar to *Lakshanmimansa* of *Navya Nyāy* School of India Philosophy. *Lakshanmimansa* or the criteriology is used as a the ground of *Pramanmimansa* or theory of truth and knowledge. The former is concerned with depth epistemology, whereas, the latter is concerned with surface epistemology.⁷

The Vedantic distinction between *swarup lakshan* i.e. intrinsic character and *Tatasth Lakshan* i.e. extrinsic character can

be used to identify the distinction between criterion and symptom. According to Wittgenstein, the evidential value of symptoms is something taught by experience, while the evidential value of the criterion is founded on a definition. He has mentioned that there are criteria of memory, sensation, personal identity and the like. Since criterion is founded on a definition, criteriology is necessarily related with language, for definition is a linguistic act. Therefore, depth epistemology must be related to philosophy of language. According to Sangam Lal Pandey, *Pramanmimansa* is founded on *Lakshanmimansa* or surface epistemology is based on depth epistemology. Thus, Wittgenstein's use of criterion as a philosophical tool is close to the use of *Lakshanmimansa* of Indian Philosophy.⁸

Indeed, Wittgenstein was not interested in the traditional problems of (surface) epistemology and he has not made much focus on traditional problems of knowledge. However, the followers of Wittgenstein have claimed that epistemology is not concerned with the explication of necessary and sufficient conditions of knowledge. There may be just a *family resemblance* among various cases of knowing. Wittgenstein was also of opinion that there cannot be identical conditions and characteristics among various instances of knowledge. Similarly Sangam Lal Pandey has made remarks that traditional western philosophy has tried to define every knowledge situation under, what he calls, Procrustean bed.⁹ Thus both Prof. Sangam Lal Pandey and Wittgenstein hold that surface epistemology cannot be accepted as the main stream of philosophy. The criteriology, i.e., *lakshanmimansa*, must be taken as a logical presupposition of all theories of knowledge (*Pramanmimansa*). In other words, the depth epistemology (*lakshanmimansa*) is the foundation of surface epistemology (*Pramanmimansa*) and theories of truth.

He has advocated that there are various forms and levels of knowledge.¹⁰ Besides Scientific knowledge, there is the possibility of moral knowledge and the knowledge of other higher values. In modern philosophy the theory of knowledge has usurped the place of values. Almost values are concerned with the satisfaction of desires or the achievement of ends as the result of knowing facts. Intuition has been considered as one of the basic sources of knowledge of moral values. Prof. Pandey has offered a corrective to those contemporary Philosophers who do not believe in the

knowledge of higher values. He claims that intuition as a source of knowing moral and aesthetical values may not be necessarily mystical. However, intuition as natural light of reason is something rare and hence cannot be acquired by all. It has been used, by and large, as a unity of knowledge and experience.

In the influence of *Kurt Godel* and *Kierkegaard*, Prof. Pandey holds the view that there is no possibility of a fool proof justification. The concept of a complete non-defective system of thoughts is a fiction. Most of our scientific knowledge is taken for granted. However, it cannot be justified in the conclusive sense. It may be treated as approximate knowledge or probable knowledge. In this sense our scientific knowledge may be called as a justified true belief.

As far as our knowledge of moral and other higher values is concerned, almost it is based on cultural assumptions with no claim to genuine truth. They are true in a qualified sense that reflects their being anchored in the culture in which they occur. They cannot be said to be true in an absolute sense. They are true in a culturally relative sense, such as Indian moral values, American moral values, Chinese moral values and the like. From this point of view, there are no universally valid moral truths.¹¹ Thus our system of knowledge would almost be local and relative. Therefore, knowledge and its criterion or justification, its relation to belief, thought, truth, certainty, doubt and the like must be discussed, explicated and defined in the context of some particular situation. Thus we cannot settle permanent boundaries of knowledge. Whatever has not been settled today may be settled in future.

Prof. Pandey has advocated that openness of knowledge-situation is more preserved and articulated in Indian Epistemology rather than western philosophy. The discovery of the *six pramanas* in Indian Philosophy shows that this is a great achievement of Indian Philosophy that it has developed the six ways of knowing. Therefore, to bring all cases of knowing under the rubric of only one principle is nothing, but a serious blindness to the openness and complex situation of knowledge. The six pramanas delineated by *Mimamsa* and *Advait Vedanta* deal in fact with surface epistemology. They are also incomplete pramanas as they are contrasted with self-knowledge (*Atma-jnana*), i.e., complete Praman (ashes praman). In the light of above discussion he has made a distinction among various levels of knowledge. The criteria

and ways of knowing which are applicable to realm of surface epistemology cannot be useful in the field of depth epistemology. The criteria that are used to know theories and fact of natural sciences, they cannot be applied in the area of conceptual sciences, like logic and mathematics. Similarly it appears reasonable to accept intuitive experience of vision as a source of knowledge of the highest values, i.e., the truth, the good and the beauty.

In fact there are various levels of knowledge which are concerned with the levels of human consciousness and understanding. Each level of knowledge requires to constitute its own criterion for its justification. Therefore, the attempt of some western philosophers to define all cases of knowing by means of the identical criteria or conditions of knowledge would not be appropriate. That is to say criteria of knowing higher values must be different from knowing facts and concepts (scientific knowledge and mathematical knowledge). Since our scientific knowledge grows through conjectures and refutations, by trial and error (as Popper and Popperians have maintained) accuracy and exactness regarding such cases of knowledge would be a growing phenomenon of mind.¹² If knowing is taken as a growing phenomenon of mind, then it would not be possible to define all cases of knowledge in terms of identical conditions. However, it cannot be taken as a sign of ignorance or ineptitude, rather it is a sign of progress and vitality in the pursuit of the proper method of acquiring knowledge and wisdom. Thus thinking and rethinking are basic tools for growth, development and openness of knowledge as well as for the reconstruction of Epistemology.

Reference

1. Problems of Depth Epistemology, (Ed.) S.L. Pandey, R.N. Kaul Library of Philosophy, University of Allahabad, 1987, pp. 1-16.
2. Op. cit. p.2
3. Op. cit. p.07.
4. Op.cit.p.4-5.
5. The problem of meaning with reference to Wittgenstein and Sankara, Panneerselvam, Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras, (1993), pp. 146-151.
6. Philosophical Investigations, Sections, 664 (see also sections 224 and 26)

7. Problems of Depth Epistemology, P. 4
8. Problems of Depth Epistemology, p. 6.
9. Jnanamimansa Ke Gudh Prasna, pp. 19-20 (Prof. Pandey has compared such a fool proof non-defective system of knowledge to Procrustean Bed.).
10. Jnanamimansa Ke Gudh Prasna, Sangam Lal Pandey, Allahabad, 1999, p. 118.
11. Knowledge and Justification, Hari Shankar Upadhyaya, published under DSA in philosophy Department, University of Allahabad, Allahabad, 2002, pp. 227-228.
12. Objective Knowledge : An Evolutionary Approach, Karl R. Popper, Oxford, 1972, pp 63-66. (Popper and Popperians have treated epistemology as a theory of scientific knowledge. In the Philosophy of science such a kind of knowledge consists of the world of objective theories and problems etc. we attempt to solve our problems by a process of elimination, something approaching adequacy in our tentative solutions. (Objective Knowledge, pp. 259-261).

Virtue without Gender : A Philosophical Exposition of Socrates' Viewpoint

Dr. Prashant Shukla

Department of Philosophy

University of Lucknow

Abstract : This paper argues that Plato's Socrates is committed to the position that there is absolutely no difference in the achievement of moral excellence between men and women. This argument is based on Socrates' doctrine of the 'unity of virtue' : If Socrates expected lateral unity of virtue, he is also committed to the vertical unity of virtue. I use the term 'lateral' unity of virtue to refer to the Socratic doctrine, that if an agent possesses one moral virtue, then that agent is supposed to possess all the moral virtues, and the term 'vertical' unity of virtue to mean that possessing moral virtues does not admit of degrees. On the basis of these two types of unity of virtue, it therefore follows that, not only does 'courage', for example, mean the same thing for man and woman, but also, that a 'courageous woman' possesses that virtue fully, just as a courageous man does.

Key Words : Lateral unity, Virtue, Guardianship, Temperance, Piety, Co-extensive dispositions, Biconditionality Thesis, Gold Analogy, *Gorgias*, *Euthyphro*, *Meno*, *Republic*, *Protagoras*, *Symposium*.

The present paper is an attempt to analyze the evidences present in the middle Platonic Dialogues which reveal that the dramatic character of Socrates prefers the viewpoint that there is no distinction between man's virtue and woman's virtue. It seems most probable that this is also the historical Socrates view, because Aristotle and Xenophone attribute this view to him. Although there is enough textual evidence that Socrates preferred to believe that woman's virtue is the same as man's virtue, it could be interrogated whether he also held that women attain virtue 'to the same degree' as men do.

This paper argues that Socrates is committed to the position that there is absolutely no difference in the achievement of moral excellence between men and women. This argument is based on Socrates' doctrine of the 'unity of virtue': If Socrates expected lateral

unity of virtue, he is also committed to the vertical unity of virtue. I use the term 'lateral' unity of virtue to refer to the Socratic doctrine, that if an agent possesses one moral virtue, then that agent is supposed to possess all the moral virtues, and the term 'vertical' unity of virtue to mean that possessing moral virtues does not admit of degrees. On the basis of these two types of unity of virtue, it therefore follows that, not only does 'courage', for example, mean the same thing for man and woman, but also, that a 'courageous woman' possesses that virtue fully, just as a courageous man does.

For the sake of clarity and precision, the following discussion shall be divided in four sections as follows:

I

With reference to the above-mentioned hypothesis, let us analyze the evidences in the Platonic Dialogues to see the position of the dramatic character of Socrates. In the *Gorgias* (470e), Socrates includes women as virtuous agents who thereby attain happiness and does not make any distinctions between women's and men's nobility and goodness or between their happiness as a result of this virtue. Socrates says, "...For the man and woman who are noble and good I call happy, but the evil and base I call wretched." Given the conclusion Socrates draws (later at 507c) that the "sound-minded and temperate man, being, as we have demonstrated, just and brave and pious, must be completely good, and the good man must do well and finely whatever he does and he who does well must be happy and blessed", it would entail that the woman who is good, must be completely good and must do well and thereby must be happy and blessed.

In the *Meno*, Socrates argues unambiguously that there is no distinction between man's virtue and woman's virtue. Meno claims that man's and woman's virtue is different, that a man's virtue consists in directing the city (polis) well, whereas woman's virtue consists in being a good housewife, managing the household well. Socrates counters these assertions of Meno by showing that, in fact, women's and men's virtues require the same qualities and hence women and men are good in the same way. At *Meno* (73b-c), Socrates argues:

Is it possible to direct anything well- city or household or anything else- if not temperately and justly? And that means with

temperance and justice?... Then both man and woman need the same qualities, justice and temperance, if they are going to be good... So everyone is good in the same way, since they become good by possessing the same qualities..."¹

In the Republic, the dramatic character of Socrates puts forward the most detailed argument for the position that women and men are virtuous and excel in the same way. Socrates raises the question of what kind of diversity and likeness of nature are pertinent to particular activities², especially the guardianship of the city. At Republic (454d-e), he says:

If it appears that (women and men) differ only in just this respect that the female bears and the male begets, we shall say that no proof has yet been produced that the woman differs from the man for our purposes, but we shall continue to think that our guardians and their wives ought to follow the same pursuits.

Socrates concludes that the same natural qualities required for guardianship found in the best men are to be found in the best women and hence, having the same natures, they should be assigned the same training and activities. At Republic 455e-456b, Socrates argues:

(Is it not true) that one woman has the nature of a physician and another not, and one is by nature musical and another unmusical... that one woman is naturally athletic and war-like and another unwar-like and adverse to gymnastics?... And again, one a lover of wisdom another a hater of it? And one high-spirited and the other lacking in spirit?... Likewise (it is) true that one woman has the qualities of a guardian and another not. Were these not the natural qualities of the men also whom we selected for guardians? The women and the men, then, have the same nature in respect to the guardianship of the state... And to the same natures must we not assign the same pursuits?

That this is an argument to be taken seriously is established by Socrates' defence of his proposal at Republic 456c-d as possible because 'it accords with nature' and desirable because it produces the best men and women guardians which is 'the best for the state.'³

II

This view that there is no distinction between man's virtue and woman's virtue, expressed by the character of Socrates in the

middle Platonic Dialogues, seems to be most probably, also the view of the historical Socrates. Aristotle in the *Politics*, Book 1, Chapter 13 (1260a), specifically identifies this view as Socrates' and argues against him that, though moral virtue belongs to them all,

...the temperance of a man and a woman, or the courage and justice of a man and of a woman, are not, as Socrates maintained, the same; the courage of a man is shown in commanding, of a woman in obeying. And this holds of all other virtues.

Xenophon also attributes this view to Socrates in his dialogue the *Symposium* (2.10). It is presented in a humorous vein, but the Socratic position is clear. The character of Antisthenes teases Socrates, asking him why, if he holds that women are no less competent of education than men, he has not trained Xanthippe, but is content to live with "the most troublesome woman of all time". Socrates replies in similar spirit that, just as a horse-trainer must practice on the most spirited and awkward, rather than docile animals, so he, whose ambition was to be able to deal with all sorts of men, had chosen her as his wife in the knowledge that, if he could tame her, there would be no one whom he could not handle. The Socratic doctrine that 'virtue is knowledge' entails that virtue can be taught. Hence, if women are as capable of education as men, they are as capable of the same virtue as men.

III

Although there is textual evidence that Socrates believed that women's virtue is the same as man's virtue, it could be questioned whether he also held that women attain virtue to the same degree as men do. For example, Aristotle says in the *Politics* (Book 1, Chapter 13, 1260a) that although the parts of the soul are present in every person, they are present in different degrees. Aristotle asserts that the woman has the deliberative faculty, but that it is "without authority" (or is "inconclusive"). So, he continues, "... it must necessarily be supposed to be with moral virtues also; all should partake of them, but only in such manner and degree as is required by each for the fulfilment of his duty." But I want to argue here that Socrates is committed to the position that there is no difference in the achievement of moral excellence between men

and women in addition to his view that there is no difference between man's virtue and woman's virtue. This commitment is entailed by Socrates' doctrine of the 'unity of virtue'.

It is a well-known Socratic doctrine that, if an agent possesses one moral virtue, that agent must thereby possess all the moral virtues. In the *Gorgias* (506e-507c), Socrates argues that a soul possessed of order is temperate, that such a self-controlled person would do his duty by gods and men and would stand his ground where duty bids and remains steadfast. Hence, such a person would necessarily be pious and just and brave as well as temperate, and must be completely good. Also, in *Protagoras* (329e2, 331b, 335b5-c1) Socrates argues that anyone who commits an injustice could not be acting temperately in committing it.

The unity of virtue requires that 'virtue is knowledge'. That is, if one does not possess knowledge of, for example, courage one cannot act truly courageously. Socrates argues that any character trait without the guidance of knowledge of the good does not yield virtue. For example, in *Protagoras* (350c1-3) Socrates says that the "ignorantly confident" are not courageous but mad. Also, in the *Meno* (88b3-6) Socrates says so-called 'courage' separated from knowledge is just some kind of rashness and boldness, not real courage, not a real virtue. So if one did not possess real courage, one would not possess any other real moral virtue either. However, once one possesses knowledge of, for example, what is good and what one should be confident of, then one knows what the courageous thing to do is and behaves accordingly. One might have good natural dispositions, but without moral knowledge, these moral dispositions do not achieve real moral virtue. Socrates uses every piece of moral knowledge as holistically reliant on the rest. This is what is called the 'lateral unity of virtue'.

Terry Penner and Terry Irwin⁴ argue that Socrates sees the five moral virtues (courage, temperance, justice, wisdom, and piety) as actually one and the same virtue because all the moral virtues are knowledge of the same thing, that is knowledge of what is good and what is evil. But Gregory Vlastos argues against the single virtue thesis and says that Socrates sees the five moral virtues as constituting "co-extensive dispositions" so that those agents "who instantiate any one of (the moral virtues) must instantiate every one of them."⁵ Vlastos' main argument is that Socrates would not tolerate the disappearance of every individuating

qualitative characteristic of the five moral virtues. As he points out, in *Euthyphro* (5d-6e) Socrates says piety is “a single idea”, which recurs self-identically 'in' every pious act” and “can be used as a ‘standard’ by looking to which we can tell whether a given act is or is not pious.”⁶ Vlastos' conclusion is the following: that Socrates would never admit that *Euthyphro* could use the criterion for courage as a standard by which to judge whether his act was pious or not. The piety (or impiety) of prosecuting one's father could not be determined by the features which identify courage. Hence, although each moral virtue requires the knowledge of all goods and evils, it is not identical to it. This position is what Vlastos calls Socrates' Biconditionality Thesis.⁷

For the purpose of this paper, either interpretation will support my thesis. Whether the lateral unity of virtue is understood in terms of the Penner-Irwin interpretation or the Vlastos' interpretation, Socrates' commitment to the lateral unity of virtue entails a commitment to the vertical unity of virtue.

We have seen that the reason why Socrates thought if an agent has one moral virtue, that agent must thereby possess all the moral virtues, is because Socrates saw virtue as knowledge. The lateral unity of virtue stems from the holism of moral knowledge. However, the holism of moral knowledge extends not only laterally between moral virtues but also vertically within each moral virtue. Moral knowledge can be neither partial nor be degrees. That is, from the claim that virtue is knowledge and the holism of moral knowledge, it follows that, first the virtuous agent must have all, not just some of the virtue, and second, the virtuous agent must possess each one of these virtues fully, not just to some degree. Otherwise one could have knowledge of this or that only to a degree.

For example, Crito's being more courageous than Simmias could only be explained, then in terms of Simmias possessing less knowledge of the courageous or the good than Crito. But possessing less knowledge is lack of knowledge about some relevant value or quality. Lack of knowledge is no knowledge because moral knowledge for Socrates is unified and holistic. According to Socrates, then, there cannot be knowledge to a degree and hence nor can there be virtue to a degree since lack of virtue would be no virtue.⁸ Therefore when Socrates says there is no difference between man's and woman's virtue, that must also mean that man

and woman have the same achievement of virtue: A courageous woman must possess that virtue fully, just as a courageous man does.

IV

In conclusion, the historical Socrates, according to Aristotle and Xenophone, seems to take the same position as the dramatic character of Socrates in the middle Platonic dialogues that there is no difference between man's moral virtue and woman's moral virtue, because they both require the same qualities and they both require the same knowledge. But more than this, the Socratic doctrine of the lateral unity of virtue- that the virtuous agent who possesses one moral virtue must possess all the moral virtues- which is based on the holism of moral knowledge, commits Socrates to the vertical unity of virtue- that a woman who possesses a moral virtue must possess it fully, not by degrees, just as a virtuous man does.

Reference

1. Socrates is not saying that women can only, or can only properly, exercise the virtues of temperance and justice in the activity of managing the household. His aim is to show that these virtues are not determined by contextual particulars in the way that Meno and Aristotle think, lest it would create difficulties for his doctrine of the unity of virtue. Socrates argues that women should have the same kind of training and education and pursue the same activities as men because he separates their virtues from genderized functions.
2. Socrates considers a couple preliminary examples to indicate the relevance or irrelevance of particular characteristics to particular activities. For example, whether if bald men were shoemakers that should mean that long-haired men shouldn't be shoemakers as long-haired men have different natures (by the hairiness) from bald men (Republic, 454c); that male and female watchdogs have the same nurturing and training because they have the same relevant nature (with respect to guarding), despite their distinct nature with respect to their role in reproduction (Republic, 451d).
3. Commentators such as W.K.C. Guthrie and Alan Bloom try to interpret Plato's position either as curiously at odds with his own "pet principles" or as merely poking fun at women in Aristophanic style.

4. Penner, T., "The Unity of Virtue", *Philosophical Review* (82), 1973, pp.35-68; Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 86-108.
5. Vlastos, Gregory, "The Unity of the Virtue in the Protagoras", *Platonic Studies*, 1981, Princeton University Press, p.232.
6. *Ibid*, p.227.
7. *Ibid*, p.230-2. For the detailed exposition, please see Gregory Vlastos' discussion of 'the Gold analogy' (from Protagoras, 329d4-6).

Socrates would, of course, agree that there are degrees of, for example, speed. But his prime concern is not with how fast one may run, whether faster or slower; rather his concern is, why does one run, from what or to what does one run? His concern is more of a moral nature; whether one runs due to courage or not. The virtue of courage requires knowledge, and a lack of knowledge is the lack of the virtue.

Indian Influence On Schopenhauer's Philosophy

Rajni Srivastava
Department of Philosophy,
University of Lucknow, Lucknow

It is very interesting to note that Shakespeare's ethics and Schopenhauer's thoughts and works did not get much recognition during his life time as that time was swayed away with the influence of Hegel but recently too much attention has been paid to Schopenhauer's work, because 1. he was propagating a different metaphysical approach from Kant and Hegel and 2. that his philosophy appeared to have an Indian influence.

He was rightly called the first European philosopher who was influenced by Indian philosophy and it is very important to note that he was not only influenced with Indian thoughts but also acknowledged it.

Though it is true that Indian Philosophy crossed the boundary of Indian subcontinent even from ancient times. Hinduism spread in the many countries of South East Asia, whereas Buddhism expanded to China, Japan, Korea, Sri Lanka, Thailand, Afghanistan etc. It was mentioned by Chinese travelers Fa-Hien-that scholars from different countries come to India to learn Philosophy, grammar and religion and polity. But Schopenhauer is important for two reasons one he is a modern philosopher and second he is an European Philosopher. Prof. S.R. Bhatt writes in his article on Schopenhauer's "Though he read Indian classics only in translation and aware of the limitation of translation and very few translation were available of that time, he could get the glimpse of richness subtlety and profundity of Indian thought. His capturing understanding of the spirit of Indian thought and his adoration for the same is marvelous and amazing."¹ He was deeply influence by Indian Upanisadic thoughts and showed his faith towards it. He wrote "In whole world there is no study so beneficial and is elevating as that of Upanishads. It has been the solace of my life and it will be the solace of my death".²

He was begun his philosophy with the admiration of Kant and declared himself the true heir of Kant. Kant was of the whatever we experience, is the world of phenomena and it is also limited by human intelligence and all the experience come through sensation and reflection but these sensation we received through the form of space and time and then systematized by the categories of reasoning, but apart from this experienced world there is the world of noumena, the world of thing in itself, which is unknown. We can't know what it is, we can only know about this unknown noumenal world that it exists.

Schopenhauer believed that Kant is true when he claimed that there exists a noumenal world apart from this phenomenal world which is beyond our experience, but from here he shifts from Kant's view. He claimed that it is true, he says if I were merely an intellectual being, an outward looking subject I should perceive nothing but phenomena arranged in space and time and in casual relation. In my inner most consciousness however, I came face to face with my true real based self in the consciousness of activity I became aware of the thing in itself. The thing in itself is will. It is primarily timeless, space less, uncaused activity that express itself in me as impulse, instinct, stirring, craving yearning. I also become aware of myself as a phenomena as a part of nature. I image myself as an extended organic body I know myself in two ways, as will and as body, but it is the one will which is self consciousness appears as the consciousness of activity and in perception as my material body. The will is my real self, the body the expression of the will.³

He claimed that when we look inward we come with face with will when we look out toward we perceive this will as body and the duality of this will and idea is the solution of the whole question of human being. This kind of duality with the underlying unity is just like the vedantic expression of *Vyavaharik Satta* and *Paramathic Satta*. Though idealism was very popular in German at that time but his idealism was different from it, it has an Indian tint and The distinction between the world as will the world as idea is very much similar with the vedantic distinction between empirical world and absolute world. He writes in the preface of his book the World of will and idea that "his work can be better understood in the background of the Philosophies of Hindus along with that of Plato and Kant".⁴

In the world of will he begins with a metaphysical assumption that one primal spirit as the root and it is very much similar like the '*Tad ekam*' of *Rig veda* and this one primal spirit and this one primal spirit as a unity of all existence and this will is the essential nature of reality and all phenomenal world the multiplicity of this world is the more representation.

Schopenhauer was very much influenced by the Bhagvat Gita. He was interested in the opening conversation thirteen where Krishna reveals to Arjua that all things whether living or not, have their union of *Kshetra* and *kshetrajna*.⁵

But what does Kshetra means and also-gna. "Realize that world Kshetra signifies body and *Kshetrajna* mean him who perceive it. Realise that I am this *Kshetrajna* in all its moral forms. The knowledge of Kshetra or *Kshetrajna* in all I call wisdom."⁶ And it is also true that nature ignorance, wisdom as displayed by Majer's *Bhagvat Gita* reflected in Schopenhauer's writings. In the world as will. Schopenhauer's view on the nature of world, on the cause of suffering and freedom from suffering is the reflection of Gita on his metaphysics. "The world is veiled just as flame by smoke. Under the form of will the reason of the wise man is obscured by the irreconcilable enemy who, in the manner as of a consuming fire brings will it devastation and is hard to pacify. In this way it manages o cloud reason and put the soul to sleep. Thus it is your foremost duty to overcome your passion to defeat the dangerous destroyer of wisdom and of knowledge."⁷

His metaphysics was influenced by Upanishads and Gita, and his ethical approach was very much close derives morality from reason, and Kant was of the view that "An act that is done from the inclination say from self love or every sympathy is not moral. To be that in must be done in the face of such impulses from sheer respect for law. More ever the rightness or wrongness of an act does not depend on it effect or consequence, it is immaterial whether happiness or perfection results so long as the motive of the agent is good. Pure respect for law is the sole motive to genuine morality."⁸ An individual discharges his moral responsibilty only when he performs it iwth the sense of duty. According to Kant moral principles can he only categorical imperative, Schopenhauer has the great admiration for Kant and he called himself the ture heir of

Kant, But he was critical of Kant's deontological ethics and rejects Kant's claim that morality is derived from reason. Morality is not derived from reason but from compassion because this compassion has the capacity to expand one self and relates oneself to others and subverts his against nature. So the dictum of morality is not reason but compassion "Harm no one and help others as much as you can" Shakespeare's belief in the Ethics of compassion shows the influence of Buddhism on him. Buddhism believes in four cardinal value and four Buddha whereas, *Maitry*, *Mudita*, *Karuna* and *Upesksa*. After enlightenment Buddha was disinterested in the worldly affair and was reluctant to do anything but it was because of this Mahakruna for suffering humanity. He preached Dhamma and four Arya Satya so that humanity can know the real nature of this world and can get rid of this suffering. If one follows Dhamma one cannot be entangled with the circle of *Dukha* Schopenhauer admires *Karuna* as the foundation for morality as he perceives that this compassion has capacity to transcend the egoist nature of human being and because of this *karuna* one becomes aware of other suffering as his own. Schopenhauer has characterized this compassion as felt knowledge which means sufferings of others are in reality equal to one's own.

His conception of the suffering is just like echo of first Arya Satya of Buddhist philosophy '*Sarvam Dukham*' and says that "essence of existence is insatiable striving and insatiable striving in suffering and it is also true that death does not end one's suffering but only terminates the form of suffering. So to be free from suffering it is required to turn away the form of renounce one's desire and his views are in confirmation with Buddhism and other Indian text."⁹ The life according to him is full of suffering and this suffering is because of craving. 'The Will to be, the will to live is the cause of all struggle, sorrow and evil in the world. A world of ceaseless striving and battle in which the different forms of the blind will to exist struggle with one another, a world in which little fishes are devoured by the larger one, is not a good world but an evil one, indeed the worst of all possible worlds. The life of man is not worth living because it is full of misery. It follows from the very nature of human will that man's life is one of pain and misery. Life consists of blind craving which is painful. So long as it

is not satisfied and which when satisfied is followed by new painful desires and so one unsue and nasuseam."¹⁰

Evil, because it is selfish and base, and it follows from the very nature of the will that it should be so.¹¹

The world and human will as described by Schopenhauer is in the same line as appeared in so many Buddhist texts. The Dhammapada say- "there is no river like craving" (Dh. 186) "rivers can sometimes fill their banks but the wants of human beings can never be filled, Even if money were to fall from the skies like rain, man's sensual desires would not be satisfied." (Dh.25) For Schopenhauer also Life is painfull not only because man's craving but because of his egoist nature. Another reason why life is has much similarity with Buddhist ethics and has the metaphysical foundation that is in much consonance with vedantic philosophy. On the one hand he believes that selfish will is the root of all evil and source of all sorrow, man must negate the will and suppress his selfish desire in order to enjoy happiness or at least to be at peace. So cessation of selfish desires are essential for freedom from pain and sorrow but how to control these selfish desires he gives a vedantic solution. He says "if he will think of these things and rememebers that all individual are one in essence, that they are manifestation of the same primal will, we will feel, sympathy or pity for all creation, he will see himself in others and feel sorrow of other as his own".¹²

It can be said that Schopenhauer was not only well acquainted with Indian thought but has the knowledge of Indian thoughts. He has incorporated Indian thoughts in his philosophy, admired them and explicitly acknowledged them.

References

1. S.R. Bhatt : Efflorescence of Vedanta and Buddhism in the Works and Thoughts of Arthur Schopenhauer" in Arti Barua ed. Schopenhauer and Indian Philosophy : A Dialogue between India and Germany, Northern Book Centre, 2008.P.3.
2. Arthur Schopenhauer : Parerga and Paralipomena, vol II. 397 Trans. E.F.J. Payne, 2 Vols, Oxford Clarendon Press, 1974.
3. Frank Thilly : A History of Philosophy, Central Publishing House, Allahabad, 1984, Revised version 2007 P. 328-329.

4. Arthur Schopenhauer : The World as Will and Representation, Vol. 1, P. XV, trans E.F.J. Payne, Dover Publication, 1966.
5. Majer Magazin, Vol. 2 p. 292 quoted from Urs App Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought in Arti Barua ed. Schopenhauer and Indian Philosophy : A Dialogue between India and Germany, Norther Book Centre, 2008.P.
6. Majer Magazin, vol. 2 p. 146 quoted from Urs App Schopenhauer's initial Encounter with Indian Thought in Arti Barua ed. Schopenhauer and Indian Philosophy : A Dialogue between India and Germany, Northern Book Centre, 2008 P.43.
7. Majer Magazin, vol. 2 p. 288 quoted from Urs App Schopenhauer's initial Encounter with Indian Thought in Arti Barua ed. Schopenhauer and Indian Philosophy : A Dialogue between India and Germany, Northern Book Centre, 2008, P.143.
8. Frank Thilly : A History of Philosophy, Central Publishing House, Allahabad, 1984. Revised Version 2007, P. 293.
9. Frank Thilly : A History of Philosophy, Central Publishing House, Allahabad, 1984. Revised Version 2007. P. 330.
10. Dhammpada : trans. Radhakrishnan, Oxford University Press, 1968.
11. Frank Thilly : A history of Philosophy, Central Publishing House, Allahabad, 1984, Revised Version 2007, P. 330.
12. Frank Thilly : A History of Philosophy, Central Publishing House, Allahabad, 1984. Revised Version 2007, P. 330.

What is Predicate Logic?

GOPAL SAHU

Department of Philosophy,
University of Allahabad, Prayagraj

***Abstract** : The paper is an attempt to discuss the nature, objectives, structure and components of predicate logic and does not intend to elaborate on the different technicalities to symbolize proposition, to prove the consistency of set of propositions and to prove the validity or invalidity of deductive arguments within predicate logic. The paper simply introduces what predicate logic is, without discussing about its technical details.*

***Key-words** : Logic, deductive logic, symbolic logic, predicate logic, individual, predicate, singular proposition, quantification.*

1. Introduction

Language is one of the important topics of philosophy as it is through language philosophers put forth their theories and defends them through arguments, which is nothing but expressing reasoning through language. Logic, as the study of arguments, is one of the core branches of philosophy. An argument consists of two parts, premises and the conclusion, and, informally, an argument is valid if and only if its conclusion logically follows from its premises. Deductive logic is the study about validity/soundness of arguments, whereas inductive logic studies about strong arguments.

However, whether an argument in natural language (such as English) is valid/sound or strong or not depends on how it is formalized; that's where the differences between various logics with different formalizations come into the picture. In this small paper we will discuss only the basics of predicate logic without discussing technicalities to symbolize proposition, to prove the consistency of set of propositions and to prove the validity or invalidity of deductive arguments. It is an extension of a simpler logic called propositional (or sentential) logic in the sense that every legitimate formula or inference rule in propositional logic is also a legitimate formula or inference rule in predicate logic, but there are formulas and inference rules that are legitimate only in predicate logic.

2. Predicate Logic

Predicate Logic is a branch of symbolic logic that considers predicates, individuals and their quantification as the basic units of argument, unlike the propositional logic where the basic units are atomic sentences, symbolised as P, Q, R etc. and their compounds. It uses symbols to represent and manipulates predicates, individuals and quantification in determining the validity of deduction arguments. Unlike the sentential or propositional logic which deals with the internal structure of compound sentences, predicate logic deals with the interior structure of both atomic and compound sentences. Predicate logic is also called as quantifier logic as it is concerned with the quantification of individual to which predicate is attributed to. Predicate logic is also called first-order-logic (FOL).

A major shortcoming of propositional logic is that in it, the (atomic) sentences are the smallest meaningful units and that their internal structures are completely ignored. This is where predicate logic becomes useful. Each atomic sentence can be separated into two constituents, singular terms and a predicate. Singular terms refer to single objects (particulars or individuals), and predicates stand for universals. Predicate logic is an attempt to overcome some of the problems of propositional logic. Predicate logic is an improved version of both the classical and propositional logic and is developed to prove the validity of many valid arguments that are invalid when symbolized in the notation of sentential logic. It uses the symbols and rules of classical and propositional logic to represent and test the validity and invalidity of arguments. It is also comprehensive as it can handle the arguments involving our day to day reasoning more systematically.

3. Basic Units of Predicate Logic

The basic units of deductive argument in predicate logic are individuals, predicates and quantifications.

3.1 Individuals (Singular Term)

In the world we inhabit, we find discrete person, animals, objects, things and places, which are either nameable or non-nameable. All individual people in the world bear a name, though all discrete things are not nameable. Such concrete people, place

and things are called as singular terms or “Individual” in predicate logic. An Individual or a singular term is a word or phrase that refers to a specific person, place, or thing or any entity. The word 'dog' is not an individual because there are a great many dogs. The phrase 'Tommy' is a singular term, because it refers to a specific dog. All proper names are Individuals. An Individual can be either named/known or unnamed/unknown.

3.2 Predicates

The predicates represent properties or relations among objects. The predicates are properties of individuals. They are characteristics that can be said about an Individual. In predicate logic, predicates are things which can be combined with Individuals to make sentences. Predicates include nouns, adjectives, adverb, verbs etc in a sentence. There are two types of predicates in predicate logic: 1. Non-relational (monadic): is applicable to one Individual at a time, e.g. is happy, is wise. 2. Relational: is applicable to more than one Individual at a given time (is taller than, is father of). In this lecture note, we will confine our discussion to non-relational predicate logic only.

3.3 Singular Propositions

Singular proposition are statements that attribute Predicate/ s about an Individual (about a specifically named person, place, thing, or time) affirmatively or negatively. E.g. Ram is mortal; Delhi is the capital of India.

3.4 Quantifications (General Propositions)

When a predicate is applicable to a specific or named Individual or One Individual, we have a singular proposition. But, predicate may be applicable to more than one (some) or to all individuals, where the Individuals are not named, then we use quantifiers such as “some” or “all” to make quantified or general propositions such as “All men are mortal” or “Some men are mortal”.

4. Symbols used in Predicate Logic

Predicate logic, being a branch of symbolic logic, uses some special symbols along with the symbols of propositional logic. These basic and main symbols of predicate logic are as follows :

Symbols	Name of the Symbols	Stands for	Examples
$a - w$ (Lower case of English language)	Individual Constant	Specific or named Individuals	$r = \text{Ram}$ $d = \text{Delhi}$
$x - z$ (Italic lower case letters of English language)	Individual Variable	Unspecific or unnamed or random Individual	$x = \text{Let there be an } x$
$A - Z$ (Capital letters of English language)	Predicate/Property Constant	Predicate or Property	$M = \text{is mortal}$
(x)	Universal Quantifier	Predicate is applicable to all individuals belonging to a class	$(x) Mx = \text{All are mortal}$
$(\exists x)$	Existential Quantifier	Predicate is applicable to some individuals belonging to a class	$(\exists x) Mx = \text{some are mortal}$

Besides all above symbols, predicate logic also uses all the symbols for propositional/logical operators, such as \sim (negation), \bullet (conjunction), \vee (disjunction), \supset (implication) and \equiv (equivalence) used in propositional logic. The bracketing symbols of both the predicate and propositional logic is the same.

There are some conventions for using these symbols in predicate logic. Pick the first letter of the Individual and the Predicate to symbolize them. To symbolize the singular proposition, the Predicate Constant should follow by the Individual Constant or the Individual variable (in case of propositional function), e.g., the symbolic expression of the Singular proposition, "Ram is mortal" is Mr or the symbolic expression of "Let x be mortal" is Mx . The symbolic expression for "all" and "some" propositions begin with the Universal and Existential Quantifiers respectively.

5. Propositional Form, Instantiation and Quantification

In the world, there are only individuals having predicate, but a given predicate may have been attributed to a number of individuals. In that case the series of individuals possessing the same predicate exhibit a pattern. For example, $Ma, Mb, Mc \dots$ forms a pattern or form in which instead of an individual constant we use an individual variable to represent the pattern. Mx , where x is a variable that says let x stand that can be replaced with any of individual constant, a, b, c etc. However, Mx is neither true nor false as x is a variable, but Ma which is an instant of Mx is a proposition.

5.1 Propositional Form

The expression of a Predicate constant followed by an individual variable is called a propositional form. The propositional form is neither true nor false in itself, but its value is dependent on the value of variable we assign.

5.2 Substitution/Instantiation

One way to make the propositional function a proposition is to replace the variable with an individual constant. Such a replacement is called as instantiation or substitution. For example, from Mx , we can imply a proposition by replacing x with a or b and thereby converting Mx by Ma , which is a Singular Proposition, thus is either true or false.

5.3 Quantification

We can also obtain a sentence from the sentence form Hx without specifying some particular entity that has the property H , by specifying instead how many entities have that property. This idea is familiar from its use in every day. For instance, we can form a proposition by ascribing the property of honesty to a particular man such as Ram. But we can also form a proposition by saying how many men are honest, e.g., "All men are honest" and "Some men are honest" are examples. Such a process to convert a propositional function into a proposition, by quantification. Quantification is a process in which we specify the number of individuals the variable x refer to. When we add the word "all" before a variable x , then we say that for all x , Mx . The specification of all before a variable, make a propositional function a proposition and such proposition will be called as universal quantifier. Similarly, when we quantify a proposition by adding some, then we have the existential quantification.

So form a propositional function, Mx , we get a singular proposition such as Ma through instantiation and Universal quantifier $(x)Mx$ and existential quantifier (x)

6. Scope of Quantifier, Free and Bound Variable

In propositional logic, parentheses are used to remove ambiguity by indicating the scope of a logical operator. But in predicate logic, parentheses are used not only to remove ambiguity, but also they are used to indicate the scope of a quantifier. In this universal quantifier, $(x)(Mx \bullet Ex)$ The parentheses around the expression $(Mx \bullet Ex)$ indicate that the scope of the (x) quantifier is the entire remaining part of the sentence, namely, $(Mx \bullet Ex)$, which is said to be within the scope of the (x) quantifier. Similarly, the brackets in $(x)[(Mx \bullet Ex) \supset Cx]$ indicate that the scope of this (x) quantifier is the entire remainder of that sentence. However, when the scope of a quantifier extends just over the next minimal unit, parentheses may be omitted for the sake of simplicity. Thus, we may symbolize the sentence "Everything is heavy" either as $(x)(Hx)$ or as $(x)Hx$ (omitting parentheses of scope).

6.1 Free Variable

Free variable is a variable which does not occur within the scope of a quantifier. Unquantified variables are called free variables, thus they are only propositional function and are neither true nor false. For example, $(Mx \bullet Ex)$ is a sentence form, not a Sentence, because it x is a free variable.

6.2 Bound Variable

Bound variable is a variable within the scope of a relevant quantifier. For example, in the expression $(x)Fx \bullet Gy$ the variable x , but not the variable y , is bound by the (x) quantifier. Bound variable is one that occurs within the scope of a quantifier. Quantified variables, such as the middle x in $(x)(Mx) \bullet Ex$, are said to be bound variables. An expression that contains one or more free variables is a sentence form, not a sentence.

Note that merely being within the scope of a quantifier is not sufficient to make a variable a bound variable. To be bound, a variable must be within the scope of a quantifier using the same letter. A quantified proposition that does not content free variable or a singular can only be used as part or component of an argument in predicate logic. Such proposition in predicate logic is called Well Formed Formulae (WFF).

7. Domain or Discourse in Predicate Logic

Predicate logic lets us to make statements about groups of objects. The items we want our statements to deal with. To do this we need to assume or specify the member of the group. Such a group is called the domain or discourse of universe. Quantification converts a propositional form into a proposition by binding a variable to a set of values from the universe of discourse. The domain can be restricted or unrestricted. The domain will be called restricted, if it refers to a limited members and if the assumed members are unlimited, then the domain will be called unrestricted. If the domain is restricted to all human, then the proposition "All men are mortal" can be symbolized as $(x) Hx$, but if the domain is unrestricted, its symbolization will be as $(x) (Hx \supset Mx)$. Though both symbolizations are correct, the later captures its logical structure better.

8. Expansion

Expansion means the truth conditions of the quantified statements under which they become true under a limited discourse. For example, for a limited universe containing only four individual entities, $(x)Fx$ would be true if it lists all its items, viz., Fa and Fb and Fc and Fd and asserts that $(Fa \bullet Fb) \bullet (Fc \bullet Fd)$. Thus, in this limited universe, $(x)Fx$ would be true if the expression $(Fa \bullet Fb) \bullet (Fc \bullet Fd)$, called the expansion of $(x)Fx$ with respect to that limited universe, is true. But in the real world the universe is unrestricted and we cannot do expansion of universal quantified proposition by writing long conjunction. So when the discourse is unrestricted, universal quantifier uses \supset as its main connective.

Similarly, for existential quantifier like $(\exists x) Fx$, with a limited universe containing only three objects, asserts that Fa or Fb or Fc. So its expansion in this limited universe is $[(Fa \vee Fb) \vee Fc]$. Thus, the main connective for existential quantifier is \vee .

9. Pattern of propositions in Predicate Logic

The basic components of predicate logic are singular and quantified propositions. The quantified propositions are found in either All or Some and their negative form. So the basic pattern of proposition and their symbolic forms in predicate logic are of four kinds: 1. Universal affirmative quantifier (All As are Bs), $(x) (Ax \supset Bx)$ 2. Universal negative quantifier (No As are Bs or All As are

not Bs) $(\forall x) Ax \supset \sim Bx$), 3. Existential affirmative quantifier (Some As are Bs), $(\exists x) (Ax \bullet Bx)$ and 4. Existential negative quantifier (Some As are not Bs) $(\exists x) (Ax \bullet \sim Bx)$. However, if we observe the relationship among these four basic patterns of proposition, we see that universal affirmative quantifier is equivalent to the negation of the existential negative quantifier and the universal negative quantifier with negation of existential affirmative quantifier. Therefore, it is worth noting that any sentence that can be symbolized with a universal quantifier can be symbolized with an existential quantifier, and vice versa.

10. Proof of Validity of Argument

All the rules of inference and rules replacement along with the conditional proof (CP) and indirect proof (IP) used in propositional logic are also used in predicate logic to prove the validity of arguments. However, we need four extra rules of inference related to the quantifier and one equivalent or replacement rule to construct proof in predicate logic. The four inferential rules of quantification are called 1. Universal instantiation (UI), 2. Universal generalization (UG), 3. Existential instantiation (EI) and 4. Existential generalization (EG). The replacement of equivalent rule is called Quantifier Negation (QN). The four inferential rules of quantification have to follow certain conditions.

11. Proof of Invalidity of Argument

To show an argument is invalid, we need only show that it is possible for the premises all to be true and the conclusion false. To do so in predicate logic, we produce a counterexample, through the process of expansion that makes the premises all true and the conclusion false. For that we need to provide the expansion of the propositions used in the argument and then constructing shorter truth table method to prove the invalidity of the argument like in the propositional logic.

12. Conclusion

Predicate logic is an improvement of the propositional logic, but it has its problems and limitations. For instance, first-order logic is undecidable in the sense that a sound, complete and final decision algorithm for provability is not available in predicate logic. impossible. However, first-order logic is good enough to formalise sentences and arguments much of mathematics, computer science and other fields.

Bibliographies

1. Copi, I. M., 2008, Symbolic Logic (5th Edition), Pearson Education, New Delhi.
2. Hausman, Alan, Kahane, Howard and Tidman, Paul, 2007, Logic and Philosophy: A Modern Introduction, Thomson, Wadsworth, USA
3. Hurley, Patrick, 2018, A Concise Introduction to Logic, (12th Edition), Cengage Learning,
4. Suppes, Patrick, 1957, Introduction to Logic, East-West Press, New Delhi

Ramanuja's Theory of Consciousness

Dr. Surya Kant Maharana

Assistant Professor
Department of Philosophy
University of Allahabad
Prayagraj

Abstract : In the paper, an effort is made to show how Ramanuja vividly criticises the Advaitins' view of the concept of Pure consciousness as the ultimate reality, the nature of which is self-luminous, eternal, non-manifold, undifferentiated, immutable and as the very self of all. For the Advaitins, only pure consciousness exists in the world and nothing else. It manifests everything else remaining itself unmanifested by any other entity (Svayamparkasha). Ramanuja being dissatisfied with this theory holds that there is nothing in the world called pure consciousness, for there is no proof of such consciousness. Our consciousness is always a consciousness of something, which belongs to a subject, the self and points to an object. Consciousness therefore is always an attributive consciousness (Dharmabhutajnana). His critique of the Advaita view of the nature of the pure consciousness and establishment of his own theory of attribute consciousness can be logically and systematically defended against the positions of the Advaitins, the portrayal of which is the subject-matter of the paper.

Key words : Advaita, Consciousness, Pure consciousness, Knowledge, Dharmabhutajnana

Introduction

Ramanuja, the founder of the philosophy of Qualified Non-dualism or Visistadvaita, strongly condemned the views laid down by the Advaitins. Ramanuja was extremely critical to the Advaitic theory of pure consciousness for he found that it was going against common sense. He argues that a consciousness devoid of all qualities does not exist, since all that we know is always a 'consciousness' of some object which manifests itself as related to a subject who knows. A consciousness other than this is as unreal as a sky lotus. Hence, he subjects the Advaita theory of pure consciousness to vehement criticism. For Ramanuja, a pure consciousness devoid of all predications does not exist "for no proof can be adduced to establish pure, undifferentiated consciousness. All sources of knowledge prove the existence only of objects qualified by some

characteristic difference, as is shown by the statements like 'I saw this', where 'I' and 'this' are different objects".¹ Consciousness by nature is such that it reveals an object to a knower. It is connected with the self on the one hand and the object on the other hand. Therefore, consciousness always involves the cognition of difference.²

To Ramanuja, neither the different states of consciousness in general nor any of the *pramanas* (sources of valid knowledge) can prove the existence of an undifferentiated and indeterminate consciousness.³ Firstly, he says that consciousness in all its states of existence does not manifest itself as indeterminate. In the waking state, there is consciousness of external objects. Similarly, in the dreaming state, there is consciousness of internal objects that arise from memory. But considering the state of deep sleep, Ramanuja questions whether there is any experience in that state? To him, if there be any such experience, it will present itself as qualified by attributes, and if there be no experience, what is it that manifests itself as indeterminate? He argues that it is an admitted fact that there is no experience of any object in the state of deep sleep, nor is there any experience to the effect that consciousness exists as devoid of objects and its substrate because it will conflict with the experience that follows after sleep in the form: 'I was not aware of anything all this time'. This judgment clearly indicates that knowledge or consciousness was not present during deep sleep.⁴ All that we can say is that the entity denoted by the concept 'I' persisted during deep sleep and it did not experience anything in that state except a good sleep. What is denoted by the notion of 'I' is the 'I' itself. Consciousness, which is an attribute of the self, does not function during deep sleep but is present in a quiet form.⁵ To make this point very clear, he cites the example of the body of man. To him, the human body consists of seven *dhatu*s or constituent elements or essential ingredients, namely, blood, humor, flesh, fat, marrow, bone and semen. The last of the seven ingredients, namely, the virile power or semen, does not, manifests itself in childhood in the infantine body, though it is present there. So also consciousness, though present, does not manifest in deep sleep.⁶ If this were not admitted, the recollection that follows soon after sleep cannot be accounted for satisfactorily. Thus, Ramanuja proves that the different states of consciousness cannot prove the existence of a pure-consciousness.

Secondly, Ramanuja opines that the various *pramanas* too cannot prove the existence of pure-consciousness. Because, to him, perception, always reveal an object qualified by some characteristics. Similarly, inference too cannot prove the existence of pure consciousness. Inferential argument proceeds on a judgment. In a judgment the predicate always adds something to the subject and as such it makes it determinate. Further, testimony too cannot prove the existence of pure Consciousness since testimony can have the denotative function either in, the form of words or in the form of sentence. Thus, Ramanuja asserts that none of the *pramanas* can prove the existence of an undifferentiated and indeterminate pure consciousness.⁷

Ramanuja refutes the Advaitic view that pure consciousness is identical with Existence. Ramanuja argues that there is nothing like existence as such or pure existence. Existence is always the “existence of something”, for example, a table. Perception has for its objects only things that are qualified by difference. So it is incorrect to say that existence alone is experienced and not the difference.⁸ Again, Ramanuja points out that if we experience only existence in all perception and not the difference, the statements like a pot exists’, ‘a table exists’, etc. will be meaningless, since all words, i.e., ‘pot’, ‘table’, etc., have the same object, viz., existence and as a consequence, these words are synonymous, as they refer to the same object, namely, existence. But in actual practice, it is not so. Further, if existence alone is perceived in all perception then blindness, deafness etc. will not be a handicap. The reason is that perception by any one sense will help in experiencing everything, since there is no difference among objects. The fact, however, is that the different senses perceive objects as possessing different qualities like color, smell, touch, taste, and sound. Therefore, perception does not reveal only existence. Had perception revealed only existence, then the scriptures would be useless because the scriptures will be teaching a thing already known through perception.⁹ Ramanuja, therefore, concludes that perception has for its object possesses difference and never undifferentiated objects. The argument of the Advaitins that what persists, i.e., existence, is real and that those, which have no continuous pot, table, etc., are unreal, shows only confusions of thought. So existence as such is not the only reality that is experienced by perception.¹⁰

To Ramanuja, consciousness is not an abstract all-pervading independent entity as advocated by the Advaitins. Consciousness presupposes a conscious being. Consciousness without an object is impossible. So consciousness is the illumination of an object. Consciousness involves discrimination and it is impossible to know an undifferentiated object. To him, consciousness is always in and through difference. Consciousness is never for itself, but always for another that is for the Self. The Self is self-luminous but it can only reveal itself and cannot reveal the object. On the other hand, just as a lamp can show itself as well as the object around it, consciousness can reveal both itself and its objects. Therefore, consciousness is self-luminous and self-conscious.¹¹

In the paper, an effort is made to show how Ramanuja vividly criticizes the Advaitins' view of the nature of Pure consciousness as self-luminous, eternal, non manifold undifferentiated, immutable and as the very self. His critique of the Advaita view of the nature of the pure consciousness can be logically and systematically analyzed as follows. Firstly, Ramanuja argues that the essential nature of consciousness does not consist in its not being an object of consciousness, as the Advaitins hold. The function of consciousness is to reveal an object. When consciousness reveals an object, it does not require to be revealed by another consciousness. On the other hand, consciousness reveals itself as well as its object. Again, consciousness is not always self-luminous, it is self-luminous only when it reveals objects and not at other times.¹² Secondly, Ramanuja argues that it is incorrect to say that consciousness is eternal because its previous non-existence can be proved. The prior non-existence of consciousness is apprehended through itself. The statement that "I was not aware of anything all this time" apprehends its non-existence in the previous state.¹³ If knowledge were present during the state of deep sleep, we should have had its cognition and consequently we should have had a recollection of it soon after waking from sleep. But there is no remembrance of it after waking up from sleep and this proves the non-existence of knowledge during the deep sleep. Thus, it is possible to prove the prior non-existence of consciousness and Ramanuja holds that it is not logically unintelligible to hold that consciousness is originated.¹⁴ Ramanuja objects the Advaitins' view that consciousness is eternal as it is neither produced nor destroyed. To him, origination and destruction are the particular states of

consciousness. When knowledge flows through the channel of sense organs to the objects and it apprehends the Object, knowledge becomes produced and when the knowledge of the object ceases to exist, it is destroyed. To quote Sri Bhashya, "In view of the expansion and contraction of knowledge through the sense organs, there is the designation of origination and destruction".¹⁵ Ramanuja, thus, concludes that consciousness admits both a beginning and an end. And from this it follows that consciousness is subject to transmutation or change. Ramanuja rejects the Advaitic doctrine that consciousness is not subject to transmutation. He says that since consciousness originates, it is futile to argue on that ground that it does not undergo any transmutation.¹⁶ Thirdly, Ramanuja criticized the Advaitic view that consciousness is one and non-manifold. According to Ramanuja, consciousness is manifold. He argues that the difference and manifoldness of consciousness is proved by means of the differences of the objects of cognition which is established by the *pramanas*, in the same way as the difference of the acts of cutting is proved by the difference of the objects cut.¹⁷

Further, Ramanuja argues that the very fact of the manifoldness of consciousness supports the idea of the differentiation in consciousness. The Advaitic theory of consciousness as undifferentiated as it is pure consciousness and the characteristics which are objective cannot be attributed to consciousness, which is pure subject.¹⁸ is not acceptable to Ramanuja. Because, to him, in a judgment, the predicate should be admitted to be related to the subject in some way or the other. If it is not related in any way, then the judgment has no meaning committing the fallacy of non-relationship between the subject and the predicate. Hence, it is not possible to assert consciousness as devoid of all characteristics.¹⁹

Lastly, Ramanuja, while refuting the Advaitic theory that consciousness is identical with the self, points out that consciousness and self are of quite different nature and as such the two cannot be identical. To him 'consciousness can reveal the external object. What it manifests is never for itself but always for another, that is, it can only show but cannot know itself. It is only the self that knows what is revealed or manifested by consciousness. Consciousness is like a lamp which can reveal itself and also the presence of object around it, but cannot know either. Consciousness

is thus a function of the self, an attribute of it and as such cannot be identical with it.²⁰ So it is difficult to prove that consciousness is identical with the self.

Ramanuja develops his theory of *Dharma-bhuta-jnana* again the Advaitins' theory of *Suddha Chaitanya*. Ramanuja, unlike the Advaitins, does not make any distinction between consciousness and knowledge.²¹ To him, consciousness, knowledge, intellect, cognition, apprehension, etc., are synonymous terms.²² "To him, knowledge is both a substance and an attribute. Substances are generally classified into spiritual (*Chetana*) and material (*Jada*). But Ramanuja regards knowledge as neither of these and gives an intermediate position to it. To him, knowledge is *ajada* (immaterial) and is distinguished both from matter (*jada*) and spirit (*chetana*).²³

According to Ramanuja, consciousness is always of a qualified character and is also invariably related to a knower or the self. And, the self is the substrate of knowledge.²⁴ Ramanuja agrees with Advaitins in holding that knowledge or consciousness is the essence of the self (*atman*), but he differs from Advaitins when he asserts that knowledge is also an attribute of the self. To make this point very clear, he cites the example of the light of a lamp. To him, the light constitutes the essence of the lamp and the light is also a quality inhering in the lamp. Like light, knowledge is also both a substance and a quality. It is a substance as it constitutes the essence of the selves and God; and hence, it is called *svaupa-bhuta-jnana* (substantive consciousness) and, it is also an attribute as it exists as an attribute of both God and the selves (*atman*), and when it so exists, it is called *dharma-bhuta-jnana* (attributive knowledge).²⁵ To quote, Dr. Chandradhar Sharma, "knowledge is like light; the self is like the lamp; the *dharma-bhuta-jnana* is like the rays. The light constitutes the essence of the lamp and cannot be separated from it. The rays (*dharma – bhuta – jnana*) belongs to and proceed from the light and are subject to contraction and expansion."²⁶ Further, According to Ramanuja, knowledge is not material, It can Show itself as well as the other material objects but it how itself as It is not *Chetana* (Spiritual). Whereas the self (*Atman*) can know itself and can Show Itself but cannot show other material objects.²⁷ However, Ramanuja makes it very Clear that knowledge always belongs to and exists for the self. So it is called *dharma-bhuta-jnana* (attributive knowledge). It is always Qualified and possesses specific attributes. It always belongs to a

Subject and points to an object. Ramanuja, thus, says that all knowledge or consciousness involves distinctions and there is no undifferentiated pure-consciousness. The Advaitins are Wrong in Saying that Brahman is pure undifferentiated Consciousness. Brahman or Reality cannot be indeterminate, undifferentiated, qualityless (*Nirguna*) substance. It is determinate and qualified (*savishesa*). Further, to him, the self is distinct from knowledge. It is undoubtedly an eternal self-conscious subject, but it is also a self-luminous substance possessing *dharma-bhuta-jnana* as its essential attribute.²⁸ To quote Sri Bhasya, “the essential nature of the individual self is mere consciousness and, therefore, the self manifests through that form or nature”.²⁹ Again, to quote Brihadaranyaka Upanishad, “Just as a mass of salt has neither inside nor outside, but entirely is a mass of taste, so verily, the self has neither inside nor outside, but it is entirely a mass of consciousness”.³⁰ Hence, the self is not pure consciousness, but only the eternal substratum of consciousness. Moreover, knowledge not only belongs to a subject, but also points to an object that exists really and outside of it, All objects are real. Even in error, illusion or dream, it is always the real, which is presented to consciousness. Advaitins are wrong in saying that whatever becomes an object is false. Advaitins are also wrong in saying that the pure subject or pure knowledge can never become an object, because it is not necessary that an object should, by that Very fact be a material *jada* object. Even God, souls and knowledge are presented as objects, the first two being spiritual (*chetana*) and the last one non-material (*ajada*). Thus all objects, Spiritual as well as material, are absolutely real.³¹

Conclusion

To conclude, consciousness or knowledge of reality as undifferentiated Nirvishesa and non-dual Advaita, according to Ramanuja, goes against common sense.³² He argues that the Absolute unqualifiedness, as the Advaitins hold, is quite inconceivable and can never be proved by any means of knowledge. This is because if anything is consciousness then its being as qualified at least by consciousness, must be supposed to exist. Consciousness is the property (*dharma*) and the being itself is the substratum (*dharmin*); and these two necessarily stand in the substance-attribute relation. , Hence, a conscious being is

always a qualified being, qualified at least by one quality, i.e., consciousness.³³

References

1. Viresvarananda & Adidevananda. (Tr.) Brahma Sutras with Ramanuja's Commentary, Sri Bhasya, Calcutta : Advaita Ashrama, Union Press, 1986, p.19-20.
2. Ibid., p.20.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Shrinivasachari, S.M. Advaita & Visistadvaita, Delhi : Motilal Banarsidass, 1976, p.45.
6. Chakravarti, V.R.S. Philosophy of Sri Ramanuja, Bharati Vijayam Press, Madras, 1974, p.36-37.
7. Shrinivasachari, S.M., op.cit., p.47.
8. Viresvarananda & Adidevananda, op.cit., pp.23-24.
9. Thibaut, G. (Tr.) The Vedanta Sutras with the Commentary of Ramanuja, Vol.48, (ed.) Max Muller, F. Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, p.45.
10. Ibid.
11. Singh, S. Vedanta Desika - His Life, Work and Philosophy. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1958, p.155.
12. Narsimha, Setlur. (ed.) & (tr.) Satadusani, Vol.II. Madras: Nigamaparimala Press, Vada 20.
13. Viresvarananda & Adidevananda, op.cit., p.27.
14. Shrinivasachari, S.M., op. cit. .50.
15. Sri Bhasya, 1.1.1.
16. Shrinivasachari, S.M., op. cit.,.50.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Narsimha, Setlur. Satadusani, Vada 24., op. cit,
20. Ibid.
21. Vidyarathi, P.B. Knowledge, Self and God in Ramanuja, New Delhi : Oriental Publishers, 1978. p. 20.
22. Sinha, Priti. Philosophy of Advaita, Varanasi, Sivaraja Publications, 1986. p. 17.
23. Sharma, Chandradhar. A Critical Survey of Indian Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidas p.343.

24. Gupta. A Critical Study of the Philosophy of Ramanuja, Varanasi; Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1967, p.25.
25. Ibid.
26. Sharma, Chandradhar. A Critical Survey of Indian Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983, p.344.
27. Gupta, A.S. A Critical Study of the Philosophy of Ramanuja, Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1967, p.26.
28. Sharma, Chandradhar. op.cit., p.345.
29. Sri Bhasya, 4.4.6., p.484.
30. Brihadaranyaka Upanisad, 4.5.13.
31. Sharma, Chandradhar. Op.cit., p.346.
32. Singh, S. Vedanta Desika – His Life, Work and Philosophy. Varanasi; Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1958, pp.314-315.
33. Gupta. A.S. op.cit., p.78.

शंकर के अद्वैत वेदान्त में मनुष्य एवं समाज का प्रकश

प्रो० ए.पी. दुबे

दर्शनशास्त्र विभाग,
डॉ० हरीसिंह गौर विश्वविद्यालय,
सागर (म.प्र.)

सारांश : शंकराचार्य ने अद्वैत-वेदान्त को तर्कीय आधार ही नहीं प्रदान किया वरन् उसे व्यावहारिक जीवन के साथ सम्बद्ध कर तदनुकूल समाज-व्यवस्था की भी उद्भावना की। कोई भी भारतीय चिन्तन जीवन के यथार्थ की उपेक्षा कर विद्वतजनों से प्रशंसित और आदरणीय नहीं हो पाया है। अद्वैत वेदान्त यद्यपि आत्मा और ब्रह्म की एकता सिद्ध करने में विशेष रूप से प्रवृत्त है, किन्तु उससे अन्ततः व्यक्ति के जीवन और समाज की व्यवस्था आदर्श रूप प्राप्त करती है और यही उसकी सार्थकता है। कुछ विचारकों का यह मत हो सकता है कि अद्वैत-वेदान्त की न कोई अपनी समाज-व्यवस्था है और न सामाजिक जीवन में उसकी कोई रुचि है। उनका तर्क यह होता है कि इस दर्शन में ब्रह्म को ही एकमात्र सत् है और जगत् तथा जीवों की अनेकता मिथ्या है। मिथ्या वस्तु में कोई व्यवस्था या प्रयोजन की खोज निरर्थक है। वे दुस्साहसपूर्वक यह भी कह सकते हैं कि ब्रह्मज्ञानी पुरुष समाज से दूर होता है। उसे न समाज के प्रति रुचि होती है और न उस पर सामाजिक वातावरण का कोई प्रभाव पड़ता है।

अद्वैत-वेदान्त के सम्बद्ध में ऐसा कहना प्रज्ञल्पता मात्र है। जो ऐसा कहते हैं कि अद्वैत-वेदान्त को समाज और सामाजिक व्यवस्था से कोई सरोकार नहीं है। उन्होंने इस गौरवमय दर्शन को ठीक से समझा नहीं है और बिना समझे इस दर्शन के ऊपर अपनी मिथ्या धारणाएं आरोपित कर रखी हैं। शंकर ने इस प्रकार की शंकाओं का उच्छेद करने के लिए प्रातिभासित, व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्तों की स्थापना की है। ज्ञानपूर्ण व्यक्ति को अपने व्यावहारिक जीवन में अपने तथा अपने आसपास के जगत् के प्रति दायित्वपूर्ण जीवन जीना आवश्यक है। उसे मिथ्या मान लेने की सम्मति कभी नहीं दी जाती। ज्ञान प्राप्त होने पर व्यक्ति के वासनाजन्य काल्पनिक बन्धन नष्ट हो जाते हैं और वह अपने आसपास का जगत् तथा अपने स्थूल आदि तीनों शरीरों को नामरूप मात्र देखता हुआ सर्वत्र एक अद्वितीय सत्ता का विस्तार देखता है। ऐसी दृष्टि पाकर भी उसकी मन बुद्धि पर बाह्य जगत् का प्रभाव पड़ता है और वह अज्ञानियों की दैन्य दशा पर करुणाद्र्र होकर उनका हिताचिन्तन और मार्गदर्शन करता रहता है। वह अज्ञानी सामाजिक मनुष्यों के बीच ज्ञानी रहकर आदर्श जीवन जीता है और अज्ञान का आवरण तोड़कर बाहर निकलने के लिए सबको प्रेरणा देता रहता है।

व्यावहारिक सत्य को स्वीकार कर शंकर व्यक्ति के नित्यप्रति के जीवन और समाज-व्यवस्था आदि की उपेक्षा नहीं कर सकते थे। शंकर इस व्यवस्था को धर्म नाम देते हैं। वर्णाश्रम-धर्म, कुल-धर्म, राज-धर्म आदि इसी के अन्तर्गत आते हैं। धर्म के ये सभी भेद व्यावहारिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं। इसलिए शंकर इसे प्रवृत्त धर्म कहते हैं। इसके अतिरिक्त निवृत्त धर्म भी है जिसका सम्बन्ध निःश्रेयस से है।

शंकर द्वारा धर्म आधारित वर्ण व्यवस्था सत्त्वादि गुणों पर आश्रित है जो क्रमशः श्वेत, रक्त और श्याम वर्ण माने गए हैं। हर व्यक्ति से यह अपेक्षा की जाती है कि वह अपने वर्ण के अनुसार कर्म करेगा। ऐसा करने से उसे जीवन में सफलता मिलती है किन्तु यदि मनुष्य की दृष्टि कर्मफल पर होती है, तो वह उस कर्म करने का अधिकारी न होते हुए भी उसमें प्रवृत्त होता है और असफलताओं का भागी बनता है। गीता के आधार पर शंकर इस समस्या का कारण खोजने का प्रयास करते हैं कि मनुष्य अपने गुण या वर्ण के अनुसार आचरण क्यों नहीं करता? समाज की सुख, शान्ति और उन्नति के लिए शंकर ने वर्ण-व्यवस्था की आवश्यकता मानी है। समाज की इस व्यवस्था को बनाए रखने के लिए समाज को बार-बार सचेत करते रहना और अन्धविश्वासों तथा पापों से बचाए रखने की सतत् आवश्यकता है।

अद्वैत-वेदान्त में हमें सुव्यवस्थित समाज दर्शन उपलब्ध नहीं होता किन्तु समाज संरचना के तत्व इसमें निःसन्देह विद्यमान हैं। अद्वैत वेदान्त के आचार्यों ने जीवन के परम लक्ष्य को सामने रखकर ही एक विशेष प्रकार के समाज की कल्पना की है। वर्णाश्रम-धर्म एवं आश्रम-धर्म उनकी सामाजिक व्यवस्था में महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं क्योंकि उनका विश्वास है कि इस प्रकार की सामाजिक व्यवस्था अभ्युदय एवं निःश्रेयस की प्राप्ति में सहायक है। वे यह भी स्थापित करते हैं कि व्यावहारिक स्तर पर ही वर्ण-व्यवस्था का महत्व है इसलिए शंकर ने पारमार्थिक स्तर पर एकता को स्वीकार करते हुए भी व्यवहार में जातिभेद स्वीकार किया है। पारमार्थिक दृष्टि से शासक एवं शासित एक होते हुए भी व्यावहारिक स्तर पर भिन्न हैं। सामाजिक व्यवस्था के लिए इस प्रकार के भेद आवश्यक हैं किन्तु आधुनिक भारतीय समाज में उपलब्ध वर्ण-व्यवस्था अद्वैत वेदान्तियों को मान्य नहीं हो सकती, क्योंकि वे वर्णभेद को गुण एवं कर्म के आधार पर ही मानते हैं। अतः अद्वैत-वेदान्तियों द्वारा कल्पित एवं स्वीकृत समाज उनकी तत्त्वमीमांसा के अनुरूप ही है। अतः अद्वैत-वेदान्त समग्र जीवन, समाज और राज्य का हित चिन्तक और समाज के सभी वर्गों के हेतु उन्नति की व्यवस्था करने वाला है। इसकी समग्रतावादी दृष्टि के सामने समस्त विश्व समाज एक परमसत् से जुड़ा दिखाई देता है। ऊपर नानात्व और विभेदों के मूल में एक नित्य तत्व की सत्ता अपरिहार्य रूप से मानी गई है और उसी दृष्टि से समाज की सभी संस्थाओं का विवेचन हुआ है।

शंकराचार्य ने अद्वैत-वेदान्त को तर्कीय आधार ही नहीं प्रदान किया, वरन् उसे व्यावहारिक जीवन के साथ सम्बद्ध कर तदनुकूल समाज-व्यवस्था की भी उद्भावना की। कोई भी भारतीय चिन्तक जीवन के यथार्थ की उपेक्षा कर विद्वत्जनों से प्रशंसित और आदरणीय नहीं हो पाया है। अद्वैत वेदान्त यद्यपि आत्मा और ब्रह्म की एकता सिद्ध करने में विशेष रूप से प्रवृत्त है, किन्तु उससे अन्ततः व्यक्ति के जीवन और समाज की व्यवस्था आदर्शरूप प्राप्त करती है और यही उसकी सार्थकता है। कुछ विचारकों का यह मत हो सकता है कि अद्वैत-वेदान्त की न कोई अपनी समाज-व्यवस्था है और न सामाजिक जीवन में उसकी कोई रुचि है। उनका तर्क यह होता है कि इस दर्शन में ब्रह्म को ही एकमात्र सत् है और जगत् तथा जीवों की अनेकता मिथ्या है। मिथ्या वस्तु में कोई व्यवस्था या प्रयोजन की खोज निरर्थक है। वे दुस्साहसपूर्वक

यह भी कह सकते हैं कि ब्रह्मज्ञानी पुरुष समाज से दूर होता है। उसे न समाज के प्रति रुचि होती है और न उस पर सामाजिक वातावरण का कोई प्रभाव पड़ता है।

अद्वैत-वेदान्त के सम्बन्ध में ऐसा कहना प्रज्ञल्पता मात्र है। जो ऐसा कहते हैं कि अद्वैत-वेदान्त को समाज और सामाजिक व्यवस्था से कोई सरोकार नहीं है। उन्होंने इस गौरवमय दर्शन को ठीक से समजा नहीं है और बिना समझे इस दर्शन के ऊपर अपनी मिथ्या धारणाएं आरोपित कर रखी हैं। शंकर ने इस प्रकार की शंकाओं का उच्छेद करने के लिए प्रातिभासिक, व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्तों की स्थापना की है। जब तक व्यक्ति स्वप्नजगत् में वास करता है तब तक उसके लिए वही सत्य है। उसके जागने पर ही उसे स्वप्न का मिथ्यात्व भासित होता है। इसी प्रकार ब्रह्मज्ञान होने के पूर्व व्यावहारिक जीवन ही सत्य है। शंकर व्यवहार में जीवन और जगत् को कभी मिथ्या नहीं मानते। ज्ञानपूर्ण व्यक्ति को अपने व्यावहारिक जीवन में अपने तथा अपने आसपास के जगत् के प्रति दायित्वपूर्ण जीवन जीना आवश्यक है। उसे मिथ्या मान लेने की सम्मति कभी नहीं दी जाती।

ज्ञान प्राप्त होने पर व्यक्ति के वासनाजन्य काल्पनिक बन्धन नष्ट हो जाते हैं और वह अपने आसपास का जगत् तथा अपने स्थूल आदि तीनों शरीरों को नामरूप मात्र देखता हुआ सर्वत्र एक अद्वितीय सत्ता का विस्तार देखता है। ऐसी दृष्टि पाकर भी उसकी मन बुद्धि पर बाह्य जगत् का प्रभाव पड़ता है और वह अज्ञानियों की दैन्य दशा पर करुणाद्रं होकर उनका हितचिन्तन और मार्गदर्शन करता रहता है। वह अज्ञानी सामाजिक मनुष्यों के बीच ज्ञानी रहकर आदर्श जीवन जीता है और अज्ञान का आवरण तोड़कर बाहर निकलने के लिए सबको प्रेरणा देता रहता है।

व्यावहारिक सत्य को स्वीकार कर शंकर व्यक्ति के नित्यप्रति के जीवन और समाज-व्यवस्था आदि की उपेक्षा नहीं कर सकते थे। शंकर इस व्यवस्था में 'धर्म' नाम देते हैं। वर्णाश्रम-धर्म, कुल-धर्म, राज-धर्म आदि इसी के अन्तर्गत आते हैं। धर्म के ये सभी भेद व्यावहारिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं। इसलिए शंकर इसे प्रवृत्त धर्म करते हैं। इसके अतिरिक्त निवृत्तलक्षण धर्म भी हैं जिसका सम्बन्ध निःश्रेयस से है।¹

द्विविधो हि वेदोक्तो धर्मः प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणः च।²

“वेदोक्त धर्म दो प्रकार के हैं - एक प्रवृत्तिरूप और दूसरा निवृत्तिरूप।”

धर्म की परिभाषा देते हुए शंकर कहते हैं - “जो जगत् की स्थिति, प्राणियों की उन्नति और मोक्ष का हेतु है तथा कल्याण कामी ब्राह्मणादि वर्णाश्रम अवलम्बियों द्वारा जिसका अनुष्ठान किया जाता है उसका नाम धर्म है।³ इससे स्पष्ट है कि धर्म व्यावहारिक जीवन जीने का विधान है। उसके नियमों का पालन करने से व्यक्ति और समष्टि सब का अभ्युदय तो होता ही है, साथ ही सब की सुरक्षा भी रहती है। वर्ण

और आश्रम की व्यवस्था और उसमें बताये गए नियमों का पालन करना ही धर्म है। धर्म का पालन करने से अन्ततः निःश्रेयस की प्राप्ति होती है।

इसके विपरीत धर्म की व्यवस्था न मानने से सामाजिक विघटन होता है और व्यक्ति का जीवन भी विष्टुखलित हो जाता है। शंकर धर्म को मान्यता देकर सामाजिक व्यवस्था का मार्ग प्रशस्त करते हैं।

सामाजिक व्यवस्था का मुख्य आधार वर्ण और आश्रम धर्म है। शंकर ने इसका समर्थन किया है। वे पुरुष-सूक्त के “बाह्यणोऽस्य मुखमासीत्” मंत्र का स्मरण करते हुए और गीता के अनुसार उसे गुण कर्म पर आश्रित मानते हुए ईश्वरकृत स्वीकार करते हैं। गुण सत्व, रजस और तसम् हैं। इन गुणों से समस्त सृष्टि उत्पन्न हुई है, इसलिए वह त्रिगुणात्मक और चार वर्णों में विभाजित है। इस सृष्टि में मनुष्य समुदाय भी है और वह भी त्रिगुणात्मा है। अतः समाज भी प्रकृत्यः चार वर्णों में विभाजित है। जैसे, समस्त सृष्टि ईश्वरकृत है, वैसे ही मनुष्य समाज और उसका विभाजन भी ईश्वरकृत है। शंकर ने गुण और वर्ण का सम्बन्ध इस प्रकार निर्धारित किया है -

सत्वगुण प्रधान ब्राह्मण है और शम, दम, तप आदि उस के कर्म हैं। सत्वगुण गौण और रजोगुण प्रधान होने पर मनुष्य क्षत्रिय वर्ण का माना जाता है और शूरवीरता, तेज प्रभृति उसके कर्म हैं। तमोगुण गौण और रजोगुण प्रधान रहने पर व्यक्ति वैश्य होता है और कृषि, वाणिज्य आदि उसके कर्म होते हैं। जिसमें रजोगुण और तमोगुण प्रधान होता है वह शूद्र है और केवल सेवा करना ही उसका कर्म है।⁴

शंकर द्वारा धर्म आधारित वर्ण व्यवस्था सत्त्वादि गुणों पर आश्रित है जो क्रमशः श्वेत, रक्त और श्याम वर्ण माने गए हैं। अतः ‘वर्ण’ शब्द, जो रंग का वाचक है, तीन गुणों के रंगों का सूचक है। ये गुण मनुष्य की आन्तरिक प्रवृत्ति हैं। शरीर सभी मनुष्यों के एक समान हैं। शरीरों का रंग देख कर या शरीरों के जन्म से वर्ण निर्धारित करना गीता आदि ग्रन्थ और शंकर के विचार के विरुद्ध हैं। फिर भी जिस वर्ण की बुद्धि और संस्कार हैं उन्हीं के अनुसार मनुष्य का शरीर भी उसी वर्ण का मान लिया जाता है।

कर्म भी वर्ण का निर्धारक है किन्तु मनुष्य के वर्तमान कर्म उसके वर्ण के निर्धारक नहीं हैं। शंकर के कथनानुसार, “प्राणियों के जन्मान्तर में किए हुए कर्मों के संस्कार जो वर्तमान जन्म में अपने कार्य के अभिमुख होकर व्यक्त हुए हैं उनका नाम स्वभाव है। ऐसा स्वभाव जिन गुणों की उत्पत्ति का कारण है, वे स्वभाव-प्रभव गुण हैं। गुणों का प्रादुर्भाव बिना कारण नहीं बन सकता है। अतः स्वभाव उनकी उत्पत्ति का कारण है और स्वभाव का कारण है पूर्व जन्म के कर्म।”⁵

न तो वर्तमान में किए हुए कर्म ही वर्ण निर्धारित करते हैं और न किसी व्यक्ति का वर्ण उसे कर्म में प्रवृत्त होने के लिए बाध्य करता है। मनुष्य को इस बात की छूट है कि चाहे तो अपने वर्ण या स्वभाव के अनुकूल कर्म करे और चाहे तो उसके विपरीत

कर्म करे। पशु-पक्षियों को यह छूट नहीं प्राप्त है। कर्म चयन की इस स्वतन्त्रता के कारण मनुष्य पशु-पक्षियों से उत्कृष्ट है। इस चयन स्वतन्त्रता के कारण ही उस पर राज्य और गुण के अनुसार कर्म करने के लिए बाध्य होता तो उसे दण्डित या पुरस्कृत करना उचित न होता।

हर व्यक्ति से यह अपेक्षा की जाती है कि वह अपने वर्ण के अनुसार कर्म करेगा। ऐसा करने से उसे जीवन में सफलता मिलती है और सुख-शान्ति का अनुभव होता है। किन्तु यदि मनुष्य की दृष्टि कर्मफल पर होती है, तो वह उस कर्म करने का अधिकारी न होते हुए भी उसमें प्रवृत्त होता है और अनेक प्रकार की कठिनाईयों और असफलताओं का भागी बनता है। उसके इस दूषित आचरण को अधर्म कहते हैं। इससे आसपास के समाज पर भी विकृत प्रभाव पड़ता है।

गीता के आधार पर शंकर इस समस्या का कारण खोजने का प्रयास करते हैं कि मनुष्य अपने गुण या वर्ण के अनुसार आचरण क्यों नहीं करता? जब सब का हित अपने वर्ण के अनुसार आचरण करने में है तब सब को वही करना चाहिए। शंकर कहते हैं कि कामना उसके ज्ञान को ढक लेती है और उसमें रजोगुण उत्पन्न कर विपरीत आचरण में प्रवृत्त कर देती है। “कामो हि उदभूतो रजः प्रवर्तयन् पुरुषं (पाप) प्रवर्तयति”⁶ अर्थात् काम ही उदभूत होकर रजोगुण को प्रवर्तित करता है और रजोगुण मनुष्य को पाप में प्रवृत्त करता है। अतः अपना धर्म त्याग कर अन्य कार्य करना अधर्म है। अधर्म का हेतु अज्ञान, कामना और भोगेच्छा है। अधर्म का आचरण पाप है, क्योंकि उस के कारण मनुष्य को दुःख भोगना पड़ता है। “दुःखी च भवति नित्यम् एवं”⁷ अर्थात् वह सदा दुःखी ही रहता है। इस दुःख से बचने के लिए वर्ण-व्यवस्था स्वीकार करना अनिवार्य है। समाज की सुख-शान्ति और उन्नति का हेतु समझ कर शंकर ने वर्ण-व्यवस्था की आवश्यकता मानी है।

समाज की इस व्यवस्था को बनाये रखने के लिए समाज को बार-बार सचेत करते रहना और अंधविश्वासों तथा पापों से बचाये रखने की सतत आवश्यकता है। एक बार पुस्तक लिख देने या समाज में इन सिद्धान्तों की घोषणा कर देने से सदा के लिए समस्या हल नहीं हो जाता है। इसीलिए शंकर ने देश के चार कोनों में चार मठों की स्थापना की और उन मठों के अधीश्वरों का यह कर्तव्य निर्धारित किया कि वे पीढ़ी-दर-पीढ़ी इस व्यवस्था की आवश्यकता बार-बार तत्कालीन भाषा में मनुष्यों को समझाते और अपने धर्म पर आरूढ़ रहने के लिए प्रेरित करते रहेंगे। इस से सामाजिक उन्नति का मार्ग प्रशस्त होगा। इस प्रकार के समाज में रहकर व्यक्ति अभ्युदय एवं निःश्रेयस को प्राप्त करने में सफल होगा।

राज्य-व्यवस्था समाज-व्यवस्था का ही एक अंग है। समाज के चार अंगों में एक क्षत्रिय वर्ग है, उसी के साथ राज्य-व्यवस्था जुड़ी हुई है। वैदिककाल से ही “राजा” शब्द क्षत्रिय का पर्यायवाची माना जाता रहा है - “बाहूराजस्यः कृतः” अर्थात् बाहू से राजा

(क्षत्रिय) की उत्पत्ति हुई।⁸ शंकर भी ऐसी ही मानते हैं। वे राजा का अर्थ क्षत्रिय ही करते हैं।⁹

तर्क इस प्रकार हो सकता है कि जिस मनुष्य में सत्त्वगुण गौण और रजोगुण प्रधान हैं, वह क्षत्रिय कहलायेगा।¹⁰ वह स्वभाव से शूरवीर और तेजस्वी होगा क्योंकि "स्वभाव प्रभवैर्गुणेः"¹¹ - स्वभाव से ही गुणों की उत्पत्ति होती है। शौर्य और तेज के गुणों से उसमें "ईश्वरभाव" होना स्वाभाविक है।¹² शंकर के अनुसार ईश्वरभाव का तात्पर्य है - "प्रभुशक्तिप्रकटीकरणम् ईशितव्यत् प्रति" अर्थात् जिनका शासन करना है उनके प्रति प्रभुत्व प्रकट करना है।¹³

"क्षत्रिय" शब्द रक्षा का सूचक है। राजा बन कर क्षत्रिय को अपने अधीन प्रजा की रक्षा बाह्य आक्रमणों और आन्तरिक उपद्रवियों से करनी आवश्यक हो जाती है। इसके लिए उसे युद्ध करना होता है। वीरतापूर्वक शत्रु से युद्ध करना उसका कर्तव्य बन जाता है। यदि क्षत्रिय इस प्रकार अपने धर्म का पालन करता है, तो उसमें परमात्मा की विशेष विभूति दिखाई देती है।¹⁴

इस विवेचन से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि शंकर वैदिक-विधान के अनुसार एकतंत्रात्मक राज्य-व्यवस्था स्वीकार करते हैं। राजा को अपने गुण और स्वभाव से क्षत्रिय होना चाहिए। वह धर्मात्मा राजा तभी होगा जब वह दक्षता से सहससा प्राप्त हुए राज्य को अगणित कार्यों को बिना घबराये निपटाता रहे और शत्रुरूप अपराधियों और प्रजा-पीड़कों से युद्ध करने में बिल्कुल डरे नहीं।

राजा को राज्य कर्म के फलस्वरूप सुख प्राप्त होता है। भौतिक भोग की प्रचुर सामग्री और यश लाभ से उसे सुख मिलता है।¹⁵ किन्तु सुखों की कामना उसे राज्य-संचालन के आवश्यक कार्यों और युद्ध से विरत कर सकती है। क्षत्रिय के लिए यह अधर्म है। इस प्रकार धर्माधर्म की शास्त्र-व्यवस्था राजा के ऊपर अंकुश रखती है और राजा धर्म की सीमा में रह कर समाज में शान्ति और समृद्धि बढ़ाता है।

सम्पूर्ण समाज की समृद्धि के लिए शान्ति और धन का वितरण आवश्यक है। शान्ति की रक्षा के लिए राजा शत्रुओं का विनाश करता है और अपराधियों को दण्ड देता है। यही न्याय-व्यवस्था की भी आवश्यकता हो जाती है। राजा उसके लिए उत्तरदायी होता है। सही न्याय के बिना समाज में शान्ति नहीं रह सकती है और कृषि-वाणिज्य आदि में समृद्धि भी नहीं हो सकती।

राजा का दूसरा महत्वपूर्ण कार्य धन वितरण है। वैश्य जाति सम्पत्ति की उत्पादक है। अपने इस कार्य के हेतु वह सेवकों से सहायता लेता है और बदले में उनका पुत्रवत् पालन-पोषण करता है। न्यायाधिपति होने के नाते राजा इस बात का ध्यान रखता है कि सेवक-वर्ग का शोषण न हो।

ब्राह्मण और क्षत्रिय वर्ग के पोषण के लिए राजा उत्पादन पर कर लगा कर धन एकत्र करता है। राजा कर से वसूल हुए धन को सदा के लिए राज्यकोष में बन्द नहीं कर देता है। वह उस धन का प्रयोग ब्राह्मणों को दान देने और सैनिक तथा अन्य राज्यकर्मचारियों को वेतन देने में करता है। अपने स्वभाव से ब्राह्मण विचारक और शिक्षक है। उनका ज्ञान समाज की समृद्धि के लिए बहुत आवश्यक है। अतः उनकी गौरवपूर्ण स्थिति को समझते हुए राजा का यह धर्म है कि वह उन्हें प्रचुर धन दान दे। यह "दान" देश की अर्थव्यवस्था की धुरी है। इसलिए इसे राजा का एक आवश्यक कर्तव्य बताया गया है।¹⁶ राजा जनक ब्राह्मण याज्ञवल्क्य को सुवर्णमण्डित शृङ्गों वाली एक-सहस्र गायें दान देते हैं। शंकर इस व्यवस्था का समर्थन करते हैं।¹⁷

शंकर ने राजा को कहीं ईश्वर के द्वारा नियुक्त शासक नहीं माना है। राजा में जो तेज और शौर्य है वह अवश्य ही ईश्वर की विभूति है।

समाज की अन्य संस्थाएँ जैसे परिवार, शिक्षा आदि पर शंकर के कोई अपने विचार नहीं मिलते। वे उपनिषदों में वर्णित व्यवस्था का अनुवाद मात्र करते हैं। फिर भी उनके भाष्यों से कुछ महत्वपूर्ण तथ्य निकाले जा सकते हैं।

शंकर व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्यों का भेद करते हैं। इस कारण जीवन के दो क्षेत्र हो जाते हैं। अज्ञानी व्यक्ति की दृष्टि व्यावहारिक जीवन तक ही सीमित होती है और उसे इतना ही सत्य दिखाई देता है। उसे अपने व्यावहारिक जीवन के लिए जिस शिक्षा की आवश्यकता होती है उसे उपनिषदों में "मंत्रविद्या" कहा गया है और उसका जानने वाला नारद की भाँति मंत्रवेत्ता होता है।¹⁸ नारद कहते हैं, "सोऽहं भगवो मन्त्रविदेवास्मि" अर्थात् हे भगवन्, मैं केवल मंत्रवेत्ता हूँ। शंकर "मंत्रवित्" का अर्थ शब्दार्थमात्र विज्ञानवान् मानते हैं। शब्दों के द्वारा जिस विद्या का ज्ञान होता है उसका सम्बन्ध मनुष्य के कर्म से है। इसलिए "मंत्रवित्कर्म विदित्यर्थ"¹⁹ अर्थात् मंत्रवित् कर्मवित् ही है। नृत्य, संगीत, गणित, निधिशास्त्र, तर्कशास्त्र आदि इसी विद्या के अन्तर्गत आते हैं।

इस विद्या से मनुष्य अभ्युदय प्राप्त कर सकता है किन्तु उससे न कृतार्थता आती है और न मानसिक सन्ताप से मुक्ति मिलती है।²⁰ इस प्रयोजन को सिद्ध करने वाली दूसरी ही विद्या है। उसे "आत्मविद्या" या "ब्रह्म-विद्या" कहते हैं। शंकर की समस्त रचनाओं का प्रयोजन इस विद्या का ज्ञान करा कर मनुष्य को कृतार्थ करना है। शंकर मंत्रविद्या या कर्मविद्या की अपूर्णता दिखाते हैं और ब्रह्मविद्या की श्रेष्ठता बता कर उसके द्वारा पूर्णता, कृतार्थता और आनन्द प्राप्त करने के लिए उत्साहित करते हैं। मुण्डक उपनिषद् में उन दोनों विद्याओं को "अपरा" और "परा" विद्या कहा गया है।²¹ परा विद्या की दृष्टि से अपरा विद्या "अविद्या" ही है। ईश उपनिषद् में उसे अविद्या कह कर तिरस्कृत किया गया है।²² परा विद्या का सम्बन्ध परमार्थ सत् से है।

समाज में इन दोनों प्रकार की शिक्षाओं की व्यवस्था आवश्यक है। अपरा विद्या से मनुष्य सुसंस्कृत बनता है और परा विद्या से पूर्णता पता है। अतः असंस्कृत व्यक्ति को अपरा विद्या की अपेक्षा है और संस्कृत व्यक्ति को परा विद्या सीखनी चाहिए। अपरा विद्या के हेतु अनेक विद्यालयों की आवश्यकता है, किन्तु परा विद्या प्रदान करने वाले आचार्य और उस विद्या को ग्रहण करने के अधिकारी थोड़े लोग ही होते हैं। यह शिक्षा कभी-कभी पिता पुत्र को, पति पत्नि को, भाई भाई को, राजा प्रजा को भी देता है। अधिकारी प्राप्त होने पर अन्य लोगों को भी यह विद्या दी जा सकती है।

जिन्हें शंकर अपरा विद्या और परा विद्या कहते हैं वे किसी न किसी रूप में आज भी अनिवार्य हैं। भेद केवल इतना है कि आज हम शिक्षा के सही अर्थ को भूलते जा रहे हैं। शिक्षा का सही उद्देश्य मनुष्य के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का विकास है - शारीरिक, मानसिक, सामाजिक एवं आध्यात्मिक इत्यादि। मनुष्य के किसी एक पक्ष का विकास करने वाली विद्या को शिक्षा कहना उचित नहीं है। उसे प्रशिक्षण कहना चाहिए। प्रशिक्षण इस जीवन को सफल बनाने में सहायक होता है। शिक्षा मनुष्य के अस्तित्व के समस्त आयामों में सफलता प्रदान करती है। इसीलिए हम कह सकते हैं कि प्रशिक्षण मानव व्यक्तित्व के किसी एक पक्ष को तैयार करता है, जबकि शिक्षा सम्पूर्ण व्यक्तित्व का निर्माण करती है। आज प्रशिक्षण का शिक्षा के साथ तादात्म्य स्थापित किया जा रहा है। यह भारतीय परम्परा के विरुद्ध है और इसके परिणाम हम देख रहे हैं।

इसका तात्पर्य यह नहीं है कि शिक्षा और प्रशिक्षण में कोई सम्बन्ध नहीं है। प्रशिक्षण अंग है और शिक्षा अंगी। अंग अंगी नहीं है, किन्तु अंगी से पूर्णतः भिन्न भी नहीं। किसी भी अंग का रूपान्तरण अंगी का रूपान्तरण नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार किसी भी प्रकार का प्रशिक्षण शिक्षा का पर्याय नहीं है। प्रशिक्षण एक प्रकार की शिक्षा है, किन्तु शिक्षा किसी भी एक प्रकार के प्रशिक्षण से भिन्न है, उससे कुछ अधिक है। मानव जीवन की पूर्णता के लिए प्रशिक्षण और शिक्षा दोनों अनिवार्य हैं। हमारे समाज का इतिहास इस तथ्य का साक्षी है कि समाज का कल्याण उन्हीं व्यक्तियों ने किया है जिनमें प्रशिक्षण और शिक्षा दोनों का सुन्दर समन्वय हुआ है। शंकर, सम्भवतः, इस तथ्य से अनभिज्ञ नहीं थे। इसीलिए उन्होंने अपरा विद्या की उपेक्षा नहीं की। अपरा विद्या जीवन के लिए अनिवार्य है, किन्तु वह जीवन का अन्तिम लक्ष्य नहीं है। अपरा एवं परा विद्या का संगम ही प्राप्तव्य है। उसी में मानव जीवन की पूर्णता है, वही श्रेयस है। हमारे युग की यही अनिवार्यता है।

आचार्य और शिष्य के मध्य जो सम्बन्ध रहना चाहिए उसके प्रति भी शंकर सावधान हैं। उनके अनुसार ग्रन्थों का अध्यापन कर देने के उपरान्त आचार्य अपने शिष्य को वह ज्ञान व्यवहार में लाने की विधि बतावे और उसके हेतु उसे उत्साहित भी करें। व्यवहार में प्रयोग किए बिना ज्ञान अधूरा और खोखला है।

अधीतवेदस्य धर्मजिज्ञासामकृत्वा गुरुकुलान्न समावर्तितव्यम्।²³

“वेदाध्ययन कर चुकने पर भी ब्रह्मचारी को बिना धर्म-जिज्ञासा किए गुरुकुल समावर्तन नहीं करना चाहिए।”

गुरु अपने शिष्य से स्पष्ट कह दे कि हम आचार्यों के जो शुभ चरित्र हैं उन्हीं को वह अपनावे, दूसरे नहीं। शास्त्र-विरुद्ध कर्म आचार्य द्वारा किए जाने पर भी शिष्य के लिए अनुकरणीय नहीं है।²⁴

शिक्षा ग्रहण करने के उपरान्त विवाह करने और गृहस्थ धर्म का पालन करते समय भी स्वाध्याय-प्रवचन करते रहना चाहिए।

स्वाध्यायाऽध्ययनं प्रवचनमध्यापनं ताभ्यां न प्रमदितव्यम्।²⁵

“स्वाध्याय अध्ययन है और प्रवचन अध्यापन है। उन दोनों से प्रमाद न करे अर्थात् उनका नियम से आचरण करता रहे।”

इस प्रकार शंकर के विचार से शिक्षा व्यवस्था व्यापक और प्रभावशाली होनी चाहिए तथा वह मनुष्य के जीवन का आवश्यक अंग बनी रहे। उसका सतत् विकास और प्रसार होता रहे।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि अद्वैत-वेदान्त के आचार्य मनुष्य के सामाजिक जीवन के प्रति उदासीन नहीं हैं। यद्यपि जीवन का चरम लक्ष्य आत्मा और ब्रह्म का एकत्वज्ञान प्राप्त कर अपने आन्तरिक आनन्द में रमण करना है किन्तु इस लक्ष्य को प्राप्त कर लेने पर भी मनुष्य को समाज में रहना होगा और अपने सुव्यवस्थित जीवन से अन्य लोगों को आदर्श प्रस्तुत करना है। समाज के अधिकांश लोग परमतत्व के ज्ञान के अधिकारी नहीं होते हैं। उनके लिए जीवन-व्यवस्था और समाज की संरचना निर्धारित करना दार्शनिक का आवश्यक कार्य होता है। उसे भी शंकर ने पूरा किया है। उन्होंने इसके हेतु केवल मूल सिद्धान्त निर्दिष्ट किए हैं, मनु की भाँति उनका विस्तार नहीं किया है। शंकर मनुस्मृति को प्रामाणिक ग्रन्थ मानते हैं, और अपनी रचनाओं में उनका उद्धरण भी देते हैं।²⁶ सम्भवतः मनुस्मृति की समाज-व्यवस्था की पुनरुक्ति से बचने के लिए उन्होंने समाज-व्यवस्था का विस्तृत निरूपण न करके केवल समाज-दर्शन के सिद्धान्तों का उल्लेख किया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अद्वैत-वेदान्त में हमें सुव्यवस्थित समाज-दर्शन उपलब्ध नहीं होता, किन्तु समाज-संरचना के तत्व निःसन्देह विद्यमान हैं। अद्वैत-वेदान्त के आचार्यों ने जीवन के चरमलक्ष्य को सामने रखकर ही एक विशेष प्रकार के समाज की कल्पना की है। वर्णाश्रम-धर्म एवं आश्रम-धर्म उनकी सामाजिक व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण स्थान रखते हैं। वे वर्ण-व्यवस्था युक्त समाज को स्वीकार करते हैं क्योंकि उनका विश्वास है कि इस प्रकार की सामाजिक व्यवस्था अभ्युदय एवं निःश्रेयस की

प्राप्ति में सहायक है। प्रश्न यह है कि जो दर्शन पद्धति अद्वितीय ब्रह्म को ही एकमात्र सत् घोषित करती है वह मनुष्यों में वर्ण के आधार पर भेद को किस प्रकार स्वीकार करती है। इस प्रश्न के उत्तर में कहा जा सकता है कि अद्वैत-वेदान्त में दो दृष्टिकोणों को स्वीकार किया गया है - व्यावहारिक एवं पारमार्थिक। पारमार्थिक दृष्टिकोण से किसी प्रकार के भेद का अस्तित्व नहीं है। सब मनुष्य ब्रह्म ही हैं। व्यावहारिक दृष्टिकोण से हम सब भिन्न-भिन्न हैं। हमारे जन्म, मरण, कार्य एवं कर्तव्य इत्यादि सब भिन्न हैं। अतः व्यावहारिक स्तर पर ही वर्णव्यवस्था का महत्व है। इसीलिए शंकर ने पारमार्थिक स्तर पर एकता को स्वीकार करते हुए भी व्यवहार में जाति-भेद स्वीकार किया है। पारमार्थिक दृष्टि से शासक एवं शासित एक होते हुए भी व्यावहारिक स्तर पर भिन्न हैं। सामाजिक व्यवस्था के लिए इस प्रकार के भेद आवश्यक हैं किन्तु आधुनिक भारतीय समाज में उपलब्ध वर्ण-व्यवस्था अद्वैत वेदान्तियों को मान्य नहीं हो सकती, क्योंकि वे वर्णभेद को गुण एवं कर्म के आधार पर ही मानते हैं। अतः अद्वैत-वेदान्तियों द्वारा कल्पित एवं स्वीकृत समाज उनकी उनकी तत्त्वमीमांसा के अनुरूप ही है।

अतः अद्वैत-वेदान्त समग्र जीवन, समाज और राज्य का हित चिन्तक और समाज के सभी वर्गों के हेतु उन्नति की व्यवस्था करने वाला है। इसकी समग्रतावादी दृष्टि के सामने समस्त विश्व समाज एक परमसत् से जुड़ा दिखाई देता है। ऊपर नानात्व और विभेदों के मूल में एक नित्य तत्व की सत्ता अपरिहार्य रूप से मानी गई है और उसी दृष्टि से समाज की सभी संस्थाओं का विवेचन हुआ है।

सन्दर्भ

1. श्रीमद्भगवद्गीता, शां. भा., उपोद्घात्, पृ. 13
2. वही,
3. वही,
4. श्रीमद्भगवद्गीता, शां. भा., उपोद्घात्, 4.13 पृ. 112
5. वही, 18.41, पृ. 434
6. वही, 3.37, पृ. 102
7. वही, 3.39, पृ. 103
8. पुरुष- सूक्त, 3
9. श्रीमद्भगवद्गीता, शां. भा., उपोद्घात्, 4.2 पृ. 107
10. वही, 4.13, पृ. 112
11. वही, 18.41, पृ. 434
12. वही, 18.43, पृ. 435
13. वही,
14. वही, 10.27, पृ. 254

15. वही, 11.33, पृ.272
16. वही, 18.43, पृ.436
17. बृहदारण्यक उपनिषद्, शां.भा., 3.1.1., पृ. 621
18. छान्दोग्य उपनिषद्, 7.1.3., पृ. 714
19. वही, 7.1.3., पृ. 715
20. वही, पृ. 717.
21. मुण्डक उपनिषद्, 1.4.
22. ईश उपनिषद्, 9
23. तैत्तिरीय उपनिषद्, शां.भा., 1.11.4., पृ. 72
24. वही, पृ. 75.
25. वही, पृ. 74.
26. ऐतरेयोपनिषद्, शां.भा., 3.13., पृ. 100

शांकर वेदान्त में परमतत्त्व एवं उसकी त्रैरूप्य कोटियाँ

प्रो० सविता गुप्ता

अध्यक्ष, दर्शनशास्त्र विभाग,
डॉ० हरीसिंह गौर विश्वविद्यालय, सागर

सारांश : शांकर वेदान्ती परम्परा अद्वैतवाद के पोषक है, जहां "ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" की संकल्पना को स्वीकार किया जाता है। शंकर का मानना है कि 'सत्यम ज्ञानमनन्तम' अर्थात् सत्य, ज्ञान और अनंतता ब्रह्म है। ब्रह्म सच्चिदानन्द स्वरूप है। परम ब्रह्म का चित पक्ष जागतिक प्रपंचार्त त्रैविध्य कोटियों में अभिव्यक्त होता है - ईश्वर, साक्षी और जीव। जागतिक प्रपंचार्थ निर्गुण, निराकार, विशुद्ध चैतन्य स्वरूप ब्रह्म सगुण, साकार रूप में अभिव्यक्त होता है जिसे ईश्वर नाम से संबोधित किया जाता है। ईश्वर मायोपहित चैतन्य है। वही साक्षी सब प्राणियों में रहने वाला, आत्मस्वरूप सर्वदा सब कुछ का साक्षात् दृष्टा है। साक्षी ब्रह्म स्वरूप है और सर्वात्मा है। साक्षी दृष्टा होते हुए कर्तृत्व, भोक्तृत्व से परे उदासीन शुद्ध ज्ञाता है जो ज्ञात अज्ञात, जीव की तीनों अवस्थाओं का अवभासक होता हुआ स्वयं प्रकाशवान है। सारा प्रपंच साक्षी प्रकाश से भासित होता है, पर साक्षी स्वयं ज्ञान का अविषय होता हुआ भी अपरोक्ष, अविक्रिय एवं अकर्ता है। इसी प्रकार संसार में अनेक विविध विकार युक्त अज्ञानी, नाना शोक-संतुप्त कभी सुख और दुख का अनुभव करने वाले असंख्य कर्ता, भोक्ता, अनुभविता सतत् अनुभयमान है जो जीव नाम से संबोधित किया जाता है। शंकर वेदान्त ईश्वर, साक्षी और जीव परम तत्त्व के चित् पक्ष के त्रैरूप्य आभासिक, प्रातितीक कोटियाँ हैं जिनमें आपस में कुछ साम्य और भिन्नता है। ईश्वर मायोपहित चैतन्य, साक्षी, अविद्योपहित चैतन्य एवं जीव अंतः करणाच्छिन्न चैतन्य है। तीनों ही विशुद्ध ज्ञान स्वरूप हैं। ईश्वर और साक्षी विशुद्ध चैतन्य हैं जो अज्ञान को साथ रखे हुए हैं। जिसमें साक्षी अज्ञान को मूल रूप में देखने वाला साक्षी है, ईश्वर विक्षेप करने वाला। ईश्वर आवरण द्वारा सृष्टि ज्ञान (सत्) को आवृत कर विक्षेप द्वारा अज्ञान उपस्थित करता है। जीव भ्रम में पड़ता है और अज्ञान को सच समझ लेता है। तीनों की सत्ता अज्ञान सापेक्ष है, अविद्या के अभाव में जीव का अस्तित्व संभव नहीं है, अज्ञान नष्ट होते ही जीव का जीवत्व, साक्षी का साक्षित्व तथा परिदृश्यमान आभासात्मक प्रतीतियों के अभाव में दृष्टा साक्षी निरर्थक जब तक जीव माया ग्रस्त है तभी तक दृश्य जगत् और इसका सृष्टा सत्य है। ज्ञान प्राप्त होते ही जीव का जीवत्व, साक्षी का साक्षित्व तथा ईश्वर का ईशित्व सत्य समाप्त हो जाता है। एकमात्र परम चैतन्य ही रह जाता है।

शांकर वेदान्तीय परम्परा अद्वैतवाद की पोषक है जो अपनी प्रतिष्ठापना - ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः - के द्वारा एकमात्र तत्त्व 'ब्रह्म' की सत्ता स्वीकार करती है जो सत्, चित और आनन्द है। निर्गुण, निराकार, निष्क्रिय, आसन्न एवं अपनी महिमा में स्वयं स्थित है। तद्भिन्न सकल प्रत्यय मिथ्या, अज्ञान प्रसूत, प्रातितीक एवं आभास है। परमतत्त्व का चित् पक्ष अपने तात्त्विक स्तर से लेकर व्यावहारिक स्तर तक अज्ञानकृत होकर चार कोटियों - ब्रह्म, ईश्वर, साक्षी और जीव रूप - में

अभिव्यक्त होता है। इनमें से चतुर्थ कोटि सभी के प्रति व्यक्त है, शेष तीनों सूक्ष्मतर विचार द्वारा जाने जाते हैं। परमतत्त्व में ये रूप हैं - प्रथम अद्वितीय परमतत्त्व का स्वरूपभूतचैतन्य, जो अपनी महिमा में स्वयं स्थित है, जहाँ कुछ भी अज्ञात नहीं वरन् प्रकाशमात्र ही स्थित है। द्वितीय मायोपाधिक ईश्वर। यह परमतत्त्व का स्वरूप भूतचैतन्य है जो उसके 'सर्वज्ञ' व 'सर्वविद्' होने का हेतु है, जिसके 'ज्ञानमयं तपः' से सम्पूर्ण जगत् रूपायित है। तृतीय रूप साक्षी है जो अविद्यापहित चैतन्य है। यह सभी का अवभासक एवं उदासीन दृष्टा है। ज्ञान के इस स्तर पर प्रत्येक पदार्थ का ज्ञान सभी दिशाओं में सर्वदा उदित रहता है किन्तु ज्ञातृ भाव नहीं रहता। पंचदशीकार द्वारा कहा गया है - कूटस्थचैतन्य इसी कोटि का है। चतुर्थ रूप है जीव, जो अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य है। यह भास का वह स्तर है जिससे हम सभी परिचित हैं, जिसके लिए 'मैं -- -- जानता हूँ, ऐसा व्यवहार किया जाता है। इसी ज्ञान का 'विषय होना' न होना, विषय के (जागतिक वस्तुओं) ज्ञात व अज्ञात होने का हेतु है। ब्रह्म के ये त्रैरूप्य उसके चित् स्वरूप की अज्ञानकृत प्रतीतियाँ हैं। अज्ञान का उन्मूलन होते ही जीव का जीवत्व, साक्षी का साक्षित्व एवं ईश्वर का ईशित्व - तीनों का विलय ब्रह्म चैतन्य में हो जाता है, एकमात्र शुद्ध चैतन्य 'ब्रह्म' अवस्थित रहता है।

I

शंकर के अनुसार ब्रह्म का स्वरूप है - सत्य, ज्ञान और अनन्तता 'सत्यं ज्ञानमनन्तम् ब्रह्म'¹। अनन्तता में आनन्द भी है। दोनों में कोई भेद नहीं है इसलिए कहीं-कहीं ब्रह्म को सच्चिदानन्द (सत् चित् और आनन्द) भी कहा है। ब्रह्म के ये तीनों लक्षण अलग-अलग नहीं वरन् एक ही हैं, जो सत् है वही चित् (ज्ञान) और वही आनन्द भी है। तीनों का ब्रह्म में अद्वय है। 'सत्' सत्तार्थक भाव वचन है जिसकी निष्पत्ति 'अस् भुवि' धातु से 'शतृ' प्रत्यय लगाकर होती है। जिसका तात्पर्य विद्यमानता से है। जो असत् का विरोधी तथा अविद्यमानता का प्रतिपक्षी है। अतः सत् में 'नित्यता' भी है। सत्य त्रिकालाबाध्य है।² शंकर सत् की व्याख्या करते हैं - जिस रूप में पदार्थ अनुभूति का विषय बनता है वह रूप कभी अन्यथा न हो, व्यभिचरित न हो तो वह पदार्थ सत्य कहलाता है।³ विद्यारण्य⁴ भी मानते हैं - सत्य बाध रहित है और सारे प्रपंच के बाध का साक्षी भी है। बाधरहितता का तात्पर्य कभी निषेध न होने से है। जो निषेध से अतीत एवं समस्त निषेध का आधार हो, वही सत्य है। त्रिकालाबाध्य, भावरूप एवं शून्यवैपरीत्य सत् का लक्षण है जो ब्रह्म ही होने से वही एकमात्र सत्य है।

ब्रह्म सत् के साथ चित् स्वरूप भी है। चित् ज्ञानस्वरूप्य के साथ जड़त्व का निषेधक भी है। चित् शब्द 'चितीसन्ज्ञाने' धातु से क्विप प्रत्यय से निष्पन्न होता है। सन्ज्ञान का अर्थ जीवन, चेतना एवं अनुभव है। चराचर जगत् में अचर-वैपरीत्य ही संज्ञान का मर्म एवं ब्रह्म की चित् स्वरूपता है। जो सम्पूर्ण ज्ञानों समस्त वृत्तियों के मूल में अद्वितीय ज्ञान स्वरूप सत्ता है वही चित् स्वरूप ब्रह्म एवं समस्त चैतन्य का उत्स है।

श्रुति⁵ कहती है ब्रह्मचिन्मात्र, चिदेक रस, उत्पत्ति विनाश रहित अप्रतिम चैतन्य है। उसे प्रज्ञा रूप से जाने। चित् की जीवन, ज्ञान और प्रकाश त्रिविध अभिव्यक्तियाँ हैं। चित् में प्रकाश का तात्पर्य जड़ आलोक नहीं वरन् ज्ञानरूप्य अभिव्यक्ति के साथ अपने सम्पर्क में आने वाले सभी को स्पष्ट अभिव्यक्त और ज्ञानगम्य बना देना है। ब्रह्म का चित् रूप उसके नित्य ज्ञानस्वरूप्यता का द्योतक है।

ब्रह्म सत् चित् के साथ अनन्त रूप है। शंकर के अनुसार अनन्त शब्द ब्रह्म के अन्तत्व का प्रतिषेधक है। वस्तु, देश और कालानुसार अनन्तता भी तीन प्रकार की है। ब्रह्म में व्यापक होने के कारण देशगत, नित्य होने से कालगत और सबकी आत्मा होने से वस्तुगत ये त्रिविध आनन्त्य भी है।⁶ अनन्तता में आनन्द भी है। दोनों में कोई भिन्नत्व नहीं है। ब्रह्म का आनन्द स्वरूप उसमें दुःखाभाव के साथ, उसके सुख-रूप का द्योतक है जो सम्पूर्ण सुखों का स्रोत भी है "जिससे सब प्राणी उत्पन्न होते हैं, उत्पन्न होने पर आनन्द में ही जीवित रहते हैं और अन्त में आनन्द में ही समा जाते हैं।"⁷ ब्रह्म ही परमानन्द स्वरूप है जिसमें आनन्द और आनन्दी का अभेद है।

सत्, चित् एवं आनन्द पदों के लक्ष्यार्थ परस्पर भिन्न नहीं वरन् उनमें अद्वय है। अतः सत्, चित् और आनन्द तीन सत्ताएँ नहीं। इनका पृथक्त्व सम्भव नहीं। सत्ता ज्ञान के बिना और ज्ञान बिना सत्ता के नहीं होता। ज्ञान के बिना आनन्द नहीं और आनन्द के लिए उसका भासना (सत्ता) आवश्यक है। अतः सत्, चित् और आनन्द अद्वय है जो ब्रह्म तत्त्व ही है।

II

परम सत् ब्रह्म का चित् पक्ष जागतिक प्रपंचार्थ त्रैविध्य कोटियों में अभिव्यक्त होता है - ईश्वर, साक्षी और जीव। तीनों ही कोटियाँ प्रातीतिक, आभासीय होने के साथ सम्बन्धमूलक हैं। तीनों की सत्ता व्यवहारिक है परमार्थतः इनका विलय ब्रह्म में हो जाता है।

जागतिक प्रपंचार्थ निर्गुण, निराकार, विशुद्ध चैतन्य स्वरूप ब्रह्म सगुण, साकार रूप में अभिव्यक्ति होता है जिसे ईश्वर नाम से संज्ञित किया गया। शंकर⁸ स्थापित करते हैं - नाम रूप के द्वारा अव्यक्त, अनेककर्ता और भोक्ताओं से संयुक्त ऐसे क्रिया और फल के आश्रय जिसके देश, काल और निमित्त व्यवस्थित हैं, मन से भी जिसकी रचना के स्वरूप का विचार नहीं हो सकता ऐसे जगत् की उत्पत्ति, स्थिति एवं नाश, जिस सर्वज्ञ एवं सर्वशक्तिमान कारण से होते हैं वह ब्रह्म है। शंकरकृत ब्रह्म का यह लक्षण उसके सगुण रूप की व्यंजना करता है जो ईश्वर नाम से अभिहित है। समग्र संसार का मूल स्रोत होने के कारण ईश्वर में उद्भव, पालन और संहारकर्तृत्व के साथ सर्वज्ञत्व, नित्यत्व, सर्वव्यापकत्व, सर्वशक्तिमत्त्व, सर्वात्मभावत्व अनेक अन्य गुण

स्वीकार किये गये। यह सत्य संकल्प होने के साथ जीवों का कर्मफल प्रदायक भी है।

ईश्वर मायोपहित चैतन्य है। विद्यारण्य⁹ कहते हैं - सच्चिदानन्द ब्रह्म का ईश्वर होना उपाधि द्वारा कल्पित है। माया (शुद्ध सत्वगुण प्रधान प्रकृति) से उपहित बिम्ब (परमात्मा) माया को स्वाधीन करके ईश्वर होता है। "ईश्वर की शक्ति सभी वस्तुओं को नियमपूर्वक चलाने वाली तथा आनन्द कोश से लेकर तृणपर्यन्त सभी वस्तुओं में छिपी हुई है। जो आत्म (ब्रह्म) के छाया वेश के कारण चैतन्य के समान प्रकाशित होती है"¹⁰ शांकर वेदान्त में ईश्वर शुद्ध चैतन्य और उपहित चैतन्य दोनों ही रूप में प्रयुक्त होता है, जिससे कि शुद्ध चैतन्य और ईश्वर के सम्बन्ध में शंका उत्पन्न होती है, जिसका समाधान विद्यारण्य द्वारा बताये ईश्वरीय स्वरूप में होता है। विद्यारण्य ईश्वर के तीन घटक मानते हैं - माया, माया का अधिष्ठान चैतन्य और माया में पड़ा हुआ उस चैतन्य का आभास। तीनों मिलकर ही ईश्वर तत्त्व है। ईश्वर माया से भी व्यापक है और स्वरूप से भी। सारतः विशुद्ध चैतन्य (ब्रह्म) माया नामक अपनी त्रिगुणात्मक शक्ति के साथ ईश्वर कहलाता है, जो सम्पूर्ण प्रपंच का एकमात्र कारण, सर्वज्ञ, सर्ववित् होने के साथ जीवों का कर्मकता प्रदायक है।

'साक्षी' सब प्राणियों में रहने वाला, आत्मस्वरूप, सर्वदा सब कुछ का साक्षात् दृष्ट है।¹¹ 'साक्षात् दृष्टारि संज्ञायाम्' इस सूत्र में दृष्टा अर्थ में साक्षात् शब्द में इति प्रत्यय करके साक्षी शब्द बना है। साक्षी का लक्षण जो बोद्धा होकर भी उदासीन हो - ब्रह्म साक्षी रूप से सभी की अन्तरात्मा है। अतः साक्षी ब्रह्मस्वरूप है और सर्वात्मा है। साक्षीचैतन्य का स्वरूप श्वेताश्वतर उपनिषद्¹² स्पष्ट करती है - समस्त प्राणियों में छिपा हुआ एक, सर्वसाधारण एवं अद्वितीय, प्रकाशस्वरूप, सर्वव्यापी, सभी जीवों की अन्तरात्मा, समस्त प्राणियों द्वारा किये जाने वाले विभिन्न कर्मों का अध्यक्ष, अधिष्ठाता सभी भूतों के सहित या उनमें या उनके समानाधिकरण होकर रहने वाला आत्मस्वरूप साक्षी है। साक्षी उपाधि रहित शुद्ध चैतन्य है। विद्यारण्य¹³ पंचदशी में 'कूटस्थ' पद से ब्रह्म के साक्षी स्वरूप को बताते हैं - शिव ही वृत्ति का और उदय पूर्व उस वृत्ति के प्रागभाव का साक्षी होकर तथा स्वरूप जानने की इच्छा होने पर उसका साक्षी तथा उस जिज्ञासा पूर्व 'मैं अज्ञानी हूँ' इस रूप में अनुभूयमान का साक्षी होकर स्थित है। यही शिव असत् जगत् के अधिष्ठान रूप में 'सत्य' सबका अवभासक होने से 'चिद्रूप' सदा प्रेम का विषय होने से 'आनन्दरूप' है।

कूटस्थदीप प्रकरण में विद्यारण्य ने स्थूल, सूक्ष्म दोनों शरीरों के साक्षात् दृष्टा तथा कर्तृत्वादि विकार शून्य कूटस्थ चैतन्य को साक्षी कहा है। जो देह, मन, इन्द्रिय आदि से युक्त स्थूल, सूक्ष्म दोनों शरीरों से युक्त जीवभास-चिदाभास रूप भ्रम का अधिष्ठान है।¹⁴

साक्षी दृष्टा होते हुए कर्तृत्व, भोक्तृत्व से परे उदासीन शुद्ध ज्ञाता है। जो ज्ञात-अज्ञात, जीव की तीनों अवस्थाओं का अवभासक होता हुआ स्वयं प्रकाशवान् है। सारा

प्रपंच साक्षी-प्रकाश से भासित होता है, पर साक्षी स्वयं ज्ञान का अविषय होता हुआ भी अपरोक्ष, अविक्रिय एवं अकर्ता है। देश, काल एवं वस्तु से अपरिच्छिन्न होने के कारण साक्षी नित्य, परिपूर्ण, अनन्त, अद्वितीय एवं सबका अधिष्ठान होने से सर्वान्तर एवं सर्वात्मा है जो शुद्ध ज्ञान स्वरूप चैतन्य है।

III

संसार में अनेक विविध विकार-युक्त अज्ञानी, नाना-शोक संतृप्त कभी सुख और दुःख का अनुभव करने वाले असंख्य कर्ता, भोक्ता, अनुभविता सतत् अनुभूयमान है जो जीव नाम से संज्ञित है। 'जीवतीति जीवः' जीव शब्द प्राणे धातु से 'क' प्रत्यय होकर निष्पन्न होता है जिसका तात्पर्य प्राण धारण करने वाला चेतन तत्व है। जीव चैतन्य एवं कर्तृत्व की भावना का सम्मिश्रण है। कठोपनिषद्¹⁵ में कहा है - ईश्वर के तप से सर्वप्रथम (सृष्टि आरम्भ में) जीव उत्पन्न होता है जो बुद्धिरूप गुहा में स्थित है। सर्वदेवतामयी अदिति (आत्मा) प्राण (हिरण्यगर्भ) रूप में प्रकट होकर बुद्धिरूप गुहा (हृदयाकाश) में प्रविष्ट होकर रहती है वही जीव है। आचार्य शंकर¹⁶ कहते हैं - वह आत्मा जो शरीर और इन्द्रियरूपी पंजर का स्वामी है तथा कर्मफल का सम्बन्धी है, वह जीव है। शंकर ने जीव को अविद्यावच्छिन्न चैतन्य माना है। विद्यारण्य¹⁷ इसे अविद्या में चैतन्य का प्रतिबिम्ब मानते हैं। मधुसूदन सरस्वती ने सिद्धान्तबिन्दु¹⁸ में अन्य दार्शनिक मतों का संग्रह करते हुए जीव के बारे में कहा है- किन्हीं (वैशेषिक, नैयायिक व मीमांसक) के मत से जीवकर्ता, भोक्ता, जड़ और विभु है। भाट्टमीमांसक उसे बोधरूप भी मानते हैं। सांख्य व योग में उसे केवल ज्ञानरूप तथा भोक्ता माना है, कर्ता नहीं। अद्वैत मत में उसे अविद्या से कर्तृत्वादि अवस्थाओं को प्राप्त होने वाले निर्धर्मक परमानन्द बोध माना है। जो चिदाभास विशिष्ट अहंकार व्यवहारावस्था में देह आदि में 'मैं' का अभिमान रखता है वह कर्तृत्वादि धर्म विशिष्ट जीव है। उसका साधन कामादि वृत्ति वाला अन्तःकरण (मन) है और उसकी अन्तर्वृत्ति और बहिर्वृत्ति दो क्रियाएँ हैं जो क्रमशः 'मैं' रूपकर्ता और बाह्य पदार्थों का 'यह' से निर्देश करती है।

संसार में तीन अवस्थाओं में जीव की चेतना दृष्ट होती है - स्वप्न, जागृत, सुषुप्त। ये तीनों दशाएँ चेतन की उपाधि की विशेष परिणतियाँ हैं। इन्हें बुद्धि (अन्तःकरण) की वृत्तियाँ भी माना है।¹⁹ जीव चैतन्य अपनी उपाधि की स्थूल, सूक्ष्म व कारण अवस्थाओं में रहने वाली जागृत, स्वप्न व सुषुप्ति रूप परिणति या वृत्ति से तादात्म्योपपन्न होकर विश्व, तैजस एवं प्राज्ञ संज्ञा वाला होता है। इसके अतिरिक्त तुरीयावस्था का उल्लेख भी उपनिषदों में मिलता है, जो जीव चेतन की अक्षर या प्रपंचोपशम शुद्ध अद्वैतावस्था है। जीव की यह तीनों अवस्थाएँ अलग-अलग नहीं वरन् आपस में सम्बद्ध हैं। ये अवस्थाएँ आती-जाती रहती हैं, पर साक्षी चैतन्य सदैव विद्यमान रहता है जो इन अवस्थाओं का अवभासक है।

शंकर वेदान्त ईश्वर, साक्षी एवं जीव परमतत्व के चित् पक्ष की त्रैरूप्य आभासिक

प्रातीतिक कोटियाँ हैं, जिनमें आपस में कुछ साम्य एवं भिन्नता है। ईश्वर मायोपहित चैतन्य, साक्षी अविद्योपहित चैतन्य एवं जीव अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य है। तीनों ही विशुद्ध ज्ञानस्वरूप हैं। ईश्वर और साक्षी विशुद्ध चैतन्य हैं, जो अज्ञान को साथ रखे हुए हैं। जिसमें साक्षी अज्ञान को मूलरूप में देखने वाला साक्षी है, ईश्वर विक्षेप करने वाला। ईश्वर आवरण द्वारा सृष्टि ज्ञान (सत्) को आवृत कर विक्षेप द्वारा अज्ञान (सत्येतर वस्तुएँ) उपस्थित करता है। जीव भ्रम में पड़ता है और सत्येतर अज्ञान को सत् समझ लेता है।

ईश्वर सृष्टिकर्ता एवं संहारक है। इस तरह कर्तृत्व से ओतप्रोत संसारी जीव उदासीन नहीं। सृष्टि, स्थिति, प्रलयकर्ता भी उदासीन नहीं। इसके विपरीत साक्षी उदासीन है। यह विशुद्ध दृष्टा है जो निर्विकार है। जीव कर्मकर्ता और भोक्ता है, ईश्वर जीव को कर्मानुसार फल प्रदान करता है, साक्षी जीव के कर्मों का विशुद्ध दृष्टा है। जीव अपने कर्मानुसार फल भोक्ता है। अतः ईश्वर में कर्तृत्व, जीव में कर्तृत्व और भोक्तृत्व है, साक्षी में मात्र दृष्टत्व है। ईश्वर एक वैयक्तिक सत्ता है। मैं ईश्वर हूँ, ब्रह्म हूँ, का ज्ञान उसे रहता है। वह सृष्टिकर्ता होकर भी बन्धन में नहीं पड़ता। साक्षी भी स्वतन्त्र है, परन्तु उसे अपनी स्वतन्त्रता का बोध नहीं, क्योंकि उसके लिए न बन्धन है, व मुक्ति, न सत् है न मिथ्या। जीव सृष्टि प्रक्रिया में भाग लेता हुआ विभिन्न कर्मकर्ता एवं तदनु रूप सुखदुःख फल भोक्ता होता है। वह बन्धन में पड़ता है और मुक्ति भी उसी की होती है।

तीनों की सत्ता अज्ञान सापेक्ष है। अविद्या के अभाव में जीव का अस्तित्व सम्भव नहीं। जीवत्व तथा परिदृश्यमान आभासात्मक प्रतीतियों के अभाव में दृष्टा साक्षी निरर्थक है। जब तक जीव मायाग्रस्त है तभी तक दृश्य जगत् और इसका सृष्टा, सत्य है। अज्ञानोन्मीलन होते ही जीव का जीवत्व, साक्षी का साक्षित्व एवं ईश्वर का ईशित्व सत्य समाप्त होता है। एकमात्र सत् परम चैतन्य रह जाता है।

सन्दर्भ

1. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य 1/1/1
2. सत्यं त्रिकालाबाध्यः। - संक्षेप शारीरक की सार संग्रह टीका, पृ. 140
3. यदरूपेण यन्निश्चितं तदरूपं न व्यभिचरित तत् सत्यम्। - तैत्तिरीय उपनिषद् शांकरभाष्य 2/1/1
4. सत्यत्वं बाध राहित्यं जगदबाधैक साक्षिणः। - पंचदशी 3/29.
5. अद्वैतसिद्धि, पृ. 783।
6. न व्यापित्वाद् देशऽतो नित्यत्वान्नाशिकालतः।
न वस्तुतोपि सांवात्म्यादानन्त्यं ब्रह्माणि त्रिधाः। - पंचदशी 3/35
7. आनन्दो ब्रह्मेतिव्यजानात्। आनन्दाद्वयेक खल्विमानि भूतानि जायन्ते। आनन्देन जातानि जीवन्ति। आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति।। - तैत्तिरीय उपनिषद् 3/6/1, 2/8/4

8. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य 1/1/2
9. सत्त्व शुध्यविशुद्धिभ्यां मायाऽविधे च ते मते।
मायाबिम्बो वशीकृत्य तांस्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः। - पंचदशी 1/16.
10. चिच्छ्रयावेशतः शक्तिश्चेतनेव विभाति सा।
तच्छक्तव्युपाधि संयोगाद् ब्रह्मैवेश्वरतांब्रजेत।।- वही, 3/40
11. सर्व प्राणिषु वसति। सर्वेषां भूतानां साक्षी सर्वदृष्टा। साक्षात् दृष्टरिसंज्ञायाम्।-
पाणिनि सूत्र 5/2/91
12. एक देवः सर्वभूतेषु गूढः, सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा। कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः
साक्षी चेताः केवलो निर्गुणस्व।। - श्वेताश्वतर उपनिषद् 6/11.
13. पंचदशी 18/56-59
14. देहेन्द्रियादि युक्तस्य जीवाभास भ्रमस्य या।
अधिष्ठानचितिः सैषा कूटस्थाऽत्र विवक्षिता।- पंचदशी 8/48
15. यःपूर्व तपसो जातमदम्यः पूर्वमजायत। गुहां प्रविश्य तिष्ठन्तं यो भूतेभिर्यपश्यतः।
- कठोपनिषद् 2/1/6
16. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य 2/8/17
17. पंचदशी 1/16
18. कर्ता भोक्ता जड़ो विभुरिति वैशेषिक तार्किक प्रभाकराः। जड़ो बोधात्मक इति
भाट्टः। भोक्तैव केवल बोधात्मक इति सांख्याः पातंजलाश्च। अविद्या कर्तृत्वादिभाक्
परमार्थतो निर्धर्मकः परमानन्द बोध एवेत्यौपनिषदः। - सिद्धान्तबिन्दु, पृ. 12

गाँधी के अनुसार, त्याग (बलिदान) से रहित उपासना : एक महापाप

डॉ० तनूजा तिवारी

(एसोसिएट प्रोफेसर)

दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद डिग्री कॉलेज संघटक पी०जी० महाविद्यालय,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,

सारांश : प्रस्तुत शोध पत्र में यह बताने का प्रयास किया है कि गाँधी जी ने धर्म और व्यावहारिकता को एक धरातल पर लाने का प्रयास किया है जिसमें धर्म के द्वारा विश्व में अव्यवस्था को एक नैतिक व्यवस्था के द्वारा संचालित किया जाए जो त्याग और बलिदान के धर्म पर आधारित हो। गाँधी ने ईश्वर को सत् माना है और यदि सत्य ईश्वर है तो सत्य का पालन हर व्यक्ति का धर्म है। गाँधीजी धर्म को जातीय धर्मों से नहीं जोड़ते हैं। उनके अनुसार धर्म मनुष्य के स्वभाव को पूर्णतया परिवर्तित कर देता है जो मनुष्य को सत्य के साथ जोड़कर आत्म शुद्धि का साधन बन जाता है। इस सत्य को प्राप्त करने की चाबी सत्याग्रह और अहिंसा के मार्ग में है। सभी धर्मों की बुनियादी एकता का आधार मानवता है। गाँधी जी का विश्वास सदैव विविधता में एकता के सिद्धान्त में रहा है। गाँधी जी के जीवन में गीता का विशेष प्रभाव है। गाँधीजी के अनुसार उपासना और त्याग के विभिन्न अर्थ हैं। आध्यात्मिक अर्थ में यह किसी के लिए प्रगाढ़ प्रेम और सम्मान का सूचक है। धार्मिक अर्थ में उपासना का शाब्दिक अर्थ है ईश्वर के प्रति आदर और सम्मान प्रदर्शित करना। यह प्रकृति के सभी प्राणियों के प्रति प्रेम प्रदर्शित करना है जिसमें ईश्वर का ही दूसरा रूप है। त्याग और बलिदान का अर्थ स्वेच्छापूर्वक दान, किसी वस्तु अथवा व्यक्ति के प्रति समर्पण का भाव रखना है। गाँधीजी ने त्याग रही उपासना के लिए कहा है कि यह पाप संसार के प्रत्येक स्थानों पर अनैच्छिक बलिदान के कारण धार्मिक अनुष्ठानों एवं समाज में मानवता की उपासना के लिए व्याप्त है। उपासना को एक सिद्धान्त माना है।

गाँधी जी के अनुसार धर्म केवल एक सिद्धान्तयुक्त विचारधारा नहीं है जो हमारी बौद्धिक जिज्ञासा को समाप्त करता है, बल्कि यह जीवन जीने के लिये एक आवश्यक व्यावहारिकता है। यह जीवन जीने की एक मजबूत एवं अनिवार्य विचारधारा है। गाँधी जी का मानना है कि धर्म को अनिवार्यतः व्यावहारिक होना चाहिए क्योंकि यदि कोई धर्म व्यावहारिक आवश्यकताओं को पूर्णरूप से उपेक्षित करता है तो वह धर्म ही नहीं है। इस कारण गाँधी जी इस बात की सिफारिश करते हैं कि धर्म को तो धर्म के हर पक्ष में लिप्त होना चाहिये। धर्म के द्वारा इस विश्व में यह विश्वास मजबूत होता है कि जगत के संचालन में दुर्व्यवस्था नहीं है। इस विश्व में एक संगठित नैतिक व्यवस्था है जो सुचारू रूप से विश्व का कार्य करती है। इस तरह का विश्वास जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में व्याप्त होना चाहिये एवं प्रत्येक व्यावहारिक क्षेत्र को नियंत्रित होना चाहिये।

गाँधी जी के अनुसार, ईश्वर ही एकमात्र सत् है जो 'सत्य' के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। गाँधी जी का धर्म के विषय में जो विचार है वह भी इसी मुख्य विश्वास के आधार पर ही है। इस प्रकार यदि 'सत्य' ईश्वर है तो सत्य का आस्थापूर्ण पालन धर्म है।

साधारण रूप में धर्म का अर्थ किसी परम शक्ति के प्रति पूर्ण रूप से विश्वास करते हुए भजन एवं उपासना करना है। गाँधी जी इस सामान्य विचारधारा के विरोधी नहीं थे बल्कि वे इस विचारधारा में केवल यह विचार भी संलग्न कर देते हैं कि वह परमात्मरूप शक्ति 'सत्य' है अतएव उसी व्याख्यान के अनुरूप यह माना जा सकता है कि सत्य जिसे हम ईश्वर के रूप में मानते हैं उसके प्रति अगाध प्रेम, श्रद्धा एवं विश्वास रखना ही धर्म है।

According to Gandhiji Let, me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion ... but the religion, which transcends Hinduism, which changes one's very nature, which binds one indissolubly with the truth within and whichever purifies. It is the permanent nature in human nature which counts no cost too great in order to find full expression and which leaves the soul utterly restless it has found itself known its maker and appreciated the true correspondence between the maker and itself.¹

'धर्म' में गाँधी जी का मतलब केवल 'हिन्दू धर्म' या कोई विशेष धर्म नहीं है। गाँधी जी के अनुसार धर्म वह शक्ति है जो मनुष्य के स्वभाव को पूर्णतया परिवर्तित कर देता है, जो मनुष्य की सत्य के साथ जोड़कर आत्म-शुद्धि का साधन बन जाता है। यह मनुष्य का वह शाश्वत पक्ष है जो तब तक अशान्त रहता है, जब तक वह अपनी आत्मा की वास्तविकता न समझ ले एवं सत्य रूप ईश्वर की उपलब्धि के रूप में अपनी पूर्ण अभिव्यक्ति न कर ले। गाँधी जी के मतानुसार धर्म-मानव के शाश्वत स्वरूप की अभिव्यक्ति है। मनुष्य की पशुओं की भाँति प्रवृत्तियाँ अथवा उसका जैविक पक्ष उसका शाश्वत स्वरूप नहीं है। मनुष्य का शाश्वत स्वरूप उसका ईश्वरीय पक्ष है जिसे गाँधीजी मनुष्य का अनिवार्य 'शुभत्व-रूप' कहते हैं। इसी पक्ष का वर्णन धर्म के अंतर्गत प्राप्त होता है। आत्मशुद्धता एवं आत्मोत्थान के साधन के रूप में भी धर्म को माना जाता है। धर्म की इस 'शुभत्व' अभिव्यक्ति में यह शक्ति भी निहित है कि वह मनुष्य के स्वभाव को बदल करके उसके विचार, कर्म आदि को जैविक-प्रवृत्तियों के स्थान पर शुभत्व-रूप के अनुसार बना सके। मनुष्य की शाश्वत वास्तविकता के अनुरूप होना ही आत्म-शुद्धता है। गाँधी जी इस बात से सहमत भी हैं कि धर्म में एक प्रकार की ऐसी शक्ति है जो मनुष्य के आंतरिक मन में एक प्रकार की अशान्ति उत्पन्न करे। दैनिक जीवन में उत्पन्न सामान्य अशान्ति जैसी यह अशान्ति नहीं है बल्कि यह एक प्रकार की आध्यात्मिक प्यास है जो मनुष्य को शुभ एवं उचित को आत्मसात् करने के लिए प्रेरित करती है एवं यह प्यास तब तक तृप्त नहीं होती जब तक कि उसमें पूर्ण नैतिकता का भाव नहीं जागे। गाँधी जी इस विचार से भी सहमत हैं कि धर्म में 'परात्मकता' की ओर अग्रसर होने की एक चेतन प्रेरणा भी है। गाँधी जी इस विचार पर पूर्णरूप से दृढ़निश्चय हैं कि 'सत्य' के प्रति निश्ठा एवं 'सत्य' का आचरण अपने जीवन में रखने से ही धर्म का पालन हो सकेगा अन्यथा धर्म के सभी रूप निष्प्राण प्रतीत होंगे। इस प्रकार सत्य के प्रति समर्पण के साथ विचार-आचार की अभिव्यक्ति ही धर्म है।

गाँधी जी के जीवन में 'प्रार्थना' का बड़ा ही प्रबल महत्व एवं मूल्य है। गाँधी

जी के जीवन में कई दुःखदायी क्षण आये जिसमें वे एकान्त में रहकर प्रार्थना एवं ध्यान में मग्न हो जाते। इससे उन्हें बहुत ही आत्मिक-शक्ति एवं आस्था प्राप्त होती थी। गाँधीजी के अनुसार 'प्रार्थना' का मतलब ईश्वर से कुछ माँगना नहीं है, यह तो आत्मा की परमात्मा के प्रति आवाज़ है। यह आत्मा की विकलता की अभिव्यक्ति है और इसके द्वारा आंतरिक-जीवन संगठित होता है, उसे शांति मिलती है। इसी कारण गाँधी कहते हैं कि प्रार्थना तो धर्म का प्राण है, यह मानव के जीवन का सार है। मानव-जीवन के लिए धर्म अनिवार्य है, तथा धर्म के लिए प्रार्थना।²

यहाँ पर गाँधी एक प्रश्न की सम्भावना के बारे में विचार प्रस्तुत करते हैं। प्रश्न यह उठ सकता है कि हम प्रार्थना क्यों करें? यदि ईश्वर की सत्ता है वह सर्वत्र है, सर्वशक्तिमान है, उसकी इच्छा से ही विश्व में सभी कार्य सम्पन्न हो रहे हैं। ईश्वर को संसार के सभी प्राणियों की आवश्यकताओं का पूर्ण ज्ञान है तो हमारे लिये यह ज़रूरी नहीं है कि हम उन्हें उनके कार्यों को याद दिलायें। प्रार्थना क्यों आवश्यक है? प्रार्थना ईश्वर को कुछ कहना, ईश्वर को कुछ स्मरण कराना नहीं है। प्रार्थना के द्वारा आत्मा में शक्ति उत्पन्न होती है, यह अपने लिये की जाती है। अपने अन्दर विश्वास एवं निष्ठा बनाये रखने के लिए की जाती है। यह हमें अपने को याद दिलाना है कि ईश्वर की इच्छा के बिना कुछ सम्भव नहीं है। हमें ईश्वर में पूर्ण विश्वास के साथ कार्य करने की शक्ति उत्पन्न करना आवश्यक है।

According to Gandhiji. But why pray at all? Does not God, if there be one, know what has happened? Does he stand in need of prayer to enable him to do his duty? No, God needs no reminder. He is within everyone. Nothing happens without his permission. Our prayer is a heart-search. It is a reminder to ourselves that we are helpless without his support. No effort is complete without prayer without a recognition that the best human endeavour is of no effect if it has not God's blessing behind. Prayer is call to a humility. It is a call to self-purification, to inward search.³

इस तरह गाँधी जी के अनुसार प्रार्थना आत्मा की शक्ति है। प्रार्थना के द्वारा आत्मा में शुद्धि आ जाती है जिससे व्यक्ति प्रभु के निकट आ जाता है। प्रार्थना के द्वारा मनुष्य में आत्मबल उत्पन्न हो जाता है जिसके द्वारा हम दूसरों के दुःखों को भी समझकर उसके भी भागीदार बन जाते हैं। गाँधी जी का कहना है कि धर्म की मांग है कि मनुष्य के अन्तर में धार्मिकता का जागरण हो। इसके लिए मनुष्य को जीवन जीने के लिए 'संन्यास' का भाव जागृत करना होगा। यह 'संन्यास' का भाव पलायनवाद नहीं है। गाँधीजी के अनुसार 'संन्यास' का तात्पर्य अपनी आत्मतुष्टि से विमुख होना है, संसार एवं अपने जीवन में विमुख नहीं होना है। इस संसार में रहते हुए मनुष्य 'संन्यासी' बनकर समाज के लिए कार्य करें का अर्थ केवल इतना ही है कि जो शक्ति आत्म-तृप्ति एवं सुखों के उपभोग में लग जाती है, उस शक्ति को मनुष्य जाति के कल्याण में लगाना है। इसे ही गाँधीजी ने धार्मिक जीवन की अनिवार्यता बताया है।

गाँधी जी का यह विश्वास है कि सभी धर्मों में बहुत ही मर्मस्पर्शी उपदेश हैं जो श्रेष्ठ एवं कल्याणकारी हैं। इस बात को गाँधीजी स्वीकारते हैं कि विभिन्न धर्मों पर की गई कुछ टिप्पणियाँ तथा उनका कुछ विशिष्ट अर्थ इन धर्मों का स्वरूप बदल देता है। फलस्वरूप प्रायः सभी धर्मों में आपसी प्रतिस्पर्धा, पारस्परिक वैर एवं द्वेष उत्पन्न होते रहे हैं।

इस प्रकार गाँधी जी का यह कहना है कि संसार में विभिन्न प्रकार के धर्म हैं वे कभी कभी शुभदायक होते हैं तो कभी-कभी अशुभ फलदायक होते हैं। परिणामस्वरूप धर्मों में ईर्ष्या, द्वेष, घृणा, संघर्ष आदि उत्पन्न हो जाते हैं जिससे सम्पूर्ण विश्व में धार्मिक लड़ाईयाँ बलवती होती जाती हैं। अतः गाँधीजी का मानना है कि विभिन्न धर्मों के लिये यह आवश्यक है कि व्यवहार में वे धार्मिक छूट न दें, बल्कि व्यावहारिक आचरण में उन्हें विवेकपूर्ण औचित्य की सीमा का उल्लंघन न करने दिया जाय। विभिन्न धर्मों में स्वयं तय किया हुआ यह विवेकपूर्ण नियंत्रण, धार्मिक व्यवहारों में मतभेदों को समाप्त करके विभिन्न धर्मों के आपसी सहिष्णुता, सहयोग एवं आदर के लिए स्थान रख पायेगा। विभिन्न धर्मों में इस प्रकार का सहअस्तित्व ही 'ईश्वरीय राज्य' (Kingdom of God) को स्थापित करने में सक्षम होगा। गाँधी जी ने 1921 में अपनी इस अभिवृत्ति की रूपरेखा बनाई थी।

According to Gandhiji, after long study and experience I have come to the conclusion that (1) all religions are true, (2) all religions have some error in them, (3) all religions are almost as dear to me as my own Hinduism, in as much as all human beings should be as dear to one as one's close relatives. My own veneration for other faiths is the same as that for my own faith, therefore no thought of conversion is possible. The aim of fellowship should be to help a Hindu to become a better Hindu, a Mussalman and a Christian a better Christian our prayer for others must be Not 'God give him the light thou has given me' But 'Give him all the light and truth that a needs for his development. Pray merely that your friends may become better men, whatever their forms of religion.⁴

इस प्रकार गाँधी जी का यह मत रहा है कि हमारी उपासना, भक्ति एवं प्रार्थना इस तरह की होनी चाहिये कि ईश्वर दूसरों को ऐसी शक्ति और प्रकाश दे कि वह आत्मोत्थान कर सकें। एक हिन्दू एक श्रेष्ठ हिन्दू बने, एक मुसलमान अच्छा मुसलमान एवं क्रिश्चियन श्रेष्ठतर क्रिश्चियन बन सकें। गाँधी जी के अनुसार धर्मों का उद्देश्य मनुष्य को उच्च कोटि का मानव बनाना है।

सभी धर्मों का सारांश अर्थात्, सत्य को प्राप्त करने की चाभी 'सत्याग्रह' एवं अहिंसा का मार्ग है। अतः गाँधीजी ने बदले की भावना के स्थान पर शांति एवं दया के मार्ग पर चलने की राय दी। गाँधी जी का कहना था कि बदले की भावना आदम

के समय से प्रयोग की जा रही है और विफल होती रही है। इसके जहरीले प्रभाव को हम झेल रहे हैं। हिंदुओं को मंदिर के बदले में मस्जिद नहीं तोड़नी चाहिए। यह दासता है। यदि एक हजार मंदिरों को भी तोड़कर मिट्टी में मिला दिया जाए तो भी एक भी मस्जिद को मैं हाथ नहीं लगाऊँगा और इस तरह से अपने विश्वास की सर्वोच्चता को उन्माद के विष से ऊपर रखने की उम्मीद करूँगा।⁵

गाँधी दर्शन सभी धर्मों की बुनियादी एकता पर आधारित है। इसे ही गाँधी का सर्वधर्मसंभाव माना जाता है। 'मानवता' का संरक्षण सभी धर्मों का बुनियादी सिद्धान्त है। सभी धर्म यह उपदेश देते हैं कि दुनिया के सब इंसान भाई-भाई हैं। सब इंसान बराबर हैं। न कोई बड़ा है और न ही कोई छोटा है। क्षमा प्रदान करना सभी धर्मों ने सिखाया है। गाँधी जी ने हिन्दू-धर्मों के वेदों, उपनिषदों, पुराणों और गीता इत्यादि का अध्ययन करने के साथ ही कुरान और पैगम्बर साहब की जीवनी का भी अध्ययन किया। इसके साथ गाँधी जी ने बाइबिल, गुरुग्रन्थसाहिब, बौद्ध-धर्म, जैन धर्म तथा पारसी धर्म-ग्रन्थों का भी अध्ययन किया। इन सभी धर्मों के अध्ययन का सारांश यह आभास कराता है कि सभी धर्मों में बुनियादी एकता है।

'धर्म' शब्द की उत्पत्ति संस्कृत के शब्द 'धर्मधृ' से हुई है। विश्व के सभी धर्मों को जो मिलाकर रखे वही धर्म है। धर्म हमें 'कर्तव्य' का ज्ञान कराता है। यह आचरण एवं व्यवहार की एक पद्धति है। सभी प्राणियों के सुख के लिये सोचना और इसके लिए प्रयत्न करना ही धर्म है। मन, वचन और कर्म से धर्म का कार्य करना चाहिये। गाँधी दर्शन में 'धर्म' का अर्थ एक 'सेक्ट' नहीं है बल्कि यह एक शक्ति है जो सत्य के आधार पर मानवता के बीच समन्वय बनाने की एकता और आस्था स्थापित होती है। यह तभी सम्भव है जब मनुष्य अपने आपको पूरे समुदाय का एक हिस्सा स्वीकार करे। धर्म का अर्थ अंग्रेजी में 'रिलिजन' होता है। यह धर्म शब्द का तुलनात्मक अर्थ है न कि शाब्दिक अर्थ। धर्म का संबंध नैतिकता अथवा आचरण के नियमों से होता है। वास्तव में धर्म जीवन-प्रणाली है। धर्म के द्वारा ही जीवन के मूल उद्देश्यों में सामंजस्य आता है। गाँधी जी ने धर्म को एक साधारण प्रचलित अर्थ में नहीं लिया है। उनके अनुसार धर्म का अर्थ है एक नैतिक व्यवस्था में श्रद्धा रखना।

नैतिकता के द्वारा मनुष्य के जीवन में प्रगति की सूचना प्राप्त होती है। चूँकि नैतिकता मानव-जीवन का आधार है अतः वह व्यक्ति के विकास और व्यक्ति के लिए विकास में अंतर करती है। यदि हम नैतिकता से परे हो जाते हैं तो वहाँ पर प्रगति विकास को खोखला बनाती है। गाँधीजी के अनुसार धर्म और नैतिकता एक दूसरे के पूरक हैं। सम्पूर्ण विश्व में शांति, सुख एवं समन्वय नैतिकता पर ही आधारित हैं। गाँधी जी के मतानुसार सच्चा धर्म एवं सच्ची नैतिकता ऐसे बंधन में बँधी हैं कि उन्हें एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता। नैतिकता के लिए धर्म उसी प्रकार है जैसे बीज के लिए पानी और मिट्टी।⁶

संसार के सभी धर्मों का अध्ययन करने के बाद गाँधी जी ने अपने को सनातनी हिन्दू घोषित किया। सनातनी हिंदू वह है जिसका धर्म मानवधर्म है। इसके अंतर्गत धर्म से संबंधित कट्टरता नहीं है। 'सत्य' को धर्म मानकर पूजा जाता है। अहिंसा एक

ऐसा माध्यम है जिसके द्वारा 'सत्य' को प्राप्त किया जा सकता है। हिन्दू धर्म में प्रत्येक मनुष्य को अपने विश्वास के आधार पर 'भगवान्' की पूजा करने का नियम है। अतः हिन्दू धर्म सभी धर्मों के प्रति आदरपूर्वक सहिष्णुता का भाव रखता है। गाँधीजी का मानना यह है कि धर्म का संबंध किसी जाति या वर्ग विशेष से नहीं है बल्कि धर्म का अर्थ है एक नैतिक व्यवस्था में श्रद्धा।

भारतवर्ष में साम्प्रदायिक सद्भावना को अक्षुण्ण बनाये रखने की संस्कृति हमेशा से रही है। 15 अगस्त, 1947 को जब सम्पूर्ण भारत आज़ादी के ज़ंशन में मग्न था तब गाँधीजी कलकत्ता के गाँवों में पैदल यात्रा कर रहे थे। उनका लक्ष्य था भारतवर्ष में सांप्रदायिक एकता बनाए रखना। इसके लिए गाँधीजी ने कई व्रत रखे। यद्यपि उपवास से एकता नहीं आती है परन्तु अपने इस प्रयास से गाँधीजी ने देश की जनता एवं शासकों का ध्यान साम्प्रदायिक एकता की समस्या की ओर आकर्षित किया।

गाँधीजी के अनुसार सभी धर्मों को साम्प्रदायिकता के विकराल सर्प ने अपनी कुंडली में लपेट लिया है। परिणामस्वरूप, सभी धर्म अपने आपको दूसरे धर्मों से श्रेष्ठ बताने लगे हैं यही साम्प्रदायिक समस्या की जड़ है। सभी धर्म—मजहबों के मानने वालों को चाहिए, वे राष्ट्रहित में मिल जुलकर रहें और आपस में पवित्र हृदय से मित्रता करें। गाँधी जी ने यह भी कहा है कि मैं एक ऐसे भारत के लिए काम करूँगा जिसमें गरीब से गरीब लोग भी यह महसूस करेंगे कि यह उनका देश है और उनके निर्माण में उनकी आवाज़ भी प्रभावकारी है। ऐसा भारत, जिसमें ऊँच—नीच की भावना का कोई स्थान नहीं होगा और जिसमें सभी सम्प्रदायों के लोग प्रेमपूर्वक रहेंगे।

गाँधीजी का विश्वास सदैव विविधता में एकता के सिद्धान्त में रहा। उन्होंने कभी भी हिन्दुस्तान और पाकिस्तान दो मुल्क बनाए जाने का समर्थन नहीं किया। भारत में 'एकेश्वर धर्म' अर्थात् उपासना की विधि एक हो इस सिद्धान्त को गाँधीजी ने स्वीकार नहीं किया किन्तु सभी धर्मों के प्रति समान व्यवहार रखना ही साम्प्रदायिक प्रेम बनाये रखने की चाभी मानी। गाँधीजी भारत की उन्नति के लिए पश्चिमी सभ्यता के मानकों को गैर ज़रूरी मानते थे एवं उसे उस साँचे में ढालने के ज़बरदस्त विरोधी थे। उनका दृढ़ विश्वास था कि पश्चिमी सभ्यता मनुष्य को उपभोक्तावाद का रास्ता दिखाकर नैतिक पतन की ओर ले जाएगी। नैतिक उन्नति आत्मसंयम और त्याग भावना की मांग करता है। 1927 ई० में 'यंग इंडिया' में उन्होंने स्पष्ट लिखा था कि "मैं यह नहीं मानता कि इच्छाओं को बढ़ाने या उनकी पूर्ति के साधन जुटाने से संसार अपने लक्ष्य की ओर एक कदम भी बढ़ा पाएगा। भौतिक इच्छाओं को बढ़ाने और उनकी प्राप्ति के लिए धरती का कोना—कोना छान मारने की जो अंधी दौड़ चल रही है, वह मुझे बिल्कुल पसंद नहीं।"²

गाँधीजी के जीवन पर गीता का विशेष प्रभाव है। उनके अनुसार गीता का लक्ष्य आध्यात्मिक ज्ञान एवं अनाशक्ति योग का प्रतिपादन करना है। उन्होंने गीता को आत्मसाक्षात्कार प्राप्त करने का एक अद्वितीय ग्रन्थ माना है। गाँधीजी ने लिखा है कि आज गीता मेरे लिए बाइबिल नहीं, केवल कुरान नहीं है बल्कि वह मेरे लिए माता के रूप में है। गीता हृदय को स्पर्श करने वाला एक प्रधान ग्रन्थ है। बिना भक्ति के कोरा

ज्ञान नीरस और शुष्क होता है। गीता में कई स्थानों पर यह उपदेश मिलता है कि सब धर्मों को छोड़कर तू केवल मेरी शरण में आ जाओ। यह उपदेश बहुत ही सरल है।⁸

प्रो० आर०डी० रानाडे के मतानुसार, गीता के बारे में गाँधीजी के तीन मुख्य मत हैं जिनमें पहला मत है कि गाँधीजी ने गीता के युद्ध की घटनाओं को भौतिक अर्थ एवं शाब्दिक अर्थ में नहीं बल्कि आध्यात्मिक तथा लाक्षणिक अर्थ में स्वीकार किया है। दूसरा मत यह है कि गाँधीजी द्वारा प्रतिपादित यज्ञरूपी शारीरिक श्रम का सिद्धान्त। तीसरा मत है कि गीता की प्रमुख नैतिक शिक्षा के रूप में अनासक्ति योग का प्रतिपादन।⁹

गाँधीजी के मत में विश्व में सम्पूर्ण मानव एवं जीव-जन्तुओं के कल्याण के लिए जो कर्म किये जाते हैं वे ही यज्ञ हैं। योग्य मनुष्यों के पालन-पोषण हेतु जो कर्म किये जाते हैं, वे दानस्वरूप हैं। नित्य आत्मा अर्थात् सत्य के साक्षात्कार के लिये किये गये कर्म तपस्या के सदृश हैं। गाँधीजी का यह मानना है कि सत्य की उपासना ही मुझे राजनीति के क्षेत्र में खींच ले आयी। गाँधीजी के लिये संसार के हित में राजनीति की साधना ही तप है। राजनीति को साफ-सुथरी बनाकर लोकहित में संचालित करना ही सच्ची तपस्या है। इन कर्मों से अलग नहीं होना चाहिए। ये सृष्टि के नियामक सिद्धान्त हैं। अतएव गाँधी जी के लिये राजनीतिक भी इसी भाव से किया गया नित्य कर्म है।

गीता के अनुसार यज्ञ कर्म से उत्पन्न होता है। वर्षा यज्ञ से होती है। अन्न वर्षा से उत्पन्न होता है और अन्न से ही भूतमात्र उत्पन्न होते हैं। कर्म प्रकृति से अर्थात् गुणों से उत्पन्न होते हैं और प्रकृति अक्षर ब्रह्म से उत्पन्न होती है। अतः सर्वव्यापक ब्रह्म सदैव विद्यमान रहता है।¹⁰ श्रद्धा एवं ईश्वर में विश्वास के बिना तत्त्वज्ञान अथवा आत्म-ज्ञान संभव नहीं है। आत्मसंयम रखने वाले मनुष्य के लिए तत्त्वज्ञान या आत्मज्ञान संभव नहीं है। जितेन्द्रिय अर्थात् आत्मसंयम रखने वाले मनुष्य के लिए तत्त्वज्ञान में श्रद्धा एवं ईश्वरार्पण भाव से कर्म करना, स्वयं को अकर्ता समझकर ईश्वर की इच्छा का एक साधन समझना ही इस दिशा में मार्गदर्शन कर सकता है।

“Do Good Receive Good, Do Evil Receive Evil.”

इस उक्ति का अर्थ है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्म का फल प्राप्त करता है। यह ‘कर्म’ का नियम है अथवा प्रकृति का नियम है। कोई भी व्यक्ति चाहे वह धार्मिक कर्म अथवा सामाजिक कर्म में जैसा करेगा वैसा वह भरेगा। महात्मा गाँधी स्वतन्त्र भारत के पिता के रूप प्रसिद्ध हैं। गाँधीजी धर्म में प्रत्येक व्यक्ति की व्यक्तिगत निरपेक्षता एवं सामाजिक एकता पर बल देते हैं। वह मनुष्य को मुख्य रूप से एवं धर्मनिरपेक्ष दार्शनिक दृष्टिकोण से देखते हैं। सम्पूर्ण मानव-जाति गाँधीजी को ईश्वर का दूत समझते हैं। गाँधीजी के सात सिद्धान्त मनुष्य के जीवन के विभिन्न आयामों को प्रदर्शित करते हैं जो गाँधीजी के अभिन्न मानवतावाद को दिखाते हैं। आधुनिक भारत की उन्नति के लिये महात्मा गाँधी से बढ़कर कोई दूसरा नहीं है जिसने मानवता के उद्धार के लिये विभिन्न कार्य किये।

उपासना और त्याग के विभिन्न अर्थ हैं। अधार्मिक अर्थ में यह किसी के लिये प्रागढ़ प्रेम एवं सम्मान का सूचक है। धार्मिक अर्थ में उपासना का शाब्दिक अर्थ है ईश्वर

के प्रति आदर एवं सम्मान प्रदर्शित करना । इसमें व्यक्ति ईश्वर के प्रति प्रार्थना, भजन आदि के द्वारा भक्ति भाव प्रस्तुत करता है। हमारे उच्च धार्मिक, आध्यात्मिक, नैतिक विश्वास, मूल्यों एवं सिद्धान्तों के संरक्षण में होना तथा करना के रूप में भी उपासना को परिभाषित किया जाता है। स्वामी राधानन्द जी का मानना है कि उपासना का अर्थ ईश्वर, जगत् के सृष्टा, सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड के मालिक के प्रति श्रद्धा एवं आदर प्रस्तुत करना है। अतएव उपासना का अर्थ नियम के अनुसार प्रकृति के सभी प्राणियों के प्रति प्रेम प्रदर्शित करना है जिसे ईश्वर का ही दूसरा रूप कहा जा सकता है।

त्याग अथवा बलिदान का साधारण अर्थ है, स्वेच्छापूर्वक दान, किसी वस्तु अथवा व्यक्ति के प्रति समर्पण का भाव रखना। वास्तव में बलिदान का अर्थ हम यह समझ लेते हैं कि ईश्वर के प्रति जानवर का बलिदान अथवा नृशंसतापूर्वक मनुष्य का बलिदान। बलिदान का यह अर्थ नहीं है कि ईश्वर को मनुष्य का सिर, एक जानवर अथवा रूपया, पैसा भेंट किया जाय। बलिदान का साधारण अर्थ यह है कि मानवता की निःस्वार्थ सेवा करना, प्रकृति की सभी वस्तुओं जैसे आकाश, वायु, अग्नि, जल अथवा पृथ्वी सभी की सेवा करना। गाँधीजी का मानना है कि मानव सभ्यता को स्थिर रखने के लिए धर्म की आवश्यकता है। धर्म के बिना समाज में अराजकता व्याप्त हो जायेगी। सभी सामाजिक व्यवस्थाएँ समाप्त हो जायेंगी। अतएव त्यागरहित उपासना एक सामाजिक पाप माना जायेगा।

गाँधीजी के 'त्यागरहित उपासना' का साधारण अर्थ यह है कि यह पाप संसार के प्रत्येक स्थानों पर अनैच्छिक अथवा झूठे बलिदान के कारण धार्मिक अनुष्ठानों एवं समाज में मानवता की उपासना के लिये व्याप्त है। उपासना को एक सिद्धान्त माना गया है। एक सिद्धान्त की आज्ञा को मानना, कभी-कभी हमें ईश्वरीय आदेश को समाज में सद्भावना स्थापित करने हेतु अथवा 'सत्य' को स्थापित करने के लिए बलिदान को स्वीकार करना पड़ता है। मनुष्य अपने ऊपर प्राकृतिक ढंग से संयम रखकर, ईश्वर का ध्यान करके, ईश्वर की उक्तियों को स्वीकार करने के लिए हमें त्याग अथवा बलिदान की आवश्यकता होती है।

उपासना का यह अर्थ नहीं है कि आभासिक रूप में हम क्या कर रहे हैं, कितनी बार प्रार्थना कर रहे हैं अथवा भजन गा रहे हैं बल्कि हम अपने धर्मों को किस प्रकार एकीकृत करें, अपने ऊपर विश्वास रखकर अपने जीवन को सड़कों पर रखकर, अपने घर एवं कार्यस्थल पर एक-दूसरे से बातचीत करते हुए अपने जीवन को व्यतीत करते हैं।

According to Gandhiji when you stop standing on the street corners and merely talking about how good Christianity is and start living it among the "untouchables", you will have more converts that you can cope with.

संदर्भ

1. Young India, 12-5-20

- समकालीन भारतीय दर्शन-लेखक-बसन्त कुमार लाल, पृष्ठ सं० 159 से उद्धृत किया गया है।
2. Young India, 23-1-30
समकालीन भारतीय दर्शन-लेखक बसन्त कुमार लाल, पृष्ठ सं० 161 से उद्धृत किया गया है।
 3. Young India, 8-6-35
समकालीन भारतीय दर्शन-लेखक बसन्त कुमार लाल, पृष्ठ सं० 161 से उद्धृत किया गया है।
 4. Taken from, D.N. Datta, The Philosophy of Mahatma Gandhi, Page 49.
समकालीन भारतीय दर्शन लेखक-बसन्त-कुमार लाल, पृष्ठ सं० 164 से उद्धृत किया गया है।
 5. इंजीनियर, असगर अली, 'गाँधीज़ अप्रोच टू कम्प्यूनल प्राब्लम्स, गाँधी मार्ग, ज़िल्द 25, नं० 3, अक्टूबर-दिसम्बर, 2003
'गाँधी अध्ययन', संपादन, मनोज सिन्हा, पृष्ठ संख्या-119 से उद्धृत।
 6. वीरराजू, गुम्मादी, गाँधीज़ फिलासाफी : इट्स रिलेवेंस टूडे नई दिल्ली, डिसेंट वीक्स 1999, पृष्ठ 34, गाँधी अध्ययन, संपादन, मनोज सिन्हा, पृष्ठ संख्या 119 से उद्धृत।
 7. यंग इंडिया, 1927 ई. ओ.पी. गाबा, राजनीति-सिद्धान्त की रूपरेखा, मयूर पेपरबैक्स, नोएडा, संस्करण 2001 पृष्ठ 413-14 से उद्धृत
गाँधी अध्ययन, संपादन-मनोज सिन्हा, गाँधीवाद की प्रासंगिकता, पृष्ठ संख्या-203
 8. ईश्वर : सर्वभूतानां हृष्देशोर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ।। 18/61 – गीता
 9. रानाडे आर.डी. दि कन्सेप्शन ऑफ़ स्प्रिचुअल लाइफ़ इन महात्मा गाँधी एण्ड हिन्दी सेन्ट्स, गुजरात विधान सभा, अहमदाबाद, पृष्ठ 6-9, इसके अतिरिक्त गाँधी का दर्शन संगमलाल पाण्डेय, अध्याय दो, पृष्ठ 17-29.
गाँधीवाद के मूल स्वर – प्रो. हरिशंकर उपाध्याय की पुस्तक पृष्ठ संख्या –133 से उद्धृत है।
 10. अन्नाद्वान्त भूतानि पर्जन्यादन्नसम्भव
यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ।। (गीता 3/14)

गीता के 'कर्मयोग' की वर्तमान में उपादेयता

डॉ० आषा रानी पाण्डेय

डी०जी०पी०जी० कॉलेज, कानपुर।

सारांश : श्रीमद्भागवत गीता एक अभूतपूर्व अलौकिक ग्रंथ है। जो मनुष्य के कर्तव्य और उनके मापदंडों का सर्वग्राही, मनोहारी और व्यंजक शैली में विवेचन करता है। गीता में आध्यात्मिक मार्ग के मूलभूत सिद्धान्तों पर बल दिया गया है। गीता में कर्म की अपरिहार्यता, व्यापकता को व्याख्यायित किया गया है। कर्म का विश्लेषण करते हुए कर्म को आईना कहा गया है जो मानव स्वरूप को दिखाता है। जहां देह है वह कर्म है और यह कर्म ही उसे मुक्ति दिला सकता है। जीवात्मा का वर्तमान काल उसके कष्ट कर्मों का ही फल है इसलिए मनुष्य की जीवन दशा का मूल कारण कर्म है और यह कर्म ही उसे मुक्ति दिला सकता है। जीवात्मा का वर्तमान काल उसके कष्ट कर्मों का ही फल है इसलिए मनुष्य की जीवन दशा का मूल कारण कर्म है। ईश्वर जीवों के कर्मों का अधिष्ठाता है और उनके कर्मों के अनुसार ही शुभ-अशुभ फल देता है। इसलिए वह भी कर्म की शक्ति से नियंत्रित है। मनुष्य कर्मयोग, ज्ञानयोग और भक्ति योग किसी भी मार्ग में कर्म किए बिना नहीं रह सकता और गीता ज्ञान और भक्ति का महासागर है। जिसमें कर्म रूपी नौका में द्वारा गोता लगाने से ज्ञान और भक्ति के विविध आयाम उदगत होते हैं। कर्म द्वारा ही ज्ञान व भक्ति उभय मार्ग की प्राप्ति संभव है। निष्काम या नियम कर्म करते हुए अपने कर्तव्य पथ पर चलते हुए वांछनीय लक्ष्य की प्राप्ति संभव है। कर्म से धर्म के समुचित प्रयोग से मानव जीवन, समाज और राष्ट्र को नव मार्ग दिखाया जा सकता है। सुख शांति का यही एकमात्र मार्ग है। निष्काम कर्म मानव सेवा के रूप में ही प्रकट होता है। इसके माध्यम से प्राणियों का हृदय परिवर्तन संभव है, राष्ट्र के निर्माण का मार्ग प्रशस्त होता है रचनात्मक कर्म के माध्यम से सामाजिक धार्मिक परिवर्तन किया जा सकता है। गीता के इसी कला कौशल को व्यवहारिक रूप में देखा जा सकता है। निष्काम कर्म नियत कर्म और स्वकर्म के माध्यम से ही सामाजिक परिवर्तन एवं हृदय परिवर्तन का मार्ग प्रशस्त होता है। इस मार्ग से सेवक एवं सेव्य में जहां तादात्म्य स्थापित होता है वहीं समष्टिगत समरसता का पथ भी प्रशस्त होता है। वर्तमान युग में मानव सांसारिक कार्यों में इतना व्यस्त है कि समस्त वैदिक साहित्य का अध्ययन करना उनके लिए संभव नहीं है किन्तु श्रीमद्भागवत गीता उनके लिए पर्याप्त है जिसमें समस्त वैदिक धर्म का उल्लेख मिल जाता है।

श्रीमद्भगवद्गीता एक अद्भुत परमरमणीय अलौकिक एवं अति रहस्यमय ग्रन्थ है। गीता मनुष्य के कर्तव्याकर्तव्यों एवं उनके मापदण्डों का सर्वग्राही, मनोहारी एवं व्यंजक शैली में जैसा प्रतिष्ठापन एवं विवेचन करती है वैसा अन्य भारतीय ग्रन्थों में तो क्या समग्र विश्वसाहित्य में भी उपलब्ध नहीं है। गीता की महत्वपूर्ण विशेषता यह है कि यह आध्यात्मिक मार्ग के मूलभूत सिद्धान्तों पर बल देते हुए आद्योपान्त समन्वयात्मक भावना से अनुप्राणित है। तभी तो कृष्ण कहते हैं, जो भक्त जिस भी देवता को सदा से पूजना चाहता है उसकी उस श्रद्धा को मैं उसी में दृढ़ करता हूँ—

यो यो यां यां तनुं भक्तः
श्रद्धाया चित्तिमिच्छति
तस्य तस्या चलां श्रद्धां तामेव विद्धान्यहमे।।¹

वेद भारतीय संस्कृति के मूल हैं और वेदों में निहित चिन्तन ही क्रमशः उपनिषद, गीता एवं दर्शन आदि शास्त्रों में विकसित एवं प्रस्फुटित हुआ है। तदनुसार यह सारी दृष्टि एक व्यवस्था, एक अटल नियम और मर्यादा में आबद्ध है, जिसे ऋत कहते हैं। इसी प्रकार मनुष्य जीवन के प्रेरक जो नैतिक आदर्श है उन सब का आधार सत्य है। इन ऋत और सत्य की भावनाओं का व्यापक विस्तार ही कर्मवाद है। भारतीय जीवन दृष्टि के अनुसार, मनुष्य की कर्मभूमि है यह हिरण्यगर्भा धरा और मानव जीवन है 'कर्मयोनि' वेदव्यास जी ने भी महाभारत में 'कर्मभूमिरियं ब्रह्मन्' कह कर इसी बात का समर्थन किया है। एतदर्थ मानव पलभर भी कर्मरहित या अकर्मकण्य नहीं रह सकता।

न जातु कश्चितक्षणमपि तिण्ठत्यकर्मकण्ठः।।²

सम्पूर्ण विश्व स्वकर्मों के बंधन से बन्धित है, किसी को भी कर्म से मुक्ति नहीं मिल सकती—

स्वकर्मसूत्र ग्रथितो हि लोकः

तुलसीदास जी भी विश्व को कर्म प्रधान मानते हैं

कर्म प्रधान विष्व करि राखा।

सूर्य, चन्द्र वायु आदि कर्म से ही गतिशील हैं। उस अपरिहार्य कर्म को नमस्कार है—

सूर्यो श्राम्यति नित्यमेव गगने तस्मै नमः कर्मणे।

इस भाँति कर्म की अपरिहार्यता, व्यापकता और प्रभविष्णुता सर्वजन सिद्ध है, परन्तु प्रत्येक मानव के मन में यह प्रश्न अवश्यमेव उठता है कि 'कर्म' आखिर है क्या? गीता में श्री कृष्ण कहते हैं कि इस प्रश्न का उत्तर बड़े-बड़े विद्वान भी नहीं दे पाते—

किं कर्म किम कर्मति कवयोऽप्यत्रमोहिताः।³

यह कर्म केवल क्रिया या व्यापार है, कोई दार्शनिक सिद्धान्त है, धर्मशास्त्रीय विधान है, भाग्य की बलक्ता का प्रतीक है, अथवा कर्म स्वातन्त्र्य का? इन विविध जिज्ञासाओं को तथा कर्म और कर्मयोग किसे कहते हैं। इसे समझने का प्रयास करते हैं।

सभी जगत व्यवहार कर्म है,
किन्तु एक है मर्म।
शास्त्रविहित कर्तव्य कर्म ही।
कहलाते हैं कर्म।⁴

कर्म वह आइना है जो हमारा स्वरूप हमें दिखा देता है। जहाँ देह है वहाँ कर्म तो है ही उससे कोई मुक्त नहीं है। तथापि शरीर को प्रभु मन्दिर बनाकर उसके द्वारा मुक्ति प्राप्त करनी चाहिए, क्योंकि मनुष्य के कर्म ही उसके विचारों की सबसे अच्छी व्याख्या करते हैं। कर्म की उत्पत्ति मूलतः हमारी कामना से होती है। तथा दृढ इच्छा प्रसूत कर्म ही सुन्दर होता है। और कर्म की परिसमाप्ति ज्ञान में और कर्म का मूल भक्ति अथवा सम्पूर्ण आत्म समर्पण में है। और जिस यत्न से आत्मा के शरीर के बन्धन से छूटने का योग सधे वह 'कर्मयोग' है। कर्मयोग 'धृति' और 'उत्साह' के सुन्दर सम्मिलन से प्रसूत होता है। गीता 'कर्मयोग' को सर्वश्रेष्ठ मानती है।

सन्यासःकर्मयोगश्च निः श्रेयस करावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंयासात्कर्मयोगो विषिषयते ॥ 5

अर्थात् कर्मों का त्याग और योग मोक्ष देने वाले है। उनमें भी कर्मसन्यास से कर्मयोग बढ़कर है।

अतः मनुष्य को निरन्तर कर्मशील बना रहना चाहिए। भविष्य कितना भी सुखद हो उस पर विश्वास न करो। भूतकाल की भी चिन्ता छोड़ दो। जो कुछ करना है उसे अपने पर और ईश्वर पर विश्वास रखकर वर्तमान में करो क्योंकि फल मनुष्य के कर्म के अधीन है। बुद्धि कर्म के अनुसार आगे बढ़ती है तथापि विद्वान और महात्मा अच्छी तरह से विचार कर ही कोई कर्म करते हैं। जैसा कि चाणक्य ने कहा है—

कर्मायतं फलं पुसां बुद्धिः कर्मानुसारिणी ।

तथापि सुधियञ्चार्याः सुविचार्येव कुर्वते ॥

जैसा कि हम सभी जानते हैं कि शुभ एवं अशुभ कर्म एक विशेष प्रकार का परिणाम उत्पन्न करता है जिससे उस कर्म को करने वाला मुक्त नहीं हो सकता। महाभारत में वेदव्यास जी ने भी शुभकर्म का फल सुख और पाप कर्म का फल दुःख माना है।

शुभेन कर्मणा सौरव्यं, दुःखं पापेन कर्मणा ।

कष्टं फलति सर्वत्र, नाकष्टं भुज्यते क्वचित् ॥

रामचरितमानस में इसी भाव को तुलसीदास जी ने इस प्रकार व्यक्त किया है—

शुभ अरु अषुभ कर्म अनुहारी ।

ईष देइ फल हृदय विचारी ॥

इस प्रकार जीवात्मा का वर्तमान जीवन उसके कष्ट कर्मों का ही फल है। अतः मनुष्य की जीवन दशा का मूलकारण कर्म है। कर्मफल की दृष्टि से ये कर्म 'संचित' प्रारब्ध एवं क्रियमाण नाम से अभिहित हैं। इस जन्म के इस क्षण तक के किये हुए कर्म

एवं जन्म—जन्मान्तरों के न भोगे गये कर्मों के समस्त संस्कार जो मनुष्य के अन्तःकरण में संचित होते हैं, उन्हें ही संचित कर्म कहा जाता है। संचित संस्कारों का जो अंश अपनी तीव्रता के कारण वर्तमान में फल देने के लिए प्रस्तुत होता है, उसे प्रारब्ध कर्म कहते हैं और वर्तमान में किये जाने वाले कर्म क्रियमाण कर्म कहे जाते हैं। क्रियमाण कर्मों के साथ मनुष्य का कर्तृत्वाभिमान, ममता, फलासक्ति और वासनादि ही पुनः संचित कर्म का रूप ले लेते हैं। अतः प्रारब्ध कर्म के भोगायतन के रूप में वर्तमान जीवन का प्रावधान है। प्रारब्ध के भोग समाप्त हो जाने पर यह जीवन समाप्त हो जाता है किन्तु संचित कर्मों के भोग हेतु पुनः पुनः जन्म ग्रहण करना पड़ता है। जन्म—मरण के इस चक्र से छुटकारा तब तक नहीं मिल सकता है जब तक इन संचित कर्मों का नाश न हो जाये और वह ज्ञान प्राप्ति द्वारा ही संभव है। इसीलिए कहा गया है—‘ऋते ज्ञानान् मुक्ति’ अर्थात् ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं मिल सकती है।

एक व्यक्ति के सभी कर्मों के फल अचानक या एक जीवन में तत्काल घटित नहीं हो सकते। अपितु जन्मजन्मान्तर तक कष्टकर्म भोक्तव्य के लिए उसका अनुसरण करता है—

यथा धेनु सहस्रत्रणु, वत्सो विन्दति मातरम् ।

एवं पूर्वकष्टं कर्म कर्तारमनुगच्छति ॥ ६

ईश्वर जीवों के कर्मों का अधिष्ठाता है, और उनके कर्मों के अनुसार ही शुभ अशुभ का फल देता है, अतः वह भी कर्म की शक्ति से नियन्त्रित है। एतदर्थ विश्व की सुख दुःख जन्य विषमता से वह (ईश्वर) मुक्त हो जाता है—

‘नमस्तत्कर्मभ्यो विधिरपि न येभ्यः प्रभवति ।

यह बात सुनिश्चित है कि मनुष्य कर्मयोग ज्ञानयोग एवं भक्तियोग किसी भी मार्ग में कर्म किए बिना नहीं रह सकता और गीता ज्ञान व भक्ति का महासागर है। जिसमें कर्म रूपी नौका के द्वारा गोता लगाने से ज्ञान व भक्ति के विविध आयाम उद्गत होते हैं। कर्म द्वारा ही ज्ञान व भक्ति उभय मार्ग की प्राप्ति सम्भव है।

गीता का आरम्भ ‘धर्म’ शब्द से होता है और अवसान में भगवन् ‘मम्’ शब्द का प्रयोग करते हैं। ‘धर्ममम’ मेरा अभिप्रेत धर्म। धर्म शब्द का तात्पर्य व्यापक अर्थ में कर्म, भक्ति, तथा ज्ञान का समन्वय है। रणभूमि में तुच्छ राज्य के लिए अपने बन्धु—बान्धवों एवं गुरुजनों को देखकर अर्जुन को व्यामोह उत्पन्न हो जाता है और वे युद्ध करने से विरत हो जाते हैं और गांडीव न उठाने का प्रण करते हैं। अर्जुन योगेश्वर कृष्ण से कहते हैं कि मैं तुच्छ राज्य के लिए अपने स्वजनों से युद्ध नहीं करूँगा—

निमित्तानि च पश्यामि विपरितानिकेशव ।

न च श्रोयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥

न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।
 किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥
 येशामर्थं काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
 त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च ॥⁷

गीता में अर्जुन की इसी विमूढ स्थिति से कर्तव्याकर्तव्य का उपदेश प्रारम्भ होता है। अर्जुन को विषादग्रस्त देखकर श्रीकृष्ण कहते हैं। हे अर्जुन! तुम कर्मासक्ति, फलासक्ति, को छोड़कर कर्म करो फिर न तुम्हें दुःख होगा न मोह। तुम युद्ध करने के अभिमान तथा यश की कामना का भी परित्याग कर केवल विहित कर्म करो—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।
 मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्माणि ॥
 योगस्थः कुरु कर्माणी संग व्यक्त्वा धनञ्जय ।
 सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥⁸

कृष्ण अर्जुन के माध्यम से गीता कहती है कि कर्म करते रहो पर उसमें आसक्ति मत रखो। काम करो और फल की चिन्ता मत करो। यद्यपि यह मार्ग दुष्कर है फिर भी गीता विविध मार्गों से इसी उद्देश्य की पूर्ति का व्यावहारिक उपाय बताती है। जिस स्थिति में गीता का उपदेश दिया गया है, ऐसी स्थिति मानव के जीवन में भी आती है, जब प्राणी कर्म करने से विरत हो जाता है, नाना विकारों से ग्रसित हो जाता है। इन्द्रियां निष्क्रिय हो जाती है ऐसी स्थिति में गीता प्रदत्त उपदेश मनुष्य को क्रियाशील बनाता है कर्म करके उसके फल की इच्छा से ही मन में बन्धन उत्पन्न होता है इसलिए निर्धारित कर्म को करते हुए फल की आशा न रखना ही सच्चा योग है।

मानव प्राणी फल के लिए आतुर रहता है। उस फल प्राप्ति के लिए समुचित कर्म भी करता है। इस प्रक्रिया में जब वह असफल हो जाता है तो वह हताशा, विषाद का शिकार हो जाता है। ऐसी स्थिति में परित्राण पाने हेतु गीता का निष्काम कर्मयोग ही एक उपाय है। व्यक्ति जब अपने कर्तव्य के प्रति सजग और फल की इच्छा के बिना ही कर्तव्य करता है तो उसे निराशा प्राप्ति की सम्भावना नहीं रहती बल्कि उसकी चित्त वृत्तियां नियन्त्रित रहती है।

यह संसार भी कुरुक्षेत्र है और इस कुरुक्षेत्र में हर व्यक्ति अर्जुन की भूमिका निभाता है। संसार का हर प्राणी मोह के शिकंजे में फंसा हुआ है। गीता मोह से ग्रस्त प्राणी को छुटकारा दिलाती है। कामनाओं की शान्ति का एक ही उपाय है— निरासक्त होकर निर्विकार भाव से कर्तव्यपालन किया जाए। ऐसा करने से मन क्षुब्ध नहीं होता और अनिर्लिप्त भाव से कर्म करने से परमशान्ति की प्राप्ति होती है—

विहाय कामान्य सर्वान्पुमाश्ररति निःस्पृह ।
 निर्ममो निरहङ्कत्ररः स शान्तिमधिगच्छति ॥

मसूदषक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असको ह्ययान्चरन्कर्म परमाप्नोति परम् ॥⁹

जो व्यक्ति कर्म करके उसके फल भोग, ऐश्वर्यादि में लगे रहते हैं उनका मन और बुद्धि स्थिर नहीं होते हैं तथा परमात्मा में भी उसकी निश्चयात्मिका बुद्धि नहीं होती। अस्थिर (भ्रमित) बुद्धि का निर्णय उचित नहीं होता। बुद्धि के अस्थिर (भ्रमित) हो जाने पर व्यक्ति अशान्ति और दुःख को प्राप्त होता है—

भोगैश्रयप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ।

व्यावसायात्मिका बुद्धि समाधौ न विधीयते ॥¹⁰

विषादग्रस्त अर्जुन को श्री भगवान् निर्द्वन्द्व होकर सुखःदुःख में सम रहकर, रज और तम से रहित होकर, सदा सत्व गुण में स्थित रहकर ही मनुष्य गुणातीत की स्थिति को प्राप्त होता है ऐसा उपदेश देते हुए कहते हैं :—

त्रैगुण्य विषया वेदा निस्त्रैगुण्यो अवार्युन ।

निर्द्वन्दो नित्यसत्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥¹¹

निष्काम और नियम कर्म करते हुए अपने कर्तव्य पथ पर चलते रहने से वांछनीय लक्ष्य की प्राप्ति होती है—स्वे—स्वे कर्मव्यभिरतः सम सिद्धम् लभते नरः' अपने—अपने कर्म में निष्ठापूर्वक निरत रहने से ही मनुष्य को सिद्धि (सफलता) की प्राप्ति होती है। साथ ही उसे परमात्मा की भी प्राप्ति हो जाती है। राजा जनक जैसे परम विद्वान भी कर्मों के माध्यम से सिद्धि को प्राप्त हुए हैं। इसलिए लोक मर्यादा को सुरक्षित रखने के लिए निष्काम भाव से कर्म करना चाहिए।

कर्मणोव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

लोक संग्रहमेवपि सम्पश्यन्कर्तुमर्हसि ॥¹²

गीता में दो निष्ठाओं पर विषद चर्चा की गयी है। ज्ञाननिष्ठा एवं योगनिष्ठा। योगनिष्ठा ही 'कर्मयोग' है। कर्मयोग में भी 'कर्मप्रधानकर्मयोग' भक्तिमिश्रितकर्मयोग एवं भक्तिप्रधानकर्मयोग के स्वरूप पर विस्तार से प्रकाश डाला गया है। "अपने वर्णाश्रमानुसार शास्त्र विहित कर्म करते रहना ही कर्मप्रधान योग है। इसके उपदेश में कहीं—कहीं श्रीकृष्ण ने केवल फल के त्याग की बात कही है¹³ कहीं केवल आसक्ति के त्याग की बात कही है¹⁴ और कहीं फल और आसक्ति दोनों के छोड़ने की बात कही है।¹⁵ भक्तिमिश्रित कर्मयोग में भगवान् की पूजा अपने कर्मों के द्वारा करने की रीति बतायी गयी है। यह सब कुछ भगवान् का है, मैं भी भगवान् का हूँ और मेरे द्वारा जो कर्म होते हैं वे भी भगवान् के ही हैं। ऐसा समझते हुए भगवान् के आज्ञानुसार भगवान् की ही प्रसन्नता के लिए शास्त्रविहित कर्म किये जाते हैं।¹⁶ तथा स्वकर्म से उस परमात्मा को पूजकर मनुष्य परम सिद्धि को प्राप्त कर लेता है।

माय सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा
 निराशीनिर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥
 यतः प्रवर्षति भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
 स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥¹⁷

गीता के उपदेश भगवान् श्रीकृष्ण भी जब तक इस धराधाम पर रहे तब तक अर्हनिशि निरन्तर कर्म करते रहे, सज्जनों की रक्षा और दुष्टों का संहार कर धर्म की स्थापना की। उन्होंने तो स्पष्ट रूप से कहा है कि यदि मैं सावधान होकर अपने कर्मों को न करूँ तो प्रत्येक मानव मेरा अनुसरण करके कर्मों का परित्याग कर देगा और आलसी प्रवृत्ति का पोषक होकर लोक की मर्यादा को छिन्न-भिन्न करने का कारक हो जायेगा जिसका उत्तरदायित्व मेरा ही होगा।

यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।
 मम वर्तमानु वर्तन्ते मनुश्याः यार्थं सर्वषः ।
 उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।
 संडरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः¹⁸

एतदर्थ महापुरुषों को भी लोक कल्याण के लिए सामान्य जन के समान ही उपासना यज्ञ, दान, तप आदि कार्य, उत्तम रीति से करते रहना चाहिए, क्योंकि श्रेष्ठ पुरुष जो आचरण करता है अन्य पुरुष उसी के समान आचरण करते हैं वह जो कुछ प्रमाण बना देता है लोग भी उसी के अनुसार व्यवहार करते हैं।

यद्यदाचरति श्रेष्ठ देव तत् देव वेतरो जनः ।
 स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥¹⁹

अपने परिवार के बालक बालिकाओं के चरित्र और स्वभाव को ढालने में यह सूत्र बहुत उपयोगी हो सकता है।

श्रीमद्भगवद्गीता का कर्मयोग शास्त्र विहित कर्म करने की ओर आकृष्ट करता है। भगवान् श्रीकृष्ण अर्जुन को शास्त्रोक्त कर्म करने के लिए प्रेरित करते हुए कहते हैं कि—

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः
 शरीर यात्रापि च ते न प्रसिद्धये कर्मणः ।
 तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर
 असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोतिपुरुषः²⁰

अर्थात् हे अर्जुन, तु शास्त्रोक्त प्रकार से बतलाये गये कर्तव्य कर्मों को कर क्योंकि कर्म न करने की अपेक्षा कर्म करना श्रेष्ठ है। तथा कर्म न करने से तेरा शरीर—निर्वाह भी सिद्ध नहीं होगा।

जब मनुष्य जातिगत, व्यक्तिगत, अर्थगत, भाषागत, स्वार्थगत, रंगगत के कारण उत्पन्न भेद-भाव से ऊपर उठकर सभी में चैतन्य आत्मा, परमात्मा को देखने की समदृष्टि रखकर सह-अनुभूति या सहानुभूति पूर्वक सेवा कार्य करता है तो उसका यह कर्म सात्विक और आध्यात्मिक हो जाता है। कृष्ण ने सर्वभूतहिते रताः साधकों को बार-बार अपना प्रिय बताया है। कर्मयोगी का स्वरूप स्पष्ट करते हुए कृष्ण बार-बार इस बात को स्पष्ट करते हैं कि द्वेषहीनता, सबके प्रति मित्रता और करुणा अहंकार का अभाव, लोक सेवा, क्षमाशीलता आदि मोहनीय गुणों से युक्त कर्मयोगी मुझे अति प्रिय हैं।

इसी प्रकार अपने कर्तव्य अर्थात् 'स्वधर्म' को भी गीता महत्वपूर्ण मानती है। स्वधर्म स्वाभाविक या परिस्थितिगत होता है। उसी से व्यक्ति और समाज का विकास सम्भव है। गीता स्वधर्म को श्रेयष्कर मानती है और परधर्म के आकर्षण में स्वधर्म छोड़ने को हानिकर एवं भयावह मानती है—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः गीता²¹

ऐसे नर से नारायण बनने की दिशा में तत्पर ध्येयनिष्ठ महापुरुष युग-युग में पृथ्वी पर आते हैं। ताकि धर्म की ग्लानि और अधर्म की उन्नति के विरुद्ध संघर्ष करके धर्म संस्थापना की जा सके। गीता कहती है—

यदा यदा ही धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्म संस्थापनार्थाय संभवामि युगे-युगे । ²²

'धर्म की ग्लानि' अर्थात् अपने कर्तव्यों की उपेक्षा करने की व्यापक समाजिक प्रवृत्ति। अधर्म की उन्नति अर्थात् व्यापक भ्रष्टाचार, पापों में लिप्तता। सत्पुरुषों, देशभक्तों, मानवता-प्रेमियों की दुर्दशा और दुष्टों का समाज, शासन, व्यापार आदि पर अधिकार तथा हिंसा, घृणा, ईर्ष्या-द्वेष, बेईमानी इत्यादि का बोलबाला। चरित्रभ्रष्टता से ऐश्वर्य-प्राप्ति होती हो तो उसके लिए सहर्ष तैयार होने की प्रवृत्ति। ऐसी परिस्थिति में धर्म-संस्थापना के लिए प्रयत्न करते हैं ध्येयनिष्ठ ईश्वर विश्वासी, सदाचारी, जुझारू लोग। वर्तमान भारत में भी यह धर्म-ग्लानि देखी जा सकती है और 'धर्म-संस्थापना' के लिए प्रयत्नशील ध्येयनिष्ठों, जीवनव्रतियों को भी धर्म-चक्र प्रवर्तन की उपेक्षा करने वाला या विरोध करने वाला असुर-वर्ग भी विशाल है। कौन हैं ये आसुरी प्रवृत्ति के लोग? उन्हें लक्षणों से पहचाना जा सकता है। कृष्ण बताते हैं— उनमें अपवित्रता, श्रेष्ठ आचरण का अभाव, असत्य बोलने का दुर्गुण, दंभ-मान-मद-युक्तता, अनत चिंताओं का बोझा, कामोपभोग तत्परता, काम-क्रोध-परायणता, अन्यायपूर्वक धन-संचय की

प्रवृत्ति, अहंकार, लोभ की अधिकता इत्यादि लक्षण तो सरलता से पहचाने जा सकते हैं। ये पापाचारी, क्रूरकर्मी असुर, ऐश्वर्यशाली, भोगी, धन-मद से युक्त होते हैं और यज्ञ करने तथा दान देने में भी आगे होते हैं अर्थात् अपने धार्मिक होने का आभास भी देते हैं।²²

इस आसुरी संपदा से भिन्न दैवी संपदा वाले होते हैं। उनके भी लक्षणों का कृष्ण ने सुन्दर वर्णन किया है। 'अभय' उनमें सर्वप्रथम है। मन की शुद्धता, दानशीलता, अहिंसा, सत्य, अक्रोध, त्याग, प्राणियों पर दया, कोमलता, धैर्य, व्यर्थ चेष्टाओं का या चापल्य का अभाव, पवित्रता, द्रोहहीनता इत्यादि तो उनके गुण हैं ही; क्षमा, अपने में पूज्यता के अभिमान का अभाव और तेजस्विता भी उनके विशेष गुण हैं। अपने इन गुणों के आधार पर ही वे असुर-शक्तियों पर विजय प्राप्त करते हुए धर्मसंस्थापना का मार्ग प्रशस्त करते हैं।

आवश्यकता है कि हम वर्तमान भारतीय आत्मनिरीक्षण द्वारा अपने देवत्व या असुरतत्व को पहचानें और कृष्ण के वास्तविक अनुयायी बनने के लिए दैवी संपदा को धारण करें।

कर्म के सिद्धान्त के समुचित प्रयोग से मानव जीवन, समाज और राष्ट्र को नव मार्ग दिखाया जा सकता है। तथा सुख, शान्ति का यही एकमात्र मार्ग है। निष्काम कर्म (अनासक्ति योग) मानव सेवा के रूप में भी प्रकट होता है। इसके माध्यम से प्राणियों का हृदय परिवर्तन सम्भव है राष्ट्र के निर्माण का मार्ग प्रशस्त होता है। रचनात्मक कर्म के माध्यम से सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक परिवर्तन किया जा सकता है गीता के इसी गुरु (कला-कौशल) को विगत कई दर्शकों से शोध के रूप में अधीत एवं अध्यापित किया जा रहा है।

अद्यश्रीमद्भागवद् गीता एक धर्म ग्रन्थ के रूप में नहीं बल्कि जीवन के संविधान (प्रबन्ध) के रूप में स्वीकार किया जा रहा है। इसमें प्रतिपादित ज्ञान, भक्ति और कर्म योग के समन्वय से प्राणी का जीवन सन्तुलित होता है। 'योगः कर्मसु कौशलम्' ही जीवन जीने की कला है। निष्काम कर्मयोग एवं नियत कर्म द्वारा निज व्यक्तित्व को संतुलित व्यवस्थित बनाए रखने के उद्देश्य से गीता के कर्मयोग को प्रत्येक व्यक्ति, समाज एवं संस्थान को अंगीकार करना होगा।

निष्काम कर्म, नियतकर्म, और स्वकर्तव्य के माध्यम से ही सामाजिक परिवर्तन एवं हृदय परिवर्तन का मार्ग प्रशस्त होता है। इस मार्ग से सेवक एवं सेव्य में जहाँ तादात्म्य स्थापित होता है, वही समष्टिगत समरसता का पथ भी प्रशस्त होता है। और अहिंसा, समता, करुणा, प्रेम, मैत्री, सद्भाव, सहकार, आदि गुणों का विकास होता है। प्रसिद्ध लेखक नरेन्द्र कोहली ने भी कहा है कि समाज में प्रशस्त अराजकता,

अकर्मण्यता, अधर्म, स्वार्थ तनाव, लोलुपता आदि को गीता में प्रदत्त कृष्ण के उपदेश ही लोगों को सही मार्ग निर्देशित कर सकते हैं।

निष्काम कर्म योग के सिद्धान्त से कार्यों के प्रति पलायन की प्रवृत्ति नहीं रहती है, बल्कि उत्तदायित्व बोध की भावना बलवती होती है। श्रीमद्भगवद्गीता में प्रतिपादित तथ्य इतने तात्विक प्रेरणाप्रद और वैज्ञानिक है कि उन्हें महात्मा गाँधी और आइंस्टीन ने भी स्वीकार किया।

आज आवश्यकता इस बात की है कि हम गीता के सिद्धान्तों को अपनाये; उसको अपने आचरण एवं व्यवहार में लाये, यही उसकी सार्थकता, है क्योंकि भगवद्गीता एक दिव्य साहित्य है, गीता शास्त्रमिदं पुण्यं यः पठेत् प्रयतः पुमान्— यदि कोई भगवद्गीता के उपदेशों का पालन करे तो वह जीवन के दुखों तथा चिन्ताओं से मुक्त हो सकता है। भय शोकादिवर्जितः। वह इस जीवन में सारे भय से मुक्त हो जायेगा और उसका अगला जीवन आध्यात्मिक होगा।

वस्तुतः गीता कर्मशास्त्र है, नीतिशास्त्र तथा धर्मशास्त्रों का भी धर्मशास्त्र है—

**तस्माद्धर्ममायी गीता सर्वज्ञान प्रयोजिका
सर्वषास्मयी यस्मात् तस्माद्! गीता विशिष्यते।।**

“यदि कोई भगवद्गीता को निष्ठा तथा गम्भीरता के साथ पढ़ता है तो भगवान् की कृपा से उसके सारे पूर्व दुष्कर्मों के फलों का उस पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता” भगवान् भगवद्गीता के अन्तिम अंश' में जोर देकर कहते हैं;

**सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज।
अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।²⁴**

“सब धर्मों को त्याग कर एकमात्र मेरी ही शरण में आओ। मैं तुम्हें समस्त पापों से मुक्त कर दूँगा। तुम डरो मत।” इस प्रकार अपनी शरण में आये भक्त का पूरा उत्तरदायित्व भगवान् अपने ऊपर ले लेते हैं और उसके समस्त पापों को क्षमा कर देते हैं।

चूँकि भगवद्गीता भगवान् के मुख से निकली है, अतएव किसी को अन्य वैदिक साहित्य पढ़ने की आवश्यकता नहीं रहती। उसे केवल भगवद्गीता का ही ध्यानपूर्वक तथा मनोयोग से श्रवण तथा पठन करना चाहिए।

**गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः।
या स्वयं पद्मनाभस्य मुखपद्माद्विनिःसृष्टा।।**

वर्तमान युग में लोग सांसारिक कार्यों में इतने व्यस्त हैं कि उनके लिए समस्त वैदिक साहित्य का अध्ययन कर पाना सम्भव नहीं रह गया है। परन्तु इसकी

आवश्यकता भी नहीं है। केवल एक पुस्तक भगवद्गीता ही पर्याप्त है क्योंकि यह समस्त वैदिक ग्रन्थों का सार है और इसका प्रवचन भगवान ने किया है।

एकं शास्त्रं देवकीपुत्रगीतम्
एको देवो देवकीपुत्र एव।
एको मन्त्रस्तस्य नामानि यानि
कर्माप्येकं तस्य सेवा ॥

आज के युग में लोग एक शास्त्र, एक ईश्वर, एक धर्म तथा एक वृत्ति के लिए अत्यन्त उत्सुक हैं। अतएव एकं शास्त्रं देवकीपुत्रगीतम्—केवल एक शास्त्र भगवद्गीता हो, जो सारे विश्व के लिए हो। एको देवो देवकी पुत्र एवं सारे विश्व के लिए एक ईश्वर हो—श्रीकृष्ण। एको मन्त्रस्तस्य नामानि यानि—और एक मन्त्र, एक प्रार्थना हो, उनके नाम का कीर्तन, कर्माप्येकं तस्य देवस्य सेवा—और केवल एक ही कार्य हो—भगवान् की सेवा।

अन्त में वेद की वाणी में यही कामना करते हैं कि हम सभी कर्म करते हुए ही सौ वर्षों तक जीवित रहने की अभिलाषा करें इस प्रकार से कर्म करते हुए मनुष्य कर्म में लिप्त नहीं होता—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविशेच्छतं समाः।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥²⁵

सन्दर्भ

1. श्रीमद्भगवद्गीता 7/21
2. श्रीमद्भगवद्गीता 3/5
3. श्रीमद्भगवद्गीता 4/16
4. दीनानाथ दिनेश—गीता ज्ञान
5. गीता 5/2
6. महाभारत
7. श्रीमद्भगवद्गीता 1/31, 32, 33
8. श्रीमद्भगवद्गीता 2/47-48
9. श्रीमद्भगवद्गीता 2/71, 3/19
10. श्रीमद्भगवद्गीता 2/44
11. श्रीमद्भगवद्गीता 2/45
12. श्रीमद्भगवद्गीता 3/20
13. श्रीमद्भगवद्गीता 5/12, 12/11, 18/11
14. श्रीमद्भगवद्गीता 3/19, 6/4
15. श्रीमद्भगवद्गीता 2/47-48/18/6-9
16. श्रीमद्भगवद्गीता 3/30, 12/6, 18/57/66

17. श्रीमद्भगवद्गीता 3/30, 18/46
18. श्रीमद्भगवद्गीता 3/23-24
19. श्रीमद्भगवद्गीता 3/21
20. श्रीमद्भगवद्गीता 3/8 एवं 19
21. श्रीमद्भगवद्गीता 3/35
22. श्रीमद्भगवद्गीता 4/7-8
23. श्रीमद्भगवद्गीता 16/7-19
24. श्रीमद्भगवद्गीता 18/66
25. शुक्ल यजुर्वेद

गांधी की दृष्टि में सत्य-का स्वरूप

डॉ. मंजरी शुक्ला

एसोसिएट प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र विभाग

एस.एस. खन्ना, गर्ल्स डिग्री कॉलेज, प्रयागराज

सारांश : प्रस्तुत शोध पत्र में समकालीन समाज में धार्मिक संस्कारों की पृष्ठभूमि और सामाजिक संवेदनशीलता पर आधारित गाँधी के विचारों का अध्ययन किया गया है। आधुनिक समाज में भौतिकता और तकनीकी के पात्र बने व्यक्ति में मानवता के जागरण के लिए गाँधीवाद के अनुशीलन और आचरण की आवश्यकता है। गाँधी जी के समस्त विचार चिंतन, ध्यान और कर्म का मूल आधार सत्य, अहिंसा और जनकल्याण था। उन्होंने सत्य को ईश्वर का प्रतीक माना है और ईश्वर तक पहुँचने का साधन अहिंसा है। सत्य और अहिंसा एक दूसरे से पृथक नहीं हैं लेकिन सत्य की सम्पूर्ण अभिव्यक्ति अहिंसा में नहीं होती फिर भी व्यावहारिक जगत में सत्य को केवल अहिंसा के रूपमें ही देखते हैं। गाँधी का मूल आधार धर्म है। सत्य को हृदय में धारण कर उसके आचरण से दूसरे का हृदय परिवर्तन संभव है। वस्तुतः मानव का व्यक्तित्व उत्थान सत्य की आराधना से प्रारम्भ होता है। वर्तमान भूमंडलीय परिदृश्य में मनुष्य स्वयं को कहीं खोता जा रहा है किन्तु सत्य की खोज से विश्वबंधुत्व और विश्वशांति की स्थापना का निरंतर प्रयास आवश्यक है। सत्य में सफलता निश्चित है। सत्य जब यथार्थ रूप लेता है तो वह कभी अपने को एक ही प्रकार के कार्यों या मुद्राओं में नहीं हो रहा था। हर बार उसका पुनर्गठन विश्वव्यापी सत्य और सामाजिक अनुशासन के एक नए समस्याओं के आधार पर होता है। गाँधी के मार्ग पर वर्तमान या भविष्य में चलने वाले समर्थकों को समय और परिस्थिति के अंतराल को समाप्त करते हुए सिद्धान्तों की मूल आत्मा को बचाते हुए समसामयिक संदर्भ में उपयोगी तकनीकों का विकास करना आवश्यक है।

धर्म से मनुष्य में आध्यात्मिक तत्व के प्रति आस्था और समर्पण ही नहीं उपजता बल्कि उससे सामाजिकता भी उद्भूत होती है। इस प्रकार से उत्पन्न सामाजिकता अपने सही अर्थों में मनुष्य को अधिक नैतिक, अधिक परार्थी तथा प्राणीमात्र के प्रति संवेदनशीलता की ओर अग्रसर करती है। वर्तमान समय में भौतिक उपलब्धियों से मनुष्य की आत्मा जड़ हो चुकी है। दैहिक श्रृंगार से उसकी आत्मा सत्य का अनुभव करता भूल चुकी है। तत्कालीन समाज में धार्मिक संस्कारों की पृष्ठभूमि व सामाजिक संवेदनशीलता पर आधारित गाँधी विचारों की इसलिये आवश्यकता थी कि, मानसिक व राजनीतिक दृष्टि से दास बना मानव जाग्रत हो सके। आज पुनः भौतिकता और तकनीक के दास बने व्यक्ति में मानवता के जागरण के लिए गाँधीवाद के अनुशीलन और आचरण की आवश्यकता है।

यह सत्य है कि महात्मा गाँधी ने प्लेटो, अरस्तू या मार्क्स की तरह क्रमबद्ध और व्यवस्थित सिद्धान्तों की विवेचना नहीं कि लेकिन जीवन की समस्याओं का स्पष्टीकरण तथा भारतीय आदर्शों का मूल्यांकन जितने विविध और विस्तृत रूप में गाँधी के लेखों में मिलता है, उतना अन्यत्र नहीं। गाँधी जी ने स्वयं यह कहा—“आचार्य कृपलानी” का

यह कथन बिल्कुल उचित है कि गाँधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है। मैं कदापि यह दावा नहीं करता कि मैंने किन्हीं नये सिद्धान्तों को जन्म दिया है, मैंने अपने निजी तरीके से शाश्वत सत्यों को दैनिक जीवन और उसकी समस्याओं पर लागू करने का प्रयत्न मात्र किया है।

गांधी जी के समस्त विचार, चिन्तन, ध्यान और कर्म का मूल आधार सत्य, अहिंसा और जनकल्याण था। डॉक्टर महादेव प्रसाद शर्मा के अनुसार—“गाँधीवाद वह सिद्धान्त है जो सभी प्राणियों को भगवद् रूप मानकर सत्य और अहिंसापूर्ण साधनों से सभी के कल्याण अथवा सर्वोदय का प्रयत्न करता है। इस विचारधारा में सभी व्यक्तिगत और सार्वजनिक समस्याएं सत्य और अहिंसा के द्वारा सुलझाई जा सकती हैं।” इस प्रकार शायद ही ऐसी कोई समस्या या क्षेत्र हो जिन पर गाँधी के विचार भारतीय परिप्रेक्ष्य में उच्च मूल्यों से अनुप्राणित होकर न प्राप्त होते हों।

गाँधीवाद के सम्पूर्ण सिद्धान्त सत्य और अहिंसा की सुदृढ़ है। भित्ति पर स्थित है। संसार में शान्ति तथा विश्वबन्धुत्व इसी पर आधारित जीवन दृष्टि से प्राप्त होकर चिरस्थायी बन सकते हैं। गाँधी ने अपने किसी भी विचार को केवल सैद्धान्तिक स्तर पर लाकर कभी नहीं छोड़ा, बल्कि सदैव उसे व्यावहारिक रूप में प्रयोग किया और स्वयं अपनाया। गाँधीवाद के समस्त आदर्श व्यावहारिक जीवन में सत्य की खोज की कहानी है।

गांधी के अनुसार सत्य शब्द सत् से निगमित हैं। जिसका अर्थ है अस्तित्व या होना। सत्य वही है जिसका अस्तित्व सदैव हो अर्थात् जो भूत में था वर्तमान में है और भविष्य में भी होगा। ब्रह्म या परमात्मा का अस्तित्व ही तीनों कालों में रहता है अतः सत्य ही परमात्मा है और परमात्मा ही सत्य है। उन्होंने भी भारतीय दार्शनिक परम्परा के अधिकांश सम्प्रदायों के समान ही जीवन का ध्येय सत्य की खोज को माना। अन्तर केवल इतना है कि उन्होंने इस सत्य की खोज का मार्ग व्यावहारिक जीवन में खोजा गाँधी के लिए सत्य ही ईश्वर है। यही शाश्वत और सनातन सिद्धान्त है उनके समस्त उपदेशों या निर्देशों का सारतत्व है। उन्होंने अपनी आत्मकथा में लिखा— “मेरे मन में सत्य ही सर्वोपरि है और उसमें अगणित वस्तुओं का समावेश हो जाता है। यह सत्य स्थूलवाचिक सत्य नहीं है यह वाणी की तरह विचार का भी है। यह केवल हमारा कल्पित सत्य ही नहीं है बल्कि स्वतन्त्र तथा चिरस्थायी सत्य हैं अर्थात् परमेश्वर ही है। ... लेकिन जब तक मैं इस सत्य का साक्षात्कार न कर लूँ, तब तक मेरी अन्तरात्मा जिसे सत्य समझती है। उस काल्पनिक सत्य को अपना आधार स्तम्भ मानकर, अपना दीपस्तम्भ समझकर, उसके सहारे मैं अपना जीवन व्यतीत करता हूँ। गाँधी के विचारों में सत्य की खोज और सत्य का ज्ञान आसान नहीं है। गाँधी के शब्दों में— यह बड़ा कठिन प्रश्न है, किन्तु स्वयं मैंने अपने लिए इसका समाधान कर लिया है। हमारी अन्तरात्मा जो कहती है वह सत्य है। किन्तु सबका अन्तःकरण एक जैसी बात नहीं कहता। संस्कार भेद से सज्जन और दुर्जन की अन्तरात्मा की वाणी में भेद पाया जाता है। कपटी और शठ व्यक्ति बुरे से बुरे विचार वाणी और कर्म का औचित्य ढूँढ़ लेते हैं लेकिन एक सज्जन, धार्मिक या ईश्वर से डरने वाले व्यक्ति की अन्तरात्मा वैसा करने,

सोचने या कहने को कभी नहीं कहेगी। अतः शुद्ध अन्तरात्मा की वाणी ही सत्य है।” दुष्टों की अन्तरात्मा बुरी बातों को सत्य कहती हैं। अतः सत्य के लिए अन्तरात्मा की शुद्धि आवश्यक है। आत्मशुद्धि के प्रधान साधन पतंजलि योग के पाँच यम—सत्य, अहिंसा, अस्तेय (चोरी न करना), ब्रह्मचर्य (बाह्य व आन्तरिक इन्द्रियों का संगम), अपरिग्रह (आवश्यकता से अधिक सम्पत्ति को इकट्ठा न करना)। इन साधनों से व्यक्ति का चरित्र उत्तरोत्तर निर्मल होता जाता है और वह सत्य के ग्रहण में अधिक समर्थ हो जाता है। सम्पूर्ण सत्य की प्राप्ति का साधन अहिंसा है। जो कुछ सत्य है, वही ज्योति हैं जो असत्य है, वह अन्धकारमय है। अतः सत्य का पालन प्रत्येक क्षेत्र में परमावश्यक है।

“सत्यमेवजयते” भारतीय संस्कृति का अमूल्य व अमर आदर्श है। इस आदर्श का मूर्त रूप गाँधी की विचारधारा में प्राप्त होता है। यद्यपि जीवन का प्रमुख ध्येय सत्य की प्राप्ति है, लेकिन व्यक्ति के लिए सम्पूर्ण सत्य का ज्ञान प्राप्त करना असंभव है अतः उसे असत्य मार्ग पर चलने के लिए किसी अन्य व्यक्ति को सजा देने का अधिकार भी नहीं है।

गांधी की दृष्टि में ईश्वर सत्य का प्रतीक है और ईश्वर को जानने या सत्य तक पहुँचने का एकमात्र साधन अहिंसा ही हो सकता है। सत्य लक्ष्य है, अहिंसा साधन। साधन में आस्था और प्रतिबद्धता के अभाव में लक्ष्य की प्राप्ति संभव नहीं है। अहिंसा सत्य की अनेक अभिव्यक्तियों में से एक है। यह नीतिशास्त्र का सर्वोच्च साध्य है। सत्य और अहिंसा एक दूसरे से पृथक नहीं है फिर भी सत्य की सम्पूर्ण अभिव्यक्ति अहिंसा में नहीं होती, लेकिन व्यावहारिक जगत में सत्य को केवल अहिंसा के रूप में ही जाना जा सकता है।

गांधी जी की अहिंसा नकारात्मक नहीं थी। अहिंसा का अर्थ केवल किसी व्यक्ति को शारीरिक या मानसिक हानि न पहुँचाना ही नहीं था, बल्कि बुरे व्यक्ति के साथ भी भलाई करना था। इसका यह आशय कदापि नहीं है कि बुरे व्यक्ति को बुरा काम करने में सहायता दी जाये। इसके विपरीत प्रेम जो अहिंसा का सक्रिय रूप है इस बात के लिए बाध्य करता है कि बुरा कार्य करने वाले से अपना संबंध तोड़कर उसका प्रतिरोध करो, चाहे उसे मानसिक हानि अथवा शारीरिक कष्ट पहुँचे। गाँधी विचार में अहिंसा का प्रेम के साथ चोली दामन का साथ है, जिस प्रकार प्रेम का सत्य के साथ। अहिंसा और सत्य का एक दूसरे के साथ ऐसा अविच्छिन्न सम्बन्ध है कि उन्हें एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता। वे एक ही सिक्के के दो बाजुओं के समान हैं।

गांधी ने किसी भी सामाजिक अन्तर्विरोध को उसके वास्तविक अर्थ में विरोधात्मक नहीं माना। उनका दृढ़ विश्वास था हिंसा अन्याय के विभिन्न स्वरूपों को अस्वीकार करना नहीं बल्कि उसकी स्वीकृति और पूरक है। उनका कहना था— “जो व्यक्ति को नष्ट करना चाहते हैं उसके दुर्व्यवहारों को अपनाने लगते हैं और इस प्रक्रिया में जिन्हें— वे इस गलत विश्वास में कि उनके नष्ट हो जाने के साथ उनके दुर्व्यवहार

भी नष्ट हो जायेंगे मिटा देने का प्रयत्न करते हैं, उनसे भी बुरे बन जाते हैं। वे नहीं जानते हैं कि बुराई की वास्तविक जड़े कहाँ हैं।”

गाँधीवाद का मूल आधार धर्म है किन्तु गांधी के सम्पूर्ण कार्यों तथा विचारों में यह धर्म अपने संकीर्ण रूप में नहीं बल्कि विस्तृत तथा उदार रूप में अभिव्यक्त होता है। इस धर्म का दूसरा नाम सत्य, प्रेम, आचार या नैतिकता है। उन्होंने स्पष्ट ही लिखा है कि सत्य धर्म और सच्ची नैतिकता एक दूसरे से अपृथक रूप से बंधे हुए हैं। धर्म का नैतिकता से वही सम्बन्ध है जो भूमि में बोए हुए बीज के साथ जल का है। ...ऐसा कोई धर्म नहीं जो नैतिकता का अतिक्रमण कर सके।

सत्य की प्रचलित परिभाषा से व्यापक अर्थ ग्रहण करते हुए, गांधी ने कहा केवल ईमानदारी को सर्वोत्तम नीति मानते हुए सत्य का पालन नहीं होता क्योंकि इसका अर्थ यह हुआ कि यदि यह सर्वोत्तम नहीं तो इसका त्याग किया जा सकता है। जबकि सत्य का वास्तविक अर्थ है किसी भी मूल्य या परिणाम की परवाह न करते हुए हमारा जीवन पूर्णतया सत्य के नियम द्वारा शासित होना चाहिए अर्थात् जीवन की प्रत्येक परिस्थिति में सत्य का पालन अनिवार्य है। इसके लिए व्यक्ति को कितना भी मूल्य क्यों न चुकाना पड़े। सत्य का नियम यह है कि हम तब 'न' ही कहेंगे जब हमारा तात्पर्य न से होने वाले परिणाम को प्राप्त न कर ले। चाहे न करने परिणाम चाहे कुछ भी हो।

सत्य के संदर्भ में गांधी का विचार था— मैं दूर-दूर से विशुद्ध सत्य की ईश्वर की, झाँकी भी कर रहा हूँ। मेरा विश्वास दिन प्रतिदिन बढ़ता जाता है कि एक सत्य ही हैं उसके अलावा दूसरा कुछ भी इस जगत में नहीं है। उनका मत था—देहधारियों के लिए पूर्ण सत्य की प्राप्ति असंभव है क्योंकि देह रहते अहम् भाव पूर्णतः नष्ट नहीं होता और जब तक अहम् भाव किसी भी रूप में मौजूद है तब तक सत्य का यथार्थ दर्शन नहीं हो सकता है। हाँ इतना अवश्य है, कि यम का सच्चे रूप में सच्चे हृदय से पालन करने से आत्मशुद्धि हो सकती है। आत्मशुद्धि ही सत्य के अधिक से अधिक निकट ले जा सकती है। हमें सत्य की खोज को ईश्वर की खोज मानना होगा, अपने विचार वाणी तथा कार्यों में सत्य को अपनाना होगा। मधुर शब्द, शिष्ट आचरण, परोपकारी कार्य, सहानुभूतिपूर्ण व्यवहार, मैत्री भाव आदि सत्य की खोज की आधारशिलाएं हैं।

उचित साधनों द्वारा सत्य की ओर अग्रसर होना केवल सन्त महात्माओं के लिए ही नहीं बल्कि किसी भी साधारण जन के लिए संभव है। गांधी जी के शब्दों में—मैं यह अधिकाधिक मानने लगा हूँ कि जितना कुछ मेरे लिए संभव है, उतना एक बालक के लिए भी संभव है और इसके लिए मेरे पास सबल कारण है। सत्य के शोध के साधन जितने कठिन है उतने ही सरल भी। वे अभिमानी को असंभव प्रतीत होते हैं और निश्चल, निर्दोष बालक को संभव लगेंगे। सत्य के शोधक को रज कण से भी नीचे रहना पड़ता है। सारा संसार रजकणों को कुचलता है पर सत्य का पुजारी जब तक इतना विनम्र और लघु नहीं बनता कि रजकण भी उसे कुचल सके तब तक उसके लिए स्वतन्त्र सत्य की झाँकी दुर्लभ है।

इस अर्थ में सत्य की खोज विश्वबन्धुत्व या विश्वशान्ति की स्थापना के लिए निरन्तर परम आवश्यक है। अपनी शक्ति के गर्व में चूर विश्व की महानतम् शक्तियाँ अपनी श्रेष्ठता की स्थापना के लिए एक दूसरे को डरा धमका रही हैं। यदि वे इस असत्य, अनित्य शक्ति के मोह जाल से अपने को मुक्त कर चिरस्थायी सत्य के शोधक बन जाए तो विश्वबन्धुत्व और विश्वशान्ति कोरी कल्पना न रहकर यथार्थ के धरातल पर उतर जाए। इस प्रकार गाँधी की सत्य की अवधारणा सामाजिक उपयोगिता से भी पूर्ण है।

सत्य शब्द ही ईश्वर का सर्वोच्च वाचक है न केवल ईश्वर सत्य रूप है बल्कि सत्य ही ईश्वर है। ईश्वर अनाम है, अनादि है और उसको विभिन्न नाम दिये जा सकते हैं। अगर मानव वाणी के लिए ईश्वर का सम्पूर्ण वर्णन करना संभव हो तो मैं इस निश्चय पर पहुँचा हूँ कि मेरे अपने लिए ईश्वर सत्य है। गाँधी जी सापेक्ष सत्य और निरपेक्ष सत्य में स्पष्ट भेद सकते हैं। निरपेक्ष सत्य वह सर्वोच्च सिद्धान्त है जिसमें अनेक दूसरे सिद्धान्त निहित हैं। यह वह शाश्वत नियम है, जो काल और इतिहास से परे है। यह प्रत्यक्षीकरण और चिन्तन के भी परे है अतः अवर्णनीय है। यह सभी सापेक्ष और अनुभवजन्य सत्यों की पूर्वमान्यता है। सभी सापेक्ष सत्य इसी के प्रकाश से प्रकाशित हैं। सत्य की अनन्त संभावनाएं हैं। मनुष्य के लिए पूर्ण सत्य क्या है यह जानना संभव नहीं है। यह सत्य व्यावहारिक जगत में अहिंसा के रूप में अभिव्यक्त होता है। पूर्ण सत्य की खोज एक कठिन तपस्या है। सत्य की पूर्णता में चित्त या ज्ञान का समावेश है जो आनन्द का स्रोत है। इसीलिए गाँधी ईश्वर को सत्-चित्त-आनन्द की संज्ञा देते थे। समस्त धर्म, शास्त्र और नैतिकता का मापदण्ड सत्य है। उनकी निश्चित धारणा थी जो सत्य की कसौटी पर खरा न उतरे वह व्यात्याज्य है। सत्य के अतिरिक्त कुछ भी स्थायी नहीं है। सत्य का सिद्धान्त सत्य भाषण तक ही सीमित नहीं इसमें क्रिया का सत्य भी निहित है, विचार या चिन्तन का समान रूप से महत्व है। सत्य की खोज के मार्ग में गाँधी ने सत्य विशेष के प्रति संकेत नहीं किया क्योंकि उनके विचारों में परिस्थितियों के संदर्भ के अनुरूप यह परिवर्तित होता है। “समस्त क्रियाएं सत्य के चारों तरफ केन्द्रित रहनी चाहिए, इस आधारभूत विश्वास के कारण ही गाँधी सत्य के अभ्यास में पूर्ण हुए। सत्याग्रह आन्दोलन सत्य के पथ को प्राप्त करने की आन्तरिक इच्छा की शक्ति का परिणाम है।”

सत्य अन्तरात्मा की वाणी है। मनुष्य एक दूसरे से भिन्न सत्य की कल्पना कर सकते हैं। जो एक के लिए सत्य है वह दूसरे के लिए अवश्य ही भिन्न अर्थ वाला हो सकता है। सत्य की अनुभूति में अलग-अलग विचार हो सकते हैं लेकिन सत्य की जानकारी कुछ शर्तों पर आधारित है। यह शर्तें स्वयं में एक साधना है। सत्य के समीप पहुँचने के लिए जिन सिद्धान्तों नियमों और साधनों की अपेक्षा हैं। सत्यान्वेषी इनका पालन करते हुए सत्य की खोज में संलग्न होता है। वास्तविक जीवन में इन कठोर साधनों को अपनाये बिना ही सत्य की अनुभूति का दावा करने वाले लोग संसार के साथ अन्याय करते हैं।

“सत्य में सफलता निश्चित है। यदि कभी असफलता मिलती है तो उसका कारण सत्य की साधना में साधक द्वारा की गई भूल होती है।” सत्य पालन में कहीं दुराग्रह नहीं होता। सत्य में कहीं भी अन्धानुकरण नहीं होता है। सत्य का पालन करने वाला सदैव स्वयं कष्ट सह सकता है, दूसरों के द्वारा किये गये विश्वासघात को भी सहन कर सकता है लेकिन सत्य का पालक इन क्षणिक दुविधाओं से अपने मार्ग को नहीं बदल सकता। सत्य में पराजित रहने का भी भाव नहीं रहता। स्वावलम्बन सत्य का प्राण है। नम्रता के बिना सत्य अहंकार पूर्ण दिखावा ही है। सत्य का प्रणेता मनुष्य परीक्षाओं से गुजर कर शुद्ध और नम्र बन जाता है।

कभी—कभी सत्य की अनुभूति प्राप्त व्यक्ति में अप्रिय सत्य बोलने की प्रवृत्ति हो जाती है। सत्य सदैव ही पूर्ण शक्तिमान है और जब कठोर शब्दों द्वारा उसकी पुष्टि का प्रयत्न किया जाता है तब वह अपमानित होता है। “सत्यवक्ता का मृदुभाषी होना अनिवार्य है।” सत्य जहाँ सूर्य के समान ताप देता है वहीं प्राणों का सिंचन भी करता है। सूर्य यदि एक घड़ी के लिए भी तपना बन्द कर दे तो यह सृष्टि जड़वत बन जाएगी। उसी प्रकार सत्य रूपी सूर्य क्षण भर के लिए न तपे तो इस संसार का नाश हो जाए।

सत्य गोपनीय नहीं, यदि सत्य हृदय में धारण कर उसका आचरण किया जाए तो उसमें दूसरे का हृदय—परिवर्तन करने की क्षमता है। सत्य के साधक का अपनी किसी घटना या योजना को गुप्त रूप रख कर चलना उचित नहीं है। सत्य मात्र वैचारिक अभिव्यक्ति नहीं, सत्य चिन्तन मन और आचरण की वस्तु है। इसलिए सत्यभाषी अल्पभाषी भी होता है। सत्य की अभिव्यक्ति व प्रचार का सबसे सशक्त माध्यम आचार है। सत्य स्वयं में पूर्ण व निरपेक्ष होता है। वह साधक को रजकण से भी नम्र बना देता है। इसी कारण उससे किसी भी प्रकार की निर्णय व आचारगत त्रुटि होने पर वह सदैव उसको सुधारने के लिए तत्पर रहता है। मनुष्य पूर्ण इकाई है। उसका व्यक्तिगत उत्थान समाज और विश्व दोनों के लिए वरदान है। अपने व्यक्तिगत उत्थान के लिए मनुष्य को मन वचन कर्म तीनों दृष्टियों से विकाररहित होकर अपने कर्तव्यों का पालन करना चाहिए। वस्तुतः मनुष्य का व्यक्तिगत उत्थान सत्य की आराधना से प्रारम्भ होता है। विकसित और विकासशील दोनों ही प्रकार के देशों में आज हिंसा की वृद्धि हो रही है— एक में इस कारण कि व्यक्ति अपने को अधिक से अधिक एकाकी, विच्छिन्न और भटका हुआ पाता है और दूसरे में इसलिए कि उसकी असफलताएं और कुंठाएं दिन प्रतिदिन बढ़ती जा रही हैं। आज विश्व को काल्पनिक आदर्शों की उतनी आवश्यकता नहीं है जितनी परिवर्तन लाने के साधनों की। विकसित देश भौतिक सफलताओं के बाद भी थके से प्रतीत होते हैं। वास्तव में तकनीकी और संस्कृति के मध्य संघर्ष का समाधान करने की क्षमता न तो पश्चिम के पास है, न साम्यवादी विश्व के पास। अतः पश्चिम और साम्यवादी दोनों को अपनी यांत्रिक तकनीकों से हटकर गाँधी के साधनों द्वारा सामाजिक तकनीकों की दिशा में अग्रसर होना होगा।

इस संदर्भ में यह विचार उचित नहीं है कि पाश्चात्य समाज को अहिंसा का मार्ग अपनाने में विशेष कठिनाई होगी बल्कि सच यह है कि तकनीकी दृष्टि से पिछड़े और निर्धन समाज की अपेक्षा तकनीकी दृष्टि से विकसित और औद्योगिकृत सामाजिक

सम्बन्धों में अहिंसा के सफल व्यवहार के लिए अधिक उपयुक्त वातावरण उपस्थित किया जा सकता है।

गाँधी के मार्ग पर वर्तमान या भविष्य में चलने वाले समर्थकों को समय और परिस्थितियों के अन्तराल को समाप्त करते हुए, सिद्धान्तों की मूल आत्मा को बचाते हुए समसामयिक संदर्भ में उपयोगी तकनीकों का विकास करना आवश्यक है।

एरिक एरिक्सन ने उचित ही कहा— गाँधी का अस्त्र जिसका आविष्कार कुछ विशिष्ट सांस्कृतिक और ऐतिहासिक परिस्थितियों में एक विशेष प्रकार के महामानव द्वारा हुआ था, आज असंख्य लोगों की कल्पनाओं, प्रेरणाओं और दिन प्रतिदिन के क्रिया-कलापों में समा गया है। अब ऐसे नेतृत्व की आवश्यकता है जो प्रथम प्रणेताओं के ऐतिहासिक उद्देश्यों से प्रेरणा तो ले परन्तु इन तत्त्वों में देशकाल की आवश्यकतानुसार नवीन तत्त्वों को साथ मिलाकर सर्वथा नवीन रूप प्रदान करें। यह मानते हुए भी कि यह अस्त्र एक समय में सत्य का ही रूप था, आज की परिस्थितियों में यह आवश्यक है कि उसकी अभिव्यक्ति सत्य के अन्य रूपों में हो, ऐसे रूपों में जिसमें उसका विकास एक भिन्न किन्तु समानान्तर परम्परा के आधार पर किया जाए और उन साधनों का आविष्कार करने वाले लोग अलग-अलग देशों के अलग-अलग धर्मों में संलग्न हों, लेकिन उन सभी के लक्ष्य लगभग वही होंगे जो इस यन्त्र के प्रथम आविष्कारक के थे। सत्य जब भी यथार्थ का रूप लेता है वह कभी अपने को एक ही प्रकार के कार्यों अथवा मुद्राओं में दोहराता नहीं है। प्रत्येक बार उसका पुनर्गठन विश्वव्यापी सत्यों और सामाजिक अनुशासनों के एक नये सम्मिश्रण के आधार पर होता है।

संदर्भ

1. गुर्ती सुब्रह्मण्य, एम.ए. : बीसवीं सदी की राजनैतिक विचारधाराएं
2. डी.सी. तेंदुलकर : महात्मा ऑफ मोहनदास करमचन्द गाँधी प्रकाशन विभाग, भारत सरकार, दिल्ली—1960 खण्ड—2 पृष्ठ 255
3. यंग इण्डिया, 19 जनवरी 1921
4. हिन्दी नवजीवन, 17 सितम्बर 1925
5. हिन्दी नवजीवन, 19 सितम्बर 1929
6. धवन गोपीनाथ, : दी पॉलिटिक, फिलासॉफी ऑफ महात्मा गाँधी यूनियान, टी.के.एन, गाँधी एन्ड फ्री इंडिया पृ. 40

समसामयिक लोकजीवन में धर्म की प्रासंगिकता

डॉ० रेखा पाण्डेय

एसो० प्रो०—दर्शनशास्त्र विभाग,
भ०आ०क० स्नातकोत्तर महाविद्यालय
लखीमपुर—खीरी

सारांश : किसी भी समाज के व्यवस्थित संचालन में नैतिक मूल्य अपनी अहम भूमिका निभाते हैं। इन नैतिक मूल्यों के आधार को हम धर्म से अनुप्राणित कह सकते हैं। भारतीय समाज में नीति, धर्म एवं दर्शन की स्पष्ट विभाजन रेखा खिंच पाना सम्भव नहीं है। भारतीय परम्परा में शास्त्रीय युग से लेकर आधुनिक युग पर्यन्त तक धर्म की स्थापना पर विशेष बल दिया गया है। कहीं धर्म मनुष्य के नैतिक गुणों में परिभाषित होता है तो कहीं वह नैतिक व्यवस्था को परिभाषित करता है। धर्म रक्षार्थ युद्ध भी हुए हैं, जिसका प्रमाण महाभारत के रूप में देखने को मिलता है। यदि समाज का हर व्यक्ति स्वधर्म का पालन नियम पूर्वक करे तो एक आदर्श समाज की स्थापना, जिसे हम रामराज्य भी कह सकते हैं, सम्भव है। प्रस्तुत शोध पत्र में धर्म के विभिन्न क्षेत्रों को स्पष्ट करने का एक विनम्र प्रयास किया गया है।

पारिभाषिक शब्द : धर्म, धार्मिकता, आलम्बन, सदाचार, ऋत।

आदिकाल से मनुष्य धर्म से सम्बद्ध रहा है। मनुष्य के इतिहास में ऐसा कोई भी पल नहीं रहा है जो धर्म से शून्य हो। आदिम मनुष्य भी किसी न किसी रूप में धार्मिकता का परिचय देता था। प्राकृतिक प्रकोपों से वह भयभीत रहता था तथा सबल शक्तियों के प्रति आराधना का भाव प्रकाशित करता था। इस प्रकार धर्म मनुष्य के जीवन का अविभाज्य अंग रहा है। इसी कारण कुछ विद्वानों ने मनुष्य को धार्मिक पशु कहा है। मनुष्य और पशु में अनेक समानताओं के बावजूद मूल अन्तर तो यही है कि मनुष्य धार्मिक होता है जबकि पशु अधार्मिक।

आहार निद्रा भय मैथुनं च समान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्।

धर्मो हि तेषामधिको विषेषो, धर्मेण हीनः पशुभिः समानः।।¹

धर्म जीवन और जगत् का आधार है, 'प्राणन् शक्ति' है, उन्नायक एवं सम्पोशक तत्व है। मानव एवं समाज के अस्तित्व की रक्षा धर्म से ही सम्भव है। धर्म से ही सम्पूर्ण जगत् जीवन्त है। महाभारत में कहा गया है कि — "धर्म एवं हतो हन्ति, धर्मो रक्षति रक्षितः", अर्थात् धर्म को नष्ट करने वाला स्वयं नष्ट हो जाता है और उसकी रक्षा करने वाले की स्वयं रक्षा होती है। वास्तव में धर्म जीवन का सत्य है। डॉ० राधाकृष्णन् का कहना है कि "धर्म से जीवन के विभिन्न कार्यों में संगति आती है और उनको दिशा प्राप्त होती है। ...यह जीवन का परिपूर्ण नियम है और ऐसे सम्पूर्ण मानव का सामंजस्य है जो अपनी जीवन-चर्या को किसी सही और उचित नियम के अनुसार चलाता है।"³

वर्तमान समय में धर्म हमारे तथा सामाजिक जीवन के लिए कितना उपयोगी है, यह जानने से पहले उसके अर्थ पर विचार करना आवश्यक है। 'धर्म' शब्द के कई अर्थ हैं। धर्म शब्द 'धृञ् (धारणे) धातु में 'मन्' प्रत्यय लगाकर बना है, जिसका धातुगत अर्थ है—धारण करना। जो धारण करता है वह धर्म है, अर्थात् जिसके कारण सभी वस्तुओं का अस्तित्व बना रहता है वही धर्म है। 'धारयतीति धर्मः। इसके तीन अर्थ हैं—

- 1— ध्रियते लोकः अनेन इति धर्मः अर्थात् जिसके द्वारा लोक को धारण किया जाय, वह धर्म है।
- 2— धरति धारयति वा लोकम् अर्थात् जो लोक (संसार) को धारण करता है वह धर्म है।
- 3— ध्रियते लोकयात्रानिर्वाहार्थं यः सः धर्मः अर्थात् जिसे लोकयात्रा का निर्वाह करने के लिये धारण किया जाय, वह धर्म है महाभारत में स्पष्टतः कहा गया है कि—
धारणात् धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः।

यत्स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म इति निष्चयः।।⁴

अर्थात् धारण करने के कारण ही इसे धर्म कहते हैं। धर्म प्रजा को धारण करता है। अतः जो धारण से संयुक्त हो, वह धर्म है।

“जहाँ एक ओर धर्म को धारण करने योग्य गुण या व्यवस्थित करने का साधन माना गया है, वहीं दूसरी ओर इसे ऐहिक एवं पारलौकिक सभी प्रकार के अभ्युदय या निःश्रेयस का आधार भी बताया गया है।⁵ इस प्रकार धर्म धारण, आलम्बन, पालन, नियम, सदाचार, सत्कर्म, कर्तव्य अथवा किसी वस्तु या व्यक्ति की वह नित्यवृत्ति, गुण या लक्षण जो उससे कभी अलग न हो आदि कई अर्थों में प्रयुक्त होता है। उदाहरण के लिए, लेखनी का धर्म लेखन—शक्ति है, शब्द का धर्म अर्थबोधकता है, अग्नि का धर्म दाहकता अथवा उष्णता है, परन्तु यदि ये सभी अपने धर्म (लेखन—शक्ति, अर्थ बोधकता, दाहकता) से विलग हो जाये तो इनका कोई अस्तित्व नहीं रह जायेगा। इसी प्रकार समाज का धर्म नैतिक व्यवस्था की स्थापना और मनुष्य का धर्म मानवता अथवा विचारशीलता है। विचारशीलता की वृत्ति या गुण से रहित मनुष्य पशु हो जाता है तथा नैतिक व्यवस्था के बिना समाज अनियन्त्रित जंगल। अतः धर्म ही मानव—समाज के अस्तित्व का रक्षक है।

वेद में धर्म का अर्थ धार्मिक कर्तव्य बतलाया गया है।⁶ साथ ही इसे विश्व की व्यवस्था के रूप में वर्णित किया गया है। इस सन्दर्भ में ऋग्वेद में वर्णित 'ऋत' शब्द ध्यातव्य है। 'ऋत' का अर्थ है—नैतिक व्यवस्था। विश्व एक नैतिक संस्थान है। विश्व में सुव्यवस्था, प्रतिष्ठा, नियमन का कारणभूत तत्त्व 'ऋत' ही है। यही नहीं, 'ऋत' के कारण ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है।⁷ सृष्टि के आदि में 'ऋत' ही सर्वप्रथम उत्पन्न हुआ।⁸ सृष्टि में जीव—अजीव ही नहीं, अपितु देवता भी 'ऋत' (नैतिक व्यवस्था या नैतिक नियम) से बंधे हैं। यही 'ऋत' कालान्तर में समस्त प्राणियों के प्रति कर्तव्य—मीमांसा

के रूप में विकसित हुआ, जो धर्म के नाम से अभिहित किया गया। धर्म को नैतिकता के साथ समपृक्त करके उपनिषदों में इसे सत्य और कर्तव्य से सम्बद्ध किया गया है। श्रीमद्भगवद्गीता और धर्मशास्त्रों में भी धर्म को कर्तव्य के साथ जोड़ा गया है। “स्वधर्मोनिधनं श्रेयः”⁹ कौटिल्य के ‘अर्थशास्त्र’ तथा ‘मनुस्मृति’ में भी धर्म को आचार से सम्बद्ध किया गया है। ‘आचारः परमो धर्मः’¹⁰

मुख्यतः धर्म के दो विभाग हैं— सामान्य धर्म और विशेष धर्म। सामान्य धर्म सबके लिए हैं। मनु ने ऐसे धर्म के दस लक्षण बताये हैं—

धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दषकं धर्म लक्षणम् ॥¹¹

अर्थात् धैर्य, क्षमा, दम अस्तेय आदि दस कर्तव्य ही धर्म हैं।

याज्ञवल्क्य ने सामान्य धर्म के अन्तर्गत “अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच, इन्द्रियनिग्रह, दान एवं दया की गणना की है।”¹² श्रीमद्भागवत् में “सामान्य धर्म के तीस लक्षण बताये गये हैं”¹³ व्यक्ति चाहे किसी वर्ग, जाति, धर्म का क्यों न हो, सबको सामान्य धर्म का पालन करना चाहिए, क्योंकि ये सम्पूर्ण मानव-जाति के लिए हितकारी है। विशेष धर्म के अन्तर्गत शास्त्रकारों ने अनेकानेक सामाजिक धर्मों का उल्लेख किया है। इन्हें ‘स्वधर्म’ की भी संज्ञा दी गई है। जीवन के विविध पक्षों से सम्बन्धित कुछ विशेष नियम और कर्तव्य होते हैं, जो समाज और व्यक्ति दोनों के लिए महत्वपूर्ण माने जाते हैं। देश और काल के अनुसार अनेक कर्तव्यों का निर्वाह करना आवश्यक है। इन्हें ही विशिष्ट धर्म से अभिहित किया जाता है। वर्ण धर्म, आश्रम धर्म, कुल धर्म, युग धर्म, राजधर्म, मित्र धर्म, प्रजा धर्म आदि विशिष्ट धर्म हैं, जो विशेष वर्गों के लिए पालनीय हैं। सामान्य एवं विशिष्ट धर्म के अतिरिक्त धर्मशास्त्रों में आपद् धर्म का भी उल्लेख किया गया है। विपत्ति या कठिनाई उपस्थित होने पर उस परिस्थिति विशेष में जो अपेक्षित कर्तव्य हो उसका पालन करना ही आपद् धर्म है। जैसे मनु ने कहा है कि ‘यदि ब्राह्मण का भरण-पोषण अध्ययन-अध्यापन, यज्ञ अथवा दान प्राप्त करने से न हो सके तो वह कुछ समय के लिए क्षत्रिय के कर्म को अपना सकता है।’¹⁴ यही नहीं, “झूठ बोलना एवं हिंसा करना आदि अधर्म भी देश, काल तथा परिस्थिति विशेष में धर्म माने जाते हैं। ऐसा महाभारत में वर्णित है”¹⁵ हम जिस क्षेत्र में है उस क्षेत्र विशेष का अपना धर्म होता है। जैसे, अध्यापक का धर्म, डाक्टर का धर्म आदि-आदि। इस प्रकार धर्म का व्यापक अर्थों में प्रयोग किया गया है।

धर्म के दो पहलू हैं। एक व्यक्तिगत धर्म, जिसमें मनुष्य की आन्तरिक प्रवृत्तियाँ अपने लक्ष्य ईश्वर या आराध्य की ओर उन्मुख होती हैं और दूसरा है सामाजिक या सांस्थिक धर्म, जिसमें धार्मिक उत्सव, कर्मकाण्ड, संस्कार इत्यादि पर विशेष बल दिया जाता है। इन दोनों रूपों में व्यक्ति धर्म में विश्वास, आस्था तथा क्रियावृत्ति को आवश्यक प्रकट करता है। धर्म में एक परम सत्ता का बोध होता है। मनुष्य इस सत्ता के प्रति

व्यक्तिगत जीवन तथा सामाजिक जीवन में आस्था, विश्वास और प्रेम प्रकट करता है। व्यक्तिगत रूप में धर्म आत्मिक अनुभूति को प्रश्रय देता है और सामाजिक रूप में धर्म लोक-समाज या प्रजा से जुड़ा हुआ है। इस प्रकार धर्म मानव-समाज का आधार है।

वर्तमान समय में मानव-समाज के लिए धर्म की आवश्यकता और उपयोगिता पहले से कहीं अधिक आवश्यक प्रतीत होती है, क्योंकि आज जब हम अपने चहुँ ओर के वातावरण पर दृष्टि डालते हैं तो नग्न भौतिकता तथा कोरी वैज्ञानिक प्रगति के कारण प्रत्येक क्षेत्र कंटकाकीर्ण और आपादग्रस्त दिखाई देता है। मनुष्य तन-मन से रूग्ण और हताश है। समाज का सम्पूर्ण कलेवर ही शिथिल और जर्जर होता जा रहा है। मनुष्य-शरीर अधिव्याधियों से ग्रस्त है, परिवार उद्विग्न, समाज विक्षुब्ध है, विज्ञान घातक सिद्ध हो रहा है, राजनीति विस्फोटक हो रही है और शिक्षा अनुपयुक्त। परिणामतः सर्वत्र घुटन, असन्तुलन, कुण्ठा, संत्रास, बिखराव और बेकारी का प्रत्यक्ष दर्शन हो रहा है। असत्य, हिंसा, बेईमानी, कुत्सित मानसिकता, आर्थिक लोलुपता, आतंक, भ्रष्टाचार, घूसखोरी, नैतिक और चारित्रिक पतन आदि समस्यायें सुरसा के मुख की भांति फैलती जा रही हैं। इन सबका मूल कारण है-धर्म तथा शाष्वत् धार्मिक मूल्यों से विलग होना। यदि इन समस्त समस्याओं से छुटकारा पाना है तो धर्म की शरण में आना होगा।

आज धर्म विहीन वैज्ञानिक प्रगति वरदान न होकर अभिशाप सिद्ध हो रही है। महात्मा गाँधी ने ठीक ही कहा था कि "वैज्ञानिक प्रगति के पूर्व धार्मिक एवं नैतिक प्रगति नितान्त आवश्यक है, अन्यथा व्यक्तिगत और सामाजिक प्रगति खतरे में पड़ जायेगी।"¹⁶ मनुष्य स्वभावतः सुख चाहता है। पर हास्यास्पद है कि ऐसे मूल्य और मान्यताओं को निरर्थक मानता है जो उसे वास्तविक सुख-शान्ति प्रदान कर सकते हैं। वह भूल जाता है कि विज्ञान सुख के साधन तो दे सकता है, पर सुख नहीं। विज्ञान आंखें दे सकता है, पर सम्यक्दृष्टि नहीं। विज्ञान रोटी दे सकता है पर रोटी को बांटकर खाने का विचार नहीं दे सकता। वह धर्म ही है जो हमें सुख-शान्ति, सम्यक् दृष्टि, दया, करुणा जैसे मूल्यों की ओर अग्रसर करता है।

धर्म की उपादेयता मनोवैज्ञानिक, वैयक्तिक तथा सामाजिक दृष्टि से सिद्ध की जा सकती है। विज्ञान द्वारा प्रदत्त सुख-सुविधा के अपार साधनों को प्राप्त करने के बावजूद व्यक्ति अपने को असहाय, अशान्त, असुरक्षित, अपूर्ण, भयभीत तथा तनावग्रस्त महसूस करता है। इसका कारण है उसके अन्तर्मन में विद्यमान राग, द्वेष, माया, मोह, क्रोध, लोभ आदि की वृत्तियाँ। श्रीमद्भगवद् गीता में भगवान् कृष्ण कहते हैं कि -

'क्रोध एष रजोगुण समुद्भवः'¹⁷

अर्थात् वह मनुष्य के मन में रजोगुण से उत्पन्न होने वाला काम एवं क्रोध है जो मनुष्य को दुर्गुणों की ओर ले जाता है।' और इस प्रकार उसके मन को अशान्त कर

देता है। रामचरित मानस में भी कहा गया है —

मोह सकल व्याधिन्ह कर मूला। तिन्ह ते पुनि उपजहिं बहु सूला।।¹⁸

अर्थात् वह मोह (वृत्ति) ही है, जो समस्त मानसिक रोगों के मूल में विद्यमान है।¹⁸ वह धर्म ही है जो मनुष्य को समस्त वृत्तियों से छुटकारा दिला सकता है।

बिनु सतसंग न हरि कथा तेहि बिनु मोह न भाग।

मोह गए बिनु राम पद होइ न दृढ अनुराग।।¹⁹

तात्पर्य यह है कि ईश्वर में आस्था तथा उसके प्रति समर्पण के बिना मोह आदि वषट्तियों से छुटकारा सम्भव नहीं। धर्म का केन्द्र ईश्वर (परमसत्ता) है। ईश्वर श्रद्धा और विश्वास का विषय है। पाश्चात्य विचारक टायलर का मत है कि “धर्म आध्यात्मिक सत्ता में विश्वास है।” मैक्समूलर की दृष्टि में ‘धर्म असीम का साक्षात् ज्ञान है।’ शिलियर मेकर के अनुसार, “धर्म पूर्ण निर्भरता की अनुभूति है।” गैलवे ने कहा है कि ‘अपने से परे शक्ति में मनुष्य का वह विश्वास धर्म है, जिसके द्वारा वह अपनी भावनाओं की सन्तुष्टि और जीवन की स्थिरता प्राप्त करता है तथा जिसे वह पूजा एवं सेवा के माध्यम से प्रकट करता है।²⁰ ईश्वर में विश्वास और समर्पण का मतलब है—अपूर्णता से पूर्णता की ओर, ससीम से असीम की ओर, अशान्ति से शान्ति की ओर, विषाद से आनन्द की ओर आरोहण। मानस में स्पष्ट कहा गया है—

तजि मद मोह कपट छल नाना। करउँ सद्य तेहि साधुसमाना।।²¹

और, श्रीमद्भगवद् गीता में कृष्ण ने कहा है—

‘कौन्तेय प्रति जानीहि न में भक्तः प्रणष्यति²² अर्थात् हे अर्जुन! तू निश्चयपूर्वक सत्य जान कि मेरा भक्त नष्ट नहीं होता।

वास्तव में किसी महान सत्त में ‘विश्वास’ और उसके प्रति ‘पूर्ण समर्पण की भावना’ के द्वारा निःसहाय भक्त अपने प्रभु की शरण में जाकर समस्त मानसिक तनाव से मुक्त होकर निश्चिन्त हो जाता है। धर्म के जन्म का यही मनोविज्ञान है। धर्म सुरक्षा—कवच बनकर मनुष्य को अभयता प्रदान करता है। आज इस बात को मनोवैज्ञानिक तथा वैज्ञानिक भी मानने लगे हैं। आध्यात्मिक चिन्तन और गहरे ध्यान करने वाले साधकों का परीक्षण करने पर पाया गया कि वे किसी रोग से जल्द छुटकारा पा लेते हैं, क्योंकि उस अवस्था में मटर के दाने जैसी पिट्यूटरी ग्रन्थि से बारह प्रकार के हार्मोन्स स्रावित होते हैं जो तन—मन को स्वस्थ—सन्तुलित रखते हैं।²³

वैयक्तिक स्तर पर धर्म मनुष्य को कर्तव्यों, सत्कर्मों एवं गुणों की ओर ले जाता है। यह व्यक्ति की अनेक रूचियों, इच्छाओं, आकांक्षाओं आवश्यकताओं आदि के बीच सन्तुलन बनाये रखता है। धर्म वैयक्तिक जीवन की परिष्कृति का नाम है। मनुष्य पाशविक एवं दैवीय वृत्तियों का मेल है। धर्म की सहायता से वह पाशविक वृत्तियों का

षोधन करता है।

सामाजिक दृष्टि से धर्म समाज में दया, करुणा, सहानुभूति, प्रेम जैसे मूल्यों के आधार पर समानता तथा एकता की स्थापना करता है। धर्म मानव-समाज को जोड़ने का कार्य करता है, तोड़ने का नहीं। डॉ० राधाकृष्णन का विचार है कि 'धर्म हमारी आत्मा तक पहुँचता है और हमें बुराइयों से संघर्ष करना सिखाता है। धर्म एक प्रकार की सामाजिक परिपूर्णता का प्रयास है।'²⁴

धर्म ने मानव और समाज के प्रत्येक क्षेत्र को प्रभावित किया है परिवार से लेकर वैश्विक स्तर तक की प्रत्येक समस्या का समाधान धर्म ने दिया है। पर दुःखद तथ्य यह है कि धर्म के कुछ ठेकेदारों ने मनमानी व्याख्या करके उसके वास्तविक स्वरूप को विकृत करने का कार्य किया है। परिणामतः धर्म के प्रति अनास्था का जन्म हुआ। फ्रायड की दृष्टि में धर्म एक मनोव्याधि है 'धर्म वह जहर है जो तर्कबुद्धि को ही नष्ट कर देता है।'²⁵ तो मार्क्स की दृष्टि में धर्म अफीम का नशा है।²⁶ कुछ लोग तो धर्म को व्यक्तिगत जीवन तथा सामाजिक विकास में बाधक मानते हैं। धर्म के प्रति इसी अनास्था ने आज पारिवारिक, सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक आदि समस्त क्षेत्रों में तमाम समस्याओं को जन्म देकर न केवल मानव जीवन बल्कि सम्पूर्ण विश्व के अस्तित्व को ही खतरे में डाल दिया है।

वस्तुतः धर्म न तो अफीम की गोली है और न ही मनोव्याधि, अपितु यह जीवन का परमसत्य है। मानसिक रोग के उपचार के लिए समर्थ औषधि है, समस्याओं का समाधान है, विकास में बाधक नहीं साधक है। डॉ० राधाकृष्णन ने समाज के निर्माण और विकास के लिए धर्म को एक संयोजक के रूप में बताया है। उनके शब्दों में, " धर्म एक सामाजिक संयोजक, एक सीमेन्ट है, एक ऐसा मार्ग है जिसके द्वारा मनुष्य अपनी उच्चाकांक्षाएं व्यक्त करते हैं और अपनी असफलताओं, निराशाओं के बीच शान्ति एवं सान्त्वना पाते हैं।'²⁷ धर्म व्यक्ति और समाज की प्रगति के लिए है। धर्म मनुष्य के विवेक में अनुस्यूत है। मानव चेतना में धार्मिक चेतना समाहित है। मनुष्य बिना धर्म के जीवित नहीं रह सकता। धर्म को इसलिए गलत ठहराना न्यायोचित नहीं है कि धर्म का लोगों ने दुरुपयोग किया तथा धर्म की आंच में अपने स्वार्थ की खिचड़ी पकाई। विचारणीय है कि यदि हम अज्ञान के कारण रस्सी को सर्प समझकर पीटते हैं तो इसमें रस्सी का क्या दोष? उसी प्रकार अविवेक के कारण लोग धर्म की भर्त्सना करते हैं तो इसमें धर्म का क्या दोष? जैसे चाकू, दैनिक जीवन में काम आने वाली उपयोगी वस्तु है पर, यदि चाकू का प्रयोग किसी की हत्या के लिए किया जाये तो इसमें चाकू का क्या दोष है? धर्म के नाम पर युद्ध, हिंसा और घृणा को बढ़ावा देना स्वस्थ धर्म का लक्षण नहीं है। गीता की वाणी है कि धर्म पर जब-जब रुढ़ियों की मोटी परत पड़ती है, तब-तब भगवान् को तात्त्विक धर्म की पुनर्स्थापना हेतु जन्म लेना पड़ता है।'²⁸

विश्व के प्रत्येक धर्म का अवलोकन करने के पश्चात् कुछ ऐसी सामान्य विशिष्टताओं को देखा जा सकता है जो प्रायः प्रत्येक धर्म में प्राप्य है। उदाहरणार्थ, अधिकांश धर्म किसी न किसी प्रकार की अतीन्द्रिय, आध्यात्मिक सत्ता में विश्वास करते हैं। उसमें उन्हें महान शक्ति का अनुभव होता है। जीवन के अन्धकार और विपत्ति की घड़ियों में व्यक्ति उस शक्ति से प्रेरणा प्राप्त करता है। इसके अतिरिक्त सभी धर्म उदात्त मानवीय मूल्यों एवं सामाजिक मूल्यों में विश्वास प्रकट करते हैं। जैसे, इस्लाम धर्म के अन्तर्गत धार्मिक कर्तव्यों—प्रार्थना²⁹ (नमाज), उपवास (रोजा) तथा जकात³⁰ (दान) आदि की शिक्षा दी गई है। प्रार्थना से हृदय की शुद्धि होती है, उपवास से आत्मनियन्त्रण को बल मिलता है तथा जकात के माध्यम से गरीबों, असहायों एवं अनाथों की भावनाओं के साथ अर्न्तसम्बन्ध स्थापित होता है। इस प्रकार सामाजिक दृष्टि से एकता और समानता को बल मिलता है। इस्लाम धर्म में नैतिक जीवन को धर्म से अलग नहीं माना गया है। मनुष्य को शुभ आचरण की शिक्षा दी गई है। उसे आपसी बैर का त्याग, प्रेम, तथा सच्चे मार्ग पर चलने का सन्देश दिया गया है।³¹ उरो उस दिन से जब एक जीव दूसरे जीव के कर्म को न बदलेगा और न ही उसकी सिफारिश स्वीकार होगी।³² कुरान में अनेक स्थानों पर कहा गया है कि 'जिनको विश्वास है और जो शुभ कार्य करते हैं, उनको सुख और प्रसन्नता की प्राप्ति होती है। नैतिक जीवन का फल शुभ होता है।' ईसाई धर्म भी सत्य, दया, न्याय, करुणा, सहानुभूति, प्रेम, क्षमा, दान, नम्रता, आत्मबलिदान, पवित्रता, आदि सद्गुणों को प्रकट कर मानवीय मूल्यों की स्थापना करता है।³³ सिक्ख धर्म, पारसी, यहूदी, कनफ्यूसियस आदि सभी धर्म मानवीय मूल्यों को प्रश्रय देते हैं।

धर्म का सार्वभौमिक तत्व सामाजिकता है। ऐसा कोई भी धर्म नहीं है जिसमें सामाजिकता का अभाव हो। समाज धर्म से लाभान्वित होता है। पाश्चात्य विचारक भी मानव—समाज में धर्म की महत्ता को स्वीकार करते हैं और यह मानते हैं कि धर्म से अनुप्राणित व्यक्ति समाज में समता और सहयोग की स्थापना करते हैं। ई0ओ0 जेम्स ने ठीक ही कहा है कि 'प्रत्येक संकट की बेला में धर्म ही वह शक्ति है जो व्यक्तिगत या सामूहिक स्तर पर उत्पन्न असंगठन और विरोध को दूर करके एकता तथा सहयोग की भावना उत्पन्न करती है तथा मानव जीवन और चरित्र को पवित्र करती है।'³⁴ कोई भी और किसी भी रूप में पाया जाने वाला धर्म अमानवीय गुणों का पोषण नहीं करता। धर्म मानव विरोधी प्रवृत्तियों जैसे—हिंसा, घृणा, कलह आदि की सदैव से निन्दा करता है और इनके स्थान पर दया, क्षमा, प्रेम सहयोग, सेवा आदि की भावना पैदा करता है जिसकी वर्तमान समय में बहुत आवश्यकता है। उदात्त मानवीय भावनाओं और गुणों का विकास धर्म में ही सम्भव है।

निष्कर्षतः यह बात अधिकाधिक स्पष्ट होती जा रही है कि यदि मानव—जीवन और समाज को स्वस्थ, सुखी एवं समृद्ध बनाना है तथा आधुनिक दूषित सभ्यता की विभीषिका से छुटकारा पाना है तो धर्म की उपेक्षा किसी भी दशा में नहीं की जा

सकती। धर्म मानव-समाज का प्राणतत्व है। पूर्ण मनःशान्ति और चारित्रिक उत्थान के लिए धर्म एक आवश्यक शर्त है। इस दृष्टि से यह मानव-समाज के लिए आवश्यक और उपयोगी है।

सन्दर्भ

1. चाणक्य नीति दर्पण, 17.17 ।
2. महाभारत
3. प्राच्य धर्म और पाश्चात्य विचार, डॉ० राधाकृष्णन् पृ० 388
4. महाभारत, कर्ण पर्व, 69.58
5. 'यतोभ्युदय निःश्रेयससिद्धि स धर्मः', वैशेषिक सूत्र, कणाद 1.1.2
6. ऐतरेय ब्राह्मण, 7.17 ।
7. ऋग्वेद, 3.55.3 ।
8. ऋग्वेद, 10.190.1 ।
9. श्रीमद्भगवद्गीता, 3.55 ।
10. मनुस्मृति, 1.108 ।
11. मनुस्मृति, 6.92 ।
12. याज्ञवल्क्य स्मृति, 1.4.122 ।
13. श्रीमद्भागवत्, 7.11 तथा 8.12 ।
14. मनुस्मृति, 10.81 ।
15. स एव धर्मः सोऽधर्मो देशकाले प्रतिष्ठितः ।
आदाननशतं हिंसा धर्मो धावस्थिकः स्मशतः ॥ महाभारत शन्तिपर्व, 36
16. गाँधी दर्शन, डॉ० दुर्गादत्त पाण्डेय ।
17. भगवद्गीता, 3.37 ।
18. श्रीरामचरित मानस, 7.120.29 ।
19. वही, 7.61
20. धर्म दर्शन, डॉ० हृदयनारायण मिश्र, पृ० 26.27.31 ।
21. श्रीरामचरित मानस, 5.47.3 ।
22. श्रीमद्भगवद्गीता, 9.31 ।
23. विद्यामेघ, जून-जुलाई अंक 1999, पृ० 25
24. रिलीजन एण्ड सोसाइटी, पृ० 242
25. एस० फ्रायड-द फ्यूचर ऑफ ऐन इलूजन, न्यूयार्क 1953, पृ० 55
26. 'धर्म' मार्क्स व एंगेल्स, सम्पादक एवं अनुवादक रमेश सिन्हा, 1972, इण्डियन पब्लिशर्स, लखनऊ ।
27. रिकवरी ऑफ फेथ-सत्य की खोज, पृ० 19 ।
28. 'धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे-युगे, श्रीमद्भगवद् गीता, 4.8
29. कुरान, सुरतुल फातिहः रू० 1 आ० 5 ।
30. वही, सुरतुल बकरः आयत 261 से 273, तथा सूरः आलि इमरान आयत 92 ।
31. वही, सुरः आलि, इमरान आयत 103, 104 ।
32. कुरानशरीफ, 2,6,2, 2.177.2
33. तीतुस 1.8 इफि 4.15, मत्ती 22.34-40, 1 तीमु 4.15
34. समाजदर्शन, डॉ० हृदयनारायण मिश्र, पृ० 730 ।

मधुसूदन सरस्वती के दर्शन में भक्ति की अवधारणा

डॉ. नितिश दुबे

डी.ए.वी.कॉलेज, कॉनपुर

सारांश : मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैत वेदान्त के ज्ञानमार्ग में भक्ति के महत्व को स्थापित करके ज्ञान और भक्ति में समन्वय का स्तुत्य प्रयास किया। इस संदर्भ में भक्ति के दो महत्वपूर्ण पहलुओं का उल्लेख किया गया है। इसे क्रमशः साधन स्वरूपा कर्मलक्षण और साध्यस्वरूपा ज्ञानलक्षण भक्ति कहा गया है। अद्वैत वेदान्त की ज्ञानमार्गी निर्गुण भक्ति वैष्णव वेदान्तियों की प्रेममार्गी भक्ति की संकल्पना से भिन्न है। मधुसूदन सरस्वती ने ज्ञान और भक्ति में समन्वय करते हुए भक्ति एकादश अवस्थाओं का उल्लेख किया है। यह अद्वैत वेदान्त की ज्ञानमार्गी भक्ति और वैष्णव वेदान्तियों की प्रेममार्गी भक्ति में समन्वय करने का महत्वपूर्ण प्रयास है।

पारिभाषिक शब्द : भक्ति, आत्म दर्शन, उपासना, मोह, ज्ञान।

मोक्ष प्राप्ति के तीनों मार्गों में से भक्ति एक श्रेष्ठ एवम् सरल मार्ग है। भक्ति का शाब्दिक अर्थ है- लगाव, भगीदारी, प्रेम, श्रद्धा, विश्वास, पूजा पवित्रता आदि। श्वेताश्वतरोपनिषद् में इस शब्द का अर्थ है किसी भी प्रयास में भागीदारी, भक्ति और प्रेम जबकि भगवद्गीता में यह आध्यात्मिकता के संभावित पथों में से एक तथा मोक्ष की ओर इशारा करता है। भक्ति विचार ने कई लोकप्रिय ग्रन्थों तथा संत कवियों को प्रेरित किया। भगवद्गीता का पर्यवसान भी शरणागति में ही हुआ है। भगवान् श्रीकृष्ण ने अर्जुन को उपदेश देते हुए कहा कि - हे अर्जुन! अब तू मेरे सर्वाधिक गोपनीय परम रहस्य को सुन कि तू सब कुछ छोड़कर मेरी अनन्य शरण में आ जा' तू निश्चय ही मुझे प्राप्त होगा। श्रीमद्भागवत में नौ प्रकार की भक्ति की चर्चा की गई है जो इस प्रकार है। ईश्वर के नाम का श्रवण करना, उसका भजन कीर्तन करना, उसे निरन्तर स्मरण करते रहना, उसके चरणों की सेवा करना, उसकी अर्चना तथा वन्दना करना, स्वयं को उसका सेवक समझकर उसकी आज्ञा का पालन करना एवं स्वयं को ईश्वर का मित्र समझकर उसके प्रति मित्रवत् व्यवहार करना तथा ईश्वर के प्रति आत्मनिवेदन करना। ये भक्ति के नौ भेद हैं, इनमें से साधक किसी भी भावना को अपनाकर मोक्ष के मार्ग पर अग्रसर हो सकता है। भक्ति के लिए भक्त का अहंकार शून्य होकर ईश्वर के प्रति समर्पण भाव सर्वाधिक महत्वपूर्ण है इसके अभाव में भक्ति मार्ग पर चलना असंभव है।

अद्वैत वेदान्त में शंकराचार्य ने मोक्ष प्राप्ति के लिए ज्ञान को ही प्रमुख माना है किन्तु वह भी कर्म तथा भक्ति का महत्व स्वीकारते हैं और कर्म उपासना को चित्त

आचार्यों से विलक्षण प्रतीत होता है। यहाँ तक कि इन्होंने भक्ति का प्रतिपादन करने में आचार्य शंकर से भी अपना मतभेद प्रकट करने में संकोच नहीं किया है।²

मधुसूदन सरस्वती के पूर्व आचार्य शंकर ने ज्ञान के साथ-साथ भक्ति एवं उपासना की महत्ता को स्वीकार किया है। यही कारण है कि शंकर विवेक चूड़ामणि में भक्ति के संदर्भ में अपना विचार व्यक्त करते हुए कहते हैं कि 'मोक्ष कारण सामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसी तथा स्वात्मतत्वानुसधानं भक्तिरित्यपरे जुगः।'³ आशय यह कि भक्ति मोक्ष के कारण सामग्री में श्रेष्ठतम है तथा इससे आत्मतत्त्व का अनुसंधान होता है। यहाँ कथ्य यह है कि, शंकर के अनुसार आत्मदेव की उपासना ही भक्ति है।

भारतीय दर्शनों का एक मात्र लक्ष्य है- आत्म दर्शन। जितने दर्शन हैं वे सब इसी आत्मदर्शन के लिए हमें उपाय बताते हैं। यही बात श्रुतियों में भी कही गई है- आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो निदिध्यासितव्यश्च। ये तीनों प्रक्रियाएँ प्रत्येक अवस्था में प्रत्येक अनुभव के लिए एवं आत्मसाक्षात्कार के निमित्त अत्यावश्यक हैं।

यह सभी जानते हैं कि दर्शन ज्ञान की एक विशेष अवस्था है। यही बात गीता में कही गई है-

अध्यात्माज्ञान नित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थं दर्शनम्।

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा।⁴

एकाग्रचित्त से तन्मय होकर आत्मा को यहाँ किसी भी वस्तु को देखना अर्थात् चित्त का दृश्य वस्तु के आकार का हो जाना निदिध्यासन है। इस एकाग्रता के लिए अभ्यास और वैराग्य की सहायता से चित्त की चंचल वृत्तियों को रोककर समाधि के लिए स्थिर हो जाना पड़ता है। यहाँ ध्यातव्य है कि किसी वस्तु के साथ तन्मय होने के लिए उस वस्तु में अनन्य भक्ति रखना तथा उस वस्तु को छोड़कर अन्य किसी वस्तुओं के प्रति सर्वथा वैराग्य प्राप्त करना आवश्यकता है।

यद्यपि प्रत्येक भारतीय दर्शन इसी आत्मदर्शन का साधन है तथापि सर्वतोभावेन आत्मसाक्षात्कार प्रत्येक स्तर पर नहीं होता है। नारद भक्तिसूत्र में इसीलिए कहा गया है-

सा तु कर्मज्ञानयोगभ्योऽप्यधिकतर।

न केवल भगवान का साक्षात्कार करने के लिए भक्ति की आवश्यकता है अपितु किसी भी वस्तु के यथार्थ ज्ञान के लिए उस वस्तु के प्रति जब अनन्यभक्ति नहीं होगी तक उसका पूर्ण ज्ञान नहीं हो सकता। इसलिए प्रत्येक दर्शन में निदिध्यासन आवश्यक माना जाता है।

साधारण रूप से आत्मदर्शन या ईश्वर दर्शन के लिए दो भिन्न मार्ग हैं- ज्ञानमार्ग और भक्ति । उपनिषदों में उपासना का एक विशेष स्थान है। वास्तव में उपासना का एक विशेष स्थान है। वास्तव में उपासना के द्वारा ही आत्मदर्शन हो सकता है। शंकराचार्य ने भी ब्रह्मसूत्रभाष्य में स्पष्ट कहा है- महते हि फलाय ब्रह्मोपासनामिष्यते।⁵ वस्तुतः

परमतत्त्व को जानने के लिए जिज्ञासु को आत्मसमर्पण करना कड़ता है। आत्मसमर्पण के बिना ज्ञान का उदय नहीं हो सकता।

अद्वैत वेदान्त में उपासना का अर्थ है सगुण ब्रह्म में मन लगाना। चित्त की एकाग्रता ही इसका प्रयोजन कहा गया है और सत्य लोक की प्राप्ति इसका अवान्तर फल है। भक्ति रसायन में मधुसूदन सरस्वती ने कहा है कि साधना करते-करते कठिनता को छोड़कर पिघलते हुए चित्त को सर्वेश्वर भगवान में धारा प्रवाह के समान निरन्तर वृत्ति भक्ति कहलाती है।

भक्ति का अर्थ है भगवान की उपासना, भगवान की सेवा और भगवान की शरणागति। जब मानव का अन्तःकरण सभी भौतिक विषयों से अपने को पृथक् करके एकमात्र परमात्मा के चिन्तन में लवलीन हो जाता है और सगुण साकार परब्रह्म का ध्यान तैलधारा के समान कभी टूटता नहीं, तब परमात्मा का साक्षात्कार हो जाता है। भक्ति की साधना में अहंकार का नाश होना आवश्यक है। यही बात शिष्यतोऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम्-गीता के इस कथन से स्पष्ट होती है। तभी मो भगवान कृष्ण ने उसी क्षण उसी अवस्था में अर्जुन को तत्त्वज्ञान का उपदेश दिया और अर्जुन का मोह दूर हो गया। यही तो अहंकार की पराजय और पराभक्ति की महिमा है। यही बात गीता में भिन्न-भिन्न शब्दों के द्वारा कही गई -श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्। यह श्रद्धा भी भक्ति का एक रूप है।

मधुसूदन सरस्वती ने अपने दर्शन में अद्वैत ज्ञान के साथ-साथ भक्ति दर्शन का सुन्दर समन्वय प्रस्तुत किया है। कहीं वे कृष्ण भक्ति में विभोर होकर अद्वैत ज्ञान के समान श्रीकृष्ण को ही परमतत्त्व स्वीकार किया है।⁶

मधुसूदन सरस्वती के अनुसार भक्त को अपने अन्तःकरण की शुद्धि के लिए निष्काम भाव से कर्मानुष्ठान करना चाहिए। इससे भक्त के अन्तःकरण में भगवत् भक्ति का अंकुर अंकुरित होता है तथा उससे चित्त में विवेक करने की योग्यता आ जाती है, जिससे उसमें नित्यानित्य वस्तु विवेक उदित होने लगता है। तत्पश्चात् लौकिक और अलौकिक विषयों के प्रति वैराग्य हो जाता है। वैराग्य होने पर शम दम आदि 8 प्रकार की साधन सम्पत्ति से सम्पन्न होती है। मुमुक्षु वै भक्त जब जीव और ब्रह्म के अद्वैत भाव को जान लेता है तब भक्त के अन्तःकरण में आनन्दानुभूति होती है।⁷

भक्ति में अद्वैत ज्ञान अथवा अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं रहती है। कारण यह कि भगवान के प्रति विशुद्ध प्रेम सच्चिदानन्दानुभूति कराता है। इसलिए मधुसूदन सरस्वती जैसे अद्वैत वेदान्ती ने कहा-

कुर्वन्ति केऽपि कृतिनः कचिदप्यनन्त
स्वान्तं विधाय विषयान्तर शान्तिमेव।
त्वपाद पद्म विगलन्मकरन्दविदु
मस्वाध माव्यति मुहुर्मधुभिन्मनो मे।।

आशय यह कि कोई लोग तो अनन्त तत्त्व में अपने अन्तःकरण को स्थिर करके अन्य विषयों की शान्ति करते हैं, किन्तु हे मधुसूदन! मेरा मन तो आपके बिन्दुओं का आस्वादन करके बार-बार मत्त हो जाता है।

तत्त्वज्ञान की अवस्था में कर्म, भक्ति और ज्ञान का लय आन्द में हो जाता है। तत्त्व ज्ञान के पूर्व कर्म और भक्ति का स्थान महत्वपूर्ण हो सकता है। किन्तु ज्ञानोत्तर भक्ति की आवश्यकता नहीं होती है। साधना की प्रारम्भिक अवस्था में ज्ञान, कर्म और भक्ति भले ही पृथक् पृथक् प्रतीत हों, परन्तु अपरोक्षानुभूति की अवस्था में ये सभी अवस्थाएं आनन्द में विलीन हो जाती हैं।

अन्त में इस प्रकार मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैत ज्ञान को भक्ति की पृष्ठभूमि पर अंकुरित, पल्लवित, पुष्पित एवं फालित कर दर्शन जगत् को असाधारण योगदान दिया है।

सन्दर्भ

1. भगवद्गीता - 18-64, 6
2. यद्भक्ति न बिना मुक्तिः गुढार्थदीपिका, पृ 451
3. विवेकचूडामणि श्लोक 32
4. गीता -11/13
5. ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य1/1/24
6. कृष्णात्परं कि मपि तत्त्वमहं न जाने। गुढार्थ दीपिका, पृ0 731
7. गुढार्थ दीपिका, पृ0 4
12. गीता, 5.3
13. काणे, पी0वी0 (2003) : धर्मशास्त्र का इतिहास, तृतीय भाग, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, पृ0 56।

स्वामी रामकृष्ण परमहंस एवं उनकी अनुभूति परक शैक्षणिक दृष्टि

डॉ० स्वाति सक्सेना

विभागाध्यक्ष

शिक्षाशास्त्र विभाग

डी०जी०पी०जी० कालेज, कानपुर

सारांश : स्वामी रामकृष्ण परमहंस एक दिव्य पुरुष थे। 'दिव्य' इस अर्थ में क्योंकि उनका व्यक्तित्व आध्यात्मिक अनुभूतियों से परिपूर्ण था। 'पुरुष' इसलिए क्योंकि उन्होंने मानव जीवन को अपना कर अपने कर्मों द्वारा मानव के उद्धार का मार्ग प्रशस्त किया। यह सर्व विदित है कि 'दिव्य ज्ञान' अनुभूति पक होता है जिसे भारतीय परम्परा के वेदों एवं उपनिषदों ने बारम्बार उद्घटित किया है। मानवीय अनुभव या ज्ञान बौद्धिक जगत की व्याख्या करने में सक्षम होते हैं परन्तु आध्यात्मिक स्तर (अनुभूति के स्तर पर) पर उनकी गति नहीं होती। यद्यपि की बौद्धिक तत्व ज्ञान पारमार्थिक तत्व ज्ञान में सहायक अवश्य होता है। मानव जीवन का चरम लक्ष्य परम सत्ता के साथ साक्षात् होने में ही है। इसी में मानव जीवन की पूर्णता है। स्वामी रामकृष्ण परमहंस का जीवन इसका उत्कृष्ट उदाहरण है। जहाँ एक ओर वह माता की भक्ति में अर्न्तलीन रहते थे, वही विवेकानन्द जैसे विद्वानों के माध्यम से जन कल्याण को भी प्रश्रय दिया। प्रस्तुत आलेख में स्वामी रामकृष्ण परमहंस के जीवन पर आधारित ज्ञान की आनुभाविक एवं आनुभूतिक दोनों ही स्तरों पर समन्वय को बड़े ही सुन्दर ढंग से प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

पारिभाषिक शब्द (Key Words) : दैवीय, प्रज्ञा, अर्न्तदृष्टि, दिव्यानुभूति, अवतरण, अलौकिक, साधक, व्यामोह, विक्षिप्त ।

वैदिक युग से लेकर आधुनिक युग पर्यन्त जितने भी महान् चिन्तक एवं दार्शनिक हुये हैं, उसमें से अधिकांश मनीशियों ने आध्यात्मिक साधना की उच्चतम स्थिति को मान्यता प्रदान की है, तथा बौद्धिक निर्णयों के समक्ष अन्तरानुभूति की उपलब्धियों को अधिक महत्वपूर्ण स्वीकार किया है। जब भी हम किसी महान् दार्शनिक सन्त, महात्मा के विचारों, जीवन तथा उपदेशों पर गहन चिन्तन करते हैं, हमें अन्ततः उसके व्यक्तित्व में रहस्यवादी प्रवृत्तियों का समावेश मिलता है। यहाँ प्रश्न सहज ही उठता है कि रहस्यवाद क्या है? क्या रहस्यवादी अनुभूतियों को दार्शनिक महत्व देते हुये उन्हें तथ्यात्मक माना जा सकता है ?

विभिन्न भारतीय एवं पाश्चात्य दार्शनिकों ने भिन्न-भिन्न प्रकार से रहस्यवाद को समझा और समझाया। रहस्यवाद के समुचित ज्ञान के लिये इसकी कुछ प्रमुख परिभाषाओं का अध्ययन अनिवार्य है। प्रो० ब्राइटमैन मानते हैं कि "रहस्यवाद का अर्थ दैवी सत्ता से साक्षात्कार होना है।"¹ प्रो० केयर्ड ने कहा कि "रहस्यवाद मन की वह प्रवृत्ति है जिसमें सभी प्रकार का सम्बन्ध आत्मा और ईश्वर के सम्बन्ध में विलीन हो जाता है।"² भारतीय विचारकों में मूर्धन्य विद्वान डा० राधाकृष्णन के मतानुसार "रहस्यवाद एक अनुशासन है, जिसके द्वारा आध्यात्मिक तत्त्व की प्राप्ति होती है।"³ उपर्युक्त

परिभाषाओं से यह स्पष्ट हो जाता है कि रहस्यवाद का सम्बन्ध मुख्यतः उन तत्त्वों से स्वीकार किया जाता प्रतीत होता है जो अतीन्द्रिय तथा अलौकिक है। रहस्यवाद में ईश्वर साक्षात् होता है तथा व्यक्ति का जीवन अकस्मात् ही अद्भुत परिवर्तनों से परिपूर्ण हो जाता है। उसकी सम्पूर्ण जीवन प्रणाली बदल जाती है। रहस्यानुभूति के फलस्वरूप रहस्यवादी में प्रेम, करुणा, क्षमा, आशा, शान्ति आदि गुणों का विकास होता है तथा क्रोध, राग, द्वेष, भय, घृणा आदि विकारों का निष्कासन होता है।¹ अनुभवात्मक अथवा बौद्धिक ज्ञान में जिस प्रकार ज्ञाता और ज्ञेय के बीच इन्द्रियों या बुद्धि का योगदान रहता है, उसी प्रकार अन्तर्ज्ञान में कोई मध्यवर्ती तत्त्व नहीं रहता है। अन्तः प्रज्ञा द्वारा प्राप्त ज्ञान का एक मात्र प्रमाण आत्मा का ज्ञाता स्वयं है। इसीलिये अपरोक्ष ज्ञान को स्वतः सिद्ध कहा जाता है। वस्तुतः गहन चिन्तन तथा परीक्षण से यह स्पष्ट हो जाता है कि हमारा अधिकांश ज्ञान अन्तः प्रज्ञा द्वारा ही प्राप्त होता है।

प्राचीन ग्रीक दार्शनिक प्लेटों की स्पष्ट मान्यता है कि दार्शनिक ज्ञान साक्षात् या अपरोक्ष है। जिसमें ज्ञाता और ज्ञेय के बीच में कुछ भी नहीं होता है। प्लेटो रहस्यवाद को मानसिक या बौद्धिक ज्ञान से उच्चतर श्रेणी में रखते हुये साक्षात् अथवा स्वानुभूतिन्य ज्ञान को दार्शनिकों के लिये अनिवार्य मानते हैं। अरस्तू ने भी स्वयं को प्लेटो के समान रहस्यवादी व कल्पना प्रिय कहा है? वह स्वयं प्लेटों के रहस्यवादी प्रभाव से पूर्णतः मुक्त नहीं थे। बुद्धिवाद के जनक देकार्त ने अन्तः प्रज्ञा को सच्चे ज्ञान की एकमात्र कसौटी माना है। उनका मानना है कि समस्त सत्य ज्ञान की एकमात्र आत्म निश्चयता व स्वतः सिद्धता है। देकार्त के समान स्पिनोजा यह कहकर अपने ज्ञान सिद्धान्त का श्री गणेश करते हैं कि “समस्त ज्ञान का आरम्भ स्वानुभूति से होता है और ज्ञान की चरम परिणति भी स्वानुभूति में निहित है।”⁴ स्पिनोजा सर्वोच्च ज्ञान को अन्तः प्रज्ञा से प्राप्त बताते हैं। हेगेल ने अन्तःप्रज्ञाजन्य ज्ञान को पर्याप्त सम्मान दिया। इस सन्दर्भ में उनका स्पष्ट दृष्टिकोण इन्साइक्लोपीडिया ग्रन्थ के बारहवें भाग में मिलता है। मूर ने हेगेल के दर्शन की समालोचना करते हुये कहा कि “हेगेल ने बुद्धि में स्वानुभूति तत्त्व को फिर से कायम किया, अपरोक्ष अस्तित्व का क्षण उसकी वैयक्तिकता जिसे कान्ट ने कम से कम निष्क्रिय संवेदनशीलता के मानवीय ज्ञान तक सीमित रखा था।”⁶

यद्यपि अन्तर्दृष्टि अति बौद्धिक ज्ञान है फिर भी बुद्धि विरोधी नहीं है। रहस्यवादी ज्ञान स्वतः सिद्ध ज्ञान है। भारतीय दर्शनों का मूल स्रोत उपनिषद् ही है। सभी उपनिषद् मानते हैं कि मानसिक विकल्पों द्वारा तत्त्व ज्ञान सम्भव नहीं है। उपनिषदों में ज्ञान के दोनों पक्षों भावात्क एवं निषेधात्मक को बताया गया है। किन्तु परम सत्ता को अज्ञेय बताते हुये कहा गया है कि—

“येनेदं सर्वं विजानीति तं केन विज्ञानियाद् विज्ञातारमते केन विजानियादिति”⁷

अर्थात् वह कैसे जाना जा सकता है जिससे सब कुछ जाना जाता है। स्वयं विज्ञाता को भला कैसे जाना जा सकता है।

“यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह”⁸

अर्थात् आत्मा या परम् तत्त्व सर्वोपरि है हमारा शरीर इन्द्रिय तथा मन से उसकी एक तत्त्व से व्युत्पन्न है।

उपनिषद् साहित्य ऐसे श्रुति वाक्यों से भरा पड़ा है जो तत्त्व ज्ञान के लिये आत्मानुभूति का आश्रय लेते हैं। भारतीय दर्शन एवं धर्म में रहस्यवाद को उपेक्षा से नहीं देखा गया है। भारतीय एवं पाश्चात्य मनीषियों, दार्शनिकों की दृष्टि से रहस्यवाद की प्रामाणिकता एवं महत्व का विवेचन करने के उपरान्त अब हम स्वामी रामकृष्ण परमहंस के अनुसार रहस्यात्मक अनुभूतियों का वर्णन करेंगे।

स्वामी रामकृष्ण परमहंस ही नहीं अपितु अधिकांश महापुरुषों का अवतरण भी रहस्यात्मक तरीके से ही हुआ है। उनके माता-पिता को भी उनके जन्म के पूर्व दिव्यानुभूति हुयी। ऐतिहासिक विवरणों में कुछ के माता के गर्भ में प्रवेश के साथ ही माया देवी को स्वप्न देखना ज्ञात होता है। माया देवी को इसके पश्चात भी गर्भावस्था में दिव्य स्वप्न आते रहे थे।⁹ मुहम्मद साहब के जन्म के पूर्व भी उनकी माता अमीनाह एवं उनके बाबा को भी स्वप्न में ही एक महापुरुष के अवतरण का ज्ञान हो गया था।¹⁰

स्वामी रामकृष्ण के जन्म के समय भी उनके माता-पिता को दिव्यानुभूति हुयी थी। सन् 1835 ई0 में शीत ऋतु में इनके पिता श्री क्षुदिराम जी तीर्थ यात्रा पर गये थे। वहीं मायाधाम में रात्रि में निद्रावस्था में उन्होंने स्वप्न देखा कि मन्दिर ज्योति से परिपूर्ण हो गया। एक दिव्य पुरुष प्रकट हुये उनकी वन्दना करने पर वह सन्तुष्ट होकर मधुर स्वर में कहने लगे “क्षुदिराम तुम्हारी भक्ति से मैं प्रसन्न हूँ, पुत्र रूप से तुम्हारे घर पर अवतीर्ण होकर मैं तुम्हारी सेवा ग्रहण करूँगा।”¹¹ इसी प्रकार उनकी माता को भी अपनी शैय्या पर लेटे हुये ज्योतिर्मय दिव्य पुरुष का दर्शन हुआ था। अतः रामकृष्ण परमहंस के धरा पर अवतरण से पूर्व ही एक दिव्य रहस्यमयता उन्हें आच्छादित किये हुये थी।

रहस्यानुभूति मात्र अनुभूत ही की जा सकती है। उसका विवेचन विश्लेषण अथवा तार्किक परीक्षण द्वारा सत्यता आकलन नहीं किया जा सकता। परमहंस जी को अनेकों बार दिव्यानुभूतियाँ हुआ करती थी। उनके साथ रहने वाले उनके भांजे हृदय को भी दिव्य अनुभूतियाँ होने लगी थी। एक बार रात्रि काल में श्री रामकृष्ण पंचवटी की ओर जा रहे थे। हृदय भी उठकर उनका लोटा और अंगोछा लेकर उनके पीछे चलने लगे। अचानक उन्हें दिखाई दिया कि श्री रामकृष्ण मनुष्य नहीं हैं, वे कोई दिव्य देहधार पुरुष हैं। उनके तेज से सम्पूर्ण पंचवटी प्रकाशित हो गयी है और चलते समय उनके पैर धरती को स्पर्श नहीं करते हैं। वे पृथ्वी से अलग बिना किसी आधार पर चले जा रहे हैं। दृष्टिभ्रम समझ कर हृदय ने नेत्रों को मलकर पुनःदेखा तो फिर वही दृश्य दिखाई दिया। हृदय ने चकित होकर अपनी ओर देखा तो उन्हें अपना शरीर भी ज्योतिर्मय दिखने लगा। उन्हें ज्ञात हो गया कि मैं भी दिव्य पुरुष हूँ, साक्षात् ईश्वर (रामकृष्ण) की सेवा में समय व्यतीत कर रहा हूँ।¹²

स्वामी रामकृष्ण परमहंस अपनी दैनिक चर्चाओं में बहुधा ही अपने शिष्यों को अपनी रहस्यानुभूति के विषय में बताते रहते थे। वह एक सिद्ध आत्मा थे। उन्हें अनेक

अलौकिक सिद्धियाँ प्राप्त थी। दिव्य दर्शन, दिव्य श्रवण, दूसरे के मन के विचारों को पढ़ लेना उनके लिये सहज ही था। अनेक ऐसे प्रामाणिक उदाहरण मिलते हैं जब उन्होंने दूसरे के विचारों को जान लिया था।

परम सत्ता से साक्षात्कार करने के ध्येय से श्री रामकृष्ण ने अत्यन्त कठोर साधना की थी। भक्ति भाव से स्वयं को ईश्वर को सौंप दिया था “तीव्र व्याकुलता की प्रेरणा से उनके भोजन, सज्जा, भयादि शारीरिक एवं मानसिक दृढ़ संस्कार तथा अन्य सारे अभ्यास मानों कहीं विलुप्त हो चुके थे।”¹³ उन्होंने साधना का उल्लेख करते हुये बताया कि “लगातार छः वर्ष तक एक क्षण के लिये भी मुझे नींद न आयी। नेत्र पलक शून्य हो चुके थे। दर्पण के सामने खड़े हो आँखों में उंगली डालकर भी देखा करता था कि पलके गिरती हैं या नहीं। किन्तु पलक नहीं झपकती थी। माँ के दर्शन के लिये रोते-रोते, मेरा मन पुनः उत्साह से पूर्ण हो उठता था, शरीर अत्यन्त तुच्छ, हेय प्रतीत होता था, माँ का दर्शन तथा उसकी वाणी सुनकर मैं आश्वस्त होता था।”¹⁴

इस प्रकार की कठोरतम साधना और ध्यान करने वाले साधकों को प्रायः लौकिक स्तर से ऊपर उठकर रहस्यानुभूतियाँ होना कोई आश्चर्य की बात नहीं है। परम सत्ता के साक्षात्कार कर लेने पर उनके लिये मैं और तुम का भेद समाप्त हो जाता है। तीनों काल उन्हें प्रत्यक्ष हो जाते हैं। उनके लिये सहज कार्यकलाप या सामान्य व्यवहार प्रतीत होने वाले कार्य व्यापार, उनके भिन्न-भिन्न मानसिक एवं आध्यात्मिक स्तर रखने वाले मनुष्यों को असहज एवं रहस्यात्मक प्रतीत होते हैं। सम्भवतः यही कारण है कि कुछ आधुनिक पाश्चात्य विद्वान रहस्यवादी को धार्मिक व्यामोही अथवा विकृत मस्तिष्क की संज्ञा से अभिहित कर देते हैं जो कि उनकी अल्पज्ञता का ही परिणाम है। उनके लिये वह तथ्य का स्वरूप नहीं रखता जिसे वे अपनी वैज्ञानिक प्रयोगशालाओं या मनोवैज्ञानिक विश्लेषणों में परीक्षण के माध्यम से सत्यापित न कर सकें। सम्भव था कि यदि स्वामी रामकृष्ण परमहंस ने यूरोप में अवतार लिया होता तो लोग उन्हें पागल, विक्षिप्त की संज्ञा देकर उनके ध्यान, साधना एवं धर्मोन्माद को आत्मसात करने से वंचित रह जाते। उनके उपदेशों एवं जीवन से जुड़े तथ्यों के सम्बन्ध में विश्व प्रसिद्ध साहित्यकार एवं विद्वान रोमंरोला ने भी लिखा है—“यदि वह योरोप में होते तो उनकी बड़ी दुर्दशा होती। वहाँ इस बालक को निश्चय ही मानसिक चिकित्सा के कठोर कानून के अनुसार किसी पागलखाने में भेज दिया जाता और इस प्रकार जान बूझकर कुछ ही दिनों में धीरे-धीरे यह अग्नि शिखा शान्त कर दी जाती। जादू का दीपक बुझ जाता।”¹⁵

रामकृष्ण परमहंस, चैतन्य महाप्रभु, जैसे महान रहस्यवादियों के सन्दर्भ में उचित ही कहा गया है। “सच्चे रहस्यवादी न केवल उस अनुभूति जिसका अनुभव वे करते हैं उसमें पहुँचने का मार्ग दूसरों को दिखला सकते हैं बल्कि दूसरों में उस अनुभूति को संक्रमित भी कर सकते हैं। जैसे ही हम रहस्यानुभूति के राज्य में पहुँचते हैं। वैसे ही सारी वस्तुनिष्ठता का ह्रास होने लगता है और आत्मनिष्ठता की एकमात्र प्रधानता रहती है। यदि दो व्यक्ति इस बात में सहमत न हो सके कि दोनों से देखे गये किसी विशेष

वृक्ष में फूल खिले हैं या नहीं तो चाहे कितने तर्क, वितर्क क्यों न करें, किसी निष्कर्ष तक नहीं पहुँच सकते, उन्हें केवल उस स्थान पर पुनः जाना होगा और वृक्ष को अच्छी तरह देखना होगा। स्वानुभूति मूलक ज्ञान का स्वरूप ऐसा ही साक्षात् दर्शन जैसा है। इसलिये जो स्वानुभूति कम पूर्ण है। उसका संशोधन अधिक पूर्ण से होना आवश्यक है, परन्तु इसका निर्णायक तार्किक-विचार नहीं हो सकता।¹⁶

स्वामी रामकृष्ण परमहंस एक सिद्ध साधक थे। एकमात्र बौद्धिक अन्वेषण अथवा तर्क वितर्कों द्वारा प्रमाणित पुस्तकाश्रित ज्ञान उन्हें जीवन के परम लक्ष्य की ओर ले जाने में अक्षम प्रतीत होता था। उन्होंने अल्पायु में ही गंगा तट पर स्थित दक्षिणेश्वर कापी मन्दिर में जगदम्बा की सेवा अर्चना का भार अपने ऊपर ले लिया था। यह मन्दिर अत्यन्त भव्य था। “भगवत् प्रेम में उन्मत्त सभी तरह के मनुष्यों के असंख्य तीर्थ यात्रियों के दल, हिन्दू, मुसलमान, साधु, सन्यासी, फकीर, दरवेश व मुसाफिर यहाँ आते थे।¹⁷ श्री रामकृष्ण माँ काली की उपासना भक्ति सेवा में पूर्ण समर्पण भाव से लगे रहते थे। वह प्रायः भाव समाधि की स्थिति को प्राप्त हो जाया करते थे। माँ काली में उनका विश्वास अक्षुण्य था। वह बहुधा माँ काली से बात करते-करते करुण पूर्ण गदगद स्वर में रोने लगते थे। उनकी भक्ति ने उन्हें अनेकों बार माँ का साक्षात् कराया था। यही कारण था कि उन्होंने तर्क वितर्क द्वारा तत्त्व ज्ञान को अप्राप्य बताया है। उनका मानना था कि शास्त्र ज्ञान तभी तक आवश्यक प्रतीत होता है। जब तक कि सच्चिदानन्द भगवान का साक्षात् अनुभव न हो जाये। “भौरा जब तक फूल पर नहीं बैठता तभी तक गुंजार किया करता है और जब फूल पर बैठकर मधुपान करने लगता है, तब तो वह एक दम चुप हो जाता है, फिर वह किसी प्रकार का शब्द नहीं करता।¹⁸ श्री रामकृष्ण की स्थिति उस भौरे के समान ही थी जो कि न सिर्फ मधुपान ही कर चुका था वरन् अनेकषः या प्रतिदिन ही मधुपान कर रहा था। वह माँ काली से एकाकार हो चुके थे उनके लिये वह सच्चिदानन्द भगवान थी। वह काली को ही परम सत् मानते थे। उन्हीं के शब्दों में “वेदों ने जिसे बल कहा है उन्हीं को मैं माँ (काली) कहकर पुकारता हूँ। जो निर्गुण है वही सगुण है, जो बल है वही शक्ति है। जब यह बोध होता है कि वह निष्क्रिय है तब मैं उसे बल कहता हूँ, और जब यह सोचता हूँ कि वह सृष्टि स्थिति और प्रलय का कर्ता है तब मैं उसे आद्य शक्ति काली कहता हूँ।¹⁹

अतः ऐसा प्रतीत होता है कि स्वामी रामकृष्ण परमहंस ने शांकर वेदान्त के अद्वैत तत्त्व, निर्गुण, निराकार बल और वैष्णवाचार्यों द्वारा मान्य सगुण बल या ईश्वर में समन्वय करने का प्रयास किया था। उन्होंने काली को अद्वैत भी स्वीकारा और द्वैत भाव से भक्ति की थी। उन्होंने समस्त ब्रम्हाण्ड को काली में समाहित माना है। परम तत्त्व की अनुभूति के लिये रहस्यानुभूति अत्यन्त आवश्यक है। इसके बिना तत्त्व का साक्षात्कार असम्भव है।

शैक्षिक मूल्य और उपदेश

रामकृष्ण परमहंस छोटी कहानियों के माध्यम से लोगों को शिक्षा देते थे। इनकी

शिक्षा आधुनिकता और राष्ट्र की आजादी के बारे में नहीं, बल्कि उनके आध्यात्मिक आन्दोलन ने परोक्ष रूप से देश में राष्ट्रवाद की भावना बढ़ाने का काम किया। उनकी शिक्षा जातिवाद एवं धार्मिक पक्षपात को नकारती है।

मानव जीवन का सबसे बड़ा लक्ष्य ईश्वर प्राप्ति रामकृष्ण परमहंस को ईश्वर प्राप्ति में सबसे बड़ा बाधक मानते थे। इन्होंने शिक्षा के लिये तीन विचार रखे। 1. तपस्या 2. सत्संग 3. स्वाध्याय आध्यात्मिक साधनों पर विशेष बल देते थे। आत्मज्ञान पर विशेष बल दिया। “यदि आत्मज्ञान प्राप्त करने की इच्छा रखते हो, पहले अहंकार भाव को दूर करो।

रामकृष्ण संसार को माया रूप में देखते थे। इनके अनुसार अविद्या “माया सृजन के काली शक्तियों को दर्शाती है (जैसे काम, क्रोध, लालच, क्रूरता, स्वार्थी, कर्म आदि) यह मानव की चेतना को निचले स्तर पर रखी है। वहीं “विद्या” माया सृजन की अच्छी शक्तियों के लिये जिम्मेदार है (जैसे निस्वार्थ, कर्म, आध्यात्मिक, गुण, ऊँचे, आदेश दशा पवित्रता प्रेम और भक्ति) यह मनुष्य को चेतन के ऊँचे स्तर पर ले जाती है।

स्वामी राकृष्ण की दृष्टि में अधोलिखित मान्यताएं उल्लेखनीय हैं:

- भगवान सभी पुरुषों में है लेकिन सभी पुरुष भगवान नहीं है। इसीलिये हम पीड़ित हैं।
- ईश्वर दुनिया के हर घर में विद्यमान है और ईश्वर के रूप को इंसानों में आसानी से देखा जा सकता है। इसीलिये इंसान की सेवा करना ईश्वर की सच्ची सेवा है।
- जब तक हमारा जीवन है हमें सीखते रहना चाहिये।
- ईश्वर से प्रार्थना करो कि धन नाम, आराम जैसी अस्थायी चीजों के प्रति लगाव दिन प्रतिदिन अपने आप कम होता चला जाये।
- अपने विचारों से ईमानदार रहे, समझदार बने, अपने विचारों के अनुसार कार्य करें आप निश्चित रूप से सफल होंगे। एक ईमानदार और सरल हृदय के साथ प्रार्थना करो और आपकी प्रार्थना सुनी जायेगी।
- जिसने आध्यात्मिक ज्ञान प्राप्त कर लिया उस पर काम और लोभ के विष का कोई प्रभाव नहीं पड़ता।
- यदि पूर्व की ओर जाना चाहते हो तो पश्चिम की ओर मत जाओ।

अतः कहा जा सकता है कि उनके विचार शाश्वत हैं और आज भी प्रासंगिक हैं। युवा पीढ़ी के लिये जीवनशैली में आत्मसात करने योग्य है।

सन्दर्भ

1. ब्राइटमैन, ए फिलॉसफी ऑफ रिलीजन, पृ0 45
2. केयर्ड-इवोल्यूशन ऑफ थियोलॉजी इन ग्रीक फिलॉसफी, पृ0 210
3. डा0 राधाकृष्णन, ईस्टर्न रिलीजन एण्ड बेस्टर्न थॉट पृ0 63

4. स्पिनोजा एथिका-4 प्रोप-28
5. हेगेल, इन्साइक्लोपीडिया, सेक्शन-12
6. मूर, इन्ट्रोडक्शन टू हेगेल पृ0 114
7. ब्रह्मदारण्यक उपनिषद-2/4/14
8. तैत्तिरीय उपनिषद-2/4
9. राहुल सांकश्यायन बुद्धचर्या पृ0 2
10. मो0 मुहम्मद अली मुहम्मद, द ग्रेट प्रोफेट पृ0 37-39
11. स्वामी शारदानन्द श्री रामकृष्ण लीला प्रसंग, प्रथम भाग-पृ0 42
12. पं0 द्वारका नाथ तिवारी, श्री रामकृष्ण लीलामस्त द्वितीय भाग पृ0 89
13. श्री रामकृष्ण लीला प्रसंग - प्रथम भाग पृ0 237
14. श्री रामकृष्ण लीला प्रसंग-प्रथम भाग पृ0 237
15. रामकृष्ण परमहंस-पृ0 39
16. अनिल वरण राय, श्री अरविन्द एण्ड द न्यू एज पृ0 33-34
17. रोमा रोला, रामकृष्ण परमहंस पृ0 42
18. ब्रम्हानंद-श्री रामकृष्ण उपदेश, पृ0 39
19. रामकृष्ण परमहंस पृ0 45

गाँधी का अहिंसा दर्शन और अनासक्ति योग

डॉ० ज्ञान प्रकाश उपाध्याय

पोस्ट डॉक्टरल फेलो

इन्डियन कॉन्सिल ऑफ फिलॉसोफिकल रिसर्च
नई दिल्ली

सारांश : अनासक्ति के अभाव में अहिंसा संभव नहीं है। पूर्ण आत्म शुद्धि एवं आत्म-संयम के बिना मन और उसके विकारों पर नियन्त्रण नहीं हो सकता है। मन को बिना नियन्त्रित किये हुए हानि, लाभ, जय-पराजय आदि द्वन्द्वों से मुक्त होना असंभव है। अतः गाँधीजी ने अहिंसा की आवश्यक शर्त के रूप में आत्म-संयम को आवश्यक माना है। अनासक्ति ही अहिंसा दर्शन का आधार है। वस्तुतः अहिंसा अनासक्तियोग है।

पारिभाषिक शब्द : स्थित प्रज्ञ, यज्ञ, पाण्डव, कौरव, चरखा, तप, दान, दैवी एवं आसुरी संपद्, योग, समत्व, अध्यात्म।

गाँधी जी के जीवन पर गीता का अद्भुत एवं गहन प्रभाव है। गाँधीजी के लिए गीता तत्त्व ज्ञान का सर्वोत्तम आध्यात्मिक ग्रन्थ है। उनके अनुसार हमारे आचरण में असफलता नित्य आती है, परन्तु इस असफलता से ही सफलता की किरणों की झलक दिखायी देती है। स्वामी आनन्द के विचारों के आलोक में गाँधीजी ने गीता के श्लोकों का अर्थ किया। उन्होंने गीता को अनासक्ति योग एवं निष्काम कर्म की शिक्षा देने वाला ग्रन्थ कहा है। उनके अनुसार महाभारतकार ने भौतिक युद्ध की निरर्थकता सिद्ध किया है। इस युद्ध में विजेता पाण्डव और पराजित कौरव दोनों को दुःख और पश्चाताप के अतिरिक्त कुछ नहीं मिला। महाराज धृतराष्ट्र के समस्त पुत्र मारे गये और पाण्डव भी पश्चाताप के कारण अपने सगे-सम्बन्धियों, पुत्रों, मित्रों आदि के मारे जाने से राज्य की सत्ता का आनन्द न ले सके। वस्तुतः गीता जैसे आध्यात्मिक ग्रन्थ का लक्ष्य साधारण पारिवारिक विवादों का निस्तारण करना नहीं है। गाँधीजी के अनुसार इस ग्रन्थ का लक्ष्य आध्यात्मिक ज्ञान एवं अनासक्ति योग का प्रतिपादन करना है। गीता का मुख्य संदेश अहिंसा एवं अनासक्तियोग है। गाँधीजी ने लिखा है कि आज गीता मेरे लिए केवल बाइबिल नहीं, केवल कुरान नहीं है, बल्कि मेरे लिए वह माता हो गयी।

गाँधी जी के लिए गीता एक हृदय प्रधान ग्रन्थ है। बिना भक्ति के कोरा ज्ञान नीरस और शुष्क होता है। गीता में अनेक (कम से कम तीन) स्थलों पर यह उपदेश मिलता है कि सब धर्मों को छोड़कर तू केवल मेरी शरण में आ जाओ। यह अत्यन्त सरल उपदेश है।¹ गीता के भक्त के लिए निराशा का कोई स्थान नहीं है क्योंकि श्रीकृष्ण कहते हैं 'न मे भक्तः प्रणश्यति। (गीता 9/ 31)

इससे स्पष्ट है कि गाँधी जी के लिए गीता एक ऐतिहासिक ग्रन्थ नहीं, बल्कि एक धार्मिक ग्रन्थ है। गीता का धर्म व्यवहार के लिए है। जो धर्म व्यवहार में न लाया जा सके वास्तव में, वह धर्म नहीं है। गीताकार ने मोक्ष और व्यवहार के बीच में अलंध्य सीमा रेखा नहीं खींचा है। गीता की शिक्षा को व्यवहार में पालन करने से सत्य

और अहिंसा का पालन सहजभाव से हो जाता है। अनासक्ति के अभाव में न तो अहिंसा संभव है और न प्रलोभन से मुक्ति संभव है। इससे स्पष्ट है कि अनासक्ति में अहिंसा अपने आप सहजभाव से सम्मिलित हो जाती है।

महादेव देसाई ने 'गाँधी के अनुसार गीता' पुस्तक में यह स्थापित करने का प्रयास किया है कि गीता विषयक गाँधी के विचार अन्य भाष्यकारों के मतों से भिन्न हैं। उनके अनुसार गीता की प्रमुख शिक्षा अहिंसा या अनासक्ति है। इसी प्रकार संत विनोबा भावे ने भी 'गीता-प्रवचन' और 'स्थित प्रज्ञ दर्शन' में गाँधीजी के गीता सम्बन्धी विचारों का विवेचन किया है।

प्रो. आर.डी. रानाडे के अनुसार गीता के बारे में महात्मा गाँधी के तीन प्रमुख अवदान हैं : *प्रथमतः* गाँधीजी ने गीता के युद्ध की घटनाओं को भौतिक अर्थ एवं शाब्दिक अर्थ में नहीं, बल्कि आध्यात्मिक एवं लाक्षणिक अर्थ में ग्रहण किया। *द्वितीयतः* गाँधी द्वारा प्रतिपादित यज्ञरूपी शारीरिक श्रम का सिद्धान्त। *तृतीयतः* गीता की प्रमुख नैतिक शिक्षा के रूप में अनासक्ति योग का प्रतिपादन।² गाँधीजी के अनुसार गीता की मुख्य शिक्षा अहिंसा और अनासक्तियोग है। अनासक्ति के बिना अहिंसा संभव नहीं है। केवल हिंसा न करना यथार्थ अहिंसा नहीं है क्योंकि कभी-कभी हिंसा न करना एक विवशता होती है। अनासक्ति, आत्म-संयम एवं इन्द्रिय-निग्रह के अभाव में अहिंसा - धर्म का पालन नहीं हो सकता है। वास्तविक अहिंसा करुणा (Compassion), क्षमा, धैर्य और प्रेम पर आधारित होती है। वस्तुतः करुणा में अहिंसा सहज भाव से सम्मिलित हो जाती है।

कुरुक्षेत्र के मैदान में घटित युद्ध लाक्षणिक है। हमारा शरीर ही कुरुक्षेत्र है। यह पाप का भाजन बनता है। किन्तु यही धर्मक्षेत्र भी है क्योंकि यही मोक्ष का मार्ग खोल देता है। 'कौरव' का अर्थ आसुरी प्रवृत्तियों से है। इसके विपरीत 'पाण्डव' का अर्थ दैवी सम्पद् या प्रवृत्तियों से है। हमारे व्यक्तित्व में आसुरी और दैवी इन दोनों प्रवृत्तियों के बीच निरन्तर संघर्ष चलता रहता है। इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति यह अनुभव करता है कि उसके व्यक्तित्व (मन) में अच्छी और बुरी प्रवृत्तियों का संघर्ष चलता रहता है। पाण्डव और कौरव के युद्ध का यही तात्पर्य है, जिसका उल्लेख गीता में किया गया है। गाँधी जी ने गीता में वर्णित युद्ध की व्याख्या अच्छाई और बुराई के बीच में संघर्ष के रूप में किया है।

इसी प्रकार गीता में निर्दृष्ट *व्यक्तिवाचक नामों (Proper Names)* को गाँधी जी ने गुणवाचक माना है। 'गीता माता' में दैवी और आसुरी शक्तियों को अच्छी और बुरी प्रवृत्तियों के बीच का संघर्ष माना गया है। गीताकार ने इन वृत्तियों को ही मूर्त रूप में प्रस्तुत किया है। गीता के श्रीकृष्ण साक्षात् विवेक या ज्ञान हैं, अर्थात् योगेश्वर श्रीकृष्ण सम्पूर्ण ज्ञान के प्रतीक हैं। उल्लेखनीय है कि गाँधीजी महाभारत के युद्ध को असत्य नहीं कहते हैं। किन्तु वे ऐतिहासिक नामों के साथ-साथ उसे आध्यात्मिक एवं नैतिक भावार्थ प्रदान करते हैं।

गाँधी जी गीता में प्रयुक्त 'यज्ञ' शब्द का प्रयोग परोपरकार अर्थात् लोक कल्याण के लिए किये गये कर्मों के अर्थ में करते हैं। भूतमात्र या प्राणिमात्र की सेवा

ही यज्ञ है जिससे देवता प्रसन्न होते हैं। गाँधी जी यज्ञ के अन्तर्गत किये जाने वाले 'हवन' में प्रयुक्त 'अग्नि' के स्थान पर चरखे का प्रयोग करते हैं। चरखे से सूत कातना शारीरिक श्रम और परोपकार दोनों का प्रतीक है।

गीता की नीतिमीमांसा उसकी चार प्रमुख तात्त्विक मान्यताओं पर आधारित है :

(1) आत्मा (क्षेत्रज्ञ) नित्य, अमर, कूटस्थ एवं अजर है।

(2) प्रकृति परिणामी नित्य है।

(3) ईश्वर इन दोनों का नियामक, संचालक और अन्तर्यामी है।

(4) आत्मा ईश्वरीय इच्छा एवं कार्यों का निमित्त मात्र है। ईश्वर इस ब्रह्माण्ड का आदि, मध्य और अन्त है।

यह तत्व ज्ञान ही कर्म की समस्या का समाधान प्रस्तुत कर सकता है। कर्म क्या है? अकर्म क्या है? इस विषय में बुद्धिमान पुरुषों को भी मोह हुआ है। अतः कर्म, विकर्म (निषिद्ध कर्म) और अकर्म का भेद जानना चाहिए। इन कर्मों के स्वरूप का विवेचन आचरण की समस्या को गूढ़ बना देता है। जो पुरुष कर्म में अकर्म और अकर्म में कर्म देखता है उसकी गणना विवेकशील मनुष्यों में की जाती है। वही योगी और सम्पूर्ण कर्म करने वाला है।

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृतः।³

जो व्यक्ति कर्म करते हुए भी कर्त्तापन का अहंकार नहीं रखता, उसका कर्म भी अकर्म है। इसके विपरीत कुछ लोग ऐसे होते हैं जो बाहर से कर्म का त्याग करते हुए भी मन से आसक्त रहते हैं। ऐसे लोगों के अकर्म भी बन्धनकारक कर्म ही हैं। मोहग्रस्त होकर कर्म करने से कर्तव्य का अभिमान होता है। जो व्यक्ति कर्म की इस गति को जानता है, वही बुद्धिमान है। जो यह भाव रखता है— 'मैं कर्त्ता हूँ', वह कर्म और विकर्म का भेद भूल जाता है। वह उचित और अनुचित साधनों का भी विवेक नहीं कर पाता है। अतः अभिमान से रहित होकर कर्म करने वाला व्यक्ति स्वभावतः सात्त्विक और विनम्र होता है। वह अपना कर्तव्य समझकर कर्म करता है।

किन्तु कर्म में अकर्म की स्थिति में भी नित्य कर्मों का परित्याग नहीं करना चाहिए। यज्ञ, दान और तप ये नित्य कर्म हैं। गाँधी जी के अनुसार संसार में समस्त प्राणियों के हित में जो कर्म किये जाते हैं वे ही यज्ञ हैं। सुपात्र मनुष्यों के पालन-पोषण के लिए किये गये कर्म दान हैं। नित्य आत्मा (सत्य) के साक्षात्कार के लिए किये गये कर्म तप हैं। इसीलिए गाँधीजी कहते हैं कि सत्य की उपासना ही मुझे राजनीति के क्षेत्र में खींच ले आयी। उनके लिए लोकहित में राजनीति की साधना ही तप है। राजनीति को साफ-सुथरी बनाकर लोकहित में नियोजित करना ही सच्चा तप है। इन कर्मों से विरति नहीं होनी चाहिए। ये सृष्टि के नियामक सिद्धान्त हैं।

अतः महात्मा गाँधीजी के लिए राजनीति भी इसी भाव से किया गया नित्य कर्म है।⁴

गीता में एक व्यावहारिक एवं यथार्थ समस्या की ओर ध्यान आकर्षित किया गया है। उचित और अनुचित का ज्ञान हो जाने पर भी मनुष्य सत् कर्म की ओर प्रवृत्त क्यों नहीं होता है और दुष्कर्मों की ओर से निवृत्ति क्यों नहीं होती है? अर्जुन और श्रीकृष्ण का संवाद शिष्य (विद्यार्थी) और गुरु (शिक्षक) के संवाद के समान है। अर्जुन यह प्रश्न करता है कि— यह पुरुष बलात् प्रेरित हुए की भाँति, न चाहता हुआ भी किसकी दुष्प्रेरणा से पाप करता है? अर्जुन प्रश्न करता है—

‘अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः । अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥’⁵

धर्म (Virtue) और अधर्म (Vice) को जानते हुए भी मनुष्य किस कारण से धर्म की ओर प्रवृत्त और अधर्म से निवृत्त नहीं हो पाता है? यह एक नैतिक प्रश्न है जो सार्वदेशिक एवं सार्वकालिक है। आज सम्पूर्ण विश्व में भ्रष्टाचार, आतंकवाद, अत्याचार, शोषण एवं अन्य अनेक दुराचरण हो रहे हैं। लोग यह जानते हुए भी ये आचरण भ्रष्ट एवं अनुचित हैं, उस ओर से क्यों नहीं विरत हो रहे हैं? इसका विवरण महाभारत में इस प्रकार है— दुर्योधन यह जानता है कि अधर्म क्या है और धर्म क्या है? किन्तु वह अधर्म से निवृत्त नहीं हो पाता है और न धर्म की ओर प्रवृत्त हो पाता है।

श्रीकृष्ण इस समस्या के मूल में जाते हैं और इसका सम्यक् विश्लेषण करते हैं। अर्जुन के प्रश्न का उत्तर देते हुए वे कहते हैं—

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।

महाशनों महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥⁶

हमारे वास्तविक शत्रु रजोगुण से उत्पन्न होने वाले दुष्प्रेरक काम और क्रोध हैं। काम का पेट नहीं भरता है। यह महापापी है। इस लोक में इसे शत्रु समझो। मनुष्य न चाते हुए भी किस प्रकार मनोविकारों के प्रभाव से पाप की ओर आकर्षित होता है, इसकी मनोवैज्ञानिक व्याख्या गीता के द्वितीय अध्याय में की गयी है।

विषयों का ध्यान या चिन्तन करने से मनुष्य के मन में उनके प्रति लगाव या आसक्ति उत्पन्न हो जाती है। हम जिन चीजों के बारे में सोचते हैं, जिनकी चर्चा करते हैं, जिनके सानिध्य में रहते हैं, उनके प्रति हमारे मन में आसक्ति पैदा हो जाती है। यह मनुष्य की एक स्वाभाविक प्रवृत्ति है। ये विषय धन, सम्पत्ति, पद, प्रतिष्ठा, यश, स्त्री, पुत्र, मित्र आदि कुछ भी हो सकते हैं। उसके पश्चात् दूसरा सोपान ‘काम’ अर्थात् उन विषयों को प्राप्त करने की कामना है। हम जिन वस्तुओं के प्रति आसक्त होते हैं उन्हें प्राप्त करने की कामना करते हैं। किन्तु कामनाओं में एक विरोधाभास यह पाया जाता है कि वे उपभोग करने से कभी तृप्त नहीं होती है।⁷ भोग की कोई सीमा नहीं होती है क्योंकि काम कभी तृप्त नहीं होती है। जब मनुष्य की मनचाही कामनाएं तृप्त नहीं होती हैं तो स्वाभाविक रूप से क्रोध उत्पन्न होता है। जब तक हमारी इच्छाओं और आवश्यकताओं की तृप्त होती रहती है तब तक चंचल मन उसके अधिक से अधिक

उपभोग की ओर आकर्षित होता रहता है। किन्तु वे कभी पूर्ण रूप से तृप्त नहीं होती हैं। उनको प्राप्त करने की बार-बार इच्छा होती है। जब इच्छा की पूर्ति में कोई बाधक होता है तो क्रोध उत्पन्न होता है। क्रोधावेश विवेक को नष्ट करके मूढ़ता (मोह) को उत्पन्न करता है। इससे मनुष्य उचित और अनुचित में विवेक नहीं कर पाता है। उसके परिणाम स्वरूप उसकी स्मृति भ्रमित हो जाती है। वह अनेक पाप एवं कदाचार कर बैठता है। स्मृति के भ्रान्त होने से मनुष्य की बुद्धि (विवेक और ज्ञान) का नाश हो जाता है। जिसकी बुद्धि और विवेक नष्ट हो गया वह मृतक तुल्य है। इसी प्रकार काम, क्रोध, मोह, लोभ, मद, मात्सर्य, ईर्ष्या, द्वेष, पिशुनता, घमण्ड, कलह आदि मूलतः मानसिक विकृतियाँ (मनोरोग) हैं।⁹ इनको दूर करने के लिए, इन्हें नियन्त्रित करने के लिए मन को वश में करने के लिए कहा गया है। मन को नियन्त्रित करके ही भोग की सीमा निश्चित की जा सकती है। भोग की सीमा का निर्धारण करने के लिए हमें अपनी आवश्यकताओं (Needs) को सीमित करना पड़ेगा। किन्तु इन सब के मूल में मन को अपने वश में करना है। कामेच्छा से उत्पन्न सभी विषयों से मन को हटाकर बुद्धि में स्थिर करना चाहिए। अन्त में बुद्धि को भी आत्मनिष्ठ बनाना चाहिए। आत्मनिष्ठ प्रज्ञा में संसार के भोग शान्त हो जाते हैं। उसके बाद स्थित प्रज्ञ की अवस्था में मनुष्य को पूर्ण शान्ति और चित्त की प्रसन्नता प्राप्त होती है।⁹

जिसका मन अपने वश में नहीं है उसके लिए योग साधना करना अत्यन्त कठिन है। किन्तु जो अपने मन को अपने वशीभूत करता है और जो यत्नवान है, वह उपाय द्वारा योग को साध सकता है। गीता के अनुसार आचरण से सम्बन्धित समस्या का समाधान आत्म-संयम से ही हो सकता है। काम पर विजय प्राप्त करने के लिए इन्द्रिय-निग्रह अनिवार्य है। इन्द्रियों को जीतने के लिए मन को वश में करना पड़ेगा। मन को बुद्धि से और बुद्ध को आत्मा के द्वारा वश में करना चाहिए। इस प्रकार युक्तिपूर्वक सतत् अभ्यास से आत्म-संयम का मार्ग प्रशस्त होता है। आत्म-संयम (आत्म-शुद्धि) की ओर क्रमिक रूप से बढ़ना चाहिए। आत्म-संयम से ही आत्म-साक्षात्कार हो सकता है। गीता में बाह्याडम्बर एवं अन्ध विश्वासों का कोई स्थान नहीं है। जो बाह्याचार जैसे तिलक, माला, अर्घ्य आदि का विधान किया भी गया है, वे केवल भक्ति परायण श्रद्धा का वातावरण बनाने के लिए हैं। ये बाह्य कर्मकाण्ड किसी योगी, भक्त एवं स्थिरप्रज्ञ के स्वरूप लक्षण नहीं हैं। अतः गीता का सन्देश अनासक्ति योग है जो कर्म करते हुए भी उसके फल का त्याग है। इसे निष्काम कर्मयोग के नाम से जाना जाता है।

शारीरिक एवं मानसिक सभी चेष्टाएं कर्म के अन्तर्गत हैं। कर्म ही बन्धन का कारण है। प्रत्येक कर्म का कोई न कोई फल (परिणाम) अवश्य होगा। यहाँ पर प्रश्न यह है कि कर्म करते हुए मनुष्य बन्धनमुक्त कैसे हो सकता है? इस समस्या का समाधान जिस तरीके से गीता में किया गया है, संभवतः वह अन्यत्र कहीं नहीं है। गीता के अनुसार आसक्तिपूर्वक किये गये समस्त कर्म बन्धनकारक हैं। अतः फलासक्ति का परित्याग करके कर्म करना श्रेयस्कर है। गीता के अनुसार आसक्ति से रहित होकर कर्म करने से कर्म बन्धनकारक नहीं होते हैं।¹⁰ आशय यह है कि जो कर्म फलासक्ति से रहित होकर यान्त्रिक रूप में होते हैं, किये जाते हैं, उनमें कर्त्तापन का अभिमान नहीं

होता है क्योंकि साधक या कर्मयोगी ईश्वरार्पणभाव से स्वयं को ईश्वरेच्छा का एक अंग मानकर कर्म करता है। *यह संभव है कि उसे कर्म का फल मिले भी, परन्तु वह कर्म के फल के प्रति आसक्ति नहीं होता है। इससे स्पष्ट है कि बन्धन का मूल कारण कर्म नहीं है, बल्कि फलासक्ति है।* यदि कर्म के फल में आसक्ति, प्रलोभन आदि न हो तो कर्मयोगी में कर्तापन का अभिमान स्वतः समाप्त हो जायेगा। इस प्रकार जब अकर्तृत्व का भाव आ जायेगा तो कर्तव्य का फल उसके लिए बन्धन-कारक नहीं होगा। ईश्वरार्पण बुद्धि से कर्म करने पर 'अहं' शून्य हो जाता है। कर्ता का 'अहं' शून्य हो जाने से उसका प्रेरक ईश्वर हो जाता है। ईश्वर स्वयं आप्तकाम (पूर्ण) होने से बन्धनमुक्त है।

गाँधी के अनुसार कर्म के फल का त्याग अर्थात् अनासक्ति के बिना इन्द्रिय-निग्रह एवं आत्मसंयम के बिना स्थिरप्रज्ञ की अवस्था प्राप्त नहीं हो सकती है। फलासक्ति के त्याग का अर्थ यह नहीं है कि कर्मयोगी कर्म के परिणाम के बारे में असावधान (Careless) हो। कर्म के फल और साधन पर चिन्तन, मनन और उसका ज्ञान आवश्यक है। इस प्रकार कर्म के फल और उसके साधनों पर अनुशीलन करने एवं उनका ज्ञान होने पर भी फलासक्ति का परित्याग करने वाला ही निष्काम कर्मयोगी है। यहाँ फल-त्याग का अर्थ यह नहीं है कि निष्काम कर्मयोगी को फल नहीं मिलता है, बल्कि उसका आशय यह है कि निष्काम कर्मयोगी में फल के प्रति आसक्ति नहीं होती है। *गाँधी जी कहते हैं कि वास्तव में देखा जाय तो फल-त्यागी को हजार गुना फल मिलता है। गीता के फल-त्याग में तो अपरिमित श्रद्धा की परीक्षा है।¹¹*

गीता का प्रसिद्ध कथन है— 'योगः कर्मसुकौशलम्', अर्थात् कर्म में कुशलता प्राप्त करना ही योग है। प्रायः कर्म में निपुण न होने पर भी लोग उसका परिणाम चाहते हैं। वे गलत तरीके से सफलता प्राप्त करने का मार्ग अपनाते हैं। उनका ध्यान सदैव फल में लगा होता है। इसके कारण लोग प्रायः कर्त्तव्यमार्ग से च्युत (भ्रष्ट) हो जाते हैं। उनकी दृष्टि कर्म के संपादन से अधिक उसके अधिकतम फल को प्राप्त करने में लगी रहती है। ऐसा व्यक्ति फलासक्ति के कारण अपना धैर्य और मानसिक सन्तुलन खो देता है। वह अनुकूल फल न मिलने की स्थिति में क्रोधावेश के वशीभूत होकर अनुचित कर्म करने लगता है। इस प्रकार कर्म-कौशल समाप्त हो जाता है। कर्म-कौशल के लिए कर्मयोगी की मनःस्थिति स्वस्थ होनी चाहिए। इस स्वस्थ मनःस्थिति के लिए 'समत्व' को योग के लिए अपरिहार्य माना गया है— 'समत्वं योग उच्यते।' समत्व के अभाव में कर्ता योगी नहीं हो सकता है। इस प्रकार कर्म के फल की चिन्ता करने वाला व्यक्ति विषयान्ध हो जाता है। वह उचित-अनुचित का विवेक खो देता है। वह कर्म का अपने अनुकूल परिणाम प्राप्त करने के लिए अनुचित (Foul) साधनों का सहारा लेने लगता है। फलासक्ति के कारण उत्पन्न दुष्परिणामों से बचने के लिए गीता में अनासक्ति अर्थात् निष्काम कर्मयोग के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया।

अनासक्तियोग और अहिंसा :

महात्मा गाँधी ने अनासक्ति योग को सत्य और अहिंसा का आधार माना है। फलासक्ति के बिना न तो मनुष्य को असत्य बोलने का प्रलोभन होता है और न हिंसा

करने का। प्रत्येक हिंसात्मक कर्म और असत्य आचरण के मूल में फलासक्ति होती है। अतः गीता का अनासक्ति सिद्धान्त 'अहिंसा परमो धर्मः' का प्रतिपादन करता है। गीता के द्वारा प्रतिपादित 'यज्ञ' में हिंसा का कोई स्थान नहीं है। गीता के अनुसार 'जपयज्ञ' यज्ञों का राजा है। 'यज्ञ' का प्रयोजन प्राणिमात्र के कल्याण के लिए किये गये कर्मों से है। गीता के अनुसार यज्ञ कर्म से उत्पन्न होता है। वर्षा यज्ञ से होती है। अन्न वर्षा से उत्पन्न होता है और अन्न से ही भूतमात्र उत्पन्न होते हैं। कर्म प्रकृति से (उसके गुणों से) उत्पन्न होते हैं और प्रकृति अक्षर ब्रह्म से उत्पन्न होती है। अतः सर्वव्यापक ब्रह्म सदैव विद्यमान रहता है। इससे स्पष्ट है कि यज्ञ का प्रयोग लोककल्याण हेतु किये गये कर्मों के अर्थ में किया गया है। यह अनासक्त भाव से निरन्तर यान्त्रिक रूप से कर्तव्य का पालन है। लोकसंग्रह की दृष्टि से भी कर्म करना आवश्यक है। बिना कर्म किये हुए कोई सिद्धि (उत्तम-लाभ) नहीं मिल सकती है।¹²

इस प्रकार गीताकार ने जीवन और सृष्टि में अकर्मण्यता का निषेध किया है। किन्तु लोकहित एवं आत्म साक्षात्कार के लिए कर्म करते हुए फलासक्ति का निषेध किया गया है। निवृत्तिमार्ग की अकर्मण्यता से बचते हुए फलासक्ति के त्याग को अपनाने का मार्ग दिखाया गया है। यही कर्म में अकर्म की अवस्था है। वस्तुतः गीताकार ने भोगवाद और संन्यासवाद (वैराग्यवाद), कर्मवाद और अकर्मवाद, आत्म-लाभ (व्यक्तिवाद) और लोकसंग्रह (लोकमर्यादा) दोनों में अद्भुत समन्वय किया है।¹³

गाँधी के अनुसार— कर्मयोगी के निष्काम होने का अर्थ यह नहीं है कि उसका कोई लक्ष्य ही न हो। उसके प्रत्येक कर्म का प्रेरक केवल आध्यात्मिक उन्नति है जो ईश्वरार्पण भाव से ही संभव है। यह किसी निजी स्वार्थ से प्रेरित नहीं है। किन्तु यहाँ कर्ममार्ग और आत्मसंयम में एक विरोधाभास प्रतीत होता है। कर्म करने से विषयों की ओर प्रवृत्ति बढ़ती है। कर्मवाद प्रवृत्तिमार्ग की ओर ले जाता है। इसके विपरीत आत्म-संयम निवृत्तिमार्ग की ओर ले जाता है। पहला भोगवाद है और दूसरा संन्यासवाद है। गीताकार ने इन दो परस्पर विरोधी विचारधाराओं में समन्वय किया है। यदि कर्मफल के प्रति आसक्ति का परित्याग कर दिया जाय तो कर्म करने से बन्धन नहीं होता है। गीता का 'संन्यासी' अकर्मण्य नहीं, बल्कि अतिकर्मण्य (कर्मठ) है। किन्तु वह स्वभाव नियत कर्म करता है। कोई कर्म करना अपने आप में अनुचित नहीं होता है, बल्कि उसके प्रति हमारी भावनाएँ एवं अभिप्राय (Intention) बुरे होते हैं।

मन को कर्म के सकुशल संपादन पर केन्द्रित करने से और फलासक्ति से हटाने से ही कर्मकौशल आ सकता है। इस प्रकार कर्मवाद की फलाकांक्षा और अकर्मवाद की अकर्मण्यता दूर करने से ही निष्काम कर्म संभव है। गीता का यह श्लोक जनमानस में प्रतिष्ठित है—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन्।

मा कर्मफलहेतुर्भूमा ते संगोऽस्त्वकर्मणि।।¹⁴

मनुष्य के दैनिक जीवन की वस्तुस्थिति यह है कि वह कर्म करने में ही अधिकार रखता है, परन्तु उसका फल उसके (कर्ता के) वश में नहीं है। इसलिए जो कर्मफल मनुष्य के अधिकार में नहीं है उसके लिए चिन्ता एवं पाश्चाताप करना अथवा दुःखी

होना उपयुक्त नहीं है। ईश्वरार्पण भाव से किया गया कर्म ही सच्चा कर्म है। इसके अन्तर्गत आत्म-लाभ एवं लोक-कल्याण की भावना से किये गये कर्म यान्त्रिक रूप से सम्पन्न किये जाते हैं। ऐसे कर्म बन्धनकारक नहीं होते हैं।

बिना ईश्वरार्पणभाव से कर्म किये हुए (अथवा भक्तिभाव के बिना) ज्ञान नहीं हो सकता है। प्रयत्न करने पर भी मानव-मन और बुद्धि बार-बार फलासक्ति, लाभ-हानि, जय-पराजय आदि के द्वन्द्वों में उलझकर रह जाती है। बुद्धि का यह संशय ईश्वरार्पण भाव से कर्म करने एवं ईश्वर में श्रद्धा रखने से दूर हो जाता है। ईश्वर की शरण में जाने से ईश्वर भक्त के मन से समस्त संशय, भय एवं भ्रम दूर हो जाते हैं।¹⁵ भक्ति अलौकिक प्रेम की अवस्था है। भक्तिभाव से निष्काम कर्म सकुशल सम्पन्न होता है। भक्त एवं श्रद्धालु स्वयं को ईश्वरेच्छा का एक उपकरण (यन्त्र) मानकर कर्म करते हैं।

गाँधी के अनुसार पूर्ण अहिंसा, अनासक्ति के बिना संभव नहीं है। पूर्ण आत्मशुद्धि के द्वारा मन के विकारों पर नियन्त्रण आवश्यक है। आत्म-संयम का बार-बार अभ्यास और भोग की कामना का परित्याग आवश्यक है। अहिंसा के लिए यह अनावश्यक शर्त है। जय पराजय, लाभ-हानि एवं सिद्धि तथा असिद्धि के प्रति समदृष्टि आवश्यक है। अहिंसा सामाजिक शान्ति सौहार्द और आनन्द का मुख्य आधार है। इस प्रकार अनासक्ति योग ही अहिंसा की ओर ले जाता है। अतः वस्तुतः अहिंसा अनासक्तियोग है।

संदर्भ

1. गीता 18/61,62,65,66
2. राना डे, आर.डी., दि कन्सेप्शन ऑफ स्पिरिचुअल लाइफ इन महात्मा गाँधी एन्ड हिन्दी
3. गीता 4/8 सेन्ट्स, गुजरात विद्यासभा, अहमदाबाद, पृ० 6-9
4. उपाध्याय हरिशंकर, गाँधीवाद के मूल स्वर, ऋषिकुल प्रकाशन, प्रयागराज, 2020, पृ० 101-114
5. गीता 3/36
6. गीता 3/37
7. न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति । हविषां कृत्नवर्त्नेव भूयेवाधिवर्धते ।।
8. गीता 2/62-63 एवं गाँधीवाद के मूल स्वर, पृ० 109
9. गाँधीवाद के मूलस्वर, पृ० 108-109
10. गीता 4/20
11. महात्मा गाँधी, अनासक्ति की प्रस्तावना, पृ० 10
12. गीता 3/14-15, एवं 20
13. हिरियन्ना, एम०, आउट लाइन्स ऑफ इन्डियन फिलॉसोफी, पृ० 118-121
14. गीता 2/47
15. गाँधीवाद के मूल स्वर, पृ० 114

स्वीमी विवेकानन्द के दर्शन में योग साधना का महत्व

डॉ. शगुफ़ता जाफ़री

दर्शनशास्त्र विभाग

डी.ए.वी. कॉलेज, कानपुर

प्राचीन काल से ही भारतीय दर्शनों तथा दार्शनिकों का यह प्रयास रहा है कि वे अपने मत को जन सामान्य की जीवन प्रणाली का एक अभिन्न अंग बना सकें। पाश्चात्य दार्शनिक बौद्धिक व्यायाम को अधिक महत्व देने के कारण लोगों में अपनी पैठ नहीं बना पाए। भारत में साधारण बुद्धिस्तर के लोग भी दार्शनिक कथन करते दिख जाते हैं। एक अनपढ़ ग्रामीण भी किसी को मृत्यु पर समझाते हुए कहने लगता है कि ये सब तो माया जाल है, इससे क्या दुःखी होना आदि। अतः यह निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि लगभग सभी भारतीय दर्शन चाहे वे आस्तिक हो या नास्तिक साधारण मनुष्य तक की जीवन प्रणाली से जुड़े हुए हैं।

हमारे प्राचीन उपनिषद् ग्रन्थों में ही समस्त भारतीय दर्शनों के बीज विद्यमान है। उपनिषद् ग्रन्थों में बहुतायत से मोक्ष प्राप्ति को ही परम लक्ष्य बताया गया है। मुण्डक उपनिषद्¹, छान्दोग्योपनिषद्², बृहदारण्यक उपनिषद्³, कठोपनिषद्⁴ आदि ग्रन्थों में घुमा फिरा कर या सीधे रूप से एक ही बात का बार-बार निरूपण किया गया है कि “ब्रह्मविदं ब्रह्मैव भवति” अर्थात् जो ब्रह्म को जान लेता है वह स्वयं ब्रह्म हो जाता है। भगवद्गीता⁵ तथा वेदान्त दर्शन भी मोक्ष को ही परम पुरुषार्थ स्वीकार करते हैं। गीता में कहा गया है कि - “मुक्त पुरुष कर्म में अकर्म तथा अकर्म में कर्म को देखने लगता है।”⁶ आचार्य शंकर ने भी “मोक्ष को ही परम पुरुषार्थ, कूटस्थ, नित्य, सर्वव्यापी, निर्विकार निरवयव कहा है।”⁷

नव्य वेदान्ती होने के कारण स्वामी विवेकानन्द के अनुसार भी “मानव जीवन का परम प्राप्तव्य मुक्ति प्राप्त करना ही है।”⁸ उन्होंने कहा है कि “एक परमाणु से लेकर मनुष्य तक, जड़ तत्व के अचेतन प्राणहीन कण से लेकर मनुष्य इस पृथ्वी को सर्वोच्च सत्ता मानवात्मा तक, जो कुछ हम इस विश्व में प्रत्यक्ष करते हैं, वे सब मुक्ति के लिए संघर्ष कर रहे हैं। यह समग्र विश्व इस मुक्ति के लिए संघर्ष का ही परिणाम है। हर मिश्रण में प्रत्येक अणु दूसरे परमाणुओं से पृथक होकर अपने स्वतंत्र पथ पर जाने की चेष्टा कर रहा है, पर दूसरे उसे आबद्ध करके रखे हुए हैं। हमारी पृथ्वी सूर्य से दूर भागने की चेष्टा कर रही है तथा चन्द्रमा पृथ्वी से। प्रत्येक वस्तु में अनन्त विस्तार की प्रवृत्ति है। इस विश्व में हम जो कुछ देखते हैं उस सबका मूल आधार मुक्ति लाभ के लिए यह संघर्ष ही है।”⁹ सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त समस्त मानवतावादी धर्मों का एक ही लक्ष्य है- ईश्वर से पुनः मिल जाना। उस ईश्वरीय स्वरूप की प्राप्ति जो मनुष्य मात्र का मूल

स्वभाव कहा जा सकता है। वह कहते हैं- “चेतन तथा अचेतन समस्त प्रकृति का लक्ष्य यह मुक्ति ही है और जाने या अनजाने सारा जगत् इसी लक्ष्य की ओर पहुँचने का यत्न कर रहा है।”¹⁰ आचार्य शंकर के समान विवेकानन्द भी जीवनमुक्ति को स्वीकार करते हैं। यदि जीव अपने सत् स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेता है कि वह तो सत्, चित् आनन्द स्वरूप है और उसे उसी क्षण मुक्ति मिल जाती है। जो यह ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं वे विश्व के साथ एक हो जाते हैं। स्वामी जी ने बहुतायत से अपने भाषणों में जीवनमुक्ति के आदर्श की व्याख्या की है। शंकराचार्य के समान वे भी “मोक्ष को न तो संस्कार्य मानते हैं और न ही प्राप्य। कोई भी बाहरी कार्य मोक्ष को प्रभावित नहीं कर सकता। आत्मा कार्यकारण सम्बन्ध से अतीत है।”¹¹ वह कहते हैं कि मैं स्वभावतः मुक्त हूँ मेरा स्वरूप शुद्ध तथा आनन्द मात्र है।

स्वामी विवेकानन्द आत्मा और ब्रह्म के तादात्म्य में पूर्ण विश्वास रखने के कारण आत्म साक्षात्कार को ही सर्वोच्च प्राथमिकता देते हैं। उन्होंने आत्म साक्षात्कार द्वारा स्वयं ब्रह्म ज्ञान प्राप्त किया था तथा अद्वैतवादियों द्वारा मान्य निर्विकल्प समाधि की अवस्था भी प्राप्त की थी। स्वामी जी ने कभी भी व्यक्तिगत मोक्ष प्राप्ति को अपना आदर्श नहीं बनाया। उन्होंने प्राणिमात्र को मुक्ति दिलाने के प्रयास में अपना सम्पूर्ण जीवन लगा दिया। उनकी तुलना हम बौद्ध धर्म के आदर्श बोधिसत्व से कर सकते हैं। सर्वजीव मुक्ति का आदर्श समस्त विश्व के दार्शनिक व धार्मिक चिन्तन में विशिष्ट व अद्भुत है। स्वामी विवेकानन्द व्यक्तिगत मोक्ष प्राप्ति को स्वार्थपरक मानते हैं। अपने मानव सेवा के उत्कृष्ट उद्देश्य व आदर्श को प्रतिष्ठित करने के लिए ही उन्होंने रामकृष्ण मिशन की स्थापना की थी जिसका मूल ध्येय मानव मात्र की सेवा व उत्थान है।

रामकृष्ण परमहंस एवं स्वामी विवेकानन्द दोनों ही मनीषियों ने मोक्ष प्राप्ति को ही जीवन का चरम लक्ष्य या अन्तिम पुरुषार्थ बताया है। जहाँ एक ओर रामकृष्ण देव ने भक्तियोग को सर्वोच्च स्थान पर प्रतिष्ठित करते हुए मात्र ज्ञान या अन्य किसी साधन द्वारा ईश्वर साक्षात्कार को असम्भव बताया है, वहीं विवेकानन्द ने कर्मयोग, भक्तियोग, राजयोग एवं ज्ञानयोग सभी की कहीं न कहीं आवश्यकता महसूस की है तथा इस सम्बन्ध में पृथक-पृथक रूप से विस्तार से व्याख्यान दिए हैं।

भक्तियोग

स्वामी विवेकानन्द ने “भक्ति की परिभाषा” नामक व्याख्यान में सच्चे तथा निष्कपट भाव से ईश्वर की खोज को “भक्ति योग” बताया है। “इस खोज का आरम्भ, मध्य और अन्तप्रेम में होता है। ईश्वर के प्रति प्रमोन्मत्ता का एक क्षण भी हमारे लिए शाश्वत मुक्ति देने वाला होता है।”¹² श्री रामकृष्ण ने तो ईश्वर भक्ति को ही आत्मसाक्षात्कार के लिए पर्याप्त माना है। उन्होंने ईश्वर प्राप्ति के लिए व्याकुलता, विश्वास अनुराग एवं प्रपत्ति की भावना पर बल दिया। “ज्ञान को उन्होंने उस पुरुष के समान बताया जो घर के बाहर की वार्ता को ही बता सकता है, जबकि भक्ति उस स्त्री

के समान हैं जो अन्तःपुर के समाचार देने में समर्थ हैं।¹³ विवेकानन्द ने भक्तियोग को समझाते हुए नारद भक्तिसूत्र को उद्धृत किया है -

“सा त्वस्मिन् पर प्रेमरूपा”¹⁴

“सा न कामयमाना, निरोधरूपत्वात्”¹⁵

“सा तु कर्मज्ञान योगेभ्यः अत्यधिकतरा”¹⁶

स्वयं फलरूपतेति ब्रह्म कुमाराः।¹⁷

अर्थात् भक्तिसूत्र में नारद कहते हैं, भगवान् के प्रति प्रेम ही भक्ति है। जब मनुष्य इसे प्राप्त कर लेता है, तो सभी उसके प्रेम-पात्र बन जाते हैं। वह किसी से घृणा नहीं करता, वह सदा के लिए संतुष्ट हो जाता है। इस प्रेम से किसी काम्य वस्तु की प्राप्ति नहीं हो सकती क्योंकि जब तक सांसारिक वासनार्ये घर किये रहती हैं, तब तक इस प्रेम का उदय नहीं होता।

विवेकानन्द ने भक्तियोग को मानव जीवन के महान दिव्य लक्ष्य की प्राप्ति का सबसे सरल और स्वाभाविक मार्ग बताया है। भक्ति में मतान्धता और कट्टरता को वह निम्न कोटि का और अनुचित मानते हैं। मनुष्य को ईश्वर के प्रति अनुरक्त रहना चाहिए किन्तु अन्य धर्मावलम्बियों के प्रति बैर भाव भर्त्सना योग्य है। वह कहते हैं “इस प्रकार का प्रेम कुछ-कुछ दूसरों के हाथ में अपने स्वामी की सम्पत्ति की रक्षा करने वाले एक कुत्ते की जन्मजात प्रवृत्ति के समान है। पर उसकी प्रवृत्ति मनुष्य की युक्ति से कहीं अधिक श्रेष्ठ है क्योंकि कुत्ता अपने स्वामी को शत्रु समझकर कभी भ्रमित तो नहीं होता - चाहे उसका स्वामी किसी भी वेश में उसके सामने क्यों न आये। मतान्ध व्यक्ति तो अपनी सारी विचार शक्ति खो बैठता है।”¹⁸ विवेकानन्द ने भक्तियोग को समझाने के लिए शंकराचार्य एवं पतंजलि योग सूत्र के अनुसार भक्ति की व्याख्या का भी आश्रय लिया है। वह कहते हैं कि यद्यपि ज्ञान और भक्ति दोनों ही मार्गों के आचार्यों का भक्ति के प्रभाव में विश्वास है, फिर भी उनमें कुछ मतभेद हैं। ज्ञानी की दृष्टि में भक्ति मुक्ति का एक साधन मात्र है पर भक्त के लिए वह साधन भी है और साध्य भी। वास्तव में जब भक्ति को हम एक साधन के रूप में लेते हैं तो उसका अर्थ केवल निम्न स्तर की उपासना होता है। यही उपासना आगे चलकर पराभक्ति में परिणत हो जाती है। “ज्ञानी और भक्त, दोनों ही अपनी-अपनी साधना प्रणाली पर विशेष जोर देते हैं, वे यह भूल जाते हैं कि पूर्ण भक्ति के उदित होने से पूर्ण ज्ञान बिना मांगे ही मिल जाता है और इसी प्रकार पूर्ण ज्ञान के साथ पूर्ण भक्ति भी अभिन्न है।”¹⁹

विवेकानन्द द्वारा उपदिष्ट भक्ति योग में भक्ति द्वारा भी अभेद प्राप्ति को बतलाया गया है। वह मानते हैं कि एकत्व ज्ञान केवल शुद्ध ज्ञान या दर्शन से ही प्राप्त नहीं होता, अपितु वह प्रेम द्वारा भी प्राप्त होता है। भक्ति का प्रारम्भ तो अवश्य ही द्वैत-भाव से होता है किन्तु अपनी पराकाष्ठा या चरम अवस्था पर पहुँचकर भक्ति, भक्त और भगवान् में कोई भेद नहीं रह जाता। वस्तुतः विवेकानन्द ने अपने गुरु परमहंस रामकृष्ण देव को भक्ति द्वारा ही इस पराकाष्ठा पर पहुँचते देखा था कि उनमें व उनकी स्वामिनी माँ काली में कोई द्वैत शेष न रहा था।

कर्मयोग

इस चराचर जगत् में बहुत से मनुष्यों की निष्ठा मात्र कर्म करने में होती है। वे लोग ज्ञान और भक्ति दोनों ही मार्गों को अपने लिए अनुपयुक्त पाते हैं। उनके लिए कर्म ही पूजा है और कर्म ही ईश्वर है। ऐसे व्यक्तियों को ही कर्मयोगी कहा गया है। सच्चा कर्मयोगी उसी को कहा जाता है जो आसक्ति रहित होकर निःस्वार्थ भावना से लोक कल्याणकारी वृत्ति अपनाकर कर्म करता है।

स्वामी विवेकानन्द ने कर्मयोग को समझाने से पूर्व 'कर्म' शब्द की व्युत्पत्ति को समझाते हुए कहा है- "'कर्म' शब्द 'कृ' धातु से निकला है, 'कृ' धातु का अर्थ है - करना। जो कुछ किया जाता है वही कर्म है। इस शब्द का पारिभाषिक अर्थ कर्मफल भी होता है। दार्शनिक दृष्टि से इसका अर्थ कभी-कभी वे फल होते हैं जिनका कारण हमारे पूर्व कर्म रहते हैं, परन्तु कर्मयोग में 'कर्म' शब्द से हमारा आशय केवल 'कार्य' ही है।"²⁰ विवेकानन्द का मानना है कि हम सभी प्रत्येक क्षण कर्म ही तो कर रहे हैं। बोलना, सुनना, साँस लेना, चलना आदि जो कुछ भी हो चाहें वह शारीरिक हो या नानसिक सब कर्म ही है। कर्मयोगी को पलायनवादी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह सतत कर्म करता रहता है और समाज को कुछ न कुछ देता रहता है।

स्वामी विवेकानन्द ने गीता के कर्मयोग को ही आदर्श रूप में स्वीकार किया है। अपने व्याख्यान 'कर्म का चरित्र पर प्रभाव' में उन्होंने गीता को उद्धृत किया है-

"कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मा कर्मफलते तुर्भूमा से सगः अस्त्वकमणि।"²¹

अर्थात् हमें कर्म करने का ही अधिकार है, कर्मफल में हमारा कोई अधिकार नहीं। प्रत्येक मनुष्य को उच्चतर ध्येयों की ओर बढ़ने तथा उन्हें समझने का यत्न करते रहना चाहिए। "यदि तुम एक श्रेष्ठ एवं उत्तम कार्य करना चाहते हो, तो यह सोचने का कष्ट मत करो कि उसका फल क्या होगा।"²²

विवेकानन्द का मानना है कि कर्मयोगी को शान्त चित्त का होना आवश्यक है। स्वामी जी गीता द्वारा उपदिष्ट कर्मयोग से पूर्णतः सहमत हैं। "कर्मयोग का अर्थ है - कुशलता से अर्थात् वैज्ञानिक प्रणाली से कर्म करना। कर्मानुष्ठान की विधि ठीक-ठीक जानने से मनुष्य को श्रेष्ठतम फल प्राप्त हो सकता है। समस्त कर्मों का उद्देश्य है मन के भीतर पहले से ही स्थित शक्ति को प्रकट कर देना, आत्मा को जाग्रत कर देना। प्रत्येक मनुष्य के भीतर शक्ति और पूर्ण ज्ञान विद्यमान है। भिन्न-भिन्न कर्म इन महान शक्तियों को जाग्रत करने तथा बाहर प्रकट कर देने के लिए आघात सदृश है।"²³

स्वामी जी ने सर्वमान्य कर्तव्य का उल्लेख करते हुए बताया कि "सभी युगों में समस्त सम्प्रदायों और देशों के मनुष्य द्वारा मान्य यदि कर्तव्य का कोई एक सार्वभौमिक भाव रहा है तो वह है - परोपकारः पुण्याय पापाय, परपीडनम्- अर्थात् परोपकार ही पुण्य है और दूसरों को दुःख पहुँचाना ही पाप है।"²⁴

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर हम कह सकते हैं कि विवेकानन्द द्वारा प्रतिपादित कर्मयोग का सिद्धान्त कोई नूतन सिद्धान्त न होकर भगवद्गीता में वर्णित कर्मयोग का ही व्यावहारिक रूप है। कर्मयोगी के लिए स्वार्थ, त्याग और लोककल्याणकारी वृत्ति अपनाकर, स्वभाववश कर्म करना अनिवार्य है। कर्म के फल में आसक्ति रखना उसका अधिकार नहीं है।

ज्ञानयोग

हमारे दिन-प्रतिदिन के सामान्य व्यवहार में यह देखने में आता है कि हमारे समाज में विभिन्न मानसिक एवं शारीरिक स्थितियों तथा क्षमताओं वाले लोग विद्यमान हैं। इनमें से कुछ लोग कर्म को अधिक महत्व देते हैं तो कुछ भावनाओं के जगत् में रहकर ईश्वर बक्ति को अपना ही श्रेयस्कर मानते हैं। इन्हीं विभिन्न प्रवृत्तियों के मध्य एक प्रवृत्ति विशुद्ध ज्ञानमार्गी है, जो यह मानते हैं कि मुक्ति के लिए ज्ञान होना अनिवार्य है। स्वामी विवेकानन्द के अनुसार - ज्ञानयोग का भी वही लक्ष्य है जो कर्मयोग, भक्तियोग अथवा राजयोग का है अर्थात् आत्मसाक्षात्कार द्वारा मोक्ष लाभ करना। स्वामी जी स्वयं ज्ञानयोग को "योग का बौद्धिक एवं दार्शनिक पक्ष मानते हैं जो कि बहुत कठिन है।"²⁵

ज्ञानयोगी विशुद्ध बुद्धि द्वारा ईश्वर के साक्षात्कार का अपना मार्ग प्रशस्त करता है। "ज्ञान के बिना मोक्ष लाभ नहीं हो सकता है। आत्मा का साक्षात्कार ही सर्वोत्तम श्रेयस है।"²⁶ ऐसा प्रतीत होता है कि स्वामी विवेकानन्द के ज्ञान योग की अवधारणा आचार्य शंकर के ज्ञानमार्ग की ही प्रतिच्छाया है क्योंकि आचार्य शंकर ने भी ज्ञान से ही मुक्ति होना बताया है। "ज्ञानादेव मुक्तिः", यहाँ तक कि शंकर अपने ज्ञानमार्ग पर इतने दृढ़ थे कि उन्होंने कहा "ऋते ज्ञानात् न मुक्तिः" अर्थात् बिना ज्ञान के मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकती है। वैसे ही हम स्वामी विवेकानन्द के दार्शनिक विचारों के विवेचन में यह देख चुके हैं कि वह आचार्य शंकर के अद्वैत दर्शन से अत्यधिक प्रभावित रहे हैं।

यहाँ पर शंका हो सकती है कि किस पदार्थ का ज्ञान, या कौन सा ज्ञान मोक्ष प्राप्ति के लिए आवश्यक है? शंकर के समान विवेकानन्द का मानना है कि बंधन का मूल कारण अज्ञान है। अज्ञान का अर्थ है - सत् के स्वरूप का अज्ञान। सत् असत् के भेद को, नित्य-अनित्य के भेद को समझ पाने की असमर्थता अथवा अक्षमता ही अज्ञान है। इस भेद को समझ लेना ही ज्ञान है। जो इस सत्, असत् के भेद को समझकर विवेकवान हो जाता है, उसे ही आत्म ज्ञान या ब्रह्म ज्ञान हो पाता है। सच्चे ज्ञानयोगी को कुछ विशिष्ट लक्षणों से युक्त करते हुए स्वामी जी कहते हैं कि - "वह ज्ञान के अतिरिक्त और कुछ कामना नहीं करता, उसकी सभी इन्द्रियाँ पूर्ण नियंत्रण में रहती हैं, वह चुपचाप सभी कष्ट सहन कर लेता है। वह आत्मा के अतिरिक्त और सभी वस्तु छोड़ देता है। वह जानता है कि एक ब्रह्म को छोड़कर अन्य सब मिथ्या है। उसे मुक्ति की तीव्र इच्छा होती है।"²⁷ स्वामी जी के अनुसार नामरूपों से छूट जाना ही मोक्ष है। नामरूप के बन्धन से ही हम जीव-भाव को प्राप्त होते और मरते हैं। अतः ज्ञान

योगी को यह अनुभव करने का प्रयास करना चाहिए कि “मैं पूर्ण सत्, पूर्ण आनन्द हूँ।”²⁸ अतः स्पष्ट हो जाता है कि शंकर का ज्ञानमार्ग ही प्रकारान्तर से स्वामी विवेकानन्द का ज्ञानयोग है।

राजयोग

स्वामी विवेकानन्द ने मोक्ष प्राप्ति के लिए साधन रूप में एक अन्य मार्ग का भी उपदेश दिया जिसे उन्होंने राज योग की संज्ञा दी है। राजयोग में मनुष्य को अपने मन, इन्द्रिय तथा शरीर पर पूर्ण नियंत्रण एवं अनुशासन रखना होता है। वस्तुतः पतंजलि द्वारा पूर्व ही निर्दिष्ट योगशास्त्र के यमनियमादि अष्टांगों का क्रमिक अभ्यास करते हुए मन की समस्त शक्तियों को अन्तर्मुखी बनाते हुए, आत्म स्वरूप को प्रभावित करने का जो मार्ग है वही राजयोग है। स्वामी जी के मतानुसार “संसार के अन्य विज्ञानों की भांति राजयोग भी एक विज्ञान है। यह विज्ञान मन का विश्लेषण तथा अतीन्द्रिय जगत् के तथ्यों का संकलन करता है और इस प्रकार आध्यात्मिक जगत् का निर्माता है। संसार के सभी महान उपदेष्टाओं ने कहा है - हमने देखा और जाना है। ईसा, पाल और पीटर सभी ने जिन सत्यों की शिक्षा दी, उनका प्रत्यक्ष साक्षात्कार करने का दावा किया है। यह प्रत्यक्ष अनुभव राजयोग द्वारा ही प्राप्त होता है।”²⁹

स्वामी जी ने राजयोग में प्रवीणता के लिए अथवा सत् तत्त्व की प्राप्ति के लिए एकाग्रता को परमावश्यक बताया है। एकाग्रता को समझते हुए वह बताते हैं कि- “एकाग्रता समस्त ज्ञान का सार है, उसके बिना कुछ नहीं किया जा सकता। साधारण मनुष्य अपनी विचार शक्ति का नब्बे प्रतिशत अंश व्यर्थ नष्ट कर देता है।.....जब मन एकाग्र होता है और पीछे मोड़कर स्वयं पर ही केन्द्रित कर दिया जाता है तो हमारे भीतर जो भी है, वह हमारा स्वामी न रहकर हमारा दास बन जाता है। मन की एकाग्रता को अर्न्तजगत पर और आत्मा के अगोचर क्षेत्र पर केन्द्रित करने के परिणामस्वरूप योगशास्त्र का विकास हुआ। इच्छा शक्ति, मन और इन्द्रियों को वश में रखना योग है।.....योग का साध्य और लक्ष्य ईश्वर प्राप्ति है। इस प्रकार मन को लघु से लघुतर सीमाओं में समेटना एकाग्रता है।”³⁰ इस एकाग्रता की स्थिति की प्राप्ति के लिए विवेकानन्द जी ने अष्टांग योग, अर्थात् - यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा ध्यान और समाधि का उपदेश दिया है। इन योगांगों के क्रमबद्ध एवं नियमित अभ्यास से ही साधक अन्ततः समाधि अवस्था तक पहुँच जाता है और परम तत्त्व से उसका एकत्व स्थापित हो जाता है। समाधि ही एक साधक के लिए सर्वोच्च प्राप्तव्य है। स्वामी जी ने कहा है - “राजयोग हमें सिखलाता है कि कैसे समाधि अवस्था में पहुँचे।”³¹

अतः स्वामी विवेकानन्द का राजयोग महर्षि पतंजलि द्वारा प्रतिपादित अष्टांगयोग ही है। राजयोग की चरम परिणति समाधि अवस्था में होती है जब साधक सम्पूर्ण चित्तवृत्तियों का क्षय करके आत्मसाक्षात्कार करता है। यही मोक्ष की अवस्था है।

इस प्रकार स्वामी विवेकानन्द के कर्मयोग, भक्तियोग, ज्ञानयोग तथा राजयोग से सम्बन्धित विचारों का विवेचन करने से यह स्पष्ट हो जाता है, कि प्रत्येक मार्ग हमें मोक्ष प्राप्ति हेतु सहायता करता है, जिस व्यक्ति में भावना प्रबल है वह भक्तियोग का आश्रय लेकर ईश्वर साक्षात्कार करता है जैसा कि स्वामी रामकृष्ण, चैतन्य महाप्रभु आदि ने किया किन्तु जो लोग आचार्य शंकर के कष्ट साध्य ज्ञानमार्ग से प्रभावित हैं, वे ज्ञानयोग का आश्रय लेकर मोक्ष प्राप्ति में संलग्न होते हैं। वस्तुतः उपर्युक्त सभी साधन साधक की आध्यात्मिक प्रगति की विभिन्न अवस्थाओं में उपयोगी हैं और प्रत्येक साधन का अपना एक विशिष्ट महत्व है।

संदर्भ

1. मुण्डकोपनिषद् - 3/2/9 तथा 2/2/8
2. छान्दोग्य उपनिषद् - 4/14/3
3. बृहदारण्यक उपनिषद् - 4/4/7
4. कठोपनिषद् - 2/3/5
5. भगवद्गीता - 3/17, 3/27-3/28 आदि
6. भगवद्गीता, 4/18
7. ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य - 1/1/4
8. विवेकानन्द साहित्य, नवम् खण्ड, पृ. 167
9. विवेकानन्द संचयन, पृ. 28
10. विवेकानन्द संचयन, पृ. 26
11. विवेकानन्द साहित्य, प्रथम खण्ड पृ. 238
12. विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, पृ. 4
13. परंहन्सचरित, स्वामी विज्ञानन्द, पृ. 103
14. नारदसूत्र - 1/2
15. नारदसूत्र - 1/7
16. नारदसूत्र - 2/25
17. नारदसूत्र - 4/30
18. विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, पृ. 4
19. विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, पृ. 6
20. विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, पृ. 3
21. भगवद्गीता- 2/47
22. विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, पृ. 9
23. विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, पृ. 7
24. विवेकानन्द साहित्य, तृतीय खण्ड, पृ. 39
25. विवेकानन्द साहित्य, षष्ठ खण्ड, पृ. 248
26. विवेकानन्द साहित्य, षष्ठ खण्ड, पृ. 253
27. विवेकानन्द साहित्य, षष्ठ खण्ड, पृ. 260
28. विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, पृ. 253
29. विवेकानन्द साहित्य, चतुर्थ खण्ड, पृ. 79

बदलते वैश्विक परिदृश्य में दर्शनशास्त्र की प्रासंगिकता
(Relevance of philosophy in the changing global scenario)

प्रोफेसर ऋषि कान्त पाण्डेय
दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

दुःख एक कठोर यथार्थ है जिसका प्रत्येक व्यक्ति किसी न किसी रूप में अपने जीवन में अवश्य ही अनुभव करता है। तभी तो महात्मा बुद्ध ने कहा कि 'दुःखियों ने जो अश्रु बहाये हैं, उसके अनुपात में समुद्र का जल भी कम ही है।' कवि थॉमस हार्डी अपनी कृति 'The Mayor of Casterbridge' के अंत में लिखते हैं कि "दुःखों के सामान्य जीवन में आनन्द तो एक आकस्मिक घटना मात्र है।" ("Happiness is but the occasional episode in a general drama of pain.")। जर्मन दार्शनिक नीत्से भी ग्रीक के 'Wisdom of Silenus' का समर्थन करते हुए कहते हैं कि "जो सभी के लिए उत्कृष्ट है, वह सदैव ही हमारी पहुँच से परे है : यथा - पैदा न होना, अस्तित्व न होना, कुछ नहीं होना। उसके उपर्यन्त दूसरा उत्कृष्ट यह है कि शीघ्रातिशीघ्र मृत्यु को प्राप्त कर ले।" ("What is best of all is for ever beyond your reach : not to be born, not to be, to be nothing. The second best for you, however, is soon to die.")। स्पष्टतः इनके अनुसार जीवन दुःखात्मक होने के कारण कोई व्यक्ति जितना ही दीर्घकालिक जीवन जीयेगा, वह उतना ही अधिक दुःखों का भोग करेगा। अस्तु, कहा जा सकता है कि 'सर्वाधिक प्रसन्न तो वह है जो पैदा ही न हो, तत्पश्चात् वह है जो जन्म लेने के तुरन्त बाद इस शरीर का परित्याग कर दे।' (Happiest are those who are never born and next are those who die at the earliest.)।

आज 'विज्ञान एवं तकनीक का विकास' अपने चरम पर है, 'आर्थिक विकास दर' में भी अप्रत्याशित अभिवृद्धि हुई है, इसके साथ-साथ व्यक्ति के 'जीवन स्तर' में भी अभूतपूर्व सुधार हुआ है। विकास की इन ऊँचाईयों को छूने के बावजूद भी आज मनुष्य पहले से कहीं अधिक दुःखी एवं अशांत है। पहले अभाव में भी मानव संतुष्ट एवं शांत था। आज सबकुछ होने पर भी व्यक्ति असंतुष्ट एवं अशांत है। यद्यपि विकास से निश्चिततः हमारी भौतिक सुख-सुविधाएँ बढ़ी हैं, परन्तु जिस अनुपात में हमारी भौतिक सुख-सुविधाएँ बढ़ी हैं उसी अनुपात में हमारी अशांति एवं दुःख भी बढ़ा है। आज पारिवारिक स्तर पर कलह एवं ईर्ष्या का प्रभुत्व है तो सामाजिक स्तर पर चतुर्दिक हिंसा-रक्तपात, बलात्कार, व्यभिचार, भ्रष्टाचार, घृणा-विद्वेष, आदि कुप्रवृत्तियाँ व्याप्त हैं। इस प्रकार विकास के साथ ही साथ 'मानवीय मूल्यों का क्षरण' (Degradation of human values) भी अपने चरम पर ही है। मानवीय मूल्यों का तात्पर्य उन मूल्यों से है जो मानव के समग्र विकास अर्थात् उनके पोषण, संवर्धन तथा उन्नयन में सहायक

हों, यथा- प्रेम, करुणा, त्याग, दया, उदारता, सहिष्णुता, सहानुभूति, परानुभूति प्रभृति। आज के बदलते वैश्विक परिदृश्य ने मानवीय मूल्यों का क्षरण करके 'मूल्य-संकट' (Value-crisis) उत्पन्न कर दिया है।

यद्यपि मूल्य-क्षरण के अनेक कारण हैं तथापि इनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण कारण हमारी 'अज्ञानता' (Ignorance) है। सामान्यतः प्रत्येक मनुष्य के अंतर्गत दो प्रकार की प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं :

- पाशविकता/कामुकता (Animality/Sensibility)
- विवेक शक्ति (Conscience)

पाशविक वृत्तियों से तात्पर्य निम्न/तुच्छ प्रवृत्तियों (Lust desires), यथा- काम, क्रोध, लोभ, मोह, द्वेष, घृणा आदि से है। ये प्रवृत्तियाँ स्वाभाविक हैं तथा कमाबेश सभी प्राणियों में समान रूप से पाई जाती हैं। विवेक शक्ति ही एक ऐसी अनूठी विशेषता है जो मनुष्य को अन्य प्राणियों से पृथक् करती है। इसी विवेक शक्ति के द्वारा मनुष्य अपनी पाशविक वृत्तियों पर नियंत्रण पाकर तथा मानवोचित गुणों (प्रेम, करुणा, दया, त्याग, संवेदना, सहानुभूति, सहयोग, सह-अस्तित्व आदि) से युक्त होकर एक मर्यादित जीवन जीने में सक्षम हो पाता है। आज के पदलते परिदृश्य ने मनुष्य में विवेक शक्ति को क्षीण करके उसके अंदर पाशविक वृत्तियों की अभिवृद्धि की है। परिणामतः मानव अविवेकपूर्ण जीवन जीने को ही सर्वोच्च मानकर उसी के द्वारा ही संचालित एवं नियंत्रित हो रहा है। परिणामतः विभिन्न प्रकार के दुःखों का भोग कर रहा है।

मूल्य-क्षरण का दूसरा महत्वपूर्ण कारण हमारे जीवन में 'आध्यात्मिक एवं नैतिक मूल्यों की उपेक्षा' (Negligence of spiritual and moral values) है। इस बात का स्पष्ट उल्लेख शिक्षा आयोग की रिपोर्ट (1964-66) में भी किया गया है। "आज शिक्षा प्रणाली का गंभीर दोष यह है कि इसमें सामाजिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों का अभाव है। अध्यात्म अधिकांश भारतीयों के जीवन में एक बहुत बड़ा प्रेरणा स्रोत रहा है, जो आंतरिक रूप से चरित्र निर्माण के साथ-साथ नैतिक मूल्यों से भी सम्पृक्त करता है। शिक्षा की ऐसी राष्ट्रीय पद्धति जो लोगों के जीवन, आवश्यकताओं तथा प्रेरणाओं से सम्बन्धित है, की उपेक्षा जीवन की उद्देश्यपूर्णता की उपेक्षा।" ("A serious defect in the school curriculum is the absence of provision for education in social, moral and spiritual values. In the life of the majority of Indians, religion is a great motivating force and is intimately bound up with the formation of character and the inculcation of ethical values. A national system of education that is related to life, needs and inspirations of the people cannot afford to ignore this purposeful life.")³ इस बात का उल्लेख हार्टोग आयोग 1929, सेन्ट्रल बोर्ड ऑफ एजुकेशन 1946, सेकेन्ड्री एजुकेशन कमिशन

रिपोर्ट 1953, श्रीप्रकाश कमिटी आदि में भी किया गया है।

मानव व्यक्तित्व के मूलतः दो पक्ष हैं: पहला, बाह्य पक्ष जो वस्तुतः भौतिक (Material) है एवं दूसरा, आंतरिक पक्ष जो स्वरूपतः आध्यात्मिक (Spiritual) है। बाह्य पक्ष का सम्बन्ध भौतिक विकास, यथा - 'विज्ञान एवं तकनीक का विकास', 'आर्थिक विकास', 'जीवन स्तर का विकास' आदि से है, जबकि आंतरिक पक्ष का सम्बन्ध 'आंतरिक शुद्धता' (Internal purification) एवं 'आध्यात्मिक उत्थान' (Spiritual upliftment) से है। जब आंतरिक शुद्धता होती है तो उसकी अभिव्यक्ति हमारे आचरण के रूप में होती है। इस प्रकार आंतरिक शुद्धता का अपरोक्ष सम्बन्ध तो 'आध्यात्मिक उत्थान' से है, परन्तु इसका परोक्ष सम्बन्ध 'मानवीय मूल्यों' (Human values) से है। विकास का अर्थ है : बाह्य एवं आंतरिक दोनों ही पक्षों में संतुलन बनाये रखते हुए इन दोनों ही पक्षों का समग्र विकास करना (Holistic development)। आज विकास का जो मॉडल अपनाया गया है, वह 'एक आयामी' (One dimensional) है, क्योंकि विकास का तात्पर्य केवल भौतिक विकास से ही है। विकास के इस मॉडल ने निश्चितः 'बाह्य विन्यास' (External order) उत्पन्न किया है, परन्तु आंतरिक पक्ष उपेक्षित होने के कारण इसने उतना ही अधिक 'आन्तरिक व्यतिक्रम' (Internal disorder) भी उत्पन्न किया है, जिसका भयावह रूप आज हमारे समक्ष मूल्य-क्षरण के रूप में आ रहा है।

मूल्य-क्षरण का तीसरा महत्वपूर्ण कारण 'औद्योगीकरण' (Industrialisation) है। द्वितीय विश्व युद्ध के उपरान्त औद्योगीकरण की शुरुआत हुई, जिसने एक 'उपभोक्तावादी समाज' (Consumerism based society) का निर्माण किया। उपभोक्तावादी संस्कृति का परम साध्य है हमारे भोगों में अभिवृद्धि करना। एतदर्थ एक ऐसे बाजार को विकसित करना, जहाँ उसके द्वारा बनाये गये माल की अधिकतम खपत हो सके। अपने निहित स्वार्थों की पूर्ति हेतु वह किसी भी चीज को हमारे समझ इस रूप में परोसती है कि प्रारम्भ में तो हम उसे शौक के रूप में खरीदते हैं, परन्तु धीरे-धीरे वह हमारी जीवनचर्या में इस तरह शामिल हो जाती है कि वह हमारी एक 'अनिवार्य आवश्यकता' (Essential need) बन जाती है। परिणामतः मनुष्य अपने सदाचरण से स्खलित होकर अमर्यादित जीवन जीने के लिए लालायित हो जाता है। इस प्रकार उपभोक्तावादी संस्कृति 'आवश्यकता पर आधृत' (Need based) न होकर 'लोभ पर आधृत' (Green based) होती है। आवश्यकता की तो एक सीमा है, परन्तु लोभ की कोई सीमा नहीं है। लोभी व्यक्ति उचित-अनुचित का विवेक खो देता है। उद्देश्य मात्र यह होता है कि येनकेनप्रकारेण उसकी स्वार्थ सिद्धि होती रहे। अस्तु, वह प्राकृतिक सम्पदाओं के साथ ही साथ मानवीय मूल्यों का भी अधिकाधिक शोषण/दोहन करना (Maximum exploitation of both natural resources and human) आरम्भ कर देता है, जिसका दुष्परिणाम आज हमारे समक्ष विभिन्न प्रकार की शारीरिक एवं मानसिक विकृतियों के रूप में आ रहा है, यथा- मानसिक तनाव, अशांति, हिंसा-

रक्तपात, बलात्कार, भ्रष्टाचार, पर्यावरणीय असंतुलन आदि। शोषण की इस प्रवृत्ति ने भी मूल्य-क्षरण को बढ़ावा देकर आज 'मूल्य-संकट' (Value-crisis) उत्पन्न किया है।

मूल्य क्षरण का चौथा महत्त्वपूर्ण कारण "सूचना एवं प्रौद्योगिकी के क्षेत्र में अभूतपूर्व क्रांति" (Revolution in the sphere of information and technology) है जिसने विश्व की दूरियाँ कम करके सम्पूर्ण विश्व को एक 'वैश्विक गाँव' (Global village) के रूप में रूपान्तरित कर दिया है, जहाँ किसी भी प्रकार की सूचनाएँ क्षण भर में सम्पूर्ण विश्व में प्रसारित हो जाती हैं। कोविड-19 जैसी विश्वव्यापी महामारी के दौर में, मानव की अधिकांश गतिविधियाँ इसी के द्वारा संचालित एवं परिचालित हो रही हैं। स्पष्टतः इसकी अनेकानेक उपलब्धियाँ हैं, जिसे किसी भी रूप में नकारा नहीं जा सकता है, परन्तु इसके कई दुष्प्रभाव भी हैं। इसने मानव को एक एटम बम पर बैठा दिया है, जिसमें कभी भी विस्फोट हो सकता है। आजकल साईबर क्राइम सामान्य हो गया है। इण्टरनेट ज्ञान के साथ-साथ अश्लीलता भी परोस रहा है, जिसका दुष्प्रभाव हमारे बच्चों पर पड़ रहा है। यही नहीं, इसका सर्वाधिक दुष्प्रभाव यह रहा है कि इसने व्यक्तिवाद (Individualism) को बढ़ावा देकर मानवीय मूल्यों को महान क्षति पहुँचाई है। आज मानव मशीन की ही भाँति संवेदनाशून्य हो गया है। अब वह अपने सगे-सम्बन्धियों के साथ समय बिताने की अपेक्षा सोशल मीडिया, जैसे- इंटरनेट, स्काइप, वाट्सएप, फेसबुक, ट्वीटर आदि में ही अधिक व्यस्त दिखाई देता है। आज सोशल मीडिया के द्वारा हमारे नये-नये दोस्त बनते जा रहे हैं, उनमें भावनाएँ एवं संवेदनाएँ तो बहुत ही दिखाई पड़ती हैं, परन्तु इन संवेदनाओं का प्रदर्शन केवल सोशल मीडिया तक सिमटकर रह गया है।

सूचना एवं प्रौद्योगिकी में क्रांति के कई अन्य दुष्प्रभाव भी हमारे समक्ष आ रहे हैं:

- इसने व्यक्ति को 'आत्म-केन्द्रित' (Self-centered) एवं 'संवेदनाशून्य' (Insensitive) बना दिया है।
- इसने मानव को यंत्रों पर निर्भर बनाकर न केवल उसे 'मशीनों का गुलाम' (Slave of machines) बना दिया है बल्कि उसकी 'सृजनशीलता' (Creativity) पर प्रहार किया है।
- इसने मानवीय मूल्यों, यथा - प्रेम, दया, त्याग, करुणा, सहिष्णुता, सहानुभूति आदि पर प्रहार करके समाज में 'भौतिकतावादी एवं शोषणवादी प्रवृत्तियों' (Materialistic and exploitative attitudes) को बढ़ावा दिया है।
- इसने प्रकृति का दोहन करके 'पर्यावरणीय संकट' (Ecological crisis) भी उत्पन्न किया है। आज हमारा सबसे बड़ा शत्रु पर्यावरण ही हो गया है, जिसका दुष्प्रभाव कोविड-19 जैसी विश्वव्यापी महामारी के रूप में हमारे समक्ष आया है।
- इसने वैश्विक स्तर पर प्रतिस्पर्धा को जन्म देकर जहाँ एक ओर मानव की सुख

एवं शांति का हरण कर लिया है वहीं दूसरी ओर विकसित राष्ट्रों को और भी अधिक विकसित होने का मार्ग प्रशस्त किया है।

यद्यपि उपर्युक्त सभी बातें महत्वपूर्ण हैं तथापि इसका सर्वाधिक महत्वपूर्ण दुष्प्रभाव यह रहा है कि इसने व्यक्ति को (1) 'स्व-केन्द्रित' (Self-centered) एवं (2) 'संवेदनाशून्य' (Insensitive) बना दिया है। आज व्यक्ति इतना अधिक स्वार्थलोलुप एवं संवेदनाशून्य हो गया है कि उसे यह सूझता ही नहीं है कि समाज में उसके अलावा अन्य लोग भी हैं। वे भी उसी की भाँति ही सोचते-विचारते हैं, उनमें सभी संवेदनाएँ होती हैं, उन्हें भी दर्द होता है, उन्हें भी सुख की चाहत होती है, आदि-आदि। वह एक विशेष प्रकार के चश्मे से सम्पूर्ण समाज को देखता है, जहाँ उसको स्वयं के अतिरिक्त अन्य सभी एक वस्तु (Object) के रूप में नजर आते हैं, जिसका वह जितना अधिकाधिक दोहन एवं शोषण कर ले। शोषण की इसी प्रवृत्ति ने मानवीय मूल्यों का क्षरण करके मूल्य-संकट की स्थिति पैदा की है।

जब हम दर्शनशास्त्र की वर्तमान में प्रासंगिकता की बात करते हैं तो यह कहा जा सकता है कि इसकी प्रासंगिकता प्रमुखतः चार क्षेत्रों में देखी जा सकती है :

- अध्यात्म विज्ञान
- योग विज्ञान
- नैतिक दर्शन एवं मूल्य मीमांसा
- व्यावहारिक/अनुप्रयुक्त नीतिशास्त्र

सामान्यतः अध्यात्म को 'रिलीजन' से सम्बन्धित कर दिया जाता है, जबकि अध्यात्म, रिलीजन से पृथक् है। रिलीजन का प्रयोग विशेषतः सेमिटिक रिलीजन के लिए किया जाता है, यथा - यहूदी, ईसाई एवं ईस्लाम। इसके अन्तर्गत निम्नलिखित विशिष्टताएँ होती हैं :

- रिलीजन में किसी न किसी रूप में एक अलौकिक सत्ता को अवश्य ही स्वीकार किया जाता है तथा उसे गुह्य/रहस्यमयी माना जाता है।
- वह गुह्य या रहस्यमयी सत्ता लोक-कल्याणार्थ अपने संदेशों को पैगम्बरों के माध्यम से अभिव्यक्त करती है। अतः प्रत्येक रिलीजन में पैगम्बर (Prophet) भी अवश्य ही होता है।
- पैगम्बर, ईश्वर के संदेशों को धर्म-ग्रंथों के माध्यम से प्रस्तुत करते हैं। अस्तु, प्रत्येक रिलीजन का एक अपना विशिष्ट 'धर्म-ग्रन्थ' (Scripture) भी होता है।
- उन विशिष्ट धर्म-ग्रंथों में एक विशिष्ट प्रकार के कर्मकाण्ड की चर्चा होती है जो उसे अन्य रिलीजन से पृथक् करती है। अस्तु, प्रत्येक रिलीजन में कर्मकाण्ड (Rituals) भी होता है।
- रिलीजन में 'धार्मिक संगठन' (Religious organisation) की भावना भी होती है।

- अंततः रिलीजन का प्राण-तत्व मूलतः आस्था (Faith) है।

अध्यात्म में उपर्युक्त विशिष्टताओं का होना आवश्यक नहीं है। अध्यात्म का अर्थ होता है: अधि+आत्मनि अर्थात् आत्मा में अवस्थित होना 'आत्मानं विद्धि'। इस प्रकार अध्यात्म का तात्पर्य आत्म-ज्ञान (Self-realisation) है। इसे कम्प्यूटर के उदाहरण से स्पष्ट किया जा सकता है। कम्प्यूटर के मुख्यतः तीन घटक होते हैं : हार्डवेयर (Hardware), साफ्टवेयर (Software) और मेमोरी (Memory)। कम्प्यूटर का हार्डवेयर वह है जिसे हम देख और छू सकते हैं। इस हार्डवेयर के अन्तर्गत एक साफ्टवेयर भी होता है, जहाँ पर प्रोग्रामिंग होती है। कम्प्यूटर का सर्वाधिक महत्वपूर्ण पक्ष यही है। अंततः जो भी कार्य कम्प्यूटर में होता है, वह सब कुछ मेमोरी में संचित होता जाता है। उसी प्रकार मानव व्यक्तित्व के भी तीन मुख्य घटक होते हैं : 'स्थूल शरीर' (Gross body), 'सूक्ष्म शरीर' (Subtle or Astral body), एवं 'कारण/अधिष्ठान शरीर' (Causal/Foundation body)। 'स्थूल शरीर' पंचतत्वों से निर्मित है : पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं आकाश। यह कम्प्यूटर के हार्डवेयर जैसा ही है। अध्यात्म में इसका विशेष महत्व नहीं है। इस 'स्थूल शरीर' के अन्तर्गत एक 'सूक्ष्म शरीर' भी होता है, जो अद्वारह तत्वों से निर्मित होता है : पंच ज्ञानेन्द्रियाँ, पंच कर्मेन्द्रियाँ, पंच तन्मात्राएँ, मन, बुद्धि एवं अहंकार। कम्प्यूटर की भाषा में इसे साफ्टवेयर कहा जा सकता है। इस 'सूक्ष्म शरीर' के अन्तर्गत एवं और भी शरीर होता है, जिसे 'कारण या अधिष्ठान शरीर' कहा जाता है। जब परम चेतना अविद्या या माया के आवरण से अविच्छिन्न हो जाती है तो उसे ही 'कारण/अधिष्ठान शरीर' कहते हैं। यह मूलतः अविद्या का रूप होता है। हम जो भी कर्म करते हैं, उसका संस्कार यहीं पर संचित होता जाता है। कम्प्यूटर की भाषा में इसे मेमोरी कहा जा सकता है। मानव व्यक्तित्व के तीन मुख्य घटकों (शरीर, मन और आत्मा) में मन का महत्वपूर्ण स्थान है। जब मन, शरीर अर्थात् बाह्य जगत् से सम्बन्धित होता है तो यही संसार है, परन्तु जब इसी मन को उर्ध्वगामी बनाकर आत्मा से सम्बन्धित कर देते हैं तो इसे ही अध्यात्म कहते हैं। इसी कारण कहा गया है कि मन ही मनुष्य के बंधन एवं मोक्ष का आधार है ("मन एवं मनुष्याणां कारणं बन्ध मोक्षयोः"।)

अध्यात्म को एक वृत्त के उदाहरण से भी स्पष्ट किया जा सकता है। वृत्त के तीन मुख्य पक्ष हैं : केन्द्र (Center), त्रिज्या (Radius) एवं परिधि (Circumference)। वृत्त का केन्द्र आत्मा है, उसकी त्रिज्या मन एवं उसकी परिधि शरीर है। यदि हम त्रिज्या अर्थात् मन के आयाम को बढ़ाते जाते हैं तो हमारी परिधि बढ़ती जाती है और हम केन्द्र से उतना ही दूर होते जाते हैं, परन्तु जब हम त्रिज्या को छोटी करते जाते हैं तो परिधि छोटी होती जाती है और इस प्रकार अंततः केन्द्र, त्रिज्या एवं परिधि एक ही हो जाते हैं। इसे ही अध्यात्म कहते हैं। जहाँ, जीव कहता है कि 'अहं ब्रह्मास्मि' अथवा 'अयं आत्मा ब्रह्म' इस प्रकार अध्यात्म केवल कर्मकाण्ड तक सिमट कर नहीं रह जाता बल्कि उसे ऊपर उठकर आत्म-अवस्थित होने के बात करता है। विभिन्न धर्मों में भेद

केवल परिधि अर्थात् कर्मकाण्ड के स्तर पर ही है, केन्द्र अर्थात् अध्यात्म के स्तर पर सभी एक ही हो जाते हैं, यथा - माउंट एवरेस्ट पर पहुँचने के रास्ते पृथक्-पृथक् हो सकते हैं, परन्तु ज्योंही हम माउंट एवरेस्ट की चोटी पर पहुँचते हैं, सभी एक ही तत्व की अनुभूति करते हैं।

प्रश्न उठता है कि आज के वैज्ञानिक युग में अध्यात्म किस प्रकार प्रासंगिक हो सकता है? उल्लेखनीय है कि वैज्ञानिक ज्ञान हमें भौतिक सुख-सुविधाएँ तो प्रदान कर सकता है, परन्तु शान्ति (Peace) प्रदान नहीं कर सकता। आज हमारे पास सबकुछ है, परन्तु शांति नहीं है, क्योंकि शांति का स्थान 'आत्मा' है। अस्तु, जबतक आत्म-अवस्थित नहीं होंगे, शांति प्राप्त करना दुर्लभ ही है। आत्मा में ही शांति है। इसे भारतीय मनीषियों ने त्रिगुणात्मक प्रकृति के उदाहरण से स्पष्ट किया है। प्रकृति के तीन गुण हैं : सत्व, रजस एवं तमस। सत्व में शांति, दया, प्रेम, करुणा, त्याग आदि प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं। रजस में सक्रियता होने के कारण अशांति है। तमस में उदासीनता, मोह, आलस्य, निद्रा, मोह, कुण्ठा आदि प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं। ये तीनों प्रवृत्तियाँ हमारे व्यक्तित्व में भी पाई जाती हैं। शरीर पर तमस का प्रभाव रहता है। अस्तु, शरीर के स्तर पर शांति दुर्लभ ही है। मन पर रजस का प्रभाव रहता है और रजस में सक्रियता एवं चंचलता है। अस्तु, मन के स्तर पर भी शांति सम्भव नहीं है। आत्मा में सत्व गुण की प्रधानता होती है और सत्व में ही शांति है। अस्तु, बिना आत्म-अवस्थित हुए शांति प्राप्त करना असम्भव है। इसीलिए भारतीय दर्शन का मूल उद्घोष ही यही है कि 'आत्मा को जानो', क्योंकि यही वास्तविक ज्ञान (Really real knowledge) अथवा गहन ज्ञान (Depth knowledge) होने के कारण शांति प्रदायक है। तभी तो भगवान श्रीकृष्ण गीता में कहते हैं कि ज्ञान वह है जो हमें परम शांति प्रदान करती है (ज्ञानं लब्ध्वा परां शांतिमचिरेणाधिगच्छति।⁶) और ऐसा ज्ञान आत्म-ज्ञान ही है।

यही नहीं, विज्ञान और तकनीकी के विकास ने तो हमें भौतिक सुख-सुविधाओं के साथ-साथ यांत्रिक संसाधनों से भी सम्पन्न कर दिया है। आज हमारे पास यंत्र तो हैं, परन्तु इन यंत्रों का प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए कैसे किया जाय? इससे हम अनभिज्ञ हैं। उल्लेखनीय है कि हम यंत्रों का प्रयोग मानवता के कल्याण के साथ ही साथ उसके प्रध्वंस के लिए भी कर सकते हैं। अस्तु, आवश्यकता इस बात की है कि विज्ञान एवं तकनीकी के ज्ञान को 'मूल्योन्मुख' (Value-oriented) बनाया जाय, तभी इसका प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए किया जा सकता है, अन्यथा यह मानवता के लिए संहारक भी सिद्ध हो सकती है। जब 6 एवं 8 अगस्त 1945 को नागासाकी और हिरोशिमा पर परमाणु बम का विस्फोट किया गया तब आइन्सटीन ने भावुक होकर कहा कि परमाण्विक ऊर्जा का प्रयोग मानवता के कल्याण के लिए होना चाहिए था, न कि उसके विनाश के लिए। अस्तु, उन्होंने कहा कि आज विज्ञान को दिशा देने के लिए धर्म की आवश्यकता है तथा धर्म के लिए भी विज्ञान की आवश्यकता है। "धर्म के बिना विज्ञान अन्धा है और विज्ञान के बिना धर्म पंगु।" ("Religion without science

is lame and science without religion is blind."⁶)। धर्म/अध्यात्म ही हमारे आचरण को शिष्ट एवं मर्यादित करते हुए, मानवता के कल्याण के लिए तकनीकी के प्रयोग को सक्षम बनाती है।

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

यहीं नहीं, अध्यात्म ही हमें मानवीय मूल्यों के प्रति 'सजग एवं संवेदनशील' (Alert and Sensitive) बनाता है। परिणामतः व्यक्ति किसी बाह्य शक्ति से बाध्य होकर नहीं बल्कि अंतःप्रेरित होकर लोक-कल्याणार्थ अपने जीवन का उत्सर्ग कर देते हैं। इसी आधार पर बुद्ध ने 'महाकरुणा' की बात की तथा गाँधी जी ने 'सत्य एवं अहिंसा' की। ईशोपनिषद् की शुरुआत ही 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा'⁷ अर्थात् 'त्यागपूर्वक ग्रहण करना' (Attachment with disinterest) के साथ होती है। यह तभी सम्भव है जब हम यह अनुभव कर लें कि इस संसार में जो कुछ भी है वह ईश्वर प्रदत्त ही है ('यतो व इमानि भूतानि जायन्ते'⁸ अथवा 'जन्माद्यस्य यतः'⁹)। ऐसी स्थिति में जीव स्वतः अन्य के परिप्रेक्ष्य में त्याग करने लगता है। जब सबकुछ ईश्वर प्रदत्त ही है तो आसक्ति कैसी। अपरंच, केवल यही नहीं कि सबकुछ ईश्वर प्रदत्त है बल्कि यह भी की जगत् के सारे प्राणियों में ईश्वर का ही वास है, यथा - "ईश्वरः सर्वभूतानां"¹⁰, 'ईषावास्यमिदं सर्वं'¹¹, 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'¹² आदि। ऐसी स्थिति में व्यक्ति के मन में स्वभावतः अन्य के प्रति करुणा का भाव जागृत होता है। अस्तु, वह अपने भोग को अन्य के परिप्रेक्ष्य में सीमित करने लगता है।

'त्यागपूर्वक ग्रहण' को चरितार्थ तभी किया जा सकता है जब 'वसुधैव कुटुम्बकम्'¹³ की अवधारणा को स्वीकार कर लिया जाय अर्थात् सम्पूर्ण वसुधा अर्थात् पृथ्वी को ही

अपना परिवार मानें। समस्या यह है कि सम्पूर्ण धरा को अपना परिवार कैसे माना जा सकता है? इस समस्या का समाधान भी अध्यात्म में ही मिलता है। इनके अनुसार शरीर के स्तर पर भेद है और भेद बना भी रहेगा। अस्तु, भौतिक स्तर पर इस अवधारणा को साकार नहीं किया जा सकता है। उल्लेखनीय है कि शरीर के स्तर पर भेद होते हुए भी चेतना/आत्मा के स्तर पर कोई भेद नहीं है, क्योंकि यह जाति, धर्म, लिंग, रंग-रूप आदि सभी से परे हैं। इस प्रकार जो भेद शरीर के स्तर पर है वह चेतना/आत्मा के स्तर पर सवतः विगलित हो जाता है। अस्तु, आत्मा/चेतना के स्तर पर ही 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की अवधारणा साकार हो सकती है यहाँ पर व्यक्तिगत चेतना का विस्तार सर्वव्यापी चेतना के रूप में हो जाता है। इस प्रकार भेद विगलित हो जाते हैं। भेद-दृष्टि समाप्त होते ही वस्तुओं के प्रति आसक्ति भी समाप्त हो जाती है। आसक्ति समाप्त होते ही राग-द्वेष समाप्त हो जाता है और राग-द्वेष समाप्त होते ही जीव 'पर' में भी 'स्व' की अनुभूति करने लगता है। वह साक्षात् रूप से एक ही तत्व को सबमें अंतर्व्याप्त देखता है। अस्तु, अब वह प्राणिमात्र के कल्याण की कामना करते हुए (सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्।¹⁴) साथ-साथ बैठने, खाने, ज्ञानवान होने एवं विवाद रहित होने की याचना करता है। (ॐ सह नावतु। सह नौ भुनक्तु। सह वीर्यं करवावहै। तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै।)¹⁵ अब वह जिस प्रकार अपने परिवार से प्रेम करता है उसी प्रकार का प्रेम वह दूसरों के साथ भी करने लगता है। सम्भवतः यही कारण है कि उपनिषद् उस चैतन्य तत्व को जानने की बात करती है (आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः)¹⁶, जो सभी भूतों में अंतर्व्याप्त है 'ईश्वरः सर्वभूतानां'¹⁷। इसी को दूसरे रूप में कहा गया है कि 'एकमेवाद्वितीयम्'¹⁸ या 'नेह नानास्ति किंचन्'¹⁹, अर्थात् एक के अलावा दूसरा है ही नहीं।

आज दर्शनशास्त्र की प्रासंगिकता योग विज्ञान के क्षेत्र में भी दृष्टिगोचर होती है। यद्यपि 'योग' का शाब्दिक अर्थ होता है 'मिलना' अथवा 'जुड़ना' तथापि विभिन्न स्थानों पर इस शब्द का प्रयोग भिन्न-भिन्न अर्थों में हुआ है। गीता में योग शब्द का प्रयोग मूलतः तीन अर्थों में हुआ है।

- 'समत्वं योग उच्यते'²⁰ अर्थात् 'व्यवहार एवं परमार्थ में समता का नाम ही योग है।'
- 'योगः कर्मसु कौशलम्'²¹ अर्थात् 'कर्मों में कुशलता हासिल करना ही योग है।'
- 'तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्'²² अर्थात् 'दुःख संयोग के वियोग का नाम ही योग है।'

महर्षि पंतजलि के योग दर्शन में 'योग' शब्द का प्रयोग एक विशिष्ट अर्थ में हुआ है। उनके अनुसार योग का अर्थ है 'चित्त की वृत्तियों का निरोध हो जाना ('योगाश्चित्तवृत्ति निरोधः'²³)। जिस प्रकार मन में संकल्प-विकल्प उठता रहता है उसी प्रकार चित्त में भी

वृत्तियाँ उत्पन्न होती रहती हैं। जब चित् की वृत्तियों का निरोध हो जाता है तो इसी निरोधावस्था को ही 'योग' कहा गया है। सामान्यतः चित्त की वृत्तियों का निरोध 'समाधि' में ही होता है। अस्तु, योग को 'समाधि' भी कहते हैं। योग शब्द 'युज्' धातु (युज् समाधौ) से निष्पन्न हुआ है जिसका शाब्दिक व्युत्पत्ति की दृष्टिकोण से अर्थ ही होता है 'समाधि'। इस प्रकार योग दर्शन में योग का अर्थ जहाँ एक ओर 'चित्त की वृत्तियों का निरोध' है वहीं दूसरी ओर इसका अर्थ 'समाधि भी है। वस्तुतः दोनों में भेद नहीं है, क्योंकि चित्त की वृत्तियों का निरोध तो समाधि में ही होता है।

महर्षि पंतजलि ने चित्त की वृत्तियों के निरोध के लिए जिस साधना पद्धति का अवलम्बन लिया उसे अष्टांग योग कहते हैं (यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान एवं समाधि)। इसमें यम, नियम, आसन, प्राणायाम, एवं प्रत्याहार को 'बहिरंग साधन' कहा गया है, जबकि धारणा, ध्यान एवं समाधि को 'आंतरिक साधन'। बहिरंग साधन का उद्देश्य भौतिक शरीर को स्वस्थ रखना है। तभी तो कहा जाता है कि "करो योग रहो निरोग"। आज योग को वैश्विक स्तर पर मान्यता प्राप्त है। आंतरिक साधन का उद्देश्य मन की शक्तियों को जागृत करना है। इस प्रकार अष्टांग योग का उद्देश्य शारीरिक एवं मानसिक क्षमता का विकास करना है। आज कोविड-19 से बचाव के लिए डॉक्टर भी शारीरिक व्यायाम, जैसे- कपालभाँति, अनुलोम-विलोम, भस्त्रिका आदि को अपने जीवनचर्या में शामिल करने की बात करने लगे हैं, जिससे रोगों से लड़ने की हमारी प्रतिरोधक क्षमता बनी रहे।

उल्लेखनीय है कि इस विश्वव्यापी महामारी से बचने के लिए 'ध्यान' (Meditation) पर बल दिया गया। एक सर्वे की रिपोर्ट में यह बात निकल कर आयी कि अधिकांश मौतें कोविड से नहीं बल्कि कोविड के भय/डर से हो रही है। ऐसी स्थिति में अपने धैर्य तथा मानसिक संतुलन को बनाये रखने के लिए योग को आवश्यक माना जा रहा है। इसके लिए सर्वोत्तम साधन 'ध्यान' ही है जो योग का एक महत्त्वपूर्ण अंग है।

वर्तमान युग में नीतिशास्त्र/आचारशास्त्र भी प्रासंगिक हो गया है, क्योंकि यह आचरण से सम्बन्धित विज्ञान है। जिस प्रकार जगत् की गतिशीलता से सम्बन्धित शक्तियों का अध्ययन भौतिक विज्ञान करता है उसी प्रकार व्यक्ति के आचरण एवं समाज की गतिशीलता से सम्बन्धित शक्तियों का अध्ययन विभिन्न शास्त्र करते हैं, उनमें से एक नीतिशास्त्र भी है। यहाँ गतिशीलता का तात्पर्य 'कार्य-व्यापार' (Function) से हैं। इसी दृष्टि से नीतिशास्त्र को "नयनाज्ञीतिरुच्यते"²⁴ के रूप में परिभाषित किया गया है। यहाँ 'नयन व्यापार' का अर्थ है: "ले चलना या ढोना" (To bear or carry)। नीतिशास्त्र वह विज्ञान है जो व्यक्ति एवं समाज को अस्तित्व से शुभत्व की ओर अथवा अव्यवस्था से व्यवस्था की ओर अथवा निम्न स्तर से उच्च स्तर की ओर ले चलने का कार्य करती है (Ethics is a science which carries both the individual and society from being to well-being or disorder to order or lower level to higher level.) । परिणामतः एक 'आदर्श व्यक्ति' (Ideal person) एवं 'आदर्श समाज'

(Ideal society) का निर्माण किया जा सके, जिससे समाज में व्याप्त कदाचार पर नियंत्रण किया जा सके। इसी कारण शुक्रनीति में नीतिशास्त्र को "सभी शास्त्रों का उपजीव्य एवं लोक स्थिति का व्यवस्थापक कहा गया है।" (सर्वोपजीवकं लोकस्थितिकृत्रीतिशास्त्रकम्)²⁵

वर्तमान सदी में नीतिशास्त्र की एक महत्वपूर्ण शाखा विकसित हुई जिसे अनुप्रयुक्त/व्यावहारिक नीतिशास्त्र (Applied/Practical Ethics) कहते हैं। नियामक नीतिशास्त्र तो मानव आचरण को मर्यादित करने के लिए नीति निर्देशक तत्वों (Directive principles) की भाँति कुछ आदर्शों अथवा मानकों की स्थापना करती है जिसे हम 'आचार संहिता' (Code of conduct) कह सकते हैं। जब इन नैतिक सिद्धान्तों का प्रयोग व्यावहारिक जीवन की समस्याओं के समाधान के लिए किया जाने लगा तो इसे अनुप्रयुक्त/व्यावहारिक नीतिशास्त्र कहा गया। इस प्रकार अनुप्रयुक्त नीतिशास्त्र, नीतिशास्त्र का ही व्यावहारिक पक्ष है। नैतिक नियमों के व्यावहारिक जीवन में विविधात्मक प्रयोगों के आधार पर अनुप्रयुक्त नीतिशास्त्र की भी अनेक शाखाएँ विकसित हो गईं, यथा - प्रशासकीय नीतिशास्त्र (Administrative Ethics), जैविक नीतिशास्त्र (Bio-ethics), वृत्तिपरक नीतिशास्त्र (Business Ethics), व्यावसायिक नीतिशास्त्र (Professional Ethics), औद्योगिक नीतिशास्त्र (Industrial ethics), लोक नीतिशास्त्र (Public ethics), पुलिस नीतिशास्त्र (Police ethics), चिकित्सकीय नीतिशास्त्र (Medical ethics), मीडिया नीतिशास्त्र (Media ethics), वैधानिक नीतिशास्त्र (Legal ethics) आदि।

प्रशासकीय नीतिशास्त्र (Administrative Ethics) का उद्देश्य प्रशासन के क्षेत्र में नैतिक नियमों का प्रयोग करके इसके अन्तर्गत आने वाली व्यावहारिक समस्याओं का समाधान करना है। प्रशासकीय नीतिशास्त्र की आधारभूत मान्यता यह है कि "यह धरती सभी की जरूरतों की पूर्ति के लिए पर्याप्त है, परन्तु किसी एक व्यक्ति के भी लोभ की संतुष्टि के लिए पर्याप्त नहीं है।" ("The Earth has enough resources to meet the needs of all but not enough to satisfy the greed of even one person.")। इसी मान्यता के आधार पर प्रशासन का उद्देश्य निर्धारित करते हुए कहा गया कि (1) सभी की आवश्यक आवश्यकताओं की पूर्ति करना, यथा-भोजन, वस्त्र, आवास, स्वास्थ्य एवं शिक्षा। (2) सभी को विकास का समान अवसर प्रदान करना तथा (3) हाशिए पर बैठे लोगों को मुख्य धारा से जोड़ना। इसको व्यावहारिक रूप देना ही प्रशासकीय नीतिशास्त्र का मुख्य विवेच्य विषय है।

जैविक नीतिशास्त्र (Bio-ethics) के अन्तर्गत जीवन एवं दवाओं से सम्बन्धित विवादित समस्याओं पर विचार किया जाता है। यह दवाओं से सम्बन्धित शोधों, उसके प्रयोगों तथा उसकी नीतियों का अध्ययन करता है, जैसे इच्छा-मृत्यु (Euthanasia), गर्भपात (Abortion), भ्रूण हत्या (Foetus), कृत्रिम प्रजनन (Artificial reproduction), सह-जीवन (Live in relationship), क्लोनिंग (Cloning), आदि। **वृत्तिपरक नीतिशास्त्र**

(Business Ethics) व्यवसाय से सम्बन्धित विषयों एवं तत्सम्बन्धी नीतियों के स्वरूप का अध्ययन करता है। यह व्यापार की गतिविधियों तथा व्यापारिक संगठनों को संचालित करने में जो नैतिक समस्याएँ उत्पन्न होती हैं, उन समस्याओं का अध्ययन करता है। यह स्वरूपतः आनुवांशिक होता है। इसका उद्देश्य लाभ कमाना तो है, परन्तु यह लाभ नैतिक होना चाहिए। **व्यावसायिक नीतिशास्त्र** (Professional Ethics) का उद्देश्य भी अपने व्यवसाय के प्रति ईमानदारीपूर्वक कार्य करते हुए उससे लाभ कमाना है, परन्तु यह वृत्तिपरक नीतिशास्त्र से पृथक् है, क्योंकि वृत्तिपरक नीतिशास्त्र की भाँति यह आनुवांशिक नहीं बल्कि इसमें 'कौशल पर आधारित' (Skill based) होती है।

व्यावहारिक नीतिशास्त्र की एक अन्य महत्वपूर्ण शाखा पारिस्थितिकीय नीतिशास्त्र (Ecological Ethics) है, जो मानव एवं प्रकृति के बीच सम्बन्ध का अध्ययन करता है। मनुष्य एवं प्रकृति के बीच तीन प्रकार के सम्बन्ध हो सकते हैं : पहला, प्रकृति सर्वोच्च है। दूसरा, मनुष्य सर्वोच्च है। तीसरा, मनुष्य एवं प्रकृति दोनों परस्पर-निर्भर (Interdependent) तथा अंतःसम्बन्धित (Interconnected) हैं। इसमें प्रकृति सर्वोच्च है, इस विचार को कोई भी नहीं मानता है। दूसरे प्रकार का सम्बन्ध अर्थात् मनुष्य सर्वोच्च है, इसे 'मानवकेन्द्रित विचार' (Anthropocentric view) भी कहते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार केवल मनुष्य का ही स्वतः साध्य मूल्य है, अन्य सभी का केवल साधन मूल्य है। अस्तु, प्रकृति में जो कुछ भी है वह केवल मनुष्य के भोग के लिए ही है। अंततः तीसरे प्रकार के सम्बन्ध अर्थात् मनुष्य एवं प्रकृति दोनों परस्पर-निर्भर तथा अंतःसम्बन्धित हैं, इसे 'जैवकेन्द्रित विचार' (Biocentric view) भी कहा जाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार प्रकृति में जो कुछ भी है उसका अपने आप में स्वतः साध्य मूल्य है, कोई भी किसी का साधन नहीं है। आज इस विचार को सर्वमान्य रूप से स्वीकार किया जा रहा है। एतदर्थ, 'गहन पारिस्थिकी' (Deep ecology), 'सम्पोष्य विकास' (Sustainable development), 'जैव विविधता का संरक्षण' (Conservation of biodiversity), 'गाया सिद्धान्त' (Gaia theory), आदि की अवधारणाएँ विकसित की गईं, जिससे पारिस्थितिकीय संतुलन को बनाया रखा जा सके।

इस प्रकृति में जितने भी प्राणी हैं उनमें एकमात्र मानव ही "नैतिक कर्ता" (Moral agent) है, अस्तु उसकी जिम्मेदारी अपने साथ-साथ अन्य का भी संरक्षण, पोषण एवं संवर्धन करना है। यदि हम प्रकृति का संरक्षण नहीं करेंगे तो प्रकृति भी हमारा संरक्षण करना छोड़ देगी। हमें नहीं भूलना चाहिए कि प्रकृति हमारी कई आधारभूत आवश्यकताओं की पूर्ति करती है जो अमूल्य रत्न हैं, यथा: पहला, प्रकृति, जल, ऑक्सीजन, फल-फूल, दवाएँ, ईंधन आदि। नैतिकता यह कहती है कि यदि कोई भी चीज हमारी किसी भी रूप में सहायता करती है तो उसके प्रति हमें अवश्य ही अपनी कृतज्ञता करनी चाहिए। यह एक ऐसा मूल्य है जिसे प्रकृति के साथ ही साथ परिवार, समाज, राष्ट्र आदि के स्तर पर विकसित करने की आवश्यकता है।

इसके द्वारा हम मानवता के साथ-साथ प्रकृति का भी संरक्षण करने में भी सक्षम हो पायेंगे।

स्पष्टतः अध्यात्म/धर्म, योग एवं नैतिकता का समवेत् प्रयास से ही हमारे अन्दर प्रेम, दया, करुणा, उदारता, सहानुभूति, सहिष्णुता, समभाव, सत्यनिष्ठा, कर्तव्यनिष्ठता, सार्वजनिक सेवा के प्रति समर्पण का भाव आदि जाग्रत होते हैं जिससे व्यक्ति अपने आचरण को मर्यादित करने के साथ ही साथ लोक-कल्याणार्थ कार्य करने में सफलीभूत हो पाता है। यह हमें बताती है कि परिवार, समाज एवं राष्ट्र के स्तर पर हमारा कर्तव्य क्या है? व्यक्ति, समाज, एवं राष्ट्र के सम्पोष्य विकास के लिए क्या उचित है और क्या अनुचित है? इस प्रकार अध्यात्म/धर्म, योग एवं नैतिकता हमारे अंदर ऐसे मूल्यों को विकसित करती है जिसके आधार पर हम अपने साथ-साथ पूरी मानवता के बारे में सोचने एवं करने में समर्थ हो पाते हैं।

- यह हमारे अन्दर मानवीय मूल्यों, यथा - प्रेम, दया, त्याग, करुणा, उदारता, सहिष्णुता, सहानुभूति आदि का उन्मेष करती है।
- यह हमें बताती है कि तकनीकी का प्रयोग किस प्रकार मानवता के कल्याण के लिए किया जाय। इस प्रकार यह विज्ञान एवं तकनीकी के ज्ञान को मूल्योन्मुख (Value-oriented) बनाती है।
- यह व्यक्ति को स्व-केन्द्रित (Self-centered) होने के स्थान पर समाजोन्मुख (Society-oriented) बनने के लिए प्रेरित करती है।
- यह व्यक्ति को अन्य के प्रति सजग एवं संवेदनशील (Alert and Sensitive) बनाती है।
- यह हमें 'जागरूकता' (Awareness) विकसित करती है, जिससे हम अपने साथ-साथ अपने सम्पूर्ण वातावरण के प्रति विचार करने में सक्षम हो जाते हैं।
- यह हमारे अन्दर स्वतंत्रता (Freedom) के साथ-साथ उत्तरदायित्व (Accountability) का भी बोध कराती है।
- यह हमें अधिकार (Right) के साथ ही साथ कर्तव्य (Duty) का भी बोध कराती है अर्थात् हम केवल अधिकार की ही माँग न करें बल्कि अपने कर्तव्य का भी सम्यक् निर्वहन करें।
- अंततः यह हमारे अन्दर सत्यनिष्ठता (Integrity), समर्पण (Dedication), एवं पारदर्शिता (Transparency) का भाव विकसित करती है।

स्पष्टतः धर्म एवं नैतिकता²⁶ जहाँ तक एक ओर व्यक्ति के आचरण को मर्यादित करती है वहीं दूसरी ओर उनके बीच परस्पर सामंजस्य स्थापित करते हुए उन्हें गतिशीलता भी प्रदान करती है, जिससे व्यक्ति एवं समाज दोनों का सम्पोष्य विकास हो सके। तभी तो कणाद ने कहा कि धर्म लौकिक उन्नति तथा पारमार्थिक कल्याण का

मार्ग प्रशस्त करता है। ('यतो अभ्युदयनिःश्रेयस सिद्धिः स धर्मः')।²⁷ इसी प्रकार महाभारतकार वेद व्यास जी अपनी चिंता व्यक्त करते हुए कहते हैं "मैं अपनी दोनों भुजाओं को ऊपर उठाकर यह आह्वान करता हूँ कि धर्म का सेवन करो, क्योंकि धर्म का सेवन करने से मोक्ष तो सिद्ध होता ही है साथ ही साथ अर्थ और काम भी सिद्ध हो जाता है, परन्तु मेरी कोई सुनता ही नहीं है।"

ऊर्ध्वबाहुर्विरौम्येष न हि कश्चित श्रुणोति मे।

धर्मात् अर्थश्च कामश्च स किमर्थं न सेव्यते।²⁸

अस्तु, यह कहा जा सकता है कि आज के बदलते परिदृश्य में दर्शनशास्त्र विशेषतः अध्यात्म, योग एवं अनुप्रयुक्त/व्यावहारिक नीतिशास्त्र अधिक प्रासंगिक हो गया है।

संदर्भ

1. Hardy, Thomas (1886) : The Mayer of Casterbridge, Vol. 2, Smith, Elder & Com., London, P. 312.
2. Nietzsche, Friedrich (1909) : The Birth of Tragedy, George Allen & Unwin Ltd., London, P. 34.
3. The Report of the Education Commission, 1964-66.
4. विद्यारण्य स्वामी, 'पञ्चदशी' 6/68
5. श्रीमद्भगवद्गीता, 4/39
6. Einstein, Albert (1941) : "Science, Philosophy and Religion : A Symposium", The Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic way of life, Inc., New York.
7. ईशोपनिषद्, 1/1
8. तैत्तिरीय उपनिषद्, 3/1
9. ब्रह्मसूत्र, 1/1/2
10. श्रीमद्भगवद्गीता, 3/27
11. ईशोपनिषद्, 1/1
12. छांदोग्योपनिषद्, 3/14/1
13. महोपनिषद्, 6/71
14. आदि शंकराचार्य द्वारा प्रस्तुत
15. कठोपनिषद्, 2/3/19
16. बृहदारण्यक उपनिषद्, 5/2/3
17. श्रीमद्भगवद्गीता, 3/27
18. छांदोग्योपनिषद्, 6/2/2
19. बृहदारण्यक उपनिषद्, 4/4/19

20. श्रीमद्भगवद्गीता, 2/48
21. श्रीमद्भगवद्गीता, 2/50
22. श्रीमद्भगवद्गीता, 6/23
23. योगसूत्र, 1/2
24. शुकनीति, 1/2
25. शुकनीति, 1/56 और कामन्दकीय नीतिसार, 2/15
26. भारतीय परम्परा में धर्म एवं नैतिकता को एक ही सिक्के का दो पक्ष मानते हुए दोनों को अवियोज्य माना गया है। इनके अनुसार जो व्यक्ति धार्मिक होता है उसका नैतिक आचरण भी उतना ही परिशुद्ध एवं उत्कृष्ट होता है तथा जिसका नैतिक आचरण जितना ही अधिक उत्कृष्ट होता है उसकी आध्यात्मिक स्थिति उतनी ही ऊँची माना जाती है, क्योंकि "हमारा आचरण ही अध्यात्म की कसौटी है।" ("Our conduct is the criterion of spirituality")। सम्भवतः यही कारण है कि यहाँ पर धर्म को किसी अलौकिक सत्ता से सम्बन्धित न करके उसे व्यक्ति के आचरण से सम्बन्धित किया गया है। मनुस्मृति (6/92) में धर्म के दस लक्षण बताये गये, यथा - धैर्य, क्षमा, दम, अस्तेय, पवित्रता, इन्द्रिय-निग्रह, बुद्धि, विद्या, सत्य एवं अक्रोध, (धृतिः क्षमादमोऽस्तेयं सौचमिन्द्रियनिग्रहः। धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्म लक्षणम्।।)। इनमें से कोई भी लक्षण अलौकिक सत्ता से सम्बन्धित नहीं है बल्कि सभी केवल व्यक्ति के आचरण से ही सम्बन्धित हैं। इसी प्रकार महाभारतकार वेद व्यास जी धर्म का सार बताते हुए कहते हैं कि "धर्म के सर्वस्व को सुनो तथा उसे सुनकर छोड़ मत दो बल्कि अपने आचरण में धारण करो। वह यह है कि जिसे हम स्वयं ही पसंद नहीं करते हैं वैसा दूसरे के साथ व्यवहार न करें।" (महाभारत, 5/15/17)

श्रूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वाचाप्यवधार्यताम् ।

आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत् ॥

इस दृष्टि से पी0वी0 काणे लिखते हैं कि "धर्म कोई सम्प्रदाय या रिलीजन नहीं है बल्कि यह जीवन जीने का एक ढंग अथवा आचार-संहिता है।" ("Dharma is not a creed or religion but a mode of life or a code of conduct." Kane, P.V. (1941) : History of Dharmasashtra, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, P. 2) . डॉ0 राधाकृष्णन् के अनुसार भी "मैं धर्म को चारों वर्णों तथा चारों आश्रमों के लोगों द्वारा जीवन के चार पुरुषार्थों (धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष) के सम्बन्ध में मनुष्य के सम्पूर्ण कर्तव्यों के रूप में परिभाषित कर सकता हूँ" ("We may define dharma as the whole duty of man in relation to the fourfold purposes of life (dharma, artha, kama and moksa) by members of the four groups (caturvarna0 and the four stages (caturasrama)." S. Radhakrishnan (1947) : Religion and Society, George Allen & Unwin Ltd. London, P. 107) । इस प्रकार भारतीय परम्परा में प्रायः धर्म को व्यक्ति के आचरण से सम्बंधित किया गया है।

27. वैशेषिक सूत्र, 1/1/2।
28. महाभारत, स्वर्गारोहण पर्व, 5/62।

पुस्तक समीक्षा

1 गांधीवाद के मूल स्वर, लेखक - हरिशंकर उपाध्याय, प्रकाशक - ऋषिकुल प्रकाशन प्रयागराज, वर्ष 2020 ई0, पृष्ठ संख्या 200. गांधीजी के 150वें जन्मदिन के बाद गांधीवाद को श्रद्धांजलि के रूप में लिखी गयी उक्त पुस्तक को उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ के "ने. एम. मुंशी सर्जना पुरस्कार-2020" से सम्मानित किया गया है।

सात अध्यायों में विभक्त गांधीवाद के मूल स्वर गोरेय्या

दक्षिण अफ्रीका में गाँधीजी के प्रवास से सम्बन्धित गतिविधियों का मूल्यांकन करने के साथ-साथ विश्व शान्ति, अहिंसा-दर्शन, सत्य की संकल्पना, शिक्षा तथा आर्थिक चिन्तन का विश्लेषण करती है। इसके अतिरिक्त लेखक ने समकालिक राजनीति के क्षेत्र में गाँधी की प्रासंगिकता का स्वतन्त्र एवं तटस्थ विवेचन करने का प्रयास किया है।

गांधी के शिक्षा-दर्शन की मीमांसा एवं समीक्षा करते हुए लेखक ने इस बिंदु पर बल दिया है कि कोई शिक्षा नीति अथवा शिक्षा पद्धति तब तक प्रभावी नहीं हो सकती है जब तक शिक्षा का प्राथमिक उद्देश्य स्वावलम्बन और चरित्र-निर्माण नहीं होगा। लेखक ने तार्किक आधार पर यह स्थापित करने का प्रयास किया है कि किस प्रकार गांधीवाद समकालीन समाज की समस्याओं जैसे आतंकवाद, हिंसा, धार्मिक उन्माद, जातीय टकराव, भ्रष्टाचार एवं क्षेत्रवाद आदि के समाधान के लिए प्रासंगिक हो सकता है। पुस्तक में गांधीवाद को गीता तथा सनातन धर्म के तत्वज्ञान एवं नैतिक सिद्धांतों का नवीन संस्करण सिद्ध करने का प्रयास किया गया है। इसी का प्रयोग गांधी जी ने भारतीय राजनीति के क्षेत्र में किया था। इस संदर्भ में लेखक का यह कथन महत्वपूर्ण है कि "गांधीजी शोध (रिसर्च) से अधिक आचरण के विषय हैं।"

गीता-विमर्श के अंतर्गत गीता के बारे में गाँधी के प्रमुख अवदानों का उल्लेख करते हुए अनासक्ति योग एवं अहिंसा दर्शन के अंतर-सम्बंधों का विवेचन किया गया है। गीता में 'सर्वधर्मसमभाव' एवं हिंद-स्वराज पर गीता के प्रभाव का मूल्यांकन महत्वपूर्ण है।

राजनीतिक चिंतन पर गांधी का प्रभाव जैसे विषय महत्वपूर्ण है जहाँ लेखक ने कौटिल्य और मैकियावेली के सापेक्ष रूप में गाँधी के विचारों का मूल्यांकन किया है। इसके अतिरिक्त समसामयिक भारतीय विचारकों पर गाँधी चिंतन के प्रभावों का सूक्ष्म विश्लेषण यह दिखाता है कि गाँधी के विरोधी एवं समर्थक कोई भी गाँधी की उपेक्षा नहीं कर सकते हैं।

गाँधी जी के विचार प्रायोगिक रूप से विकसित हुए हैं। वह देश-काल और परिस्थितियों के सापेक्ष रूप में परिवर्तित हो सकते हैं। उनके विचारों से हमें कितना उपयोगी मार्गदर्शन मिल सकता है, यह बहुत कुछ व्यक्ति के विवेक पर निर्भर करता है।

पुस्तक की एक प्रमुख विशेषता उसकी अत्यंत सरल और ग्राह्य भाषा-शैली है जो वर्तमान युग की वैश्विक समस्याओं से हमें रूबरू कराती है। अतः उक्त पुस्तक विद्यार्थियों, अध्यापकों एवं शोधकर्ताओं के साथ-साथ नीति निर्माताओं और राजनीतिज्ञों तथा राजनीतिक चिंतकों के लिए भी उपयोगी हो सकती है। मेरी शुभकामना है कि आचार्य उपाध्याय जी इस तरह के अनवरत प्रयास करते रहें जिससे भारतीय वाङ्मय में विशेषकर हिन्दी साहित्य की भी वृद्धि होती रहे। मेरी यह मंगल कामना है कि यह ग्रंथ अधिकाधिक प्रचार एवं प्रसार प्राप्त करे।

प्रोफेसर ऋषिकान्त पाण्डेय
दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय
प्रयागराज

दर्शन परिषद् के 36वें अधिवेशन का वार्षिक कार्यवृत्त (दिनांक 13, 14 व 15 मार्च 2021)

36 वें दर्शन परिषद् के अधिवेशन का शुभारम्भ दिनांक 13 मार्च 2021 ई0 को भगवानदीन आर्य कन्या परास्नातक महाविद्यालय लखीमपुर खीरी में आयोजित हुआ। उद्घाटन सत्र का प्रारम्भ डॉ0 सुरचना त्रिवेदी (प्रधानाचार्य) एवं श्री ज्ञानस्वरूप शुक्ल (समाजवसेवी एवं उद्योगपति) तथा विशिष्ट अतिथि उपजिलाधिकारी डॉ0 अरुण कुमार सिंह के दीपप्रज्ज्वलन से प्रारम्भ हुआ। जिसमें दर्शन परिषद् के अध्यक्ष प्रो0 सभाजीत मिश्र, सामान्य अध्यक्ष प्रो0 जटाशंकर तथा परिषद् के सचिव प्रो0 हरिशंकर उपाध्याय एवं मंत्री डॉ0 नीतिश दुबे भी सम्मिलित हुये। परिषद् के सचिव प्रो0 उपाध्याय ने दर्शन परिषद् का परिचय देते हुए, उसके संस्थापक अध्यक्ष आचार्य संगमलाल पाण्डेय जी द्वारा निर्धारित परिषद् के उद्देश्यों की व्याख्या किया।

परिषद् के अध्यक्ष प्रो0 सभाजीत मिश्र ने दर्शनशास्त्र के अध्ययन-अध्यापन को नवभारत की संकल्पना के सदर्थ में निरूपित में किया। जब तक दर्शनशास्त्र एवं संस्कृत साहित्य का अध्ययन-अध्यापन नहीं होगा, तब तक नवभारत की संकल्पना साकार नहीं हो सकती। जिस प्रकार शारीरिक स्वास्थ्य के लिये भोजन की आवश्यकता होती है उसी प्रकार मूल्यपरक शिक्षा, मन एवं मस्तिष्क के स्वास्थ्य के लिये दार्शनिक विमर्श आवश्यक है। उद्घाटन सत्र का संचालन डॉ0 रेखा पाण्डेय एवं संयोजन डॉ0 नीतिश दुबे ने किया। सत्रान्त में धन्यवाद ज्ञापन डॉ0 सुरचना त्रिवेदी ने किया।

परिषद् का द्वितीय सत्र 'शिक्षादर्शन : एक विमर्श' की अध्यक्षता प्रो0 ऋषि कान्त पाण्डेय, इलाहाबाद विश्वविद्यालय ने किया। उक्त सत्र में डॉ0 क्षमा तिवारी, सविता साहू, डॉ0 प्रियंका सिंह, शिवा देवी, अंशू श्रीवास्तव, सुनीता दीक्षित, डॉ0 सुभाष चन्द्र, डॉ0 बीना रानी गुप्ता, डॉ0 गीता शुक्ला, डॉ0 शशि प्रभा बाजपेयी, डॉ0 सुशीला सिंह, डॉ0 अर्चना सिंह आदि ने शोध पत्रों का वाचन किया। दिनांक 14 मार्च 2021 ई0 को प्रथम सत्र का प्रारम्भ काली पीठ नैमिषारण्य के संस्थापक एवं स्वामी पीठाधीश्वर स्वामी जी के आध्यात्मिक एवं नैतिक उद्बोधन से प्रारम्भ हुआ। स्वामीजी ने अपने उद्बोधन में कहा - धर्म का स्वरूप देश काल, व्यक्ति एवं परिस्थिति के अनुसार संशोधित, परिमार्जित और परिवर्तित होता रहता है। ऋषि और मुनि के भेद को स्पष्ट करते हुये स्वामी जी ने कहा - "ऋषयो मंत्रद्रष्टारः एवं मुनयः मंत्रकर्तारः" ऋषियों ने इंगला, पिंगला तथा सुषुम्ना नाडी की खोज की जो आज के विज्ञान से समर्थित है। उन्होंने सज्जन और दुर्जन को परिभाषित करते हुए जीवन के लिये उपयोगी तीन सूत्रों को अपनाने पर बल दिया - प्रथम *मितभाषिता*, द्वितीय *मुदुभाषित* एवं तृतीय तथ्यात्मक (सत्य वचन)।

दिनांक 14 मार्च 2021 ई0 को परिषद् के प्रथम सत्र का आयोजन पर्यटक अतिथि गृह नैमिषारण्य में किया गया। जिसमें द्वितीय संगोष्ठी 'चेतना की विषयापेक्षा' की अध्यक्षता प्रो0 के0सी0 पाण्डेय, लखनऊ विश्वविद्यालय ने किया एवं अपना अध्यक्षीय उद्बोधन दिया। इसके अतिरिक्त दो व्याख्यान मालाओं के अन्तर्गत प्रथम प्रो0 संगम लाल पाण्डेय व्याख्यान के वक्ता डॉ0 संजय कुमार शुक्ल, ई0सी0सी0 प्रयागराज ने 'दर्शनशास्त्र की सामाजिक प्रासंगिकता' विषयक व्याख्यान प्रस्तुत किया। जिस पर प्रो0 उपाध्याय, प्रो0 जटाशंकर, डॉ0 आलोक टण्डन, डॉ0 रजनी श्रीवास्तव, प्रो0 ऋषि कान्त पाण्डेय एवं प्रो0 सभाजीत मिश्र ने अपनी समीक्षात्मक टिप्पणियों से सत्र

को जीवन्त बनाया। द्वितीय देवात्मा व्याख्यान के वक्ता डॉ० आलोक टण्डन ने किया, *क्या पर्यावरण संकट का हल सामाजिक पारिस्थितिकी से सम्भव है?* विषयक व्याख्यान प्रस्तुत किया। जिस पर प्रो० ऋषि कान्त पाण्डेय, प्रो० जटाशंकर, प्रो० के०सी० पाण्डेय, डॉ० रजनी आदि ने समीक्षात्मक टिप्पणी प्रस्तुत की।

शोध वाचन सत्र

अध्यक्ष : प्रो० ऋषि कान्त पाण्डेय, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज।

समन्वयक : डॉ० रंजय प्रताप सिंह, डी०ए०वी० डिग्री कालेज, कानपुर।

शोध वाचन सत्र के अन्तर्गत कु० महिमा सिंह, कु० दिव्या पाण्डेय, ऋचा सिंह, नीरज पाण्डेय, प्रियांशु अग्रवाल, डॉ० ज्ञान प्रकाश उपाध्याय, डॉ० स्नेह लता पाठक, श्रीकांत गुप्ता, डॉ० रजनी श्रीवास्तव, डॉ० रेनू चौधरी, डॉ० संदीप कुमार चौरसिया एवं धनन्जय त्रिवेदी ने अपना शोध पत्र प्रस्तुत किया।

परिषद् की सामान्य और कार्यकारणीय समिति की संयुक्त बैठक पर्यटक अतिथि गृह में दिनांक 14 मार्च का सायं 8 बजे प्रो० सभाजीत मिश्र की अध्यक्षता में सम्पन्न हुई। जिसमें सर्वसम्मति से निम्नलिखित निर्णय लिये गये :

1. परिषद् के सचिव प्रो० हरिशंकर उपाध्याय ने पिछले सत्र के (35 वाँ) अधिवेशन के कार्यवृत्त एवं कृत कार्यवाही से सदस्यों को अवगत कराया। सदस्यों ने सर्वसम्मति से कार्यवृत्त को पुष्टि किया।
2. सदस्यों ने अगले वर्ष के 37वें अधिवेशन के स्थल पर विचार विमर्श किया और निम्नलिखित प्रस्तावों पर विचारोत्त वरीयता क्रम में स्वीकृत प्रदान की।
 - i. दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज (30प्र०)
 - ii. कालीपीठ नैमिषारण्य, सीतापुर (30प्र०)
 - iii. देव संस्कृति विश्वविद्यालय, हरिद्वार (उत्तराखण्ड)।
3. सदस्यों ने अगले अधिवेशन के लिए गोष्ठियों एवं वक्ताओं के विषय में विचार-विमर्श के पश्चात् निम्नलिखित निर्णय लिये गये:

प्रथम संगोष्ठी

1. नई शिक्षा नीति और दर्शनशास्त्र

वक्तागण :

- | | |
|-----------------------|-------------------------------------|
| 1. डॉ० रेखा पाण्डेय | (भ०आ०म० लखीमपुर, खीरी) |
| 2. डॉ० स्वाती सक्सेना | (डी०जी० कालेज, कानपुर) |
| 3. आलोक द्विवेदी | (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज) |
| 4. अतुल तिवारी | (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज) |
| 5. महिमा सिंह | (लखनऊ विश्वविद्यालय लखनऊ) |
| 6. मनोरमा गुप्ता | (डी०जी० कालेज, कानपुर) |

7. मुकुल पाण्डेय (गोरखपुर विश्वविद्यालय, गोरखपुर)
द्वितीय संगोष्ठी
2. अनासक्ति योग :
- वक्तागण :
1. डॉ० स्नेहलता पाठक (देव संस्कृत विश्वविद्यालय, हरिद्वार)
 2. डॉ० क्षमा तिवारी (भ०आ०म० लखीमपुर, खीरी)
 3. डॉ० ज्ञान प्रकाश (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 4. डॉ० संजय कुमार तिवारी (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 5. डॉ० प्रियंका तिवारी (पटना)
 6. डॉ० सुचेता शुक्ल (डी०वी० कालेज, कानपुर)
 7. डॉ० मनोज कुमार मिश्र (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 8. दिव्या पाण्डेय (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
 9. सुशील कुमार (इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज)
4. विभिन्न सत्रों की अध्यक्षता, अगले सत्र के सामान्य अध्यक्ष तथा व्याख्यान मालाओं के चयन हेतु सदस्यों ने सर्व सम्मति से परिषद् के अध्यक्ष प्रो० सभाजीत मिश्र को अधिकृत किया।
 5. परिषद् के सचिव ने 'युवा दार्शनिक पुरस्कार' हेतु शोध पत्रों की गुणवत्ता के आधार पर प्रथम द्वितीय एवं तृतीय पुरस्कार प्रदान करने सम्बन्धी प्रस्ताव रखा जिसे निम्नांकित शर्तों के आधार पर एवं सर्व सम्मति से स्वीकार किया गया गया :
 - (i) शोध पत्र प्रस्तुत करने वाले शोधार्थियों की उम्र 35 वर्ष से अधिक न हो।
 - (ii) शोध पत्रों के मूल्यांकन हेतु दो विषय विशेषज्ञों की आख्या के पश्चात् परिषद् के अध्यक्ष एवं सचिव पुरस्कार के लिये शोधार्थी का चयन करेंगे।
 6. सदस्यों द्वारा सर्वसम्मति से आजीवन सदस्यों की सूची के प्रकाशन हेतु संस्तुति प्रदान की गई।
 7. सदस्यों ने परिषद् के सचिव से परिषद् का पंजीकरण नीति आयोग में कराने सम्बन्धी कार्यवाही हेतु अनुरोध किया।
 8. परिषद् के सचिव ने श्री ज्ञान स्वरूप शुक्ल को परिषद् का संरक्षक नामित करने के लिये प्रस्ताव रखा। जिसका अनुमोदन इस शर्त के साथ किया गया कि किसी व्यक्ति को न्यूनतम 21,000/- (इक्कीस हजार) मात्र धनराशि परिषद् को प्रदान करने पर संरक्षक बनाया जा सकता है। इस कार्य हेतु परिषद् के मंत्री डॉ० नीतिश दुबे को कृत कार्यवाही को सुनिश्चित करने के लिये अनुरोध किया गया।
 9. सदस्यों ने दर्शन परिषद् की आजीवन सदस्यता शुल्क पर विचार विमर्श करने के पश्चात् यह निर्णय लिया गया कि आजीवन सदस्यता शुल्क रु. 1000/- (एक हजार) मात्र के स्थान पर रु. 2000/- (दो हजार) मात्र निर्धारित किया जाय।

10. सदस्यों ने सर्वसम्मति से यह निर्णय लिया कि दर्शन परिषद् के संरक्षक सदस्य हेतु न्यूनतम सहयोग राशि रुपये 21,000/- (इक्कीस हजार रुपये) होगी। जो व्यक्ति संस्था को न्यूनतम इक्कीस हजार रुपये सहयोग राशि प्रदान करेगा वह संस्था का आजीवन संरक्षक (सदस्य) होगा।
11. संस्थाओं के लिए आजीवन सदस्यता शुल्क 5,100/- (पाँच हजार एक सौ) मात्र होगी।

समापन समारोह

परिषद् का समापन समारोह दिनांक 15 मार्च को सम्पन्न हुआ। समापन समारोह का शुभारम्भ डॉ० स्नेहलता पाठक (देव संस्कृति वि०वि०, हरिद्वार) के मंत्रोच्चार एवं शान्तिपाठ से प्रारम्भ हुआ। समापन समारोह की अध्यक्षता परिषद् के अध्यक्ष प्रो० सभाजीत मिश्र ने किया और परिषद् के तीन दिवसीय कार्यक्रमों की आख्या परिषद् के मंत्री डॉ० नीतिश दुबे ने प्रस्तुत किया। समापन सत्र में डॉ० सुरचना त्रिवेदी, डॉ० संजीव त्रिवेदी, डॉ० रेखा पाण्डेय, डॉ० अजय पाण्डेय और डॉ० क्षमा तिवारी को सम्मानित किया गया। परिषद् की ओर से धन्यवाद ज्ञापन परिषद् के सचिव प्रो० हरिशंकर उपाध्याय ने किया। अध्यक्ष एवं सचिव ने दर्शन परिषद् को अधिवेशन में दी गयी धनराशि के प्रति भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद् (ICPR) के प्रति आभार व्यक्त किया।

प्रस्तुति

(प्रो. हरिशंकर उपाध्याय)

सचिव

दर्शन परिषद् (उत्तर भारत दर्शन परिषद्)

कार्यालय - दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज 211002

लेखकों से

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

सम्पादक

दर्शन परिषद्

दर्शन परिषद् कार्यकारिणी समिति के सदस्य :

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

परिषद् के संरक्षक सदस्य :

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

ध्यातव्य :

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