

GLIMPSES OF INDIAN PHILOSOPHY AND SANSKRIT LITERATURE

DR. DAYANAND BHARGAVA
Professor and Head, Department of Sanskrit,
University of Jodhpur, Jodhpur



N A G P U B L I S H E R S
11A/U. A. JAWAHAR NAGAR, DELHI-7

NAG PUBLISHERS A

1. 8 A/U. A. 3 JAWAHARNAGAR, DELHI-110007
2. 11A/U. A. (Post Office Bldg.) JAWAHARNAGAR,
DELHI-110007
3. JALALPURMAFI (Chunar, Mirzapur) U. P.

DR. DAYARAM BHARGAVA

Author of book "Gandhi's Life and Teachings"
Editor of "Gandhi's Non-Violence"

First Edition

DELHI: 1981

PRINTED IN INDIA

PUBLISHED BY NAG SHARAN SINGH, FOR NAG PUBLISHERS,
JAWAHAR NAGAR, DELHI-7 AND PRINTED AT
AMAR PRINTING PRESS 8/25 VIJAY NAGAR, DELHI-110009

*Dedicated
to
The Sacred Memory
of
my uncle*

Late Pandit Lakshmi Narayan Bhargava

CONTENTS

CHAPTERS

1. नासदीयसूक्तः एक अनुशीलन	1
2. वैदिक तत्त्वज्ञान	12
3. वैदिक साहित्य में कृषि	16
4. The Śvetāśvatara Upaniṣad	20
5. न्यायदर्शन में प्रामाण्यवाद	26
6. न्यायदर्शन में परमाणुवाद	37
7. आधुनिक-सन्दर्भे भारतीयदर्शनम्	44
8. धर्मशब्द का अर्थ	53
9. अज्ञान	59
10. जैनतर्कभाषा के शास्त्रार्थ स्थलों का मूल्याङ्कन	62
11. The classification of varieties of Hetu in Jain Logic	72
12. निर्ग्रन्थानां समये नियतिवादनिरूपणम्	85
13. Supra-moral plan of Jain Ethics	91
14. जैनदर्शनेर्हिंसाया निरूपणम्	96
15. The Jain view regarding predominance of mind over body	103
16. Some observations on Buddhistic and Jaina Ethics	106
17. Jainism and modern problems	115
18. Some Chief Characteristics of the Jaina concept of Non Violence	119
19. आचारार्थं सूत्रः एक मानवीय इष्टिकोण	124
20. जैनदर्शन में प्रामाण्यवाद	130
21. रामचरित मानस पर संस्कृत साहित्य का प्रभाव	140
22. रामायण में समन्वय की भावना	157
23. Fairy Tales and Fables : Their migration to the West	162

24. पञ्चतन्त्र में विग्रह-नीति	169
35. विशाखदत्त का मुद्राराक्षस	173
26. शिलालेखों का काव्य	177
27. जैनानां संस्कृत-काव्ये योगदानम्	181
28. तिर्यगत रति एवं रसाभास	199
29. Some problems pertaining to Research in Sanskrit	202
30. आधुनिक इष्टि और भारतीय संस्कृति	213
31. गांधी जी का अहिंसादर्शन	219
32. धर्म और सेक्यूलरिज्म	224
INDEX	229

elated with present India to remember ancient and medieval
and still surviving Indian culture and civilization. However, we
are to add one or two remarks which will be of interest to
students—these papers have been written with great care and
accuracy.

INTRODUCTION

The present book is a collection of thirtytwo papers presented by the author at various Seminars during the last twenty years. These papers can broadly be classified under the following four heads :

1. The Vedic literature.
2. Indian Philosophy.
3. Jainism.
4. Classical Sanskrit Literature.

Besides, there are some articles on miscellaneous topics like *dharma* and secularism, modernism and Indian culture, Mahatma Gandhi's philosophy of non-violence, and problems pertaining to research in Sanskrit. These papers, thus, cover a wide range. An attempt has been made to avoid such purely technical subjects as textual criticism or manuscriptological discussions but the reader will find that there is no beating about the bush nor will he find the papers wanting in freshness of the outlook. Here below, we focus our attention to the line of approach adopted in the aforesaid four categories of papers.

I

We have two diametrically opposite views regarding the Vedas—the view that they are infallible and the view that they contain simply primitive thinking. We have tried to avoid the two extremes. There is no attempt to show that the Vedas contain the findings of scientific researches. Nor do we hold that the Vedas do not contain any worth-while philosophy. We look at the Vedas as the earliest valuable repository of the knowledge propounded by those who, though unaware of the sophisticated scientific method and philosophical system, had by intuition developed a balanced view of healthy life.

It is obvious that such lofty ideals as that of *Rta*, which

symbolise the aesthetic symmetry of the Universe, can hardly be termed as primitive. The concept of *dharma* (lit. that which upholds) is beautifully summarised in one line of the Atharvaveda which states that 'truth, eternal order—which is both great and stern—consecration, austerity, prayer and sacrifice uphold the earth'.¹ This statement is of eternal—and not of anthropological—interest.

The Vedas are characterised by buoyant optimism and robust love for life. This is in deep contrast to the later Indian philosophy. The Vedic thinkers are close to nature. They yearn for not only spiritual or intellectual power, but also for health, wealth, vigour and valour. This extraversion of the Vedas is, however, not at the cost of the deep insight into the mysteries of nature. The Vedic Rṣi prefers to suggest probable answers to philosophical problems without being dogmatic. This saves Vedic philosophy from becoming a closed system. The articles on the Vedic literature try to bring out this without any sort of commitment to any particular method of interpretation of the Vedas.

II

This brings us to the question of studying Indian philosophy as a closed system. The Indian seers were quite conscious of the fact that the values (*dharma*) change with the times or otherwise how could Manu declare that penance, knowledge, sacrifice and liberality are the *dharma*s for sat, tretā, dvāpara and kali age respectively?² In fact, Indian thinkers did realise that many of the customs of old times were not suitable for modern times and, therefore, prohibited such customs for the present age (Kalivarjya).³

1. सत्यं बृहदतमुग्रं दीक्षा तपो ब्रह्म यज्ञः पृथिवीं धारयन्ति ।

अथर्ववेद, 12.1.1

2. अन्ये कृतयुगे धर्मस्त्रेतायां द्वापरेऽपरे

अन्ये कलियुगे नृणां युग्हासानुरूपतः ॥

तपः परं कृतयुगे त्रेतायां ज्ञानमुच्यते ।

द्वापरे यज्ञमेवाहुर्दनिमेकं कलौ युगे ॥

मनुस्मृति, Bombay, 1913, 1.85-86

3. Cf. P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, Poona, 1941.

Vol II pt. I, General Index, p. 1311.

The relevance of Indian philosophy for modern times is a big question. The question can be answered by becoming creative in the field of Philosophy. Blind adherence to the old thinkers is only a recent phenomena. As long as Indian philosophy was a living tradition, we find that the ācāryas criticised their predecessors unhesitatingly. This saved Indian philosophy from intellectual stagnation. Today also, the contemporary situation has to be taken into account and the horizon of philosophical thinking has to be broadened. The superfluous has to be abandoned but the basic genius has to be safeguarded. Any philosophical system is bound to be dead without new innovations.

There is no question of adopting the attitude of finality towards solutions of philosophical questions. Have the realist been, for example, able to answer all questions raised by the idealists against atomism of the Vaiśeṣikas ? Or can the dispute of the Naiyāyikas and the Mīmāṃsakas about the validity of knowledge be finally settled ? An interesting history of such disputes will be found in some of the articles included in the present work.

Some of the major characteristics of Indian philosophy are also highlighted in these articles. Indian philosophy, closely connected with *dharma* as it is, is supra-logical but it is not irrational. Again Indian ethics, being a part of spiritualism, is supra-moral but it is not the same thing as saying that it is immoral. The higher ideal of transcendental morality does not mean obliteration of distinction between vice and virtue. The moral virtues like Ahimsā, which evolved mainly as individual qualities, can be successfully applied to the social problems also as demonstrated by Mahatma Gandhi in our own times.

III

Jainism has drawn my special attention as one of the oldest systems of Indian philosophy with spiritual bias. The oldest texts of the Jainas like Āyāro do not refer to gods, goddesses, hell, heaven, clairvoyance, telepathy and omniscience, making Jainism as a human religion in contrast to a divine

religion. The evolution of the philosophy of non-absolutism belongs to the classical period. The Jainas contributed not only to the concept of non-violence as a cardinal moral virtue but also towards the realisation of the fact by other systems of Indian philosophy that all judgements are relative.¹

Even the Jainas themselves, it would appear, have hesitated in taking non-absolutism to its natural conclusion. The theory of non-absolutism goes against the concept of any statement containing the whole of the truth. The Jainas, however, could not resist the temptation of declaring their Āgamas as repositories of all knowledge as the Brahmanism has declared the Vedas to be the repositories of all knowledge. This left Jainism in no way different from the other systems of Indian philosophy as far as the aspect of philosophical creativity is concerned. This is not to suggest that systems of Indian philosophy—including Jainism—did not innovate, but they did it in an apologetic manner, distortingly attaching every new concept to the old scriptures because anything not said in the scriptures was thought to be a taboo. A non-absolutist could have easily avoided this situation.

The Jainas had some apparently queer notions as that of holding a person morally responsible even for his involuntary actions. This, however, is the natural result of holding soul different from not only the body, but the mind also. If the soul has to suffer for actions of mind, it has to suffer for the actions of body also. This point has been brought out in a small paper included in the present work. A paper on the classification of varieties of hetu in Jaina logic suggests that the contribution of the Jainas to Indian logic has been on a

1. Cf (i) Vyāsa on Yogasūtra, Vibhūtipāda, Allahabad, 1912, pp. 189, 190.
- (ii) Vātsyāyana on Nyāyasūtra, Benaras, 1966
1.1.41 and 2.2.71.
- (iii) Kumārila Bhaṭṭa, Mīmāṃsāślokavārttika, on Mīmāṃsāsūtra, 1.1.5.
- (iv) Śaṅkarācārya on Brhadāraṇyakopaniṣad, 1.4.6.

broader basis than it has been generally propounded. Paper on Jaina concept of non-violence has raised controversy amongst the scholars, but I still hold that the concept of non-violence of the Jainas is deeply rooted in spiritualism and has some peculiar characteristics of its own. It is another story that the spiritual brand of non-violence may not always be palpable to the socialist (of course, I am using this term in sociological — and not political—sense) brand of non-violence.

IV

The articles on subjects connected with classical Sanskrit literature are confined to a few popular topics. The article on the influence of Sanskrit literature on the Rāmacaritamānasa illustrates how the classics of modern Indian languages are indebted to Sanskrit literature. It also illustrates how a good poet can weave the ideas of other poets into his own poetry. This is equally true of Kālidāsa, Shakespeare or Tulsīdāsa. These great poets have the magic power of converting a prosaic line into great poetry by just making a small modification. The article on the concept of emotional integration in the Rāmāyaṇa is again illustrative of the national character of Sanskrit literature from the very beginning. The relevance of Sanskrit literature for modern Indian is mainly on account of the emotional integration it fosters amongst the readers, as also because the big classics of modern Indian languages still draw their inspiration from Sanskrit literature, the knowledge of which is essential for proper understanding of literature of any modern Indian language.

An article on the migration of Indian tales to the West would show that the influence of Sanskrit literature has been far beyond the boundaries of India. Sanskrit literature is a part of a cultural movement which once effected the entire civilised world of that time.

There is also an article on the unconventional drama like the Mudrārākṣasa. It is one of those dramas where the incidents — and not the sentiments—predominate.

It is hoped that the articles in this section would not bore the reader with hackneyed type discussion of classical poetics.

The urge for creativity in Sanskrit criticism is as desirable as in the field of Indian philosophy so as to save these two from becoming pieces of museum.

In fine, I shall feel amply rewarded for my labours even if a single article in this collection could lead the reader to fresh thinking on any one of the problems pertaining to Indian philosophy and Sanskrit literature.

सूक्त के प्रभाव सहृदय है। यह उपर्युक्त दर्शन का एक विशेष विवरण है। इसके अलावा यह सूक्त के दर्शन का एक विवरण है। यह उपर्युक्त दर्शन का एक विवरण है। यह उपर्युक्त दर्शन का एक विवरण है।

नासदीयसूक्त : एक अनुशीलन

सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय में नासदीयसूक्त का विशिष्ट स्थान है। “यह सूक्त वैदिक कवि की कल्पना का सुन्दरतम निदर्शन है, और इसका जोड़ दूसरा नहीं मिलता”।^१ यह “अपनी ग्रनेक कमियों के बावजूद भी भारतीय दर्शन के इतिहास में सबसे अधिक महत्व वाला है।”^२ यह सरथ है कि इस बात के लिए इसकी आलोचना की जा सकती है कि इसके विचार धुंधले एवं अनिश्चित हैं, यह विरोधी तत्त्वों में ऊटपटांग तरीके से एकता स्थापित करता है, किंतु इन कठिनाइयों का प्रवेश ऐसी बात है, जिसकी प्रशंसा की जानी चाहिये उपलब्धि के लिए इतनी अधिक नहीं जितनी कि उस मनोषी के लिए, जिसने चिरंतन तत्त्व को जानने का प्रयास किया था, किंतु जो अपने आप को संतुष्ट करने में असफल रह गया था। निश्चय ही इस सूक्त के प्रमुख विन्दु का बाद के अधिकांश दर्शन में पुनरावर्तन हुआ है, किंतु इसकी संशयालु आत्मा आज भी भारत की श्रेष्ठ दार्शनिक पढ़तियों में हाथ उठाए अलग खड़ी है।^३ इसी संशयालु आत्मा को ‘आन्तरिक व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य की अभिव्यक्ति’^४ संज्ञा दी गयी है। इस सूक्त में प्राकृतिक, मनोवैज्ञानिक, दार्शनिक, चिन्तनात्मक तथा संशयात्मक विचारों का अद्भुत संगम है।^५ इस प्रकार की मिश्रित प्रतिक्रियाओं के बावजूद इस सूक्त को मानव-जाति के इतिहास का सूक्ष्मतम दार्शनिक काव्य घोषित किया गया है।^६ सृष्टि-रहस्य की दुर्विज्ञेयता को सूक्त के ऋषि परमेष्ठी प्रजापति ने स्वयं ही स्वीकार किया है (मन्त्र ६, ७) ऐसी स्थिति में हम ऋषि से यह अपेक्षा नहीं कर सकते कि वह सृष्टि-

१. कीथ, ए० बी० : वैदिक धर्म एवं दर्शन (अनु. सूर्यकान्त) वाराणसी, १९६५, भाग २, पृ० ५४५.
२. उपरिवत्, पृ० ५४३, तथा ए. ए. मैकडोनल, हिस्ट्री आफ संस्कृत लिट-रेचर, आक्सफोर्ड, १९००, पृ० १३७
३. Mehta, P. D., Early Indian Religious Thought, London, 1956, P. 71.
४. उपरिवत्, पृ० ७२
५. Agrawala, V.S.: Hymn of Creation, Varanasi, 1963, P. 1

卷之三十一

ପାଦ କିମ୍ବା ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର
ପାଦର ପାଦର ପାଦର — ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର
ପାଦର ପାଦର ପାଦର : ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର
ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର
ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର ପାଦର

115

। কালৰ বেলুক বেলুক কুলুক লু লু লু লু

की महिमा बतलाते हुए मन की स्तुति में एक पूरा निवन्ध ही लिख डाला है। —तद्वर्तिक चेमनि भूतानि मनसा सङ्कल्प्यन्ति तेषामेव सा कृतिः***एतावती वै मनसो विभूतिरेतावती विशुष्टिरेतावन्मनः***इत्यादि ।^९ मन को सदसद् विलक्षण बतलाने वाला यही शतपथ ब्राह्मण जब सृष्टि के प्रारम्भ में असत् को बतलाते हुए असत् का अर्थ 'ऋषि' और ऋषि का अर्थ 'प्राण' करता है^{१०} तो यह कहना कठिन हो जाता है कि इस सूक्त की प्रथम पंक्ति की पूर्वोक्त व्याख्या कितनी प्रामाणिक मानी जाये। शतपथ ब्राह्मण की इस दूसरी मान्यता का आधार ऋग्वेद की यह पंक्ति प्रतीत होती है—देवानां पूर्वे युगेऽसतः सदजायत ।^{१०}

ब्राह्मण ग्रन्थों द्वारा की गई इस प्रतीकात्मक व्याख्या तथा स्वयं वेद के कुछ अंतरंग साक्ष्यों को लेकर पंडित मधुसूदन ओझा ने अपने ग्रन्थ दसवाद् रहस्य में इस सूक्त में दसवादों की छाया देखी है। डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल ने ओझा जी की पद्धति का अनुसरण करते हुए इस सूक्त पर विस्तृत व्याख्या की है। ओझा जी ने जिन दस वादों का बीज इस सूक्त में देखा है उन वादों के नाम ये हैं—

१. सदसदवाद, २. रजोवाद, ३. व्योमवाद, ४. परावरवाद, ५. आवरणवाद ६. अभ्योवाद, ७. अमृत-मृत्युवाद, ८. अहोरात्रवाद, ९. देववाद, और १०. ब्रह्मवाद। इनमें प्रथम नौ वाद पूर्वपक्ष हैं, ब्रह्मवाद सिद्धान्त पक्ष है। सूक्त के प्रथम दो मन्त्रों में ही इन दसों वारों का उल्लेख आ गया है।

(१) सदसदवाद के अनुसार असद् से सत् की उत्पत्ति हुई। असत् प्राण शक्ति है, सत् भौतिक सृष्टि है। स्वयं इस सूक्त में भी असत् में सत् का सम्बन्ध खोजे जाने की बात कही गई है (मन्त्र ४)। असत् को सायणाचार्य ने अव्याकृत भी कहा है (मन्त्र ४) किन्तु उन्होंने प्रथम मन्त्र में असत् का अर्थ शशविषाणवत् किया है। जै० गोंडा ने असत् का अर्थ 'chaos' तथा सत् का अर्थ 'cosmos' किया है।^{११} तैत्तिरीय ब्राह्मण में भी आनेवाले इसी सूक्त पर टीका करते हुए सायण ने इसे अव्यक्तावस्था माना है जो न नामरूप—विशिष्ट सत् थी न तर विषाणादि के समान शून्य।^{१२}

८. श० ब्रा०, १०, ५, ३, ३

९. असद्वा इदमग्र आसीत् । तदाहुः कि तदसदासीदिति । ऋषयो वाव ते अग्रे असदासीत् । तदाहुः के ते ऋषयः इति । प्राणा वा ऋषयः । उपरिवत् ६. १. १.१

१०. ऋग्वेद, १०. ७२. २

११. Gonda, J., Selected Studies, Leiden, 1975. Vol. III

१२. तैत्तिरीयब्राह्मण, २. ८. ६. ३

(२) रजोवाद के अन्तर्गत सृष्टि के उपादान-कारण को रजस् कहा गया है रजस् गति का प्रतीक है^{१३} और लोकों का वाचक है।^{१४} यदि रजस् गति है तो अज स्थिति है।^{१५}

(३) व्योमवाद आकाश को ही सृष्टि का मूल मानता है। सृष्टि के उत्पत्ति क्रम में आकाश की स्थिति प्रथम है—आत्मन आकाशः सम्भूतः आकाशाद्वायुर्वायोरग्निः^{१६} आकाश का गुण शब्द सृष्टि प्रक्रिया के साथ वैदिक मान्यता^{१७} में ही नहीं वैदिकेतर मान्यताओं में भी सम्बद्ध रहा है^{१८}।

(४) परावरवाद के अनुसार आकाश का मूल भी अक्षर तत्त्व है। यही परतत्त्व अपरतत्त्व से युक्त होकर संसार का मूल कारण बनता है।^{१९} पर कूटस्थ हैं (अन्तरजायमानः) तथा अपर सतत परिवर्तनशील (बहुधा जायमानः)^{२०}।

(५) आवरणवाद के अनुसार प्रत्येक सृजन की एक 'प्रमा' होती है, एक योजना होती है। वेद में सृष्टि की योजना प्रतिमा अर्थात् 'मॉडल' और उपादान कारण का प्रश्न उठाया गया है। कासीत् प्रमा प्रतिमा कि निदानम्^{२१} यहाँ प्रलयावस्था में सृष्टि की योजना का भी निषेध किया गया है। योजना किसी प्रयोजन से प्रेरित होती है। प्रयोजन को यहाँ 'शर्म' शब्द द्वारा कहा गया है। बिना प्रयोजन के योजना नहीं होती। प्रलयावस्था में सृष्टि का कोई प्रयोजन न था अतः सृष्टि की कोई योजना भी न थी। शतपथब्राह्मण अपने विलक्षण ढंग से 'शर्म' और 'चर्म' अर्थात् प्रयोजन और योजना को एक ही बतलाता है।^{२२} यहाँ 'चर्म' शब्द 'आवरण' का ही पर्याय है।

१३. चलञ्च रजः—साह्वयकारिका, १३

१४. लोका रजांस्युच्यन्ते। निरुक्त, ४, १६

१५. वि यस्तस्तम्भ षडिमा रजांस्यजस्य रूपे किमपि स्विदेकम्।

ऋग्वेद, १, १६४, ६

१६. तैतिरीयारण्यक द. १

१७. अहं सुवे पितरमस्य मूर्धन्। ऋग्वेद, १०. १२५. ७। स भूरिति व्याहरत् सा इयं पृथ्वी अभवत्।—शतपथ ब्राह्मण, ११. १. ६. ३

१८. God said 'let there be light' and there was light. The Bible, P. 1

१९. ऋग्वेद, १. १६४, १७-१८

२०. यजुर्वेद, ३१. १६

२१. ऋग्वेद, १०. १३०. ३

२२ शर्म चर्म वा एतत्कृष्णस्य तन्मानुषं, शर्म देवता।—शतपथ, ३. २. १. ८

रात्रि को प्रकृति और अहः को विकृति बताया है—विकारतोऽहः प्रकृतिस्तु रात्रि^{२५} श्वेताश्वतरोपनिषद्^{२६} ने सृष्टि के सम्भावित कारणों की गणना करते हुए काल को ही प्रथम स्थान दिया है। प्रलय की अवस्था कालातीत थी। उस अवस्था में 'तदानीम्' जैसे कालवाची शब्दों का प्रयोग भी सायण ने औपचारिक ही माना है—कथं तर्हि नो सदासीत्तदानीमिति कालवाची प्रत्ययः। उपचारादिति ब्रूमः (मन्त्र २)।

(१) देववाद के अनुसार सृष्टि के निर्माता देवता हो सकते हैं। किन्तु नासदीय सूक्त का ऋषि अपनी मर्मभेदी दृष्टि से इस तथ्य को जान लेता है कि देवता भी सृष्टि के अंग हैं। वे सृष्टि के पूर्ववर्ती हो सकते हैं परवर्ती नहीं। (मन्त्र ६) यह चिन्तन पुरुषसूक्त के उस चिन्तन से कहीं अधिक गहरा है जहाँ सृष्टि की उत्पत्ति के हेतुभूत यज्ञ के कर्ता देव माने गये हैं।^{३०}

(१०) ब्रह्मवाद^{३१} के अनुसार सृष्टि का मूल ब्रह्म है कुछ और नहीं। यह ब्रह्म अपनी स्वधा से 'अवात' ही स्थित है। वह अद्वितीय है। अनाम होने के कारण यहाँ उसे 'तद्' संबंधाम द्वारा कहा गया है (मन्त्र २)।

डॉ० मध्यसूक्त ओझा की व्याख्या पद्धति का अनुकरण करते हुए हमने ऊपर दस वादों का संक्षिप्त विवरण दिया है। नासदीय सूक्त के ऋषि के मन में सचमुच ये वाद इतने विस्तृत रूप में थे—यह कहना कठिन है। ऐसा लगता है कि ऋषि के मन में यह स्पष्ट है कि यह संसार द्विविश्व भावों से भरा है। असत्-सत् जैसे ये द्विविश्व भाव परस्परापेक्षी हैं। इनमें से एक भाव दूसरे भाव का कारण नहीं हो सकता। क्योंकि ऋषि के चिन्तन क्रम में वे दोनों जहाँ भी रहते हैं युगपद् रहते हैं, अतः उनमें कारण-कार्य भाव सम्भव नहीं है। अतः यह स्वामाविक है कि संसार के कारण की खोज करते हुए परस्परापेक्षी किन्तु परस्परविश्व सत्-असत्, रज-व्योम, मृत्यु-अमृत, रात और दिन सबका प्रत्याख्यान कर दिया गया। इन सब द्वन्द्वात्मक संसार का निषेध कर देने के बाद शेष रह गया केवल वह एक जो अपना आधार स्वयं है और जिसकी 'स्वधा, (strength—Wilson, nature—Griffith, impulse—

२८. Agrawala, V. S., Sparks from the Vedic fire, Varanasi,
1962, P. 67

२९. १.२

३०. यत्पुरुषेण हविषा देवा यज्ञमतन्वत—ऋग्वेद, १०.६०.६

३१. डॉ० वासुदेव शरण अग्रवाल ने एक स्थान पर दशमवाद का नाम 'संशयवाद' दिया है ब्रह्मवाद नहीं।—Sparks from the Vedic fire, P. 69

Macdonell, intrinsic power—Coomaraswamy, in itself—Max-Müller, of his own impulse—Renu) उसकी अपनी ही शक्ति है। इस प्रकार अनेक विद्य संसार के एक विद्य मूल कारण की खोज में ऋषि एक ऐसे तत्त्व पर पहुँच जाता है जहाँ दृढ़ नहीं है। उस तत्त्व की अपनी एक “स्वधा” अवश्य है जिसे परवर्ती वेदान्तियों ने सदसद विलक्षण ‘माया’ कहा। वेदान्त की इसी मान्यता को लेकर सायणाचार्य ने सम्पूर्ण सूक्त की व्याख्या की। इस बिन्दु की मिन्न-भिन्न सम्भावित व्याख्याओं को आधार बनाकर ही भारतीय दर्शन के समस्त प्रस्थान विकसित हुए। एक से अनेक, अमूर्त से मूर्त और अव्याकृत से व्याकृत की उत्पत्ति का यह रहस्य सदा रहस्य ही बना रहने वाला है इसकी स्वीकृति स्वयं सूक्त के ऋषि ने दे दी है (मन्त्र ७)। अतः उस सम्बन्ध में कुछ अधिक कहना अनावश्यक है।

सूजन से पूर्ववर्ती निष्प्रपञ्च प्रलयावस्था का निषेधमुख एवं परम तत्त्व का विधिमुख-वर्णन करने के बाद ऋषि प्रलयावस्था की स्थिति का विधिमुख-वर्णन करते हुए ऐसा चित्र उपस्थित करता है जिसकी तुलना सांख्य की साम्यावस्था रूप प्रकृति से की जा सकती है। प्रकृति की साम्यावस्था का वर्णन प्रतीकात्मक काव्य की शैली में करते हुए ब्राह्मणग्रन्थ कहते हैं—सर्वे ह वै देवा श्रग सद्वा आसुः सर्वे पुण्याः। तेषां सर्वेषां सद्वानां सर्वेषां पुण्यानां त्रयोऽकामयन्त अतिष्ठावानः स्याम् इत्यग्निरन्द्रः सूर्यः। तेऽर्चन्तः श्राम्यन्त-श्चेहः।^{३२} सब देवताओं का सद्वा होना मानो प्रकृति की साम्यावस्था है। उनमें होड़ लगने पर उनका श्रम करना प्रकृति की साम्यावस्था में क्षोभ की स्थिति बतलाता है। यह क्षोभ ही अव्यक्त प्रकृति के व्यक्त होने का कारण है जिससे प्रकृति से महान्, महान् से अहंकार, अहंकार से पंचतन्मात्र तथा ग्यारह इन्द्रियों का घोड़शक और पंचतन्मात्रों से पंचमहाभूत उत्पन्न होता है।^{३३} प्रकृति में होने वाले क्षोभ को सम्भवतः इस सूक्त में सलिल शब्द द्वारा कहा गया है जिसका एक अर्थ—जैसा कि पहले कहा गया है—गतिवाला या हरकत-वाला है। प्रकृति की वह अव्यक्तावस्था जहाँ कारण और कार्य विभक्त नहीं थे—अन्धकार से आवृत अन्धकार की अवस्था कही गई है। कार्य-जगत् वह अन्धकार है जो कारणभूत भावरूप अज्ञान के अन्धकार से आवृत था। कारण कार्य का यह भेद उस समय जाना नहीं जा सकता था अतः इसे “अप्रकेत” कहा गया है। सलिल में सायण के अनुसार लुप्तोपमा मानने पर यह कहना होगा कि उस समय कारण-कार्य क्षीर-नीर की, भाँति मिले हुए थे।

३२. शतपथब्राह्मण, ४.५.४. १

३३. प्रकृतेमहास्ततोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च घोडशकः।

तस्मादपि घोडशकात् पञ्चम्यः पञ्च भूतानि ॥—साहृदयकारिका, २२

इस ग्रन्थस्था में नाम-रूप द्वारा जगत् के आविभूत होने में जो कारण बना वह 'तपस्' था । विल्सन ने इस तपस् को सायण का अनुसरण करते हुए - 'स्फटव्यपर्यालोचन' अर्थात् 'Contemplation of the things which were to be created' माना है । मुण्डकोपनिषद्^{३४} में 'यस्य ज्ञानमयं तपः' कहकर इसी तथ्य की ओर सङ्केत किया गया है ।^{३५}

सृष्टि की उत्पत्ति की प्रक्रिया में 'आभु' अर्थात् सर्वव्यापक ब्रह्म 'तुच्छ' अर्थात् नामरूप से बँध गया । ब्रह्म यदि 'आभु' है तो नाम-रूप अम्ब होकर भी न होने वाले माया रूप हैं ।^{३६} इस आभु का नाम-रूप से व्यक्त हो जाना ही सृष्टि की उत्पत्ति है । इस प्रक्रिया में प्रथम तत्त्व यह है जो अव्यक्त प्रकृति की प्रथम विकृति है ।

यही महत्त्व कामना के जागने पर अहंकार का कारण बनता है जिसके कारण समष्टि व्यष्टि में विभक्त हो जाती है, अमूर्तं मूर्तं रूप धारण कर लेता है अव्यक्त व्यक्त हो जाता है । संक्षेप में असत् और सत् का सम्बन्ध जुड़ जाता है । समष्टि के व्यष्टि में विभक्त हो जाने की इस प्रक्रिया को ही श्रुति ने सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय^{३७} कह कर अभिव्यक्त किया है । सायणाचार्य ने तैत्तिरीयब्राह्मण में आने वाली इस ऋचा पर व्याख्या लिखते हुए व्यास को उद्धृत किया है — कामबन्धनमेवेदं नायदस्तीह बन्धनम् ।

सत् और असत् के बीच सम्बन्ध स्पष्ट कर दिये जाने के बाद सृष्टि की उत्पत्ति का शेष क्रम बतलाना कठिन नहीं है । यह सृष्टि रश्मियों के माध्यम से दो भागों में निर्मित हुई भोक्ता और भोग्य है । भोक्ता उत्कृष्ट है भोग्य निकृष्ट । जिन रश्मियों का यहाँ उल्लेख है वे एक और सौरमंडल का निर्माण करने वाली रश्मियाँ हैं वहाँ दूसरी ओर संसार पट को बुनने वाले तनु भी हैं । इसलिए इस शब्द का अनुवाद जहाँ विल्सन और मैक्डोनल

३४. ११.६

३५. शतपथब्राह्मण (१३.७.१.१) में इस ओर सङ्केत किया गया है कि केवल तपस् अर्थात् चिन्तन अपर्याप्ति है, सृजन के लिये भ्रपने आप को होम देना भी आवश्यक है— तदैक्षत् न वै तपस्यानन्त्यमस्ति हन्ताहं भूतेष्वात्मानं जुहवानि । इसी विश्वास से पुरुषसूक्त की इस धारणा का सम्बन्ध है कि सृष्टि एक ऐसे यज्ञ का परिणाम है जिसमें पुरुष को होम दिया गया ।

३६. तद द्वाभ्यामेव प्रत्यवैद् रूपेण चैव नाम्ना च । ते हैते, ब्रह्मणो महती अम्बै । — शतपथब्राह्मण, ११.२.३.१-५

३७. तैत्तिरीयारण्यक, ८.६

'Ray' करते हैं वहाँ गोंडा और रेणु इसका अनुवाद 'Cord' करते हैं। ए० बी० कीथ ने पाँचवें मंत्र को एक पहेली बतलाया है। सृजनात्मक रशिमर्याँ इस ऋचा में तिरश्चीन अर्थात् तिरछी बतलाइ गई हैं क्योंकि वे ऊर्ध्व-तत्त्व 'भोक्ता' और अधस्तत्त्व 'भोग्य' को जोड़े हुए हैं। 'प्रयत्नि' शक्ति है 'स्वधा' भौतिक तत्त्व। शक्ति और भूतों का यह युगल सृष्टि का ताना-बाना बुन रहा है।

सृजन प्रक्रिया की इस गवेषणा के अन्त में नासदीयसूक्त की वे दो अन्तिम ऋचाएँ आती हैं जिनकी प्रशंसा में Maurice Maeterlinck ने ये उद्घार अभिव्यक्त किये हैं— Is it possible to find in our human annals, words more majestic, more full of solemn anguish, more august in tone, more devout, more terrible ? Where could we find at the very foundation of life a completer and more irreducible confession of ignorance where, from the depths of our agnosticism, which thousands of years have augmented, can we point to a wider horizon ? At the very out-set it passes all that has been said, and goes farther than we shall ever dare to go, lest we fall into despair, for it does not fear to ask itself whether the Supreme Being knows what He has done—knows whether He is or not the creator, and questions whether He has become conscious of Himself.³⁵

इतने गम्भीर सूक्त की यह परिणाम कि 'इस सृष्टि का परम व्योम में स्थित अध्यन्न भी इसके रहस्य को जानता है या नहीं (मन्त्र ७) संशयवाद या अज्ञानवाद की नहीं प्रत्युत मानव की उस अदम्य जिज्ञासा की प्रतीक है जो सत्य के अन्तिम छोर को छू लेना चाहती है और दूसरी ओर सृष्टि के उस अभेद मर्म की भी सूचक है जो अनादि काल से आज तक अज्ञात ही बना हुआ है। परवर्ती दार्शनिकों ने इस तथ्य को 'अचिन्त्या खलु ये भावा न तास्तकेण योजयेत्' कह कर अभिव्यक्त किया है। ऋषि के इस वक्तव्य की व्याख्यात्मकता और भी प्रखर तब हो जाती है जब हम इस बात की ओर ध्यान देते हैं कि सृष्टि के अध्यक्ष के ज्ञान में सन्वेद करने वाला ऋषि कोई और नहीं स्वयं सृष्टि का अध्यक्ष प्रजापति परमेष्ठी ही है।

परिशिष्ट-१

सायण भाष्य

इस लेख में हमने नासदीयसूक्त के सायण-भाष्य का आनुष्ठानिक रूप में ही उल्लेख इसलिये किया है कि पठन-पाठन में उसका अत्यधिक प्रचलन है-

। (୬ ଲକ୍ଷ) କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

לְפָנֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֶת-בְּנֵינוּ כִּי
בְּנֵינוּ כִּי בְּנֵינוּ כִּי בְּנֵינוּ כִּי בְּנֵינוּ כִּי

1 (ז ל-ה) קָרְבָּן תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה

한국의 문학과 예술 —————— 1977년 1월호

1 (2 上)

• (卷上) 45

卷之三

一九四二

परिशिष्ट-२

नासदीयसूक्त के कतिपय शब्दों के अर्थों के सम्बन्ध में अनुवादकों में मतभेद

मूल शब्द	अनुवादक	Wilson	Griffith	Max Müller	Macdonell	Coomaraswamy	J. Gonda	L. Renu
मन्त्र १ रजः	World	realm of air	sky	air		firmament	space	airal space
आवरीवः मन्त्र २ प्रकेतः	Envelope	shelter	covered	motion	covered	moved intermittently	moved powerfully	
स्वधा: मन्त्र ३ सलिलम्	Indication	sign	light	semblance	fetch	appearance	distinctive sign	
स्वधा: मन्त्र ३ सलिलम्	Own strength	own nature	in itself	self-impulse	intrinsic power	own nature	own impulse	
तुच्छ्येन आमु तपसः	Water	chaos	ocean	fluid	fluid	waving	water	
मन्त्र ५ स्वधा	Nothing	void	dusk	void	void	void	vacuity	
	Empty	formless	germ	empty space	void	virtual	void	
	Austerity	warmth	fervent heat	heat	intension	eternal heating	heat	
प्रयतिः	Food	Free action	—	energy	intrinsic power	own nature	spontaneous impulse	
	Eater	energy	—	impulse	purpose	willingness to give oneself	gift of self	

वैदिक तत्त्व-ज्ञान

प्रथम तो तत्त्वज्ञान का विषय ही ग्रत्यन्त दुरुह तथा जटिल है दूसरे वेद की प्रतिपादन-शैली भी इतनी गुह्या तथा रहस्यमय है कि वैदिक तत्त्वज्ञान के सम्बन्ध में इदमित्यन्तया कुछ कह सकना दुष्कर है। वस्तुतः कौन जानता है और कौन इस पहेली को आज तक बूझ सका है कि यह विविध प्रकार की सृष्टि कैसे बनी और कहाँ से आई? —

को अद्वावेद क इह प्र वोचत्कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः
अवर्गिदेवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यतं आ बभूव ।^१

देवगणों की तो क्या सामर्थ्य है, इस सृष्टि के अध्यक्ष परमदेवाविदेव भी, पता नहीं, कि इस सृष्टि के मूल-स्रोत का रहस्य जानते हैं या नहीं। पता नहीं उन्हें इस सृष्टि के मूलाधिष्ठान का ज्ञान है या नहीं—

इयं विसृष्टिर्यथा बभूव यदि वा दधे यदि वा न ।

यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्तसो अंग वेद यदि वा न वेद ॥^२

ज्ञान-विज्ञान की सभी शाखाएँ, नानापुराणनिगमागम, सभी इस अबूझ पहेली के बूझने में लगे हैं किन्तु सबकी 'भूप सहस दस एकर्ह बारा । लगे उठावन टर्हिं न टारा' वाली गति हुई है।

यह तो विषय की दुरुहता की बात हुई। इधर प्रतिप्रादन शैली की रहस्यमयता ऐसी है कि वेद वाणी को सुनाते हुए भी कुछ लोग मानो उसे सुन ही नहीं पाते। —

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न श्रूणोत्पेनाम् ।^३

फिर शब्द मात्र के पाठ से क्या लाभ? वेद के अक्षरों का ज्ञान उस परम अक्षर तत्त्व के ज्ञान विना व्यर्थ ही है, जिस अक्षर-तत्त्व में समस्त देव-गण समाहित हैं—

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः ।

यस्तन्न वेद किमृच्चा करिष्यति य इतिद्विदुस्त इमे समाप्ते ॥^४

१. ऋग्वेद, १०. १२६. ६. २. वही, १०. १२६. ७. ३. वही, १०. ७१. ४.

वही, १. १६४. ३६.

וְיַעֲשֵׂה יְהוָה כָּל־אָמִרָת־בְּרֹכֶת הַזֹּאת וְיַעֲשֵׂה
יְהוָה כָּל־אָמִרָת־מִלְּחָמָה הַזֹּאת וְיַעֲשֵׂה יְהוָה
כָּל־אָמִרָת־בְּרֹכֶת הַזֹּאת וְיַעֲשֵׂה יְהוָה כָּל־אָמִרָת־מִלְּחָמָה

የኢትዮጵያ ቤትና የሚከተሉትን ስራውን አለበትም ।

בְּרֵאשִׁית בָּרוּךְ הוּא בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית

— The blower is the pump

— ۱۰۷ —

— ເຖິງ ທະຫຼານ ດັບທີ່ ປະກຳ ຕະຫຼາມ ຮັດ ຕະຫຼາມ
— ດັບທີ່ ທະຫຼານ ທະຫຼານ ສົກ ສະເພີຍ ພົມ ຖົມ ຕະຫຼາມ

‘**hukkō**’ は **ba** **shokuhō** **tsukē** **mo** **te** **ba** **shokuhō** **kyō** **ba**

• ፭፻፲፭ የዚህን በዚህን ስምምነት እና የሚከተሉ ደረሰኑን የሚያስፈልግ ይችላል

፡ കുട്ടിക്കുട്ടി പാട്ടി നീ മുട്ടി

—^१ त्रिपुरा राज्य प्रश्न प्र०

וְיַעֲשֵׂה יְהוָה כָּל־אָמִרָתֶךָ וְיַעֲשֵׂה יְהוָה כָּל־אָמִרָתֶךָ;

וְיַעֲשֵׂה כָּל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־יְמֵי־בָּאָה
וְיַעֲשֵׂה כָּל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־יְמֵי־בָּאָה

पादोऽस्य विश्वा मूतानि त्रिपादस्थामृतं दिवि ।^{१३}

अथवेद के स्कम्भसूक्त में प्रजापति के सर्वधार होने का सुन्दर तथा विस्तृत उल्लेख है। चाहे वायु का चलना हो चाहे मन की गति—सबकी मूल प्रेरणा बहु ही है—कथंचातो तेलयति कथं न रमते मनः इस प्रकार वैदिक तत्त्वज्ञान चिन्तन सूषिट की विविधता में अनुस्यूत एकत्र तक पहुँच गया था और उस एक तत्त्व का जितना स्पष्ट निर्देश शब्दों में सम्भव था उतना वैदिक ऋषि ने किया भी। तत्त्व-चिन्तन का सार पुरुष, नासदीय, हिरण्यगर्भ, वाक्, स्कम्भ तथा काल आदि सूक्तों में विविध प्रकार से प्रतिपादित है किन्तु तत्त्व वस्तुतः एक ही है जिसे विभिन्न मनीषी विभिन्न शब्दों में प्रस्तुत करते हैं।—

इन्द्रं मित्रं वहणमग्निमाहुरथो दिव्यो सुपर्णो गश्तमानस् ।

एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वान् माहुः ।^{१४}

१३. ऋग्वेद छठी प्राप्ति छठी छठी छठी । विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि । इस छठी प्राप्ति में विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि नामकी स्तोत्र का उल्लेख है। विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि नामकी स्तोत्र का उल्लेख है। विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि नामकी स्तोत्र का उल्लेख है।

१४. ऋग्वेद छठी प्राप्ति छठी छठी । इस छठी प्राप्ति में विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि नामकी स्तोत्र का उल्लेख है। विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि नामकी स्तोत्र का उल्लेख है। विश्वा त्रिपादस्थामृतं दिवि नामकी स्तोत्र का उल्लेख है।

१३. ऋग्वेद, १०, ६०, ४.

१४. वही, १, १६ ४, ४६

वैदिक साहित्य में कृषि

वेदों में कृषि को एक अत्यन्त प्रशस्त व्यवसाय माना गया है। हल चलानेवाले व्यक्ति की प्रशंसा करते हुए उसे 'कवि' अर्थात् क्रान्तद्रष्टा कहा गया है। कृषक के लिए वेदों में 'कीनाश' शब्द का प्रयोग किया गया है। जिसका अर्थ है कुत्सित' अर्थात् 'अमंगल का नाश करने वाला।' सम्भवतः वरण-विपर्यय द्वारा यह 'कीनाश' शब्द ही आज 'किसान' बन गया हो। पंचविंश-ब्राह्मण में खेती न करनेवाले व्यक्ति को 'व्रात्य' अर्थात् आर्यं जाति से बहिष्कृत माना गया है। क्रृग्वेद में कहा गया है कि खेती करनेवाला हल का फाल मनुष्यों को तृप्त कर देता है—कृषन्नितकाल आशितं कृणोति।

एक जुआरी जूये में सारी सम्पत्ति गंवा बैठता है और पश्चाताप करते हुए कहता है कि व्यक्ति वो खेती ही करनी चाहिए, और खेती से प्राप्त होने वाले धन से ही सन्तुष्ट रहना चाहिए—

कृषिमित्कृष्टस्व वित्ते रमस्वं बहुमन्यमानः ।

इसी प्रकार अन्न की महिमा अत्यन्त उदात्त शब्दों में व्यक्त करते हुए वैदिक कृषि कहता है कि 'ओदन' अर्थात् भात से समस्त लोक जीते जा सकते हैं—समुद्र, आकाश, पृथ्वी, छोटे और बड़े सभी ओदन पर ही आश्रित हैं—

ओदनेन यज्ञवचः सर्वे लोकाः समाप्याः ।

यस्मिन्समुद्रो द्यौर्भूमिस्त्रयो वरपरं श्रिताः ॥

इसीलिए यह कामना की गई है कि अन्न आकाश के समान विशाल और समुद्र के समान अनन्त हो जावे—

तदुच्छ्रयस्व द्यौरिव समुद्रद्वैध्यक्षितः ॥

वेदों में फसल बोने के लिए 'यव कृष्' शब्द का प्रयोग हुआ है जबकि ईरान के मल धर्म-ग्रन्थ अवेस्ता में इसी अर्थ में 'यवो करेश्' शब्दों का प्रयोग किया गया है। इससे प्रतीत होता है कि आर्यों में कृषि का व्यवसाय अत्यन्त प्राचीन काल से चला आ रहा था। अथर्ववेद में कृषि आरम्भ करने का श्रेय बैन के पुत्र पृथु को दिया गया है—

ता पृथीवैन्यो धोक्तां कृषि च सस्थ चाधोक्

अर्थात् — वेन के पुत्र पृथु ने उस पृथ्वी रूप गौ से कृषि द्वारा फसल रूपी दुध का दोहन किया। ऋग्वेद में हल द्वारा खेत जुतवाकर यव बोने तथा अन्न के लिए वर्षा करने का श्रेय अश्विनकुमारों को दिया गया है—

हल चलाना, बैलों को जोतना, जमीन तैयार करके उसमें बीज बोना, हंसियों से पकी प्रशस्त भरपूर फसल काटना—कृषि की इन सभी प्रक्रियाओं का ऋग्वेद में उल्लेख है—

युनक्तसीरा वियुगा तनुधं छते योनौ वपतेह बीजम् ।

गिरा च श्रुष्टिः समरा असन्नो ने दोय इत्सृण्यः पववमेयात् ॥

उन दिनों हल, जिन्हें 'लाडगल' या 'सीर' कहा जाता था, अत्यन्त विशालकाय होते थे, वर्णोंकि उन्हें ६, ८ या १२ बैल खीचते थे।

इमं यवमष्टायोगैः षड्योगेभिरचक्षुः

अर्थात् यह जो आठ और छः बैलों की जोड़ी द्वारा तैयार किया गया है। काठकसंहिता में तो एक ऐसे हल का भी उल्लेख है जिसे २४ बैल खीचते थे। बैल सरलता से हल का वहन कर सके इस दृष्टि से आपस्तम्बस्मृति में ८ बैलों का हल धर्मानुकूल, ६ का मध्यम, ४ का क्रूरतापूरण तथा २ का बैल के लिए घातक माना है—

हलमष्टगवं धूर्ण्यं षड्गवं मध्यमं स्मृतम् ।

चतुर्गवं नृशंसानां द्विगवं वृषघातिनाम् ॥

अमावस्या, संक्रान्ति और पूर्णिमा के दिनों में बैलों को विश्राम देने का विधान है। स्पष्ट है कि वैदिक कालीन कृषक अपने पशुओं के प्रति भी मान-दीय व्यवहार करते थे।

कृषि के उपकरणों में 'दात्र' या 'ऋणी' अर्थात् 'हंसिए', 'ऊर्दर' अर्थात् अनाज नापने का पात्र तथा 'सूप' अर्थात् छाज का बार-बार उल्लेख है। फसलों के पूले 'पूर्ष' कहलाते थे। 'कुर्जूल' धान्य की कोठी कहलाती थी। अन्न को भूसे से अलग करने वाला व्यक्ति 'धान्यकृत' कहलाता था। वेदों के समय में भ्रीहि अर्थात् चावल तथा 'यव' अर्थात् जी प्रधान अन्न थे। इसके अतिरिक्त 'मुदग' अर्थात् मूँग, 'माव' अर्थात् उड्ढ, 'खल्व' अर्थात् चना, 'श्यामाक्' अर्थात् सामक चावल, 'गोधूम' अर्थात् गेहूँ, तिल तथा मसूर का भी उल्लेख है।

चर्मरज्जु द्वारा पानी खींच कर खेतों की सिंचाई का वर्णन है। एक खेत को कई बार जोता जाता था। वर्ष में दो फसल होती थी एक खेत के अन्न को काटने में कई दिन लग जाते थे। खेतों की माप तोल की जाती थी।

फसल के लिए चूहे, कीड़े, पक्षी, अतित्रृष्टि तथा अनावृष्टि प्राकृतिक बाधायें माने जाते थे तथा इन्हें ईतियां कहा जाता था। फसल को हानि

पहुंचाने वाले कीड़ों के उपवक्स, जम्य, तर्द तथा पतंग इत्यादि अनेक भेद दिए गए हैं। अथर्ववेद की एक प्रार्थना इस प्रकार है—

हततर्दं समङ्गकमाखुमश्विना छिन्तं शिरो ग्रषि पृष्ठीः शृणीतम् ।

यवानेददानपि नह्यतं मुखमध्यामयं कुण्ठतं धान्यायि ॥

हे अश्विनी कुमारो ! चूहों, पतंगों तथा फसल में छिद्र करनेवाले कीड़ों के सिर कुचल दो, उनका शरीर ध्वस्त कर दो, मुख बन्द कर दो, हमारी फसलों को भयरहित कर दो ।

कृषि पर इतना ग्रधिक बल, अन्त-प्राप्ति के लिए ही दिया गया है। अन्त-बाहुल्य की कामना वैदिक काल से आज तक भारतीय जन-जीवन में इतनी ग्रधिक ओतप्रीत हो गई है कि सम्पन्नता के लिए 'धनधान्य' शब्द प्रचलित हो गया। अथर्ववेद में अन्त को सम्बोधित करते हुए कहा गया है—'हे अन्त ! तुम अपने तेज से समृद्ध तथा बाहुल्य सम्पन्न हो जाओ। हमारे पात्रों को इतना भर दो कि वे दूटने लगें। प्राकृतिक बाधायें तुम्हारा कुछ न बिगाड़ सकें।'

उच्च्रयस्व बहुभर्व स्वेन महसा यव ।

मृणीति विश्वा पात्राणि मा त्वादिव्याशनिर्बंधीत ॥

एक अन्य स्थान पर सीता अर्थात् खेत में हल द्वारा बनाई गई लीक की स्तुति इन शब्दों में की गई है—

हे सीते ! हम तुम्हारी स्तुति करते हैं। हमारे लिए सुन्दर बनो ताकि तुम हमारे प्रति सहृदय एवं फलदायिनी बन सको—

सीते वन्दामहे त्वार्वाची सुमगा यव ।

यथा नः सुमना असो यथानः सुफला भुवः ॥

वस्तुतः वैदिक आर्य प्रथेक अणु को दैवी सत्ता से स्पन्दित मानते थे। अतः वे कृषि जैसे लौकिक कार्य को भी धार्मिक अनुष्ठान का रूप दे देते थे। गृह्यसूत्रों में लाङ्गलयोजन, कृषि-कर्म, तथा हलाभियोग नाम से अनेक कृषि सम्बन्धी उत्सवों का विस्तृत वर्णन है। हल में फाल लगाते समय बोले जाने वाला मन्त्र है—

अश्विनाफालं कल्पयतासुपावतु बृहस्पतिः ।

यथा सद्बहुधान्यमयक्षमं बहु पुरुषम् ॥

अर्थात् अश्विनी फाल नियोजित करे, बृहस्पति इसकी रक्षा करें ताकि हम बहुत धान्य से युक्त तथा रोगरहित हो सकें।

फसल पक जाने पर देवगणों को धन्यवाद देने के लिए आग्नायणोत्सव पर बोले जाने वाला एक मन्त्र सुनिए—आग्रायण नामक उत्सव का आयोजन किया जाता था जिसे आजकल होली पर नई फसल भून कर खाने का ही एक रूप कहा जा सकता है—

II የሚገኘውን ስራውን በማርያም በተከለከለ
፣ ከዚህ የሚከለከለውን የሚገኘውን ስራውን

1. የሚገኘውን ማረጋገጫ በዚህ አገልግሎት የሚያስፈልግ ይችላል ।

— የ አብደ ተብዕና ምንም ጥሩ ያስተካክል ተብዕና ምንም ጥሩ

בְּשַׁבָּת וְיִמְצָא אֶת־עֲדֵיכֶם: שְׁנַיְמָרְתָּם: מִנְחָתָם: II

1. የዕለታዊ ትኩረት አገልግሎት ማስተካከል ይችላል

፩፻፲፭ ዓ.ም. ቀን ተስፋዬ ከፃፈት ማስተካከለሁ፡

1:17 וְיַעֲשֵׂה יְהוָה כָּלֵב אֶת-בְּרִית-בְּנֵיכֶם:

THE ŚVETĀSVATAROPANIŚAD

The Śvetāśvatara Upaniṣad, belonging to the Taittirīya school of the Yajurveda, has been named after the sage who taught it. Compare :

tapah-prabhāvād deva-prasādāc ca, brahmā ha
śvetāśvataro'tha vidvān. (VI. 21).

Max Müller says that it is the most difficult and at the same time the most interesting work of its kind. It is considered as an attempt to reconcile the different philosophical and religious views. It begins with an enquiry about the world in plainest possible language.¹ The Upaniṣad asserts that Brahman is the material as well as the efficient cause of the world. A spider, desirous of weaving a web, uses the silk which belongs to it and without which it cannot weave.² Here the spider, as a conscious entity, is the efficient cause of the web and from the standpoint of the silk, the material cause. Similarly Brahman uses Māyā as the material of creation, and this Māyā, also comes out of Brahman. Hence from the standpoint of Māyā, Brahman is the material cause of the universe, but as pure consciousness, it is the efficient cause.

It is a strange phenomenon in this Upaniṣad that by the side of Super-personal Brahman exists the personal God, who is the Creator and ruler of this universe.³ This Upaniṣad does not lay emphasis on Brahman, the absolute, but on the personal God. The reason is that Vedānta believes in illusion and not in "Evolution." The complete perfection of Brahman does not admit of any change or evolution. So, if we see any change at all, it must be an illusion.⁴ To put it metaphori-

1. I. 1.

3. III. 1.2.

2. VI. 10

4. Bhāgvat I. 1.1.

cally, the world does not proceed from Brahman as a tree from a germ, but as a mirage from the rays of the sun. In fact, historically, the idea of Iśvara came before the concept of Brahman and when the concept of Brahman came, both the concepts had to be reconciled. The duty of creating the world was considered to low for Brahman and it was assigned to Iśvara.⁵ Yet, the two, the nirguṇa and saguṇa Brahman, are not different, and the same Brahman is described in two ways. Compare :

sa bhumiṁ viśva-o vṛtvā aty atiṣṭhad daśāṅgulam.⁶

It is important here, that Jīvatīrtha in his Nyāyasudhā contradicts Śankara and does not accept this two-fold division of Brahman. He remarks, "Brahmaṇah dvairūpasya apramāṇikatvāt". Anyhow, the power that enables Iśvara to create the world is called Māyā in this Upaniṣad.⁷ Pramāda Dāsa Mitra says, "Whilst we are subject to Māyā, Māyā is subject to Iśvara. If we truly know Iśvara, we know him as Brahman, if we truly know ourselves, we know ourselves as Brahman. This being so we must not be surprised if sometimes we find Iśvara sharply distinguished from Brahman, whilst at other times Iśvara and Brahman are interchanged."⁸ Śankara was very particular about this two-fold division of Brahman. He says, "dvirūpam hi brahmāvagamyate nāma-rūpabhedopādhivisisti tadviparitam sarvopādhivarjitam."

Māyā is the upādhi of saguṇa Brahman. Compare :

Māyam tu prakṛtim viddhi māyinam tu maheśvaram⁹

Thus the prakṛti of Sāṅkhya has been identified with the Māyā of the Vedantists. The Māyā is the creation and the Māyin the creator. This Māyā or nature or pradhāna, however, is not an independent entity, but belongs to the Self of Divine (devātma Śakti).¹⁰ Thus the dualism of Sāṅkhya is overcome. On this very basis, Max Müller does not agree in assigning this Upaniṣad a later date. He says that if it is proved that the Upaniṣad belongs to Sāṅkhya system and not to Vedānta, we may feel inclined to assign a later date to our

5. Sacred Books of the East Vol. XV. 6. III. 14.

7. IV. 10. 8. J.R.A.S., 1878, p. 40.

9. IV. 10. 10. I. 3.

Upaniṣad. What Sāṅkhya and Vedānta mean is difficult to say, but it would be sufficient here to say that whatever else the Sāṅkhya may be, it is dualistic; whatever else the Vedānta may be it, it is monistic. Hence Śankarācārya did not agree with Rāmānuja who found ample authority for making the jīva and Prakṛti eternal from the verse—jñājñau dvāvajāviśani-sāvajā hyekā....¹¹ etc.

As regards the word Kapil,¹² Śankara says 'kanakam kapilvarṇam...hiranyaagarbham'. Vijñānātmā also explains the word without any reference to Kapil, the Sāṅkhya teacher, Śankarānanda says 'na tu sāṅkhya prañetā kapilah, nāmamātrasāmyenatadgrahe syād atiprasaṅgah.' We cannot, however, deny the existence of Sāṅkhya philosophy in this Upaniṣad. The triguṇātmikā prakṛti is clearly mentioned in the famous verse 'ajāmekamlohitāsuklakṛṣṇām'¹³ etc.

The Upaniṣad dwells much upon the Saguṇa Brahman. It has been said that it is sectarian because while speaking of Highest Self it applies such name as Hara, Rudra, Śiva, etc.¹⁴ But this fact does not go to prove its modern character. How can we say that the idea of Highest Reality was developed first, and then it was lowered again by an identification with mythological and personal deities. It is just possible that the idea of one Supreme Reality must have been formed, when all the personal and mythological deities had been merged into one Lord. An ancient ṛṣi can realise the truth that "what we have hitherto called Rudra, and what we worship as Śiva, is in reality the Highest Self."¹⁵ And if we adopt this view then the Upaniṣad would be considered in no way modern in character.

The Upaniṣad fully realised the necessity of Truth and penance, 'satyena enam tapasā yo'nupaśyati'.¹⁶ In the second chapter the ethical preparation through Yoga is insisted. Self control is the very care of the practice of Yoga. Here

11. I. 9.

12. V. 2.

13. IV. 5.

14. III. 2, I. 10.

15. S.B.E., Vol. XV.

16. I. 15.

self control should be distinguished from the practice of mortification and meaningless austerities. What is enjoined in the graphic delineation of Yogābhyaśa is not the weakening of the mind and the senses through abstinence from the experience of sense objects, but the strengthening of the will power and the determinative faculty. The Yogi, in fact, develops a charming personality. Compare :

laghutvamārogyamalolupatvam varṇa-
prasādām svara-sauṣṭhavām ca.

gandhaḥ śubho mūtra-puriṣamalpaṁ yoga-
pravṛttīm prathamām vadanti.¹⁷

But the realisation of Impersonal God through meditation is possible only for the highly qualified spiritual aspirant. As long as a man retains even a trace of his ego and regards himself as a psycho-physical being, conscious of his body and mind, it is proper for him to worship the personal God for protection, guidance and grace. It is only through the grace of God that the jīva realises the Brahman. Compare : ‘tamakratum paśyati vīta-śoko dhātuḥ prasādānmahimāniśam’.¹⁸ The God is, no doubt, the ordainer of Karma (karmādhya-kṣa), but he is law as well as love. He is prayed for protection.¹⁹ He is the refuge of all being.²⁰ He is the protector of the universe.²¹ Thus the synthetic way of this Upaniṣad of reconciling the jñānayoga and bhaktiyoga, reminds us of a similar attempt in Gītā. Thus the teaching of this Upaniṣad is essentially the same as that of other Upaniṣads. Mr. Gough remarks, “The Śvetāśvata Upaniṣad teaches the unity of souls in the one and only Self, the unreality of the world as a series of figments of the Self feigning world fiction; and the existence of the universal soul present in every individual soul, the deity that projects the world out of himself, that the migrating souls may find the recompense of their works in former lives.”

17. II. 13.

18. III. 20.

19. रुद्र यत्ते दक्षिणं मुक्षं तेन मां पाहि नित्यम् । VI. 21

20. सर्वस्य शरणं बृहत् । 3.17.

21. स एव काले भुवनस्य गोप्ता । IV. 15.

Thus the Upaniṣad reaches the conclusion that the world is not the result of meaningless chance. Here it should be born in mind that the purpose of this cosmological discussion is not just to explain the universe of names and forms, but to establish through it the ultimate reality of Brahman. The knowledge of the world must lead to the knowledge of Brahman, otherwise it is useless. There is a purpose working behind the world. Matter cannot undergo any inner development without being acted upon by something above it. So they declare that 'devasya eṣa mahimā tu loke yenedam bhrāmyate brahmacakram'.²² This Brahman is omniscient, omnipresent and omnipotent.²³ The true nature of Brahman is hidden by the power of Māyā. The realisation of Brahman destroys Māyā, as the light of sun destroys the gloom of night. Compare 'Jñātvā devam mucyate sarvapāśaiḥ'.²⁴

The Māyā has also two aspects, the collective or cosmic aspect and the individual aspect. Both, Iśvara and Jīva, are associated with Māyā; Brahman associated with personal ignorance is called the jīva whereas the cosmic Māyā is regarded as the energy or power inherent in Iśvara; and it is worshipped as Kālī or Śakti in the popular Hindu Religion. The first creation of Iśvara is hiraṇyagarbha—'hirāṇyagarbham janayāmāsa pūrvam'.²⁵ Thus we get three poises of reality—1. The absolute (Brahman), 2. The Creative spirit (Iśvara), 3. The world Spirit (Jīva).

The Upaniṣad claims again and again that one who realises Brahman becomes immortal—'ya etadviduramṛtāste-bhavanti'.²⁶ We are afraid of death because we are afraid of the cessation of our personality. If we realise the ultimate reality we find our own personality in the bosom of the eternal. To realise with the heart and mind the divine being who dwells within us is to be assured of everlasting life. The Upaniṣad claims 'tamśānam varadam devamīdyām nicāyyemām śāntima-

22. VI. 1.

23. VI. 11.

25. III. 4

24. I. 8.

26. IV. 17 and III. 10.

tyantameti.²⁷ Ravindra Nath has explained it in his own way. He says that when our self realising its true nature, is illuminated with the light of love, like a lamp revealing light which goes far beyond its material limits, proclaiming its kinship with the sun; then the negative aspect of its separateness with others is lost and then our relation with others is no longer of competitions and conflict but sympathy and cooperation.

We would like to close this chapter giving the last mantra of this Upaniṣad, which reminds us once more that all this subject shine forth only to high souled one who have the highest devotion for God and for Guru :

“yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau,
tasyaite kathitā hyarthāḥ, prakāśante
mahātmanāḥ, prakāśante mahātmanāḥ.”²⁸

५

यत्त्वं एव एव न विद्यते एव दृष्ट्वा च विद्यते इति विद्यन्
दृष्ट्वा एव दृष्ट्वा विद्यते इति विद्यन् एव दृष्ट्वा विद्यते इति विद्यन्
दृष्ट्वा एव दृष्ट्वा विद्यते इति विद्यन् ।

न्यायदर्शन में प्रामाण्यवाद

१. महत्त्व प्रामाण्यवाद के अन्तर्गत ज्ञान की प्रामाणिकता पर विचार किया जाता है।^१ भारतीय दर्शन में ज्ञान की प्रामाणिकता की समस्या पर इतना सूक्ष्म विचार हुआ कि 'न्याय दर्शन और सीमांसा दर्शन में प्रामाण्य विवेचन को सर्वाधिक जटिल विषय बताया गया।'^२ जटिल होने पर भी Karl H. Potter ने प्रामाण्यवाद के सम्बन्ध में कहा है कि—

"...the question...is a recurrent theme in Western philosophy of the modern period as well, and a more important question is hard to name."^३

इस विषय का महत्त्व इसलिए है कि दर्शन-शास्त्र—जिसका उद्देश्य सत्य की खोज करना है—अपने लक्ष्य में तब तक सफल नहीं हो सकता जब तक कि यह निर्णय न हो जाये कि हम अपने ज्ञान की सत्यता का निश्चय किस प्रक्रिया से कर सकते हैं। प्रामाण्यवाद के अन्तर्गत इसी प्रक्रिया पर विचार किया जाता है।

२. समस्या—ज्ञान की प्रामाणिकता का निर्णय करने की इस प्रक्रिया के सम्बन्ध में दो मत प्रमुख हैं। एक मत का कहना है कि ज्ञान की प्रामाणिकता का निश्चय करने की प्रक्रिया ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया में ही अन्तिमिहित है^४ बल्कि यह कहना चाहिए कि ये दोनों प्रक्रियाएं एक ही हैं। जिस प्रक्रिया से हमें ज्ञान का ज्ञान होता है उसी प्रक्रिया से हमें ज्ञान की प्रामाणिकता

१. प्रामाण्य का अर्थ प्रामाकरणत्व भी सम्भव है, किन्तु यहां प्रामाण्य का अर्थ है—याथार्थ्य। तुलनीय—तस्य प्रामाण्यं साध्यं याथार्थ्यमित्यर्थः। न तु प्रामाकरणत्वम्। तर्कभाषा, वाराणसी, १९६७, पृ० १४१.

२: मिश्र, छविनाथ, भारतीय दर्शन में प्रामाण्य-चिन्तन का तुलनात्मक अध्ययन, नई दिल्ली, पृ० १७

३. Potter, Karl. H. (Ed.) Encyclopaedia of Indian Philosophes, Vol. II, Delhi, 1977, p. 158.

בְּלֹא-מִתְּנָא-לְבָדֵק, בְּלֹא-לְמַבְּדֵל, בְּלֹא-לְמַבְּדֵל, בְּלֹא-לְמַבְּדֵל,

፩፻፲፭ አንቀጽ ማስታወሻ የሰው ተክኖሎጂ በፌትህ የሚያሳይ

1. **תְּבִיבָה בְּבִבְבִּים תְּבִיבָה בְּבִבְבִּים**

תְּמִימָנָה בְּלֵבֶן תְּמִימָנָה

1. **לְפָנֶיךָ כִּי-בְּשַׁבָּעָה בְּזַבְּדָה בְּפָנֶיךָ**

תְּמִימָנָה (תְּמִימָנָה) הַמִּזְרָחִית הַמִּזְרָחִית הַמִּזְרָחִית

תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה תְּמִימָנָה

የኢትዮጵያውያንድ የአገልግሎት ተቋማ

— 19 —

א. טראנספר מ-טראנספְרָמֵנְסָה (Transfōrmānsa) — נִזְמְנָה (Niz̄ma) ב-טְרַאַנְסְּפְּרָמְנָה (Trānsp̄rām̄na).

I think the best thing about the book is

ध्यान मीमांसकों पर ही केन्द्रित इसलिये कर लिया कि बौद्ध-दर्शन का प्रभाव इस देश में स्वतः ही क्षीण हो गया था। फलतः तर्कमाधा (१३वीं शती) जैसे परवर्ती ग्रन्थों में प्रामाण्यवाद के प्रसंग में केवल मीमांसकों को पूर्वपक्ष के रूप में रखा है जबकि ज्यन्तभट्ट जैसे पूर्ववर्ती नैयायिकों के ग्रन्थों में प्रधान विरोधी बौद्ध प्रतीत होते हैं।

६. यद्यपि तर्कमाधा जैसे बालहितकारी ग्रन्थ में यह चर्चा नहीं है किन्तु कुमारिलभट्ट ने प्रामाण्य के स्वतस्त्व के प्रसंग में तीन पक्षों पर विचार किया है। (क) प्रथमतः जिस सामग्री से ज्ञान उत्पन्न होता है उसी से ज्ञान का प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है। कारण जब कार्य को जन्म देता है तो वह पदार्थ की प्रतिनियत शक्तियों के साथ ही पदार्थ को जन्म देता है। कोई दूसरा उस पदार्थ में वह शक्ति उत्पन्न नहीं कर सकता।

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम् ।

नहि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन पायंते ॥^५

यह उत्पत्ति-स्वतस्त्व है। (ख) द्वितीयतः कोई पदार्थ उत्पत्ति के समय कारण की अपेक्षा रखता है किन्तु अपने कार्यों में प्रवृत्त स्वयं ही हो जाता है—

आत्मलाभे च भावानां कारणापेक्षता भवेत्,

लड्बात्मनां स्वकार्येषु प्रवृत्तिः स्वयमेव तु ॥^६

ज्ञान अपनी उत्पत्ति के समय गुणवान् या दोष रहित कारणों की अपेक्षा रखता है किन्तु उत्पन्न होने के अनन्तर वह अपने अर्थ परिच्छेद रूप कार्य में निरपेक्ष होता है। यह कार्य में स्वतस्त्व कहलाता है। (ग) तृतीयतः ज्ञान अर्थ का बोधक होने से तब तक स्वतः प्रमाण होता है जब तक कोई बाधक ज्ञान या कारण दोष ज्ञान उसकी प्रामाणिकता को बाधित न करे।

७. ऊपर हम कह चुके हैं कि कुमारिल के अनुसार ज्ञान से ज्ञेय पदार्थ में ज्ञातता नामक एक नवीन धर्म उत्पन्न होता है जो कि प्रत्यक्ष होता है। इस ज्ञातता के अन्यथा अनुभवन होने से अर्थापत्ति द्वारा ज्ञान का अनुमान होता है अर्थात् यह अनुमान होता है कि मुझे घट का ज्ञान हो गया—घटज्ञानवानहम्। जिस अर्थापत्ति से ज्ञान का ज्ञान होता है उसी अर्थापत्ति से ज्ञान के प्रामाण्य का भी ज्ञान होता है।

८. न्याय-दर्शन में इस ज्ञातता का संडन दो तर्कों के आधार पर किया गया है (१) पदार्थ और ज्ञान में विषय-विषयी भाव होता है। ज्ञान-विषयता

७. इलोकवार्त्तिक, १. १. २. ४७

८. वही, १. १. २. ४८

के अतिरिक्त पदार्थ में कोई ज्ञातता नहीं होती। यदि ज्ञातता उत्पन्न होने से ही पदार्थ का ज्ञान माना जाए तो भूत और भविष्य के पदार्थों का ज्ञान कभी नहीं होगा। क्योंकि जो पदार्थ ही वर्तमान नहीं उसमें ज्ञातता नाम का धर्म कैसे उत्पन्न हो सकता है? (२) ज्ञातता भी ज्ञान का विषय बनती है। ज्ञातता के ज्ञान का ज्ञान तभी हो सकता है जब ज्ञातता में एक अन्य ज्ञातता की उत्पत्ति मानी जाए। इस दूसरी ज्ञातता में भी इसके ज्ञान के ज्ञान के लिए तीसरी ज्ञातता माननी होगी और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जाएगा।

६. यह ध्यातव्य है कि तर्कभाषा में कुमारिलभट्ट के ज्ञातता के सिद्धान्त को लेकर ही स्वतः प्रामाण्य का खण्डन किया गया है। प्रमाकर के ज्ञान के स्वतः प्रकाशता के सिद्धान्त या मुरारिमिश्र के अनुव्यवसाय के सिद्धान्त को लेकर स्वतः प्रामाण्यवाद का खण्डन तर्कभाषा में नहीं है। किन्तु गंगेशउपाध्याय (१२वीं शती) ने तत्त्वचिन्तामणि में इस प्रश्न पर अपेक्षाकृत अधिक व्यापक दृष्टि से विचार किया गया है। उनका कहना है कि यदि (१) ज्ञान की प्रामाणिकता की सिद्धि ज्ञान के उत्पादक तत्त्वों से ही हो जाती तो ज्ञान के उत्पादक तत्त्व तो अप्रामाणिक ज्ञान में भी रहते ही हैं और वहां भी वे ज्ञान की प्रामाणिकता सिद्ध कर देंगे। (२) यदि ज्ञान के ज्ञान के साथ ही ज्ञान की प्रामाणिकता का भी ज्ञान हो जाता हो तो कहीं सन्देह की स्थिति बन ही नहीं सकेगी क्योंकि ज्यों ही ज्ञान का ज्ञान होगा उसकी प्रामाणिकता का भी ज्ञान हो जाएगा। किन्तु यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि हमें अनेक बार मतभेद हो जाता है कि हमारा अमुक ज्ञान प्रामाणिक है या नहीं।

७५ ७. इस प्रकार हम देखते हैं तत्त्वचिन्तामणि में स्वतः प्रामाण्य के सम्बन्ध में जो आपत्तियां उठायी गई हैं वे मीमांसा के तीनों आचार्यों पर लागू होती हैं जबकि तर्कभाषाकार ने केवल कुमारिलभट्ट के ही सिद्धान्त की आलोचना की है।

८५ १०. यह उल्लेखनीय है कि कुमारिलभट्ट के इलोकवाचिक में भी ज्ञातता का सिद्धान्त प्रत्यक्ष रूप में उपलब्ध नहीं होता। मीमांसा में इस सिद्धान्त का क्रमिक विकास हुआ। पार्थसारथि मिश्र ने शास्त्रदीपिका में ज्ञान को अनुमेय बतलाकर ज्ञान का अनुमान किस प्रकार होता है—यह स्पष्ट किया। तदुत्पत्ति तथा तादात्म्य-सिद्धान्त का खण्डन करके पार्थसारथि ने 'प्रकटा' द्वारा ज्ञान का अनुमान होना बतलाया है। ज्ञान के विषय और ज्ञान में यदि तदुत्पत्ति सम्बन्ध मानें तो यह आपत्ति होगी कि यदि घट से घटज्ञान उत्पन्न होने के कारण घट को अपना विषय बनाता है तो घटज्ञान को इन्द्रियों तथा प्रकाश को भी अपना विषय बनाना चाहिए क्योंकि वह उनसे भी उत्पन्न होता है। घट और घटज्ञान में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है—यह तो स्पष्ट ही

है। फलतः घटज्ञान का घट से यही सम्बन्ध मानना होगा कि घटज्ञान घट को प्रकट करता है। ऊपर (८) में ज्ञातता द्वारा भूत और भविष्य के पदार्थों में ज्ञातता उत्पन्न न हो सकने सम्बन्धी आपत्ति के सम्बन्ध में पार्थ-सारथि का कहना है कि जिस प्रकार बीते हुए दिन में 'वह दसवां दिन था' इस प्रकार संख्या की प्रतीति हो जाती है उसी प्रकार प्रमाण के बल पर इज्ञातता की प्रतीति अतीत तथा भविष्य के पदार्थों में हो जाएगी।^९

११. कुमारिलभट्ट का नैयायिकों के प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को परतः मानने के विरोध में यह कहना है कि एक तो प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों परस्पर विरोधी हैं अतः दोनों को स्वतः या दोनों को परतः नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त यदि दोनों को परतः माना जाए तो ज्ञान का अपना स्वभाव कुछ भी न रहेगा, वह निःस्वभाव हो जाएगा।^{१०}

१२. यदि ज्ञान का प्रामाण्य गुणों के सत्त्व और दोषों के अभाव से होता है तो पीलिए के रोग से ग्रस्त दोषयुक्त नेत्रों से होने वाला 'शंख पीला' है इस ज्ञान में कोई भी अंश सत्य न होगा। किन्तु यहाँ शंख का होना तो सत्य ही है। अतः ज्ञान तो अपनी कारण-सामग्री के द्वारा प्रामाण्य उत्पन्न कर देता है यद्यपि अप्रामाणिकता दोषों से उत्पन्न होती है अर्थात् परतः होती है।^{११}

१३. कुमारिल का कहना है कि यदि आप एक ज्ञान की प्रामाणिकता का आधार दूसरा ज्ञान मानेंगे तो दूसरे ज्ञान की प्रामाणिकता का आधार तीसरा ज्ञान मानना होगा और इस प्रकार अनवस्था दोष हो जाएगा और यदि आप इस अनवस्था दोष को हटाने के लिए किसी भी ज्ञान को स्वतः प्रमाण मान लेते हैं तो पहले ज्ञान को ही स्वतः प्रमाण मानने में क्या आपत्ति थी? ^{१२}

अप्रामाण्य को परतः मानने में अनवस्था दोष नहीं आता क्योंकि अप्रामाण्य का ज्ञान दोष-ज्ञान के आधीन है जो कि प्रमाण द्वारा होता है और ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः सिद्ध होता है।^{१३} यदि शब्द प्रमाण की प्रामाणिकता

९. शास्त्रदीपिका, बनारस, १६१३ पृ० २०८

१०. स्वतस्तावद् द्वयं नास्ति विरोधात्, परतो न च

निःस्वभावत्वमेवं हि ज्ञानरूपे प्रसज्यते।—श्लोकवार्त्तिक, १. १. २. ३५.

११. श्लोकवार्त्तिक, न्यायरत्नाकर टीका, बनारस, १८६८-६९, १. १. २. ४७.

१२. श्लोकवार्त्तिक, १, १, २, ४६-५१।

१३. श्लोकवार्त्तिक, न्यायरत्नाकर टीका, १. १. २. ५६।

— ﻪـ ﺔـ ﻢـ ﻰـ ﻮـ ﻭـ ﻦـ ﻮـ

וְאֵלֶיךָ תִּתְּהַלֵּךְ וְאֵלֶיךָ תִּתְּהַלֵּךְ וְאֵלֶיךָ תִּתְּהַלֵּךְ

תְּפִירָה תְּמִימָה תְּבִרְכָה תְּבִרְכָה תְּמִימָה תְּפִירָה

በዚህ የዕለታዊ ማስረጃዎች በመሆኑ እንደሚከተሉ ይገልጻል፡፡ ይህም የዕለታዊ
ማስረጃዎች በመሆኑ እንደሚከተሉ ይገልጻል፡፡ ይህም የዕለታዊ

PH 14 ELEPHANT

፳፻፲፭ የፌዴራል ማስታወሻ በፌዴራል ከፌዴራል ማስታወሻ በፌዴራል

፩፻፲፭ የፌዴራል ተስፋዎች አንቀጽ ፳፭

በ (፳፻፲፭) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፮) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፯) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፱) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፲) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፩) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፪) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፫) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፬) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል
በ (፳፻፲፭) ቀን የሚከተሉት ስም እና ደንብ በመስጠት ተከተል

一九四二年

۱۰۷

मानता है। यहाँ यह विचारणीय है कि क्या इस प्रकार का अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है या कि एक तार्किक आवश्यकता मात्र है।

२७. अभिप्राय यह है कि प्रामाण्यवाद की समस्या पर अभी मौलिक चिन्तन करने का मार्ग ग्रवरुद्ध नहीं हो गया है। यदि यह निबन्ध अपने पाठकों को इस दिशा में सोचने की प्रेरणा दे सके तो निबन्धकार अपने प्रयत्न को निष्कल नहीं मानेगा।

प्रामाण्यवाद विषयक साहित्य

ऊपर निबन्ध के टिप्पणीों में हमने लगभग न्यायवैशेषिक-दर्शन के उन सभी आकार ग्रन्थों का उल्लेख किया है जहाँ से अध्येता अध्ययन के लिए सामग्री प्राप्त कर सकता है। इसके अतिरिक्त विषय से सम्बद्ध कुछ प्रमुख आधुनिकतम प्रकाशनों का उल्लेख करना भी अप्रासंगिक न होगा—

१. उपाध्याय, डा० वाचस्पति : सीमांसादर्शनविमर्शः, दिल्ली, १९७६।
२. गान्धी, डा० शारदा: भारतीय दर्शन में प्रामाण्यवाद, मेरठ, १९७५।
३. मिश्र, डा० छविनाथ: भारतीय दर्शन के प्रामाण्यचिन्तन का तुलनात्मक अध्ययन, दिल्ली।

४. Mohanty, Jitendranath : Gangesa's Theory of Truth, Shantiniketan, 1975.

उपर्युक्त चार ग्रन्थों के अन्त में दी गयीं ग्रन्थसूचियों से एतद्विषयक अन्य ग्रन्थों की सूची भी बनायी जा सकती है।

— בְּרִית־מָהֲנָה, בְּרִית־מָהֲנָה, בְּרִית־מָהֲנָה,

፩. የሚመለከት በቻ እንደሆነ ስምምነት ተረጋግጧል፡፡

१. एवं शुक्ले वृषभे वृषभे वृषभे वृषभे वृषभे वृषभे वृषभे वृषभे

אַתָּה תְּבִרְךָ

כ. מילוי חתימתם בתקופה שקדמו לשלב זה, ולבסוף בתקופה ש隨後.

۱۰۷

မြန်မာ

9

如上所述，所以說：「我」是「我」。

- 16 -

የኢትዮጵያውያንድ የሰነድ ተቻል ነው | አዲት ከተማውያንድ የሰነድ ተቻል ነው |

卷之三

፩. መመሪያ (፩፪) በ መጠናዎች የሚከተሉት ስም እንደሆነ

一九四五年

၁။ ပုဂ္ဂန်မြတ်များ အနေဖြင့် မြတ်များ ပုဂ္ဂန်မြတ်များ အနေဖြင့်
၂။ ပုဂ္ဂန်မြတ်များ အနေဖြင့် မြတ်များ ပုဂ္ဂန်မြတ်များ အနေဖြင့်
၃။ ပုဂ္ဂန်မြတ်များ အနေဖြင့် မြတ်များ ပုဂ္ဂန်မြတ်များ အနေဖြင့်

卷之三

1. 例題解説 (3) 生徒が問題を解く

— 三〇 三一

၁၃၂

፩. ተቋዬ አቶ

כ. עת刊, 第 60

፩. ተታ, ካው መስሪ-እና

፩. ከዚህ የሚገኘውን በፊት ስለመስጠት ይችላል

፳፭. የዕለታዊ ስራ በ(፩፭፻፯፭) ቀን የስራ አጭር ተከራክር

Digitized by srujanika@gmail.com

卷之三

मान लिया जाए तो यह मानना होगा कि परमाणु के भी अवयव हैं तभी तो यह संभव होता है कि उसका एक अंश संयोग होता है दूसरे अंश से नहीं।

१४. उदयन का उत्तर है कि संयोग का संबंध संयुक्त होने वाले पदार्थों के अंगों से नहीं है। संयोग दो पदार्थों में रहने वाला धर्म है। उसका उन पदार्थों के अवयवों से कोई संबंध नहीं। दो परमाणुओं के बीच संयोग होने पर वह संयोग उन दो परमाणुओं में रहता है और इसके लिए उन परमाणुओं के अवयवों की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं।^{१०}

१५. उदयन ने आत्मतत्त्वविवेक में परमाणुओं को निष्क्रिय मानकर उन में गति देने वाले के रूप में ईश्वर की सिद्धि की है।^{११} उदयन ने किरणावली में परमाणु की सिद्धि इस युक्ति द्वारा भी की है कि यदि परमाणु का महत्तम रूप आकाश के रूप में उपलब्ध होता है तो उसका लघुतम रूप भी परमाणु के रूप में प्राप्त होना चाहिए।^{१२}

१६. ऊपर अनुच्छेद (१) में हमने परमाणुओं में पाक की प्रक्रिया का उल्लेख किया है वह प्रक्रिया पीलु-पाक की प्रक्रिया कहलाती है। यह सिद्धांत वैशेषिकों का है। इसके विरुद्ध उदयन ने किरणावली में पिठर-पाक का सिद्धांत दिया है जिसके अनुसार अग्नि घट के रूप को बिना विघटित किए ही बदल देती है। वैशेषिकों के इस प्रश्न का कि यदि घट विघटित न होता तो अग्नि उस घट के अन्दर जाने की प्रक्रिया में लकड़ी की भाँति घट को जला देती, नैयायिकों की ओर से यह उत्तर दिया जाता है कि घट में छोटे-छोटे ऐसे छिद्र रहते हैं जिनमें से अग्नि बिना घट को जलाए ही अन्दर प्रवेश करके परमाणुओं के रूप को बदल देती है।

१७. बल्लभ ने (१२वीं शती) न्यायलीलावती में त्रसरेणु को इसलिए विभाज्य माना है कि वह अनित्य है अतः त्रसरेणु को अन्तिम खंड नहीं माना जा सकता।^{१३}

१८. रससार (?) जैसे परवर्ती ग्रन्थ पीलुपाकवादी सिद्धान्त के अनुसार उन क्षणों की भी गणना करते हैं जिन क्षणों में पाक के समय घटादि के अणु विघटित होकर दुबारा घटित होते हैं। रससार के अनुसार इस प्रक्रिया के निम्न अंग होते हैं—

१०. आत्मतत्त्व-विवेक, कलकत्ता, १९३६, पृ० ६२२-६२६

११. वही, पृ० ८६०-७६

१२. किरणावली, ३६

१३. न्यायलीलावती, बम्बई, १९५३, पृ० २६-३०

1. **ଶ୍ରୀ କୃତ୍ତବ୍ୟାମିନ୍ଦ୍ରା** ।

۱۰۰. مکانیسم این دستگاه را می‌توان با در نظر گرفتن تغییراتی که در آن ممکن است، در میان این دو مورد می‌داند.

ج. مکالمہ مولیٰ مسیح

卷之三

፩. የደንብ ተቻቷ እና ማተሚያ ጥቃቄ ተቻቷ ይቻቷ ।

卷之三

Digitized by srujanika@gmail.com

上同上地也以爲之

人所用，地主地主者，皆以田地生息爲本業。

上皆有之。惟以爲其地氣也。

२३. उपसंहार के रूप में हम यह तो नहीं कह सकते कि परमाणुवाद के सिद्धांत में भौतिक जगत् का सर्वथा निर्देष विश्लेषण कर दिया गया है किन्तु इतना अवश्य कह सकते हैं कि हमारे अनुभवों को सत्य मानकर तर्क की सहायता से सृष्टि की प्रक्रिया को समझने के प्रयत्नों में न्यायवैशेषिक दर्शन का अन्यतम स्थान है। इस सिद्धांत में प्रतीत होने वाले दोषों के आधार पर इस सिद्धांत की उपेक्षा करने से पूर्व हमें यह समझ लेना होगा कि परमाणुवाद के कल्प में सृष्टि के रहस्य को समझने के लिए जो सिद्धांत प्रस्तुत हुए हैं उनकी भी अपनी सीमाएँ हैं। सच तो यह है कि सृष्टि के रहस्य को समझने के प्रयास का महत्त्व है न कि उस प्रयास की सफलता या असफलता का। इस दृष्टि से न्याय-दर्शन के परमाणुवाद का सिद्धांत भी अन्य किसी सिद्धांत से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है।

आधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनम्

यदर्शनं स्वोत्पत्तिकाले तदनन्तरञ्चोपयोगि सदपि सम्प्रत्यनुपयोगि तन्मृतम् । तद्वर्णेतिहासाङ्गभूतमपि नात्याद्रियते लोके । तत्र भारतीयदर्शनमधिकृत्य पक्षद्वयम् — साक्षात्कृतधर्मणि ऋषयो यं धर्मं प्रतिपादयामासुः स सनातनो धर्म-स्त्रिकालेऽपि निरर्थको भवितुं नाहंतीति प्रथमः पक्षः, अद्यतनीयासु परिवर्तितासु परिस्थितिषु भारतीयदर्शनं नोपयुज्यते इति द्वितीयः पक्षः । ग्रहिंसासत्यादीनां शाश्वतानां सिद्धान्तानां सार्वभौमिकः सार्वकालिकश्चोपयोग इति केचित् । वैज्ञानिके युगे जीवनदर्शनमपि सुतरां परिवर्तनमहंतीत्यपरे । तत्र कतरः पक्षः समीकीन इति विचारणीयम् ।

तत्रास्माकं मतमेवम् — मानवस्वभावस्य मूलत एकरूपत्वान्मूलभूतेषु दार्शनिकसिद्धान्तेषु शाश्वतेषु सत्स्वपि तेषां विनियोगः देशकालभेदेन भिद्यते । दश्यते चेदं भारतीयविन्तनस्येतिहासेऽपि । तद्यथा — केचन नियमाः युगान्तरेष्वनुमता अपि कलौ नानुमन्यते । त एव कलिवर्ज्या इति कलौ निषिद्ध्यन्ते ।^१ केषाच्चित्पुरातनानामपि सिद्धान्तानां युगानुसारि व्याख्यानमपेक्ष्यते । एकस्या एव गीतायाशशङ्करेण, तिलकेन, गान्धिना च त्रिधा व्याख्यानं कृतमिति जानीमहे । परिस्थितिभेदात् धर्मधर्मविवेकोऽपि भिद्यते न्यथापद्धर्मव्यवस्थानाविष्टेत । किम्बहुना, यदि परिस्थितिनिरपेक्षो धर्मस्त्वं हि वर्णधर्मा आश्रम-धर्मस्त्वेति भेदोऽपि न स्यात् । सन्ति पुनः सामान्यधर्माः देशकालाद्यनवच्छन्नाः, सर्वेषामुपकारकत्वात् ।^२ युगभेदाद्वर्मभेदोऽपि सुविदितो विवितवेदितव्यानाम् ।^३ तेन धर्मस्य स्वरूपं सञ्चरणशीलं न तु स्थितमिति

१. विस्तरेण दृश्यताम् — Kane, P. V. : History of Dharmasāstra Poona, १९४१, vol. II, Pt. II, General Index, P. १३११.

२. उपरिवर्त, vol. II, Pt. I, Poona, 1941, pp. I-II

३. अन्ये कृतयुगे धर्मस्त्रेतायां द्वापरेऽपरे ।

अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः ॥

तपः परं कृतयुगे त्रेतायां ज्ञानमुच्यते ।

द्वापरे यज्ञमेवाहृदानमेकं कलौ युगे ॥

በዚህ የዕለታዊ ስምምነት በመሆኑ እንደሆነ ተከተል

የኢትዮጵያ ከተማ የሚከተሉ ስራውን በቻ ይፈጸም ነው

— 1 —

.๖
ฉบับที่ ๑

፳፻፲፭፡ የፌትሬ አገልግሎት

1. **한국의 철학은 어떤 특징을 가지고 있는가?**

¶ בְּרֵבָבָה תִּשְׁמַע וְבְרֵבָבָה

फलति । इतरथा 'नैको मुनिर्यस्य मतं प्रमाण' मिति स्थितिनपितेत् । 'धर्मस्य त्वरिता गति' रति कोऽर्थं इति नाहं सप्रमाणं जाने । किन्तु कृते विचारे धर्मस्य सञ्चरणशीलतैवात्र ध्वनितेति मे प्रतिभाति । सञ्चरणशीलेऽपि धर्मे केचन धर्मस्य कूटस्थाः सिद्धान्ता इति नैव विस्मृतवानस्मि । एवं धर्मस्वरूपे परिवर्तनशीले परिवर्तनशीलतामपरिवर्तनशीले चापरिवर्तनशीलतामवधारयामि ।

दर्शनस्य विचाराय प्रवर्तमानस्य मम कृतो धर्मनिष्ठपणचेष्टेति सत्यम् । भारते दर्शनं बुद्धिविलासचेष्टितं नास्ति । केनापि किमपि बुद्धिविनोदाय यत्तर्क्यते तदर्शनं नोच्यते भारते । केचन स्वजीवने साधनाद्वारा तथा भूतानि सत्यानि साक्षात्कुर्वन्ति यानि निश्चेयकरीणि परम्परयाभ्युपगम्यन्ते । तानि सत्यानि येषु ग्रन्थेषु पनिबद्धानि ते ग्रन्थाः स्वतः प्रमाणभूताः श्रुत्यागमेत्यादिपदैव्यं पदिश्यन्ते । तेषु ग्रन्थेषु प्रतिपादितेषु विषयेषु तर्कस्य गतिनांस्ति । तेषु प्रतिपादिता विषयास्तकर्तीता न तु तर्कविरुद्धाः । 'नैषा तर्केण मतिरापनेया' ॥^४ 'स्वभावोऽतकंगोचरः । अत्र विज्ञाननिष्ठतविय एवं विप्रतिपद्यन्ते—'अयि विज्ञानविरुद्धमते ! तर्कमविक्षिपसि ? अन्धश्रद्धालो ! बुद्धिविरुद्धं भाषसे ? पुराणपन्थन् ! वैज्ञानिके युगे तर्कतीता : धर्मसिद्धान्ता इति वञ्चयितुं प्रवतंसे ? तान्प्रति वयं सविनयं ब्रूमहे—'अये विज्ञानप्रिय ! वैज्ञानिकः सन् किमिति प्राकृतजन इव कुप्यसि ? वस्तुनिष्ठद्वाषा पश्यन्ति वैज्ञानिका इति प्रसिद्धे सति भावनावेशात्किमिति शान्तविद्या न विचारयसि वस्तुस्थितिम् ? न वयं तर्कमवजानीमहे । तर्को हि नामास्माकमृषिः । किन्तु कि तर्केणैव न वेत्सि 'अप्रतिष्ठस्तकं' इति ? कि विज्ञानेनैव न विद्मो यत्कर्णेण सत्यं न पूर्णतो व्याख्यातुमलम् । कि तर्केणावगतं सृष्टिर्मूलवैज्ञानिकैरपि ? किम्वा चेतनतत्त्वस्य रहस्यं विज्ञातुं प्रभवन्ति वैज्ञानिका विज्ञानपद्धत्या ? उत प्रकृतेः स्वरूपमुदधाटितमिदमित्यन्तया ताकिम्मन्यैः पण्डितैः ? सत्यन्त्वदं यथा यथा जानीमहे तथा तथेदमपि जानीमहे यद्यव्यं किमपि न जानीमहे । विज्ञानप्रगतिकालसमकालमेव तर्कस्येयत्तापि स्फुटीभवति । पुनर्चानुभवैकगम्यं वस्तु कि तर्केण प्रतिपादयितुं शक्यते ? अग्निरुषणशीतस्वभावञ्च जलमिति प्रत्यक्षकैकगम्यं वस्तु कि शेषोऽप्यशेषतया तर्केण प्रतिपादयितुमीशा : ?

तर्कतीतास्तर्कविरुद्धाश्चेति न पर्यायाः । तर्कतीता नाम ते विषया ये स्वभावतः एव तर्कगम्या न भवन्ति । तर्कविरुद्धाः पुनस्ते विषया ये तर्कगम्याः सन्तोऽपि विरुद्धार्था इति निर्णीयन्ते । सूक्ष्मा विभाजिका रेखा तर्कतीतर्कविरुद्धयोः । तर्कतीता विषयाः कदाचित्सूक्ष्मतरेण तर्केण गम्या भवन्ति; तदा तै

४. कठोपनिषद्, १. २. ६

५. पञ्चाध्यायी, इन्दौर, वीर. नि. सं. २४४४, २.५३

राचारपालनमात्मशुद्धय एव प्रतिपादितम्^{१३} आत्मशुद्धि विना च सत्यस्य साक्षात्कारस्तकंबलेन न सम्भावितः । योगे प्रयोगे चायमपरो विशेषः विज्ञान-क्षेत्रे—एकेन पुरुषेण कृतेन प्रयोगेणापरे सर्वे लाभान्विता भवन्ति, प्रयोगस्य फलस्य वस्तुतन्त्रत्वात्, योगेन पुनर्यः कर्ता स एव लाभान्वितो भवति तत्फलस्य पुरुषतन्त्रत्वात् । तथापि योगे प्रयोग इव प्रत्यक्षप्रमाणमेव विशिष्यते । तेनास्मिन्वैज्ञानिके युगे नास्तिकेष्वपि साम्यवादिदेशेषु योगप्रचारः प्रत्यहमुपचीयते । इदं सत्यं यन्नाम पाश्चात्यदेशेषु योग-प्रचारः शारीरिकस्वास्थ्यपेक्षया न त्वात्मज्ञानापेक्षया, किन्तु शारीरिकस्वास्थ्यपेक्षयापि कृते योगे सत्त्वशुद्धिरवश्यमभाविनी, सत्त्वशुद्धी च सत्यामात्मोन्मुखी बृत्तिः स्वतः परिणमति । विज्ञानेन जीवने क्षिप्रकारितोत्पादिता, तेन समुत्पन्नाः स्नायविकविकारा न चिकित्साविज्ञानेन पूर्णातः प्रतिविधीयन्ते । तत्रोपायद्वयमिदानी दृश्यते—मादक-द्रव्यसेवनञ्च योगम्भ्यासश्च । प्रथमस्योपायस्यास्थायित्वादकिञ्चित्करत्वम् । द्वितीयः पुनरुपायः भारतीयदर्शन-प्रदर्शित एवात्रावलम्बनं भविष्यति भविष्यति काल इति पश्यामि । किन्तु केचन स्वार्थनिष्पादनपरा भारतीया एवात्र योगोन्मुखान् वैदेशिकान् भारतीयानपि च वञ्चयन्ति सरलोपायदर्शनप्रलोभेन । तत्र यदि संस्कृतज्ञाः केचनाकरण्यात् आलोडित्वा व्यवहारेषि स्वयं योगम्भ्यस्य योगस्य शुद्धं सात्त्विकं सरलञ्च रूपमाविष्कुर्यामहं हुपकुर्यारात्मनश्च जगतश्च । किन्तु केचन पण्डितमन्यमाना दर्शनाम्यासपरायणा अपि अवच्छेदकावच्छन्नपदावलीमेवौष्ठगतां विधायात्मनः कृतकृत्यतामभ्युपगच्छन्ति, योगञ्च षड्दर्शनेषु परिगणितमपि दर्शनक्षेत्राद् बहिष्कृतमिवोपेक्षते ।

अवच्छेदकावच्छन्नपदावलीत्यवोचाम उपरिष्टाद् । न्यायदर्शनं प्रत्यस्माकं नावमाननाभावना । आधुनिकेऽपि युगे विज्ञानस्य मूलं गणितशास्त्रं, गणितस्य मूलञ्च तर्कशास्त्रमस्ति । किन्तु तत्र तर्कशास्त्रं प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रदिशा (Symbolic Logic) प्रतिदिनं विकसति । यदि भारतीयनैयायिका आधुनिके युगे न्यायशास्त्रं पुनरुज्जीवयितुं कामयन्ते, प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रपरिशीलनं विना न ते आप्तकामा भविष्यन्ति । प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रञ्च गणितज्ञानापेक्षि । तेन दर्शनं विज्ञानोन्मुखं भवति । भारतीयेदर्शनमपि विना विज्ञानोन्मुखतामाधुनिके युगे प्रासङ्गिकतां न भजेत । याः नैयायिक वैशेषिकयोः पदार्थविवेचने मान्यतास्ता सर्वा अपि आधुनिकविज्ञानमान्यताभिः संवदन्ते न वेति अन्विष्यान्विष्य सुधीभिः संशोधनीयाः । अन्यथा भारतीयदर्शनं जीवितमिति न शक्यते बन्तुम् । भारतेऽत्र च सर्वत्र सप्तदशशताब्द्याः प्राक् पदार्थविवेचनं (Physics), तत्त्वविवेचकैरेव (Metaphysicians), चिन्तनबलेनाकारि । सप्तदशशताब्द्यां पुनः पदार्थविवेचनं प्रयोगाश्रितं सत्पृथग्विज्ञानत्वेनाङ्गी-कृतम् । तस्मात् भौतिके शास्त्रे विकसिते पदार्थानां यत्स्वरूपमाधुनिकैः सविस्तरं