ललिता

षाण्मासिकी

कवि-भारती

L A L I T Ā

राष्ट्रिया शोध-पत्रिका

प्रथमोऽङ्कः

संरक्षकाः

जगद्गुरुश्रीमद्रामानुजाचार्यस्वामिश्रीवासुदेवाचार्य 'विद्याभास्कर' महाराजाः

2016

प्रधानसंपादकः

डॉ० कमलाकान्तत्रिपाठी

KISHORE VIDYA NIKETAN
BHADAINI-VARANASI

किशोर-विद्या-निकेतनम्

बी-2/236-ए-1, (भारतीय स्टेट बैंक अस्सी शाखा)

भदैनी, वाराणसी-221001

विक्रमसंवत् २०७३ ई० २०१६

Published by:
Kishor Vidya Niketan
B-2/236-A-1, Bhadaini, Varanasi-221001
www.kishorvidyaniketan.com

I S S N : 0975-6256

Price: 200-00

Address for Correspondence:
Dr. Santosh Dwivedi
Proprietor
Kishor Vidya Niketan
B-2/236-A-1, Bhadaini, Varanasi- 221001
email : kvnpublisher@gmail.com
website: www.kishorvidyaniketan.com

All Right Reserved with Publisher

DISCLAIMER: The opinions expressed in **LALITĀ KAVI-BHĀRATI** are those of the authors and contributors, and do not necessarily reflect those of the editors, the editorial board, Lalita Kavi-Bharati, Kishor Vidya Niketan, or the organization to which the authors are affiliated.

Printed at:
Sri Mahavir Press
Varanasi

ललिता

कवि-भारती

प्रवर्तकः

पं० शिवदत्त शर्मा चतुर्वेदी

स्व० पं० नंदकिशोर द्विवेदी

परामर्शकाः

प्रो० बालशास्त्री

प्रो० कृष्णकान्त शर्मा

डॉ० हरिप्रसाद अधिकारी

डॉ० उमाकांत चतुर्वेदी

सम्पादकमण्डलम्

प्रो० शीतलाप्रसाद उपाध्यायः

प्रो० सदाशिवकुमार द्विवेदी

डॉ० शिवरामशर्मा

देवात्मा दूबे

संरक्षकाः

जगद्गुरुश्रीमद्रामानुजाचार्यस्वामिश्रीवासुदेवाचार्य 'विद्याभास्कर' महाराजाः

प्रधानसम्पादकः

डॉ० कमलाकान्तत्रिपाठी

सम्पादकः

डॉ० संजीवशर्मा

प्रबन्धसम्पादकौ

डॉ० राजेश कुमार श्रीवास्तवः

डॉ० दीपञ्जय श्रीवास्तवः

डॉ० राकेश कुमार मिश्र

सूचना

सुधी विद्वानों एवं संस्कृतसाहित्यप्रेमियों के विशेष आग्रह का समादर करते हुए "**ललिता-कविभारती**" वार्षिक के स्थान पर वर्ष २००९ से अर्धवार्षिक अर्थात् वर्ष में दो अंक प्रकाशित होगा।

लेखकों के लिए-

* लेखों का विषय संस्कृत साहित्य से सम्बन्धित होगा। जिसकी भाषा मुख्यतः संस्कृत होगी। हिन्दी एवं अंग्रेजी के लेख भी स्वीकार्य होंगे परन्तु उनका विषय सर्वथा संस्कृत वाङ्मय से सम्बन्धित ही होना चाहिए।
* स्वलिखित लेख शुद्ध करके प्रकाशक के पते पर प्रेषित करें, भाषागत अशुद्धि अधिक होने पर लेख प्रकाशन पर विचार नहीं किया जायेगा।
* लेख (Stardust, A.P.S. font) में टाइप होने चाहिए। लेख की प्रिन्ट एवं C.D. प्रकाशक के पते पर डाक से भेजें।

नोट- **ललिता** कविभारती-२००८ के अनन्तर अंकों में लेखकों के कार्यक्षेत्र-विवरण के प्रकाशन की योजना है जिसकी पूर्त्ति हेतु लेखकों से निवेदन है कि लेखों के साथ-साथ अपने कार्यक्षेत्र के विवरण, फोन नम्बर, ई-मेल पता प्रकाशक के पते पर भेजें।

संपर्क- पत्रिका के सम्बन्ध में किसी भी प्रकार की जानकारी के लिए प्रकाशक से सम्पर्क करें-

डॉ० संतोष द्विवेदी
किशोर-विद्या-निकेतनम्,
ललिता (कविभारती)
बी-2/236-ए-१ भदैनी, वाराणसी-२२१००१
9415996512
Email : kvnpublisher@gmail.com, Website : www.kishorvidyaniketan.com

SUBSCRIPTION OF LALITĀ KAVI-BHĀRATI

Note: *Membership request is available at website of KVN.*

For Institute/University/Libraries:

(Life time, 15 years, 30 Issue)	INR 5000-00/USD 150
Yearly Membership (two Issue)	INR 400-00
	(Including Postage)

For Individuals:

(Life time, 15 years, 30 Issue)	INR 3000-00/USD 100

सम्पादकीयम्

सम्पादकीयम्

अखण्डं सहजञ्चैव सच्चिदाकारविग्रहम्।
सर्वशेषितया भान्तं तमानन्दमुपास्महे।।

ललिताकविभारत्याः ख्रैस्ताब्दीयषोडशोत्तरद्विसहस्रतमवर्षस्य सामोदं प्रथमोऽङ्कः प्रकाश्यते यत्र प्रायः सकला एव निबन्धाः सहृदयहृदयग्राहिणो विलसन्ति। अत्र डा.दीप्तिवाजपेयीपदाभिधेयायाः **पुराणसाहित्य में पर्यावरणसंरक्षण** इत्यभिधो भाषायामुपनिबद्धो निबन्धश्चकास्ति यत्र पर्यावरणविषये पौराणिकी दृष्टिरापादिता। पौराणिकी दृष्टिरित्यनेन शास्त्रीया दृष्टिरुच्यते। न हि शास्त्रव्यतिरिक्ता दृष्टिः स्वतन्त्रविचारप्रधाना भोगमात्रे प्रवणायिता स्वस्वार्थेऽन्धीभूतानां पुरुषाणां मनांस्यावर्जयन्ती दृष्टिर्भवति। उक्तञ्च महाकविभिः–

सविधेऽपि न सूक्ष्मसाक्षिणी वदनालङ्कृतिमात्रमक्षिणी।। इति।

वेदमात्रगोचराः पुरुषाणां मनसाऽप्यतर्क्या निःश्रेयसप्रधानाः प्रमेया एव पुराणेषु निहिता विलसन्तीति नात्र काचिद् विप्रतिपत्तिः। ते च प्रमेयाः प्रवृत्तिविषया निवृत्तिविषयाश्च। काम्याः प्रवृत्तिविषया ज्ञान–पुरःसरकामनाशून्या निवृत्तिविषया धर्मपदव्यपदेश्या भवन्ति। यथोक्तं भगवता मनुना–

प्रवृत्तञ्च निवृत्तञ्च द्विविधं कर्म वैदिकम्।
इह चाऽमुत्र वा काम्यं प्रवृत्तं कर्म कीर्त्यते।।
निष्कामं ज्ञानपूर्वन्तु निवृत्तमुपदिश्यते।। इति।

येषां निषेधस्तेऽधर्मा भवन्ति। तेभ्य औदासीन्यमुपदिश्यते। लेखिका पर्यावरणचेतनाशब्दं सदाचारेऽर्थे व्यवस्थापयति। युक्तञ्चैतत्। सदाचारेणैव मानवीयानां गुणानां सहस्त्रशाखत्वम्। सदाचारोऽपि न वेदार्थाद् बहिर्भूतः। स्थावरजङ्गमात्मकस्य लोकस्य संरक्षणं कर्तव्यमिति पुराणेषु वृक्षाणामुपासना तन्महोत्सवश्च निगद्यमानो व्यनक्ति। अत एव पशुपक्षिसंरक्षणमपि पुराणेष्वाम्नातम्। सर्वत्र भगवान् श्रीनारायणोऽन्तर्यामितया तिष्ठतीति पर्यावरणसंरक्षणं श्रीभगवतः सपर्यैव।

सर्वभूतदयावन्तो विश्वास्याः सर्वजन्तुषु।
त्यक्तहिंस्त्रसमाचारास्ते नराः स्वर्गगामिनः।।

इयं फलश्रुति र्यमनियमसंपन्नस्य महत्त्वं तथा तद्द्वारा सकलस्य स्थावरजन्तुजातस्य यथायथमुपयोगमपि प्रतिपादयति। मानवानां कृते धर्मस्तत्स्वभावनियमनायैव समाम्नातः शास्त्रेषु। तिर्यञ्चस्तु जन्तवो यथास्वभावं जीवन्ति। मार्जारो मूषिकान् भक्षयति। भुजङ्गमोऽपि तथा। मानवा अपि क्वचित् तान् भक्षयन्त्येव। मूषिकास्तु धान्यैकप्रीतयः। सिंहो बुभुक्षापरीतात्मा मृगादीन् भक्षयति। मानवस्तु रसनेन्द्रियसन्तर्पणधिया क्वचित् क्षुत्प्रतिघातधिया। श्राद्धे वार्ध्रीणसव्यापादनं क्रतौ छागानां दुर्गामहत्सवे महिषादीनां च क्रत्वर्थत्वेन विहितत्वान्न दोषावहम्। परमदेवताप्रीतिसम्पादनेन तदा पर्यावरणं संरक्षणं भवति। अत्राव्यवस्थया जीवघातिनो नियम्यन्ते

न क्रतुव्यतिरिक्तस्थले प्राणिनो व्यापादनमर्हन्तीति। **न हिंस्यात् सर्वा भूतानि** इति हि सकलप्राणिहिंसाप्रतिषेधः श्रूयते। एतेन सगर्भाया गोर्व्यापादनादनु बहिनिःसारितस्य वत्सस्य शिरश्छेदेन भूमौ निपतितानामसृजां विलोकनेन केषाञ्चिदीशः परमां तृप्तिमाप्नोति तेभ्यः स्वर्गं ददाति चेति विश्वासः सर्वथा शास्त्रविरुद्धः। दण्ड्यास्तथाविधा भारते भवेयुः। नासौ धर्मप्रतिपादको ग्रन्थो य एवमनुशास्ति। प्रारब्धतो मातरि संपरेतायां शिशून् परिपोषयन्ति शिष्टाः, न तु व्यापादयन्ति। शिष्टाचारश्चास्माकं प्रमाणम्। श्रौतस्मार्तकर्मस्वभियुक्ता एव शिष्टा इति तन्त्रवार्तिके भट्टपादाः। एतेन वेदप्रामाण्याभ्युपगन्तृत्वे सति तदुदितकर्मानुष्ठातृत्वं भङ्ग्यन्तरेण 'इष्टसाधनतांशे भ्रान्तिराहित्यं शिष्टत्वमिति शिष्टलक्षणं व्यवस्थितं वेदितव्यम्। धर्मविषये भ्रान्तिश्च वेदादिचतुर्दशविद्यास्थानद्वारैव व्यपगच्छतीति स्वाचारविषये निर्भान्ता इव वेदबाह्या न शिष्टा इति न विस्मर्तव्यम्। शिष्टानामेव दृष्टौ पादपा यदा सन्ततय इवाभान्ति पशुपक्षिसरीसृपादिषु कथन्न स्वीयताबुद्धिर्भवेत्। सरितः कलकलनादिन्यः प्रवहन्ति यदा प्रदूषणविनिर्मुक्तकाया मातरिश्वानश्च निःप्रदूषितधूमा वान्ति तदा सुखमयमेव जीवनं सर्वेषाम्। तासां प्रवाहरोधस्तत्र च नगरादिमलनिक्षेपो महतेऽनर्थाय प्राणिनां कल्पेत। शास्त्रेषु वृष्टिजलसंरक्षणं विहितं न मध्ये मध्ये कल्लोलिनीनां प्रवाहरोधः। सर्वथा वेदोदितनिःश्रेयसप्रधानकृत्यविरोधिना कुकृत्यजातेनैव पर्यावरणपदाभिधेयो भगवान् नारायणः सर्वान्तर्यामितयावस्थितः प्रदूषितो भवेत्। पर्यावरणस्य प्रदूषणप्रयासः श्रीभगवत्प्रदूषणप्रयास एव यस्य फलमपि लोकैरनुभूयत एव। स्वार्थेऽन्धीभूतानां राजनेतृणां मिथ्यार्थबहुलेन परस्परारोपप्रत्यारोपप्रवणेन जनधनापहरणेनाऽन्येन च शास्त्रविरुद्धकुकृत्यजातेन पर्यावरणस्य यादृशी क्षतिर्न तथा यथाशास्त्रं निर्वहतामिति निगूढाकूतं सहृदयानां पुरुतो विनिवेद्य विरमामि।

विषयानुक्रमणिका

	सम्पादकीय		
१.	वैदिकवाङ्मये नारीणां स्थानं माहात्म्यञ्च	डॉ. कमलाकान्त त्रिपाठी	१–९
२.	वेदप्रतिपादिता साम्मनस्यभावना	डॉ. (श्रीमती) एम्. प्रफुल्ला	१०–१६
३.	पुराणसाहित्य में पर्यावरण–संरक्षण	डॉ. दीप्ति वाजपेयी	१७–२०
४.	The Perspective of Philosophy According to Sri Sankara	Dr. C. Palaiah	२१–२४
५.	वाल्मीकिरामायणे जगमोहनरायणे च अहल्या, एक तुलनात्मकध्ययनम्	Dr. Pitamber Sahoo	२५–३३
६.	विशिष्टाद्वैत वेदान्त में मोक्षविचार	रामजी पाण्डेय	३४–३८
७.	इन्द्रियार्थसन्निकर्षविचार:	अच्युतकृष्णत्रिपाठी	३९–४३
८.	नेपाली में भविष्यत् काल	लक्ष्मीनाथ कंडेल	४४–४८
९.	महाभारत के सांख्ययोगपरक दर्शन की तत्त्वमीमांसा	डॉ. राघवेन्द्र जी दुबे	४९–५३
१०.	नैषधीयचरित महाकाव्य में नियतिवाद : एक समीक्षा	डॉ. त्रिलोचन प्रधान	५४–५९
११.	सत्यविजयम् – एकमनुशीलनम्	श्री प्रकाश: गोगिकार:	६०–६८
१२.	वैदिक साहित्य में स्तूपनिर्माण की परम्परा का परवर्ती युग में अनुशीलन	डॉ. पूर्णिमा कुमारी	६९–८०
१३.	शङ्कराचार्यस्य स्तोत्रसाहित्यगतभक्तिसाधनविवेचनम्	डॉ.प्रभाकर कुमार अग्निहोत्री	८१–८४
१४.	योगतन्त्रोक्त श्रीविद्यास्वरूप	डॉ. अम्बति लक्ष्मण राव शास्त्री	८५–८९
१५.	संस्कृत ध्वनिस्वरुपस्य संक्षिप्त भाषा वैज्ञानिक विश्लेषण	प्रदीप तिवारी	९०–९१
१६.	Influence of Kalarippayatt on the Classical Dances of Kerala	Dr. Junais. P.	९२–९८

DECLARATION

Name of the Journal	**:**	**Lalitā Kavi-Bhāratī : Vol. VIII, No. I, 2016**
Language	:	Sanskrit, Hindi, English
Time of Publication	:	June, 2015
Name of the Publisher	:	Dr. Santosh Dwivedi Kishor Vidya Niketan
(a) Nationality	:	Indian
(b) Address	:	Kishor Vidya Niketan B-2/236-A-1, Bhadaini, Varanasi-221001, Uttar Pradesh
Place of Publication	:	Varanasi
Name of the Printer	:	Srimahavir Press
(a) Nationality	:	Indian
(b) Address	:	Bhelupur, Varanasi
Name of the Press	:	Srimahavir Press
Name of the Editor	:	Dr. Sanjeev Sharma
(a) Nationality	:	Indian
(b) Address	:	P-1/2, Ravindrapuri, Lane No. 11, Varanasi-221001
Owner of the publication	:	Kishor Vidya Niketan B-2/236-A, Bhadaini, Varanasi- 221001, Uttar Pradesh

The above declaration is true to the best of my knowledge.

Editor

वैदिकवाङ्मये नारीणां स्थानं माहात्म्यञ्च

डॉ. कमलाकान्त त्रिपाठी
अध्यक्ष
पूर्वमीमांसाविभाग,
सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी

साम्प्रतं वेदानां तन्मूलकानामन्येषाञ्च शास्त्राणामौचित्यं स्थापयितुमिव तद्विषयकमानर्थक्योपहतं सम्मेलनजातमायोज्यमानं दृश्यते। शास्त्रीयविचारपद्धतिपरिचयविधुरा उच्चकैःपदप्रतिष्ठाजुषो वेदेषु भौतिकविज्ञानादि- परतामापादयन्त आधुनिकै वैज्ञानिकैर्भूयिष्ठकल्पैरन्यैश्च देवानाम्प्रियैः पत्रकारबन्धुभिर्बहुमानभाजनतामुपयन्ति। लोकतन्त्रे नारीणां माहात्म्यमित्यत्र विचारः कथन्न प्रवर्तेत। वेदादिशास्त्रनिन्दकाः शाक्या एव मुख्यतः। ते शास्त्रैकपक्षपातिनो विप्रानेव निन्दन्ति। ब्राह्मणवर्णो बौद्धेषु नूनमस्पृश्य एव। अस्पृश्यत्वादेव स शाक्यसिंहः क्षत्रियजातौ जनिं जग्राहेति कथयन्ति सनातनपथपरिपन्थिनः कृत्रिमबौद्धाः। तेषां वाङ्मये किं स्थानं नारीणाम्? लौकायतिकवाङ्मये तासां का स्थितिः? तेषां वेदबाह्यानां सर्वेषां वा वाङ्मये समाजे वा तासां किं स्थानमित्येवमादयः प्रश्नाः प्रादुर्भवन्ति कौतुकिनां स्वान्तपटले। रमणीयं लोकोत्तरं सर्वदोषविवर्जितमाधुनिकशिष्टजनसमादृतञ्च भवति तत्र स्त्रीणां स्थानम्। अत एव तदीयवाङ्मयविषये विवाद एव न समुदेति दग्धुञ्च तत् सर्वं न कोऽपि प्रयतते। विवादस्तु वैदिके वाङ्मय एव। अत एव तदधिकृत्य चीत्कुर्वन्ति समाजसमताविधायिनः शिष्टाः। मनुस्मृतिं प्राधान्येन विगर्हन्ति त एव वह्निभिर्दहन्ति च। पुरुषप्रधानसमाजस्य मूलं वैदिकवाङ्मयमेवेति ते मन्वते। वैदिकवाङ्मयं दलितवञ्चितशोषितजनविरोधीति प्रायोवादः। अत एव भीमरावः स भीमरावस्तथा तत्पृष्ठपाती समताजुट् नेताऽन्यः कुत्सयन् वैदिकवाङ्मयं कालगुहायां समाविशत्। अयं मर्त्यलोकः। अत्रागत्य वैदिकेनैव पथाऽमरताऽधिगन्तुं शक्यते। अन्यथा प्रवर्तमानस्तु म्रियेतैव। भीमरावो मृतः। महात्मा व्यापादितः। अन्ये च शास्त्रद्विषो मृताः। तेषां चीत्कारस्तु तदीयजनेषु तिष्ठति। सोऽपि कदाचिद् विनश्यत्येव।

प्रकृतमनुसरामि। किमधिकेन सहृदयजनोद्वेजकेन प्रयासेन? वैदिकं वाङ्मयं किमिति पूर्वं विचारणीयम्। वेदस्य व्याख्यानं वेदे भवं वा वैदिकम्। 'द्व्यजृद्ब्राह्मणर्क्प्रथमाध्वरपुरश्चरणनामाख्याताट्ठक्'[१] इति सूत्रेण द्व्यचो वेदशब्दाट्ठकि वैदिकशब्दो निष्पद्यते। वेदमधिकृत्य वेदप्रतिपाद्यौ धर्माधर्मावधिकृत्य वा प्रवर्तमानं सकलमेव वाङ्मयं वैदिकमेव भवति। सकलस्यैव वेदस्य धर्माधर्मयोरेव तात्पर्यस्य स्वीकृतत्वात् तन्मूलकत्वेन प्रथितप्रामाण्यानां स्मृतीनां तदुपकारकाणां षण्णामङ्गानां तदीयतात्पर्यावधारणाय प्रवृत्तानां षण्णामेव

दर्शनानामितिहासपुराणानां वैदिकाचारव्यवस्थापनपराणां कालिदासादिमहाकविप्रबन्धानामन्येषामपि शिष्टजनशुद्धसत्त्वप्रसूतवेदमूलकप्रबन्धानां वैदिकत्वमेव मन्तव्यम्। तेषाञ्चावैदिकत्वमेव क्षुद्रकुबन्धानां वेदाशय-विपरीतानाम्। न हि स्मृतिपुराणरामायणमहाभारताद्याशयविपरीतो वेदाशयो भवेत्। वेदार्थस्यैव निश्चायकत्वेन चाऽनादिपण्डितपरम्पराप्रवृत्ताया मीमांसायाः प्रातिकूल्ये पृक्तस्य धनाद्यर्जनलोभमात्रप्रवृत्तस्य सनातनमर्यादापरिहासपरायणजनप्रवर्तितस्य कुत्सितस्याऽनधिकृताधिकारपरस्य सावित्रीपरिवारजनाचारस्य न वैदिकत्वम्। सकलवैदिकवाङ्मयप्रतिकूलत्वाच्छिष्टजनविगर्हितत्वाच्च। महिलामाध्यमेन तेषां कदाचारप्रसारणप्रयासो वैदिकवाङ्मयविरुद्धो लोकतन्त्रानुकूलश्चेति न तिरोहितं विपश्चिताम्। तथाविधा आत्मनो मुख्यवैदिकत्वं प्रचारयन्ति। केवलवेदनिष्ठत्वात्। ये वेदेन सह तन्मूलकेषु सकलेषु वाङ्मयेषु श्रद्धाभरसम्पृक्तमानसा मीमांसातर्कपरिशुद्धक्रियाजाते प्रवर्तमानास्ते गौणवैदिकास्तेषां शोभनभव्यधिषणासु। वेदातिरिक्तवाङ्मय- प्रामाण्यपरिपोषकत्वादेव। तेषामेव मूर्खेषु प्रतिष्ठामुपलभमानो वर्णाश्रमधर्मविदूषकः सिद्धान्तो यथार्थतामुपैति सकलार्षपरम्पराविरुद्धोऽपीति न परिशुद्धनिर्मलस्वान्तानां हृदि स्फुरेत्। जैमिन्यादिसकलमहर्षिविचारानुप्राणितो वास्तविकोऽपि सिद्धान्तो वेदतात्पर्यबहिर्भूत इति कथनं कथं स्वीकरणीयमेव? शिष्टसमर्थनं निःश्रेयसाय। धनलाभाय तावदशिष्टसमर्थनम्। यदि वेदव्यतिरिक्तस्य व्याकरणादेः सकलस्य विद्यास्थानस्य वैदिकत्वं न स्यात् तर्हि साभासत्वात् वेदोदिताचारस्यापि वैदिकत्वं न स्यात्। कस्तावद् वेदोदिताचारः? वेदार्थ एव। वेदादेव निःसृतत्वात्। वेदार्थ एव तु सन्देहो जागर्ति। केचिन्मातुलसुतोद्वाहो वेदार्थ इति कथयन्ति। केचित्तु नेति। केचिद्रजस्वलया सह व्यवहारसंपादनं न वेदार्थ इति मन्वते। केचिच्च तां परमपवित्रां कथयन्ति। अशुद्धिसंभावनाशून्यत्वाद् नारीणाम्। सम्पादितरजस्वलामैथुनानामकृतप्रायश्चित्तानामपि सावित्रीजपानुष्ठानं तेषां मते वेदार्थ एव। इत्थं लोकप्रवृत्तानां विविधाचाराणां वेदार्थत्वमेव यदा निश्चितं न भवेत् तदा कथङ्कारं तेषां वैदिकत्वं निश्चीयेत? वैदिकत्वनिश्चयाय तेषां काऽपि सामग्री नितान्तमपेक्ष्येत। का सेति जिज्ञासायां वेदादतिरिक्तं तदुपकारकत्वेन तन्मूलकत्वेन च प्रवाहनित्यतया व्यवस्थितं सकलमेवाङ्गोपाङ्गविद्याजातमायाति। अस्माकं मत एतत् सर्वं वेदार्थसन्देहे सति तन्निश्चये सामग्री यां समे शिष्टाः प्रमाणत्वेन परिगृह्णन्ति। लोभाकृष्टमानसैः स्वीकृते नियमविधुरे क्रियाजाते वेदार्थत्वस्यावधारणाय न कापि सामग्री दृश्यते त्रिलोक्याम्। अतस्तत्र न वैदिकत्वम्। तथा चायं सङ्ग्रहः-

इतिहासः पुराणानि धर्मशास्त्राणि च श्रुतेः।
अङ्गानि न्यायशास्त्रञ्च मीमांसाविस्तरस्तथा।।१।।
आचारश्चापि शिष्टानां तेषां काव्यानि सर्वथा।।
वैदिकत्वेन चाऽऽभान्ति मूलवेदानतिक्रमात्।।२।।
येषां चैतेषु शास्त्रेषु परिहासो विजृम्भते।
आरोप्य वैदिकत्वं ये कदाचारञ्च तन्वते।।३।।
व्याख्यान्ति वैपरीत्येन वेदान् ये कुण्ठयाऽन्विताः।
तेषां सर्वं बहिर्भूतं वेदात् तावत् प्रवर्तते।।४।।
शूद्रहस्तेन होमञ्च नारीणाञ्च स्वतन्त्रताम्।
सर्वेषामेव चार्त्विज्यं पुष्णन्ति ये प्रयत्नतः।।५।।

तेषां शास्त्रीयतात्पर्यसंशून्यचेतसामहो।
श्रौतत्वं स्यात् कथं लोके क्रियाजातस्य साम्प्रतम्।।६।।

विनिश्चितं तावत् किं वैदिकमिति। वागेव वाङ्मयम्। वैदिकञ्च तद् वाङ्मयं वैदिकवाङ्मयम्। तस्मिन् वैदिकवाङ्मये नारीणां किं स्थानं महत्त्वञ्चेत्यस्येदमेव तात्पर्यं यद् धर्मे नारीणां किं महत्त्वं स्थानञ्चेति। 'स्वायत्ते शब्दप्रयोगे किमित्यवाचकं प्रयोक्ष्यामहे' इतिन्यायेन सप्रयोजनोऽवाचकशब्दप्रयोगो 'गङ्गायां घोष' इत्यादिवत्। धर्मे नारीणां स्थानं महत्त्वञ्चेति वाक्यमप्रयुज्य 'वैदिकवाङ्मये नारीणां स्थानं महत्त्वञ्चेति वाक्यस्य प्रयोगः किमपि प्रयोजनं गवेषयितुमस्मान् प्रचोदयति। वैदिकवाङ्मय इति कस्मै प्रयोजनाय? नारीणां स्थानं महत्त्वञ्चेत्येव कथन्न विचार्यते? श्रुतं मया कुतश्चिद् न कोऽपि प्राणी जगति यस्य महत्त्वं न भवेदिति। मूषिकभयभीतो विडालमहत्त्वं जानाति। तरुणस्तरुणीमहत्त्वं जानीयादेव। एवञ्च शिशुर्मातुर्महत्त्वं भगिनी भ्रातुर्महत्त्वं भागिनेयो मातुलमहत्त्वं कथन्न जानीयुः? नारीणां महत्त्वं गृहे समाजे विशेषतो लोकतन्त्रे भण्डसमाजे वा न कोऽपि निवारयितुमर्हति।

नारीणामशेषतो महत्त्वं विधुरमुपगम्य पृच्छतु भवान् यस्य निशासु प्रजागरो भुवनेषु विख्यातः। तान् बालानपि पृच्छतु येषां मातरो न सन्ति। पुंसन्ततिं जनं पृच्छतु यस्य दानाय दुहिता नास्ति। अहं जानामि मातुलानीमहिमानमस्मृततन्मुखस्मितः। पितृष्वसुर्मातृष्वसुः स्वसु र्वा महत्त्वं जानामि समनुभूततन्मधुरमुखस्मितः। यद्येवं तर्हि वैदिकवाङ्मये तन्महत्त्वपरिशीलनं किमर्थम्? य एवं विचारयन्ति ते वेदमपौरुषेयं धर्माधर्मप्रमितावसाधारणं प्रमाणञ्च न मन्वते। प्राचीनत्वात् तत्र सदोषतामापादयन्ति। वेदनिर्मातॄणां विद्वेषशालित्वात् तदानीं सभ्यतायाः पूर्णविकासाभावाच्च वेदानां सदोषत्वं तेषां मते। अत एव भीमस्तान् हविर्भुजि हव्यत्वेन स्वीकरोति राजनेतृहृदयेषु च चिदमिव प्रतिष्ठां प्राप्नोति। पुरुषैकपक्षपाती वेदादिशास्त्रनिचयो नारीस्वातन्त्र्यप्रतिषेधक इति वस्तु वञ्चकैर्वेदविदूषकै र्लौकायतिकमूर्खै र्भूयिष्ठकल्पप्राकृतजनहृदयेषु न्यधायि। अत एव नूतनविचारोपस्कृताः पाश्चात्यशिक्षाभाजो महिला वेदान् स्मृतीः पुराणानि चोपहसन्ति नेतॄणामुत्साहं वर्धयन्ति च। उक्तञ्च केनचित्–

वर्ज्या ऋतौ वै महिला दिनानि
त्रीणीति मञ्चेषु निसृष्टवाचः।
पुंभिर्दलस्थैः प्रहसन्ति लोक-
तन्त्रे स्वतन्त्राः किल योषितोऽत्र।।१।।
अस्मिंस्तु विज्ञानयुगे सुसभ्य-
समाजमध्ये महिला ऋतौ वै।
स्पृश्या न सन्तीति वदन्ति मूर्खा
इति स्वतन्त्रा विहसन्ति नार्यः।।२।।
रजस्वलानां करपल्लवाभ्यां
स्पृष्टे जले किन्नु भवेद् विषाणुः।
इतीरयित्वैव हसन्ति वेद-
बाह्येऽध्वनि प्रीतधियोऽत्र पुष्टाः।।३।। इति।

श्रूयतामिदं रहस्यजातं सर्वैरेव प्राज्ञजनै र्यदि वैदिकवाङ्मयं तदुदितधर्मजातञ्च न स्यात् तर्हि नारीणां साऽभ्यर्हणीयता न स्याद् या भारते रूढेव भातीति। वेश्याया अपि महत्त्वं धर्मदृष्ट्या नापह्नोतुं शक्यते महाव्रतप्रयोगं जानद्भिः। तत्र ब्रह्मचारिवेश्यासंवादः क्रत्वर्थतया श्रूयते। यस्मिंस्तन्त्रे नेतॄणां वचःसु व्यवस्थासु च नारीः प्रति पक्षपातोऽहमहमिकया परिस्फुरति तत्र नितान्ताभ्यर्हणीये लोकतन्त्रे सङ्कुचद्गात्रिका नवनीतकोमलविग्रहा लालनीया मातापित्रादिभि र्बालिका अपि चतुष्पथे वाहननियन्त्रणकार्ये धृतपुरुषवेशा भटकार्ये रथ्यादिशोधनकार्यादौ च नियोज्यन्ते। अत्र नेतारस्ताः प्रशंसन्ति महिला अपि पुरुषवत् सर्वं कार्यजातं संपादयन्ति न च ताः पुरुषेभ्योः लेशतोऽप्यूना इति। एवन्ते लोकतन्त्रमेव श्लाघन्ते। नैवं वेदेषु तासां नियोजनं दृश्यते। कुटुम्बकार्य एव शास्त्रं ता नियुनक्ति धर्मकार्ये वा। यत् पुरुषोचितं कार्यं तत् पुरुषः करोति। महिलाभिस्तु महिलोचितमेव कार्यं कर्त्तव्यम्। शास्त्रप्रतिषिद्धं स्वातन्त्र्यं तासामतस्ते स्वातन्त्र्यमनुमन्यन्ते। किं किं न कुर्युर्विषयैषिणः। पातिव्रत्यं नारीणां यथा धर्मस्तथैव पुरुषाणामपि पत्नीपरायणता निःश्रेयसायाऽऽपाद्यते। यथाऽऽह साक्षात्कृताशेषवेदशाखो भगवान् मनुः[२]–

अन्योन्यस्याऽव्यभीचारो भवेदामरणान्तिकः।

एष धर्मः समासेन ज्ञेयः स्त्रीपुंसयोः परः।। इति।

पुरुषस्य जायाप्रियतायां महान् गुणः शास्त्रेष्वापाद्यते।

शास्त्रेषु व्यभिचारस्य तत्प्रयुक्तस्य स्वातन्त्र्यस्य प्रतिषेधो यथा नारीणां तथैव पुरुषाणामपि। अन्यथा परस्त्रीगमनविषयकपुरुषप्रायश्चित्तविधानस्य निरवकाशत्वं स्यात्। क्षेत्रभूतत्वात्तु नारीणां स्वातन्त्र्यं परपुरुषैः सह रहस्यालापश्च विशेषेण प्रतिषिध्यते। नारी परपुरुषेण सह रहस्यालापं न कुर्यादित्युक्ते, अर्थाद् गम्यते पुरुषोऽपि परनार्या सह रहस्यालापं न कुर्यादिति। एवञ्चोभयोरपि स्त्रीपुंसयोस्तत् स्वातन्त्र्यं प्रतिषिध्यते यत्राऽनर्थः संभाव्यते। एतदभिप्रायेणैवेमौ श्लोकौ भातः[३]–

बाल्ये पितुर्वशे तिष्ठेत् पाणिग्राहस्य यौवने।
पुत्राणां भर्तरि प्रेते न भजेत् स्त्री स्वतन्त्रताम्।।
पित्रा भर्त्रा सुतै र्वाऽपि नेच्छेद् विरहमात्मनः।
एषां हि विरहेण स्त्री गर्ह्ये कुर्यादुभे कुले।। इति।
पितुर्भर्तुः पुत्राणाञ्चाभावे तु नारद आह[४]–
तत्सपिण्डेषु चाऽसत्सु पितृपक्षः प्रभुः स्त्रियः।
पक्षद्वयावसाने तु राजा भर्ता स्त्रिया मतः।। इति।

स्त्रीणां कोऽपि वृकादिः संरक्षको भवेद् न तु स्वप्नेऽपि नेतारः। व्यभिचारस्वाभाव्यादेव तेषां तत्सुतादीनाञ्च। व्यापादयन्त्यपि ते योषितो यत्रात्मीयं सङ्कटं पश्यन्ति। बहुजनहितसम्पादनप्रवणस्य दलस्य कोऽपि महाप्रभावो नेता निजगर्भधारिणीं महिलां व्यापाद्य कारागारं सेवत इति को न जानाति। नवरत्नसमाविष्टा अपि एवंविधाः क्रूरकर्माणः सन्तीति नाविदितं लोकस्य। पाञ्चवार्षिकीं कन्यां प्रति वृद्धां प्रत्यपि कुदृष्टिमन्तः श्रूयन्ते समाचारपत्रादौ। न्यायाधीशानामपि परमहिलायोनिशोषणपरायणता प्रथिता य इदानीं माहेश्वरभूमिकामधिरूढाः। आप्तवाचो हि ते धर्म्यां न्याय्यामेव च वाचं प्रयुञ्जत इति राद्धान्त इव परिस्फुरति राष्ट्रे। धर्मविषयेऽन्यथा वदन्

गोमांसभक्षणादिकुकृत्यव्यसनी कोऽपि सेवाविमुक्तोऽसौ सभाजित उपानद्भिरिति श्रुतमस्माभिः। यदि नारी पूर्वोक्तपित्रादिवशे तिष्ठन्ती परपुरुषान् स्वप्नेऽपि परिहरेत् तदा कथमन्यै र्भोगपरैः प्रधर्षिता भवेत्। कन्याऽपि पाञ्चवार्षिकी साप्तवार्षिकी वा न रहसि गच्छेदिदानीं लोकतन्त्र इति मदीयो विश्वासः। सामलैङ्गिकविधासमर्थके धर्मनिरपेक्षनेतृवर्गे तु बालोऽपि नान्यस्य पार्श्वे रहसि भवेत्। राघवनामाऽशीतिवर्षदेशीयः कोऽपि महाप्रभावो मन्त्री बाले व्यवायप्रवृत्तः कारागारमसेवतेति केन न श्रुतम्। महिला अपि प्रलोभनैरपहृतधिषणाः स्वातन्त्र्यं समर्थयन्तीति दृष्ट्वा स्थाने शिष्टजनमनःक्षोभः। **'वत वरद! मुग्धा युवतय'** इतिन्यायेन ता मौग्ध्यपराहताः। तासां प्रतिदिनं प्रधर्षणं यत् संश्रूयते तत्र स्वातन्त्र्यमेव कारणम्। अत एव न स्वातन्त्र्यं क्वचित् स्त्रिया इति सकलश्रुतिदर्शिनो भगवतो मनोर्वचः। पुरुषाणान्तु क्वचित् तुरीय आश्रमे स्वातन्त्र्यं दृश्यत इति विशेषतो नारीणां तन्निषेधति शास्त्रम्। संन्यासाभाव एतेन नारीणां निश्चीयते। लोकतन्त्रफलैषिणः स्त्रीपुंसयोर्विभेदं जनयन्ति कुटुम्बकटुताञ्च। नूनं ते व्यभिचारं समर्थयन्तःस्वेष्टं प्रसाधयन्ति। शास्त्रन्तु तयोरैक्यमापाद्य निःश्रेयसाय संयुनक्ति। धर्मो निःश्रेयसाय संयुनक्तीति शास्त्रतात्पर्यविदां प्रतिज्ञा पुरातनी जागर्ति[५]–

'तस्माद् धर्मो जिज्ञासितव्य इति। स हि निःश्रेयसेन पुरुषं संयुनक्तीति प्रतिजानीमहे।'

ख्रैस्ताब्दादपि प्राक् क्रियमाणेयं प्रतिज्ञा शास्त्रकाराणामस्मान् धर्मविषये विचारयितुं प्रचोदयति। नेयं मूर्खजनस्य प्रतिज्ञा पदप्रतिष्ठाचिकीर्षकस्य वा साम्प्रतिकनेतृजनसदृक्षस्य धर्मद्विषः। भारतीयस्येयं प्रतिज्ञा विश्वगौरवं विधातुं क्षमते। शास्त्रमेवात्र मूलम्। नारीविषये पूर्वं वेदमेव विलोकयतु भवान्–

[६]**अर्धो ह वा एष आत्मनस्तस्माद् यज्जायां न विदन्ते, नैतावत् प्रजायते।**

असर्वो हि तावद् भवति, अथ यदैव जायां विन्दतेऽथ प्रजायते तर्हि सर्वो भवति। इति।

[७]**पतिर्जायां प्रविशति गर्भोभूत्वा स मातरम्।**

तस्यां पुनर्नवो भूत्वा दशमे मासि जायते।।

तज्जाया भवति यदस्यां जायते पुनः।। इति।

[८]**नाऽपुत्रस्य लोकोऽस्ति। इति।**

[९]**ऋणमस्मिन् सन्नयत्यमृतत्वञ्च गच्छति।**

पिता पुत्रस्य जातस्य पश्येच्चेज्जीवतो मुखम्।। इति।

अत्र पुरुषस्य दारपरिग्रहेणैव पूर्णता तथा तेषु पुत्रोत्पादनेनाऽमृतत्वप्राप्तिश्च प्रतिपाद्यते। कथंविधेन पुत्रेणामृतत्वप्राप्तिरिति शास्त्रादेवावगन्तुं शक्यते। पूर्वमनुपप्लुतब्रह्मचर्ययोरेव यथाविधि संस्कृतयोः पुत्रोऽमृतत्वप्राप्तिप्रयोजकः, न तु जारजातः। जारजातस्तु मन्वादिग्रन्थानेव दहेदाक्रोशेद् वा तथोपहसेदपि। शास्त्रानुसन्धानेनैव सिद्धमेतद् यज्जारजाता एव शास्त्राणि निन्दन्तीति। सवर्णासु सवर्णैः समुत्पादिताः संस्कृताश्च पुत्रा निःश्रेयसप्रयोजका इत्यैकमत्यमृषीणाम्। हन्त! स्त्रीणां स्वातन्त्र्यनिषेधो निःश्रेयसाय राष्ट्रगौरवाय चेति पूर्वोदाहृतवचनसन्दर्भनिष्कर्षः। ननु यदि ताः स्वतन्त्राः स्युस्तर्हि का हानिः? समाचारपत्रादौ तां विदाङ्कुर्वन्तु भवन्तः। तथा च श्रुतमस्माभिरपि–

स्वीकृत्य पाणिग्रहधर्मरीत्या
त्वयैव साकं स्वरहं चलामि।
इतीरयित्वैव शठाः स्वतन्त्रा-
मेकान्तदेशे बहुधा रमन्ते।।१।।
पाणौ गृहीतामपि चाऽन्यभार्यां
जातां स्वतन्त्रां सचिवा दलस्थाः।
नानाप्रकारं वनितामिव स्वां
नराधमाः प्राप्तमदा रमन्ते।।२।।
अहो धरायामिह लोकतन्त्रे
महामहिम्नां पदवीं गतोऽपि।
रतिप्रवीणोऽन्यकलत्रजाते
जगद्गुरूणां हृदि सञ्चकास्ति।।३।।
पतिन्तु सन्तं समुपेक्ष्य मन्द-
स्मितं प्रयोज्याऽत्र खलेऽपि जारे।
किं किं कुकृत्यं तनुते न लोक-
तन्त्रे स्वतन्त्रा वनिता सकामा।।४।।
पतिं परित्यज्य शठं वृणीते
त्यक्ता शठेनाऽत्र नरं किलाऽन्यम्।
तेनापि भुक्त्वैव बहिष्कृता सा
नारी स्वतन्त्रा म्रियते वराकी।।५।।
अहो धरायामिह लोकतन्त्रे
जाताः स्वतन्त्रा वनिताः सकामैः।
लक्षाधिका नेतृखलैश्च धूर्तै-
र्व्यापादिताः शिष्टमनो दहन्ति।।६।। इति।

वेदानामेव सर्वविद्यामूलत्वाद् यत्र कुत्रापि स्त्रीविषये विशेषः स वेदकृत एव। तथा हि श्रीविद्यार्णवे श्रीकुलार्णवतन्त्रस्येमौ श्लोकौ भातः।[१०]

या काचिदङ्गना लोके सा मातृकुलसम्भवा।
कुप्यन्ति कुलयोगिन्यो वनितानामतिक्रमात्।।

शतापराधां वनितां पुष्पेणापि न ताडयेत्।
दोषान्न गणयेत् स्त्रीणां गुणानेव प्रकाशयेत्।। इति।

मातृकुलं श्रीदेवीकुलम्। तस्मात् संभव उत्पत्तिर्यासां ता मातृकुलसंभवाः सर्वा अपि महिलाः। अत एव तासां ताडननिषेधो दोषागणनं गुणप्रकाशनञ्च सङ्गच्छते। वेदशास्त्रे न महिला वर्ण्यन्ते तत्कृत्यानि वा। तत्र मातरो भगिन्यः कन्या धर्मपत्न्यश्च वर्ण्यन्ते तत्कृत्यानि च। यमयमीसंवादो वेदे शुभद्रारुक्मिणीवृत्तान्तः पुराणादौ च भगिन्या महत्त्वं ख्यापयति। काव्येऽपि हर्षचरिते राज्यश्रीः कथं हर्षवर्धनस्य लोकोत्तरप्रेमास्पदीभूतेति सहृदया एव जानन्ति। जगन्नाथपुर्यां रामकृष्णयोर्मध्ये तयोर्भगिनी सुभद्राऽऽराध्यते। कन्या तु लक्ष्मीरूपेणैव सुसंस्कृताय नारायणरूपाय वराय प्रदीयते मातापित्रादिभिः। धर्मपत्न्या महिमानं प्रतिपादयितुं वेदपक्षपाति रामायणं भारतञ्च चकास्ति भारतभुवस्तले। हतं भगवता श्रीरामेण राक्षसकुलं धर्मपत्न्या एव भगवत्याः सीताया मानवर्धनाय वृकोदरेण च दुःशासनशोणितमपायि द्रोपद्या मानवर्धनाय। उक्ता च महाकविना भट्टनारायणेन भीमस्य प्रतिज्ञा[११]–

मथ्नामि कौरवशतं समरे न कोपात्
दुःशासनस्य रुधिरं न पिबाम्युरस्तः।
सच्चूर्णयामि गदया न सुयोधनोरू
सन्धिं करोतु भवतां नृपतिः पणेन।। इति।

अहो, पत्युः पूर्वं सम्परेतायाः पत्न्याः सौभाग्यसंभारं भगवान् मनुरेवं प्रतिपादयति यस्य विषये तुच्छबुद्धयो भीमरावादयः कुत्सितां वाचं प्रयुञ्जते[१२]–

एवंवृत्तां सवर्णां स्त्रीं द्विजातिः पूर्वमारिणीम्।
दाहयेदग्निहोत्रेण यज्ञपात्रैश्च धर्मवित्।।' इति।

अत्र 'एवं वृत्ताम्' पदाभ्यां साध्वी नारी गृह्यते। का सेति स एवाह[१३]–

पतिं या नाऽभिचरति मनोवाग्देहसंयता।
सा भर्तृलोकानाप्नोति सद्भिः साध्वीति चोच्यते।। इति०।

आहिताग्निर्धर्मपत्नीं यज्ञपात्रैरग्निहोत्रेण दाहयेदिति विधिरत्नं पत्नीगौरवसम्पदनाय। कथम्? यया साकं यावज्जीवं धर्माचरणसङ्कल्पः पुरुषस्य तां विना कथं तस्मिन्नेवाग्नौ तैरेव यज्ञपात्रै धर्मकृत्यम्? अग्निरसौ तज्जायां पत्नीलोकं नयतु। धर्माय जीवनं शिष्टानां न भोगायेति धर्ममुद्दिश्य पुनर्विवाहं पुरुषस्य पुनराधानञ्चानुशास्ति स एव मनुः[१४]–

भार्यायै पूर्वमारिण्यै दत्त्वाऽग्नीनन्त्यकर्मणि।
पुनर्दारक्रियां कुर्यात् पुनराधानमेव च।। इति।

मातृविषय[१५] 'मातृदेवो भवे'ति श्रुतिर्जागर्ति यत्र देवत्वाध्यासः। पितुराचार्यस्यापि विषये तथैवाह श्रुतिः 'पितृदेवो भव, आचार्यदेवो भवे'ति। तन्मूलमेव निभालयतु भवान् मनोर्वचो रूपकविधया[१५]–

'पिता वै गार्हपत्योऽग्निर्माताऽग्निर्दक्षिणः स्मृतः।

गुरुराहवनीयस्तु साऽग्नित्रेता प्रवर्तते।।' इति।

अत्र मातापितृगुरुरूपाग्नित्रयोपासनेन सर्वान् कामान् भावयेदिति विधिरुन्नीयते। ननु नारीः प्रति सङ्कीर्णदृष्टयः कृतेष्टयश्च स्मृतिकारा निःश्रेयससाधने धर्मेऽपि स्वातन्त्र्यं निषेधन्ति? तथा चाह मनुः[१७]–

'नास्ति स्त्रीणां पृथग् यज्ञो न व्रतं नाऽप्युपोषणम्।

पतिं शुश्रूषते येन तेन स्वर्गे महीयते।।' इति।

नैतत् सर्वं श्रुतिमूलमिति चेत्? मैवं वोचः। अनभिज्ञस्त्वं श्रुतेस्तदुदितस्य न्यायस्य च। पूर्वं श्रुतिजातमुद्वाह– लिङ्गकं पश्यतु भवान्[१८]–

'सखे सप्तपदा भव सा मामनुव्रता भव विष्णुस्त्वा नयतु।' इति।

मम व्रते ते हृदयं दधामि मम चित्तमनुचित्तं ते अस्तु।

मम वाचमेकमना जुषष्व प्रजापतिष्ट्वा नियुनक्तु मह्यम्।।' इति च।

'आरोहेममश्मानमश्मेव त्वं स्थिरा भव।

अभितिष्ठ प्रतन्यतोऽवबाधस्व पृतनायतः।।' इति च।

'इह प्रियं प्रजया ते समृध्यतामस्मिन् गृहे गार्हपत्याय जागृहि।

एना पत्या तन्वं संसृजस्वाधा जिव्री विदथमावदाथः।' इति च।

'पुनः पत्नीमग्निरदादायुषा सह वर्चसा।

दीर्घायुरस्या यः पतिर्जीवाति शरदः शतम्।।' इति च।

एभिः सकलैरेव मन्त्रवर्णैर्दम्पत्योरेकचित्तत्वपुरःसरं सहाधिकृतयोरेव धर्मानुष्ठानद्वारा निःश्रेयसभागित्वं प्रतिपाद्यते। सति स्वातन्त्र्ये स्त्रीपुंसयोरुभयोरेव निःश्रेयसाच्च्युतिरनर्थावाप्तिश्च सिध्यति। तत्रैव 'इह प्रियं प्रजया' इतिमन्त्रवर्णेन वधूप्रवेशप्रकाशकेन गृह एव नारीणां सन्तत्युपलक्षिता प्रियत्वसमृद्धिस्तथा गृहपत्नीत्वाय सावधानत्वं पत्या साकं शरीरस्य मिश्रीकरणं जीर्णतापर्यन्तवियोगवैधुर्यपूर्वकयज्ञसम्बन्धिवार्ताकरणं यत् प्रतिपाद्यते तेन मनुवचनस्यैतस्य परिपुष्टिर्भवति–

'नौद्वाहिकेषु मन्त्रेषु नियोगः कीर्त्यते क्वचित्।

न विवाहविधावुक्तं विधवावेदनं क्वचित्।। इति।

न्यायस्य षष्ठाध्याये वितानम्। तत्र प्रथमपादस्य तृतीयाधिकरणे स्त्रिया अप्यधिकारं प्रसाध्य चतुर्थाधिकरणे स्त्रीपुंसयोः सहाधिकारः प्रसाधितः। 'धर्मे चार्थे च कामे च नाचरितव्या, पाणिग्रहणात्तु सहत्वं तथा पुण्यफलेषु द्रव्यपरिग्रहेषु च' इत्येवञ्जातीयकानि वचनानि नाराणी स्वातन्त्र्यं प्रतिषेधन्ति तासां सहाधिकारं प्रसाधयन्ति। ऋत्विग्वत् परिक्रयेण धर्मे न पुरुषेभ्यः पत्नीत्वलाभो नारीभ्यश्च पत्नीत्वलाभो धर्मनिरपेक्षनीत्या संभवति। पत्नीयजमानयोः स्वामिवाचकत्वात् स्वामिनश्च परिक्रयेणाप्राप्तेः। धर्मस्याङ्गसाकल्यसम्पादनाय तयोः सहप्रयोगाध्यवसायः। तयोः कर्मप्रविभागस्तु यथाशास्त्रं ग्रहीतव्यम्। तस्मात् सिद्धमेतद् नारीणां स्वातन्त्र्यनिषेधाद् यत् तासां सङ्घः पार्थक्येन संन्यासादौ प्रवर्तनञ्च तत्सर्वमशास्त्रीयमनर्थावाप्तय इति शम्।।

सन्दर्भ-

१. अष्टाध्यायी- ४/३/७२।
२. मनुस्मृतिः- ९/१०१
३. मनुस्मृतिः- ५/१४८-१४९
४. नारदीयमनुस्मृतौ दायभागप्रकरण-२८
५. मीमांसादर्शने शाबरभाष्ये- १,१,१
६. शतपथब्राह्मणम्- ५/२/१/१०
७. ऐतरेयब्राह्मणम्- ३३/१
८. ऐतरेयब्राह्मणम्- ३३/१
९. तत्रैव।
१०. श्रीविद्यार्णवे द्वितीयश्वासे
११. वेणीसंहारे।
१२. मनुस्मृति- ५-१६७
१३. तत्रैव- ५-१६५
१४. तत्रैव- ५/१६८
१५. तैत्तिरीयोपनिषदि
१६. मनुस्मृतिः ९/४६
१७. मनुस्मृति- ५/१५५
१८. प्रसुप्तोन्मेषे विधवोद्वाहमीमांसायाम्।

***

वेदप्रतिपादिता साम्मनस्यभावना

डॉ.(श्रीमती) एम्. प्रफुल्ला

Associate Professor,
Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning
(Deemed to be University) Anantapuram, A.P.

- आधुनिकसामाजिकस्थितिः
- साम्मनस्यस्य: प्राधान्यम्
- गृहे साम्मनस्यम्
- समाजे साम्मनस्यम्
- राष्ट्रे साम्मानस्यम्

आधुनिकसमाजे सर्वेषामनर्थानां, समुद्भवकारणानि स्वार्थः, द्वेषः, लोभः, अहंकारः। मनसि सुहृद्भावराहित्यमेव एतेषां अवलक्षणानामवकाशः भवति। आधुनिककाले गृहे, समाजे, राष्ट्रे साम्मनस्यः लोपत्वात् गृहव्यवस्था छिन्नाभिन्ना भवति। राष्ट्रे, समाजे च पुरोगतिः न विद्यते। कश्चित् सहृदयः कदाचित् सर्वजनहितकारि चिन्तनं करोति चेत्, सर्वेषामङ्गीकारेणैव तदाचारार्हम्। श्रेयोदायका अपि सर्वजनामोदेन विना सफलतां यान्ति। अपि च निरर्थकाः, निष्फलाः भवन्ति। अत्र अहंकारममकाराणां प्राबल्यं विशदमेव। अर्थात् लक्ष्यसाधने अथवा अभिवृद्धये ऐकमत्यं, सहकारः, साम्मनस्यम् अत्यावश्यकम्।

यदा जनः सहृदयः भवति तदा सः अन्येषामभिप्रायान् सम्मानयति।

साम्मनस्यम् प्रकटीकरोति। विभेदाभावत्वात् अभिवृद्धिः, योजनानां सफलताः शीघ्रतराः भवन्ति। सर्वेषां सुखजीवनाय, विश्वशान्तये वेदेषु साम्मनस्यस्य वर्धकाः उपदेशाः, प्रार्थनाः बहुप्रकाराः सन्ति।

गृहे साम्मनस्यम्

यथा सर्वस्य गात्रस्य शिरः प्रधानं तथैव समाजस्य सर्वस्य गृहम् प्रधानम्। गृहे सर्वेषां जनानां मध्ये सुहृद्भावः वर्तते चेत् कलहानां, विवादानां अवसरः न भवति। परस्परं आत्मीयता वर्धते। शान्तिर्भवति। गृहस्थाश्रमे दम्पत्योर्मध्ये साम्मनस्यं प्रधानविषयः। गृहे पतिः यथा अधिपतिर्भवति, तथैव पत्नी सम्राज्ञी भवति। विवाहसमये पतिः वधूमुद्दिश्य इत्थं वदति।

सम्राज्ञी श्वशुरे भव, सम्राज्ञी श्वश्र्वां भव।
ननान्दरि सम्राज्ञी, भव, सम्राज्ञी अपि देवृषु।।

अर्थव. कां. १४, सू.१, मं.४४

अयमेव विषयः ऋग्वेदे किञ्चिद्भिन्नमस्ति।

सम्राज्ञेऽधि श्वशुरेषु सम्राज्ञ्युत श्वश्र्वां भव।

ननान्दुः सम्राज्ञी भव सम्राज्ञी अपि देवृषु।।

ऋक् अध्या.१० सू.८५ मं.४६

पतिगृहे पत्युः मातापितरौ, भगिन्यः, भ्रातरः वर्तन्ते। आगन्तुकी नवोढा तेषां सर्वेषां मध्ये समरसेन जीवेत्। अत इव सम्राज्ञी भवेत्युक्तम्। सम्राज्ञीशब्देन न केवलं अधिकारः उद्दिष्टः। यथा सम्राज्ञी प्रेम्णा, अधिकारेण च सर्वानाकर्षयति, सुमुखीकरोति तद्वदाचरेदिति भावः।

न गृहं गृहमित्याहुः गृहिणी गृहमुच्यते इति महाभारतोक्तिः। अत्र दम्पत्योरुभयोः समानता प्रतिपादिता। एकस्याधिक्यभावेन कार्याचरणे समतुल्यता मृग्या भवति। भारतीयसम्प्रदाये विवाहः गृहस्थाश्रमस्यारम्भः। विवाहादारभ्य आजीवनं भिन्नशरीरिणावपि एकमनस्कौ भवेतामिति वेदर्षीणां आशंसना। भिन्नाभिप्रायाः विद्यन्ते। परन्तु तान् त्यक्त्वा उभावपि सुविचार्य सुखदं, अवश्यं यदस्ति, तदेव कुर्याताम्। तदा अन्योन्यं सुखजीवनं यापयतः। आधुनिकाले तादृशी एकचित्तता नास्ति। उभावपि कलहेन, अशान्त्या कालं यापयतः। यदा कलहः परां कोहिं प्राप्नोति तदा दाम्पत्यं विच्छिन्नं भवति। अस्य प्रभावः सन्ताने अपि बहुप्रकारेण दृश्यते। अत एव विवाहसमये एकचित्ततां, समानहृदयानि प्राप्तुं दम्पती विश्वेदेवानेवं प्रार्थयतः।

समञ्जन्तु विश्वेदेवाः समासो हृदयानि नौ।

सं मातरिश्वा संधाना समुदेष्ट्री दधातु नौ।।

ऋक्.अध्या.१० सू.८५ मं.४७

अपि च

अक्ष्यौ नौ मधुसंकाश मधुसंकाशे अनीकं नौ समंदसम्।

अन्तः कृणुष्व मां हृदि मन इन्नौ सहासति।।

अथर्व.कां.७ सू.३६ मं.१

मधुसंकाशशब्देन परस्परात्मीयता सूचिता। अमूं च मां च सं नुद। अत्रापि दम्पती समानमनस्कौ कृत्वा सन्मार्गे गमयेति आशंसना।

संचेन्नयाथो अश्विना कामिनां सं च वक्षथः।

सं वां भगोसो अग्मत सं चित्तनि समुव्रता।।

अथर्व.कां.२ सू.३० मं.२

इति वधूवरौ उभावपि मिलित्वा अग्रतः गच्छेतामिति प्रार्थना। दम्पती व्रताचरणादिकर्मविषयेषु समचित्तौ भवेयुः। परस्परम् उभावपि वर्धेताम्। अनेन तौ संपदं प्राप्नुवतः। दाम्पत्यविच्छित्तेः प्रधानकारणं भवति क्रोधः। अतः क्रोधस्यावकाशः तयोर्मध्ये मा भूदिति वेदेषु एवमुक्तम्।

अवज्यामिव धन्वानो मन्युं तनोमि ते हृदः।

यदा संमनसौ भूत्वा सखायाविव सचावहै।।

सखायाविव सचावहा अवमन्युं तनोमि ते।
अधस्ते अश्मनः मन्युमुपास्यामसि यो गुरुः।।

अथर्व.कां.६ सू.४२ मं.१,२

विगतज्यं धनुः इषुप्रयोगे असमर्थं भवति। तथैव क्रोधरहितं मनः वाक्पारुष्ये असमर्थम्। तीव्रतरः क्रोधः गुरुतराश्मनः अधः स्थापितः चेत् सः पुनः नोद्भवति। दम्पती सखायाविव स्नेहान्वितौ भवतः। विवाहप्रयोगे सप्तपदिकर्मणि सखा सप्तपदा भव इत्युपदेशः क्रियते। कन्यादानसमये कन्यादाता वरमुद्दिश्य–

अष्टवर्षा भवेत् कन्या पुत्रवत् पालिता मया।
इदानीं तव सेवार्थं दत्ता स्नेहेन पालय।।

इति प्रार्थयति। अत्र कन्या सेवार्थं दत्ता। अपि तु तयोर्मध्ये सेव्यसेवकसम्बन्धः नोद्दिष्टः। स्नेहभावः एव अभीप्सितः। वधूः अपि मधुरया वाचा पतिं प्रीणयेत्। जाया पत्ये मधुमतीं वाचं वदतु इति वेदोक्तिः।

आशासानासौमनसं प्रजा सौभाग्यं रयिम्।
पत्युरनुव्रता भूत्वा सं नह्यस्वामृतायकम्।।

अथर्व.कां.१४ सू.१ मं.४२

वधूः सामनस्येन पत्युः अनुकूलवती भूत्वा प्रजाः, सौभाग्यं, सम्पदं च प्राप्नुयादिति वेदर्षीणामाशीर्वादः।

पितापुत्रसम्बन्धेऽपि साम्मनस्यं अवश्यं भवेत्। पिता पुत्रान् स्नेहेन पालयति चेत् तेऽपि पितरं सम्मानयन्ति। प्राप्ते तु षोडशे वर्षे पुत्रं मित्रवदाचरेदिति सूक्तिः। अनुव्रतौ पितुः पुत्रौ माता भवतु संमनाः। पिता पुत्राणामादर्शः। यथा स वर्तते तथैव वर्तन्ते पुत्राः। अनुव्रतशब्देन धर्ममार्गानुयायिनं पितरमनुसृत्य पुत्राः गच्छेयुरिति भावः। अनेन अधर्ममार्गं नानुसरेयुरिति ज्ञापना। पुत्राः पितुः एव सत्संप्रदायं जानन्ति। माता च तेषां विषये सम्मना जायेत। सन्तानः अपि–

अङ्गिरसो नः पितरो नवग्वा अथर्वाणो भृगवः सोम्यासः।
तेषां वयं समुतौ यज्ञियानामपि भद्रे सौमनसे स्याम।।

अथर्व.कां.१८ सू.१ मं.५८

इति पितरि साम्मनस्यं वाञ्छति।

भ्रातरः, भगिन्यः च अन्योन्यं मैत्रीभावेन वर्तेरन्। यदि गृहे साम्मनस्यं न विद्यते तर्हि राष्ट्रे भ्रातृभावः कथं भवति। अत एव वेदः उपदिशति–

मा भ्राता भ्रातरं द्विक्षन् मा स्वसारमुत स्वसा।
सम्यञ्चः सव्रताः भूत्वा वाचं वदत भद्रया।।

अथर्व.कां.३ सू.३० मं.३

भ्रातॄणां मध्ये द्वेषः वंशनाशकः। अन्योन्यं प्रेमभावेन, धर्ममार्गेण वर्तन्ते चेत् द्वेषस्य, कलहस्य वा अवसरः न उद्भवति। अपि च केनापि कारणेन द्वेषः जायते। गृहे सर्वे जनाः एकाभिप्रायेण, सव्रताः च भवेयुः। सव्रता इति शब्देन समानरीत्या वैदिकनियमाचरणसहिताः भवेयुरिति अर्थः। वाचं वदत भद्रया– न केवलं गृहे, सर्वत्रापि अनुसरणीयः विधिः। कलहः वा मैत्री वाचा एव जायन्ते। जनः मधुरया वाचा मैत्रीं,

वाक्पारुष्येण कहलं प्राप्नोति। जनेषु भिन्नाभिप्राया: वर्तन्ते। लोकसहज: एष विषय:। तद्व्यक्तीकरणे विवेचना कर्तव्या:। तीव्रवाग्जालेन कलह: आरभ्यते। तस्य परिणाम: अनूह्य: भवति कदाचित्। अत: गृहे जना: परस्परं मधुरभाषिण: भवेयु:। गृहे कनिष्ठ: ज्येष्ठभ्रातरं रक्षेति अग्निमेवं प्रार्थयति– मा ज्येष्ठ वधीय मग्न एषां,मूल बर्हणात् परिपाह्येनम्।

येन देवा न वियन्ति नो च विद्विषते मिथ:।
तत् कृण्मो ब्रह्म वो गृहे संज्ञानं पुरुषेभ्य:।।

अथर्व.कां.३ सू.३० मं.४

वेद: पुरुषाणां सम्यक् ज्ञानदायक:। अनेन गृहे जना:, विपरीतमार्गं, विद्वेषकारणानि परिहरन्ति। अर्थात् ये वेदप्रमाण्यमङ्गीकृत्य तन्मार्ग मनुसरन्ति, ते विपरीतकार्याणि न कुर्वन्ति। अन्यान् न द्विषन्ति।

समाजे साम्मनस्यम्

समाजे गृहानन्तरं गुरुकुलं प्रधानस्थानमाक्रमति। गुरु: अनुदिनं शिष्यै: सह वेदाध्ययनात् प्राक् एवं पठति–

सह नाववतु सह नौ भुनक्तु सह वीर्यं करवावहै।
तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषाहै।।

गुरुशिष्यौ उभावपि समानरूपेण रक्षिताताम् भवेरौ। अर्थात् उपद्रवात्, विलयात्, रोगादिभ्य: रक्षितव्या:। सर्वेष्वपि दैवानुग्रह: सम: भवेत्। आहारविहारादिषु, तेज:प्रकटने समता भवेत्। परस्परं विद्वेषिण: मा भूयासु:। गृहे यथा पिता अन्नवस्त्रादिविषये निष्पाक्षिक: भवति, तथैव वर्तेत गुरुकुले गुरु:। तदा शिष्येषु भ्रातृभाव: वर्धते।

जना: कार्यालयेषु, कर्मागारेषु अन्यै: सह कार्यं कुर्वन्ति। गोष्ठीसु, सभासु कश्चिद् विषयं प्रति चर्चा:, कुर्वन्ति। तस्मिन् समये जनेषु सहनं, क्षमा, निष्पाक्षिकता, अवश्यं भवेयु:। आधुनिककाले कार्यालयेषु Team Work इति शब्देन या भावना अपेक्षिता सैव सामाजिकसाम्मनस्यता। वैदिकविज्ञानेन परिणता: ये वयोवृद्धा: समाजे सन्ति ते स्वोपदेशै: जनेषु साम्मनस्यतां वर्धयेयु:।

ज्यायस्वन्तश्चित्तिनो मावियौष्ट संराधयन्त: सुधुराश्चरन्त:।
अन्यो न्यस्मै वल्गु वदन्त एत सध्रीचीनान् व: संमनस्कृणोमि।।
सध्रीचीनान् व: संमनस्कृणोम्येकश्नुष्टीन् संवसनेन सर्वान्।
देवा इवामृतं रक्षमाणा: सायंप्रात: सौमनसो वो अस्तु।।

अथर्व.कां.३ सू.३० मं.५, ७

एष आदेश:। वैदिकोपदेश:। यथा अरीन् विहाय धुव: चलनं निष्प्रयोजनं, विना धुरं अरीणां उपस्थिति: निरर्थिका तथैव विद्यन्ते लोके जनानां सम्बन्धा:। अपि च धू: सर्वानरीन् समभावेन बध्नाति तथैव जना: निष्पाक्षिकत्वेन परस्परं मिलेयु:। समाजे गुरुन्, वृद्धान् सम्मानयेयु:। जना: उदात्तचित्तान वर्तेरन्। अन्योन्यं मधुरं भाषयेयु:। तदा संमनस्कृणोमीति भगवत: प्रतिज्ञा। अमृतरक्षका: देवा: यथा सह गच्छन्ति, सह वसन्ति, सह भुञ्जते तथा एकचित्ता: प्रसन्नचित्ता: भवेयु:।

संजानीध्वं संसृच्यध्वं सं वो मनांसि जानताम्।
देवा भागं यथा पूर्वे संजानाना उपासते।।

समनो मन्त्रः समितिः समानी समानं व्रतं सह चित्तमेषां।
समानेन वो हविषा जुहोमि समानं चेतो अभिसंविशध्वम्।।

समानी व आकूतिः समाना हृदयानि वः।
समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति।।

अथर्व.कां.६ सू.६४ मं.१-३

जनाः परस्परं परिचयेन वर्तेरन्। अर्थात् समाजे जनाः अपरिचिताः इव, असम्बन्धिनः इव मा भवेयुः। अन्योन्यं इङ्गितज्ञाः सन्तः यथा पूर्वजाः ऐकमत्येन जीविताः भवेयुः। संकल्पेषुः, चिन्तनेषु, गोष्ठीषु, कार्याचरणेषु समचित्ताः भवेयुः। अनेन जनेषु मैत्री वर्धते। हृदयं विशालं भवति।

लोके, परिचयेन, सहवसनेन, परस्परभाववस्तुसंपद्विनिमयेन, आत्मीयभावः बलवत्तरः भवति। अयमेवार्थः ऋग्वेदे-संगच्छध्वं संवदध्वं सं वो मनांसि जानतामित्युक्तम्।

समानी प्रपा सह वोऽन्न भागः समाने योक्त्रे सह वो।
युनज्मि सम्यं चोऽग्निं सपर्यतारा नाभिमिवाभितः।।

अथर्व.कां.३ सू.३० मं.६

जलशालाः, अन्नभागाः, व्यवसायक्षेत्रमिति सर्वेषां समानं भवति यदि लोके विभेदाः न संभवन्ति। युनज्मि शब्देन देवः लोके सर्वेषां समानरूपेण जलं, अन्नं योजयतीति स्पष्टम्। कालक्रमेण जनानां स्वार्थभावात् असमानता कल्पिता। यथा अरयः नाभिं न त्यजन्ति तथैव सर्वदा, सर्वत्र ऐकमत्यं भूयादिति वेदर्षीणामादेशः।

सं वः पृच्यन्तां तन्वः सं मनांसि समुव्रताः।
सं वो यं ब्रह्मणस्पतिर्भगः सं वो अजीगमत्।।
संज्ञपनं वो मनसोऽथो संज्ञपनं हृदः।
अथो भगस्य यच्छ्रान्तं तेन संज्ञपयामि वः।।

अथर्व.कां.६ सू.७४ मं.१, २

एकशरीराः भवेयुः इत्यत्र ऐक्यं ज्ञापितम्। यदा एकचित्ताः, समानकर्माचरणयुक्ताः भवन्ति तदा ब्रह्मणस्पतिः ऐश्वर्यदायकः भवति। अर्थात् सर्वेषां वृद्धिर्भवति।

सभ्यानां, सभापतीनां च सांमनस्यमावश्यकम्। अत्र व्यक्तिगतद्वेषाः सभायाः आतङ्काय न भवेयुः। वेदेषु सभायाः प्रारम्भे परस्परसहकारार्थं प्रार्थना एवमस्ति।

सभा च समितिश्चावतां प्रजापतेर्दुहितरौ संविदाने।
येन संगच्छ उप मा स शिक्षाच्चारुवदानिपितरः सङ्गतेषु।।
विद्मते सभे नाम नरिष्टा नाम वा असि।
ये ते के च सभासदस्ते मे सन्तु सवाचसः।।

एषामहं समासीनानां वर्चो विज्ञानमाददे।
अस्या सर्वस्याः मामिन्द्र भागिनं कुरु।।
यद् वो मनः परागतं यद् बद्धमिहवेहवा।
तद् व अवर्तयामसि मयि वो रमतां मनः।।

अथर्व.कां.७ सू.१२ मं.१, ४

अत्र सभा च समितिः च पुत्रिकाभ्यामुपमिते। प्रथममन्त्रस्यांग्लानुवादे आचार्य वैद्यनाथशास्त्रिवर्येण एवमुक्तम् 'Let parliament and assembly both like two daughters of prajapathi, the king lord of universe.' नरिष्टा नाम सभायाः पर्यायः। सभासु सभापतिसदस्योर्मध्ये साम्मनस्यम्। सभासदः सभापतिना सवाचसः अर्थात् विवदमानाः मा भूवन्निति आकांक्षा अत्र स्फुटा। सभापतिः सर्वे सदस्याः अपि स्व स्व ज्ञानेन अभिप्रायप्रकटने, चर्चासु भागिनः भवेयुः। तेषां मनः परागतं मा भवेत्। सम्यक् निर्वहणेन सभाः सार्थकाः, सफलाः भवन्ति। यत्र सभापतिसदस्योर्मध्ये, सांमनस्यं भवति, तत्र ऐश्वर्यवृद्धिरपि भवति।

जनेषु मिथः सख्यतार्थं यज्ञाः आचरिताः। यज्ञेषु "इन्द्रं वो नरः सख्याय सेपुर्महोयन्तः सुमतये चकानाः" इति मन्त्रेण आहूतः।

राष्ट्रे साम्मनस्यम्

राष्ट्रे जनानामधिकारिणां मध्ये सानुकूलता देशाभिवृद्धिकारिणी भवति। राजा प्रजानां विज्ञप्तिं सुहृद्भावेन सम्मानयेत्। प्रजाः पालयेत्। सर्वेषां जनानां विषये समचित्तेन वर्तेत। जीवनोपाधिः परिकल्प्य देशान्तरगमनं निवारयेत्। प्रजाः देशाभिवृद्ध्यर्थं पालनाविषयेषु सहकारिणः भवेयुः। एवं पस्परसहकारेण राज्ये आतङ्का न विद्यन्ते। शान्तिः विलसति।

सं वो मनांसि संव्रता समाकूतीर्नमामसि।
अमीये विप्रतास्थान् तान् वः संनमयामसि।।
अहं गृभ्णामि मनसा मनांसि मम चित्तमनुचित्तेभिरेत मम।
वशेषु हृदयानि वः कृणोमि मम यातमनुवर्त्मान एत।।

अथर्व.कां.३ सू.८ मं.५, ६

एवं राजा एकमनस्काः भवेमेति, विरुद्धभावसहितैस्सह मिलित्वा गच्छामः इति, समानमनस्काः, समानसंकल्पसहिताः चरेमेति जनान् वदति। अपि च

संज्ञानं नः स्वेभिः संज्ञानमरणेभिः।
संज्ञानश्विना युवामिहास्मासु नियच्चतम्।।
संजानामहै मनसा संचिकित्वा मा युष्महि मनसा दैव्येन।
मा घोषा उत् स्थुर्बहुले विनिर्षते मेषु सप्तदिन्द्रस्याहन्यागते।।

अथर्व.कां.७ सू.५२ मं.१, २

इति विना युद्धैः वर्तेरन्निति, स्वैः, परैस्सह ऐकमत्येन वर्तेरन्निति राज्ञ उपदेशः। बहुलवधानां कारणं कलहो मा भूदिति अर्थः। यदा जनाः मिथः कलहं कुर्वन्ति, तदा राज्ञां दृष्टिः कलहनिवारणे केन्द्रीकृता भवति। तदा अभिवृद्धिः कुण्ठिता भवति। आधुनिककाले विना कारणं कलहाः संभवन्ति। एष वेदोपदेशः अद्यतनकाले सर्वैः अवश्यमनुसरणीयः। जनेषु कलहकारणं भवति ईर्ष्या।

अग्नेरिवास्य दहतो दावस्य दहतः पृथक्।
एतामेतस्येर्ष्यामुद्याग्निमिव शमय।।

अथर्व.कां.७ सू.४५ मं.२

इति उपदिशति। यथा अग्निः सर्वं दहति तथैव ईर्ष्याग्निरपि जनं दहति। यथा जलं अग्निं शमयति तथैव जनः, परस्परस्नेहभावं वर्धयितुं, ईर्ष्याग्निं शमयेत्।

साकं सजातैः पयसा सह एध्युब्ज एनां महते वीर्याय।
ऊर्ध्वो नाकस्याधिरोहविष्टपं स्वर्गो लोक इति यं वदन्ति।।

अथर्व.कां.११ सू.१ मं.७

सजातीयैस्सह अन्नपानादीन् संविभज्य सुखिनः भवेयुः। अनेन ईर्ष्या न समुद्भवति। अन्योन्यं उद्धारेण जनः सुखी भवति। प्रजा अपि राज्ञा साम्मनस्यं प्रकटयन्ति, राजापि जनेषु सखिभावेन, क्रोधरहितचेता भवेदिति एवं वदन्ति-

यथादित्या वसुभिः संबभूवुर्मरुद्भिरुग्रा अहृणीयमानाः।
एवात्रिणामन्नहृणीयमान इमान् जनान् संमनसस्कृधीह।।

अथर्व.कां.६ सू.७४ मं.३

यथा सूर्यः निष्क्रोधः सर्वैस्सह समना भवति तथैव राजा प्रजाभिस्सह वर्तेत। तथा च रक्षकं राजानं प्रति-तस्य वयं सुमतौ यज्ञियस्यापि भद्रे सौमनसे स्याम-इति स्वालम्बनं प्रकटयन्ति।

इत्थं वेदषु जनानां सुखजीवनाय साम्मनस्यावसरः। अस्मादपि साम्यवादसिद्धान्तः कः अस्ति। जनाः वेदोक्तमार्गेण जीवनं यापयन्ति चेत् विश्वकल्याणं अवश्यं भवति। आधुनिककाले उग्रवादान्, आतङ्कवादान् परिहर्तुं, देशस्य सर्वतोमुखाभिवृद्ध्यर्थं वेदानुशासनमवश्यमाचरणीयम्।

***

पुराणसाहित्य में पर्यावरण-संरक्षण

डॉ. दीप्ति वाजपेयी
कु. मायावती राजकीय महिला स्नातकोत्तर
महाविद्यालय, बादलपुर, गौतमबुद्धनगर

पर्यावरणचेतना से तात्पर्य मानस के उस आचरण से है जो प्रकृति में सामंजस्य स्थापित कर प्रगति का मार्ग प्रशस्त करता है। पर्यावरणचेतना पर्यावरण के सांनिध्य से विकसित होकर मानवीय गुणों को द्विगुणित कर देती है।

पुराणों में वैश्विक कल्याण तथा ब्रह्माण्ड के संरक्षण की भावना सर्वोपरि है। उनका प्रकृति के साथ सम्बन्ध उपभोगवादी न होकर संरक्षणवादी था क्योंकि उनका विश्वास है कि मानवीय क्रियाकलापों तथा प्राकृतिक परिस्थितियों के मध्य संतुलन होने पर ही सृष्टि का नैसगिक चक्र अबाध रह सकता है।

वृक्ष पर्यावरणसन्तुलन में महत्त्वपूर्ण भूमिका का निर्वहण करते हैं अतः पौराणिक साहित्य में वृक्षों को स्तुत्य माना गया है। मत्स्य पुराण में वृक्षोपासना व वृक्षमहोत्सव[१] पर विचार व्यक्त करते हुए कहा गया है कि वृक्षों को परिपुष्ट और संस्कारसम्पन्न किया जाना चाहिए तथा वृक्षों को सुवर्णशलाका से अंजन द्वारा संस्कृत करें–

अञ्जनञ्चापि दातव्यं तद्वद् हेमशलाकया।[२]

वृक्षों की पुष्पसमृद्धि और फलसम्पत्ति के लिए गुग्गुल के धूप को श्रेष्ठ माना गया है। मत्स्यपुराण में वर्णित है ताँबे के बर्तनों में जल भरकर वस्त्र, गन्ध, लेप आदि करके वृक्ष व पुष्पों का संस्कार करना चाहिए।[३] वृक्षों को स्वस्थ रखने के लिए उन्हें यथोचित औषधियों से उपचारित जल से सींच कर सुगन्धित द्रव्य लगाकर, मालाओं से सजाकर, वस्त्रों से लपेट कर सुरक्षित रखना चाहिए–

सर्वोषध्युदकैः सिक्तान् पिष्टातकविभूषितान्।
वृक्षान् माल्यैरलंकृत्य वासोभिः परिवष्टयेत्।।[४]

सभी वृक्षों की जड़ों में जलपूरित कुम्भ रखे जाने चाहिए। वृक्षों के स्वास्थ्य और संवृद्धि के लिए उसी प्रकार यज्ञ करना चाहिए जिस प्रकार लोकपालों एवं इन्द्रादि देवताओं के निमित्त यज्ञ किया जाता है।[५] अभिषेक करने के लिए वाद्यों और गीतों के साथ वरुण देवता से सम्पर्क ऋग्वेद यजुर्वेद व सामवेद

के मन्त्रों का उच्चारण करते हुए जलकलशों से वृक्षों का अभिषेक किया जाना चाहिए।[६] श्रेष्ठ विद्वानों द्वारा इस रीति से वनमहोत्सव किये जाने पर श्रेष्ठ फल की प्राप्ति होती है–

अनेन विधिना यस्तु कुर्याद् वृक्षोत्सवं बुधः।
सर्वान् कामानवाप्नोति फलञ्चानन्त्यमश्नुते।।[७]

वृक्षमहोत्सव के फलादेश के बारे में पुराणों की मान्यता है कि जो मनुष्य एक भी वृक्ष आरोपित करता है वह स्वर्ग में अनन्त काल तक सुख भोगता है।[८]

वराहपुराण में बताया गया है कि वृक्षारोपण करना किसी अन्य दान से कम नहीं, अपितु यह भूमिदान व गोदान के समान है–

भूमिदानेन ये लोका गोदानेन च कीर्तिताः।
ते लोकाः प्राप्यन्ते पुंभिः पादपानां प्ररोहणे।।[९]

पुराणों में वृक्षसंरक्षण की दृष्टि से वृक्षारोपण को सुखसमृद्धि व दुःखनिवृत्ति से जोड़ते हुए व्यक्ति को पेड़ लगाने हेतु प्रेरित किया गया है एक पीपल, एक नीम या एक बरगद अथवा दस पुष्पपादप, दो अनार या दो नीबू या पाँच आम के पेड़ लगाने वाला कभी कष्ट को प्राप्त नहीं होता।[१०] पुराणों में वृक्षों को संतान के समान घोषित करते हुए कहा गया है कि जिस प्रकार सुपुत्र सर्वविधि कुल का उद्धार करता है वैसे वृक्ष भी फूलों एवं फलों के द्वारा अपने स्वामी के कष्टों को हर लेता है–

यथा सुपुत्रः कुलमुद्धरेद्धि यथातिकृत्स्नात् नियमप्रयत्नात्।
तथा प्ररोहाः फलपुष्भूताः स्वं स्वामिनं नरकादुद्धरन्ति।।[११]

वृक्षों से मानव को घर में प्रयुक्त होने वाले फर्नीचर की लकड़ियाँ प्राप्त होती हैं। कीड़े–मकौड़े आदि छोटे क्षुद्र जीव जन्तुओं को निवास स्थान प्राप्त होता है। इस प्रकार पेड़ प्राणी मात्र के लिए जीवनयापन का प्रमुख साधन है।[१२]

वृक्ष अपने जन्मदाता व पुष्टिकर्ता की वर्ष पर्यन्त किसी न किसी रूप में सेवा करते रहते हैं। इसलिए तत्वज्ञानी लोक पेड़ को पुत्र के समान मानते हैं–

फलन्ति वत्सरे मध्ये द्वौ वारौ शकुनादयः।
सावंत्सरं पितुर्मातुरुपकारं फलैः कृतम्।
एवं पुत्र समारोपा एवं तत्त्वविदो विदुः।।[१३]

बृहद्पुराण में तुलसी का अत्यधिक गुणगान किया गया है। तुलसी का महत्त्व वर्णित करते हुए कहा गया है नाना पुष्पों से विभूषित सभी नैवेद्य और तुलसीदास दोनों एक कोटि के है, श्राद्ध, तर्पण, दान, नैवेद्य दान सभी धार्मिक अनुष्ठान तुलसीदल के बिना अपूर्ण हैं।

श्राद्धे च तर्पणे चैव दाने नैवेद्यदाने।
त्वत्पत्रेण विना न स्यात् तत्तकर्म फलोत्तरम्।।[१४]

स्कन्धपुराण में तुलसी की महिमा बताते हुए कहा गया है कि घर में तुलसी पादप के आरोपण से समस्त दरिद्रता नष्ट हो जाती है, अतः हर घर में तुलसी का पादप होना आवश्यक है–

तुलसी रोपिता येन गृहस्थेन महाफला।
गृहे तस्य न दारिद्र्यं जायते नात्र संशयः।।[१५]

तुलसी वृक्ष के साथ–साथ पुराणों में बिल्ववृक्ष, आँवला, पलाश, आम्रवृक्ष, अखरोट, क्षीरवृक्ष, महाताल आदि वृक्षों के आरोपण, संरक्षण व सम्वर्धन को धार्मिक कृत्यों एवं सामाजिक उपयोगिता से जोड़ते हुए पादपारोपण को जनक्रान्ति के रूप में परिवर्तित कर दिया गया था।

पुराणों में वृक्षसंरक्षण ही नहीं अपितु पशु–पक्षीसंरक्षण की भावना भी बहुलता से प्राप्त होती है। पशु–पक्षियों की हिंसा करने वाले व्यक्तियों को अनेक प्रकार के घोर कष्टों का सामना करना पड़ता है। **जो मानव गाय का वध करते हैं वे पाँच कल्प तक नरक की यातनाओं को झेलते हैं-**

यो हन्ति-गाम्।
स चापि यातनाः सर्वा भुङ्क्ते कल्पेषु पञ्चसु।।[१६]

अतः यदि काष्ठ, पाषाण अथवा शस्त्र से गाय की मृत्यु हो जाय तो शास्त्र में बतार्यी विधि से भिन्न-भिन्न प्रायश्चित्त करने का विधान है।[१७]

देवीभागवतपुराण के अनुसार जो भरण–पोषण के लिए लोभवश जीवों की हिंसा करते हैं वे मज्जाकुण्ड में एक लाख वर्ष तक मज्जा का भोजन करते हैं फिर खरगोश का जन्म पाकर, सात बार मछली, तीन बार सुअर व सात बार मुर्गे का जन्म धारण करते हैं।[१८]

जो व्यक्ति समस्त भूतों पर दया रखनें वाले एवं विश्वास करने के योग्य हैं तथा जिन्होंने जन्तुओं पर हिंसा का आचरण करना त्याग दिया है वे स्वर्ग लोक में गमन करने वाले होते हैं–

सर्वभूतदयावन्तो विश्वास्याः सर्वजन्तुषु।
व्यत्यहिंस्त्रसमाचारास्ते नराः स्वर्गगामिनः।।[१९]

वृक्षसंरक्षण एवं पशु–पक्षीसंरक्षण की भाँति पुराणों में जलसंरक्षण पर भी महत्त्व दिया गया है। प्रकृति के पाँचों तत्त्वों में जल का महत्त्वपूर्ण स्थान है अतः इसे प्रदूषित होने से बचाने के लिए पुराणों में जल के दूषित होने पर पाप लगने का वर्णन किया गया है। वामनपुराण के अनुसार जो मानव जल में विष्ठा, कफ या मूत्र का विसर्जन करते हैं उन्हें अत्यन्त दुर्गन्ध कूप से युक्त नरक में डाल दिया जाता है।[२०] जो व्यक्ति कुआं, बावड़ी, ताबाल आदि का निर्माण कराता है उसके इक्कीस कुलों का उद्धार हो जाता है एवं वह अन्त में विष्णुलोक में प्रतिष्ठित होता है।[२१]

गंगा नदी का महत्त्व प्रदर्शित करते हुए उसे अशुद्धि से बचाने की कामना से कहा गया है कि गंगा की लहरों से उत्पन्न हुई वायु के स्पर्श से घोर कल्मषों से छुटकारा पाकर पवित्र आत्मा कभी क्षीण न होने वाले स्वर्ग को प्राप्त करती है–

गंगाजलोर्मिनिर्धूतपवनं स्पृश्यते यदि।
रंस श्यति कल्मषं द्घोरं स्वर्गं चाक्षयमश्नुते।।[२२]

इस प्रकार पुराणों में वृक्ष-संरक्षण, जलसंरक्षण एवं पशु-पक्षीसंरक्षण को जीवनप्रवाह से जोड़कर पर्यावरण को संरक्षित करने का अनुपम संदेश दिया गया है। समस्त पुराण वस्तुतः प्रकृति के नैसर्गिक सौन्दर्य को अक्षुण्ण बनाये रखने हेतु कृतसंकल्प हैं।

सन्दर्भ-

१. मत्स्य पुराण, ५९.१

२. वही, ५९.५

३. वही, ५९.७

४. वही, ५९.३

५. वही, ५९.८.९

६. वही, ५९.११

७. वही, ५९.१६

८. वही, ५९.१७

९. वराहपुराण, १७०.३५

१०. वही, १७०.३६

११. वही, १७०.३७

१२. वही, १७०.४०

१३. वही, १७०.४१

१४. बृहद्धर्मपुराण, ८.२२

१५. स्कन्धपुराण, नागर खण्ड, २४९.१

१६. नारदीय पुराण, १.७६

१७. वही, २९७.४५

१८. देवीभागवत पुराण, २.६.२३.२४

१९. ब्रह्मपुराण, २.६

२०. वामनपुराण, १.२३

२१. गरुणपुराण, २.२२

२२. पद्मपुराण, ४१२.४७

***

The Perspective of philosophy According to Sri Sankara

Dr. C. Palaiah
Associate Professor
Karanataka Sanskrit University
Pamapamahakavi Road, Chamarajakpet
Bangalore-18, Karanataka
Email : palaiah@gmail.com

One of the notable contributions of Hindu thought to world Philosophy is the Advaita Vedanta usually associated with the great name of Sri Sankaracharya. Advaita literally means 'non-dualism'. The concept is as old as the Upanishads, but the credit for developing and building up Non-dualism or Absolutism systematically on sound principles of logic, experience and revelation, goes undoubtedly to Sri Sankara. Sometimes the achievements of Sri Sanakara have been acclaimed as 'the highest of the boldest of intellectual speculations'. As if to give credit for his pure academic treatment of the matter, it has also has been said that his Absolutism is 'indifferent to the hope and beliefs of man'. Such estimates go against a proper evaluation of his personality. high sounding adorations may conceal behind them an under-estimation of his thought. No doubt his thought system brims with high 'intellectualism and remorseless logic,' but is not the outcome of a fanciful dialectical thought. The system which he built stems form an authentic experience of the Highest Truth, and quite naturally, the dialectics of the Absolute which he imports into human logic may be beyond the reach of the ordinary. But Sri Sankara need not be blamed for the fruits of wisdom he bring to us form the 'other side' of the mundane world. Deep were his insight and experience, that wherever he has said hold both an invitation to the spiritual aspirant and a challenge to the sticklers of simple reason.

Sri Sankara is supposed to have lived only thirty two years of human life (788-820 A.D.) but what he achieved within that short duration has been remarkable. By an age the majority of us begin to exercise our thinking he had established a formidable system, marked by philosophical cogency and a spiritual halo. From the purely academic point of view, no doubt, he built his thought on the three 'prasthanas': the Upanishads, the Bhagavadgita and the Brahma Sutras, but deeper lay his source of strength viz 'anubhava' of the most direct type, usually called 'aparokshanubhava'. Without this, neither the unity of reality nor its transcending quality, for which Advaita stands, can be proclaimed with such zest and sincerity. While the ordinary cannot rise to the level of experience, Sri,Sankara had bestowed on them the grace by analyzing on rational ground the nature of the Non-dual, a rational analysis only to be transcended by the intuition of the Highest.

The metaphysical teaching of the Advaita is that Reality is non-dual. It is an undivided indivisible unity of Existence, the infinite principle of Consciousness and Bliss. This Non-dual Reality is termed 'Brahman', and the Upanishads call it 'Sat-chitanandam'. That the Real or Reality is ultimately an invisible infinite principal of consciousness is also indicated by yet another significant phrase:'satyam jnanam anantam braham'. If this is the transcendental truth of Reality, standing at a level which is anything but transcendental, we look for it in vain through clouded vision, and so naturally, we perceive it to be divided and plural. The dualities of one the many, the infinite and the finite, the subject and the object etc. are associated elements of a limited consciousness, a consciousness covered by ignorance of 'avidya'. while Reality (*Sat*) or the Truth (*Satyam*) is ONE, any combination of one-many, one and many, one or many are productions of ignorant perception or understanding. Even, the Reality of the Truth is not 'one' in the ordinary numerical sense. strictly it means 'absence of duality' where a countable second does not simply make for second entity. whatever is, the Infinite. There is neither a within nor a without to this Absolute. It denies a divided existent, a second real besides. Such is the conception of Reality according to Advaita.

It is form this stand, the Absolute stand that advaita looks at the world of experience and says 'such a world does not exist'. Any reality assigned to it is provisional, constringent for relative. Related to our feeling of finitude we find a world being real outside us, even as we find many-news around.

It is from this stand, the Absolute stand that Advaita looks at the world of experience and says 'such a world does not exist'. Any reality assigned to it is provisional, contingent for relative. Related to our feeling of finitude we find a world being real outside us, even as we find many-news around.

The world with its pluralism has only an empirical reality. It has a 'vyavaharika satya' an empirical value, whereas its non-existence or the existence of the undivided Infinite Brahman is 'paramarthika satya', the transcendental truth. Until we remember this qualification, we are apt to mistake the evaluation of the world and its plurality which Advaita makes. From the relative and finite level of consciousness the world is real and plurality too. The warning is that either of them has absolute value or being. For one who misses the intuitions of this truth, the world is always real and he rests satisfied with it and with plurality. How should we know that the world is unreal? The answer is: on the analogy of the dream and that of the illusory snake.The dream world and dream experience are 'real' while we are in dream. Note doubt the validity of the dream things while one is i dream. This 'reality' goes by the name of 'pratibhasika satya'. But this satya or reality is contradicted as soon as we wake up. What was 'real' and 'concrete' in a dream, we dismiss now as 'unreal'. Likewise in an illusion a rope appears as a snake. We see the snake and not the underlying ground, the rope. While we mistake the rope for the snake, we run away and are afraid, under the cover of ignorance. But when we go near or see the situation properly, we realize the ground to be only rope and not a snake. What was real snake in illusion now turns out to be unreal. We realize its reality to be conditional, i.e. when we were under the spell of ignorance. Like the dream reality. Even this is 'pratibhasike satya'.

A 'pratibharika satya' is contradicted when we are awakened to wisdom. Normally a 'vyavaharika satya' denies a 'pratibhasika satya' and if requires a 'paramarthika satya' to get

contradicted or denied. The world we live in, its experience of duality and plurality. remain to be so, while we do not climb to the height of 'paramarthika satya'. While the dream reality is countered soon by waking, and the illusory snake countered by a corrected by a knowledge sooner than later, the vyavaharika satya lasts longer, and may last forever, if we do not intuit the paramarthika satyaof the Brahama. This is the key position of Advaita: not that there are three degrees. All 'degrees of reality' are only 'appearances' of the one Real. The One or the spell of ignorance or 'avidya', which is also called 'maya'. When the spell is gone the Non-dual sheds its appearances, or is seen as having no appearances at all. This is Brahman which is described in the Upanishads as 'nishprapanca' or 'nirguna'. It is the one a cosmic truth beyond all cosmic descriptions and definitions: It is unborn, immortal, infinite bliss, and the principle of consciousness.

When once we are 'awakened' into the position of the paramartha, when the Infintie engulfs all, the realization comes that one is not different from the Infinite. Advaita means the same when it says: 'Atman is Brahman'. It is an identity unqualified and absolute.

The analogies in Advaita to arrive at the paramartha are only empirical and mundane, for there cannot be proximate comparisons for the incomparable. And so, when analogies to given, one is invited to go beyond analogies to intuit in its pristine brilliance. They have only a 'practical' value, to be picked up as pointing towards the goal one seeks. For remaining in the empirical, yet to extend one's imaginative understanding to something beyond the only method is to choose from amongst the empirical analogies and examples, such of those which can expand our vision beyond the immediately given. In the 'illusion' of the 'rope and serpent', it is handy to point out the 'rope' as the 'ground' of the illusory 'snake'. Even so, to extend one's imaginative understanding to discover the 'ground beyond the name and-form of the rope', one is invited to go beyond to the universal being giving rise to such 'names and forms'. In the same way, 'Atma is like akasa', is another empirical analogy, by which even the ordinary may understand the immensity of 'space' and its indivisibility unaffected by the multiplicity of the 'physical events' within. One is asked not to rest at his small 'individuality', but is invited to discover the inestimable 'dimensionless dimension' of one's own Self, and be one's own bliss-infinite' in the 'expansive being', which one is.

The philosophy of Advaita

The philosophy of Advaita is often summarized in just three statements: The one Reality is Brahman, the world is unreal, and that the individual self is verily the Brahman and not different. unless we carefully comprehend the implications of the concepts involved, such as the 'Real', the 'unreal' and 'non-difference', and the total implication of the 'truth' of the philosophical-perspective of Advaita. To overcome possible mistakes, Advaita makes use of technically accepted 'means of knowledge' (Pramanas) but orients each in the light of the intuitions of the Non-dual, we find a distinct angle given to its ontology, epistemology and axiology. For, each one of these can be looked into and determined purely empirically keeping us bound to the mundane. Whereas Advaita has a 'trancendental' perspective ('paeamaetha dristi'), and relieves the seeker from the contradictions and difficulties of mundane life, otherwise brought in by mundane logic and reason. Advaita points out that even the 'highest' concept, the 'Absolute', has had this fate in the history of human knowledge and understanding, leading to the 'philosophies of the Absolute' where, the 'absolute'

so determined is a ‘weak’ or ‘closed’ one, i.e relative. It remains an ‘absolute’ to the extent we can relationally identify and find satisfaction in its adoration.

The implication of Aavaita metaphysics set also the methods of realization on the intuitions of the Absolute i.e. as the Absolute ‘revealing itself to us’ as the self-evident light’ within. And so speaks of jnana’, ‘bhakti’ and ‘karma’ in so far as they are to be understood as ‘instruments’ receiving that ‘light’. |Advaita elevates ‘jnana’ as the means over and above the others in helping us have the intuitions of the Truth. That is, ‘jnana’ is not used here ordinarily as something achieved through the instrumentality of the psychic apparatus, the ‘mind’ or ‘antahkarana’, but as direct apprehension of the principle of Consciousness (the Self-evident Light or the ‘’svayam jyoti’’, the Self, the one element which illumines the psychic apparatus in all its acts of giving out ‘jnana’, is not the result of the psychic apparatus undergoing a ‘mode’, but is the Light, the Self-revealing Numinous, bringing about the ‘infinite-form’ of the psychic mode. The most practical empirical example of the light dispelling darkness is taken as the cue for showing the revelation of ‘svarupanjnana’ or division of the transcendentally indivisible Self, and showing its being as the very light and bliss.

And with regard to the consummation of the endeavor, viz.. ‘mukti’ the perspective of Advaita is made clear by saying, it is not something to be achieved but is the very nature of the Self. infinite, it is in being, and to be expressed in thought and action.

Reference

1. Dr. K.B.Archak, A Primer of the Advaita Vedanta. Vijaya Printing press Dharwad, 1992
2. Dr. K.N.Neelakantan Elayath, The Ethics of Sankara, Department of Sanskrit Unversity of Calicut,1990
3. Dr. K.B. Ramakrishna Rao, Advaita vedanta: Problems and Perspcetives, Prasaranga University of Mysore Mysore,1980.

***

वाल्मीकिरामायणे जगमोहनरायणे च अहल्या, एकं तुलनात्मकध्ययनम्

Dr. Pitambar Sahoo
Lecturer,
Department of Sanskrit
D.G.B.K. College, Kasarda, Cuttack, Odisha
Email : pitambarsahoo@gmail.com

अहल्याया उपाख्यानम्

वाल्मीकिरामायणस्य अष्टचत्वारिंशत्-ऊनपञ्चाशत्सर्गयोः मध्ये तु अहल्यायाः उपाख्यानं वर्णितमस्ति। एतत्प्रसङ्गं तु आदिकविः वाल्मीकिः यथार्थतया स्वाभाविकभावेन च उपस्थापयति। कवेः वर्णनानुसारं इन्द्रोऽहल्यायाः सम्मत्या एव तया साकं सहवासं करोति। तत्रापि कविः कथयति यत् इन्द्रः गौतमस्य च्छद्मवेषेण आगच्छतीति ज्ञात्वापि अहल्या कौतूहलवशात् इन्द्रस्य प्रणयप्रस्तावं स्वीकृत्य तेन सह रतिक्रीडां कृतवती। तत्र रामं प्रति विश्वामित्रः कथयति यथा-

मुनिवेषं सहस्राक्षं विज्ञाय रघुनन्दन।
मतिं चकार दुर्मेधा देवराजकुतूहलात्।।[१]

अहल्याया आर्विभावविषये वाल्मीकिरामायणस्य उत्तरकाण्डे वर्णितमस्ति। ब्रह्मा सकलप्राणिनां श्रेष्ठाङ्गानि एकत्रीकृत्य तादृशीं एकां सुरूपिणी कन्यां सृष्टवान्। यस्याः कुरूपतायाः संपूर्णरूपेणाभावोऽऽसीत्। ततः ब्रह्मा स्वस्यापूर्वसृष्टेः नाम चक्रे अहल्या इति। इन्द्रः सर्वथा तां कन्यां लब्धुं अभिलषतीति ज्ञात्वा ब्रह्मा तां कन्यां जितेन्द्रियस्य गौतमस्य पार्श्वे तस्याः सुरक्षार्थं स्थापितवान्। गौतमस्य मानसिकस्थिरतां तथा धैर्यशक्तिं दृष्ट्वा सन्तोषपूर्वकं ब्रह्मा स्वमानसकन्यां पत्नीरूपेण गौतमाय प्रददाति। यथा-

सोऽहं तासां विशेषार्थं स्त्रियमेकां विनिर्ममे।
यद् यत् प्रजानां प्रत्यङ्गं विशिष्टं तत् तदुद्धृतम्।।
ततस्तस्य परिज्ञाय महास्थैर्यं महामुनेः।
ज्ञात्वा तपसि सिद्धिं च पत्न्यर्थं स्पर्शिता तदा।।[२]

वाल्मीकिरामायणस्य अहल्योपाख्यानं परवर्त्तिकाले महाभारते, विविधपुराणेषु उपपुराणेषु, काव्यनाटकादिषु सांप्रदायिकरामायणेषु कथासरित्सागरे, विविधभाषारामायणेषु तथा रामकथाविषयकविविधग्रन्थेषु च भिन्न-रूपेण दृष्टिगोचरी भवति। वाल्मीकिरामायणस्य उत्तरकाण्डे अहल्याया निर्दोषताविषये सूचनापि परिलक्ष्यते।

यथा–

अज्ञानाद् धर्षिता विप्र त्वद्रूपेण दिवौकसा।
न कामकराद् विप्रर्षे प्रसादं कर्तुमहसि।।
तस्यातिथ्यं च कृत्वा वै मत्समीपं गमिष्यसि।
वस्त्यसि त्वं मया सार्धं तदा हि वरणर्णिनि।।[३]

अहल्यया सहितेन इन्द्रस्य दुराचारकर्म वाल्मीकिरामायणस्य बालकाण्डे तथा उत्तराकाण्डे भिन्नरूपेण लभ्यते। तस्य कारणं भवति दौ काण्डौ अदिकवेः मूलरामायणे नासीत् इति केचन पाश्चात्यानां मतिः। एतस्य उपाख्यानस्य विशदवर्णना प्रथमतया महाभारतग्रन्थे परिदृश्यते। महाभारतस्य एकाधिकस्थाने इन्द्रं प्रति गौतमस्य अभिशापप्रदानादिविषयस्य कथास्ति। परन्तु, तत्र न कुत्रापि निर्दोषां अहल्यां प्रति गौतमस्याभिशापप्रदानस्य सूचनापि दीष्टिगोचरी भवति। वाल्मीकिरामायणस्य बालकाण्डेऽपि अहल्यां प्रति गौतमस्य किमपि अभिशापप्रदानादिविषये सूचनापि नास्ति। केवलं रामस्य पादस्पर्शपर्यन्तं सर्वभूतानां अदृश्यभावेन तपः कर्तुं गौतमः आदिशति। परन्तु, उत्तरकाण्डे गौतमः तां रूपहीनां भवितुं अभिशापं प्रदाय पुनः रामपादस्पर्शानन्तरं भविष्यत्कालेग्रहणं कर्तुं प्रतिश्रुतिं करोति। यथा बालकाण्डे–

तथा शप्त्वा च वै शक्रं भार्यामपि च शप्तवान्।
इह वर्षसहस्राणि बहूनि निवसिष्यसि।।
वातभक्षा निराहारा तप्यन्ती भस्मशायिनी।
अदृश्या सर्वभूतानामाश्रमेऽस्मिन् वसिष्यसि।।[४]

पुनश्च उत्तरकाण्डे–

तां तु भार्यां सुनिर्भर्त्स्य सोऽब्रवीत् सुमहातपाः।
दुर्विनीते विनिध्वंस ममाश्रमसमीपतः।।
रूपयौवनसम्पन्ना यस्मात् त्वमनवस्थिता।
तस्माद् रूपवती लोके न त्वमेका भविष्यसि।।[५]

बलरामदासस्य जगमोहनरामायणे विस्तृतभावेन अहल्योपाख्यानं वर्णितमस्ति। ब्रह्मपुराणे सप्ताशीतितमे अध्याये वर्णितकथावस्तु स्वीकृत्य बलरामदासः स्वग्रन्थे अहल्यायाउपाख्यानं वर्णयति। ब्रह्मा संसारस्य सकलसौन्दर्यम् एकत्रीकृत्य एकं अपूर्वं स्त्रीरत्नं सृजति। तस्याः नामापि अहल्या इति ददाति। तस्याः अपूर्वरूपलावण्येन आकृष्टाः सकलदेवाः दानवाः तथा मानवाः च तां लब्धुं ब्रह्माणं प्रति निवेदयन्ति। ब्रह्मा अनन्योपायत्वात् कथयति "यत् स्वस्ववाहनेन पृथिवीं त्रिवारं परिक्रमणं कृत्वा यः सर्वप्रथमं मम पार्श्वं आगमिष्यति अहं तस्मै अहल्यां प्रदास्यामि" इति प्रतिश्रुतिं ददाति। तदनन्तरं अहल्यां प्राप्तुं सर्वेदेवाः, दानवाः तथा मानवाः च प्रतियोगितायां प्रयताः आसन्। परन्तु, शास्त्रज्ञः गौतमः पृथिवीपरिक्रमणार्थं न गच्छति। तत् दृष्ट्वा ब्रह्मा तस्य पृथिवीपरिक्रमणार्थं न गमनस्य कारणं पृच्छति। महर्षिः गौतमः कथयति यत् नवखण्डमेदिनीं गर्भे धृत्वा गोमातुः सुरभ्याः अत्र उपस्थित्यां सत्यां पुनः पृथिवीपरिक्रमणस्य का आवश्यकता अस्ति। तदनन्तरं सः गौतमः सुरभ्याः त्रिवारं प्रदक्षिणं कृत्वा ब्रह्मणः पार्श्वे उपवशति।

गौतमस्य एतादृशं नम्रभावं तथा उपस्थितिबुद्धिं, अगाधशास्त्रज्ञानस्य परिचयं च दृष्ट्वा ब्रह्मा सन्तुष्टः भूत्वा पत्नीरूपेण अहल्यां तस्मै प्रददाति। कालान्तरे अहल्यायाः सौन्दर्येण प्रलुब्धः कामातुरः देवराजः इन्द्रः एकदा गौतमस्य असान्निध्ये अहल्यां उपेत्य तां प्रणयार्थं प्रार्थयति। तस्य प्रार्थनां श्रुत्वा अहल्या तं इन्द्रं बहु कटूक्तिभिः निर्भत्सयति। फलेन प्राप्तनिराशस्य कामातुरस्य इन्द्रस्य मनसि एका दुर्बद्धिः संजायते। ततः गौतमः स्नानार्थं गच्छतीति तस्य दीष्टगोचरीभवति। स्नानं समाप्य गौतमस्य प्रत्यावर्त्तनं कर्तुं बहुविलम्बः भविष्यतीति मनसि विचिन्त्य तस्य वेषछद्मना पुनः अहल्यायाः समीपं गत्वा तां रत्यर्थं प्रार्थयति। स्नानमसमाप्य पत्युः पर्त्यावर्त्तनं दृष्ट्वा अहल्या तत्कारणं पृच्छति। अहल्यायाः प्रश्नस्य गौतमच्छद्मवेषधारीइन्द्रः उत्तरं कथयति यत् स्नानार्थम् आगतानां युवतीनां अनावृतस्तनजघनादिदर्शनेन तस्य मनसि कामभावना संजाता। तत् कामभावनायाः परिपूर्त्यर्थ सः कान्तया सह सम्मिलितुं स्नानमसमाप्य सहसा पर्त्यावर्त्तनं अकरोदिति। तत् श्रुत्वा पतिव्रताअहल्या गौतमरूपिणा इन्द्रेण सह शारीरकमेलनेन प्रवृत्ता आसीत् एवं च इन्द्रः तस्य चिराभिलाषं परिपूर्णं कृत्वा बहुकालपर्यन्तं रतिक्रीडायां प्रमत्तः भवति स्म। तस्मिन् समये सहसा गौतमस्य प्रत्यावर्त्तनस्य सूचनां प्राप्य सः गौतमवेषधारी इन्द्रः पुनः मार्जारवेषं धृत्वा अपसरति। अहल्या अपि स्वस्य कुकर्महेतोः बहु संतप्ता भवति। गौतमः ध्यानबलेन सकलवृत्तान्तं अवगत्य" इन्द्रः नंपुसकः तथा सहस्रयोनिविशिष्टशरीरः च भवतु" इति अभिशापप्रदानं कृत्वा पुनः अहल्यां प्रस्तररूपा भवतु इति अभिशापं प्रददाति। यथा–

अहिलाकु शाप्य देला महाऋषि।
वोइला तोहरे होइलि मुहिदोषि।
तुहिलो दुचारी न छुअं मोर देह।
पाषाण होइतु वनस्ते पडिरह।।[६]

पद्मपुराणे तथा कथासरित्सागरे अनयोः ग्रन्थयोः मध्ये इन्द्रस्य मार्जाररूपधारणेन पलायनादिविषये वर्णना दृश्यते। ब्रह्मवैवर्त्तपुराणे इन्द्रः प्रथमवारं स्वरूपं द्वितीयवारं गौतमरूपं धृत्वा अहल्यानिकटं आगतवान् इति वर्णितमस्ति। बलरामदासः उपर्युक्तग्रन्थानां प्रभावेण जगमोहनरामायणे इन्द्रस्य अहल्यां प्रति आगमनावसरे प्रथमवारं स्वरूपेण एवं द्वितीयवारं गौतमरूपेण आगत्य पुनः मार्जाररूपधारणं कृत्वा पलायनं प्रतिपादयति। प्रचलितवाल्मीकिरामायणे इन्द्रस्य गौतममुनिवेषेण एवं जगमोहनरामायणे मार्जाररूपेण पलायनविषये भिन्नतया वर्णनमस्ति पुनः वाल्मीकिरामायणस्य बालकाण्डे इन्द्रं प्रति गौतमस्य नपुंसकः भवतु इति एवं उत्तरकाण्डे वन्दीत्वं भवतु इति अभिशापप्रदानविषये भिन्नतया वर्णनापि परिलक्ष्यते।

यथा बालकाण्डे–

मम रूपं समास्थाय कृतवानसि दुर्मते।
अकर्तव्यमिदं यस्माद् विफलस्त्वं भविष्यति।।[७]

पुनश्च उत्तरकाण्डे–

यस्मान्मे धर्षिता पत्नी त्वया वासव निर्भयात्।
तस्मात् त्वं समरे शक्र शत्रुहतं गमिष्यसि।।[८]

वाल्मीकिरामायणे इन्द्रं प्रति केवलं नंपुसुकः भवतु इति वर्णनमस्ति। परन्तु, जगमोहनरामायणे नंपुसकतया सह सहस्रयोनित्वं भवतु इति गौतमस्य अभिशापविषये वर्णना परिलक्ष्यते।

यथा–

जाणिलि योनिकि शरधा तोर होइ
येते काल तोर शरीरे प्राण थाइ
केतेक समय तु अनेक योनि धर
सहस्र भग हेउ तोर शरीर।।[९]

वाल्मीकिरामायणानुसारं इन्द्रस्य नपुंसकता, ऋषिपत्नीयोनिं प्रति इन्द्रस्य आसक्तिहेतोः बलरामदासः विविधरामायणेषु तथा पुराणादिषु वर्णनानुसारं इन्द्रस्य नंपुसकतासहितेन सहस्रयोनिविशिष्टशरीरधारणं च इति गौतमस्य अभिशापप्रदानप्रसङ्गे प्रतिपादयति।

इन्द्रस्य शापमुक्तिप्रसङ्गे जगमोहनरामायणे वर्णितमस्ति यत् अभिशप्तः इन्द्रः लज्जावशतः मानससरोवरे आत्मानं गोपायति। स्वर्गे इन्द्रस्यानुपस्थितिहेतोः बहुविशृङ्खलतायाः दृष्टिगोचरात् ब्रह्मा गौतमं निकषा गत्वा इन्द्रं प्रति क्षमां प्रार्थयति। फलेन ब्रह्मानुरोधेन महर्षिः गौतमः इन्द्रं प्रति सहस्रयोनित्वं सहस्रलोचत्वेन परिवर्त्तितुं वरं प्रददाति। पुनः इन्द्रस्य नंपुसकता दूरीकरणप्रसङ्गे उभयोः ग्रन्थयोः समानतया वर्णना तु परिलक्ष्यते। परन्तु, तत्र सामान्यतः पार्थक्यं भवति यत् वाल्मीकिरामायाणानुसारं अग्नेः कथनेन पितृगणाः मेषाण्डकोशं इन्द्रस्य शरीरे स्थापितवन्तः। परन्तु, जगमोहनरामायणे ब्रह्मा स्वयं मानससरोवरं प्रति गत्वा इन्द्रस्य शरीरे मेषाण्डकोषं स्थापयति। फलेन इन्द्रस्य नंपुसकता दूरीभूता जाता। वाल्मीकिरामायणं तथा अन्यरामकथाविषयकग्रन्थसदृशं कविः बलरामदासः रामस्य मिथिलाप्रवेशात् प्राक् अहल्याया उपाख्यानं संयोजयति।

वाल्मीकिरामायणानुसारं रामचन्द्रस्य दर्शनमात्रेण अहल्यायाः रूपं सर्वेषां कृते दृष्टिगोचरं भवति। परन्तु, जगमोहनरामायणे रामचन्द्रस्य पादस्पर्शनिमित्तं पाषाणरूपिणी अहल्या बहुकालपर्यन्तं प्रतीक्षां करोति। अत्र रामचन्द्रस्य दर्शनसत्त्वेपि तस्याः शापमोचनं न भवति। पादस्पर्शपर्यन्तं शापमोचनाय सा प्रतीक्षां करोति। पुनः जगमोहनरामायणे रामचन्द्रस्य चरणस्पर्शानन्तरं सान्त्वनापूर्वकं अहल्यां प्रति कथयति यत् च्छलेन बलात्कारस्य पात्रीभूता नारी अपवित्रा न भवति। यथा–

बलात्कार कपटे स्त्रिरी नोहे नष्ट।[१०]

गौतमोपि पुनः अहल्यायाः स्वीकारं करोतीति बलरामदासः सूचयति। विविधस्मृतिशास्त्रानुसारं ऋतुमतीनारी अनन्तरं व्यभिचारपापात् मुक्ता भविष्यतीति उल्लेखसत्त्वेपि ब्राह्मणशासितसमाजे कठोरविधिविधानानुसारं नारी एकवारं पतिता भविष्यति चेत् समाजे तां सुलभतया न कोऽपि स्वीकारं करिष्यति। परवर्त्तीमध्ययुगीय–सामाजिकपरिवेषदृष्ट्या सम्भवः जगमोहनरामायणे शापमुक्तिनिमित्तं विष्णुरूपिणः पुण्यपुरुषोत्तमस्य रामचन्द्रस्य पादस्पर्शः अहल्यां प्रति एकान्तं आवश्यकः इति बलरामदासः विचारयति।

विशेषसमालोचनानिमित्तं अहल्याया उपाख्यानं षड्भागेन विभक्तं कर्तुं शक्यते। यथा–

(क) अहल्याया जन्म

(ख) अहल्याया विवाहः

(ग) इन्द्रस्य अहल्याभिगमनम्

(घ) इन्द्रं अहल्यां प्रति च गौतस्याभिशापप्रदानम्

(ङ) अहल्यायाः पाषाणरूपधारणम्

(च) अहल्याया उद्धारश्च

अहल्याया जन्म

बलरामदासः अहल्यायाः उपाख्यानं पुराणतः स्वीकरोतीति स्वयं जगमोहनरामायणे प्रकाशयति। यथा–

गौतम नारी ए ये अहिला एहा नाम।
पुराणर कथा तु शुण हो श्रीराम।।[११]

अहल्योपाख्यानस्य प्रथमपर्यायः तथा अहल्यायाः जन्मवृत्तान्तस्य वर्णनाप्रसङ्गे वाल्मीकिः भवति बलरामदासस्यादर्शः। वाल्मीकेः अनुसारं बलरामदासः अहल्यां ब्रह्मणः मानसपुत्रीरूपेण वर्णयति। उभयोः रामायणयोः पार्थक्यं एतत् एव भवति यत् वाल्मीकिरामायणे ब्रह्मा एकां शिशुकन्यां सृष्टवान्। परन्तु, जगमोहनरामायणे ब्रह्मा एकां अपूर्वसौन्दर्यमयीं युवतीं असृजत इति वर्णनमस्ति।

अहल्याया विवाहः

कविः बलरामदासः अहल्याया जन्मवृत्तान्तं वाल्मीकिरामायणतः स्वीकृत्य अहल्याया विवाहप्रसङ्गं तु ब्रह्मपुराणतः स्वीकरोति। वल्मीकिरामायणानुसारं ब्रह्मा तां शिशुकन्यां कृत्वा तस्याः सुरक्षानिमित्तं महर्षेः गौतममुनेः सकाशं स्थापितवान्। कालान्तरे गौतमः अहल्यां ब्रह्मणः निकटे कृतवान्। गौतमस्य धैर्यशक्तिं दृष्टवा ब्रह्मणः मनसि सन्तोषः जायते। पुनः स ब्रह्मा तां अहल्यां पत्नीरूपेण ग्रहीतुं सानन्देन गौतमं प्रति अनुरोधति। ब्रह्मपुराणेऽपि वर्णितमस्ति यत् ब्रह्मा अहल्यां प्रथमं गौतममुनिनिकटे स्थापितवान्। अहल्याया यौवनप्राप्त्यनन्तरं सकलदेवाः दानवाः राक्षसाः च तस्याः विवाहं कर्तुं प्रस्तावयन्ति। तत् दृष्टवा ब्रह्मा तस्मिन् विवाहप्रसङ्गे एवं समयं स्थीरीकृतवान्। तत्समयः भवति यत् यः स्व वाहनेन पृथिव्याः पर्यटनं कृत्वा प्रथमतः प्रत्यावर्त्तनं करिष्यति सः अहल्यायाः विवाहं करिष्यति। तत्र समये सकलदेवाः, दानवाः, तथा मानवाः च पृथिवीं प्रदिक्षणं कर्तुं गतवन्तः। परन्तु, तत्र उपस्थितः गौतमः निकटस्थं सुरभीं तथा एकं शिवलिङ्गं प्रदिक्षणं कृत्वा पुनः ब्राह्मणः निकटं आगत्य अहल्यां पत्नीरूपेणं स्वीकृतवान्।

अत्र द्रष्टव्यं यत् कविः बलरामदासः अहल्याविवाहप्रसङ्गं ब्रह्मपुराणतः स्वीकृत्यापि स्वस्य ग्रन्थे कंचन परिवर्त्तनं कृत्वा तं परिवेषति। जगमोहनरामायणे अहल्याया जन्म तथा विवाहमध्ये तु किमपि व्यवधानं न दृश्यते। अत्र तु ब्रह्मा एकां अपूर्वसौन्दर्यमयीं युवतीं सृजति। तस्या जन्मानन्तरमेव सकलदेवाः, दानवाः, मानवाः च तस्याः विवाहं कर्तुं प्रस्तावयन्ति। अहल्याविवाहनिमित्तं तु ब्रह्मा एकां समस्यां

प्रस्तावयति। तर्हि तत् समस्यां समाधातुं ब्रह्मा ब्रह्मपुराणानुरूपं विश्वप्रदिक्षणं समयत्वेन घोषयति। अनन्तरं सकलदेवानां तथा दानवानां, मानवानां च पृथिवीप्रदक्षिणार्थगमनानन्तरं गौतमोपि प्रतियोगितायां योगदानं कृत्वा ब्रह्मपुराणानुरूपं सुरभीं त्रिवारं प्रदिक्षिणं कृत्वा पुनः ब्रह्मसम्मुखे उपस्थितो भवति। ब्रह्मा तस्य ज्ञानेन सन्तुष्टः सानन्देन गौतमेन सह अहल्याया विवाहं सम्पादयति। ब्रह्मपुराणस्य सुरभी तथा शिवलिङ्गस्थले कविः बलरामदासः केवलं गौतमस्य सुरभ्याः प्रदिक्षणप्रसङ्गं उपस्थापयति। तथा विविधगौणपरिवर्त्तनं ब्रह्मपुराणस्य प्रभावं बलरामदासस्य जगमोहनरामायणे सम्यक्तया परिलक्ष्यते।

इन्द्रस्य अहल्याभिगमनम्

बलरामदासस्य जगमोहनरामायणे वर्णितं अहल्यायाः उपाख्यानमपि ब्रह्मपुराणतः गृहीतमिति अनुमीयते। गौतमवेषेण इन्द्रस्य अहल्याहरणं तथा मार्जारवेषेण पलायनादिवर्णना तु ब्रह्मपुराणस्यानुरूपं वर्तते। उभयोः मध्ये पार्थक्यं एतत् परिलक्ष्यते यत् ब्रह्मपुराणानुसारं इन्द्रस्य केवलं गौतमवेषधारणविषये वर्णनं वर्तते। परन्तु, बलरामदासस्य जगमोहनरामायणे इन्द्रस्य रूपद्वयविषये वर्णनं परिलक्ष्यते। यथा प्रथमवारं तु स्ववेषं, द्वितीयवारं तु गौतममुनिवेषं च। वाल्मीकिरामायणानुसारं इन्द्रः अहल्यां प्रति एकवारमागतवान्। परन्तु, बलरामदासस्य जगमोहनरामायणे स इन्द्रः वारद्वयमागच्छति। प्रथमवारं इन्द्रस्यासफलतानन्तरं स द्वितीयवारं गौतमवेषेण स्वाभिलाषं सफलयति। बलरामदासस्य जगमोहनरामायणे अहल्या कपटगौतमवेषधारिणं इन्द्रं अविज्ञाय अथवा तं कपटगौतमवेशधारिणं इन्द्रं गौतममिति मत्वा तेन साकं रतिक्रीडायां प्रवृत्ता। परन्तु, वाल्मीकिरामायणे अहल्या कपटगौतमवेषधारिणं इन्द्रं इन्द्रमिति ज्ञात्वाऽपि कौतूहलवशात् तेन साकं रतिक्रीडायां प्रवृत्तासीत्। तर्हि वाल्मीकिरामायणस्य अहल्या दोषयुक्ता भवति। महाभारततः आरभ्य अहल्याया दोषशून्यता–निमित्तं प्रथमप्रयासः कृतः इति दृष्टिगोचरी भवति। कविः बलरामदासोऽपि वाल्मीकिकथानुसारं परवर्तिकथां अनुसरति। कविः बलरामदासः अहल्या दोषहीना इति सूचयति। इन्द्रस्य कपटगौतमवेषं अविज्ञाय भ्रमवशतः अहल्या एतादृशं दुष्कर्म कृतवतीति कविः सूचयति। अहल्यायाः एतादृश्यां निर्दोषतायां सत्यामपि केन अपराधेन सा पाषाणरूपं धारयति अथवा किमर्थं गौतमः तां अहल्यां अभिशापयतीति चेत् तत् संशयस्य समाधातुं कविः बलरामदासः सूचयति यत् इन्द्रस्य प्रथमवारमागमनं तथा तस्य प्रेमनिवेदनं सा गौतमनिकटे गोपायति। पुनः यदा इन्द्रस्य मार्जाररूपेण पलायनं दृष्ट्वा तथा ध्यानबलेन सकलवृत्तान्तं ज्ञात्वा गौतमः कः पलायतीति अहल्यां प्रति प्रश्नं करोति। तस्मिन् समये अहल्या इन्द्रस्य कपटरूपं ज्ञात्वाऽपि गौतमनिकटे मार्जारः गच्छतीति मिथ्यां भाषयति। तद्हेतोः अहल्या गौतमतः शापं प्राप्तवतीति कविः बलरामदासः जगमोहनरामायणे सूचयति। इन्द्रस्य मार्जाररूपधारणप्रसङ्गं ब्रह्मपुराणव्यतिरिक्ते कथासरित्सागरे,[१२] पद्मपुराणे,[१३] कम्बरामायणे[१४] एवं च पञ्चाबलोककथायां एतादृशी वर्णनापि परिलक्ष्यते।

इन्द्रं अहल्यां प्रति च गौतमस्याभिशापप्रदानम्

अहल्या स्वयं दोषहीना इति कथनेनाऽपि सा दोषयुक्ता इति ज्ञात्वा गौतममुनिः उभौ प्रत्यभिशापं प्रददाति। इन्द्रं प्रति नंपुसकत्वं तथा सहस्रभगविशिष्टता भवतु एवं च अहल्यां प्रति पाषाणरूपं धारयितुं अभिशापं ददाति। वाल्मीकिरामायणस्य ४८ सर्गे केवलं इन्द्रं प्रति नपुसकत्वं भवितुं गौतमः अभिशापं प्रददाति। पुनः पितृदेवाः इन्द्रस्य शरीरे मेषाण्डकोषं स्थापयित्वा तस्य नंपुसकत्वं दूरीकृतवन्तः इति

उल्लेखोऽस्ति। बलरामदासस्य जगमोहनरामायणेऽपि अनुरूपं वर्णनं परिलक्ष्यते। अत्र केवलं सामान्यतया पार्थक्यं दृष्टिगोचरं भवति यत् ब्रह्मा स्वयं मानससरोवरं गत्वा इन्द्रशरीरे मेषाण्डकोषं स्थापयित्वा तस्य नंपुसकत्वं दूरीकरोति। इन्द्रस्य सहस्रयोनिविषयकवर्णना ब्रह्मपुराणे,[१५] स्कन्दपुराणे,[१६] कथासरित्सागरे,[१७] पद्मपुराणे,[१८] आध्यात्मरामायणे[१९] च परिदर्शनसत्वेपि वाल्मीकिरामायणे एतादृशं वर्णनं तु न परिलक्ष्यते। इन्द्रस्य सहस्रयोनित्वं ब्रह्मानुरोधेन तथा गौतमस्य वरप्रदानेन सहस्रनयनेन रूपान्तरसिद्धिविषयः बलरामदासस्य जगमोनरामायणव्यतिरिक्तं कम्बरामायणेऽपि दृष्टिगोचरीभवतिं इन्द्रः सहस्रयोनिविशिष्टं रूपधारणानन्तरं लज्जावशतः सः मानससरोवरे वासं करोतीति जगमोहनरामायणे तथा असामीयरामायणेऽपि उल्लेखोऽस्ति। तद्व्यतिरिक्तं एतादृशं वर्णनं तु अन्यत्र कुत्रापि न परिलक्ष्यते।

अहल्यायाः पाषाणरूपधारणम्

वाल्मीकिरामायणस्य बालकाण्डस्य ४८ सर्गे गौतमः अहल्यां प्रति सकलभूतेभ्यः अदृश्यभावे तपः कर्तुं निर्दिशतीति वाल्मीकिः सूचयति। रामकथायाः विशिष्टगवेषकः कामिल् बुल्केमहाभागमतानुसारं वाल्मीकिरामायणस्य "स्वं वपुः धारयसि"[२०] वाक्यांशतः शापग्रस्ता-हल्यायाः पाषाणरूपधारणं प्रथमं रघुवंशे[२१] भवति। तदन्तरं नृसिंहपुराणे,[२२] स्कन्दपुराणे,[२३] जानकीहरणे,[२४] कथासरित्सागरे,[२५] महानाटके,[२६] ब्रह्मपुराणे,[२७] उदात्तराघवे,[२८] शनैश्चरकृतरामशतके[२९] एतादृशः अहल्यया पाषाणरूपधारणविषये उल्लेखः वर्तते। विविधेषु इतिहासेषु कम्बरामायणे,[३०] रङ्गनाथरानमायणे,[३१] ओडिआमहाभारते,[३२] कृत्तिवासरामायणे,[३३] रामचरितमानस,[३४] आसामीयरामायणे,[३५] सुरसागरे,[३६] भावार्थरामायणे[३७] अहल्यायाः पाषाणरूपधारणवर्णना दृष्टिगोचरी भवति। अतः ज्ञायते यत् अहल्यायाः पाषाणरूपधारणप्रसङ्गः भारतीयरामायणपरम्परायां प्रचारितोऽऽसीत्। बलरामदासः तां लोकप्रियकथां स्वस्य जगमोहनरामायणग्रन्थे संयोजयति।

अहल्याया उद्धारः

वाल्मीकिरामायणानुसारं केवलं रामचन्द्रस्य उपस्थितिमात्रेणं अहल्या अदृश्यरूपं त्यक्त्वा सकलभूतानां दृष्टिगोचरी भवति। गौतममुनिः ध्यानबलेन सकलवृतान्तं ज्ञात्वा तत्र आगत्य रामचन्द्रस्य चरणवन्दनादि सत्कार्यं कृत्वा सहधर्मिण्या अहल्यया सह परमसन्तोषेण तपः कृतवान्। परन्तु, जगमोहनरामायणे रामचन्द्रस्य चरणस्पर्शेन अभिशप्तपाषाणं पुनः अहल्यारूपेण परिणतम्। रामस्य स्तुतिं कृत्वा अहल्या स्वस्य पत्युः गौतमस्य पार्श्वं गतवतीति बलरामदासः वर्णयति। एतत् तु बलरामदासस्य अवाल्मीकीयवर्णना भवति। अहल्याया रामभक्तिप्रदर्शनाय बलरामदासः एतत्प्रसङ्गं आध्यात्म्यरामायणतः स्वीकरोतीति अनुमीयते।

***

संदर्भ-

१. वाल्मीकिरामायणम्, १/४८/१९

२. वाल्मीकिरामायणम्, ७/३०/२१ त: २७ पर्यन्तम्

३. वाल्मीकिरामायणम्, ७/३०/४० त: ४४ पर्यन्तम्

४. वाल्मीकिरामायणम्, १/४/२९/,३०

५. वाल्मीकिरामायणम्, ७/३०/३६, ३७

६. वाल्मीकिरामायणम्, १, पृ.१११

७. वाल्मीकिरामायणम्, १/४/२७

८. वाल्मीकिरामायणम्, ७/३०/३२

९. वाल्मीकिरामायणम्, १, पृ.११०

१०. वाल्मीकिरामायणम्, १, पृ.१११

११. वाल्मीकिरामायणम्, १, पृ.१०८

१२. कथासरित् सागरम्, ३/७

१३. पद्मपुराणम्, ५१/५७

१४. कम्बरामायणम्, १९/९/७६

१५. ब्रह्मपुराणम्, ८७/५९

१६. स्कन्दपुराणम्, नागरखण्ड:, ३१/२०७

१७. कथासरित् सागरम्, ३/७

१८. पद्मपुराणम्, ५/५१/२

१९. आध्यात्म्यरामायणम्, १/५/२६

२०. वाल्मीकिरामायणम्, १/४८/३२

२१. रघुवंशम्, ११/३४

२२. नृसिंहपुराणम्, अध्याय:-४७

२३. स्कन्दपुराणम्, रेवाखण्ड:-१३६, नागारखण्ड:-२०८

२४. जानकी हरणम्, ६/१४

२५. कथासरित् सागरम्, ३/१७

२६. महानाटकम्, ३/१७

२७. ब्रह्मपुराणम्, पृ.१८६

२८. उत्तररामचरितम्, ३/२९

२९. शनैश्चरकृतरामशतकम्, १८

३०. कम्बरामायणम्, १/९

३१. रङ्गनाथरामायणम्, १/२९

३२. महाभारतम् (ओडिआ), मध्यपर्व, पृ.२२३

३३. कृत्तिवासरामायणम्, १/५९

३४. रामचरितमानसम्, १/२१०

३५. असामीयरामायणम्, बालकाण्डः

३६. सुरसागरम्, नवमस्कन्दं, ४६६

३७. भावार्थरामायणम्, १/१४

संदर्भ ग्रन्थ सूची-

संस्कृतम्

१. आध्यात्मरामायणम् - गीताप्रेस, गोरखपुरम् - २००८

२. पद्मपुराणम् - आनन्दाश्रमः, संस्कृतसीरिज्, पूना।

३. विष्णुपुराणम् - गीताप्रेस, गोरखपुरम्।

४. भागवतम् - पि. आर्. शास्त्री सम्पादितं, पण्डीतपुस्तकालयः, काशी - १९५६

५. महाभारतम् - Bhandarkar Oriental Reserch Institute, Poona.

६. मत्स्यपुराणम् - आनन्दाश्रमः, संस्कृतसीरिज्, पुना।

७. स्कन्दपुराणम् - के.दास् सम्पादितं, भि.एस्. प्रेस्. बम्बे, १९३५

८. श्रीमद्वाल्मीकीयरामायणम् - गीताप्रेस, गोरखपुरम्।

९. हरिवंशम् - Bhandarkar Oriental Reserch Institute, Poona - 1976

ओडिआ-

१०. जगमोहनरामायणम् - सम्पादक डॉ. कृष्णचरणसाहु, सुगमग्राफिक्स्, भुवनेश्वर, १९९५

११. जगमोहनरामायणम् - सम्पादक - डॉ. गोविन्दरथः, बालुवजार, कटकम्।

१२. जगमोहनरामायणम् - धर्मग्रन्थष्टोर प्रकाशितं, अलिसाबजार, कटकम्।

***

विशिष्टाद्वैत वेदान्त में मोक्षविचार

रामजी पाण्डेय

अनुसन्धाता

धर्मदर्शनविभाग, संस्कृतधर्मविज्ञानसङ्काय,

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।

अभ्युदय की इच्छा मानवजाति में स्वाभाविक है। मानवजाति ही में क्यों, स्थावरजङ्गमात्मक प्राणी भी अभ्युदय की इच्छा करते हैं। पिपीलिकायें अपना स्थान सुरक्षित करती हैं। पक्षी भी अपना घर बना कर सुरक्षित सुखमय जीवन जीने की कामना रखते हैं। चूहे बिल खोदकर उसमें हिरण्यजात सञ्चित करके स्वयं को तृप्त समझते हैं तो भुजङ्गम उसके खने खनाये बिल में चैन की नींद सोते हैं। सभी जीवों का अपना-अपना जीने का अन्दाज़ निराला है। चण्डाट्टहास ग्रीष्माभिधान महाकाल के प्रभाव से सन्तप्त वनरुह वर्षा ऋतु को प्राप्त करके हरित हो जाते हैं। मानवपूर्वक सभी योनियां हैं, अतः सर्वत्र स्वशरीर-स्वभावानुसार अभ्युदय की अपेक्षा रहती है। अभ्युदय की प्राप्ति के लिए अन्वयव्यतिरेकानुविधायि कार्यजात सभी जीव चुनते हैं। वेद भी अभ्युदय के उपायों को प्रकट करते हैं, जिसे धर्म कहते हैं। कणाद ने कुछ इस तरह से धर्म का लक्षण किया है-

यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः।[१]

जिस उपाय से अभ्युदय-निःश्रेयस की प्राप्ति हो उस उपाय को धर्म कहते हैं। यहाँ 'अदृष्टद्वारकत्वसम्बन्धेन' पद जोड़ देने पर धर्म का यथावत् लक्षण हो जाता है। फलतः [२]'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः', यह जैमिनि का लक्षण ही निष्पन्न होता है जो यथार्थ रूप से धर्म का लक्षण है। आचार्यों की यह व्यवस्था नाना प्रकार की युक्तियों से गहन विचार करके दी गयी है कि सुख के मूल में धर्म और दुःख के मूल में अधर्म है। सुख और दुःख का अनुभव अकारण नहीं हो सकता, अतः इनके मूल में किसी कारण को स्वीकार करने की बाध्यता है। वह कारण धर्म और अधर्म के सिवा अन्य कुछ भी नही हो सकता। इस तथ्य को सभी अस्तिक दर्शन स्वीकार करते हैं। नास्तिकों के यहाँ वेदमूलक धर्माधर्म की यथावत् व्यवस्था नहीं है, अतः उनके मत में संसार सिद्ध नहीं होगा। बन्धन ही संसार है और बन्धन से विमुक्ति अपवर्ग है जिसे मोक्ष कहते हैं। सुख दुःखानुभूमिति के मूल में वेदमात्रगोचर धर्म और अधर्म ही है, इसे आद्यभगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्य कहते हैं-

तथा मनुष्यादिषु नारकस्थावरान्तेषु सुखलवश्चोदनालक्षणधर्मसाध्य एवेति गम्यते तारतम्येन

वर्तमानः। तथोर्ध्वगतेषु अधोगतेषु च देहवत्सु दुःखतारतम्यदर्शनात् तद्धेतोरधर्मस्य प्रतिषेधचोदनालक्षणस्य तदनुष्ठायिनाञ्च तारतम्यं गम्यते।[३]

श्रीभगवत्पाद ने यहाँ धर्म को चोदनालक्षण कहा है और अधर्म को प्रतिषेधचोदनालक्षण माना है। प्रवर्तक और निवर्तक वाक्य को इस तरह चोदना कहा जायेगा। इन्हीं को दूसरे शब्दों में विधि और निषेध भी कहा जाता है। विधि से धर्म का निर्णय और प्रतिषेध से अनर्थ के रूप में अधर्म का निर्णय होता है। वार्तिककार श्रीकुमारिलभट्ट इसी बात को कहते हैं–

एवं सति विधिभ्यः स्याद् विधेयार्थावधारणम्।
निषेधेभ्यो निषेध्यानामनर्थत्वेन निर्णयः।।[४]

विधियों से ही अग्निहोत्र आदि विधेय अर्थ धर्म का निश्चय होता है और निषेधों से अनर्थभूत सुरापान, कलञ्जभक्षण, गर्भपात, परस्त्रीगमन, परस्वत्वापहरण, लौकतान्त्रिक अनेककर्तृक स्त्रीप्रधर्षण आदि निषेध्य अधर्म का निर्णय होता है। नाना प्रकार के देश–अवस्था–परिस्थिति के भेद से धर्म और अधर्म के अवान्तर अनेक प्रभेद हो जाता हैं जिससे अपरिच्छेद्य संसारचक्र का पता चलता है। इस संसारचक्र से विमुक्ति की चर्चा के मूल में मुख्यतः वेद हैं। वेदोपकारक और वेदार्थ का ही उपबृंहण करने से अन्य विद्यायें भी निःश्रेयसोपयोगी हैं। जननमरणनिजकर्मोपभोगपरम्परा का अनुसरण प्राणी करता है। इससे ऊपर उठाने का उपक्रम वेद ही करता है। अन्यों के पास जो निर्वाण की चर्चा है वह वेदार्थों का अन्यथा ग्रहण करने से प्रसूत है। तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय, निचाय्य तं मृत्यु मुखात् प्रमुच्यते, नास्त्यकृतः कृतेन, ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति, नेह नानाऽस्ति किञ्चन' इत्यादि वेदवाक्य संसार से ऊपर की स्थिति की सूचना देते हैं। वेदान्त को लेकर श्रीशङ्कराचार्य जी का मत विश्वविश्रुत है। आचार्यसम्मत वाद विवर्तवाद है। नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव आत्मा अनादि–अनिर्वचनीय अविद्या (अज्ञान, माया) के प्रभाव से संसारी है। आत्मा का यथावत् ज्ञान प्राप्त कर लेने के बाद वह अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त कर लेता है। अविद्या का अधिष्ठान सच्चिदानन्दात्मक निर्विशेष पर ब्रह्म के रूप में प्रतिष्ठित आत्मा ही है। वह नित्य चिद्रूप आत्मा अन्तःकरण के साथ अध्यस्त होकर प्रमाता होता है। अन्तःकरणावच्छिन्न जीव ही प्रमाता है। ज्ञान प्राप्त करके वह परिच्छिनप्रमातृत्व से अलग होकर अपने पूर्वोक्तस्वरूप में स्थित होकर नामरूप से विनिर्मुक्त हो जाता है। विशिष्टाद्वैत के सम्पादक या संस्थापक श्रीरामानुजाचार्य जी आत्मा को ज्ञान न मानकर ज्ञाता मानते हैं। **'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्',**[५] इत्यादि श्रुतियाँ उनके मत को पुष्ट करती हैं। आचार्य श्रीरामानुज निर्विशष केवल अधिष्ठान के रूप में उपयोगी वस्तु में वेदान्तों का तात्पर्य नहीं मानते। उनका कहना है कि सारे प्रमाणों का विषय सविशेष वस्तु ही होता है। जैसा कि उनका कहना है–

प्रत्यक्षस्य निर्विकल्पकसविकल्पकभेदभिन्नस्य न निर्विशेषवस्तुनि प्रमाणभावः। सविकल्पकं जात्याद्यनेकपदार्थविशिष्टविषयत्वादेव सविशेषविषयम्। निर्विकल्पकमपि सविशेषयमेव, सविकल्पके स्वस्मिन्ननुभूतपदार्थविशिष्टप्रतिसन्धानहेतुत्वात्।[६] **इति।**

अर्थात् – निर्विशेष आत्मा में प्रत्यक्ष प्रमाण संभव नहीं है। निर्विकल्पक तथा सविकल्पक के भेद से प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है। जाति आदि अनेक विशेषणों से विशिष्ट अर्थ का सङ्ग्राहक सविकल्पक

होता है। निर्विकल्पक में सविकल्पक जैसी स्थिति न होने पर भी विशेषविषयता रहती ही है। सविकल्पक में अनुभूत विशिष्ट पदार्थ का जो प्रतिसन्धान होता है वह तभी संभव है। जब निर्विकल्पक का भी विषय सविशेष पदार्थ होगा। अपने सिद्धान्त को आचार्य इस सङ्ग्रह श्लोकों से सुस्पष्ट करते हैं–

अहमर्थो न चेदात्मा प्रत्यक्त्वं नात्मनो भवेत्।
अहं बुद्ध्या परागर्थात् प्रत्यगर्थो हि भिद्यते।।
निरस्ताखिलदु:खोऽहमनन्तानन्दभाक् स्वराट्।
भवेयमिति मोक्षार्थी श्रवणादौ प्रवर्तते।।
अहमर्थविनाशश्चेन्मोक्ष इत्यध्यवस्यति।
अपसर्पेदसौ मोक्षकथाप्रस्तावगन्धतः।।
मयि नष्टेऽपि मत्तोऽन्या काचिज्ज्ञप्तिरवस्थिता।
इति तत्प्राप्तये यत्नः कस्यापि न भविष्यति।।
स्वसम्बन्धितया ह्यस्याः सत्ताविज्ञप्तितादि च।
स्वसम्बन्धवियोगे तु ज्ञप्ति रेव न सिध्यति।।
छेत्तुश्छेद्यस्य चाऽभावे छेदनादेरसिद्धिवत्।
अतोऽहमर्थो ज्ञातैव प्रत्यगात्मेति निश्चितम्।।[७] इति।

श्रीभगवत्पाद के सिद्धान्त मेंअहमर्थ आध्यासिक अर्थात् मिथ्या है। भगवान् श्रीरामानुजाचार्य उसे आत्मा के रूप में स्वीकार करते हैं। स्व के लिए भासमान प्रत्यक् और पर के लिए भासमान पराक् होता है। आत्मा अहम्पदप्रतीति का विषय होने से प्रत्यक् है और अचिद्वर्ग पराक् है। दोनों में भेद तभी होगा जब अहमर्थ को आत्मा के रूप में स्वीकार किया जायेगा। अहमर्थ यदि आत्मा नहीं होगा तो वह प्रत्यक् भी नहीं होगा। ततः अहंबुद्धि से होने वाला पराक् और प्रत्यक् का भेद नहीं हो पायेगा। मोक्ष चाहने वाला पुरुष वेदान्त के श्रवण–मनन में तभी प्रवृत्त होता है जब वह स्वयम् को समस्त दु:खों से अलग, अनन्त–आनन्द वाला स्वयम्प्रकाश प्रकृतिसंसर्ग से शून्य होना चाहता है। यदि मोक्ष में अहमर्थ जीवत्व का ही विनाश माना जायेगा अर्थात् जीवत्व का नाश ही मोक्ष होगा तो मनुष्य मोक्ष की चर्चा भी नहीं करना चाहेगा। प्रमाता यदि यह सोचेगा कि मेरे नष्ट होने पर मुझसे अन्य केवल अधिष्ठान के रूप में मान्य ज्ञान ही बचा रहेगा तो उसकी प्राप्ति के लिए प्रयत्न भी नहीं करेगा। सत्ता, विज्ञान आदि अतिरिक्त आत्मा से सम्बन्धित होकर ही सिद्ध हो सकते हैं। आत्मा से इनका सम्बन्ध ही जब समाप्त हो जायेगा तो ज्ञान की सिद्धि ही नहीं होगी। वैसे ही जैसे छेदक के अभाव में छेदन कार्य की सिद्धि नहीं हो सकती। इस तरह आत्मा को निर्विशेष केल चिद्रूप न मान कर ज्ञाता मानना पड़ेगा। ज्ञाता ही अहमर्थ प्रत्यगात्मा है जो मोक्षावस्था में भी अपने स्वरूप से पृथक् नहीं होता।

विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त में क्या मोक्ष है? ऐसी जिज्ञासा होने पर श्रीरामानुजाचार्य जी स्वयम् अनेक मतों को रख कर अपने मत का प्रतिपादन किये हैं–

तथा हि बहुधा विप्रतिपद्यन्ते-केचिद् वित्तिमात्रस्याऽऽत्मनः स्वरूपोच्छित्तिलक्षणं मोक्षमाचक्षते। अन्ये वित्तिमात्रस्यैव सतोऽविद्यास्तमयम्। अपरे पाषाणकल्पस्याऽऽत्मनो ज्ञानाद्यशेषवैशेषिक-गुणोच्छेदलक्षणं कैवल्यरूपम्। अपरे तु अपहतपाप्मानं परमात्मानमभ्युपगच्छन्तस्तस्यै-वोपाधिसंसर्गनिमित्तजीवभावस्योपाध्यपगमेन तद्भावलक्षणं मोक्षमातिष्ठन्ते। त्रय्यन्तनिष्णातास्तु-निखिलजगदेककारणस्याऽशेषहेयप्रत्यनीकानन्तज्ञानानन्दैकस्वरूपस्य स्वाभाविकानवधिकातिशया-सङ्ख्येयकल्याणगुणाकरस्य सकलेतरविलक्षणस्य सर्वात्मभूतस्य परस्य ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारभूतस्यानुकूलापरिच्छिन्नज्ञानस्वरूपस्य परमात्मानुभवैकरसस्य जीवस्यानादिकर्मरूपाविद्याति-रोहितस्वरूपाविद्योच्छेदपूर्वकस्वाभाविकपरमात्मानुभवमेव मोक्षमाचक्षते।[८] इति।

कुछ के मत में आत्मा ज्ञान मात्र है जिसके स्वरूप का उच्छेद ही मोक्ष है। अपुरुषार्थ होने के कारण यह मत भगवद्रामानुजाचार्य को अभीष्ट नहीं है। यदि स्वरूप का ही उच्छेद हो जायेगा तो मोक्षमार्ग में किसकी प्रवृत्ति होगी? अन्य के मत में आत्मा ज्ञानमात्र है जो अविद्यादोष से सम्बद्ध होकर बन्धन में फँसता है। ऐसी अवस्था में अविद्या का विनाश ही मोक्ष है। यहाँ पर भी पुरुषार्थ न होने से मोक्ष अनभिलषणीय ही रहेगा। कुछ आचार्य पापपङ्क से अनिर्लिप्त परमात्मा को स्वीकार करते हैं। वही परमात्मा उपाधिसंसर्ग के कारण जीवभाव को प्राप्त होता है। उपाधि को निरस्त करके परमात्मा की स्थिति को प्राप्त कर लेना ही मोक्ष है। यह तान्त्रिकों का मत प्रतीत हो रहा है। श्रुति से विरोध होने के कारण यह मत भी मान्य नहीं है। श्रुतियों में जीवात्मा को परमात्मा से भिन्न माना गया है। मोक्ष में भी परमार्थतः यह भेद मान्य है। जैसा कि सुना जाता है–[९]

नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्।
तमात्मस्थं ये नु पश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्।।
पृथगात्मानं प्रेरितारञ्च मत्वा जुष्टस्तेनाऽमृतत्वमेति।
द्वा सुपर्णा सयुजा सखायौ समानं वृषं परिषस्वजाते।।
तयोरेकं पप्पलं स्वाद्वत्ति अनशन्नन्योऽभिचाशकशीति।।[१०] इति।

नैयायिक आत्मा को पाषाणवत् जड मानते हैं। इनके मत में–

आत्मा के समस्त विशेष गुणों का उच्छेद ही मोक्ष है। अपुरुषार्थ मोक्ष होने से यह मत भी अनादरणीय है। अन्त में आचार्य ने वेदान्तशास्त्र में निष्णात लोगों के मत को प्रदर्शित किया है जो वस्तुतः विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त में स्वीकृत मोक्ष का स्वरूप है। इस मत में परमात्मा की अनुभूति ही मोक्ष है। जीव का वास्तविक स्वरूप अनादि कर्मरूप अविद्या से तिरोहित हो जाता है। भक्ति–प्रपत्ति के माध्यम से जब अविद्या का उच्छेद हो जाता है तब जीव स्वाभाविकरूप से परमात्मा का अनुभव करने लगता है। मोक्ष में जिन परमात्मा भगवान् श्रीनारायण का जीव कैङ्कर्यानुभव करता है वे सम्पूर्ण जगत् के एक मात्र कारण हैं, उनका स्वरूप अशेषत्याज्यगुणों से विरुद्ध अनन्त ज्ञानानन्द है, वे स्वाभाविक अनवधिक अतिशय अपरिमित कल्याणगुणों के आकर हैं और चिदचित् पदार्थों के आत्मभूत अन्तर्यामी हैं। आचार्य ने श्रीभगवान् के इन गुणों को वेदार्थसङ्ग्रह में प्रकट करके उन्हें अन्तर्यामी के रूप में कहा है–

'चिदचिदात्मकप्रपञ्चस्योद्भवस्थितिलयसंसारनिवर्तनैकहेतुभूतः समस्तहेयप्रत्यनीकतयाऽनन्तकल्याणैकतानतया च स्वेतरसमस्तवस्तुविलक्षणस्वरूपोऽनवधिकातिशयासंख्येकल्याणगुणगणः सर्वात्मपरब्रह्मपरज्योतिः परतत्त्वपरमात्मसदादिशब्दभेदैर्निखिलवेदान्तवेद्यो भगवान् नारायणः पुरुषोत्तम इत्यन्तर्यामिस्वरूपम्।' इति।

श्रीरामानुजीय विशिष्टाद्वैतवेदान्त में अविद्याकर्म संस्काररुचिविपाकों से एकान्ततः अत्यन्ततः विश्लिष्ट ही मुक्त माने जाते हैं। जीव की यह कैवल्यावस्था प्रायः न्याय-मीमांसा आदि दर्शनों में भी मान्य है। यह परमात्मानुभव से रहित अवस्था है। पश्चाद्वर्तिनी परमात्मानुभवलक्षणा अवस्था ही वस्तुतः मोक्ष है। मुक्तात्मा अपने अप्राकृत हृदय में परमात्मा का अनुभव करते हैं, यह वस्तु श्रीमद्भागवतमहापुराण की गजेन्द्रस्तुति में भी विद्यमान है–

मुक्तात्मभिः स्वहृदये परिभाविताय।
ज्ञानात्मने भगवते नम ईश्वराय।। इति।

इस प्रकार नाना श्रुति-स्मृति पुराणों से सिद्ध होता है कि श्रीभगवान् नारायण के पूर्वोक्त स्वरूप का अनुभव ही मोक्ष है।

***

सन्दर्भ-

१. वैशेषिकदर्शन, १/१/२
२. जैमिनिसूत्रम्, १/१/२
३. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य, १/१/४
४. श्लोकवार्तिक, १/१/२
५. बृहदारण्यकोपनिषत्, ४/४/१४
६. श्रीभाष्य-जिज्ञासाधिकरण के महासिद्धान्तपक्ष में।
७. वहीं।
८. श्रीभाष्य-अधिकरण, १/२/२
९. कठोपनिषत्, २/२/१३
१०. मुण्डकोपनिषत्, ३/१
११. चन्द्रिकातिलकव्याख्यायुक्त वेदार्थसंग्रह, पृ.९

***

इन्द्रियार्थसन्निकर्षविचारः

अच्युतकृष्णत्रिपाठी
शोधच्छात्रः, न्यायविभागः
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय, वाराणसी।

शिष्यान् प्रति कृपां सूते विद्यादानादिना तु यः।
तं गुरुं सततं वन्दे दयादाक्षिण्ययोगिनम्।।

प्रमाणमध्ये प्रबलमिव विराजते प्रत्यक्षं प्रमाणम्। यद्यपि सर्वाणि प्रमाणानि स्वस्वविषये व्यवस्थितानि। तत्र प्राबल्यदौर्बलचिन्तैव नास्ति। अनुमानस्य यो विषयो नासौ प्रत्यक्षस्य कस्यचिदन्यस्य वा विषयः। धर्माधर्मयो र्निगमः प्रवर्तते यदि कथमसौ प्रत्यक्षादेर्विषयो भवितुमर्हति? प्रत्यक्षादे र्विषयो यो घटादिः स कथं धर्मो भवेत्? धर्मस्य वेदमात्रगम्यत्वात्। एवञ्च सर्वाण्येव प्रमाणानि स्वस्वविषये प्रबलान्येव। धर्मविषये निगमः प्रबलं प्रमाणम्। ननु प्रसक्त्यभावात् कथं प्राबल्यदौर्बल्यविचारः? उच्यते? आभासतां स्वीकृत्य सः। जनः सन्ध्याग्निहोत्रादिधर्मं कुर्वन्तं पश्यन् कथयति धर्ममयं करोतीति यतोऽहं प्रत्यक्षमनुभवामि सन्ध्याग्निहोत्रादि-धर्मम्। एवं धर्मः प्रत्यक्ष इति बुद्धि र्भवति। प्रत्यक्षाभासोऽयं न प्रत्यक्षम्, धर्मस्य फलसाधनरूपत्वात्। अग्निहोत्रधर्मः स्वर्गसाधनमिति ज्ञानं नेन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यमतो न प्रत्यक्षम्। 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम' इति वैदिकवाचैव स्वर्गसाधनत्वाकारेणाऽग्निहोत्रस्य ज्ञानं भवतीति विचारे प्रत्यक्षाभासस्यैव निराकरणं भवति। नन्वेवं कथं प्रत्यक्षं प्रबलं प्रमाणमिति व्यवहारो भवति? सर्वेषु तावदनुमानादिप्रमाणेषु सहायकतया तथा व्यवहार इति जानातु भवान्। अनुमाने व्याप्तिग्रहणं प्रत्यक्षं विना न संभवति। उपमानेऽपि गवये गोसादृश्यं प्रत्यक्षतयैव गृह्णाति। सङ्केतग्रहणे वृद्धव्यवहाराणां प्रत्यक्षत्वं कथं निवारयितुं शक्यम्। एवमन्यत्र सर्वत्रानुमानादिप्रमाणेषु प्रत्यक्षमुपयोगीति प्राबल्यं तस्य निगद्यते। न्यायदर्शने प्रत्यक्षं द्विविधं निर्विकल्पसविकल्पकभेदेन स्वीकृतम्। मीमांसादर्शनेऽपि। बौद्धैर्निर्विकल्पकमेव प्रत्यक्षमिति कथ्यते। तस्यैव स्वलक्षणविषयत्वात्। स्वं स्वरूपमेव लक्षणं व्यावर्तकं यस्य तत् स्वलक्षणम्। व्यक्तिमात्रम् स्वलक्षणम्। सविकल्पके मिथ्याभूतस्य जात्यादेर्विकल्पनात् न प्रत्यक्षत्वम्। सविकल्पकं प्रमाणमेव बौद्धमते नास्ति। तस्य प्रमाणत्वव्याप्यप्रत्यक्षत्वाकाङ्क्षा दूरतो निरस्ता। वैयाकरणाः सविकल्पमेव प्रत्यक्षं कथयन्ति। यथोक्तम्-

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते।।[१]

शब्दानुवेधसम्पृक्तं ज्ञानं सविकल्पमेव भवति। नैयायिकवद् मीमांसका अपि द्विविधमेव प्रत्यक्षं

स्वीकुर्वन्ति। प्रत्यक्षमिन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं भवति। इदञ्च प्रत्यक्षलक्षणमीश्वरप्रत्यक्षभिन्नमयोगजञ्च। ईश्वरो नित्यज्ञानवानतस्यस्त नाक्षजन्यज्ञानं स्वीक्रियते। उक्तञ्च श्रीशास्त्रे–

दिग्देशकालावस्थाद्यैरनच्छेद्यवैभवः ।
वृद्धिक्षयविहीनश्च सत्यकामो निरञ्जनः।।
विनेन्द्रियेण सर्वज्ञो विना पादेन सर्वगः।
अनासोऽनुभवन् गन्धान् स्पृशन् सर्वमपाणिकः।।
शृण्वन् श्रुतिं विना शब्दमजिह्मो लेलिहन् रसम्।
साधनेन विना साध्यं सर्वं संसाधये न्वहम्।।
तस्मात् सर्वप्रमाणैस्तु सुदुर्ज्ञानतरो न्वहम्।
मम रूपमविज्ञाय लोके मोक्षो न सिध्यति।।[२] इति।

ईश्वरस्यैवंविधं सामर्थ्यं शास्त्रादेव निश्चीयते नानुमानादिना। योगिनो भावनाबलेन सर्वमतीतमनागतं सूक्ष्मं व्यवहितञ्च पदार्थनिचयं जानन्ति। तेषां योगिनां ज्ञाने योगजं सन्निकर्षमलौकिकं स्वीकुर्वन्ति नैयायिका बौद्धाश्च। जैनास्तु स्वभावत एव सर्वान् आत्मनः सर्वज्ञान् स्वीकुर्वन्ति। देहावरणेन यदा ज्ञानमावृतं भवति तदा किञ्चिदेव सर्वे जीवा इन्द्रियबलेन जानन्ति। देहावरणस्य विमुक्तौ तु मुक्ताः सर्वमनागतमतीतं सूक्ष्मं व्यवहितमपि जानन्ति। केचित् तान्त्रिका वेदान्तिनो वैष्णवा अपि नित्यं ज्ञानं स्वीकुर्वन्ति। अविद्यया संकोचो ज्ञानस्य भवति, अत इन्द्रियेणा किञ्चिदेव जानन्ति। नित्यं ज्ञानं ये स्वीकुर्वन्ति तेषां मते सकलस्य लोकस्याऽनुभूयमाना स्मृतिर्न स्यात्। संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः। संस्कारश्चाऽनुभवेन आत्मनि जायते। अनुभवो यदि सर्वविषयको नित्यः स्यात् तदा संस्काराभावात् स्मृतिरपि न भवेत्। अनुभूयते च स्मृतिः सर्वैरतः स्मृतिबलेन ज्ञानं न नित्यं भवितुमर्हति। भावनाबलजं योगिजनस्य ज्ञानं स्मृतिकोटौ तिष्ठति, अतस्तत् प्रमाणमेव न भवति। तस्य प्रत्यक्षत्वाशङ्का दूर इति पूर्वमुक्तं मया। आचार्या अपि तथैव मन्यन्ते। यथोक्तम्–

भावना हि समानविषया विजातीयाऽव्यवहिता, स्मृतिसन्ततिः, स्मृतिश्च पूर्वानुभूतविषयिणी नानुभूतं गोचरयति।[३] इति।

श्रीमद्भगवद्रामानुजाचार्या अपि कथयन्ति योगजन्यं न प्रत्यक्षमिति–

भावनाप्रकर्षपर्यन्तजन्मनस्तस्य विशदावभासत्वेऽपि पूर्वानुभूतस्मृतिमात्रत्वान्न प्रामाण्यमिति कुतः प्रत्यक्षता?[४] इति।

प्रत्यक्षविषये लोके यो नियमो विद्यते तमतिक्रम्य योगिनामपि ज्ञानं न प्रत्यक्षं भवितुमर्हति। लोके सर्वपुरुषाणां प्रत्यक्षे विद्यमानेन पदार्थेन सह सन्निकर्षः, अथवा वर्तमानः सन्निकर्षस्तथा विद्यमानोपलम्भनं दृष्टम्। योगिनां प्रत्यक्षमपि तथैव भवति। अत्रानुमानवाक्यमपि प्रदर्शयन्ति श्लोकवार्तिक आचार्याः–

न लोकव्यतिरिक्तं हि प्रत्यक्षं योगिनामपि।
प्रत्यक्षत्वेन तस्यापि विद्यमानोपलम्भनम्।।
सत्संप्रयोगजत्वं वाऽप्यस्मत्प्रत्यक्षवद् भवेत्।।[५]

योगिप्रत्यक्षं विद्यमानोपलम्भनं प्रत्यक्षत्वात्, अस्मत्प्रत्यक्षवत्। योगिप्रत्यक्षं सत्संप्रयोगजन्यं प्रत्यक्षत्वात्, अस्मत् प्रत्यक्षवत्। इति हि अनुमानद्वयं योगजसन्निकर्षमतीतादिविषयकं निराकरोति। सामान्यलक्षणो ज्ञानलक्षणश्च सन्निकर्षोऽलौकिक इत्यपि स्वीकुर्वन्ति नैयायिकाः। गां पश्यन् सामान्यलक्षणेन सन्निकर्षेण सर्वेषां गवां विज्ञानं भवति तथा 'सुरभि चन्दनम्' इत्यादौ चन्दनस्य चक्षुषा ज्ञानबलेन तदीयसौरभस्यापि घ्राणसंपर्कं विनाऽपि ज्ञानं प्रत्यक्षात्मकं भवतीति तेषां नैयायिकानामभिप्रायः। नैतद् रोचते विचारकाणाम्। कथम्? इन्द्रियसन्निकर्षाभावात्। नहीन्द्रियार्थसन्निकर्षं विनैव जातं ज्ञानं प्रत्यक्षमुच्यते। चक्षूरसनघ्राणस्पर्शनश्रोत्राणि मनश्चेति षडिन्द्रियाणि। किमात्मकानि तानीति कथयति श्रीनारायणः-

चक्षुर्नाम कनीनिकान्तरगतं तेजोऽथ जिह्वाग्रग-
स्तोयांशो रसनं क्षितेरवयवो घ्राणं च घ्राणोदरे।
सर्वाङ्गप्रसृताश्च मारुतलवास्त्वङ्नाम कर्णोदर-
व्योमैव श्रवणं मनस्तु विभु तद्देहे च कार्यावहम्।।[६] इति।

मनस्तु सुखाद्यपरोक्षज्ञानसाधनेन्द्रियत्वेन कल्प्यते। 'स मानसीन आत्मा' इति श्रुत्या मनोग्राह्य आत्मा भवति। नैयायिका मनसोऽणुत्वं प्रतिपादयन्ति। मीमांसकाः तद् विभु इति कथयन्ति। विभ्वपि मनः शरीरावच्छिन्नमेवेन्द्रियं भवति। तेन शरीरप्रदेश एव कार्यं करोति। रूपादिज्ञानेषु तथानुमानादिषु चक्षुरादिपरतन्त्रं लिङ्गादिसहायमेव मनः प्रवर्तते, न स्वतन्त्रम्। नैयायिका इन्द्रियाणां विषयैः सह षोढा सन्निकर्षं कथयन्ति- संयोगः संयुक्तसमवायः संयुक्तसमवेतसमवायः समवायः समवेतसमवायो विशेषणविशेष्यभावश्च। इन्द्रियैः सह द्रव्याणां संयोगाद् ग्रहणं भवति। इन्द्रियाणां द्रव्यात्मकत्वाद् द्रव्ययोश्च संयोगात्। चक्षुरादिभिः संयुक्ते द्रव्ये गुणादीनां ग्रहणाय संयुक्तसमवायसन्निकर्ष इष्यते।

संयुक्ते द्रव्ये समवायसंबन्धेन विद्यमानेषु गुणादिषु गुणत्वादीनां ग्रहणाय संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षः। श्रोत्रेण शब्दस्य ग्रहणाय समवायसन्निकर्षः। श्रोत्रस्याकाशरूपत्वाच्छब्दस्य च तद्गुणत्वात्। शब्दे विद्यमानानायाः शब्दत्वजाते र्गहणाय समवेतसमवायसन्निकर्षः। श्रोत्रसमवेते शब्दे शब्दत्वस्य समवायात्। अभावस्य ग्रहणाय विशेषणविशेष्यभावसन्निकर्षः। समवायस्यापि ग्रहणे विशेषणविशेष्यभाव एव सन्निकर्षः। यथोक्तं मानमेयोदये-

अभावस्य तु भावधर्मभूतयोः संयोगसमवाययोरभावात् संयुक्तभूतलादिविशेषण-विशेष्यरूपसन्निकर्षेण ग्रहणम्। तथैव समवायस्याऽप्यद्रव्यत्वेन संयोगाभावात् समवायान्तराश्रयणे अनवस्थाप्रसङ्गाद् विशेषणविशेष्यभाव एव सन्निकर्ष इति।[७]

घटाभाववद् भूतलमित्यत्र घटाभावेन सह संयुक्तविशेषणतासन्निकर्षः। इन्द्रियसंयुक्तभूतले घटाभावस्य विशेषणत्वात्। भूतले घटाभाव इत्यत्र संयुक्तविशेष्यतासन्निकर्षः। इन्द्रसंयुक्तभूतले घटाभावस्य विशेष्यत्वात्। यदा मनसा संयुक्त आत्मनि सुखाभावो गृह्यते 'अहं सुखरहित' इति तदा संयुक्तविशेषणतैव सन्निकर्षः। मनसा संयुक्तस्यात्मनः सुखाभावस्य विशेषणत्वात्। इत्थमेव यदा श्रोत्रे समवेते गकारे घत्वाभावो गृह्यते तदा समवेतविशेषणतादिसन्निकर्षः। षड्विधसन्निकर्षाणां संग्रह इत्थं दृश्यते-

अक्षजा प्रमितिर्द्वेधा सविकल्पाऽविकल्पिका।
करणं त्रिविधं तस्याः सन्निकर्षस्तु षड्विधः।।
घटतन्नीलनीलत्वशब्दशब्दत्वजातयः ।
अभावसमवायौ च ग्राह्याः संबन्धषट्कतः।।[८] इति।

अत्र प्रभाकरमिश्रोऽभावपदार्थमेव न स्वीकरोति। तन्मतेऽभावोऽधिकरणात्मकः। अतः प्रमेयाभावान्न विशेषणविशेष्यभावसन्निकर्षः। भाट्टास्तु अभावस्य ग्रहणे योग्यानुपलब्धिरेव प्रमाणमिति स्वीकुर्वन्ति। अभावेन सहेन्द्रियसन्निकर्षाभावात् कथमसौ प्रत्यक्षेण गृह्येत? यथोक्तम्–

अभावस्य च प्रत्यक्षत्वाभावात् समवायस्य च शशशृङ्गायमाणत्वाद् विशेषणविशेष्य-भावसन्निकर्षोऽपि हेयः।[९] इति।

अभावसमवाययोरर्थेन सहाऽन्यः कोऽपि सबन्धो न दृश्यते, अत विशेषणविशेष्यभाव एव तयोर्न संभवति। दण्डी पुरुष इत्यादौ विशेषणविशेष्यभावश्च संयोगसम्बन्धान्तरपूर्वको भवति। एवञ्च, विशेषणविशेष्य-भावसन्निकर्षोऽपि भवतीति न मह्यं रोचते।

किञ्च, विशेष्यविशेषणभावस्य सन्निकर्षत्वस्वीकारे संयुक्तसमवायः संयुक्तसमवेतसमवायः समवेतसमवायश्चेति सन्निकर्षत्रयं न स्वीकर्तव्यम्। विशेषणविशेष्यभावसन्निकर्षेणैव द्रव्यगतगुणानां गुणगतानां जात्यादीनां ग्रहणसंभवात्। चक्षुषा रूपस्य सन्निकर्षः संयुक्तविशेषणता संयुक्तविशेष्यता वा संभवत्येव। चक्षुषा संयुक्ते द्रव्ये रूपस्य क्वचिद् विशेषणत्वात् क्वचिद् विशेष्यत्वाच्च। एवञ्च, मुख्यतः संयोग एव सन्निकर्ष आपतति। सर्वमेतदुक्तं मनीषिभिः–

गवाश्वयोरितरेतराभावावगमाय संयुक्तविशेषणता नाम सन्निकर्षान्तरवत् ककारखकारयोरितरेतरा-भावावगमाय समवेतविशेषणता नाम सन्निकर्षान्तरमभ्युगन्तुमुचितम्। तदा द्वादशधा सन्निकर्षः स्यात्। न षोढैव। तथा हि- संयोगः संयुक्तसमवायः संयुक्तसमवेतसमवायः समवायः समवेतसमवायः संयुक्तविशेषणता संयुक्तसमवेतसमवेतविशेषणता समवेतविशेषणता समवेतसमवेतविशेषणता संयुक्तविशेषणविशेषणता चेति। इह शाखायां बलाकाभाव इत्यत्र अभावस्य विशेष्यतया ग्रहणार्थं संयुक्तविशेष्यता नाम सन्निकर्षान्तरमपि स्यात्। तदा त्रयोदशधा सन्निकर्षः स्यात्। अथ तत्परिहाराय सर्वव्यापितया सम्बन्धविशेषणतालक्षणं सन्निकर्षान्तरं स्वीक्रियते तदा संयुक्तसमवायाद्यभावप्रसङ्गः। सम्बन्धविशेषणतयैव रूपादिप्रतिपत्तेरुचितत्वात्।[१०] इति।

अत्र सौगताः रूपादिव्यतिरिक्तं किञ्चिद् द्रव्यं न स्वीकुर्वन्ति। तदुपलम्भकस्य प्रमाणस्याभावात्। चक्षुरादीनां पञ्चानामिन्द्रियाणां रूपादिष्वेवोपक्षीणत्वात्। तन्मते गन्धरूपरसस्पर्शसंघातः पृथिवी। रसरूपस्पर्शसंघात आपः। रूपस्पर्शसंघातस्तेजः। शब्दस्पर्शसंघातो वायुः। एवञ्च रूपादीनां संघातभेदादेव पृथिव्यादीनां विभागो भवति, न द्रव्यं नाम किञ्चिद् वस्तु विद्यते। एकेनैव संयोगसन्निकर्षेण ग्रहणं संभवति, अतोऽन्ये सन्निकर्षा निराधारा भवन्ति। ननु मनः षष्ठमिन्द्रियं द्रव्यस्य बोधकं सम्भवति, अतो रूपादिव्यतिरिक्तस्य द्रव्यस्य सिद्धिर्भविष्यति? न। मनसः स्वातन्त्र्येण बहिर्विषयव्यवस्थापने सामर्थ्याभावात्। यथोक्तम्–

क्षीणानि चक्षुरादीनि रूपादिष्वेव पञ्चसु।
न षष्ठमिन्द्रियं तस्य ग्राहकं विद्यते बहिः।।[११] इति।

अस्य सौगतपक्षस्य निराकरणमेवं कृतं मीमांसावार्तिककारैः-

आविर्भावतिरोभावधर्मकेष्वनुयायि यत्।

तद्धर्मि यत्र वा ज्ञानं प्राग् धर्मग्रहणाद् भवेत्।।[१२] इति।

आविर्भावतिरोभावौ धर्मौ यत्र तेषु रक्तत्वहरितत्वादिधर्मेषु यद् वदरफलमवस्थाद्वयानुगतं प्रत्यभिज्ञायते अथवा पिण्डघटकपालाद्यवस्थास्वनुगतं यद् वा सन्तमसे बलाकापङ्क्तौ शुक्लग्रहणात् प्रागेव गृह्यते तद्धर्मि। तस्य धर्मिणोऽभावे प्रत्यभिज्ञा न घटेत। धर्माणां भिन्नत्वादेव। एवञ्च, दर्शनस्पर्शनाभ्यां द्रव्यस्य धर्मिणो ग्रहणं भवति।

भाट्टमीमांसकाः समवायं निराकृत्य तादात्म्यं स्वीकुर्वन्ति। शब्दश्च तेषां मते द्रव्यरूपः। अतः संयोगः संयुक्ततादात्म्यमिति द्वावेव सन्निकर्षौ तन्मते। इन्द्रियाणां द्रव्येण सह संयोगः गुणादिभिस्तु संयुक्ततादात्म्यम्। गुणगतया जात्याऽपि परम्परया तादात्म्यमेवेति द्वयातिरिक्तो नान्यः सन्निकर्षो विद्यते। ननु चक्षुषा संयुक्ततादात्म्येन गन्धस्य ग्रहणं स्यात्? चक्षुःसंयुक्ते घटादौ रूपस्येव गन्धस्यापि तादात्म्यादिति चेत्? न। न चक्षुषो गन्धग्रहणे सामर्थ्यम्। यदिन्द्रियं यद्ग्रहणे समर्थं तदेव तस्य ग्राहकमिति स्वीक्रियते। यथोक्तम्-

तस्माद् यदिन्द्रियं यस्य ग्राहकत्वेन कल्पितम्।

तेनैव सति सम्बन्धे प्रत्यक्षं नान्यथा भवेत्।।[१३] इति।

पञ्चभिरिन्द्रियैः सत्तागुणत्वयो र्बोधो भवति। दर्शनस्पर्शनाभ्यां परिमाणस्य द्रव्यस्य च बोधो भवति। रूपादिग्रहण एकैकश इन्द्रियाणां शक्तत्वमिति स्थितिः।

***

सन्दर्भ-

१. वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे।

२. मद्रनगरीयेऽहैयारकोशालये प्रकाशिते पुरुषसूक्तभाष्ये संगृहीतम्।

३. न्यायरत्नाकरे-प्रत्यक्षसूत्रे २९तमे श्लोके।

४. श्रीभाष्ये शास्त्रयोनित्वाधिकरणे।

५. श्लोकवार्तिके प्रत्यक्ष सूत्रे।

६. मानमेयोदये प्रत्यक्षखण्डे।

७. तत्रैव।

८. तर्कभाषायां प्रत्यक्षखण्डे।

९. मानमेयोदये प्रत्यक्षखण्डे।

१०. प्रकरणपञ्चिकाया न्यायसिन्धुव्याख्याः प्रत्यक्षखण्डे।

११. उदाहृतं प्रत्यक्षसूत्रे श्लोकवार्तिके १५१तमे श्लोकेन्यायरत्नाकरे।

१२. श्लोकवार्तिके – ९/१/४/१५२

१३. श्लोकवार्तिके – १/१/४/२५३

***

नेपाली में भविष्यत् काल

लक्ष्मीनाथ कंडेल

शोधच्छात्रः,

सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय, वाराणसी।

नेपाली में काल कितने हैं 'यह एक विवादित विषय है। नेपाली के प्राचीन वैयाकरण हेमराज पण्डित, सोमनाथ सिग्द्याल, रोहिणीप्रसाद भट्टराई आदि आधुनिक भाषावैज्ञानिकों में मुख्यतः तारानाथ शर्मा, वी.जे. अब्दुल्की आदि तीन काल मानते हैं; जबकि अधिकांश आधुनिक भाषावैज्ञानिक, जैसे माधव प्रसाद पोखरेल, देवीप्रसाद गौतम आदि दो काल मानते हैं, भूत और अभूत। उन लोगों के अनुसार नेपाली में रूप-रचना की दृष्टि से वर्तमान और भविष्यत् काल में कोई अन्तर नहीं है। इस तरह वर्तमान और भविष्यत् में कोई अन्तर न होने से इनके लिए अभूत काल शब्द का प्रयोग किया जाता है। उन लोगों के अनुसार भूतकाल का द्योतक 'य' प्रत्यय और अभूत काल का द्योतक 'छ' प्रत्यय है।

दो काल या तीन कालविषयक विवाद मुख्यतः इसलिए है कि वर्तमानकालिक क्रियारूपों से भवष्यित् काल का भी बोध होना; जैसे-

(क) म उपन्यास पढ्छु। 'मैं उपान्यास पढ़ता हूँ।'

(ख) म भोलि उपन्यास पढ्छु पढ्नेछु। 'मैं कल उपन्यास पढूँगा'

उपर्युक्त उदाहरणों में 'पढ्छु' इस क्रियापद में 'पढ्' धातु है, 'छ' वर्तमान या अभूत काल का द्योतक है औ 'उ' संगति का (अर्थात् उत्तम पुरुष एकवचन का) द्योतक है। वर्तमानकालिक क्रियारूप 'पढ्छु' से ही वाक्य (ख) में भविष्यत् काल का भी बोध हुआ है। साथ ही, 'ने' प्रत्यय (मध्य-सर्ग) युक्त रूप 'पढनेछु' (जो पारम्परिक वैयाकरणों के द्वारा वास्तविक भविष्यत् कालिक क्रिया-रूप माना गया है) का प्रयोग भी भविष्यत् काल के लिए होता है।

इस सन्दर्भ में द्विकालवादियों के द्वारा यह तर्क दिया जाता है कि वर्तमानबोधक क्रिया-रूपों के द्वारा ही सर्वत्र भविष्यत् काल का भी बोध होता है। इस तरह वर्तमान कालिक और भविष्यत्कालिक रूप एक ही होने के कारण वर्तमान काल और भविष्यत् काल में रूपात्मक दृष्टि से कोई भेद नहीं है। 'ने' प्रत्यय के साथ 'छ' की रूपावली का प्रयोग कर के 'पढ्नेछ', 'पढ्नेछौ' 'पढ्नेछु' आदि जो भविष्यत्बोधक रूप बनते हैं वे तो क्रमशः 'पढछ', 'पढ्छौ', 'पढ्छु' आदि के वैकल्पिक रूप है। उपर्युक्त 'ने' प्रत्यय युक्त रूपों का बोलचाल की भाषा में प्रयोग भी बहुत कम होता है (अधिकारी, सं.२०६२ : ९९३-१२०)। अतः

उन लोगों के द्वारा वर्तमान और भविष्यत् काल का भेद हटाकर अभूत काल की अवधारणा प्रस्तुत की गयी है।

त्रिकालवादियों का इस संदर्भ में मत है : 'ने + छ' वाले रूपों से सर्वदा भविष्यत् काल का ही बोध होता है; इसलिए नेपाली में भविष्यत् काल होने की बात माननी चाहिए। भले ही सामान्य वर्तमान काल के रूपों से भी भविष्यत् काल का बोध हो सकता हो। वे 'ने + छ' वाले रूपों का ही मूलतः भविष्यत्-बोधक मानते हैं और सामान्य वर्तमान वाले रूपों को गौण प्रयोग मानते हैं। इस प्रसंग में तारानाथ शर्मा यह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि केवल नेपाली में ही नहीं संसार की अनेक भाषाओं में भी वर्तमान काल और विशेषतः कार्य की निरन्तरताबोधक रूपों से भविष्यत् काल का बोध होता है (सं.२०५२ : ९०९-९०२)। उदाहरणार्थ हिन्दी में 'मैं कल घर जा रहा हूँ' और नेपाली में 'म भोलि घर जाँदै छु' (जिनमें अपूर्ण वर्तमानकालिक क्रिया-रूपों का प्रयोग हुआ है) से भविष्यत् काल का बोध होता है।

शर्मा यह भी कहते हैं कि नेपाली में दो प्रकार के भविष्यत् काल बोधक क्रिया-रूप हैं : 'ने + छ' रूप और 'ला' प्रत्यययुक्त रूप। 'पढ्ला', 'पढ्लान्', 'पढौला', 'पढुँला' जैसे 'ला' प्रत्ययान्त (वस्तुतः ल् + आ, आन् आदि) रूपों के द्वारा भविष्यत् काल के साथ-साथ संभावना का भी बोध करता है (वही : १०३)। परन्तु गौतम (सं.२०४९-५०) ला या ल को भविष्यत् का द्योतक नहीं मानते, केवल संभावना का द्योतक मानते हैं क्यों कि 'ल' का प्रयोग वर्तमान, भविष्यत् एवं भूत तीनों कालों में पाया जाता है (वही : २५-२८); जैसे-

भविष्यत् : राम भोलि घर जाला	'राम सम्भवतः कल घर जायेगा'
वर्तमान : राम अहिले घर जाला	'राम सम्भवतः अभी घर जायेगा'
भूत : राम घर गयो होला	'राम संभवतः घर गया।'

इस प्रकार उन्होंने 'ल्' को काल का बोधक न मानकर केवल सम्भावना भाव/अर्थ का बोधक माना है। 'ल्' केवल सम्भावनाबोधक है या भविष्यत् काल बोधक भी है इस विषय में विचार करने से पहले 'ल्' प्रत्यय का प्रयोग किन-किन परिवेशों में होता है, यह जानना आवश्यक है। इसका प्रयोग निम्नलिखित परिवेशों में होता है-

(१) धातु + ल् + संगति (आ, आन्, ई, इन् आदि)।

(२) समापिका क्रिया + हो + ल् + आ (केवल 'होला' रूप)

(३) कृदंत + हो + ल् + संगति

उपर्युक्त प्रथम प्रकार 'ल्' का मूल प्रयोग है। इससे सम्भावना के साथ-साथ भविष्यत् काल का भी बोध होता है; जैसे-

(क) राम भोलि/अहिले आउला।	'राम कल/अभि शायद आयेगा'
(ख) सीता भोलि/अहिले स्कुल जाली।	'सीता कल/अभि स्कूल शायद जायेगा।'

उपर्युक्त वाक्यों में भोलि 'कल' शब्द के साथ-साथ अहिले 'अभी' शब्द का प्रयोग होने पर भी भविष्यत् काल का ही बोध हुआ है। इस प्रकार धातु में 'ल' प्रत्यय लगने पर संभावनार्थक भविष्यत् काल का बोध होता है। इसका केवल एक अपवाद मिलता है–

'हो + ल्' से वर्तमानकाल का भी बोध होता है; जैसे–

(क) टेबुलमा किताब होला। 'टेबुल पर शायद किताब है'

(ख) ऊ सज्जन होला। 'वह शायद सज्जन है'

द्वितीय प्रकार में किसी भी काल-पक्ष की समापिका क्रिया के साथ 'होला' का प्रयोग होता है। यह 'होला' वस्तुतः एक क्रियाविशेषण के रूप में काम करता है और यह 'शायद/सम्भवतः' अर्थ देता है; जैसे–

(क) उसले किताब किन्यो होला। 'उसने शायद किताब खरीदी' या
उसने किताब खरीदी होगी'

(ख) तिमीले खाना खायेका छैनौ होला। 'तुम शायद खाना नहीं खाये हो' या
'तुम खाना नहीं खाये होगे'

(ग) सीता पढ्छे होला। 'सीता शायद पढ़ती है' या
'सीता पढ़ती होगी'

तृतीय प्रकार में 'एको', 'दै', 'ने' आदि प्रत्ययान्त के साथ 'हो + ल्' का प्रयोग होता है। अर्थात् समापिका क्रिया में विद्यमान 'छ/थि' (सहायक क्रिया) अंश को हटाने पर अवशिष्ट कृदन्त रूपों के साथ 'हो + ल्' के रूपों (होला, होलान्, होउला, होउँला आदि) को सुंयक्त करने पर तत्तद् काल पक्ष के बोध के साथ संभावना अर्थ का भी बोध होता है; जैसे–

पूर्ण वर्तमान : ऊ आए को होला। 'वह शायद आया है' या
'वह आया होगा'

अपूर्ण वर्तमान : ऊ आउँदै होला। 'वह शायद आ रहा है' या
'वह आ रहा होगा'

भविष्यत् : ऊ भोलि आउने होला। 'वह शायद कल आएगा'

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि 'ल्' प्रत्यय का प्रयोग अनेकविध हेाता है। मूल धातु के साथ 'ल' का प्रयोग ही मूल रूप है और समापिका क्रिया आदि के साथ 'होला' आदि रूपों का प्रयोग उसी का विस्तारित प्रयोग है। 'ल्' प्रत्यय के मूल प्रयोग से संभाव्य भविष्यत् काल का बोध होता है (उक्त एक अपवाद के अतिरिक्त) और एक 'आउला' 'जाली' आदि रूपों में कालबोधक अन्य कोई प्रत्यय भी नहीं है। अतः 'ल्' को ही संभाव्य भविष्यत् काल का बोधक मानना चाहिये। यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि यदि 'ल्' संभाव्य भविष्यत् काल का बोधक है तो वर्तमान और भूतकालबोधक समापिका क्रिया या कृदन्त

के साथ 'ल' प्रत्यययुक्त 'होला' आदि रूपों का प्रयोग होने पर इससे क्यों केवल संभावनार्थ का बोध होता है, भविष्यत् काल का नहीं। इसका उत्तर यह है कि तत्तद्काल-पक्षबोधक क्रियारूपों के प्रभाव से भविष्यत् अर्थ दब जाता है, केवल संभावना अर्थ व्यक्त होता है।

'ल' प्रत्यय की चर्चा के क्रम में गौतम (सं.२०४९-५०) ने लेख्छ होला' आदि से 'लेख्ला' आदि की समानार्थकता होने और उसी से इसके विकास की बात कही है, जो ठीक नहीं जान पड़ता। निम्नलिखित उदाहरणों को देखें-

(क) हरिले कविता लेख्छ होला।	'हरि शायद कविता लिखता है' या
	'हरि कविता लिखता होगा'
(ख) हरिले कविता लेख्ला।	'हरि शायद कविता लिखेगा'
(ग) हरिले सधैं कविता लेख्छ होला।	'हरि शायद सदा कविता लिखता है'
(घ) हरिले सधैं कविता लेख्ला।	'हरि शायद सदा कविता लिखेगा'

उपर्युक्त उदाहरणों से स्पष्ट है कि 'लेखला' आदि को 'लेख्छ होला' आदि का समानार्थक नहीं जाना जा सकता क्योंकि वे भविष्यत् काल के ही बोधक होते हैं और 'लेख्छ होला' आदि वर्तमान के बोधक। उदाहरण (घ) का वाक्य वर्तमान काल के अर्थ में प्रयुक्त नहीं हो सकता है। भविष्यत्कालिक अर्थ में स्पष्टता के लिए कोई पद जोड़ कर इस तरह उपर्युक्त वाक्य का प्रयोग हो सकता है-

अबदेखि हरिले सधैं कविता लेख्ला। 'अब से हरि शायद सदा कविता लिखेगा।'

यहाँ यह भी विचारणीय है कि हिन्दी में 'ग' प्रत्यय (खायेगा, जायेगी आदि में) को भविष्यत् काल का बोधक माना गया है। यद्यपि केवल धातु के साथ उक्त 'ग्' प्रत्यय के प्रयोग (जो मूल प्रयोग है) से केवल भविष्यत् काल का बोध होता है, संभावनार्थ का नहीं होता, यह नेपाली के 'ल्' प्रत्यय से तुलनीय है क्योंकि कृदन्त के साथ 'हो + ग्' (होगा, होगी आदि) के प्रयोग से वर्तमान एवं भूतकाल में सम्भावनार्थ का बोध होता है; जैसे-

हिन्दी	**नेपाली**
(क) वह घर जायेगा।	ऊ घर जानेछ/जान्छ।
(ख) वह घर जाता होगा।	ऊ घर जान्छ होला।
(ग) वे घर जाते होंगे।	ऊनी हरू धर जान्छन् होला।
(घ) वह घर गया होगा।	ऊ धर गयो होला।
(ङ) वह घर जा रही होगी।	ऊ धर गई रहे की होली।

इस तरह तुलना करने पर स्पष्ट होता है कि हिन्दी में धातु में 'ग्' प्रत्यय लगाने पर सामान्य भविष्यत् काल का बोध हेाता है और नेपाली में धातु में 'ल्' प्रत्यय लगाने पर संभाव्य भविष्यत् का बोध होता है; केवल भविष्यत् का बोध कराने के लिए नेपाली या तो 'ने' प्रत्यय का प्रयोग होता हैं या सामान्य

वर्तमान के क्रियारूपों का ही प्रयोग होता है। हिन्दी में कृदन्त के साथ 'हो + ग्' के प्रयोग से संभावनार्थ का बोध होता है, भविष्यत् अर्थ का नहीं और नेपाली में भी समापिका क्रिया या कृदन्त के साथ 'हो + ल्' का प्रयोग करने पर संभावनार्थ का ही बोध हेाता है। इस प्रकार हिन्दी का 'ग' प्रत्यय और नेपाली का 'ल्' प्रत्यय समान प्रकृति के जान पड़ता हैं।

यहाँ यह चिन्तनीय है कि हिन्दी में 'ग्' प्रत्यय को भविष्यत् काल का बोधक माना गया है तो नेपाली में भी 'ल' प्रत्यय को भविष्यत् (संभाव्य भविष्यत्) का बोधक माना सकते हैं क्योंकि 'धातु + ल' संरचना ही 'ल्' प्रत्यय मूल परिवेश है और इससे भविष्यत् काल का बोध होता है। 'ल्' को केवल संभावनार्थक 'ल्' से कैसे भविष्यत् काल का भी अर्थ द्योतित होता है, यह कैसे सिद्ध किया जाय।

इस विवेचन के पश्चात् नेपाली में रूपात्मक दृष्टि से भी भविष्यत् काल होने की बात की पुष्टि होती है। साथ ही यह भविष्यत् काल दो रूपों में मिलता है : सामान्य भविष्यत् ('ने + छ्' के द्वारा द्योतित) और संभाव्य भविष्यत् '(धातु +) ल्' के द्वारा द्योतित)।

***

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची-

१. अधिकारी, हेमाङ्गराज(सं.२०६२) **समसामयिक नेपाली व्याकरण**, तृ.सं.,काठमाण्डु, विद्यार्थी पुस्तक भण्डार।

२. गौतम, देवीप्रसाद (सं.२०४३-५०) **'नेपाली क्रियासहायकको अन्तर्व्यवस्था'**, वाङ्मय ६, पृ.१२-३६।

३. पण्डित, हेमराज (सं.२०५१), **चन्द्रिका गोरखाभाषा व्याकरण**, द्वि.सं.,काठमाण्डू : साझा प्रकाशन।

४. षोखरेल, माधवप्रसाद (सं.२०५६) **नेपाली वाक्यव्याकरण**, द्वि.सं.,काठमाण्डू : एकता बुक्स।

५. भट्टराई, रोहिणीप्रसाद (सं.२०३३), **बृहद् नेपाली व्याकरण**, काठमाण्डू : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान।

६. शर्मा, तारानाथ (सं.२०७०) **सजिलो नेपाली**, द्वि.सं., काठमाण्डू : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान।

७. Abdulki, V.J. (1974) A Formatinal Approach to the Semantic Structure of Nepali.

८. Sharma, Taranath (1980) The Auxiliary in Nepali. Ph.D. Thesis University of Wisconsin, Marison.

***

महाभारत के सांख्ययोगपरक दर्शन की तत्त्वमीमांसा

डॉ० राघवेन्द्र जी दुबे
वरिष्ठ प्राध्यापक (उपाचार्य)
सांख्ययोगतन्त्रागम विभाग
सं०सं०वि०वि०, वाराणसी।

महाभारत के विश्वत्व सम्बन्धी विचारों पर उपनिषदों का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है, जो सांख्यीय विचारों से प्रभावित होकर योग से पूर्ण होता है। उपनिषदों में जहाँ मात्र निर्गुण ब्रह्म रूप की प्रधानता है वहाँ महाभारत प्रधान तथा गीता में सगुण ब्रह्म को महत्त्व देता है। किन्तु निर्गुण स्वरूप से भी अछूता नहीं है वही चराचर समस्त भूतों में चर, अचर, रूप भी वहीं है। जिस प्रकार सूर्य की किरणों में स्थित हुआ जल सक्ष्म होने से साधारण दृष्टि से दिखलायी नहीं पड़ता, वैसे ही सर्वव्यापी परमात्मा जो सर्वतः परिपूर्ण है एवं सर्व की आत्मा है। श्रद्धारहित अज्ञानी पुरुषों के लिए न जानने के कारण बहुत दूर है।

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव वै।
सूक्ष्मतत्त्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं च विचालि च तत्।।

क्षर, अक्षर, क्षेत्र क्षेत्रज्ञ विषयक विवेचन भक्ति की मान्यताओं उपनिषदों की उपासना की अगली सीढी है, निष्काम कर्मविचार भी उपनिषद् गृहीत है, १. महाभारत का उपदेश इस देश के लिये नवीन नहीं बल्कि एक प्राचीन ज्ञान रहा है।

प्रकृति त्रिगुणात्मक है सत्त्व रजस् तमस् इसी आधार पर यज्ञ, श्रद्धा भोजन तप कर्म, को भी त्रिगुणात्मक मानते है। गुणों के आधार पर इनका स्वरूप निश्चित होता है। प्रकृति अव्यक्त से परे भी अक्षर को कहा गया है, जो सनातन है, समस्त भूतों के नाश हो जाने पर भी नष्ट नहीं होता है, जो अक्षर है एवं सांख्य की प्रकृति तथा पुरुष के तुल्य प्रतीत होते हैं, इनसे परे उत्तम पुरुष है जो परमात्मा का स्वरूप है। यही जगत का वास्तविक कर्ता भोक्ता है। वही जगत का अवलम्ब है, इसमें सब कुछ पिरोया हुआ है मयि सर्व मिदं प्रोतम्। परमात्मा से ही समस्त परिवर्तन होते हैं मत्तः सर्वम् प्रवर्तते। जगत के समस्त सत् असत् पदार्थ परमात्मा ही हैं।

समस्त संसार ब्रह्म के ऊपर अवलम्बित है, किन्तु वहाँ यह भी कहा गया है कि जीव को अपने को भगवान के ऊपर छोड़कर उन्हीं के उद्देश्य की पूर्ति के लिए कर्म करना चाहिये। डा० एन० के० देवराज के

विचारों से यह अपने तत्वदर्शन में सांख्यों के प्रतिवाद, उपनिषदों के ब्रह्मवाद और भागवतों के ईश्वरवाद, तीनों से समन्वित प्रतीत होता है।

महाभारत के अनुसार यहाँ जगत में दो सत्त्व दिखलायी पड़ते हैं– एक क्षर एवं दूसरा अक्षर। अक्षर को परिवर्तनशील बतलाया गया है। किन्तु यह भी नहीं कहा जा सकता है कि अक्षर ही यथार्थ सत्ता है, आत्मा अर्थात् परमात्मा को सर्वोपरि सत्ता कहते हैं, जो भगवान् तीनों लोकों में व्याप्त हैं और उन्हें धारण किये हुये हैं।

नित्य परिवर्तनशील जगत् की तुलना में प्रकृति नित्य है फिर भी वह निरपेक्ष रूप से यथार्थ नहीं है क्योंकि सर्वोपरि सत्ता ही इसका भी आधार है जो जीवात्मा यहाँ प्रकृति के गर्भ में देहधारी रूप में प्रकट होता है, वह अपने अस्तित्व को तीन रूप में देखता है। प्रथम तो यह कि वह अज्ञान द्वारा व्यक्तित्व कर्मो का कर्ता एवं विचारवान् प्रकृत जीव को अहंग्रस्त है, दिखलायी पड़ता है। इसके पश्चाच् उसे भास होता है कि उसका सर्वोच्च सत्यरूपा, सनातन आत्मा एवं अक्षर सत्ता है किन्तु वह उसके द्वारा किये गये समस्त कर्म एवं गति को एक अविचल समत्व युक्त साक्षी की भांति एक मूक दर्शन के तुल्य है एवं कोई भाग नहीं ले रहा है। अन्त में जब वह इन दो आत्माओं से ही देखता है तो उसे एक महत्तर सद्वस्तु की प्राप्ति होती है जिससे उपरोक्त दोनों निःसृत होती है जो आत्मा की आत्मा समस्त कर्मो एवं समस्त प्रकृति के प्रभु है एवं समस्त सत्ताओं में विराजमान अन्तर्वासी आत्म है। ये ही अपनी सत्ता के प्रकृति नायक संज्ञा के द्वारा स्वयमेव समस्त सत्तायें भी हैं। यह प्रकृति भी दो है– प्रथम विकारभूत अपरा और द्वितीय मूलभूत एवं परा। जगत नियंत्रण से सम्बद्ध निम्न प्रकृति भी है जिसकी उपस्थिति के कारण प्रकृतिस्थ जीव "त्रैगुण्यमयी माया" द्वारा उत्पन्न किये गये एक विशेष प्रकार के अज्ञान में निवास करता है जो स्वयं अपने को अहं समझता है। मन, प्राण से युक्त देहबद्ध समझता है। गुणों के अधीन कार्य करता है। जन्म मरण चक्र से निगड़ित कामनामय एवं अपने को प्रकृति का दास समझता है। अपरा शक्ति के ऊपर उसकी अपनी उच्च आध्यात्मिक प्रकृति है जिसमें यह जीव ईश्वर का चिन्मय अंश है। अमर एवं अविनाशी है। इसी उच्चतर प्रकृति के द्वारा सर्वोच्च आत्मभाव पर अवलम्बित दिव्यज्ञान, प्रेम एवं कर्मों से होते हुए नित्यता की ओर ऊपर उठना ही पूर्ण आध्यात्मिक मोक्ष की दिशा है।

हमारा समस्त शरीर अर्थात् प्रकृति का व्यापार मन, बुद्धि, अहंकार बाह्यान्तर कारणों का स्वाभाविक कार्य है क्योंकि उपनिषद् में अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय तथा दिव्य शरीर को भी क्षेत्र माना गया है। यह स्थूल काया ही क्षेत्र नहीं है बल्कि क्षेत्र वह भी है, जिसे हमारा शरीर आलम्बन देता है। इस शरीर में कोई पुरुष है जो इस क्षेत्र को जानता है वही जो क्षेत्रज्ञ अर्थात् प्रकृति का ज्ञाता है। इसमें सर्वप्रथम निर्विशेष अव्यक्त शक्ति प्रकट होती है, उसमें से पंचमहाभूतों का बाह्य विकास फिर इन्द्रियाँ बुद्धि और अहंकार का आन्तरिक विकास होता है, तत्पश्चात इन्द्रियों के पाँच विषय, तत्पश्चात एक सामान्य चेतना जो शक्ति को उसके कार्यो में पहले तो अनुप्रमाणित करती है तत्पश्चात् आलोकित भी करती दिखलायी पड़ती है। इसके बाद दृष्टिगत होता है कि जिस अनन्य ध्येय की ओर अध्यात्मज्ञान युक्त मन को मुड़ना होगा वह है सनातन देव जी निर्व्यक्तिक है। ब्रह्म वह "तत्" है जो विश्वातीत है और साथ ही विश्वव्याप्त भी है।

सांख्य की द्रव्य गणना को महाभारत स्वीकार करता है। अनुगीता में उपलब्ध होता है कि अव्यक्त से

महत् महत् से अहंकार अहंकार से पाँच तत्वों की उत्पत्ति होती है और उन पाँच तत्वों से एक ओर शब्द गन्ध आदि गुण और दूसरी ओर पाँच मुख्य वायुओं की उत्पत्ति होती है, जबकि अहंकार से ही ग्यारह इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं, जिसमें पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियां, ग्यारहवाँ मन है। पुरुष को कुछ स्थलों पर सत्रहवाँ गिना जाता है जो सोलह गुणों से घिरा है, वह पचीसवाँ   नहीं है। अनेक स्थलों पर पचीस तत्वों का वर्णन करते हुए महाभारत उसमें ईश्वर नामक छब्बीसवें को साथ में जोड़ता है। योग दर्शन भी एक विशिष्ट प्रस्थान के रुप में सांख्य के छब्बीस तत्वों के साथ दिखलायी पड़ता है, यद्यपि पतञ्जलि के योगदर्शन की भांति पारिभाषिक शब्दों का गाम्भीर्य नहीं दिखलायी पड़ता है। श्री अरविन्द कहते हैं, ब्रह्म वह मूल आत्मा है जो बाहर तो प्रकृति के साथ जीव की क्रीड़ा को आश्रय देता है और भीतर उनके एकत्व को सुनिश्चित कर देता है, वह एक साथ ही क्षर एवं अक्षर दोनों है। वह सर्व है जो एकमेव हैं।

जगत में परिणत होने वाला, सत्य नहीं हो सकता है, यदि सत् है तो परिणमन क्यों। समस्त वस्तुओं में क्षणिकता का आभास होता है। जगत मात्र अनादि प्रवाह सत्ता है। सचमुच में द्रष्टा वही है जो कि सर्वोपरि सत्य को एक समान देखता है एवं सबके नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता है।

यहाँ आत्मा के अन्दर स्थायित्व के अंश को ढूढ़ा जा रहा है जो सदैव ज्ञाता या विषयी है, प्रमेय या विषय कभी नहीं हो सकता। वह स्वयमेव अनन्त अखण्ड है। कालातीत है। शरीर अस्थायी है, इन्द्रियाँ भी विकारयुक्त एवं चंचल हैं। मन सदैव परिवर्तनशील है। इसकी स्वतन्त्र सत्ता हो ही नहीं सकती। सर्वोपरि तत्व तो वह है जो प्रगाढ़ निद्रा में भी उपस्थित रहता है और सबको जोड़ने वाला वही है।

ज्यों ही यह अनुभूति हो जाती है कि नानात्व का एक ही मूल है, सब उसी के अंग हैं, तब वह उस मूल में अन्तर्निहित हो जाना चाहता है। शरीर का स्वरुप नष्ट हो जाने पर भी अन्तः का अस्तित्व सुरक्षित रहता है एवं एक नये स्वरुप में आ जाता है। महाभारत के इस प्रकरण में अद्वैतभाव दृष्टिगोचर होता है। सर्वोपरि ब्रह्म एक निर्विकार स्वतन्त्र सत्ता है। यह सर्वोपरि स्थिति है। यही आत्मा का चरम लक्ष्य है। राधाकृष्णन जी इसे अपने आप में एक गति नहीं मानतें बल्कि वे इसे एक स्तर मानते हैं जो मौलिक सनातन एवं सर्वोपरि है।

सृष्टि क्रिया के विषय में महाभारत वस्तुतः सांख्यसिद्धान्त को अंगीकार करता है। यह प्रकृति पुरुष दोनों को एक ही ब्रह्म का अंश मान्यता है। संसार ब्रह्म से विकसित हुआ है, ऐसा विचार महाभारत में व्यक्त किया गया है, वे कहते हैं कि वहीं विश्वात्मा अपने अन्दर से उन गुणों को जो प्रकृति के तत्व हैं बाहर फैलता है। जैसे कि मकड़ी अपने ही अन्दर से जाला बुनती है। ये विचार एक अन्य रूप में भी दिखलायी पड़ते हैं ब्रह्म से ही ईश्वर ब्रह्मा की रचना हुयी जो एक स्वर्ण रूप अण्ड में से निकला और जो प्राणियों के शरीर को बनाता है। कभी कभी सांख्यवर्णित द्वैत दिखलायी पड़ता है, प्रकृति पुरुष से भिन्न है, यद्यपि पुरुष को सार्वभौम के रूप में माना गया है। पुरुष एवं प्रकृति दोनों का उद्भव एक ही सामान्य तत्व से है। प्रकृति सृजन करती है किन्तु पुरुष के वश में रहकर। इसे यह भी कहा जा सकता है कि पुरुष सृजनात्मक अवयवों को प्रेरणा करता है। अन्यत्र यह भी दिखलायी पड़ता है कि समस्त क्रिया प्रकृति में ही होती है। पुरुष मात्र साक्षी तुल्य है, कार्य नहीं करता है। यदि वह अपने को कर्ता समझता है तो भ्रम में है। सृष्टि एवं प्रलय प्रकृति के ही कार्य हैं तो भी प्रकृति केवल पुरुष के अन्दर से ही बाहर आयी है और समय-समय पर उसी में समा जाती है।

गुणों के सिद्धान्त को यहाँ माना गया है। प्रकृति का जिनसे निर्माण हुआ है, वे तीन गुण है सत्व, रजस् तमस्। प्रत्येक वस्तु में ये तीनों गुण बराबर रहते हैं। यद्यपि न्यूनाधिक मात्रा में १६ ये त्रिगुण ही आत्मा के बन्धन हैं। प्रत्येक एक दूसरे नियंत्रण भी करता है एवं एक दूसरे से नियंत्रित भी होता है।

महाभारत कर्म की शक्ति में विश्वास करता है जिसका तात्पर्य है कर्म ही भाग्य का निर्माण कर्ता है। समस्त जीव कर्म से ही बन्धन को प्राप्त होते हैं एवं ज्ञान से ही उन्हें समस्त जीव कर्म से ही बन्धन को प्राप्त होते हैं एवं ज्ञान से उन्हें मुक्ति मिल सकती है। कहीं कहीं ऐसे भी वर्णन दिखलायी पड़ते हैं जो मेरी दृष्टि में योग के विचारों से प्रभावित प्रतीत होते हैं कि हम कर्म के द्वारा नहीं मात्र ज्ञान के द्वारा ही परब्रह्म को प्राप्त कर सकते हैं, भले ही कर्म कितने अच्छे क्यों न होवें जब तक मन की एकाग्रता द्वारा अन्तिम मोक्ष की प्राप्ति के लिए पवित्रता नहीं प्राप्त की जाती तब तक हम जरामृत्युचक्र में बंधे रहेंगे। यहाँ कर्म परिणाम में मनुष्य की स्वतंत्रता के लिए कोई स्थान नहीं है, फिर भी उससे मुक्ति पाने के उपाय हैं। कर्म के नानाप्रकार बतलाये गये हैं- प्रारब्ध, संचित, आगामी। वे कर्म जो पूर्वजन्म के संचित कर्मो में से हम जन्म में इस शरीर के द्वारा अपना फल देना प्रारम्भ कर देते हैं, वे प्रारब्ध कर्म कहलाते हैं। पिछले अन्य के शेष बचे हुये कर्मो को संचित कहते हैं जो अभी भी बीज रूप में है। वे ही संस्कार इस जन्म में जब कर्मो के द्वारा नये शिरे से प्राप्त होते है उन्हें आगामी कर्म कहते है। पहले दोनों कर्म प्रायश्चित् स्वरूप धार्मिक विधान के द्वारा उलटे जा सकते हैं किन्तु प्रारब्ध कर्मो पर हमारा कोई वश नहीं है।

एक ईश्वर विषयक विशिष्ट तथ्य यहाँ अवलोकित होता है। वह यह कि जीव एवं प्रकृति में निवास करते हुये भी परमशक्ति दोनों के महान हैं। वस्तुतः उसी में सब स्थित है। सब कुछ उसी में अवस्थित है, न कि वह ब्रह्म इनमें। यह जगत उसी के स्वरूप की अभिव्यक्ति है फिर भी ईश्वर की आत्मपूर्णता में किसी प्रकार की न्यूनता नहीं आती, यही कारण है कि जगत सृजन से परे पृथक ईश्वर का ज्ञान भासित नहीं हो पाता है। पर ब्रह्म अव्यक्तरूप में है और यह जगत व्यक्त रुप में है, उपनिषदों में यथार्थ सत्ता को चल और दो रूपों में कहा गया है। श्रीकृष्ण (म०भा०) में कहते हैं जो यहाँ पुरुषोत्तम सर्वोपरि आध्यात्मिक सत्तारुप में दिखलाय पड़ते हैं, इस संसार में जो कुछ उत्तम, सुन्दर और शक्तिमान है, हे अर्जुन उन सबको मेरे ही तेज के अंश से उत्पन्न हुआ समझो। कृष्ण हमें अपना भक्त बनने की प्रेरणा देते हैं एवं विश्व रूप का दर्शन कराते हैं। इस संदर्भ में वो प्रथम पुरुष "मै" का प्रयोग करते हैं। यह सर्वोपरि परब्रह्म के व्यक्त पक्ष से सम्बन्धित है। आगे यह कहते हैं जब जब धर्म के प्रति ग्लानि और अधर्म की वृद्धि होती है। मैं अपने को सृजन करता हूँ। मैं युग युग में सज्जनों की रक्षा के लिए और दुर्जनों के नाश के लिए तथा धर्म की संस्थापना के लिए जन्म धारण करता हूँ।

यहाँ अवतारी पुरुष के रुप में कृष्ण दिखलायी पड़ते हैं। उच्च श्रेणी की वे आत्मा से जिन्होंने प्रतिनिधि रूप गुणों का अपने अन्दर केन्द्रीकरण किया एक विशेष अर्थ में ईश्वर के मूर्तरूप या अवतार बन गये। इनसे मनुष्य मात्र को मार्ग दर्शन मिलता है। अवतार से तात्पर्य ईश्वर का मनुष्य शरीर धारण करने से है। मनुष्य का ईश्वर रूप हो जाने से नहीं है। प्रत्येक जीवात्मा परमात्मा का अंश होता है, किन्तु यह अभिव्यक्ति अप्रकट रहती है। यदि मनुष्य लौकिक सत्ता का उल्लंघन करके अपनी अपूर्णता से ऊपर उठ सके एवं पूर्ण हो जावे

तो वही अवतार तुल्य हो जावेगा एवं अवतारी ईश्वरमय होते हैं, क्योंकि ईश्वर शून्य से जगत का अर्विभाव नही करता बल्कि अपने सत्स्वरूप से ही करता है। जीवात्मा ईश्वर की एक सीमित अभिव्यक्ति है जो प्रकृति के एक निश्चित परिणाम, अविद्या एवं स्फुरण के तुल्य एक निश्चित सीमा और चेतना को प्राप्त करता है।

यहाँ योग के सिद्धान्त सांख्य के विचारों के साथ ही मिलते हैं। योग दर्शन में प्रकृति, महत्तत्व, अहंकार पंचतन्मात्र एकादश इन्द्रिय, पंचमहाभूत पुरुष ईश्वर के भेद से छब्बीस पदार्थ दिखलायी पड़ते हैं। सांख्य में भी यहाँ छब्बीस पदार्थ स्वीकृत हैं। योग की तरह ही सांख्य भी ईश्वरविषयक विचारों से परिपूर्ण है। दोनों चिन्तनपरम्पराओं में पुरुष अर्थात् जीवात्मा भोक्ता है, कर्ता नहीं। प्रकृति कत्री है, भोक्ता नहीं। यद्यपि कर्म परिणाम सुख दु:ख साक्षात्कार रूप भोग महत्तत्व बुद्धि में है, अपरिणामी पुरुष में नहीं तथापि पुरुष अविवेक से बुद्धि को अपना स्वरूप मानता है।

योगदर्शन की विचारधाराओं में शुद्ध चेतन भाषा संज्ञक, विशुद्ध सत्वस्वरुप चित्तरूप उपाधि को धारण करने से ईश्वर कहा जाता है। वहीं संसार तथा वेद का निर्णय करता है। अत: वेद सर्वज्ञ तथा यथार्थवक्ता ईश्वरनिर्मित होने से सत्य अर्थ का बोधक वेद सर्वथा प्रमाण है। ईश्वर के सद्भाव में प्रमाण और वेद के प्रामाण्य में ईश्वर हेतु होने का एक दूसरे की पूरकता को इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है, जैसे आयुर्वेद ईश्वररचित है, उसमें रोगनिदान, उसकी निवृति के उपाय और औषधि आदि का निरूपण है। उन औषधियों के सेवन से रोग की निवृत्ति प्रत्यक्ष दृष्ट होने से उसके प्रामाण्य में किसी को सन्देह नहीं होना चाहिये।

सांख्य में अहंकार सात्विक रुप में इन्द्रियों को जन्म देता है और तमोरूप में तन्मात्राओं को जन्म देता है और ये दोनों ही महत् में अवरुद्ध रहते हैं। प्रकृति के विकास के विषय में योग का मत है कि विकास की दो समानान्तर पद्धतियाँ हैं, जोमहत् से प्रारम्भ करती हैं और एक पक्ष में अहंकार मन, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ तथा पाँच कर्मेन्द्रियों के रूप में विकसित होती है तथा दूसरे पक्ष में पाँच सूक्ष्म तन्मात्राओं द्वारा पाँच महाभूतों में विकसित होती है। अत: यह सांख्य और योग का विकासविषयक भेद कुछ अधिक गम्भीर नहीं दिखलायी पड़ता है। योग सांख्यप्रतिपादित तीस आभ्यतर इन्द्रियों को ''चित्त'' की संज्ञा देता है। यह अहंकार और मन को बुद्धि से पृथक नहीं समझता है। इन्द्रियों का भी स्वरूप में भौतिक माना गया है। इसलिए सूक्ष्म शरीर की कोई विशेष आवश्यकता नहीं प्रतीत होती है। योगदर्शन के अनुसार मनुष्य प्रकृति के इतना अधीन नहीं है। जितना कि सांख्य के अनुसार।

***

नैषधीयचरित महाकाव्य में नियतिवाद : एक समीक्षा

डॉ. त्रिलोचन प्रधान

जूनियन रिसर्च फेलो,
इन्दिरागाँधी राष्ट्रीय कलाकेन्द्र, वाराणसी।

सनातन संस्कृति का प्राण 'बन्धनतत्त्व' है। समाज में सामाजिक बन्धन तथा परिवार में रिस्तों के बन्धन से सुदृढ़ मानव अपने जीवन पथ में खुद को कभी नि:सहाय नहीं पाता। वो हर मोड पर, चाहे वह खुशी का पल हो या दु:ख का, किसी न किसी का सद्भाव अवश्य पाता है। यही विधाता का विधान है। नियति का नियम है। यह समग्र संसार 'नियतिकृतनियमसहिता' है। इसलिए इसके सृष्टिकर्ता स्वयं नियति, विधाता, विधि आदि[१] के नाम से जाने जाते हैं।

नियति शब्द 'नि' उपसर्गपूर्वक यम प्रयतने धातु से निष्पन्न होता है। जो हमारे परिश्रम को नियन्त्रित कर देवे उसे ही नियति कहा जाता है। कोश ग्रन्थों में दैवम्, दिष्टम्, भागधेयम्, नियति इत्यादि शब्दों से नियति के पर्याय कह जाते हैं।[२]

दैवं दिष्टं भागधेयं भाग्यं स्त्री नियतिर्विधिः। अर्थात् दैव, दिष्टि, काल, यदृच्छा, विधाता, स्वभाव तथा भाग्य आदि नियति के पर्याय हैं। परन्तु प्रयोगपक्ष में यह नियति शब्द 'भाग्य' अर्थ में रूढ़ पाया जाता है।

नैषधीयचरित महाकाव्य के पात्र भी 'नियति-चक्र' के प्रभाव से प्रभावित प्रतीत होते हैं। पति और पत्नी में नर और नारी का मिलन भाग्यनिर्धारित माना जाता है। नल के साथ दमयन्ती का संयोग करने वाले ब्रह्माजी की इच्छा के अमोघ होने से ऐसा हुआ कि कामदेव जैसे पुष्पमय बाणों से भी नल का धैर्यरूप कवच भिन्न हो गया।[३]

पुरुषार्थ के परम पक्षधर नल को भी स्वीकार करना ही पड़ता है कि भाग्यवानों के लिए भवन हो या वन वे सर्वत्र सुख पाते ही है-

'**क्व भोगमाप्नोति न भाग्यभाग्जनः**'[४] कवि के अनुसार ब्रह्माजी व्यक्ति के ललाट में भाग्य की लिपि अंकित करते हैं। नैषधीयचरित में एक प्रसंग में नल दमयन्ती के बारे में कहते हैं- हे ब्रह्मदेव! मेरी प्रिया की शीतलता और कोमलता का निर्माण करने वाले तुम्हारे हाथ में मेरे विषय में 'तुम प्रिया से बिछुड़ जाओगे' इस तरह ललाट को ताप करने वाली निष्ठुर अक्षरों से युक्त लिपि कैसे निकली?[५]

जहाँ परिश्रम और साधना के नैरन्तर्य के बाद भी जब विपरीत परिणाम सामने आएँ तो यह विश्वास दृढ़ हो जाता है कि वह किसी अदृष्ट अर्थात् भाग्य का ही विलास है।[६] श्रीहर्ष की धारा भी कुछ इसी प्रकार की है, वे पौरुषवादी कवि हैं। फिर भी भाग्य की प्रबलता के आगे नतमस्तक हो जाते हैं।[७] उनकी दृष्टि में विधि की इच्छा अबन्ध्य होती है और उसका विलास सामने आता ही है– **विधरेरवन्ध्येच्छतया व्यलासि तत्** इसी आधार पर वे मानते हैं कि विधि की रचना अकाट्य और विलक्षण होती है।

आर्य मान्यता को जीवनसाथी का निर्णय स्रष्टा द्वारा ही कर लिया जाता है। इसका प्रतिबिम्ब नैषधीयचरित में भी मिलता है–

अवधृत्य दिवोऽपि यौवतैर्न सहाधीतवतीमिमामहम्।
कतमस्तु विधातुराशये पतिरस्या वसतीत्यचिन्तयम्।।[८]

तात्पर्य यह है कि मैंने (नल) दमयन्ती को स्वर्ग के युवतीसमूह के साथ भी अध्ययन न करने वाली, अर्थात् उनसे भी अधिक सुन्दरी निश्चय करके ब्रह्माजी ने किसको इनका पति बनाने का निश्चय किया है? ऐसा विचार किया। नल और दमयन्ती के दाम्पत्य का यही विधान है। कहीं भाग्य डूबने वाले के लिए नाव का काम करता है, जब वह अनुकूल होता है। हंस का अवतरण इसी प्रकार का है–

तदिहा नवधौ निमज्जतो मम कन्दर्पशरा धिनीरधौ।
भवपोत इवावलम्बनं विधिनाऽऽकस्मिकसृष्टसन्निधिः।।[९]

भाव यह है कि हे हंस! इस कारण से इस अपार का बाण रूप मनोव्यथा के समुद्र में डूबते हुए मेरे लिए भाग्य से अकस्मात् सामीप्य से सम्बद्ध तुम नौका के समान अवलम्बन बनो।

सांग रहे कामदेव की अंगहीनता अर्थात् अनङ्गता भी विधि की इच्छा का ही परिणाम है। नैषधीयचरित में दमयन्ती कामदेव से कह रही है– हे काम! ब्रह्माजी ने अनङ्ग अतएव अभेदनीय ऐसा विचार कर लोकों के मन को तुम्हारा लक्ष्य बना डाला। ऐसा न करके वे ब्रह्माजी को भी तुम्हारा लक्ष्य बना देते तो तुम्हारे बाणों से वह भी विदीर्ण हो जाता। कवि मानते हैं कि उस अनङ्ग की अप्रतिहत शक्ति भी उसी की देन है, जैसा कि कहा गया है–

अपि विधिः कुसुमानि तवाऽऽशुगान् स्मर! विधाय न निर्वृतिमाप्तवान्।
अदित पञ्च हि ते स नियम्य तान् तदपि तैर्वत! जर्जरितं जगत्।।[१०]

कवि ने नियति की प्रबलतम शक्ति के लिए कुसुमशर कामदेव को लक्षित कर दमयन्ती के माध्यम से कहलाया है।

नित्यं नियत्या परवत्यशेषेकः संविदानोऽप्यनुयोगयोग्यः।
अचेतना सा च न वाचमर्हेद्वक्ता तु वक्त्रश्रमकर्म भुङ्क्ते।।[११]

कवि विविध प्राणियों को प्राप्त शुभ, अशुभ के मूल में विधाता की इच्छा को दर्शित करता है–

चकोरनेत्रैणदृगुत्पलानां निमेषयन्त्रेण किमेष कृष्टः।
सारः सुधोद्गारमयः प्रयत्नैर्विधातुमेतन्नयने विधातुः।।[१२]

अर्थात् दमयन्ती के नेत्रों को बनाने के लिए ब्रह्माजी के प्रयत्नों से चकोर के नेत्र, मृग के नेत्र और नीलकमल इन सबके अमृत का निष्यन्दरूप यह श्रेष्ठ भाग निमेषरूप यन्त्र से खींचा गया है क्या? कवि की मधुरतम कल्पना का विलास है कि दमयन्ती के सौन्दर्य की रचना में उसने ब्रह्मा की चातुरी का उपयोग किया है। इस क्रम में चन्द्रमा भी दमयन्ती से अपने सौभाग्य की संप्राप्ति करता है–

प्रियासखीभूतवो मुदेदं व्यधाद्विधिः साधुदशत्वमिन्दोः।

एतत्पदच्छद्मसरागपद्मसौभाग्यभाग्यं कथमन्यथा स्यात्।।[१३]

अर्थात् ब्रह्माजी ने दमयन्ती के मित्रभूत चन्द्र की इस उत्तम अवस्था को हर्ष से बनाया। नहीं तो दमयन्ती के चरण के बहाने से रक्तकमल के समान सौन्दर्य को पाने का भाग्य चन्द्रमा का कैसे होता? वस्तुतः दमयन्ती विधाता की एक अनूठी रचना है।

सृष्टाऽतिविश्वा विधिनैव तावत्तस्याऽपि नीतोपरि यौवनेन।

वैदग्ध्यमध्याप्य मनोभुवेयमवापिता वाक्पथपारमेव।।[१४]

भाव यह है कि इस दमयन्ती को ब्रह्माजी ने पहले ही लोक का अतिक्रमण करने वाली बनाया, तारुण्य ने उससे भी ऊपर उठाया, अनन्तर कामदेव ने प्रगल्भता को सिखाकर वचन मार्ग के भी दूर स्थान में पहुँचा दिया।

जब श्रीहर्ष परिणामों को पूर्वकृत सुकृतों से जोड़ देते हैं, तब वे उसी मान्यता का कथन करते हैं, जिसमें भाग्य को पूर्वकृत कार्यों का परिणाम माना जाता है।१५ जो भाग्य जीवन में हर्षित करता हुआ प्रशंसा का पात्र बनता है, वहीं विपरीत परिणाम में उपालम्भ का भी। एक मनःस्थिति में दमयन्ती में दमयन्ती इसी प्रकार की उलाहना भाग्य को देती है–

ममाऽपि किं नो दयसे दयाधन! त्वदङ्घ्रिमग्नं यदि वेत्थ मे मनः।

निमज्जयन् सन्तमसे परा शय विधिस्तु वाच्यः क्व तवागसः कथा?[१६]

कर्म परिणाम के रूप में भाग्य की मान्यता को श्रीहर्ष यह कहकर रेखांकित करते हैं–किसी का अन्य जन्म में पूर्वकृत कर्मफल से जन्मने वाला अनुराग ही किसी के प्रति जागा करता है।[१७] श्रीहर्ष ने इस लोक मान्यता का कि विधाता भाग्य के ललाट फलक में लिख देता है–

तत् स्यादयोग्यमपि योग्यमपास्य तस्य।[१८]

अर्थात् परमात्मा ने जिसके मस्तक के पट्टे पर जो लिख दिया, उसका वह अवांछित भी वांछित फल का अनादर करके हो जाता है। इसी प्रसंग में कवि का कथन है–

न यावदग्निभ्रममेत्युदूढतां नलस्य भैमीति हरेर्दुराशया।

स बिन्दुरिन्दुः प्रहितः किमस्य सा न वेत्ति भाले पठितुं लिपीमिव।।[१९]

नल द्वारा दमयन्ती और दमयन्ती द्वारा नल की प्राप्ति में विधाता की विशद भूमिका है। इसका चित्रण नैषधकार ने विस्तारसे किया है–

अथाधिगन्तु निषधेश्वरं सा प्रसादनामाद्रियतामराणाम्।
यतः सुराणां सुरभिर्नृणान्तु सा वेधसा सृज्यत कामधेनुः।।
भैम्याः स्त्रजः सञ्जनया पथि प्राक् स्वयंवरं संवरयाम्बभूव।
सम्भोगामालिङ्गनयाऽस्य वेधाः शेषन्तु कं हन्तुमियद्यतध्वम्।।[२०]

कवि ने काल को कर्ता के रूप में उपस्थित करके भी उसे यमराज का रूप दिया है-

सदण्डमालक्तकनेत्रचण्डं तमःकिरं कायमधत्त कालः।[२१]

कवि कहता है कि भाग्य विधाता जो भी प्रदान करे उसे विनम्रभाव से स्वीकार कर लेना चाहिए। दमयन्ती के प्रति सरस्वती की उक्ति है- बिना माँगे ही मिलते छोटे फल की भी मनीषी जनों को उपेक्षा नहीं करनी चाहिए, मैं सरस्वती समझती हूँ कि सामान्य विधाता द्वारा प्रदत्त उसे प्रेमोपहार को अत्यन्त मान देना उचित है।[२२] किसी भी गुण या वस्तु की सम्प्राप्ति के मूल में भाग्य हेाता है- इस मान्यता की झलक नैषधीयचरित में स्थल-स्थल पर मिलती है-

जगाम भाग्यैरिव नीतिरुज्ज्वलैर्विभूषणैस्तत्सुषमामहार्घताम्।[२३]

अर्थात् भाग्य से नीति के समान निर्मल आभूषणों के द्वारा उसकी सुन्दरता चरम श्रेष्ठता को प्राप्त हो गयी, श्रीहर्षने दूसरे प्रसंग में भाग्य का बहुत ही सुन्दर चित्रण किया है। यहाँ प्रत्यक्ष रूप भाग्य का उल्लेख नहीं है, किन्तु नववधू के लिए वह सब भाग्यरूप ही है जो पिता भीमराज द्वारा पुत्री की विदाई की वेला में उससे कहा गया है। भीमराज कहते हैं-वेटी, अपना पण्य पिता है, सहनशक्तियाँ ही आपत्ति विनाशक है, मन की सन्तुष्टि ही धन है और सर्वस्व नल है, इससे अधिक तेरा कोई नहीं है। अथवा मनस्तोष धन है, इससे अधिक मैं तुझसे क्या कहूँ? ऐसा कहकर आँसू भरे इस भीमराज ने अपनी बेटी दमयन्ती को विदा दी।२४

यह प्रकरण महर्षि कण्व द्वारा शकुन्तला को दी गयी सीख का स्मरण करा देता है। कवि ने मानव के साथ ही दैवरचित चेष्टाओं का अवलोकन मावेतर जगत् में भी किया हैं नल के प्रति दमयन्ती के शब्द है- ज्ञानपूर्वक पहिल से समस्त कर्म करने वाले भी अनीप्सित वियोग का आचरण करते पक्षियुग्म (चकवा-चकवी) हाय, प्राणियों की चेष्टाएँ दैवाधीन होने के अनुमान में दृष्टान्त है।

अपि विरहमनिष्टमाचरन्तावधिगमपूर्वकपूर्वसर्वचेष्टौ।
इदमहह! निदर्शनं विहङ्गौ विधिवशचेतनचेष्टितानुमाने।।[२५]

श्रीहर्ष ने भाग्यविधानकर्ता विधाता को सर्व रचनाकार के रूप में कवि दृष्टि से भी उपस्थित किया है। नल और दमयन्ती का आश्रय लेकर उन्होंने ब्रह्मा के कौशल का कलात्मक चित्रण उपस्थित किया है, वह हृदयहारी भी है-

विधिस्तुषारर्तुदिनानि कर्त कर्त विनिर्माति तदन्तभित्तैः।
ज्यौत्स्नीर्न चेत्तत्प्रतिमा इमा वा कथं-कथं तानि च वामनानि।।[२६]

अर्थात् विधाता शीतकाल के दिनों का काट-काट कर उनके मध्य से सम्बद्ध सार-सार टुकड़ों से

चाँदनी रातों की रचना करता है, यदि ऐसा न होता तो वे चाँदनी रातें इन शीत ऋतु दिनों के समान ठंडी और प्रकाशयुक्त कैसे होतीं और वे शीतलकाल दिन छोटे क्यों होते।

राजा नल दमयन्ती से कहता है-

ताराविहारभुवि चन्द्रमयीं चकार यन्मण्डलीं हिमभुवं मृगनाभिवासम्।

तेनैव तन्वि! सुकृतेन मते जिनस्य स्वर्लोकलोकतिलकत्वमवाप धाता।।[२७]

अर्थात् हे कृशाङ्गि दमयन्ती, विधाता ने नक्षत्रों के विहार स्थल में तुषार भूमि, नाभि में मृग को बसाये चन्द्र की मण्डली को पुराण पुरुष श्रीविष्णु के आदेश से जो रचा, उसी पुण्य कृत्य से उसने स्वर्ग लोक के व्यक्तियों में तिलकत्व श्रेष्ठता प्राप्त हुई।

दूसरे अर्थ में- हे कृशाङ्गि, विधाता ने बुद्ध देवी तारा के पूजास्थल में हिमवत् शीतल, कस्तूरी, सुगन्ध मिश्रित कर्पूरराशि की जो स्थापना की, उसी पुण्य से जिस दर्शन में उसे देवों में श्रेष्ठता प्राप्त हुई।

श्रीहर्ष ने दमयन्ती के सौन्दर्य को कलात्मक रूप में चित्रित करके इसे विधि का विधान ही माना है, नल के शब्दों में उन्होंने व्यक्त किया है-

लावण्येन तवाखिलेन वदनं तत्पात्रमात्रस्पृशा

चन्द्रः प्रोच्छनलब्धता धर्मलिनेनारम्भि शेषेण यः।।

तल्लेखा पि शिखामणिः सुषमयाऽहङ्कृत्य शम्भोरभू

दब्जं तस्य पदं यदस्पृशदतः पद्मञ्च सद्म श्रियः।।[२८]

अर्थात् सम्पूर्ण सौन्दर्य से विधि ने तेरा (दयमन्ती का) मुख बनाया और उस सौन्दर्य पात्र का कर स्पर्श मात्र करते पोछ न होने से आधे मलिन हुए शेष सौन्दर्य से जिस चन्द्र का निर्माण किया, उसकी एक कला भी अपनी परम शोभा का अभिमान करके शिव की चूडामणि हो गयी। उस षोडश कलात्मक चन्द्र के स्थान का जो जलजात कुमुद ने स्पर्श किया, इसलिए वह लक्ष्मी का आलय बन गया।

विवेचन से स्पष्ट है कि नियति का सम्बन्ध विधि, सृष्टिकर्ता तथा प्रारब्ध कर्मों पर आश्रित होता है, इसके अधीन रहकर मानव स्वकीय कर्मफल का उपभोग करता है। नियति मानवजीवन के साथ सृष्टि, प्रकृति तथा व्यावहारिक स्थावर जङ्गम को प्रभावित करती है, मनुष्य के कर्मफल को गतिशील बनाते हुए नियति की प्रवृत्ति अद्वितीय होती है। इस प्रकार नियतिवाद स्वकीय स्वरूप को सुनिश्चित किये रहता है।

***

सन्दर्भ-

१. ब्रह्मात्मभूः सुरज्येष्ठः परमेष्ठी पितामहः।
हिरण्यगर्भो लोकेशः स्वयंभूश्चतुराननः।।
धाताब्जयोनिद्रुहिणो विरञ्चिः कमलासनः।
स्रष्टा प्रजापतिर्वेधा विधाता विश्वसङ्विधिः।। अमरकोष, १.१.१६,१७।।

२. अमरकोष, १.४.२७।।

३. अनेन भैमीं घटयिष्यतस्तथा विधेरबध्येच्छतया व्यलासित तत्।
अभेदि तत्तादृगनङ्गमार्गणैर्यदस्य पौष्पैरपि धैर्यकञ्चुकम्।। नैषधीयचरित, १.४६

४. नैषधीयचरित, १.१०२

५. कथं विधातर्मयि पाणिपङ्कजात्तव प्रियाशैत्यमृदुत्वशिल्पिनः।
वियोक्ष्यसे वल्लभयेति निर्गता लिपिर्ललाटन्पनिष्ठुरा क्षरा?।। नैषधीयचरित, १.१३८

६. नैषधीयचरित, १.४०

७. करकल्पजनान्तराद्विधेः शुचितः प्रापि स हि प्रतिग्रहः। नैषधीयचरित, २.१२

८. नैषधीयचरित, २.४१

९. नैषधीयचरित, २.६०

१०. नैषधीयचरित, ४.८९

११. नैषधीयचरित, ६.१०३

१२. नैषधीयचरित, ७.३२

१३. नैषधीयचरित, ७.१०५

१४. नैषधीयचरित, ७.१०७

१५. इयत्कृतं केन महीजगत्या महो महीयः सुकृतं जनेन। नैषधीयचरित, ८.४७
कस्या पि धन्यस्य गृहा तिथिस्त्वमलीकसंभावनया थवा लम्।। नैषधीयचरित, ८.४८

१६. नैषधीयचरित, ९.९८

१७. जन्मान्तराधिगतकर्मविपाकजन्मैवोन्मीलति क्वचन कस्यचनानुरागः। नैषधीयचरित, १३.३८

१८. नैषधीयचरित, १३.४९

१९. नैषधीयचरित, १५.६४

२०. नैषधीयचरित, १४.१

२१. नैषधीयचरित, १६.६२

२२. अर्थो विनैवार्थनयोपसीदन्नलो पि धीरैरवधीरणीयः।
मान्येन मन्ये विधिना वित्तीर्णः सः प्रीतिदायो बहु मन्तुमर्हः।। नैषधीयचरित, १४.८४

२३. नैषधीयचरित, १५.६४

२४. नैषधीयचरित, १६.११७

२५. नैषधीयचरित, २१.१३३

२६. नैषधीयचरित, २२.५५

२७. नैषधीयचरित, २२.१३४

२८. नैषधीयचरित, २२.१४३

***

सत्यविजयम् - एकमनुशीलनम्

श्री प्रकाशः गोगिकारः
उपन्यासकः
श्री विश्वेश्वर संस्कृतान्ध्र कलाशाल, तेलंगाण

संस्कृतसाहित्यं सुसम्पन्नं कृतवन्तः महानुभावाः बहवः सन्ति आन्ध्रदेशे। बहून् नूतनविषयान् आविष्कृतवन्तः साहित्यविमर्शकाः परिशोधनात्मकचरित्राणि तेषां च आविष्कृतानि चक्रुः। साहित्यमारभ्य तर्कपर्यन्तं, आव्याकरणं संगीतपर्यन्तं महान्तं परिश्रमं कुर्वन्तः केचित् सर्वान् नवीनविषयान् कूलङ्कषं चर्चाः कृतवन्तश्च सन्ति। तेषां तु केचित् विमर्शकाः अन्ये च कवयः। तादृशानां महतां मध्ये एकतमः पूज्यः यस् टि.जि. वरदाचार्यः, योऽयं न केवलं संस्कृते कविः अपि च साहित्यतत्त्वोपासकः सरस्वत्याः प्रियतमः पुत्रः। अत्र श्रीमान् वरदाचार्यस्वामी ३-८-१८९२ दिनाङ्के जन्म लेभे। अयं महोदयः मद्रपुरीनगरवासिनः संस्कृतग्रन्थशोधनसंस्थापकस्य कुप्पुस्वामि महोदयस्य शिष्येषु अग्रगण्यः आसीत् । बहुशास्त्रावेत्ता श्री वरदाचार्य स्वामी सुप्रसिद्धसंस्कृततविश्च। स्वदेशे भक्तिमानयं आचार्यः विद्याशाखायां संस्कृतभाषापर्यवेक्षणाधिकारितया, विविधकलाशालासु अध्यापकत्वेनापि कार्यं कृत्वा बन्दरु समीपे चिट्टगूडूर इति ग्रामे श्री नारसिंहसंस्कृतकलाशालां स्थापितवान् । संस्कृतप्रचार एव जीवनलक्ष्यं ममेति दृढभावनावान् अयमाचार्यः देशभक्तिपूर्णः तदेव भारतस्वातन्त्रयसमरनिर्वहणाय स्वयं यथोचितं आर्थिकं साहाय्यं कृतवान् तदनु च स्वयं स्वातन्त्र्यसमरे भागं गृहीतवान् धीरश्च। प्रपञ्चप्रसिद्ध-स्वातन्त्र्यसमरयोद्धुः महात्मनः गान्धेः आह्वानं प्राप्य प्रभुत्वोद्योगादपि विरतिं स्वीकृत्य स्वजीवनं अन्वर्थं चकार। अस्य स्वातन्त्र्योद्यमं, विद्याव्याप्तिं, संस्कृतप्रसार, प्रचारसेवाश्च पुरस्कृत्य आन्ध्रविश्वविद्यालयः एनं 'कलाप्रपूर्णः' इति बिरुदेन सम्भाजितवान् ।

श्रीमान् वरदाचार्याणां रचनाः ।

श्रीमद्वरदाचार्याणां ग्रन्थरचना बहुमुखप्रज्ञायुता। एतेषां रचनाः विमर्शात्मकाः, स्वतन्त्रकवितारूपाः, अनुवादरूपाः एवं त्रिभिर्विधैः विश्लेषणार्हाः। तेषु प्रथमः विमर्शात्मकरचनाभाषाशास्त्रसङ्ग्रहः, द्वितीयवर्गे स्वतन्त्र कवितारचनाः। सुषुप्तिवृत्तम्, सत्यविजयः, प्रास्ताविककदम्बः। तिस्रः अनुवादात्मकरचनाः नवविधाः सन्ति ताः वेमनशतकं, सुमतिशतकं, दाशरथिशतकं, कृष्णशतकं, भास्करशतकं, श्रीकालहस्तीश्वरशतकं, नारसिंहशतकं, गायत्रीनीतिगीतावलिः, आन्ध्रनायकशतकञ्च आचार्याः शतकग्रन्थमेतान् आन्ध्रभाषातः संस्कृतभाषायां अनुवादितवन्तः। नाम्ना अनुवादग्रन्थाः अपि स्वतन्त्ररचना इव बासन्ते।

काव्यानुशीलनम्

श्री वरदाचार्याणां स्वतन्त्ररचनासु सत्यविजयकाव्यं विशिष्टं भवति। हरिश्चन्द्रकथां महाभारतात् स्वीकृत्य कमनीयशैल्या कृतं काव्यं सत्यविजयम्। अत्र चत्वार: सर्गा: सन्ति। प्रथमसर्गे द्विचत्वारिंशत् श्लोका: द्वितीये एकोनसप्ततिश्लोका:, तृतीये त्रिंशत् श्लोका: चतुर्थे एकोनपञ्चाशत् श्लोका: सन्ति। इयं कृति: सत्याराधनतत्पराय श्री रामचन्द्राय समर्पिता।

सत्याराधनतत्परा नृपतयो जाता: कुले भास्वत:
तातस्त्वां तनयं जहौ प्रियतमं प्राणांश्च सत्यप्रिय:।
राज्यं हस्तगतं जहे च भवता सत्याय वाच: पितु:
युष्मत्पूर्वजपूत सत्यविजयं श्रीराम गृह्णीष्व मत्।।[१]

आचार्यै: एतत्काव्यं १९३५ वर्षे अर्धं रचितं। तत: प्रियशिष्याणां कलाप्रपूर्ण दुव्वूरि वेङ्कटरमणशास्त्रिणां निर्बन्धेन असम्पूर्णकाव्यं १९७२ वर्षे सम्पूर्णतया प्रकटितम्।[२]

नामवैशिष्ट्यम्

अस्य काव्यस्य सत्यविजयं इतिनाम् अत्यन्तसमुचितं भवति। सत्य इति नामैकदेशेन 'नामैकदेशे नाम ग्रहणम्' इति न्यायं अनुसृत्य सत्यहरिश्चन्द्र: इति ग्राह्य:। तेन सम्पादित विजय: सत्यविजय: इति वक्तुं शक्यते। किञ्च सत्यस्यैव अस्यां कथायां विजय: लब्ध: तस्मात् अपि सत्यविजय: इति नाम वक्तुं शक्यते। यथाकथञ्चित् वादेऽपि सत्याचरणव्यक्ते: विजयो वा सत्य एव साधित विजय: वा सत्यविजय एव भवति। सत्येन बद्ध: अद्वितीयत्यागवान् श्रीरामचन्द्र: देवदेव: श्रीराम: तस्मै काव्यार्पणं, मङ्गलाचरणे तस्य त्यागपरम्परा–भिवर्णनप्रार्थना समुचिता भवति।

संत्रातुमिष्टिं पितरं स्वबाल्ये पितुर्वच: पालयितुं प्रजाश्च।
प्रजास्समाराधयितुं च दारां स्तत्याज यस्तं प्रणमामि भूपम्।।[३]

वस्तुवैशिष्ट्यम्

कथावस्तु काव्यशरीर। सदृशम्। सत्यविजयकथावस्तु अत्यन्तं विशिष्टम्।

वस्तु यत्स्यात्प्रबन्धस्य शरीरं कविकल्पितम्।
इतिवृत्तं तदेवाहुर्नाट्याभिनयकोविदा:।।[४]

अर्थशास्त्रादीन् अनुसृत्य पालनं कुर्वन् राजा यदा कदापि असत्यं अवश्यं वदेत्। तथापि क्षत्रियवरेण्य: सत्याराधनं कृत्वा अन्ते स्वभार्यां विक्रेतुं, स्वयं क्रीतो भवितुं अपि सिद्ध: भवति। एतादृशीस्थितिं कल्पयित्वापि सत्यं न त्यक्तवान्।

कथागमने पठितॄणां आश्चर्यकारका: अनेके विषया: सन्ति। वसिष्ठविश्वामित्रयो: भीषणप्रतिज्ञा। आश्रित: त्रिशङ्कुमहाराजपुत्र: हरिश्चन्द्र: इति ज्ञात्वापि वशिष्ठोपरि आग्रहेण विश्वामित्र: तं असत्यवादिनं निरूपयितुं प्रतिज्ञा, तत्सत्यं कारयितुं अनेकधा प्रयत्न:। हरिश्चंद्रस्य वनागमनम्। अन्ते काशीपट्टणं गत्वा कालकौशिकाय भार्याया: क्रयणं। वीरबाहो: स्वयंक्रीतो भवति। तद्धनं नक्षत्रकाय समर्पणं। रोहसेनस्य मृति:, श्मशाने शुल्काय

नगरीं प्रविष्टवत्याः चद्रमत्याः गमनम्। तस्याः उपरि हननस्यारोपणम्। राजाज्ञया चन्द्रमत्याः कण्ठं कर्तयितुं हरिश्चन्द्रस्य प्रयत्नः। विश्वामित्रः प्रत्यक्षो भूत्वा हरिश्चन्द्रं निवार्य बाधाः स्वकल्पिता इतिकथनम् ब्रह्मर्षिः वसिष्ठः जितः। स्वयं पराजितः इति विश्वामित्रस्याङ्गीकारः। आचार्या कथां सङ्ग्रहीकृत्य चतुर्वर्गेषु अलिखन्। महाभारत कथां स्वीकृत्य एते स्वकाव्यं निर्मितवन्तः।

नेतृवैशिष्ट्यम्

सत्यविजये काव्यनायकः सत्यहरिश्चन्द्रः। अयं सूर्यवंशस्य अलङ्कारभूतः धीरोदात्तः सकलसद्गुणनिधिः। तादृशनायकं महोदात्तव्यक्तिं नायकमणिं सत्यविजये आचार्याः प्रदर्शितवन्तः।

सत्यव्रतभङ्गं अकृत्वा जीविते अग्निपरीक्षायां उत्तीर्य धन्यत्वं गतः हरिश्चन्द्रः। प्रबन्धानां तत्कवीनां कीर्तिप्रतिष्ठाः भवेयुः। उत्तमपुरुषं नायकं काव्ये वर्णयेयुः उत्तमनायकगुणवर्णनेनैव काव्यं, कविः स्थिरप्रतिष्ठां प्राप्नुतः। इति विद्यानाथः एवं वदति।

प्रबन्धानां प्रबन्धॄणामपि कीर्तिप्रतिष्ठयोः।

मूलं विषयभूतस्य नेतुर्गणनिरूपणम्।।[५]

सत्यविजयकाव्ये हरिश्चन्द्रस्य धीरोदात्तनायकलक्षणानि अनेकानि कविना कीर्तितानि।

सत्यैकदृष्ट्या भजतोऽर्थकामौ मनीषिणस्तस्य न सङ्गहतू।

धर्मस्य रक्षां च विधत्त एव तटौ सुबद्धाविव निर्झरस्य।।[६]

तादृशविशिष्टव्यक्तिः नायकः तस्मादेव काव्यं उत्तमलक्षणलक्षितम्।

रसवैशिष्ट्यम्

रस्यते आस्वाद्यते इति रसः इति व्युत्पत्त्या पाठकैः आस्वादितः भवति। तस्मात् अस्य रसः इति नाम जातम्। रसानुभूतिं प्राप्तः आनन्दं अनुभवतीति तैत्तरीयोपनिषत् एवं वदति।

रसंह्येवायं लब्ध्वा आनन्दीभवति रसो वै सः।[७]

कवीश्वराः रससिद्धिं प्राप्य काव्यानि कुर्वन्ति। सहृदयहृदयान्दकः रसः प्रतिपदमधुरो भवति। सत्यविजये शान्तः प्रधानरसः। शान्तरसस्वरूपं भरतः स्वनाट्यशास्त्रे एवं विवृतवान् ।

बुद्धिन्द्रियकर्मेद्रियसंरोधऽऽध्यात्म संस्थितोपेतः।

सर्वप्राणिसुखहितः शान्तरसोनाम विज्ञेयः।।[८]

न यत्र दुःखं न सुखं न द्वेषो नाऽपि मत्सरः।

समः सर्वेषु भूतेषु स शान्तः प्रथितो रसः।।[९]

जयदेवः स्वचन्द्र-लोके शान्तरसस्य स्थायिभावः निर्वेद इत्युक्तवान्।

निर्वेदस्थायिकः शान्तः सत्सङ्गादिविभावभूः।

क्षमादिकानुभावोयं स्तम्भादिव्यभिचारिकः।।[१०]

दढनिर्वेदेन जायमानः सुखं एव शम इत्युच्यते। तस्मात् साहित्यदर्पणे निरीहावस्थायं स्वात्मविश्रान्तिः तस्माज्जायमानं सुखमेव शममिति निर्वचन्ति।

शमो निरीहावस्थायां स्वात्मविश्रामजं सुखम् ।।[११]

काव्ये शमाख्यस्थायीभावः तदङ्गयुतः कथं शान्तरसत्वं प्राप्नोति इति सुष्ठु प्रतिपादितम्।

शशाम वर्षेण विना दवानलो मुनेस्तु चिन्ता ववृधे तदीक्षणात्।।[१२]

मौनेर्ऋणाच्च भवबन्धनतश्च मोक्षं प्रेप्सुर्जगाम शिवधामविभासिकाशीम्।।[१३]

न कामये दुःखहृतिं सुखं वा ना चार्थये राज्यमथापि कीर्तिम्।

प्रसीद लोकेश विधेहि शक्तिं सत्यं भवन्तं च निषेवितुं मे।।[१४]

अलङ्कारवैशिष्ट्यम्

रमणीमणीनां हाराद्यलङ्काराः कथं रमणीयतां वर्धयन्ति तथैव उपमाद्यलङ्काराः शोभातिशयं कुर्वन्ति। विद्यानाथः एवं वदति।

हारादिवदलङ्कारास्तत्रस्युरुपमादयः।।[१५]

प्रकृते सत्यविजये वरदाचार्याः अनेकानलङ्कारान् प्रयुक्तवन्तः अयत्नसिद्धाः कार्यस्य रम्यतां साधयन्ति। आचार्यैः प्रयुक्तालङ्काराः केचन दिङ्मात्रत्वेन उदाह्रियन्ते ।

उपमा– वटवृक्षः स्व अधश्शाखाभिः यथाविस्तृता तथा हरिश्चन्द्रः ववृथे प्रतिष्ठायुतः इति उपमां प्रयुक्तवान्।

भास्वत्कुलं येन कृतप्रतिष्ठं प्लक्षः प्ररोहेण यथा प्रवृद्धः।।[१६]

कानिचन उदाहरणानि परिशीलयामः।

धर्मस्य रक्षां च विधत्त एव तटौ सुबद्धाविव निर्झरस्य ।।[१७]

विरोधिसत्त्वा इव शुद्धसत्त्वम्।[१८]

यथा गजोऽभ्रस्तनितं जगर्ज।[१९]

पादाहतेः प्रज्वलितः फणीव।[२०]

रूपकम् – सत्यविजये रूपकालङ्काराः साधु प्रयुक्ताः पश्यन्तु ।

प्रभुः प्रजानां नरविष्णुरेषः।[२१]

क्कचित्प्रसूनस्तबकस्तनानतां प्रवालताम्रां शुकवर्धितश्रियम्।

स रम्यशाखाकरशोभितां तनु प्रतानिनीमादधतीं ददर्श ताम्।।[२२]

विचिन्त्यकोपानलमुद्वमन्नृपं।[२३]

अतिशयोक्तिः– अस्मिन् काव्ये अतिशयोक्त्लङ्कारः अनेकत्र प्रयुक्तः।

वनस्थली सा निजगाद रागतः शकुन्तशब्दैर्मधुरै स्सुस्वागतम्।।[२४]

पपौ तु सा नेत्रमयैस्तमिन्द्रियैः।[२५]

चचाल पादन्यसनाहृतामही।[२६]

उत्प्रेक्षा– सत्यविजये उत्प्रेक्षालङ्काराणां लोपः नास्ति। कांश्चन परिशीलयामः।

प्रतीक्षितो मां चिरमायया वयं कदा पुनः प्राप्स्यति मां मदीश्वरः।

इति प्रमोदाधिकदुःखमोहिता विचेष्टिताऽभूद्वनराजिरेकतः।।[२७]

अर्थान्तरन्यासः– सत्यविजये सृष्ठु अर्थान्तरन्यासालङ्कारः आचार्यैः प्रयुक्तः पश्यतु ।

नियोगतश्शिष्यजने हि लोके गुरुः प्रसादं प्रकटीकरोति।।[२८]

बलिग्रहीता धरणीश एव भर्ता हि लोकाभ्युदयत्रियाणाम्।।[२९]

प्रियोगभोगैक एला हि रम्यता।।[३०]

नहि प्रचण्डः पवनः प्रचालने महीरुहस्येव महीभृतः क्षमः।[३१]

भावनावैशिष्ट्यम्

सत्यविजयकाव्ये भावनाः प्रसन्नरमणीयाः। काव्यपठनसमये तत्र आचार्यैः निक्षिप्तभावनां उदात्तता पाठकान् आकर्षति।

हरिश्चन्द्रः अन्तश्शत्रून् विजितवान् । तस्मान् बाह्यशत्रव एव नासन् । एषा कीदृशी उत्तमभावना इति चिन्तयामः।

न चारयस्यस्य जितान्तशरेः।[३२]

हरिश्चन्द्रः विश्वामित्राय अर्घ्यपद्यादिकं समर्प्य स्वं आदेशप्येय इति पृच्छमानः। आचार्याः एतत्सन्दर्भ साधु उपयुक्तवन्तः।

कृतप्रियं मां भवदागमेन नियुज्य भूयः प्रयमाहर त्वम्।

नियोगतश्शिष्यजने हि लोके गुरुः प्रसादं प्रकटीकरोति।।[३३]

शिष्यस्य कार्यादेशेन गुरोः तस्मिन् स्वस्यअनुग्रहः प्रकटीक्रियते। एषा कीदृशी अनुरूपा भावना आलोचयन्तु।

आस्मिन् काव्ये ईदृशाः नूतनाः भावनाः अनेकाः सन्ति।

भाषावैशिष्ट्यम्

वरदाचार्याणां भाषा प्रसन्नमधुरा, गम्भीरा। उपमा, अत्प्रेक्षा रूपक, अर्थान्तरन्यासादि अलङ्काराः कवीनां आचार्याणां भाषायाः अधृतालङ्कारा इव प्रकाश्यन्ते। तेषां रचना वैदर्भीरीतौ चलति। आचार्याणां व्याकरणशास्त्रे अत्यन्ता प्रीतिः सिद्धान्तकौमुद्याः महाभाष्यपर्यन्तव्याकरणग्रन्थान् ते अनेकेषां छात्राणां अनेक पर्यायाणि बोदितवन्तः। तिङ्न्तप्रयोगे परिपुष्टा तेषां भाषा। "न रेखायापि च्युतिमश्नुवीत।" धूर्तो भवेयं यदि न स्तुवीय" पपौतु सा नेत्र मयैस्तमिन्द्रियैः। "न तेन नश्यन्त्यविमृश्यकारिणः" वराङ्गनानां विमुखत्वमीयुषामुपात्त जन्मास्तिकुलेमहीभुजाम्। प्रेप्सुर्जगाम शिवधाम विभासि काशीम्। कर्तु तथासोऽगतिरन्वमस्त। अति निद्रा सहते न ते गृही। प्राक्षेपि

स्पुटितसुगन्धिपुष्पवृष्टिः। इत्याद्युदाहरणानि अस्मिन् काव्ये सुसंस्कृता, सुसम्पन्ना, रमणीया, अनल्प कल्पनाविलासिता भाषा प्रयुक्ता।

प्रयोगवैशिष्ट्यम्

श्री वरदाचार्याणां काव्येषु कालिदासप्रयोगाः अत्यधिकाः। अस्मिन् काव्ये तेषां प्रयोगाः अत्यन्तं विशिष्टाः दृश्यन्ते। वसिष्ठः उवाचइति वक्तुं 'जग्राह वचो वसिष्ठः' इत्यवदन्। 'वचः जग्राह' इति अत्यन्तं विशिष्टप्रयोगः।

हरिश्चन्द्रं वर्णयन् 'राजन्वतामुत्तरकोसलानाम्' इत्यवर्णयत् अयं प्रयोगः **'राजन्वतीमाहुरनेन भूमिम्'**[३४] इति कालिदासप्रयोगमनुकरोति। तथैव 'बाहूकिणाङ्कौ' पृथुलं च वक्षः' 'यतिनां धुरित्वं संकीर्त्यमानः'' ''निरन्तरायाभवतस्तपसा शिवाय कच्चिज्जगतां महर्षे'' स वनार्थमर्थी अर्थपतिः 'प्रयोपभोगैकफलाहिरम्यता अलंमहीषा मधुश्चुता त्व 'शशामववर्षेण विनादवानलः' 'कलमप्ररोहा।' 'विललापप्रललापपचोच्चकैः' इत्यादिप्रयोगाः कालिदाससाहित्यप्रभावेण कृता एव।

सूक्तिवैशिष्ट्यम्

काव्ये कविना निक्षिप्तसूक्तयः लोकोपदेशाय, अस्तव्यस्त समाजोद्दरणाय उपयुज्यते। सत्यविजय काव्ये सन्दर्भोचित्तं अनेकसूक्तयः सहजसुन्दरतया विराजमना एव। वयं अर्थकामौ सेवयेव तां सङ्गहेतू न भवतः। धर्ममपि रक्षितारौ इत्युपदेशः अस्मिन् सन्दर्भे अस्माकं लभते।

सत्यैकदृष्ट्या भजतोऽर्थकामौ मनीषिणस्तस्य न सङ्गहेतू।
धर्मस्य रक्षां च विधत्त एव तटौ सुबद्धाविव निर्झरस्य ।।[३५]

स्वास्थानं आगतं विश्वामित्रं अर्घ्युपाद्यादिभिः सत्कृत्य कर्तव्यं आज्ञापय इति हरिश्चन्द्रः पार्थयति अत्र एकां सूक्तिः।

नियोगतश्शिष्यजने हि लोके गुरुः प्रसादं प्रकटीकरोति।[३६]

शिष्ये स्वस्य अनुग्रहनिदर्शनतया गुरुः एवं कर्म कुरु इति यत्किमपि कर्म आदिशिति। शिष्यः यः इष्टः एत तथा आज्ञाप्यते।

बलिग्रहीता धरणीश एव भर्ता हि लोकाभ्युदयक्रियाणाम्।।[३७]

बलिग्राहकः राजा लोकाभ्युदयसाधनाय अनेकप्रणालिकाः विरच्य प्रजाकल्याणाय कङ्कणबद्दः भवेत्।

प्रियोपभोगैक पाला हि रम्यता।[३८] प्रियायाः सौन्दर्यप्रियेण अनुभुज्यते चेदेव साफल्यमाप्नोति।

एतादृशा लोकोक्तयः सन्दर्भोचितं कविना प्रयुक्ताः।

कियच्चिरं दग्धुमलं भवेच्छिखी स्वरश्च निर्मूलयितुं प्रभञ्जनः।।[३९]
प्रियं स्वयं श्रेयस एव यस्त्यजेत्। स एव शिष्यो भविता प्रियो गुरोः।[४०]
निर्मातुकामो हि नवीनसौधं निपातयत्येव पुराणदेहम्।।[४१]
विधित्सया किं सलिलाशयस्य न ख्यते भूः कलमप्ररोहा।।[४२]

चातुर्यम्

काव्यारम्भे सभायां देवेन्द्रः त्रिषुलोकेषु कोऽपि बहुकष्टसम्भवेऽपि सत्यनिष्ठः अस्ति वा इति पृच्छति।

कुत्रापि लोकत्रितयेऽस्ति कश्चिद्धन्योऽभिवन्द्यो जगतां स कश्चित्।

योऽचिन्तनीयासु विपत्सु सत्यान्न रेखयापि च्युतिमश्नुवीत।।[४३]

तत्प्रश्नस्य समाधानरूपेण वसिष्ठः 'राजश्रेष्ठः' हरिश्चन्द्रः अस्ति' इति अष्टभिः श्लोकैः तस्य सत्यनिष्ठां प्रशंसति। अमुंविषयं कविः सहजसुन्दरतया वर्णयति वसिष्ठप्रतिज्ञां निराकुर्वन् विश्वामित्रः षड्भिः श्लोकेः हरिश्चन्द्रं असत्यवादिनं साधयामि इति शपथं करोति।

स्वयाज्यमेष प्रियसत्यमुक्ता नाहं तथेति स्वयमभ्युपैति।

श्रद्धेयमीदृग्वचनं कथं स्यादसत्यवादी नियतं स भूपः।।[४४]

तस्य ब्रह्मर्षेः वसिष्ठसमाधिः तस्य समाधानास्य विश्वामित्रप्रतिज्ञा आवेशपूरितनाटकीयपद्धत्या जाता।

अलं सुधर्माधिगता बहूक्त्या तीर्णप्रतिज्ञो यदि कौशिकस्स्यात्।

यज्ञोपवीतं प्रविहाय मुण्डः स्वराधिरूढो विचरेद्वसिष्ठः।।[४५]

ततः विश्वामित्रः हरिश्चन्द्रस्य आस्थानं गच्छति। तस्य स्वागतं विधाय राजा कुशलं पृच्छति। अत्र तयोः सम्भाषणं रघुवंशस्य रघुकौत्ससम्भाषणं ज्ञापयति। हरिश्चन्द्रपृष्टकुशलप्रश्नस्य महर्षिः समाधास्यन् स्वयज्ञाय आवश्यकं धनसाहाय्यं याचते। अत्र काव्ये सम्भाषणे विश्वामित्रछ राजानं निन्दति वने भाषिततद्वाचांसि सहजतया दृश्यन्ते।

मनोज्ञवेषो विकृतान्तरश्च यै रपां त्वमाधार इव प्रपद्यसे।

सरोजरम्यो विनिलीननक्रको न ते न नश्यन्त्वविमृश्यकारिणः।।[४६]

तथैव हरिश्चन्द्रः विश्वामित्रस्य समाधानभाषणे रघुवंशस्य सिंहदिलीपभाषणं छायेव दृश्यते।

मलं हिरण्यस्य विधाय भस्मसा द्विशुद्धिमेवातनुते यथानलः।

तथा ममाघं प्रविमृज्य शुद्धतां दधाति नैष्ठुर्यमहो गुरोस्तव।।[४७]

उपसंहारः– एवं श्रीमान् वरदाचार्यवर्याणां रचनाशैली सत्यविजयन् काव्यात् नामवस्तुनेतृवैशिष्ट्यं, रसालङ्कार वैशिष्ट्यं भाषाप्रयोगसूक्ति वैशिष्ट्यं, संभाषणाचातुर्यञ्च सम्यक्।

***

सन्दर्भ-

१. सत्यविजयम् – कृतिसमर्पणमः पु.सं.५
२. तदेव– निवेदनम्, पु.सं. ३
३. तदेव– मङ्गलाचरणम् –१
४. भाव प्रकाशः ७.२२५
५. प्रतापरुद्र यशोभूशणं – उपो. ७
६. सत्यविजयः – १.७
७. तैत्तिरियोपनिषत् – २.७
८. नाट्यशास्त्रम्, पु.सं. १०४
९. तदेव – पु.सं. १०४
१०. चन्द्रालोकः–६.१३
११. साहित्यदर्पणम् – ३.१८०
१२. सत्यविजयम् – २.५३
१३. तदेव – २.५९
१४. तदेव – ३.६
१५. प्रतापरुद्र यशोभूषणम् – २.२
१६. सत्यविजयम् – १.४
१७. तदेव – १.७
१८. तदेव – १.८
१९. तदेव – १.२३
२०. तदेव – ३.१२
२१. तदेव – १.१०
२२. तदेव – २.१३
२३. तदेव – २.२३
२४. तदेव – २.५
२५. तदेव – २.१०
२६. तदेव – २.२४
२७. तदेव – २.१६
२८. तदेव – १.३३
२९. तदेव – १.३९
३०. तदेव – २.१२
३१. तदेव – २.३१
३२. तदेव – १.६
३३. तदेव – १.३३
३४. रघुवंशम् –६.२२

३५. सत्यविजयम् – १.७
३६. तदेव – १.३३
३७. तदेव – १.३९
३८. तदेव – १.१२
३९. तदेव – २.३०
४०. तदेव – २.४९
४१. तदेव – ३.४
४२. तदेव – ३.५
४३. तदेव – १.३
४४. तदेव – १.१५
४५. तदेव – १.२२
४६. तदेव – २.२९
४७. तदेव – २.३६

***

वैदिक साहित्य में स्तूपनिर्माण की परम्परा का परवर्ती युग में अनुशीलन

डॉ. पूर्णिमा कुमारी
संस्कृत विभाग, रांची विश्वविद्यालय,
रांची

भारतवर्ष में स्तूप-निर्माण के इतिहास का गम्भीर अनुशीलन किया जाय और वैदिक परम्परा का विश्लेषण किया जाय, तो स्पष्ट विदित होता है कि वैदिक युग से मध्यकाल (१२वींसदी) तक स्तूप-निर्माण की परम्परा भारत में विद्यमान थी। पुरातत्व की खुदाई तथा अन्वेषण से प्राचीन वास्तुकला के अवशेष प्रकाश में आए हैं, जिनमें अधिकांश बौद्धमत से सम्बन्धित हैं, किन्तु इनकी वैदिक परम्परा है। स्तूप के सम्बन्ध में भी यही दृष्टिगोचर होता है। अत: यह कहना यथार्थ होगा कि वैदिक संस्कृति में इसका उद्‌गम प्रकटित होता है। यही कालान्तर में बौद्धमत का प्रधान स्मारक (समाधि) बन गया। धार्मिक प्रवृत्तियों के सशक्त प्रवाह के कारण स्तूप का विविध स्वरूप सामने आने लगा। इससे संबद्ध जनजीवन के कार्यों को कम महत्त्व नहीं दिया जा सकता। भारतीय वास्तुकला के प्राचीन उदाहरणों में स्तूप प्राचीनतम माने गए हैं।

स्तूप-संस्कृत-स्तूप: अथवा प्राकृत थूप 'स्तूप' धातु से बना है, जिसका अर्थ है-एकत्रित करना, ढेर लगाना आदि। अतएव मिट्टी के ऊँचे टीले के लिए स्तूप का प्रयोग होने लगा। अमरकोश (३/५/१९) में 'शशिकृतक मृतिकादि' उसी कथन को पुष्ट करता है। साधारणतया स्तूप का सम्बन्ध बौद्धमत से प्रकट होता है, इसीलिए बौद्ध साहित्य दीघनिकाय (२/१४२): अंगुत्तर (१/१७७) तथा मञ्झिमनिकाय (२/२४४) में धूप शब्द का अधिकतर प्रयोग किया गया है। कसपस्य भगवतो द्वादस योजनिकान् कानक यूपिका (मञ्झिम २/२४४), जातकों (३/१५६; ३/३९/११६) में भी थूप या थूपिका किसी ऊँचे टीले या स्मारक के लिए प्रयुक्त मिलता है। तक्षशिला के एक अभिलेख में स्तूप स्थापना का विवरण है- **मंरिखेन सम्यकेन थूवों प्रतिस्तवितो** (का.इ.इ.भा.२.सं.२)।

विद्वान स्तूप शब्द को योरोपीय (Indo-European) शब्द टुम्ब (अंग्रेजी टुम = Tomb) से विकसित मानते हैं। इसमें विभेद यही है कि कब्र में शर जमीन में गाड़ दिया जाता है, किन्तु स्तूप एक पुण्य स्थान है, जिसमें भस्म प्रतिष्ठापित किया जाता है। अंग्रेजी शब्द से स्तूप का विकास स्वाभाविक नहीं प्रतीत होता। कब्र के अन्दर कब्र हो सकती है। मिट्टी के टीले से बौद्ध स्तूप की भावना सर्वथा भिन्न है। स्तूप के स्थान में पवित्रता की भावना तथा अशुद्धि से रक्षा करने की इच्छा निहित है। भस्मपात के निचले

भाग को धातु (शरीर = राख) गर्भ कहते हैं। इस शब्द से (धातुगर्भ) सिंहाला भाषा का डागवा शब्द (Dagoba) निकला। इसी गर्भ के ऊपर निर्मित भवन की परिपाटी लंका में भी पहुँच गई, जिस कारण शब्दों का निर्माण हुआ।

स्तूप का अर्थ टीला के रूप में प्रयुक्त है, यानी ऊँचा टीला, जो मिट्टी से बनाया जाय। वैदिक युग में पितृमेध से इसका गहरा सम्बन्ध है। इस कारण अर्द्धगोलाकार टीले को स्तूप की संज्ञा दी गई हैं। ऊँचे चबूतरे पर स्तूप का आकार अर्द्धचंद्राकार दिखलायी पड़ता है। बौद्धयुग में वैदिक परम्परा को निंदित समझ करके स्तूप को ईंट प्रस्तर के सहारे तैयार करने लगे। उस अर्द्धगोलाकार स्तूप के सिरे पर चौकोर घेरा तैयार दीख पड़ता है, जिसे हरमिका का नाम देते हैं। उसी में धातुगर्भ स्थित किया जाता है। उसी हरमिका के केन्द्र में छत्रयष्टि, स्थिर की जाती है और यष्टि के सिरे पर तीन छत्र (एक के बाद दूसरा एवं तीसरा) निर्मित रहते हैं। चबूतरे के ऊपरी भाग में स्तूप के चारों तरफ प्रदक्षिणा के लिए मार्ग सुरक्षित रहता है तथा किनारे पर वेदिका को स्थान दिया गया है। भिक्षुगण उस मार्ग से स्तूप की पूजा कर प्रदक्षिणा करते थे। उसे मेधी या मेध कहते हैं। ग्रामीण जनता अन्न को भूसा से पृथक करते समय बैलों को एक स्तंभ (मेह) के चारों तरफ घुमाती हैं। वही कार्य मेधी से लिया जाता है। स्तूप का आकार सर्वत्र एक सा नहीं मिलता। स्तूप एक ऐसा स्मारक है, जिसे भस्मकलश के ऊपर निर्मित किया जाता था। भारतीय कला में स्तूप बौद्धधर्म का प्रसिद्ध स्मारक है। परंतु इसकी परम्परा वैदिक काल से चली आई हैं। ऋग्वेद में हिरण्यस्तूप का उल्लेख है, जिससे विश्व की उत्पत्ति मानी गई हैं।

स्तूप के लिए 'चैत्य' शब्द का भी प्रयोग साहित्य में मिलता है। चैत्य शब्द 'चि' चयने धातु से नकाल है क्योंकि इसमें प्रस्तर या ईंट चून कर भवन निर्माण किया जाता है। (चीयते) पार्षादिना इति चैत्यम्)। साथ ही यज्ञ के अंत में भस्मादि पवित्र पदार्थो को बटोरने की क्रिया चयन कहलाती है। अतएव, 'चैत्य' से उस प्रदेश का संकेत होता है। जहाँ चयन-क्रिया सम्पन्न की जाती है। चैत्य शब्द 'चित्त' तथा 'चिता' से भी संबद्ध है। चिता की राख को (अवशेष) एक पात्र में रख, स्मारक बनाया जाता है, जिसे स्तूप कहते हैं।[१] रामायण में श्मशान की चैत्य से तुलना की गई है। 'श्मशानचैत्य प्रतिमः' अर्थात् जहाँ श्मशान भूमि पर दिवंगत महापुरुषों या नृपतियों की स्मृति में चैत्य नाम से स्मारक तैयार किए जाते थे।[२] इसलिए स्तूप एवं चैत्य का तुलनात्मक विवेचन तथा उल्लेख यत्रतत्र मिलता है। अवशेष से सम्बन्धित भवन प्रत्यक्ष रूप से स्तूप कहलाए। उस भावना का स्वरूप चैत्य भी माना जा सकता है, किन्तु चैत्य में अवशेष की कल्पना और स्तूप में वह प्रत्यक्ष दीख पड़ता है। इसी कारण अमरावती के लेखों में स्तूप को चेतिय या महाचेतिय कहा गया है-

भगवतो महाचेतिय पदमले अपनो।
थम्मथान दिव खम्भो पतिथावितो।

(महाचेतिय यानी स्तूप के मूलभाग में दीप-स्तम्भ की स्थापना की गई है)।

महाचेतिय चेति कयिनां निकास परि नहे अपर धारे धमचकम् देधम्म थापित (धर्मचक्र की स्थापना भगवान् के चैत्य समीप दान के फलस्वरूप की गई है) सारांश यह है कि अवशेष से चैत्य का सीधा

सम्बन्ध है। अतएव स्तूप को चैत्य का पर्यांयवाची शब्द भी माना जा सकता है। दोनों में केवल अंतर यह था कि 'चैत्य' पर्वत गुफाओं में (तैयार किया) खोदा जाता, जिसमें स्तूप का आकार वर्त्तमान रहता था। उसमें अवशेष रखने का प्रश्न नहीं उठता। वह बौद्धमत का प्रतीक था, अतएव चैत्य शब्द का प्रयोग बौद्धों ने किया है। किन्तु स्तूप के भीतरी भाग में पात्र में अवशेष स्थापितकर भवन निर्मित किया जाता। इसकी स्थापना पर्वतों से पृथक समतल भूमि में की गई थी और ईंट-प्रस्तर जोड़कर स्तूप तैयार किए जाते। साधारण गुहा में स्तूपाकार की स्थिति के कारण ही उसको 'चैत्य' नाम से पुकारा जाता था।

बौद्धकाल से पूर्व युग में स्तूप अथवा चैत्य का वर्णन मिलता है। उसकी ऐतिहासिक परम्परा वैदिक युग तक चली जाती है।[३] जिस उद्देश्य को लेकर बौद्धकाल में स्तूप निर्मित हुए, उनके मूल स्वरूप एवं विचार को वेदों में निहित पाते हैं। शुक्ल युजर्वेद के निम्न मंत्र में यह आदेश दिया गया है कि समाधि के चारों तरफ मिट्टी का ऊँचा टीला बनाया जाय-"**इयँ जीवेभ्यः परिधि दधामि मैषां नु गादपुरो अथर्थमेतम्।**"[४] महीधरभाष्य की टीका में भी इसी तथ्य को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि-"**स्वनिवास ग्रामस्य श्मशानस्य च मध्ये मर्यांदालोष्टं महत्तरं मत्खण्ड मध्वर्युरिव निदध्याति।**"

उपर्युक्त मन्त्र से यह स्पष्ट है कि श्मशान की पवित्रता रखने के लिए ग्राम तथा समाधि के मध्य टीला तैयार किया जाय। यानी समाधि (स्तूप) तैयार करने का कार्य वैदिक युग में प्रारम्भ हो गया था। शतपथ ब्राह्मण में श्मशान को किसी आकार (गोल या चौकोर) में निर्मित करने का विवरण मिलता है- "**तेऽदिक्का: पराभवं स्तस्माद्या देव्यः प्रज्ञाश्चतुः स्तत्कीनि ताः श्मशानानि कुर्वेतऽथ। या आसुर्यः प्राच्यास्तवत्द्येत्वपरिमण्डुलानी।**"[५]

इस प्रकार के अंत्येष्टि टीले का भग्नावशेष लौरिया नंदन (जिला-चंपारण, बिहार) में मिला है। यह स्तूप ८३ फीट ऊँचा है और इसका निर्मांण तीन पंक्तियों में हुआ है। उस स्थान की खुदाई से सोने की पत्तर की बनी देवी आकृति सहित उपलब्ध हुई है। इसे मातृदेवी से तुलना करते हैं। तात्पर्य यह है कि लौरिया का टीला अत्यन्त प्राचीन है। इस स्थान पर यूप तथा स्तूप के दोनों आकार प्रकाश में आए हैं। वैदिक यूप का ही रूप बौद्धों ने स्तूप में भावात्मक अनुकरण किया। अतः वैदिक परम्परा का स्वरूप लौरिया नंदन स्तूप में विद्यमान है।

ईंसापूर्व छठी या सातवीं सदी के वैशाली में निर्मित स्तूप का विवण दीघनिकाय में पाया जाता है। भगवान बुद्ध ने लिच्छिवियों के स्तूप का उल्लेख किया है। महापरिनिव्वान सूत्तं में वर्णन किया गया है कि वृज्जिसंघ में भीतर तथा बाह चैत्यों (स्तूप) का मान करते थे तथा उनकी पूजा भी होती थी "**वज्जि चेतयानि अत्यंरानि चव।**"

भगवान बुद्ध ने स्वयं वृज्जिसंघ की प्रशंसा की थी। उनका कथन था, महापुरुषों की (चक्रवर्ती) राख (अवशेष) पर समाधि बनायी जाय। संभवतः वैशाली में ऐसे स्तूप (चक्रवर्ती की समाधि) का निर्मांण हो चुका था। आनंद तथा बुद्ध ने वार्तालाप से सारी बातें स्पष्ट हो जाती हैं (महापरिनिर्वाणं सूत्तं)।

आनंद-कथं मयं भन्ते तथागतस्य सरीरे परिपज्जामाति।

बुद्ध-अत्यावटा तुम्हें आनन्द होथ तथागतस्य सरीरे पूजाय।

आनंद–कथंपन भन्ते तथागतस्य सरीरे परिपाज्जितब्ब?

बुद्ध–यथा खो आनन्द रज्जो चाक्कवत्तिस्स सरीरे परिपज्जन्ति एव तथागतस्य सरीरे पटिपज्जितब्बंति।

आनंद–कथंपन भन्ते रञ्ञो चक्कवत्रिस्य शरीरे पटिपज्जन्तीति?

बुद्ध–चातुभ्महापथे रज्जे चक्कवत्तिस्य थूपं करोन्ति। एवं चातुभ्महापथं तथागतस्य थूपो कातब्यो।

उपर्युक्त प्रश्नोत्तर से यह स्पष्ट हो जाता है कि बुद्ध को चक्रवर्ती राजाओं की समाधि का परिज्ञान था। उसी को ध्यान में रखकर आनंद से चौराहे पर स्तूप बनाने का आदेश दिया था। इस प्रकार स्तूप–निर्माण का कार्यं चक्रवर्ती राजाओं की समाधि के रूप में होता रहा। बुद्धनिर्वांण के पश्चात् उनका उवशेष आठ भागों में विभक्त कर आठ स्तूप बनाए गए, जो निम्नांकित हैं–

१. आजतशुत्र – राजगृह
२. शाक्य – कपिलवस्तु
३. बुली – अल्पकप्प
४. कोलिय – रामग्राम
५. मल्ल – पावा
६. लिच्छवि – वैशाली
७. ब्राह्मण – वेठद्वीप
८. मल्ल – कुशीनगर

वैशाली के लिच्छवी तथा अजातशत्रु द्वारा निर्मित चैत्यों (स्तूपों) की जानकारी महावंश (५/१७६) में वर्णन मिलता है कि अशोक ने धर्म को चिरस्थायी करने के निमित्त राजगृह तथा अन्य स्तूपों से भगवान् के अवशेष (धातुओं) को निकाल कर उन पर चौरासी हजार स्तूप बनवाए। स्तूप–निर्माण के संबंध में चीनी यात्री ह्वेनसांग ने भी उल्लेख किया है। इस प्रंसग में यह कहना उचित प्रतीत होता है कि मौर्य से पूर्वं निर्मित स्तूपों में पिपरावा (बस्ती, उत्तर प्रदेश) को प्रधान मान सकते हैं। उसके भस्मपात्र पर लेख खुदा है, जिसमें शरीर–स्थापना का वर्णन है तथा उस लेख के अक्षरों से अशोक ब्राह्मी से पहले की लिपि प्रकट होती है। अतएव, वैदिक युग से अशोक–काल तक स्तूप की परम्परा उत्तरोत्तर बलवती होती गई।

वैदिक युग से चक्रवर्ती राजाओं की राख पर स्मारक बनाया जाता रहा जिसका वर्णन महारिनिब्बान सूत्त में किया गया है। बौद्ध युग में उसी परम्परा को अपनाया गया और बुद्ध की राख को भस्मपात्र में रखकर स्तूप बनाए गए। यह कहना प्रामाणिक है कि स्तूप सर्वंथा बौद्ध मत की देन नहीं है। यह भी सत्य है कि कल्पना के स्थान पर बौद्ध शिल्पियों ने वास्तविकता पर जोर दिया किन्तु वे दार्शनिक विचारों से प्रभावित रहें।[६]

वैदिक काल से समाज में पितृमेध का प्रचार था। श्मशान में राख या अस्थिकण को एकत्रित कर भस्मपात्र (Urm) में रखते थे। उसी के ऊपर एक स्मारक तैयार किया जाता था, जो साहित्य में स्तूप के नाम से उल्लिखित मिलता है। उसका तात्पर्य यह है कि महापुरुषों (श्रेष्ठजन) के स्मारकनिर्माण की परिपाटी अत्यन्त प्राचीन है। गृह्यसूत्र[७] में अस्थिकुम्भ (Urm) में शव की जली अस्थि या राख को

रखकर पृथ्वी में गाड़ देने तथा ऊँचा टीला निर्माण करने का विवरण आया है। तात्पर्य यह है कि शव को जला कर अवशेष को पात्र में रखकर गाड़ने की प्रथा प्रचलित थी। क्रमशः अस्थिकुम्भ (अवशेषपात्र = Urm) पर स्तूप (टीला) का आकार तैयार करने की परिपाटी भी ज्ञात होती है। भारत की इस परम्परा का विदेशों में अनुकरण होता रहा।

बेबिलान के निपुर स्थान में एक विशाल समाधिस्थान मिला, जिसमें अनेक भस्मघट गाड़े हुए पाए गए हैं। कुछ भस्मघट ईसा पूर्वं ३०००वर्ष के बतलाए जाते हैं। **यूनान में जलाने की प्रथा थी, जिसका वर्णंन आदिकवि होमर ने अपने काव्यों में किया है। वह कहता है कि दूरस्थ देशों में मारे गए योद्धाओं का शव घर में लाना संभव न था, अतएव उन्हें जला कर भस्म घरों में लाया जाय। इससे प्रकट होता है कि यूनान में शव को जलाने की प्रथा बाद मे चालू हुई। यूरोप में ईसाई मत के प्रचार से दाह-संस्कार-प्रथा का अंत हो गया। दक्षिण-पूर्व-एशियाई देशों में भारत से सदा सम्पर्क बना रहा। इस कारण वहाँ जलाने की प्रथा भी प्रचलित रही।** जलाने से पूर्वं कुछ दिनों तक शवों को मसाले में सुरक्षित रखते हैं। थाइलैण्ड में राजाओं के शव छह मास तक सुरिक्षत रखते थे और बाद में दाह होता था। (गरीब लोग भी एक या दो दिन ऐसा करते थे। बर्मा में फुंगी (बौद्ध भिक्षु) के शव को एक सप्ताह मधु में सुरक्षित कर दाह किया जाता है। भस्म घड़े में रख कर गाड़ी जाती और उस पर समाधि बनती है।

प्राचीन भारत में यजुर्वेद वर्णित शव टीला की परिपाटी चल पड़ी। रामायण के वर्णन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि महापुरुषों या नृपतियों की स्मृति में चैत्य (स्तूप) बनते थे। दीघनिकाय में तथागत का थूप (स्तूप), प्रत्येक बुद्ध तथा चक्रवर्ती नरेशों के स्तूपों का विवरण पाया जाता है। जातकों में थूप का प्रयोग स्मारकों के लिए किया गया है। इस प्रथा के अनुसार भारत में चैत्यों तथा स्तूपों का निर्माण बौद्धयुग में हुआ। इसके बाहुल्य के कारण मध्ययुगीन टीकाकार चैत्य का अर्थं बौद्धायतन ही करने लगे। सायण ने (१६वीं सदी) श्मशान की परिधि पर व्याख्या करते हुए प्रस्तर की वेदिका का वर्णन किया है। मध्ययुग में वैदिक टीले की कल्पना संभव न थी, जिसका स्वरूप स्तूप ने ले लिया। स्तूप का इतिहास भी यही बतलाता है कि बौद्ध युग से पूर्व स्मारक-स्तूप निर्मित होते रहे। डॉ.काणे का मत है कि मृत शरीर का दाह-संस्कार चार चरणों में पूर्णं किया जाता था-

१. शव को जलाना,

२. राख का संग्रह

३. भस्मकलश में रखना और

४. स्मारक बनाना

इस प्रकार स्तूप (स्मारक) बनाने का कार्य उस वैदिक सिद्धांत का बौद्धकालीन स्वरूप था।[८] भारत में वैदिक स्तूपों की परम्परा थी। यद्यपि उनके भग्नावशेष कम संख्या में उपलब्ध हुए है, तो भी उस परिपाटी के क्रम को नगण्य नहीं माना जा सकता। वैदिक साहित्य में स्तूप के वर्णन के अतिरिक्त हिरण्य स्तूप का विवरण पाया जाता है। अग्नि-ज्वाला की दीप्ति का वह महान पुंज है, जिससे विश्व की उत्पत्ति

हुई। उसका प्रतीक सूर्य है। उसका सम्बन्ध सदा महापुरुषों से ही रहता है। लोरिया नंदनगढ़ का स्तूप भी उसका एक उदाहरण है। यह स्मारक स्तूप समझा जाता है, जिसे वैदिक यज्ञ की यादगार में निर्मित किया गया था। (vdeic Mound) यह चौरासी फीट ऊँचा तथा काफी विस्तृत क्षेत्र में फैला है। खुदाई से मातृदेवी की आकृति सोने के पत्तर पर खुदी मिली है। नीलकण्ठ शास्त्री ने यह विचार व्यक्त किया है कि प्राचीन युग में चैत्य (वनचेतिय = पवित्र वृक्ष) के पश्चात् स्तूप की पूजा धार्मिक जगत् से आरम्भ हुई। महाभारत के आदिपर्व में तो देववृक्ष में चैत्य का उल्लेख किया गया है। क्योंकि देवता पवित्र वृक्षों पर निवास करते थे।[९] वैशाली में भी स्तूप (चैत्य) बने थे, जिनका सम्बन्ध महत् व्यक्तियों से था। संघ के लोग उनका सम्मान करते थे। ऋग्वेद में अग्निदग्ध (अग्नि से जलाना) तथा अनग्निदग्ध शव को गाड़ने का विवरण प्रस्तुत करता है–

ये अग्निदग्धा ये अनग्निदग्धा मध्ये दिवःस्वधया मादयन्ते।

तेभिः स्वरानुसननीतिमेतां ययावशं तन्वं कल्पयस्व।।[१०]

ऋग्वेद में ही अग्नि देवता से मृतात्मा को पीड़ित किये बिना अन्तयेष्टि संस्कार सम्पन्न करने की प्रार्थना की गई है–

मैनमग्ने वि दहो माभि शोचो मास्य त्वचं चिक्षिपों मा शरीरम्।

यदा शृतं कृणवों जातवेदोऽथेमेनं प्र हिणुतात्पितृभ्यः।।[११]

अन्यत्र अग्निदग्धा: स्मारक के लिए प्रयुक्त किया गया है, यहां अग्नि द्वारा जलाये जाने का भाव नहीं है। शव को पूर्ण रीति से वस्त्रसहित जमीन में गाड़ा जाता है।[१२] संभवतः भूमिगृह (पृथ्वी में घर) शब्द[१३] शव को पृथ्वीं में रखने का द्योतक है। मृत शरीर की उपलब्धि के लिए भूमिगृह में सभी वस्तुएं रखी जाती थीं। उसके हाथ में धनुष रखने का भी उल्लेख है।

वैदिक काल में मनुष्य के शव को गाड़ कर उसीक समाधि पर तूदाकार इमारत भी बनाया करते थे। ऋग्वेद में इस तरह की चर्चा आईं है कि समाधि को परिधि द्वारा घेर लिया जाता, ताकि उस घेरे से शव की पवित्र भूमि को संसार के अपवित्र वातावरण से पृथक रखा जा सके। कालांतर में परिधि को वेदिका नाम से पुकारने लगे। यजुर्वेद में भी ऐसा ही वर्णन आता है कि समाधि के चारों ओर मिट्टी का घिराव (ऊँची भूमि) तैयार करते, जिससे समाधि की पवत्रिता बनी रहे या सुरक्षा हो सके। इसी वैदिक प्रथा का पालन स्तूप की वेदिका से किया गया। अंड तथा वेदिका के मध्य प्रदक्षिक्षापथ रहता है, जिसका प्रयोग उपासक करते रहे। समाधि (स्तूप) को पवित्र रखने के लिए ही नहीं वरन् वेदिका का उद्देश्य बहुत महत्वपूर्ण था। वेदिका के चार भाग है–

१. आलम्बन,

२. स्तम्भ

३. सूची और

४. उष्णीस।

आलम्बन कार्य स्तम्भ को सीधा रखना है, अतएव पृथ्वी के नीचे स्थित रहता है, जिसे देख नहीं सकते थे। अन्य तीनों भाग पूर्ण रूप से अलंकृत है (सांची को छोड़कर)।

स्तूप से सम्बन्धित वेदिका के चारों दिशाओं में तोरण (तोर = जाना) बने है, जिनमें दो स्तम्भ ऊपरी भाग में बँडेरियों से बँधे हैं। भरहुत में तोरण का आरम्भ अवश्य हो गया था, परन्तु बौद्ध कला में साँची के तोरण सर्व प्रसिद्ध हैं, जो वेदिका के साथ-साथ निर्मित नहीं हुए थे। समय के पश्चात् इन्हें जोड़ दिया गया।

साँची-तोरणों के परीक्षण से पता चलता है कि तोरण विभिन्न काल में तैयार किए गए थे। एक साथ सबका निर्माण नहीं हुआ। वैदिक परम्परा को मान कर दक्षिण का तोरण सर्वप्रथम निर्मित हुआ, जिसकी बँडेरी पर सातवाहन नरेश सातकर्णि का नामोल्लेख है। ब्राह्मण ज्योतिष में उत्तरायण तथा दक्षिणायण से सूर्य की अवस्था बतलाई जाती है। दक्षिण राक्षसों तथा दक्षिणायण यमराज की दिशा है। अतएव, मकान का दक्षिण भाग पहले ऊँचा बनाया जाता है। साँची का दक्षिण तोरण सबसे पहले तैयार किया गया, जिससे असुन्दर तथा बुरी प्रवृत्तियाँ बाहर चली जाए। उसके पश्चात् उत्तरी तोरण बना। पूर्वी तथा पश्चिमी तोरण का क्रम उसके अनन्तर आया। संक्षेप में स्तूप के आकार-प्रकार में चबूतरा, मेधी, अंड, हरमिका, छत्र की प्रधानता है। यों तो वेदिका का भी अपना स्थान तथा महत्व है। तोरण (विशेषता साँची) स्तूप की सुन्दरता की अभिवृद्धि में हाथ बँटाते हैं। अधिकतर स्तूपों के गुंबज पर हरमिका या छात्र भी नष्ट हो गए हैं। परन्तु स्तूप के आकार में सभी का महत्वपूर्ण स्थान है। चैत्यगृहों में पर्वतों को काट कर जो स्तूप बने है (कार्ले या अजंत गुहा), उनमें स्तूप के प्रत्येक अंग सुरक्षित हैं। किसी चैत्य में छत्रयष्टि तथा तेहरा मुकुट काष्ट के बने हैं। इस प्रकार वास्तविक स्तूप के आकार में कालांतर में समयानुकूल परिवर्त्तन किए गए।

समतल भूमि या पहाड़ी पर निर्मित स्तूपों का विवरण उपस्थित करते समय, पहाड़ों की गुफाओं में चट्टानों को काट कर स्तूप के आकार की ओर ध्यान देना आवश्यक हो जाता है। स्तूप तथा चैत्य पर्यायवाची शब्द हैं। इस कारण जिस गुहा में पहाड़ काट कर स्तूप बना है, उसे चैत्य का नाम दिया गया है। स्तूप की उपस्थिति से उसके नाम में विभेद हो गया। हीनयान युग में स्तूप-पूजा का प्रचार हो गया था। अशोक के पश्चात् भी यह पूजाक्रम चलता रहा। शुंगकाल में पहाड़ खोद कर भिक्षुगण के निवास के लिए स्थान (विहार) तथा समीप में पूजा हेतु स्थल यानी चैत्य उत्कीर्ण किए गए। उन चैत्यों को घोड़े के नालनुमा आकार में तैयार किया जाता था। उन चैत्यों के नाल की बाहरी सीमा पर गुहा में तीन द्वार खोदे जाते थे और नाला के भीतरी भाग (गोलाई) के समीप स्तूप का आकार कलाकार प्रस्तर काट कर प्रस्तुत करते थे। चैत्य में दीवार की ओर दोनों तरफ गलियारे छोड़ते हुए स्तम्भों की पंक्तियाँ हैं। इनके सिरे से लगी काठ की पट्टियाँ अंडाकार छत को छादन करती हैं। स्तूप के सामने का भाग पूजा-स्थान मानते हैं। चैत्य की दीवारों तथा स्तम्भों के मध्य में रिक्त स्थान उपासकों के लिए सुरक्षित था। एक द्वार से जाकर स्तूप के पीछे से होकर उपासक दूसरी ओर पहुँच जाता है तथा विपरीत द्वार से बाहर चला जाता है। निचले भाग में द्वार तथा उसके ऊपर चंद्रशाला वातायन बनाया गया है। ताकि स्तूप पर सूर्य का प्रकाश पड़ सके और पूजा में उससे सहायता मिल सके। चूँकि चैत्य में स्तूप की पर्वत को काट कर बनाए गए

हैं, अतः उनमें मेधी (अंड के समीप प्रदक्षिणा–स्थान) का अभाव है, किन्तु चबूतरे पर स्तूप तथा संबद्ध वेदिकानुमा कटाव दीख पड़ता है। गुहा में चैत्य का निर्माण स्तूप उत्कीर्ण कर हुआ है, अतएव समतल भूमि की वेदिका का अभाव है, उपासक गलियारे से होकर प्रदक्षिणा कर लेते हैं। अंड के ऊपरी भाग में हरमिका निर्मित है, जिसकी बनावट यज्ञवेदी के सदृश है। हरमिका में छात्रमय यष्टि स्थापित है यानी पर्वत खोद कर समतल भूमि पर निर्मित स्तूप सदृश संपूर्ण आकार दृष्टिगोचर होता है।

स्तूप का दार्शनिक विश्लेषण

स्तूप के आकार के सम्बन्ध में जो कुछ भी बाह्य रूप से ज्ञात होता है, उसकी पृष्ठभूमि में दार्शनिक विचारधारा काम करती रही। यह सर्व सम्मति से मान लिया गया है कि वैदिक परम्परा का बौद्ध मत में पालन किया गया था, किन्तु समयानुकूल एवं परिस्थिति के अनुसार परिवर्तन अथवा परिवर्द्धन किया था। स्तूप के आकार का विश्लेषण यह प्रकट करता है कि प्रत्येक भाग का निर्माण किसी विशेष उद्देश्य से किया गया था। यहाँ उसी दार्शनिक पहलू पर विचार करने का प्रयास किया गया है। ब्राह्मण मत में क्षितिज से मिलता हुआ आकाश तथा उसके ऊपर देवलोक की कल्पना करते हैं। यही भारतीय परम्पराओं में आकाश स्वर्ग का परिचायक है; यही ब्रह्मांड है, जिसके विषय में ऋषियों ने विचार–विमर्श किया है। उसी सिद्धान्त की अभिव्यंजना स्तूप से की जाती है। ऊँचे चबूतरें (जिसे संसार मानते हैं) पर अर्द्धगोलाकार स्तूप है, जिसे अंड कहते हैं। अर्द्धवृत्त का आकार होने के कारण स्तूप को अंतरिक्ष के सदृश मानते हैं। उसी अंड के ऊपरी भाग में हरमिका को स्थान दिया गया है। वह देवलोक है, उस स्थान पर भस्मपात्र को रखते थे। यानी वह बुद्ध की राख के निर्मित है या इसे बुद्ध (भस्म के रूप में धातु शरीर) का कल्पित निवास स्थान मानतें हैं। उसी भाग में छात्रयष्टि निकलती दीख पड़ती है। प्राचीन काल में छत्र राजत्व का प्रतीक समझा जाता था। यही कारण है कि बुद्ध को राजसी प्रतिष्ठा देने के लिए छत्र का निर्माण किया गया। चैत्यगृहों में भी छत्र वर्तमान है। जातक प्रदर्शनों में जिस रूप में बुद्ध का प्रकटीकरण किया गया है, उस स्थान पर छत्र दृष्टिगोचर होता है। साँची के तोरण पर हाथियों के मस्तक पर स्थित भस्मपात्र के ऊपर छत्र दिखलाया गया है। षडदंत जातक में छह दाँत वाला हाथी बुद्ध का प्रतीक है, उसी सिरे पर भी छत्र दीख पड़ता है। इस देवलोक (हरमिका) में निवास करने वाले महत् देव (बुद्ध) के सिरे पर छत्र रखना नितांत समुचित हैं। हरमिका के ऊपर सृष्टि के लोकों की संख्या छात्र के द्वारा व्यक्त की जाती है।

तीन छत्र की तीन भुवन से समता करते हैं। किसी स्थान पर सात छत्र दीख पड़ते हैं, जो सप्तलोक (भूलोक, भुवर्लोक, स्वर्लोक, महर्लोक, जनर्लोक, तपर्लोक, सत्यलोक) के परिचायक हैं। बौद्ध स्तूप के छत्र की संख्या इससे अधिक नहीं मिलती, किन्तु भाजा गुहा में चौदह स्तूपों का निर्माणरक साथ दिखलाई पड़ता है। विद्वानों का मत है कि इनसे चौदह भुवनों का बोध होता है। ब्राह्मणमत की परम्परा को बौद्धमत में साक्षात्कार किया गया। वायुपुराण (५०,७७) में निम्न पंक्तियाँ मिलती है–'परिलोकानां छत्रवत् परिमण्डलम्'। लोकमंडल एक दूसरे के छात्र की तरह है। स्तूप के भीतर ज्योतिर्मय ब्रह्म के रूप में बुद्ध विराजमान है। वर्तमान समय में भी राजपूताने के रजवाड़ों की सवारी निकलने पर शिरोभाग में छत्र धारण किए परिचारक रहते हैं।

मेधी का वैदिक स्वरूप है, अत: स्तूप के समीपस्थ चबूतरों पर प्रदक्षिणामार्ग बना है। समतल भूमि पर भी वेदिका तथा स्तूप के मध्य चौड़ा प्रदक्षिणा–पथ है, जो वैदिक प्रणाली की याद दिलाता है। यजुर्वेद में समाधि को पवित्र समझ कर संसार की अशुद्धियों से पृथक् करने के लिए मेड़ के निर्माण का वर्णन आता है। उसी विचार को स्थानीय रूप देने के निमित्त छोटे बाध को प्रस्तर की वेदिका के रूप परिवर्तित कर दिया गया। उपासक मेधी का प्रयोग न कर निचले प्रदक्षिणा–मार्ग पर परिभ्रमण करते थे। वेदिका अलंकरण करने का पर्व ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में आरम्भ हुआ, जब काष्ठ की वेदिका को प्रस्तर द्वारा प्रतिस्थापित किया गया। साधारण जनता को बौद्ध धर्म की ओर आकृष्ट करने का यह भी साधन था। उसी प्रकार कालांतर में तोरण निर्मित हुए और उन्हें भी नाना प्रकार के प्रदर्शनों (खुदाई) से अलंकृत किया गया। वाजसनेयी संहिता में शव को गाड़ने का मन्त्र उल्लिखित है। शतपथ ब्राह्मण में वर्णन आता है कि चारों वर्णो के लिए विभिन्न आकार का शव टीला (कब्र) बनाना चाहिए जिसमें क्षत्रिय के शव का आकार इतना बड़ा जितना मनुष्य की भुजाएँ ऊपर को बढ़ाकर होता है, ब्राह्मण के शव का आकार मुँह तक एवं स्त्री का कमर तक, वैश्य के शव का आकार जांघ तक तथा शूद्र के शव का आकार घुटने तक, क्योंकि इनका पराक्रम इतना ही है। तैतरीय ब्राह्मण में भी भूमिगृह का विवरण मिलता है। अतएव, वैदिक परम्परा में शव को गाड़ने तथा जलाने की क्रिया काम में लाई जाती रही। सूत्रकाल में जलाने के कार्य का विशेष रूप से उल्लेख है। शतपथ ब्राह्मण में कब्र का विवरण उपलब्ध है। कात्यायन स्त्रोत सूत्र में चक्रवर्ती लोगों के स्मारक का विवरण आया है। अपरार्क में भी ब्रह्मपुराण के आधार पर भस्म को एकत्रित कर भस्मकलश (Urn) में रखने की चर्चा है। कहने का तात्पर्य यह है कि वैदिक कालीन परम्परा ही बौद्ध स्तूपों में परिलक्षित है। स्तूप की परम्परा को वर्त्तमान काल में भी भग्नावेश तथा कई खड़े स्तूप या पूजानिमित्त स्तूप के रूप में देखते हैं। वैदिककालीन स्मारक के रूप में लौरिया नंदन के स्तूप का नामोल्लेख किया जा सकता है।

महापरिनिव्वान सुत्त में वर्णन आता है कि बुद्ध ने आनन्द को बतलाया था कि चक्रवर्ती राजाओं की समाधि पर स्तूप बनाए जाते हैं। उसी प्रकार का स्तूप उनकी (बुद्ध) समाधि पर निर्मित होना चाहिए, जो चौराहे पर स्थित हो–

चातु महपथे रज्जो चक्कवतिस्स थूपं करोति।

इससे यह स्पष्ट प्रकट होता है कि उत्तर वैदिक युग की प्रथा को बौद्ध लोगों ने अपनाया। उत्तर प्रदेश के बस्ती जिले में पीपरावा नामक स्थान पर एक स्तूप स्थित है; जो ईसा पूर्व चौथी सदी का है। उसी खुदाई से धातुपात्र (Relic Laslcet) प्रकाश में आया है, जिस पर प्राकृत भाषा में निम्न लेख खुदा है–

इदं शरीरं निधानं बुद्धस्य भगवतः शाक्यानाम्।

पश्चिमोत्तर प्रदेश के समीप विजौर रियासत के शिनकोट स्थाान से अवशेष संदूक (Lasket) के ऊपरी तथा भीतरी भाग पर लेख अंकित है, जो यूनानी राजा मिलिंद के समय (ईसा पूर्व दूसरी शती) का है। संदूक के ढ्क्कन के भीतरी भाग पर निम्न लेख हैं–

भगवतु सकि मुणिस सम संबुधस शरीर।

इस लेख में बुद्ध के अवशेष को प्राण सहित कहा गया है। इसका तात्पर्य यह था कि स्तूप (शरीर रहित) की पूजा करने पर आश्चर्यजनक फल मिलता है। लोगों को विश्वास था कि अवशेष की पूजा से चमत्कार प्रकट होता है। ईश पूर्व पहली सदी में स्वात नदी की घाटी में स्थित एक ग्राम से अवशेष-पात्र मिला है, जिसके निचले भाग पर लेख खुदा है-

इमे शरीर शक मुणिस भगवतो बहुजण हितिए।

वहाँ के एक यूनानी शासक ने भगवान् का अवशेष जनकल्याण के लिए स्थापित किया था। मथुरा के राजा रजुबल (पहली सदी) के सिंह-स्तंभ पर इसी प्रकार का लेख खुदा है। वहाँ स्तूप में अवशेष स्थापित करने की चर्चा है-

श्रे निसिमें शरिप्रत्रिठवितो भक्रवत्रो शक मुनिस बुधस।

तक्षशिला के शासक पटिक के ताम्रपत्र लेख में अवशेष स्थापना की चर्चा है-

पतिको अप्रतिठवति भगवत शक मुनिस शरीरं प्रतिधवेति।

कलवान ताम्रपत्र में भी स्तूप में शरीर अवशेष की स्थापना से संबंधित निम्न प्रकार का वर्णन आता है-

दृढ़ शिलए शरिर प्रइस्वेति मह धूवमि।

पेशावर के समीप कुर्रम से ताम्रपत्र मिला है, जिसके ऊपरी भाग पर अवशेष-स्थापना की बात उल्लिखित है-

यूवंमि-भगवतस शक्य मुनिस शरिर प्रदिठवेदि।

स्तूप में भगवान् बुद्ध के अवशेष को स्थापित किया। अफगानिस्तान से एक स्तूप के भग्नावेश को कांस्यपात्र मिला है, जिसके निचले भाग पर लेख खुदा है। वग्रमरेग नामक बिहार के समीप स्तूप में भगवान् बुद्ध का अवशेष स्थापित किया गया-

वग्रमारेग्र विहरम्रि धूस्तिमि भगवद शक्य मुणे शरिर परितवेति।

स्टेन कोनाक ने अनेक लेखों का उद्धरण दिया है, जिनमें धातु (शरिर = अवशेष) की स्थापना का (स्तूप में) वर्णन है-

शिरे भगवतो धातु प्रथविते बिहारं स्वामिश्र प्रतिधवितो।

टुवो (स्तूप) नवबिहारेम्मि अचरपन सर्वास्थि वादिन परिगृह थूवम्भि (स्तूप) भगवतो शक मुसिस शरीर'।

इस प्रकार अभिलेखों के अध्ययन से ज्ञात होता है कि बुद्ध के अवशेष को स्तूप में प्रतिस्थापित करने की परिपाटी सर्वत्र थी। स्तूप की स्थापना धर्म का कार्य था। उसकी पूजा से पुण्य लाभ होता, ऐसा जन-साधारण में विश्वास था। बौद्ध साहित्य के अध्ययन से भी विदित होता है कि बुद्ध को इस प्रथा का ज्ञान था। इसी कारण आनन्द से उन्होंने महापुरुषों के शरीर अवशेष पर स्तूप बनाने की चर्चा की थी,

जिसका उल्लेख महापरिनिवास सूत में किया गया है। शव के अवशेष पर स्तूप-निर्माण की चर्चा महावंश में भी की गई है। भारतीय कला में स्तूप का जितना प्रदर्शन है, सर्वत्र उसकी पूजा का क्रम दिखलाया गया है। पूजा की परम्परा संभवतः अशोक के शासन से प्रारंभ हुई। उसका कारण यह था कि भगवान बुद्ध के प्रचार के चार प्रधान प्रतीक थे, जिनसे उनके जीवन की घटनाओं को व्यक्त किया जाता था–

१. जन्म का प्रतीक हाथी (द्वारा प्रदर्शित)

२. ज्ञान का प्रतीक बोधिवृक्ष (द्वारा प्रदर्शित)

३. धर्मचक्र का प्रतीक चक्र (द्वारा प्रदर्शित)

४. परिनिर्वाण का प्रतीक स्तूप (द्वारा प्रदर्शित)

स्तूप का परिनिर्वाण (मृत्यु) से सम्बन्ध अत्यंत स्वाभाविक था। दाह-संस्कार के पश्चात् शव की राख को भस्मपात्र में रख कर स्तूप बनाए जाते थे। आरंभ में बौद्धमत की प्रथम शाखा हीनयान में प्रतीक का समादर ही सर्वश्रेष्ठ पूजा समझा गया, जिसका प्रदर्शन भारत की प्राचीन कला में दीख पड़ता है। अशोक के शासन में बौद्धमत राजकीय धर्म था, अतएव भगवान बुद्ध के प्रतीकों को अशोक ने अपनाया। अशोक से पूर्व निर्मित स्तूपों की क्या दशा थी, यह वास्तविक रूप से कहना संभव नहीं है; किन्तु कलात्मक उदाहरणों से यह कहना सही होगा कि बुद्ध के अवशेष पर स्तूप बने थे। अशोक ने उन निर्मित स्तूपों से राख का कुछ अंश निकाल कर नए स्तूपों का निर्माण किया। ह्वेनसांग ने ऐसा विवरण दिया है। महावंश (पारि० ५/१७६) में अशोक द्वारा निर्मित चौरासी हजार स्तूपों का उल्लेख पाया जाता है। तात्पर्य यह है कि अशोक ने स्तूप-पूजा का प्रचार किया और साम्राज्य के विभिन्न स्थानों पर स्तूप-स्थापना की बातें उसे चरितार्थ प्रदर्शित युद्ध-दृश्य उस प्राचीन वार्ता को पुष्ट करता है, जिसके फलस्वरूप आठ स्तूप निर्मित किए गए थे। यदि अशोक को यह विषय ज्ञात न होता, तो धातु के अंश को निकालना असंभव था। इस विवरण का सारांश यह है कि स्तूप का प्रधान प्रयोजन पूजा प्रकार था, कला में जिसका प्रदर्शन है तथा साहित्य में उल्लेख। स्तूप का निम्न प्रकार से वर्गीकरण करते हैं, जिनका पृथक्-पृथक् प्रयोजन समझते थे–

(अ) शारीरिक- जिस स्तूप को बुद्ध के अवशेष (भस्मपात्र में) पर बनाया गया था।

(ब) उद्देशिका- उद्देस्यसहित यानी किसी विशेष प्रयोजन को लेकर। सांची स्थित सारिपुत्र का स्तूप इसका उदाहरण है।

(स) पारिभोगिक- तथागत के दैनिक जीवन में काम आने वाली वस्तुओं पर निर्मित स्तूप।

(न) व्रतानुष्ठित- ऐसा स्तूप जो मन्नत का चढ़ावा हो। उसमें किसी प्रकार के धातु या वस्तु के रखने का प्रयोजन निहित नहीं है। किसी की मन्नत मान लेने पर या इच्छा की पूर्ती होने पर उपासक बड़े स्तूप के चारों ओर मिट्टी के छोटे स्तूप बनाया करता था। तक्षशिला, सारनाथ या नालंदा के प्रधान स्तूप के चारों ओर मन्नत वाले स्तूप दीख पड़ते हैं।

उपर्युक्त तथ्यों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि वैदिक साहित्य में स्तूप निर्माण की परम्परा का परवर्ती युग में अनुशीलन किया गया तथा वही क्रम कई सदियों तक चलता रहा।

***

सन्दर्भ ग्रन्थ सूचि-

१. प्राचीन भारतीय स्तूप, गुहा एवं मंदिर, डॉ.वासुदेव उपाध्याय, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पृ.४–५
२. रामायण, ५/२२/२९
३. प्राचीन भारतीय स्तूप, गुहा एवं मंदिर, पृ.५–६
४. यजुर्वेद, ३५१५ व शतपथ ब्राह्मण, १३/८/४/१२
५. शतपथ ब्राह्मण, १३/८/१/५
६. प्राचीन भारतीय स्तूप, गुहा एवं मंदिर, पृ.२१–२३
७. आश्वलायन गृहसूत्र, ४/५
८. धर्मशास्त्र का इतिहास, पृ.२५५
९. महाभारत, आदिपर्व, १५०/३३
१०. ऋग्वेद, १०/१५/१४
११. ऋग्वेद, १०/१६/१
१२. ऋग्वेद, १०/१८/८
१३. ऋग्वेद, ७/८/९/१ व अथर्ववेद, ५/३/१४

***

शङ्कराचार्यस्य स्तोत्रसाहित्यगतभक्तिसाधनाविवेचनम्

डॉ. प्रभाकर कुमार अग्निहोत्री
अध्यापक, उच्चतर माध्यमिक विद्यालय, बहारी, सीधी, मध्य प्रदेश

श्रीशङ्कराचार्यस्य संस्कृतस्तोत्रसाहित्ये महनीयं स्थानमस्ति। श्रीशङ्कराचार्येण न केवलं वेदान्तग्रन्थानामेवापितु साधारणजनत्राणार्थमनेकस्तोत्रगन्थानामपि प्रणयनं व्यधायि। प्रचण्डभानोश्च भानोर्दीधितिषु जलमिव प्रचण्डविचारकस्यास्य हृदये भक्तिसलिलमपि संलीनमासीदित्यनेन स्पष्टं प्रतीतिपथतामुपयान्ति। यथा विविधानि स्थानानि पावयन्ती लोकसन्तापं हरन्ती जनमनांसि मोदयन्ती भगवती जाह्नवी स्वावगाहिनो जनान् कृतार्थयन्ती दृश्यते। तथैव भक्तिभगीरथी कर्तव्यभावानावहन्ती भक्तजमान् पावयन्ती पावयति स्वावगाहिनो जनान्। भक्तिभावनाभावितान्तःकरणास्तदेकशरणाः स्वव्रतनिर्वाहाभरणा विश्ववन्दनीयचरणाः श्रीमच्छङ्कराचार्यपादा अपि भक्तिभागीरथ्यामवगाह्यात्मानमपावयन्।

अद्वैतवेदान्तदर्शनाचार्याणां भगवत्पूज्यपादश्रीशङ्कराचार्याणां मते केवलं ब्रह्मैव सत्यमन्यच्च सर्वं दृश्यप्रपञ्चं मायिकमसत्यं च। ब्रह्मज्ञानोदयेन दृश्यप्रपञ्चस्य निषेधादण्डखण्डमद्वयमेकरसं चिन्मयं ब्रह्मैवावशिष्यते। एवं च यथाद्वैतवेदान्तदर्शनमद्वयब्रह्मज्ञानेन मोक्षाधिगममुद्बोधयति, तथैव भक्तिदर्शनमपि भगवत्साक्षात्कारेणापवर्ग द्वारमुद्घाट्य परमं पदं प्रापयति भक्तानिति। तस्मादात्मकल्याणाय मानवैर्मायासन्तरणपूर्वकं भगवत्स्वरूप-साक्षात्कारात्मकमुक्तिप्राप्तये तत्साधकत्वेनात्यन्तोपयोगिनी भगवद्भ क्तिराश्रयणीया।

भज् सेवायामिति धातोर्भावे क्तिन् प्रत्यये सति निष्पन्नस्य भक्तिशब्दस्यार्थः प्रेम्णा भगवतः सेवैव प्रतीयते। अन्यव्यासङ्गनिरासपूर्वकस्वीयेष्टध्याननिष्ठचित्ताशक्तिर्भक्तिरिति विदुषां मतम्। शङ्कराचार्यमतानुसारमङ्कोलबीजमङ्कोलं सूचिकाऽयस्कान्तोपलं साध्वी निजवल्लभं लतावृक्षं सरित् सरित्पतिं यथा प्राप्नोति, तथैव चित्तवृत्तिरपि यदा भगवन्तं साक्षात्कृत्य तच्चरणारविन्दद्वयमुपेत्य तिष्ठति तदा सा भक्तिरुच्यते–

अङ्कोलं निजबीजसंसृतिस्य एकान्तोपलं सूचिका
साध्वी निजविभुं लताक्षितिरुहं सिन्धुः सरिद्वल्लभम्।
प्राप्नोतीह यथा तथा पशुपतेः पादारविद्रद्वयं
चेतोवृत्तिरुपेत्य तिष्ठति सदा सा भक्तिरिच्युते।। (शिवानन्दलहरी, ६)

भगवता शङ्कराचार्येण विवेकचूणामणौ तु आत्मस्वरूपानुसन्धानमेव भक्तिः प्रोक्ता–

स्वरूपानुसन्धानं भक्तिरित्यभिधीयते।
स्वात्मतत्वानुसन्धानं भक्तिरित्यपरे जगुः।। (विवेकचूणामणिः, ३)

एवं परमात्मनः स्वरूपज्ञानं भक्तिरित्युच्यते। यथा ब्रह्मसद्भावस्योदयेन स्वरूपज्ञाने जाते कार्यकारण–ब्रह्मणोरद्वैतभावः समुदेति, तथैव प्रकृष्टाया भक्तेरुदयेन भक्तेन केवलं परमात्मैवानुभूयते। न तद्भिन्नः कश्चिदपरः पदार्थः क्वचिद् दृग्गोचरीभवति। तदानीं भक्तजनः कार्यब्रह्मस्वरूपजगत्प्रपञ्चं कारणब्रह्मस्वरूपे परमात्मनि विलीनतामनुभवति। शङ्कराचार्येण मोक्षकारणसामग्र्यां भक्तिः श्रेष्ठा समुद्घोषिता–

मोक्षकारणसामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसी। (विवेकचूणामणिः, ३)

एवं च ब्रह्मातिरिक्तध्येयशून्यनिर्विकल्पज्ञानसहोदरी भक्तिरेव भगवत्साक्षात्कारसाधनसमुदायेषु श्रेष्ठा। ऋते ज्ञानान्न मुक्तिरिक्ति श्रुतेर्ज्ञानस्य मोक्षसाधनता प्रोक्ता। तथा च मोक्षोपलब्धिसाधनस्य ज्ञानस्यापि साधकोऽन्ते सर्वात्मनाऽऽत्मानं भगवते समर्पयति। इदं समर्पणं शरणागतिः भक्तिरेव। एवं ज्ञानस्याप्यन्ते भक्तावेव पर्यवसानम्। शङ्कराचार्यमतानुसारेण मृदाकारसाधने द्रवीभूतं ताम्र यथा तदाकारतां भजते, तथैव घटादिरूपे व्याप्तं चितं तदाकारतां प्रपद्यते। यथा वा घटादिव्यङग्यपदार्थच्छादकान्धकारध्वंसकरालोको घटाकारतामियात्तथैव विषयावरण–निवर्तकं ज्ञानमपि तदाकारतां याति। अत एव सर्वार्थव्यञ्जकत्वा बुद्धिरप्यर्थाकारा प्रतीयते। एवं द्रवीभूतमनसो भगवदाकारता सविकल्पकवृतिरूपता भक्तिः। द्रवीभावाप्राप्ताद्वयात्ममात्रगोचरा निर्विकल्पात्मिका मनोवृत्ति र्ब्रह्मविद्याब्रह्मानमिति। भक्तेः साधनं भगवद्गुणग्रथितग्रन्थश्रवणम्, ज्ञानस्य साधनं तत्त्वमस्यादिमहावाक्यश्रवणम्। भक्तेः फलं भगवद्विषयकरतिप्रकर्षः ज्ञानकलं सर्वविधानर्थहेतुभूताज्ञाननिवृत्तिः। एवं च भक्तिः सविकल्पक–समाधेर्ज्ञानञ्च निर्विकल्पकसमाधेर्द्वितीयमभिधानम्। भक्तिद्वारासगुणब्रह्मस्वरूपं ध्यायन् सांसारिकविषयवितृष्णो जनोनिर्गुणब्रह्मस्वरूपध्याने समर्थो भवति। अत एव मोक्षसाधनभूतायां सामग्र्यां भक्ताय प्रथमं स्थानं प्रदत्तमाचार्यशङ्करेण। यथा चोक्तं विवेकचूणामणौ–

मोक्षकारणसामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसीति।

शङ्कराचार्यस्य स्तोत्रसाहित्ये एवं विधायां भक्तेर्महत्त्वं जेगीयते। शङ्कराचार्यस्य चेदं वैशिष्ट्यन्तेन स्वीये स्तोत्रसाहित्ये सगुणसक्रियविविधोपाधिविभासितमायाशबलितस्य ब्रह्मणो विविधरूपमयी लीलामयी माधुरी वर्णिता। काचिन्नायिकास्तोत्रादेशश्रयरूपेण न गृहीता। तेन यद्यपि स्वीयेषु दार्शनिकग्रन्थेषु निर्गुणं निष्क्रियं सर्वोपाधिशून्यं मायालेशविरहितमद्वयमनन्तं ब्रह्मप्रतिपादितं तथापि व्युत्थानकाले भगवद्भजनहेतवे द्वैतमपि कल्पितम्। एवं शङ्कराचार्येण बहुजनहिताय बहुजनसुखाय सृष्टं स्तोत्रसहित्यं भक्तिभागीरथ्यामवगाहिनाभिलाषिणे भक्तजनाय वन्दनीयं तीर्थरूपं वर्तते।

शङ्कराचार्यस्य स्तोत्रसाहित्ये नवविधाया भक्तेर्वैशिष्ट्यवर्णनं प्राचुर्येणोपलभ्यते। श्रवणं कीर्त्तनं स्मरणं पादसेवनमर्चनं वन्दनं दास्यमात्मनिवेदनमिति नवविधाभक्तिरुक्ता। तत्र श्रवणभक्तेर्माहात्म्यं प्रतिपादयन्नाचार्यशङ्करः स्वमन उपदिशन्नाह हे मनः। त्वमश्वगजादिसंयुतं प्राज्यं राज्यं पुत्रमित्रकलत्रादिक्षणभङ्गुरपदार्थांश्च परित्यज्य गुरुवाक्यानुसारं पार्वतीवल्लभं भज यतोहि श्रवणाभावे तत्त्वेऽज्ञाते निदिध्यासनाभावः स्यादिति। एवमेव शिवानन्दलहर्यां सुब्रह्मण्यस्तोत्रे चापि कथामृतश्रवणस्य माहात्म्यमुपवार्णितम्। कीर्तनभक्तेर्महत्त्वमुपवर्णयता शङ्कराचार्येण सौन्दर्यलहर्यामुक्तम् – हे भवानि! मयि दासे सकरुणां दृष्टिं वितर इति कामनया भक्तो यदा "भवानि" इति पदमुच्चारयति, तदैव नामसङ्कीर्तनेन प्रसन्ना भगवती तस्मै मुकुन्दादिसेवितां सायुज्यपदवीं प्रददाति।

भवानि त्वं दासे मयि वितर दृष्टिं सकरुणा-
मिति स्तोतुं वाच्छन् कथयति भवानि त्वमिति यः।
तदैव त्वं तस्मै दिशसि निजसायुज्यपदवीं
मुकुन्दब्रह्मेन्द्रस्फुटमुकुटनीराजितपदाम्।। (सौन्दर्यलहरी, २२)

भगवत्याः स्तुतिः ब्रह्म-शिवषडाननशेषप्रभृतिभिश्चतुर्मुखैः षण्मुखैः सहस्रमुखैर्वाऽशक्यगेया वर्तते। भगवत्या नामोच्चारणेन प्रतिवासरं मन्त्रजापेन सर्वपदार्थसौलभ्यादिवर्णनं कीर्तनभक्तेर्महत्त्वं प्रकटयति।

भगवद्विग्रहस्वरूपयन्त्रप्रतिमादीनां दर्शनं कृत्वा करुणावरुणालयं भगवन्तं संस्मृत्य सश्रद्धः शरीरेण मनसा वा प्रणतिनिवेदनं वन्दनात्मिका भक्तिरिति भण्यते। शङ्कराचार्यस्य स्तोत्रेषु सर्वत्रैव वन्दनभक्तेर्माहात्म्यं वर्णितम्। षट्पदीस्तोत्रे सुरसरस्वतीमकरन्दविभूषितस्य सच्चिदानन्दमयपरिमलपरिपूजितस्य श्रीपतिचरणा-रविन्दस्य वन्दना भवभयखेदच्छिदे कृता वर्तते।

दिव्यधुनीमकरन्दे परिमलपरिभोगसच्चिदानन्दे।
श्रीपतिपदारविन्दे भवभयखेदच्छेदे वन्दे।। (षट्पदीस्तोत्रम्, २)

एवमेव शिवपादादिकेशान्तस्तोत्रे उच्च-नीच-स्थावर-जङ्गमादिभेदभावानां विस्मृत्य कीटवृक्षादीनां वन्दनोपलभ्यते। स्वाराध्यदेवं जीवनसर्वस्वं सम्मानयन आत्मानं तस्य दास इति जानन् सर्वात्मनाकृता सेवा दास्यात्मिका भक्तिरिति। शङ्कराचार्येण दास्यभावद्वारोपासनानिरतभक्तजनोद्धारार्थं स्वस्तोत्रेषु दास्यभावनिरूपणं कृतम्। परमशिवस्य दास्यभावोपासको नन्दीश्वर एवास्यैव शापवशात् त्रैलोक्यजयी रावणो विनाशमुपगतः। दशश्लोक्यां नन्दीश्वरस्य दास्यात्मिकाभक्तेर्वर्णनम्।

गोविन्दाधिकं न दैवतमिति प्रोच्चार्य हस्तावुभा-
वुद्धत्याथशिवस्य सन्निधिगतो व्यासो मुनीनां वरः।
यस्य स्तम्भितवृत्तिरानतिद्धता नन्दीश्वरेणाभवत्
तस्मिन् मे हृदयं सुखेन रमतां साम्बे पर ब्रह्मणि। (दशश्लोकीस्तोत्रम्,५)

सौन्दर्यलहर्यां "हेभवानि" दासे मयि सकरुणां वितरेति कथनात्पूर्वमेव भक्तो यदा "भवानि" इति पदमुच्चारयति, तदैव नामसङ्कीर्तनेन प्रसन्ना भगवती तस्मै मुकुन्दादिसेव्यां सायुज्यपदवीं प्रददौ। भगवतः प्रभावं रहस्यं च जानन्नपि मित्रभावेन सख्यभक्तिरुक्ता। शङ्कराचार्येण कृष्णाष्टस्तोत्रे भगवतः व्रजशिशूनामर्जुनस्य च सख्यभावं कथितम्।

घनश्यानमो वायो व्रजशिशुवयस्योऽर्जुनसखः। (कृष्णाष्टकस्तोत्रम्, ७)

रामभुजङ्गस्तोत्रे सुग्रीवस्य मित्रता वर्णिता। एवं च व्रजवसिशिरावोऽर्जुनो व्रजवनिताः सुग्रीवो विभीषणादयश्च संख्यभावोपासनयाऽलौकिकं महत्त्वं प्राप्तवन्तः। परमात्मनि स्वशरीरसमर्पणम् आत्मनिवेदनमिति। आत्मनिवेदनं भावसहितं भावरहितं च द्विविधमाख्यातम्। सुब्रह्मण्यभुजङ्गस्तोत्रे स्कन्दे स्वसर्वस्वसमर्पणं निगदितं तथा शिवानन्दलहर्यामात्मनिवेदनभक्तिरित्थं वर्णितं यद्धे शिव! मे मनस्ते पदाब्जे वचस्तोश्रमणितौ करौ चर्यायां श्रुतिः कथाश्रवणे बुद्धि ध्याने नयनयुगलं मूर्तिविभवे सदा रमताम्-

मनस्ते पादाब्जे निवसतु वसस्तोत्रमणितौ
करौ चाभ्यर्चायां श्रुतिरिति कथाकर्षणविधौ।
तव ध्याने बुद्धिर्नयनयुगले मूर्तिविभवे
परग्रन्थान् कैर्वा परमशिव जाने परमतः।। (शिवानन्दलहरीस्तोत्रम्, ७)

सौन्दर्यलहर्यां जल्पो तपः सकलमपि शिल्पं मुद्रारचनागतिः प्रदक्षिणाभोजनमाहुतिः स्थितिः प्रणतिरिति निर्दिश्य भगवत्या आराधनविधौ स्वसर्वसमर्पणाय कामना विहिता।

जपो जल्पः शिल्पं सकलमपि मुद्राविरचना
गतिः प्रादाक्षिग्यक्रमणमशनाद्याहुतिविधिः।
प्रणामः संवेशः सुखमखिलमात्मसमर्पणदिशा
सपर्यापर्यायस्तव भवतु यन्मे विलसितम्।। (सौन्दर्यलहरी, २७)

स्वाराध्यदेवे स्वसर्वस्वसमर्पणमात्मनिवेदनामिति सर्वत्र प्रतिपादितं शङ्करस्तोत्रग्रन्थेषु। एवं चाचार्यरचितेषु स्तोत्रग्रन्थेषु नवधाभक्तेः साङ्गोपाङ्गं सुस्पष्टं विवेचनमुपलभ्यते।

***

योगतन्त्रोक्त श्रीविद्यास्वरूप

डॉ. अम्बति लक्ष्मण राव शास्त्री
वरिष्ठ अनुसन्धाता
सांख्ययोगतन्त्रागम विभाग,
सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी

आत्मशक्तिरूपिणी देवता श्रीविद्या, उसका मन्त्र और उस मन्त्र के उपदेश सिद्धगुरु इन तीनों में अभेद दार्ढ्यभावना करना ही मुख्य उपासनापद्धति है। अभेद दार्ढ्यभावना की पूर्णता का होना ही परमसिद्धि-लाभ है। गुरु के साथ अभेद भावना के महत्त्व का कारण यह है कि आदिनाथादि गुरुक्रमसम्प्रदाय प्रभाव से जिसने श्रीविद्या के साथ पूर्णभेद दार्ढ्यभावना के द्वारा पूर्ण अभेद प्राप्त किया है, ऐसे गुरु के साथ शिष्य यदि अपनी (आत्मशक्ति की) अभेदभावना करे तो उस शिष्य को भी श्रीविद्या के साथ पूर्ण अभेद तत्क्षण प्राप्त हो जाता है। अत: श्रीविद्या के साथ पूर्ण अभेद प्राप्त करने के लिए गुरुकृपा के सिवाय दूसरा उपाय न होने से गुरु के साथ अभेदभावना की नितान्त आवश्यकता है। सुन्दरीतापनीय में कहा है- जैसे घट, कलश और कुम्भ ये तीनों शब्द एक ही अर्थ के बोधक हैं, वैसे ही मन्त्र, देवता और गुरु ये तीनों शब्द भी एक ही अर्थ के वाचक हैं- "यथा घटश्चैकार्थवाचका:। तथा मन्त्रों देवता च गुरुश्चैकार्थवाचका:।।"

'श्रीविद्या' के १२ उपासक प्रसिद्ध हैं। १. मुन, २. चन्द्र, ३. कुबेर, ४. लोपामुद्रा, ५. मन्मथ (कामदेव), ६. अगस्ति, ७. अग्नि, ८. सूर्य, ९. स्कन्द (कुमार कार्तिकेय), ११. शिव और १२ क्रोधभट्टारक (दुर्वासा मुनि:)- **मनुश्च लोपामुद्रा च मन्मथः। अगस्तिरग्निः सूर्यश्च इन्द्रः स्कन्दः शिवस्तथा।। क्रोधभट्टार-को देव्याः द्वादशामी उपासकाः।।** इनमें प्रत्येक का पृथक्-पृथक् सम्प्रदाय था। चतुर्थ और पञ्चम अर्थात् लोपामुद्रा और मन्मथ इन दोनों के सम्प्रदाय वर्तमान में प्रचलित हैं। उनमें भी अधिकतर मन्मथ-सम्प्रदाय अर्थात् कामराजविद्या का ही सर्वतोमुख प्रचार है। त्रिपुरा-रहस्य-माहात्म्यखण्ड में वर्णित कथाओंके अनुसार कामदेव ने अपने निर्ब्याज आराधना से श्रीमाता को प्रसन्न कर उससे अनेक दुर्लभ वर प्राप्त किये, और स्वोपासित कामराजविद्या के उपासकों के लिए भी बहुत सी सुविधाएँ प्राप्त करा दीं। तबसे ही कामराज विद्या का विशेष प्रचार होने लगा।

कामराजविद्या ककारादि पञ्चदशवर्णात्मक है। इसी को कादिविद्या भी कहते हैं। तन्त्रराज में शिवजी देवी से कहते हैं- 'हे देवी पार्वती! कादिविद्या तुम्हारा स्वरूप ही है और उससे सब प्रकार की सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं। कादिविद्या का उद्धार आथर्वण त्रिपुरोपनिषद् में इस प्रकार है- **'कामो योनिः कमला**

वज्रपाणिर्गुहा ह सा मातरिश्वाभ्रमिन्द्रः। पुनर्गुहा सकला मायया च, पुरूच्येषा विश्वमातादिविद्या।' लोपामुद्रा ही हादिविद्या हैं। यह भी पञ्चदशवर्णात्मिका ही है। कामेश्वराङ्कस्थित कामेश्वरी के पूजामन्त्रों में कादि, हादि दोनों विद्याओं से युक्त नाममन्त्र की योजना सत् सम्प्रदायों में प्रचलित है। अवशिष्ट मनुचन्द्रादि दश विद्याएँ केवल आम्नायपाठ में ही उल्लिखित हैं। प्रचलित उपासना पद्धतियों में उनका विशेष उपयोग नहीं है।

श्रीकामराज-विद्या की अधिष्ठात्री 'श्रीविद्या' का ही नामान्तर त्रिपुरा है। त्रि-त्रिमूतियों से पुरा-पुरातन होने से त्रिपुरा, अर्थात् गुणत्रयातीता त्रिगुणानियन्त्री शक्ति। गौड़पादीय सूत्र में भी कहा है- **'तत्त्वत्रयेण भिन्ना।'** त्रिपुरार्णव में 'त्रिपुरा' शब्दकी प्रकारान्तर से निरुक्ति की है- तीन नाड़ियाँ-इड़ा, पिङ्गला, सुषुम्णा ही त्रिपुरा है। वह मन, बुद्धि और चित्तरूपी तीन पुरों में निवास करने वाली शक्ति है, अतः त्रिपुरा कही जाती है।

ग्रन्थान्तर में और भी प्रकारान्तरों में 'त्रिपुरा' शब्द की निरुक्ति कही है- त्रिमूर्ति (ब्रह्मा, विष्णु, महेश) की जननी होने से, त्रयी (ऋक्, यजुः, साम) मयी होने से महाप्रलय में त्रिलोकी को अपने में लीन करने से जगदम्बा 'श्रीविद्या' का 'त्रिपुरा' यह नाम प्रसिद्ध हुआ।

सङ्केतपद्धति में तथा वामकेश्वर-तन्त्र में त्रिपुरा का स्वरूप इस प्रकार कहा है- ब्रह्मा, विष्णु, ईशरूपिणी 'श्रीविद्या' के ही ज्ञानशक्ति, क्रियाशक्ति और इच्छाशक्ति ये तीन स्वरूप हैं। इच्छाशक्ति उसका शिरोभाग है, ज्ञानशक्ति मध्य-भाग तथा क्रियाशक्ति अधोभाग है। एवं प्रकारक शक्तित्रयात्मक उसका रूप होने से ही वह 'त्रिपुरा' कही जाती है।

आत्मशक्ति ही श्रीत्रिपुराम्बा है, यह बात पहले कही गयी है। हारितायनसंहिता में श्रीदत्तात्रेय गुरु ने परशुरामजी से त्रिपुराम्बास्वरूप का निरूपण करते हुए कहा है- हे राम! उस परा-शक्ति के महात्म्य का कौन वर्णन कर सकता है? सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् , लोकेश्वर ब्रह्मा, विष्णु, महेश भी अभी तक उस शक्ति का न स्वरूप जानते हैं, न स्थान ही जानते हैं। वस्तुतः 'वह शक्ति ऐसी है' ऐसे कोई भी यथार्थतः वर्णन नहीं कर सकता। वेदशास्त्र-तन्त्र भी उसके वर्णन में असमर्थ हैं। प्रत्यक्षादि प्रमाण तो प्रमेयमात्र का ही ग्रहण करते हैं, उस शक्ति के स्वरूप तक तो उनकी पहुँच ही नहीं है। जैसे अग्नि की ज्वाला प्रज्वलित अङ्गारसमष्टियों में आविर्भूत होकर जब शान्त होती है तब वह कहाँ गयी, अथवा किसमें अन्तर्भूत है- यह ज्ञात नहीं होता, वैसे ही समस्त मातृमण्डलशक्ति-सङ्घट्टरूपिणी महाचैतन्यात्मिका श्री का क्या स्वरूप है, यह कैसे आविर्भूत होती है और किसमें अन्तर्भूत होती है, यह ज्ञान नहीं होता। न तो वह तर्क से, न युक्ति से ही ज्ञात होती है। 'अहमस्मि' (मैं हूँ) इस प्रतीति के सिवाय उसकी उपलब्धि का दूसरा प्रमाण नहीं है। 'मैं हूँ' यह प्रतीत होना ही आत्मशक्ति का मान है। अनन्तर, बहिः, सर्वदा सर्वत्र-इस प्रकार से आत्मशक्ति के प्रत्यक्ष का अनुभव करने वाला साधक गङ्गागर्भ में निमग्न गज के समान सर्वशीतलभाव को प्राप्त हो जाता है।

वह आत्मशक्तिरूपिणी 'श्रीविद्या' जब लीला से शरीर धारण करती है, तब वेदशास्त्र उसका निरूपण करने लगते हैं। अखिल प्रमाणों की प्रमात्री वहीं शक्ति चिच्छक्ति नाम से व्यवहृत होती है। उसके लीलाविग्रहों का माहात्म्य भी अनन्त है।

प्राय: सभी देवताओं के ध्यानों में वराभयमुद्राएँ रहती हैं, जिनमें वे अपने भक्तों को वर, तथा अभय दान देने की घोषणाएं करती हैं। भक्त भी प्राय: ऐसे ही देवता खोजते हैं, जिनसे उनको अभीष्ट वर प्राप्त हो तथा उनका भय निवृत्त हो। श्रीविद्या तो ब्रह्ममयी है, सारे जगत् के कल्याण के लिये आविर्भूत है। उसको वराभय-प्रदान का नाटक करने की क्या आवश्यकता है?

श्रीशङ्करभगवत्पादाचार्य जी ने अपने सौन्दर्यलहरीस्तोत्र में यही बात कही है- **त्वदन्य: पाणिभ्यामभयवरदो दैवतगणस्त्वमेका नैवासि प्रकटितवराभीत्यभिनया। भयात् त्रातु दातुं फलमपि च वाञ्छासमधिकं, शरण्ये लोकानां तव हि चरणावेव निपुणौ।** हे शरणागतरक्षिके! माँ!! तुमसे अन्य प्राय: सभी देवतागण अपने करों से वर तथा अभयदान देने वाला हैं। एक तुम ही ऐसी हो जिसने वर तथा अभयदान का अभिनय नहीं किया है। तब क्या तुम्हारे भक्तों को वर तथा अभय नहीं मिलता? नहीं सो बात नहीं है। हे शरण्ये! माँ!! भक्त लोगों का भय से रक्षण करने के लिये तथा उनको अभीष्ट वरदान देने के लिये तुम्हारे चरण ही समर्थ हैं। जब चरण के द्वारा ही वराभयदान हो सकता है तब हाथ में वराभयमुद्रा धारण करना निरर्थक है। अर्थात्- इतर देवताएँ जो वस्तु हाथ में देती हैं, तुम वही वस्तु पैर से देती हो, क्योंकि तुम राजराजेश्वरी ब्रह्ममयी हो।

श्रीविद्या के लीलाविग्रह तो अनन्त हैं। त्रिपुरारहस्यमाहात्म्यखण्ड तथा ब्रह्मण्डपुराणोत्तरखण्ड आदि पुराणेतिहासों में मुख्य विग्रहों का परिगणन इस प्रकार है- कुमारी, त्रिरूपा, गौरी, रमा, भारती, काली, चण्डिका, दुर्गा तथा ललिता।

१. कुमारी- इन्द्रादि देवों के गर्व-परिहार के लिए श्रीमाता कुमारीरूप से प्रकट थीं।

२. त्रिरूपा- कारणपुरुष ब्रह्म, विष्णु और शिव को उनके अधिकृत सृष्टिस्थितिसंहारात्मक कार्यों में सहायता करने के लिये श्रीमाता ने वाणी, रमा तथा रुद्राणी शक्तियों को अपनी शरीर से उत्पन्न कर उन तीनों से उनका विवाह करा दिया।

३. गौरी, रमा- मर्त्यलोक में मानवों द्वारा यज्ञ-यागादि कर्मों के न होने से इन्द्रादि देव चिन्तित हुए। ब्रह्मदेव के आदेशानुसार उन लोगों ने श्री महालक्ष्मी की आराधना की। श्रीमहालक्ष्मी ने अपने पुत्र कामदेव को देवकार्य में सहायता के लिये भेजा। कामदेव और भूलोकाधिपति राजा वीरव्रत के सैनिकों से घोर युद्ध हुआ। कामदेव ने सबको भगाया। राजा वीरव्रत ने इस आपत्ति के शमनार्थ शङ्करजी की आराधना की। शङ्कर जी से विजय प्राप्ति का वरदान पाकर राजा ने कामदेव से युद्ध करते हुए शङ्कर प्रेषित त्रिशूलात्मक बाण कामदेव पर चलाकर उसको मार डाला। लक्ष्मी के दूतों ने कामदेव का निश्चेष्ट शरीर लक्ष्मी के पास पहुँचाया। लक्ष्मी ने श्रीत्रिपुराम्बा-प्रसाद से अमृत द्वारा उसको पुनरुजीवित किया। शङ्कर के प्रभाव से अपना पराजय तथा मृत्यु होने का वृत्तान्त सुनकर उसी क्षण से कामदेव के मन में शङ्करजी के प्रति घोर द्वेषग्रन्थि पड़ गयी। त्रिपुराम्बा की आराधना से बल सञ्चयकर शङ्कर को हराने की कामदेव ने अपने मन में प्रतिज्ञा की। इतने में ही श्रीमहालक्ष्मी ने त्रिपुराम्बा की प्रार्थना की। तदनुसार त्रिपुराम्बा द्वारा प्रेषिता गौरी वहाँ पर प्रकट हुई। श्रीमहालक्ष्मी ने कामदेव के पराजय तथा प्रतिज्ञा आदि का वृत्तान्त गौरी को सुनाकर उपाय पूछा। गौरी ने लक्ष्मी तथा कामदेव दोनों को समझाया कि शङ्कर जी सर्वश्रेष्ठ हैं, उनसे स्पर्धा करना

योग्य नहीं है, उनकी ही आराधना कर अपना अभीष्ट प्राप्त करना उचित है। गौरी की बात सुनकर कामदेव रुष्ट और शङ्कारजी को जीतने का अपना अभिप्राय उसने प्रकट किया। यह सुनकर गौरी ने क्रुद्ध होकर 'तुम शिवजी के द्वारा दग्ध होग' ऐसा कामदेव को शाप दिया। अपने प्रिय पुत्र को गौरी ने शाप दिया यह सुनकर महालक्ष्मी ने गौरी को शाप दिया कि 'तुम भी पतिनिन्दा सुनकर दग्ध होगी।' यह सुनकर गौरी ने भी लक्ष्मी को शाप दिया कि 'तुम पतिविरह का दु:ख तथा सपत्नियों से क्लेश प्राप्त करोगी।' अनन्तर लक्ष्मी औरा गौरी में युद्ध आरम्भ हुआ। परस्पर के प्रहार से दोनों मूर्च्छित होने लगीं। ब्रह्म और सरस्वती की मध्यस्थता से किसी तरहा युद्ध शान्ता हुआ। शिवजी को जीतने की अभिलाषा से कामदेव ने अपनी माता महालक्ष्मी से त्रिपुराम्बा के सौभाग्यष्टोत्तरशतनामस्तोत्र का उपदेश प्राप्त किया। मन्दराचल की गुहा में बैठकर उसने आराधना आरम्भ की। कुछ दिन बाद त्रिपुराम्बा ने प्रसन्न होकर स्वप्न में कामदेव को अत्यन्त गुप्त पञ्चदशी-विद्या का उपदेश दिया। दिव्यवर्षत्रय तक कामदेव ने एकाग्रभाव से श्रीमाता की आराधना की। भगवती ने प्रसन्न होकर प्रत्यक्ष दर्शन दिया। 'हे काम! आज से तुम अजेय हुए' ऐसा कहकर श्रीमाता ने अपने धनु:शरों से धनु:शर उत्पन्न कर कामदेव को दिये।

दक्षयज्ञ में पतिनिन्दा श्रवणकर भस्मीभूत गौरी नभो रूप में स्थित रही। हिमाचल की आराधना से प्रसन्न होकर गौरीरूप में उसकी कन्या हुई।

तारकाासुरवध में शिवपुत्र को सेनापति बनाना आवश्यक समझकर इन्द्र ने शिवतपोभङ्ग करने के लिये कामको आज्ञा दी। गौरी के समक्ष ही शिवजी ने अपने तृतीय नेत्र से काम का दाह किया।

५. भारती-ब्रह्मदेव जी की सभा में देवर्षि द्वारा सावित्री की स्तुति सुनकर ब्रह्मदेव जी ने उसका उपहास किया। सावित्री इससे अपना अपमान समझ-कर ब्रह्मदेव को खूब फटकार सुनायी। तब ब्रह्माजी बिगड़कर बोले- 'पति का अपमान करने वाली तुम पत्नीत्व के अयोग्य हो, आज से यज्ञों में मेरे साथ न बैठ सकोगी।' सावित्री ने भी बिगड़कर कहा कि यदि मैं तुम्हारी पत्नी होने योग्य नहीं हूँ। तो शूकन्या तुम्हारी पत्नी होगी।' इस प्रकार दोनों के क्रोध से जगत् में व्याकुलता देखकर हरि और हर ने दोनों को आश्वस्त किया और देहान्तर में सावित्री ही शूद्रकन्या होगी ऐसा कहा। फिर ब्रह्मा और सावित्री पूर्णत: शान्त नहीं हुए थे, ब्रह्मा ने सावित्री को शूद्रकन्या जन्म में पूर्व-वृत्तान्त के स्मरण न रहने का शाप दिया; सावित्री ने निन्द्य स्त्री में ब्रह्मा को कामुक होने का शाप दिया।

एकदा ब्रह्मा जी ने यज्ञ करने का विचार किया। सावित्री को बुलाया, किन्तु वह न आयी। मुहूर्त-अतिक्रमण होने के भय से विष्णु ने भूतल से एक गोपकन्या लाकर उससे ब्रह्म का विवाह कराया और यथाविधि यज्ञ भी समाप्त हुआ। सावित्री अत्यन्त क्रुद्ध हुई, उनके क्रोध से त्रैलोक्य दग्ध होने लगा। तब पार्वती की प्रार्थना के अनुसार त्रिपुराम्बा ने आविर्भूत होकर सावित्री को शान्त किया।

६. काली- आदिदैत्य मधु और कैटभ के कुलों में उत्पन्न शुम्भ-निशुम्भ नाम के दो दैत्यों ने उग्र तपस्या कर ब्रह्माजी से पुरुषमात्र से अजेय होने का वर प्राप्त किया। तीनों लोकों पर उन्होंने आक्रमण किया। सारे देवता निर्वासित किये गये। ब्रह्मा, विष्णु, शिवसहित इन्द्राणि देवों ने जाह्नवीतीर पर 'नमो देव्यै' इस स्तोत्र से त्रिपुराम्बा की स्तुति की। त्रिपुराम्बा ने प्रसन्न होकर गौरी को भेजा। गौरी ने देवों का

वृत्तान्त सुनकर कालीरूप धारण किया और शुम्भ–निशुम्भ द्वारा प्रेषित चण्ड–मुण्ड नामक दैत्यों का वध किया।

७. चण्डिका, ८. कात्यायनी– छः आठ– इन तीनों अवतारों की कथाएँ सप्तशतीस्तोत्र में प्रसिद्ध तथा सर्वविदित है, अतः यहाँ पर विशेष उल्लेख नहीं किया है।

९. दुर्गा– महिषासुर को मारने के लिये महालक्ष्मी–दुर्गारूप में श्रीमाता ने अवतार ग्रहण किया। यह कथा सप्तशती के मध्यम चरित्र में प्रसिद्ध है।

१० ललिता– पूर्वकाल में भण्ड नाम के असुर ने श्री शिवजी की आराधना की और उनसे अभयरूप वर प्राप्तकर त्रिलोकाधिपत्य करते हुए देवताओं के हविर्भाग का भी स्वयमेव भोग करना आरम्भ किया। सभी देवता त्रस्त हो गये। जगत में त्राहि–त्राहि मच गयी, क्योंकि भण्ड अबध्य था, अतः जगन्माता ने ललिता रूप को स्वीकार कर उसका बध किया। यह कथानक ब्रह्मण्डपुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण से जानने योग्य है।

वर्णों का स्वरूप तथा उनकी मन्त्रात्मकता एवं अधिकारी–

अहमितयेकमद्वैतं यत्प्रकाशात्मविभ्रमः।

अकुलस्यास्यदेवस्य कुलप्रथनशालिनी।।

'अस्य देवस्य' का तात्पर्य है 'अकार रूप देव' (अ) प्रकाशित होने वाला जिससे नित्ययुक्त रहने वाली पराशक्ति जिसका कुल प्रथनशालिता ही कार्य है तथा जिसकी ऐसी कौलिकी शक्ति कादिहान्त (ह) जिससे 'अ' नित्य युक्त रहता है।

***

संस्कृते ध्वनिस्वरुपस्य संक्षिप्त भाषा वैज्ञानिक विश्लेषण

प्रदीप तिवारी
संस्कृत विभाग
बुन्देलखण्ड विश्वविद्यालय, झाँसी, भारत

मूल स्वराः– अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ऋ, वृ, ए, ओ।

मूलाश्च ते स्वराः स्वयं राजन्ते मूल स्वराः भाषाविज्ञाने एकादशनिरुपिताः किन्तु पाणिनीय-शिक्षायां स्वरा विशतिरेकश्च इत्युक्तवा २१ (एकविशंतिः) स्वराः वर्णिताः। अत्र आकारः ईकारः, ऊकार ऋकारोऽपि सभेदौ प्रदर्शितौ।

भाषावैज्ञानिकाः पाणिनय शिक्षानुसारं वर्णानां स्वीकारं कुर्वन्ति। किन्तु तेषां नामानि परिवर्तयन्ति यथा– अन्तस्थवर्णानां भाष वैज्ञानिकाः अर्धस्वर इत्यादिभ्यः रुपेभ्य बोधं कुर्वन्ति। आधुनिकाः भाषाशास्त्रिणः ध्वनीः स्वरः तथा व्यञ्जनं इति अनयोः रुपेण स्वीकुर्वन्ति। किन्तु तेषां परिभाषा तथा दृष्टौकिञ्चित् भिन्नता वर्तते।

प्राचीनाः भाषाशात्रिणः पतंजलिः यश्च पाणिनिपरम्परायाः आचार्यः अस्ति। तेषां कथनानुसारं स्वराः ताः ध्वनयः कथ्यन्ते याः स्वयं उच्चारयितुं शक्या किन्तु "व्यञ्जनानि" इति ताः ध्वनयः कथ्यन्ते येषामुच्चारणं स्वराणाम् सहायतयैव भवति।

यथा– स्वयं राजन्ते स्वराः। अन्वग भवति व्यञ्जनम् इति।[1]

पतञ्ललिना स्वराणां स्वतंत्रसत्ता स्वीकृता तथा व्यञ्जनां तदधीनस्थाः कार्यकर्तारः। तेषां कथनमस्ति यत्– व्रयञ्जनानां स्थितिः नटस्त्रीणां इव भवति।

यथा– व्यञ्जनानि पुनर्नष्भार्यावद्‌भवन्ति।[2] तद् यथा नटानां स्त्रियो रंगगता यो यः पृच्छति कस्य यूयं कस्य यूयमिति ततं तवेल्याहुः। एवं व्यञ्जनान्यपि यस्या यः कार्यमुच्यते तं तं भजन्ते। इत्थमेव व्यञ्जनानि येन स्वरेण सम्बद्धा" भवन्ति तदनुकूलमेव कार्यं कुर्वत्ति।

याज्ञवल्क्य शिक्षा अपि एतस्य कथनस्यानुसरणं करोति।

यथा–

दुर्बलस्य[३] यथा राष्ट्रं हरते बलवान् नृपः।
दुर्बलं व्यञ्जनं तद्वद् हरते बलवान् स्वरः।।

वृत्तित्रय वार्तिक आदिग्रन्थाः अपि अद्यं भावः व्यक्तीकुर्वन्ति। पतंजलिः स्वराणां प्रधानतां तथा व्यञ्जनानाम् अप्रधानतां स्पष्टरुपेण स्वीकरोति तेषामनुसारं व्यञ्जनस्य उच्चारणं नैव भवितुं शक्नोति। यथा– "न पुनस्तरेणां च व्यञ्जनस्योच्चारणमपि भवति।"[४]

आचार्य पतञ्जलेः अनेन कथनेन वर्तमानभाषाशास्त्रिणः अधिकांशतः सम्मताः न सन्ति। तेषां कथनंमस्ति यत्– काशुचित् भाषासु तादृश्यः ध्वनयः सन्ति याः च स्वरेण विनाऽपि उच्चारयितुं समर्थाः सन्ति। यथा आङ्गल भाषायां ध्वनितं बालकं "श्" इत्युक्तवा अवरोधयन्ति। इत्थमेव "चेक" भाषायाः एकं सम्पूणं वाक्यं अस्ति यत्र एकोऽपि स्वरः नास्ति।

यथा– Strc prst skrt krk (ग्रीवायां अङ्गल्या नोदयतु)

आफ्रीकायाः "इबो" भाषायां इत्थनेवेकः शब्दः लभते यत्र एकोऽपि स्वरः नास्ति यथा– NgNgN यैः भाषा शास्त्रिभिः अत्र आक्षेपः कृतः तेषां विचारः पूर्णतया उचितः नास्ति। पतञ्जलिनां केवलं संस्कृत भाषायाः विषये इत्थमुक्तमासीत्। स्वर रहिताः शब्दाः संस्कृते नैव सन्ति।

सन्दर्भ-

१. महाभाष्य १/२/२९-३०
२. महाभाष्य (६/१/१२)
३. महाभाष्य

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची-

१. पा० शि०, चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी, २००७
२. महाभाष्य
३. याज्ञवल्क्य शिक्षा
४. Outline of Linguistic Analysis, pp. 18, O.U. Press.

Influence of 'Kalarippayatt' on the classical Dances of Kerala

Dr. Junais. P

Assistant Professor,

P.G & Research Department of History,

M. E. S. Kalladi College, Mannarkkad,

Palakkad (DT), Kerala, 678 583, Email ID: junais. pookadan@gmail.com

Mobile No: 09846205477

Any physical system which inspires society in depth will have a lasting influence on the performing arts and cultural life of the society. This is more true, if that influencing system is heroic and martial in nature. The tradition thus inherited by the society will transform itself into a cultural pattern, embodying a new cultural identity of the society. It is a fact that Kalarippayatt which developed as the basis of the martial training and physical culture of Kerala intensely influenced many an art forms of the area. As Kalarippayatt was practices by all religionists, it naturally influenced Hindu, Muslim and Christian performing arts.

Kathakali

Kathakali is the most popular classical dance-drama that exists in Kerala. This classical art was deeply influenced by Kalarippayatt in its various phases. Classical dances especially Kathakali insists basic Kalari training and the arena of the Kathakali dance is called as Kalari. " Kathakali dates from the 17 th century when it evolved from a confluence of ritual or folk, classical and martial sources under the patronage of the rulers (Rajas) and landholders of Kerala & quot; writes Philip Zarelli.[1] Kalarippayatt has worked as the source of inspirations and techniques of Kathakali. Tampurans of Kottarakkara and Kottayam, the earliest exponents of this art, selected their artists from Kalari trained Nairs. Thus it becomes a practice that Kathakali artists should achieve perfect body control through Kalarippayatt, suggests K.P. Narayana Pisharoti[2] It is illogical to conclude that Kalari training became a part of Kathakali study only due to the above circumstance. The proponents might have understood the fact that Kalari training will give perfect body control and stamina required for the artist. By Kalari training the artist gets grace of movements and performer can stand hours together

on the stage without fatigue. This can also be taken as a natural influence of the physical cultural tradition carried through middle ages by Kalarippayatt.

Kathakali is really the best combination of classical tradition of BharataNatya and physical culture of Kalarippayatt. It has been observed that the dance of the men characters is only a slightly modified variation of Kalarippayatt resorted to by warriors for martial training.[3]

Even a casual survey of Kathakali will prove the above hypothesis. The Kathakali students undergo Kalari massage with both feet and hands. This will help them to achieve body flexibility in tune with a Kalari artist. They are to undergo strict restriction during the massage season, as prescribed by the Guru. In the second stage Kathakali student will have to study *Meiyyirakkamor* study *Meyyut* and *Kayyu*, which impart strong foundation for Kathakali lessons by achieving body flexibility, balance and control. The ritual gesture of KalariVandanam, the application of oil at the opening of exercise proves the similarities between the physical culture and the classical art of Kerala. Zarelli who conducted a thorough study in the field, writes, The general outline of both martial and actor, training system is simple-preliminary training consists of sets of scientifically; designed exercises meant to render the body balanced, controlled supple and flexible. The basic body exercises include leg kicks, steps, jumps, body rolls, arm exercises, all of which can be combined in more and more difficult sequence linking the basic alphabet or preliminary movement together.[4]

There are different styles and schools in *Kalarippayatt*. Some of these variations reflect in Kathakali, too. The "Southern style of Kathakali includes a specific circling leg exercise which cannot be seen in other styles of Kathakali. It is clear that this circling leg exercise is due to the influence of the southern style of Kalarippayatt in which circling leg movements constitute the base.

Apart from the physical training influence, The legacy of the martial tradition is also seen in the emphasis up on the heroic and furious sentiments, so often the predominant moods of the Kathakali plays. Epic heroic and demonic figures recapitulate in Kathakali-enacted stories of the great disputes and battles of Indian epics. The strong firm physical base of Kathakali actor, so evident in the vigorous demands of training, performances, are all part of the martial heritage, physically and spiritually which lies behind Kathakali's development.[5]

Krishnanattam

Krishnanattam,.the devotional dance drama having classical height, was having deep structural influence of Kalarippayatt. Krishnattam, was born and bred up under the patronage of the Zamorin of Calicut. Manaveda who is believed to have ruled during the second half of the 17^{th} century. The play was based on Manavedas Krishnagiti which was an adaptation of Jayadeva Gita-Govinda. The students of Krishnanattam have to undergo uzhichalor massage by feet as in the case of Kalarippayatt.

The training arena of Krishnanattam is also called, Kalari. Krishnanattam which still exist today is a fusion of Kalarippayatt physical culture techniques, Rasabhinaya and Mudras draws from Kutiyattam, and finally specific choreography at least partially derived from Kalarippayatt and other Kerala performance forms.[6]

Krishnanattam begins with Kumbitalor Namaskaram exercise a functional equalent of the Pootharatozhal of Kalarippayatt. The Krishnanattam student, after undergoing Kalari Uzhichal, has to start meyyarapp followed by Kalatavu. Both these exercises are moulded out of *Melppayatt*, body control exercise of *Kalarippayatt*. It is to be noted that in the leg exercises of Krishnanattam, the hands are joined above the head, in the same pattern of the basic exercise of the Arappakai style of Kalarippayatt, which is popular in northern areas of Kerala. Krishnanattam also follows the gurukula system of training as in the case of Kalarippayatt. Kalarippayatt which developed into a culture and system in the medieval period in Kerala endowed the art forms developed during the period with the basic physical movements and body expressions and elasticity of limb-movements.

Kolkkali

Kolkali[7] a common folk art of Northern and Central Kerala is primarily an art of recreation or amusement. It is popular among the various sections of the society. Folk plays like Poorakkali, Kolkkali and Tacholikali impart exercise and recreation. Naturally in all these art forms physical culture dominates, writes Kurup.[8] At one time the dance (Kolkkali) might have developed within the confines of a Muslim Kalari since it appears that at least in Northern Kerala dancers ideally received Kalarippayatt training.[9] This observation applies even to the Kolkkali of all other traditional groups. In the VattaenThiruppu style of Kalarippatyatt popular in Payyannur area of Northern Kerala, after regular Kalari training Kolkkali is practiced. This will give recreation as well as speed and rhythm.

Cheruvati in Kalarippayatt is the most speedy stick performance in Kerala and naturally it injects spirit and quickness to the art of Kolakkali. Kolkkali training ground is usually known as Kalari and teacher as Gurukkal. This is practised according to the Vaythari and Vaypaatt (vocal singing) of the Gurukkal. The students need be obedient and obliging to the teacher. There are rituals connected with Kolkkali as in the case of Kalaris. On entering the Kolkkalikalari the student has to pay dakshina to the Gurukkal while receiving the stick. The students have to pay dakshina at the commencement of every new adavus or step. The performer has veneration to the stick as he will not hand over the same to a second person or place it on ground.

The kolkkali stick is having the length from elbow to small fingure. The first adavu starts with Mukkalamchavittu for achieving strong steps and balance of the body. Each adavu of kolkkali clearly points to the choreographic influence of Kalarippayatt steps, kicks, jerks, jumps, twists, turns and somersaults. Kolkkali develops rhythm speed, excellent wrist work, sharpness of eyes and ability for offence and defense. It is clear that Kolkkali was a recreational performance of the Kalari trained people of the medieval period.

A kolkkali group consists of usually of 16 persons of 4 groups. There are different types of adi or strokes like *pinachadi, chanjadi, Marichadi, Vangikali, Minukali* and *Minuttadi*. A well trained performer can strike more than 200 strokes in a minute even while moving quickly. Many of the elderly Gurukkals of Kolkkali were trained in *Kalarippayatt* before initiating into the art of kolkkali.

The adavus of Kolkkali are *Cheruttan Nalum, Cheria Kali, Valiyakali, Ozhichalmuttu, Moonati NereMaaru, Valiya Ozhichal Muttu, Kavathu, Anikkali, Oppandand Kudukudu* Thai. In each of these Adavus there are three stages of progress. Muslim performeres usually practice this art for two hours after sunset. One expert in the field stated that there are Vadakken Kali and Thekkan Kali or Naadan Kali in the Muslim kolkkali performance. [10]

Kolkkali among the Hindus especially at Payyannur area, were taught in Kalaris. Payyannur Kolkkaligives preference to jumps, some rsaults and rashness of movements. One can easily detect Kalari influence in every turning, twisting and steps in Payyannur Kolkkali. It starts with invocation exercise or Thozal of Kalari system. It even now exist as part of Kalari training in Payyannur area of northern Kerala.

Parichamuttukkali

Parichamuttukkali means the performance of sword and shield dance. It is a form of folk dance performed by all sections. This dance form is practiced in specially constructed Kalaris. There are variations in Parichamuttukkali according to regional and community basis. The Hindu songs are from Ramayana or Bhagavatam apart from songs specially complied for this performance. Christian songs were the story of missionaries, Biblical themes or folk songs.

The Parichamuttukkali dances usually undergo Uzhichalor massage by hands and feet. Aasan the teacher teaches physical exercise and song to the students. Stages of training are called adavus. Students are given dakshina to the Aasan at the time of receiving the sword and shield from the teacher.

Parichamuttukkali is a vigorous dance martial in nature and their steps, movements, sword and wielding show the Kalarippayatt influence on this art.

> *Deep bends, different poses, leg swings also show the affinity to Kalarippayatt. There are some ten adavus or positions each of which stresses separate aspect of Kalarippayatt. There are offence and defence called Vettum-Thadavum, jumping and beating or Chaatithallu, AmarnnuChatal, or crouching and jumping, Mukkani with particular footwork and Thattippiriyal.* [11]

Perhaps this is a recreational art for the military group which later attained popular form of art. Christians conduct Parichamuttukkali in connection with church festivals, celebrations and on similar auspicious occasions. Muslims performs this in connection with their religious processions and marriage ceremonies.

Most of the dance forms perform vigorous circle dance in which the performers will be sung while dancing. The circular dance movement is considered and inspiration from the sun-the movement being "Sun-wise or clock-wise, east-south- west-north circular dances whether the dancers dance with or without a central point, have been magical in function. Though in time many get transformed into a dance of enjoyment and pleasure, unmindful of the original motif. A mere idea

represents the goal - whether it is of abundance of agriculture wealth or power, the celebration of spring of harvest festivals, or of the memory of departed heroes or chieftains. This results in uniform type of round dances for different purposes the circular form being unchanged.[12]

Chavittunatakam

Perhaps Kalari was the most popular institution in Kerala which crossed all barriers of caste and creed. It was practised not only by different castes of many Hindus but also by Christian and Muslim communities. Naturally this physical system influenced Christian and Muslim performances. Among the Christian stage performances Chavittunatakam is the best example for imbibing the spirit and training imparted by Kalaris.

Chavittunatakam is a Christian folk dance-drama developed in Kerala during the early 17th centuries. Most of the plays reflect heroic deeds of western Christian heroes from Charlemagne to St.George.[13] It is a heroic dance-drama perhaps formulated to inspire Christian soldiers, keep up the heroic spirit of the people, developed under the inspiration of the missionaries and European mercantilist group pioneered by the Portuguese. The play is performed on the wooden stage enabling heroes and fighters to express their body talents and expertise in arms. Every story coming under Chavittunatakam is modeled to inspire, through fighting scenes which usually continues for half an hour or more.

The distinctive feature of Chavittunatakam is however, the stamping on the wooden platform by the actors with their feet to the tune of the drums. It is because stamping acting form equally any ingredients of the art that it has come to be Chavittunatakam.[14] Chavittunatakam was modeled more after the Europlean opera than after Kathakali though it was intended primarily as an alternative to the latter.[15]

A Chavittunatakam scene is given as following:-

There are dreadful group fights of ten to twenty actors on the stage. The king does not actively take part in the fight. The ministers lead the army. The opposite parties enter from the two ends of the long stage and march towards the centre. They stand face to face in two parallel rows with drawn swords and shields. They challenge each other first by changing their swords. It goes on for several rounds, and stops abruptly at the signal of the Aasan. The turn for the second party comes next and they start fighting............ In these scenes they use both the methods of traditional martial fighting, Kalarippayatt and foreign sword and shield play.

The Chavittunatakam training starts with concentrating on physical aspects.

SabeenaRaphi writes,

> In early period: Chavittunatakam training included tough physical training in Kalaris and massage to make the body agile, supple and strong. Then they were given training in weapons like sword, spear, dagger and long sticks (Vati). There were

great expert fighters among Aasans, who impart it to the actors. Now that system is disappearing and only nominal physical training is given to actors.[16]

Above Kalari training for the actors shows the influence of the Kalarippayatt on Chavittunatakam. Even the movement of the actors on the stage projects heroism. War scenes, acrobatics, duels prove the deep rooted influence of Kerala physical culture on this performance. It seems that the stories selected for enactment of the scene, have given enough occasions to exhibit kalari feats than other dramatic proprieties.

Many other performances related to folk, ritual, semi-classical and war-festivals of Kerala are also influenced by Kalarippayatt in deep structure or fluid levels. Apart from this group of performances there are boxing combats, mock fights and traditional beating with bare arms.

References:

1. Philip Zarelli, TheKathakali Complex, Abinav Publications, Delhi, 1984, P.3.
2. NarayanaPisharoti, K.P., Kalalokam(Mal). , P.88.
3. Prince Kerala Varma, The Appurtenances of KIathakali, RamaVarma Research Institute Bulletin, Vol. V. Part II, Trichur 1937, P.135.
4. Philip Zarelli, op.cit, P.53.
5. Ibid., P.54.
6. Philip Zarelli, Kalarippayattand the Performing Artist East and West, Past Present Future, Ph.D Thesis, University of Minnesota, 1978, P.149.
7. Kolkali is the most popular stick play of Kerala. Stick with 10" to 12" in length is used for this folk play.
8. Kurup. K.K.N., Samooham, Charitras, Samskaram (Mal.),Poorna publishers, Kozhikode, 1990, P.56.
9. Philip Zarelli, Kalarippayattand the Performing Artist East and West, Past Present Future, op.cit, P.106.
10. Interview with TheenuttikallingalAlikuttyGurukkal, KolkkaliKalari at Feroke. There may be slight difference between different types of kolkkalipractised by different groups according to ethnic affiliation. There are also regional differences in nomenclature as well in the details of the practice.
11. ChummarChoondal, Towards Performance, Kerala Folklore Academy, Trichur, 1980, pp.69-70.
12. Raghavan M.D., Folk plays and Dances of Kerala,Ramavarma Archaeological Society, Trichur 1941, p.53.
13. For details see SabeenaRaphy, Chavittunatakam (Mal). Kottayam, 1964.
14. ChummarChoondal, op.cit.p.64.
15. SreedaharaMenon, A. Cultural Heritage of Kerala- An Introduction, East West Publication Pvt. Ltd., Cochin, 1978.
16. SabeenaRaphy, op.cit, p.84