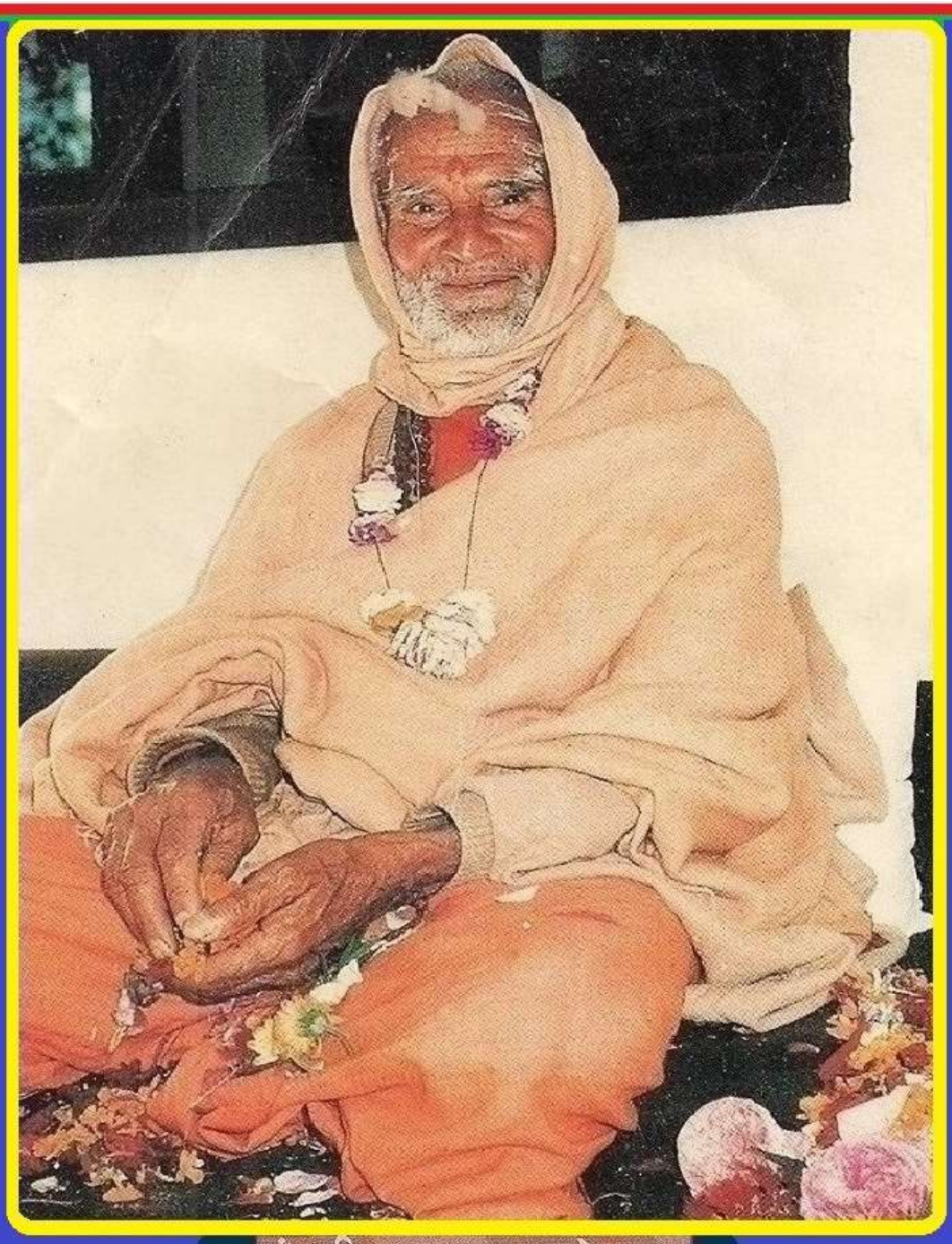


ॐ श्री गुरुपरमात्मने नम

धर्मो रक्षति रक्षितः

ब्रह्मज्ञानी परमपूज्य श्री १००८ खप्तडबाबा-तत्पूरुषका

करकमल बाट पोखिएको अमृतको ग्रन्थ

धर्म-विज्ञान (चतुर्थ खण्ड)

वेद हामो धर्म शास्त्र हो

विश्वको एकमात्र स्वतन्त्र हिन्दू राष्ट्र नेपाल

यस पुस्तकको सङ्कलन-सम्पादनको प्रेरणा कहिले किन र कसरी ?

पाश्चात्य शिक्षा-दीक्षाको फलस्वरूप जति विजातीय चीजहरू हाम्रो देशभित्र पसेका छन् तिनमध्ये नास्तिकता पनि एक हो । अचेल्का शिक्षित भनिने व्यक्तिहरूमा हामी यसको बढी प्रभाव परेको पाउँदछौं । ज्यादाजसो मानिसहरू यसै भ्रममा परेर ईश्वर, आत्मा, धर्म कर्मवाद, पुनर्जन्म, देवी-देवता, स्वर्ग-नरकादिका कुराहरूलाई केवल ढोंग र भ्रमोत्पादक देख्दछन् । यस प्रकारको धार्मिक उपेक्षाको छाप यति बढ्दै गइरहेको छ कि धेरैजसो मानिसहरू प्राचीन धर्मग्रन्थहरूको पाठ गर्नु, विद्वान्-हरूका कुराहरू सुन्नु अथवा उनीहरूसँग यस विषयमा केही सोध्नु त परै रहोस्, आफैं पनि यी कुरा-हरूबारे विचारसम्म पनि गर्न चाहँदैनन् । उनीहरू आफ्नो स्थूल दृष्टिले संसारको जुन स्थूलरूप देख्दछन् केवल त्यसैलाई सत्य मानेर आफ्नो दृढ सिद्धान्त बनाउँदछन् । अझ यसभन्दा पनि डरलाग्दो कुरा, त यो छ-- उनीहरू येन-केन प्रकारेण आफ्ना धर्मविरोधी अधूरा सिद्धान्तहरूको प्रचार-प्रसारसमेत गर्ने कुचेष्टा गर्दछन्, फलस्वरूप आज यसप्रकारका अनेकौं लेख तथा पुस्तकहरू पाइन्छन् जुनद्वारा साधारण जन-समुदायमा पर्याप्त भ्रम फैलिरहेको छ । मानिसहरू आफ्नो धार्मिक विश्वास गुमाएर दिन-प्रतिदिन बढी अशान्त भइरहेका छन् । यही हो आजको तथाकथित वैचारिक स्वतन्त्रताको स्वरूप तथा परिणाम । यी व्यक्तिहरूलाई ऋषि-मुनिहरूको अनुभव तथा शास्त्रवचनहरूमाथि विश्वास छैन; त्यसै कारण यस सङ्कलनात्मक ग्रन्थमा शास्त्रीय प्रमाणहरू ज्यादा नदिईकन केवल पदार्थविज्ञान तथा मनोविज्ञान शास्त्रसम्मत बुद्धिगम्य युक्तिहरू र ऐतिहासिक प्रमाणहरू तथा जन-साधारणका अनुभवहरूको आधारको नै विचार-प्रणाली अँगालिएको छ । म जनसाधारणसँग यही प्रार्थना गर्दछु-- उनीहरू पक्षपात तथा दुराग्रह छाडेर सारासारको विचार गरून् र सत्यलाई ग्रहण गरून् । क

वर्तमान युवावर्गहरूमध्ये अधिकांश युवक-युवतीहरूका आचरण एवं कर्महरू देखेर दुःखी भएका कैयौं सज्जनहरू आफ्ना शिक्षित सन्तानहरूको जीवन आलस्यपूर्ण, खर्चिलो, अकर्मण्य तथा धर्मशून्य देखेर मर्माहत भई अनेक प्रश्नहरू गर्दछन् । आजभन्दा करीब १८ वर्षअघि हरिद्वारको कुम्भमेलामा मेरा एक निकटतम भक्त-परिवारका सदस्यहरूले आफ्ना उच्च-शिक्षारत पुत्र-पुत्रीको सम्बन्धमा बडो दुःखी मनले कैयौं कुराहरू भनेका थिए । त्यसै समयदेखि मेरो मनमा प्रस्तुत सङ्कल-नात्मक ग्रन्थ लेख्ने इच्छा बारम्बार जाग्रत् हुन लाग्यो । मैले उक्त भक्त-परिवारका सन्तानहरू-

सँग प्रेमपूर्वक प्रश्न गर्दा उनीहरूले आत्मग्लानिको अनुभव गर्दै मसँग भने– 'महाराज ! तपाईं नै भन्नुहोस्, हामी के गरौं ? आफ्ना माता-पिताप्रति हाम्रो यथेष्ट श्रद्धा एवं भक्ति हुँदा-हुँदै पनि उहाँहरू हामीसँग असन्तुष्ट झैं हुनुहुन्छ । हामीले आफ्नो अध्ययनको शुरुआतदेखि नै यसै शिक्षाको अध्ययन गऱ्यौं । हाम्रो मन एवं बुद्धिको स्वरूप त्यसै शिक्षाअनुरूप बन्यो । धार्मिक शिक्षाको विषयमा हामीलाई आफ्ना शिक्षालयहरूमा न केही पढाइयो, न त हामीले नै केही पढ्न सक्यौं । हाम्रा माता-पिता हामीबाट हामीले नपढेका नसिकेका ज्ञानको अपेक्षा गर्दछन्, जसले गर्दा हामी भित्रभित्रै बडो असामञ्जस्यमा पर्दछौं । हामीले अध्ययन गरेको विषयमा कसैले हामीसँग कुनै पनि प्रश्न गर्दछ भने हामी चित्तबुझ्दो गरी त्यस प्रश्नको उत्तर दिन सक्षम छौं, यस कुरामा हामीलाई पूर्ण आत्मविश्वास छ । वास्तवमा हामी धर्मको विषयमा जान्न चाहन्छौं र हामीले केही प्रयत्न पनि गऱ्यौं, तर धर्मका सबै मौलिक ग्रन्थहरू संस्कृतमा छन् जुन हामीलाई पढाइएन । तपाईं हाम्रा पूज्य माता-पिताका लागि परम श्रद्धेय भएको नाताले हाम्रो लागि पनि श्रद्धेय हुनुहुन्छ। अब तपाईं नै हामीलाई उचित उपदेश दिनुहोस्– हामी के गरौं ! जीवनमा आज पहिलोपल्ट हामीले आफ्नो हृदय तपाईंको सम्मुख उदाङ्गो पारेका छौं । अस्तु, त्यसै समयदेखि मेरो मनमा एउटा यस्तो सङ्कल्पका लागि प्रेरणा उत्पन्न भयो, जसले संस्कृतका अनभिज्ञ तर धर्मप्रति श्रद्धा एवं जिज्ञासा राख्ने युवावर्गलाई केही प्रकाश मिल्न सकोस् ।

(ख) वर्तमान शिक्षासम्बन्धी रोग त हाल यति व्यापक भइसकेको छ कि त्यो निको हुनु असम्भव जस्तै देखिन्छ । हुन त गुण र दोष सबै कुरामा हुन्छन्, यस दृष्टिकोणले वर्तमान शिक्षामा केही गुणहरू पनि छन् र तिनबाट लाभ पनि भइरहेको छ, तर सूक्ष्म दृष्टिले विचार गर्ने हो भने लाभभन्दा हानिकै मात्रा बढी देखिन्छ । शुरू-शुरूमा त मोहवश, मिथ्या सम्मानको कारणले सोचिएन, परिणामबारे विचार गरिएन र अहिले जब चारैतर्फ यसै शिक्षाद्वारा उत्पादित जनहरूको सङ्ख्या बढिसक्यो र शिक्षाको प्रगतिको नाममा यसलाई विस्तार गर्ने विद्यालय-महाविद्यालयहरू पनि बढिसके, दृष्टिकोणको परिवर्तनले लाखौं युवक-युवतीहरू यसै शिक्षालाई परमलाभकारी मानेर सम्मानको दृष्टिले हेर्न लागिसकेपछि अब आएर बल्ल ध्यान दिनाले र विचार गर्नाले केही विशेष लाभ होला भन्ने आशा गर्न सकिंदैन । अब त यस रोगका जराहरू ज्यादै भित्र-भित्रसम्म पुगिसकेका छन् र जबसम्म यसका विषमय कुफलहरूद्वारा हाम्रो समाज जर्जरित भएर निरुपाय भई ईश्वरको शरणमा जाँदैन, तबसम्म यसबाट मुक्त हुनु ज्यादै गाह्रो छ । विश्वविद्यालयहरूका दीक्षान्त-भाषणहरूमा यस वर्तमान शिक्षा-पद्धतिलाई बेकारी बढाउने, ईश्वर र धर्ममाथि अविश्वास जगाउने, आमा-बाबु तथा गुरुजनप्रति अश्रद्धा उब्जाउने, प्राचीनताप्रति द्वेष बढाउने तथा घरेलु कला-कौशलका कार्यहरू गर्नमा लज्जा एवं सरलताको अभाव इत्यादि दोषहरू उत्पन्न गर्ने भनेर भन्न त भनिन्छ, तर लाभ केही पनि हुँदैन । यसको कारण पनि प्रत्यक्ष छ– परिणामअनुसार उनीहरू यसका दोषहरू बयान त गर्दछन्, तथापि दृष्टिकोण अपरिवर्तित रहेको हुनाले जति विचार गरे पनि तिनलाई यसमा लाभ नै देखा पर्दछ तथा अनेकौं कारणहरूले गर्दा यसको आवश्यकता पनि अनुभव हुन्छ, अतः कुनै क्रियात्मक सुधार हुन पाउँदैन । जसले

आफ्नो दृष्टिकोणमा यस अवस्थालाई परमलाभकारी भन्दछ, उसलाई पनि दोष दिन सकिन्न, किनकि उसको दृष्टिले त्यस्तै देख्दछ । (ग)

जुन धर्म तथा ईश्वरलाई हामीले आफ्नो समाजरूपी शरीरको मेरुदण्ड सम्झेका थियौं आज त्यसै धर्मको आवश्यकता एवम् ईश्वरको अस्तित्वलाई आफ्नो शिक्षित समुदायसामु स्वीकार गर्नमा हाम्रा शिक्षित युवावर्गलाई सङ्कोच एवं लाजको अनुभव हुन्छ, मानौं उनी कुनै मूर्खता-पूर्ण कुसंस्कारको समर्थन गरेर आफ्नो विद्वत्तामाथि कलङ्क लगाइरहेका छन् अथवा कुनै जघन्य अपराध गरिरहेका छन् । कामोपभोग नै आज हाम्रो जीवनको चरम लक्ष्य बनेको छ । कामपरायण भएर आज हामी अदूरदर्शी शिक्षाभिमानी भई आपातरमणीय इन्द्रियसुखलाई नै परम सुख मानेर अग्निशिखामा भस्म हुनको लागि अनजान भएर उड्न लागेका छौं । यसमा समयको प्रभाव त निश्चय नै एक कारण हो, तर यसको जगमा रहेको एउटा ठूलो अभिशाप हो– हाम्रो यो धर्महीन वर्तमान शिक्षापद्धति । यस शिक्षालाई एक यस्तो संस्कृतिको प्रेरणा प्राप्त छ जसले हाम्रा आँखालाई तिरमिराइदिएको छ, त्यसैले हामी यस माया-मरीचिकामा फसेर त्यसलाई अँगाल्नका लागि जोडले दौडिरहेका छौं तथा यसैबाट आज हामी आफ्ना सरल-हृदय बाल-बालिकाहरूको हृदयमा कामोपभोगमय सभ्यताको भीषण विषपान गराएर तिनलाई ध्वंसको मार्गतर्फ धकेलिरहेका छौं र यसैमा तिनको र आफ्नो कल्याण मानिरहेका छौं । जुन देशहरूको यो सभ्यता छ, उनीहरू आज वाक्क भएर यसबाट मुक्त हुने बाटो खोजिरहेका छन् तथा हाम्रो संस्कृतितर्फ आशामय दृष्टिले हेरिरहेका छन् । तर हामी अभागीहरू त्यसैलाई अँगाल्नका लागि आँखा चिम्लेर दौडिरहेका छौं । ईश्वरले हाम्रो बुद्धिमाथि रहेको विभ्रमको यो पर्दा कहिले पन्छाउलान् ?

यस लेखमा मेरो अभिप्राय यो कदापि होइन कि म पाश्चात्यशिक्षा प्राप्त पुरुष तथा स्त्रीलाई मात्र उपर्युक्त दोषले युक्त ठान्दछु । मलाई यस्ता कैयौं पुरुषरत्न एवं सम्माननीय नर-नारीहरूसँग परिचय गर्ने सौभाग्य मिलेको छ जो यस शिक्षामा धेरै माथि पुगेका भए तापनि सबै दृष्टिकोणले आदर्श छन् र महत्त्वपूर्ण जिम्मेदारीहरू पूरा गर्दै तपस्वी जीवन बिताइरहेका छन् । यस्ता कैयौं आमा तथा दिदी-बहिनीहरूलाई म चिन्दछु जो पाश्चात्य शिक्षा प्राप्त गरेर पनि परम् सती-साध्वी छन् र ईश्वर, धर्म तथा सदाचारप्रति परम श्रद्धा राख्दछन् । परिचय त वास्तवमा थोरैसँग मात्र हुन्छ । मैले नचिनेका पाश्चात्य शिक्षा प्राप्त पुरुषहरूमध्ये अनेकौं यस्ता शुद्ध संस्कारी महानुभावहरू तथा अनेकौं पवित्रहृदया दिदी-बहिनीहरू होलान्, जसको समुचित आदर मैले गर्नुपर्दछ; तर मेरो विचारमा तीमध्ये अधिकांश उनै छन् जो ज्यादा उमेर पुगेका छन् अथवा जो सौभाग्यवश घरको वा सत्सङ्गको शुद्ध वातावरणमा रहन्छन् र आफ्ना माता-पिताको शुद्ध आदर्शलाई केटाकेटीदेखि नै देखिआएका छन् । तरुण एवं वयस्क आजका छात्र-छात्रा-हरूमा त यस्ता पुरुष तथा नारीको सङ्ख्या क्रमशः घट्दै नै गइरहेको छ । यो कुरा त सबैले स्वीकार गर्नैपर्दछ तथा प्रत्यक्ष प्रमाणहरू पनि यही कुरा देखाइरहेका छन् ।

धार्मिक भावको उपेक्षा नै हाम्रो अनुशासनहीनता तथा नैतिकस्तरको ह्रासको प्रमुख कारण हो । आज चाहे जे-जस्तो अवस्था होस्, तर अनादिकालदेखि नै हिन्दू-राष्ट्र सधैं धर्ममूलक राज्य रही आएको छ । आज समयको प्रभावले गर्दा वा पाश्चात्य सभ्यताको विषालु संसर्गले गर्दा मानिसहरू चाहे धर्मलाई केवल व्यक्तिगत विचार सम्झून् अथवा केवल मन्दिर, मस्जिद र गिर्जा-घरको सीमित क्षेत्रको कुरा सम्झून्, तर हाम्रो राष्ट्रमा त अतिप्राचीन कालदेखि नै धर्मको विषय जीवनका सम्पूर्ण क्षेत्रहरूमा यति व्यापक रूपमा फेलिएर रहेको छ जसरी शरीरमा रगत । जसरी रक्तहीन शरीरको कल्पना पनि गर्न सकिन्न, त्यसरी नै धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रको पनि कल्पना गर्न सकिन्न । अनुवादको अधूरो प्रणालीले गर्दा आज यस शब्दले युवावर्गमा आफ्नो विष बडो भद्दा किसिम-ले फिजाइदिएको छ, जसले अनुशासनहीनता तथा अनैतिकतालाई प्रोत्साहन दियो र दिइर-हेको छ । अंग्रेजी अनुवादले हाम्रो भाषाका शब्दहरूका भावलाई पूर्णरूपले अभिव्यक्त गर्न सक्तैन र कहिलेकाहीं त यसले एकदमै भिन्न प्रकारको भाव पनि अभिव्यक्त गरिदिन्छ, जो अनर्थको कारण बन्न सक्तछ । धर्म-निरपेक्ष यस्तै एक शब्द हो । यसको वास्तविक अर्थ हो– 'सबै धर्महरूलाई समान आदर र आफ्नो धर्मप्रति दृढ आस्था एवम् अगाध-श्रद्धा' तथा भ्रामक अर्थ छ– 'कुनै पनि धर्मलाई नमान्नु ।' दुर्भाग्यवश आजका युवापिढी ज्यादाजसो यसै भ्रामक अर्थको अनुयायी बन्दै गइरहेको छ जसको फलस्वरूप अनुशासनहीनता र अनैतिकतापूर्ण वातावरणको सृजना हुँदै गइरहेको छ ।

(घ)

प्राचीन कालमा जीवनका सम्पूर्ण क्षेत्रहरू चाहे त्यो सामाजिक होस् वा राजनीतिक, वैय-क्तिक होस् वा सामूहिक, अक्षुण्ण धर्म-भावनाले ओतप्रोत हुने गर्दथे । एक सामान्य नागरिकदेखि सम्राट्सम्मको सम्पूर्ण कार्य तथा क्रियाकलापमा धर्मको नियन्त्रण थियो र उनीहरूले जेसुकै गरे पनि त्यसको गणना पाप र पुण्य यिनै दुई श्रेणीमा हुन्थ्यो । वास्तविक कुरा त यो हो– हिन्दू-धर्मको प्राचीन इतिहासमा हामी सम्पूर्ण कुराहरूको केवल एक मात्र क्षेत्र पाउँदछौं, त्यो हो धर्मको क्षेत्र । राजनीति, समाजवाद, व्यापार-व्यवसाय, युद्धविद्या, सङ्गीत, नृत्य, चित्रकलादि, शिक्षा, सदाचार, परम्परा आदि सम्पूर्ण विद्याहरू तथा मानवोचित गुण त्यसै धर्मलाई पुष्ट पार्ने उद्देश्यले नै विकसित भएका थिए । एक साधारण कुरा नै लिऊँ– राष्ट्रको योग्य नागरिक बन्नका लागि जे-जे गुणहरूको आवश्यकता हुन्थ्यो, वेदादिशास्त्रहरूमा ती सबै धर्मका अनिवार्य अङ्ग घोषित गरिएका छन् । सत्य भाषण, आवश्यकतानुसार अरूलाई मद्दत गर्नु, मातृभूमिप्रति प्रेम, सद्व्यवहार, सदाचार-पालन आदि सबै गुणहरू, जसका लागि आज कानूनी व्यवस्था, गर्नु परिरहेको छ कुनै बेला धर्मका अङ्ग थिए र मानिसहरू तिनलाई यसै विश्वाससाथ पालन गर्दथे कि उनीहरू धर्मार्जनद्वारा पुण्यभागी बनिरहेका छन् ।

धार्मिक भावको उपेक्षा हुनाले धर्ममा आश्रित जनताको नैतिक स्तर मात्र तल झरेन, अपितु शासन-तन्त्रका लागिसमेत राजनीतिक शिरोवेदना (Political Headache) उत्पन्न भएको छ । जनतामा धर्मनिरपेक्ष रुचिको वृद्धिले धर्म-अधर्म, पाप, पुण्यको प्रति विकृत एवं

ढोगो बुद्धि उत्पन्न हुनाले चोरी, ठगी, व्यभिचार, हत्या आदि अपराधहरूमा अवाञ्छित वृद्धि भइ-रहेको छ । बितेका केही वर्षको तथ्याङ्कबाट स्पष्टसँग यही परिणाम देखिन्छ– अनेकौं प्रकारका वादहरूका चक्करमा फसेर हामीले (संसारले) केही पनि ठोस उपलब्धि हासिल गर्न सकेनौं, तर धेरै कुराहरू भने निश्चय नै गुमायौं । अघिअघि कुनै पनि काम गर्दा मानिसको हृदयमा यो भावना उब्जन्थ्यो– ओहो '! यो त पाप हो ।' तर आज यो भावना सर्वथा लुप्त हुँदै गइरहेको छ । धर्म-अधर्मलाई त देखावटीपना बनाइदिए, ढोंग बनाइदिए, अब मनुष्यलाई खराबीबाट जोगाउने को? कानून? त्यही लचकदार कानून, जो वकील महानुभावहरूको वाक्पटुतामा फसेर केही समय-सम्म छटपटाएर शान्त हुन्छ? के कानून भन्ने कुरा हरबखत अपराधी सँगसँगै हिंड्दछ ? आज प्रायः जहाँतहीं बजारमा मिसावटयुक्त खाद्य सामग्रीहरूको बिक्री भइरहेको छ । प्रत्येक वस्तु, खाद्य सामग्री मात्र हैन औषधिहरूसम्म पनि मिसावटयुक्त नै पाइन्छन् । किन यस कानूनले ती नरपिशाचहरूको हात समातेर भन्न सक्तैन– 'खबरदार ! तिम्रो यो अशुद्ध र सत्त्वहीन वस्तुहरू खुवाई-खुवाई हाम्रा नागरिकहरूको आयु र स्वास्थ्य बरबाद पारिरहेका छौ । तर केवल कानूनमात्रमा यो शक्ति छैन । आजको यस कानूनको त विचित्र चाला छ जो सोझो-साझा र निमुखा मानिस त्यसको हातमा पर्दछ ऊ त अकालैमा मर्दछ, तर जो चलाक हुन्छ, समर्थ र सम्पन्न हुन्छ तथा कानूनरूपी अस्त्रलाई चाँदीको झन् चम्किलो अस्त्रले परास्त गर्ने क्षमता राख्दछ, उसलाई कानूनसँग केको डर र केको त्रास ?

यी दुष्प्रवृत्तिहरूलाई रोक्न सक्ने शक्ति धर्ममा नै थियो, जसमा आज हामी निरपेक्ष हुँदै गइरहेका छौं । त्यस धर्ममा नै एकान्त तथा शून्यमा सबैको आँखा छलेर कुभलो गर्न खोज्ने मानिस-को हात समातेर यो भन्न सक्ने शक्ति थियो– 'ए मूर्ख ! किन यसरी लुकेर पापी प्रवृत्तिमा लाग्दै छस् ? यो कुरा नबिर्सी कि धर्मराजको दरबारमा एक दिन तँले यस कुराको उत्तर दिनुपर्नेछ । यो नसोच् कि तँलाई कसैले देखेको छैन । सदा स्मरण राख् कि–

द्यौर्भूमिरापो हृदयं चन्द्रार्काग्निर्यमानिला ।
रात्रिः सन्ध्येच धर्मश्च वृत्तज्ञाः सर्वदेहिनाम् ॥

अर्थात् द्युलोक, पृथ्वी, जल, अग्नि हृदयमा बसिरहेको भगवान्को प्रतिनिधि आत्मा, सूर्य, चन्द्र, यम, वायु, रात्रि तथा दुवै सन्ध्याहरूका दैवी शक्तिहरू पनि मानिसहरूले लुकी-लुकी गरेका सम्पूर्ण कार्यहरू अवश्य देख्दछन् । यस प्रकारको भावनाको उदयबाट मानिस ज्यादाजसो पापमार्ग-बाट पर हुन्थ्यो । प्रत्येक धर्ममा यस्ता अनेकौं घटनाहरूको उल्लेख भएको पाइन्छ कि यस भावनाले मानिसहरूलाई सन्मार्गमा लगायो । कानून यस भावनाको एक उत्तम साधन अवश्य हुन सक्तछ । आफ्नो छल, बल एवं कौशलले यहाँको अदालतलाई छलेर उम्के पनि सर्वव्यापी ईश्वरको त्यस बृहत् अदालतबाट कसरी उम्कलान् र ? यही अटल एवं मानिसको हृदयमा बलियो जरा गाडेको धारणाले नै आजसम्म मनुष्यलाई कुपथमा लाग्नबाट जोगाई आएको छ ।

हिन्दू राजाहरूमध्ये सूर्यवंशी तथा चन्द्रवंशी राजाहरू ज्यादै प्रसिद्ध भएका छन् । आज संसारका सबै राष्ट्रहरूमा चोरी, झूठ, व्यभिचार, हत्या, छलकपट आदिको बोलवाला छ, र सरकार जति-जति नयाँ कानूनहरू बनाएर यी खराबीहरूमाथि रोक लगाउन खोज्दछ यी खराबीहरू त्यति-त्यति नै बढ्दै गइरहेका छन् । संसारको इतिहासमा यस्ता शासकहरूको उदाहरण बिरलै पाइन्छ जसले यी लोकविघातक दुष्प्रवृत्तिहरूलाई नै जरैदेखि उखेलेर फ्याँकेका छन् । महाराज अश्वपति यस्तै विरल राजाहरूमध्ये एक थिए । छान्दोग्योपनिषद्मा ती न्याय-परायण तथा प्रजापालक राजा-को यो सात्त्विक गर्वोक्ति पाइन्छ–

न मे स्तेनो जनपदे न कदर्यो न मद्यपः ।
नाऽनाहिताग्निर्नाऽविद्वान् न स्वैरी स्वैरिणी कुतः।।

अर्थात्, मेरो राज्यमा न कोही चोर छ, न जुवाडे-जँड्याहा आदि छन् । यस्तो कुनै व्यक्ति छैन जो प्रातःसाँझ यज्ञ गर्दैन । कोही अशिक्षित छैन; तथा जब कुनै पुरुष पनि व्यभिचारी छैन भने व्यभिचारिणी नारी कहाँ हुनु? विश्वकै इतिहासमा खोज, विश्वासपूर्ण यति व्यापक कुरा भन्न सक्ने राजा हिन्दू-देशको अतिरिक्त अन्य कहीं पाउनेछैनौं । के तिमीलाई आफ्नो पुर्खाको उज्ज्वल कीर्तिमा गर्व हुँदैन? यदि हुन्छ भने अर्काको अन्धाधुन्ध अनुकरण गर्ने यो बानी किन? आफै विचार गर ।

अब प्रश्न उठ्छ– धर्म र ईश्वरलाई किन मान्नुपर्दछ? भोजन किन गर्नुपर्दछ? पानी किन खानुपर्दछ? सास फेर्न किन आवश्यक छ? किन सुत्नुपर्दछ ? यी प्रश्नहरूका उत्तर यिनै हुने छन्– भोकको कष्टले भोजन गर्न विवश पार्दछ । प्यासले पानी पिउन विवश बनाउँदछ । जीवन सास फेर्न विवश गर्दछ । थकाइले सुत्न आवश्यक बनाउँदछ। त्यस्तै संसारमा कष्ट र दुःखको अनुभव एवं कष्ट र दुःखको उपस्थिति ईश्वर तथा धर्म-(व्यवस्था)-लाई स्वीकार गर्न तथा अङ्गीकार गर्न आव-श्यक बनाउँदछ । यदि संसारमा दुःख नभएको भए अथवा संसारमा दुःखको निराकरण भएको भए यस प्रश्नको उपेक्षा निश्चय नै गरिन्थ्यो होला, तर आज कुनै दार्शनिक महात्मा वा वैज्ञानिकले हामी-लाई यो बताउन सकेको छैन– संसारबाट कष्ट दूर गर्ने स्थायी उपाय के हो? च

यस कुरामा शङ्का छैन– विज्ञानले दुःख-कष्ट कम गर्ने धेरै उपाहरू बतायो, त्यसको साथसाथै शुद्ध भावले निकै हृदसम्म यस दुःखको निदान गर्ने प्रयत्न गऱ्यो जसका लागि हाम्रो हृदयमा असीम कृतज्ञता छ; तर अपशोच ! यति गरेर पनि संसारबाट दुःख घटेन । बाह्य उन्नतिबाट हार्दिक उन्नति प्राप्त हुन सकेन । विज्ञानले सुखका अनेकौं साधनहरू बनायो जसबाट मनुष्यलाई धेरै आराम मिल्यो, बाहिरी दुःख निश्चय नै कम भयो, तर यी कुराहरूबाट हार्दिक शान्ति किन प्राप्त हुन सकेन? सकल-सुखसाधन-सम्पन्न व्यक्तिहरू पनि दुःखी नै छन् र उनीहरू प्रश्न गर्दछन्– शान्ति कहाँ छ?

आफ्ना समयका नास्तिकताका प्रबल समर्थक श्री डेविड ह्यूम-(David Hume) -ले आफ्नो सुप्रसिद्ध पुस्तक Treaties of Human Nature मा राम्रोसित स्वीकार गरेका छन्–

Thc intenseview of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me and heated my brain that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion as more probable or likely than another. Where am I or what ? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return ? Whose favour shall I covet ? And whose anger must I dread ? What beings surround me ? And on whom have I any influence or who has any influence on me ? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the must deplorable condition imaginable environed with the deepest, darkness, and utterly deprived of the use of every member and faculty.

अर्थात् मनुष्यका युक्तिहरूको अपूर्णता तथा तिनमा विद्यमान अनेकौं विरोधी जटिलता-हरू देखेर म यति प्रभावित भएको छु तथा मेरो मस्तिष्क यसले यति अस्त-व्यस्त गरिदिएको छ कि सबै प्रकारका विश्वास एवं युक्तिहरूलाई स्वीकार नगर्न म तयार छु र कुनै पनि विचारलाई अर्कोभन्दा ज्यादा सम्भव एवं समर्थनयोग्य मान्न सक्तिनँ । 'म कहाँ छु र के हुँ ? मेरो जीवन कुन स्रोतद्वारा प्रवाहित हुन्छ र यो कहाँ जान्छ ? म कसको कृपाप्रति लालायित छु र कसको रिससँग डराउँछु ? मेरो चारैतिर यो के छ ? मैले कसलाई प्रभावित पारेको छु र म केद्वारा प्रभावित छु '– मेरो चारैतर्फ यी प्रश्नहरू खडा हुन्छन् र म ज्यादै नैराश्यपूर्ण अवस्थामा (विचारमा) पर्दछु । मेरो चारैतर्फ घोर अन्धकार व्याप्त छ, तथा मेरो मानसिक शक्ति एवं सम्पूर्ण अङ्ग अकर्मण्य हुन्छन् । छ

नास्तिकतामा निराशा एवम् अन्धकार बाहेक अरू मिल्दछ पनि के र ? तब के तिमी यस नैराश्यपूर्ण अन्धकारमा प्रसन्न रहन सक्तछौं ? अहँ । के तिमी सुखको खोज र इच्छाहरूलाई छाड्न सक्तछौं ? अहँ, अब, संसारमा सुख छैन र सुखको खोजी छाड्न सकिन्न भने के गर्ने ? यसको उत्तर यही नै हुन आउँदछ– या त त्यो मृग जस्तो हुनुपऱ्यो जो प्यासले व्याकुल भई मरुभूमिमा माया-मरीचिकाको पछि-पछि दौडन्छ, तर उसले त्यहाँ कहीं पानी पाउँदैन र छटपटाएर प्राण त्याग गर्दछ, अथवा कसैसँग सोधेर जलको खोजी गर्नुपऱ्यो जलाशयको पत्ता लगाउनुपऱ्यो । त्यसैले 'सुख कसरी पाइन्छ ?'– को उत्तर यही कुनै हुन आउँदछ– ईश्वरलाई चिन । ईश्वर नै हाम्रो त्यस आवश्यकताका पूर्ति हुन् ।

वस्तुतः ईश्वरको सत्ताले युक्तिहरूको अपेक्षा राख्दैन, अपितु युक्तिहरू नै आफ्नो अस्तित्वको लागि ईश्वरको अपेक्षा राख्दछन् । युक्तिहरू मानव-मस्तिष्कका उपज हुन् । मस्तिष्कको सम्बन्ध शरीरसँग छ । शरीर संसारसँग र संसार ईश्वरसँग सम्बद्ध छ । ईश्वर नभएका भए संसार पनि हुने थिएन, शरीर पनि हुने थिएन, न त मस्तिष्क नै हुने थियो र मस्तिष्क नभई युक्तिको सृजना कहाँबाट हुने ? अतः ईश्वरको सत्ता युक्तिहरूको अधीनमा छैन, अपितु यी सब कुराहरू उसको सत्ताको अधीनमा

छन् । उनी संसारका प्रत्येक परमाणुमा बसेर 'मछु, मछु' भनिरहेका छन्, तर हामी 'नाम-रूप' हेर्दै उनलाई बिर्सन्छौं । यदि तिमी सिनेमाघरको पर्दामा चित्रहरू आओस् भन्ने चाहन्छौं भने सबै झ्याल-ढोकाहरू बन्द गर । जब बाहिरी प्रकाश रोकिन्छ, तब चित्र प्रष्ट देखिन्छ । त्यसै प्रकार जब इन्द्रिय-हरूले बाहिरी प्रकाश अर्थात् इच्छाहरूलाई मनमा उतार्न छाड्छन्, तब ईश्वरको सत्ताको प्रमाण पाइन्छ । त्यसलाई प्राप्त गर्ने प्रबल-इच्छा हुनुपर्दछ ।

सर्वप्रथम हृदयलाई पवित्र पार । हृदयको पवित्रता के कुरा हो ? नम्रता (विनय), प्रेम, विश्वास, प्रार्थना, सहनशीलता, आत्मसमर्पण । यी कुराहरूलाई प्रथम-नियमरूप स्वीकार गर्नाले, चाहे अन्धविश्वासपूर्वक नै किन नहोस्, हृदय शुद्ध हुन थाल्छ । यसपछि त्यो सत्ता स्वयं नै आफ्नो प्रभाव एवम् आफूप्रतिको विश्वास बढाउन थाल्दछ–

अस्तित्वेवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति । 'उनी छन्'–यसमा दृढ विश्वास राख ।

सम्पूर्ण देश तथा समयका मनुष्यहरूले परमात्माको सत्तालाई स्वीकार गरेका छन् । ऋषि-मुनि एवं साधु-महात्माहरूले माथि-तल, बाहिर-भित्र सर्वत्र उनको सत्ताको दर्शन गरेका छन् । मानवबुद्धिको यथासम्भव उपयोग गर्ने दार्शनिक, तार्किक तथा वेदान्तज्ञाताहरूले उनको अस्तित्व प्रमाणित गरेका छन् । योगीहरूले त्यस अन्तर्ज्योतिको अनुभव गरेका छन् । जसको प्रकाशमा उनै प्रिय ईश्वरको अजर सौन्दर्य प्रकट हुन्छ । कविहरूले त्यस सौन्दर्यलाई राम्रा-राम्रा छन्दहरू एवं सुन्दर गद्यपदहरूमा वर्णन गरेका छन् । अज्ञेयवाद तथा नास्तिकहरूको व्यर्थका तर्क-वितर्कभन्दा यी घटनाहरूको प्रमाण निकै बलवर्धक छन्; तर यी सब कुराहरू बाहेक हाम्रो आफ्नै अन्तस्तल-भागको जुन पुकार छ, ईश्वरको अस्तित्वका लागि त्यसभन्दा बलियो अरू के प्रमाण हुन सक्तछ ? हाम्रो बुद्धि-विवेकले नै हामीलाई यी कुरा भन्दछ– नियमबद्ध रूपले यस संसार-लाई चलाउने नियमहरूको निर्माता कोही न कोही अवश्य छ; कुनै यस्तो चेतशील समष्टि मन छ जसले मनिसहरूको पाप तथा पुण्यका सबै काम-कारबाहीहरूलाई प्रष्ट जान्दछ तथा कर्मअनुसारको फल प्रत्येकलाई समय-समयमा प्रदान गर्दछ । प्रकृति जड र मनुष्य स्वार्थी छ, अतः यी दुवैभन्दा माथि कुनै प्रभु छन् जो न जड छन स्वार्थी, अपितु उनी अनन्त शक्ति-ज्ञानका स्रोत र प्रेमका स्वरूप छन्, हाम्रो हृदय हामीलाई तर्कशास्त्रको कुनै प्रकृतिको बलले नभ्याउने जोडले, हाम्रो मन्दबुद्धि तथा शङ्कालु विवेकपछाडि नै छाड्ने वेगले तथा गणितका विकट समस्याका समाधानहरू तथा बाटैमा अल्मलिरहने हाम्रा बुद्धिका उपायहरू जहाँको त्यहीं नै रहने गरी प्रत्यक्ष रूपले यही नै सिद्ध गर्दछ– यदि तिम्रो कोई प्रियतम नभएको भए र यदि उसले तिमीलाई बोलाइ नरहेको भए तिम्रो मनमा प्रेमको प्रकाश कहिल्यै प्रज्वलित हुन सक्ने थिएन । यस्तो प्रेमको भाव उत्पन्न भएपछि कवि टेनिसन (Tennyson) ले आफ्नो (Two voices) नामक कवितामा प्रश्न गरेका छन्–

Who forget that other iufluence,
The heat of inward evidence,
By which he doubts against the Sense ?

अर्थात्– यो दोस्रो प्रभाव कसले उत्पन्न गऱ्यो ? अन्तःसाक्षीको यो ताप कहाँबाट आयो जसको कारणले गर्दा इन्द्रियहरूको साक्षीमाथि पनि विश्वास बाँकी रहेन ?

प्रत्येक मानिसभित्र एक सहज ज्ञानस्फूर्तिको शक्ति हुन्छ, जो अकस्मात् सूर्यको प्रकाशले जस्तै हाम्रो हृदयाकाशलाई प्रकाशित पार्दछ तथा भगवान्को मुखमण्डलको सौन्दर्य र उनको प्रममधुर मुस्कानको मोहक छवि देखाउँदछ । आत्मज्ञानको कुराका लागि प्रमाणको के आवश्यकता छ ? यसका लागि प्रमाण हुनै के सक्तछ र ? चिनीको स्वाद जिब्रोमात्रले अनुभव गर्न सक्तछ, के यसको कारण बताउनेका लागि पनि कुनै वैज्ञानिकको आवश्यकता पर्दछ ? अनि, वैज्ञानिक के वास्तविक कारण भन्न सक्तछ ? ऊ एक वैज्ञानिकको हैसियतले त केवल यो भन्न सक्तछ– चिनीमा गुलियोपनाको कुनै तत्त्व छ र कुनै ज्ञानेन्द्रियको अग्र भागमा त्यसलाई ग्रहण गर्ने क्षमता छ, तर यति भन्न केवल शुष्क पाण्डित्य तथा घमण्डी ज्ञान दर्शाउनु मात्र हो । जुन व्यक्तिलाई ईश्वरको सत्ताप्रति विश्वास छैन, त्यही नै संसारको सबैभन्दा ठूलो अभागी हो; किनभने जीवनको जुन वास्तविक प्रयोजन उपभोग र महत्त्व छ उसले त्यसलाई नै गुमाएको छ । पशुहरूमा बुद्धि तथा सहजज्ञान-स्फूर्ति हुँदैन, त्यसैले ऊ ईश्वरलाई चिन्न सक्तैन, तर बुद्धि तथा सहजज्ञान-स्फूर्ति हुँदा-हुँदै पनि जो मनुष्य ईश्वरीय विश्वासदेखि पर रहन्छ, ऊ वास्तवमा आफ्नो ठूलो हानि गर्दछ । श्रुतिमा भनिएको छ–

इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति (झ)
न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः ।
भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः
प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ।।

अर्थात्– यसै जन्ममा ब्रह्मलाई चिन्न सकिए त ठीक छ, तर उसलाई यस जन्ममा चिन्न सकिएन भने त ठूलो हानि छ । बुद्धिमान् मानिसहरू यसलाई समस्त प्राणिमात्रमा उपलब्ध गरी यस लोकबाट गएर अमर हुन्छन् ।

विज्ञानले यस विश्वको अद्भुत रचनाक्रमको विवेचना गरेर वास्तवमा धर्मको ठूलो सेवा गऱ्यो । विज्ञानले यो कुरा सिद्ध गरेको छ– विश्व परमाणुहरूद्वारा बनेको छ, प्रत्येक परमाणु (Atom) धनात्मक (Positive) र ऋणात्मक (Negative) विद्युच्छक्तिको मिश्रण हो र यो एक-एक सौर मण्डलको समान छ, जसमा अतिसूक्ष्म विद्युत्परमाणु (Electrons) आफ्ना अत्यन्त सूक्ष्म अन्तरङ्ग परमाणुहरू (Protons)– को चारैतिर अति वेगले घुमिरहेको छ । यसप्रकार यो जड संसार गतिमय छ र यो गति विद्युद्विकिरण (Radiation) हो । बस, विज्ञानको विश्लेषण यहींसम्म पुगेर रोकिन्छ तथा विज्ञान यो बताउन असमर्थ छ–यो विद्युद्विकिरण के हो ? गतिको यो गतिशीलता कहाँबाट आयो ? र संसारको जुन नियमबद्धता देखिन्छ त्यो कहाँबाट आयो ? यो विश्वका सबै अंशहरूको आश्रय कसरी सिद्ध

भयो ? सर्वत्र सौन्दर्यको यो आश्चर्यजनक परिदर्शन कसरी भइरहेको छ ? तथा, यसभन्दा पनि ज्यादा आश्चर्यजनक कुरा, यो जीवन कसरी सुघटित भएको छ ? विज्ञान यी प्रश्नहरूको सामु मौन छ । यो विश्वको रहस्य त्यति नै आश्चर्यजनक छ, जति यसको सौन्दर्य छ । जीवनभन्दा पनि ज्यादा रहस्यमय एवम् आश्चर्यमय मन छ । यदि यस जड विश्वभित्र मन नभएको भए यसले आफूलाई कसरी व्यक्त गर्ने थियो ?



वाल्मीकि, व्यास तथा कालिदास या शेक्सपियर, मिल्टन र गेटे केवल विद्युच्छक्ति या केवल प्राणतत्त्वबाट नै कसरी उत्पन्न हुन सक्ने थिए । मनभन्दा पनि आश्चर्यजनक वस्तु हो– प्रेम । यो प्रेम कहाँबाट उर्लन्छ, जो प्रेमास्पदलाई सुखी, सुरक्षित एवं निर्मुक्त गर्नका लागि आत्मोसर्ग गर्नमा दिव्य आनन्दको अनुभव गर्दछ । यसभन्दा पनि ज्यादा आश्चर्यजनक कुनै आदर्शको लागि प्रेमावेश हो, हृदयको त्यो उफ्राइ हो जो रत्नजडित राजमुकुटभन्दा काँडाको आसनलाई बढी मूल्यवान् ठान्दछन् र सबैभन्दा आश्चर्यजनक छ सनातन सौन्दर्य तथा प्रेम-साथि प्रेमयोगीको आत्मोसर्ग । यो संसार यिनको दृष्टिमा– प्रेममय, प्रेमी र प्रेमास्पद छ । के यी सबै कुराहरूबाट यो स्पष्ट हुँदैन कि अनन्त-असीम नै यस सान्त-ससीममा मिलेको छ । यद्यपि हामी त्यसलाई तबसम्म देख्न सक्तैनौं, जबसम्म हामी यस जन्म-मरणको चक्रमा बाँधिएका हुन्छौं । हाम्रो चारैतिरका वायुमण्डलमा सङ्गीत गुञ्जायमान भइरहेको छ, यसलाई रेडियोले नै उत्पन्न गरेको होइन । हो, यो सुन्न र बुझ्नको लागि आवश्यकता छ सूक्ष्म चेतनाको, तर यो चेतना पनि उनैको कृपाले प्राप्त हुन्छ । भगवान्ले पनि गीतामा भन्नुभएको छ– दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ।

मेरो यो विश्वास छ– जसरी भगवान् बुद्धि एवं वाणीभन्दा पर रहेर पनि विशुद्ध बुद्धि एवं वाणीमा आउन सक्तछन्, त्यसैगरी उनी चक्षु, श्रवण तथा स्पर्शको क्षेत्रमा पनि आउन सक्तछन् । उनी सबैमा सबै थोक हुन्, त्यसैले हामी न केवल उनको चिन्तन र कथन मात्र गर्न सक्तछौं, अपितु उनलाई देख्न पनि सक्तछौं र उनको वाणी सुन्न समेत सक्तछौं । उनको रूप अनेक र स्वर अनन्त छ । उनको कुनै एक रूप वा वाणीलाई सर्वोत्तम मान्नु मनुष्यको मिथ्याभिमान हो । तैपनि यो कुरा सत्य हो– संसारका दिव्य अपौरुषेय ग्रन्थहरू नै उनको वाणीका पहिचान हुन् । यदि यस्तो नभएको भए जोसुकै धोकेबाज एवं पाखण्डी व्यक्ति आफूलाई सिद्ध बताउँदै अज्ञान तथा अन्धविश्वास फैलाउन सक्तथ्यो । हाम्रो कर्तव्य त यति मात्र हो– आफ्नो शरीर, मन तथा इन्द्रियहरूलाई शुद्ध पारौं, किनभने यी भगवान्का सन्दिरका द्वार एवं प्राङ्गण हुन् । अनि हृदयको गर्भस्थित मन्दिरमा भगवान् प्रकट हुनु उनको आफ्नै इच्छामा निर्भर छ– **यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनं स्वाम्** (कठोप०) । चित्त-शुद्धिका लागि हामीले ईश्वरसँग प्रार्थना गर्नुपर्दछ– जीवनको ऐहिक सुखका लागि होइन अपितु मनको अचञ्चलता, प्रसन्नता एवं दृढताको प्राप्तिका लागि भगवान्को पवित्र नामको

हामीले निरन्तर जप गर्नु पर्दछ तथा भगवान्को लक्षण, गुण एवम् उनका करुणामय लीला-कर्महरूको चिन्तन गर्नु पर्दछ– अप्यनैव तु संसिद्धयेद् ब्राह्मणो नाऽत्र संशयः ॥ ८

हामीले अपौरुषेय ग्रन्थहरू तथा धर्मशास्त्रको अध्ययन गर्नुपर्दछ । स्वाध्याययोगसम्पत्त्या परमात्मा प्रकाशते । अस्तु ।

व्यक्तिगत अनुभवका विषय यति गुह्य एवं गोपनीय हुन्छन् कि तिनको सम्बन्धमा सामान्यतया कसैसँग आलोचना गर्ने प्रवृत्ति नै हुँदैन । मेरो व्यक्तिगत प्रकृति एकातिर जसरी विश्वासशील छ, अर्कोतर्फ त्यसैगरी संशयप्रवण छ । अतएव मेरो आफ्नो जीवनमा जे-जति उपलब्ध गरेको छु र गरिरहेको छु तिनलाई ज्यादै कठोरताका साथ सबै प्रकारका प्रमाणका कसीहरूमा नजाँचीकन मैले स्वयं कहिले पनि सत्य रूपमा ग्रहण गरेको छैन या गर्दिनँ । मेरो विचारमा जे सत्य छ त्यो सदैव सत्य नै रहन्छ । अतः परीक्षा गर्नाले त्यसको चमक बढ्ने नै छ, घट्ने छैन ।

युक्ति तथा विचारको प्रमुख काम हो– असम्भावनालाई पर सार्नु । अर्थात् हृदय प्रिय वचन सुनेर स्वभावतः जुन विषयमा श्रद्धाशील हुन्छ, त्यो अयौक्तिक होइन अपितु सम्भावनीय हो, यति कुरा देखाउँदैमा युक्तिविचारको कार्य समाप्त हुन्छ । यसपछि साधन-प्रणालीद्वारा त्यसै श्रद्धालाई विषयीभूत, महापुरुषहरूका उपदेशहरू एवं युक्तिद्वारा समर्थित सत्यको रूपमा प्रत्यक्ष पार्नु आवश्यक छ । यस साधन-प्रणालीमा मूलतः योग नै सर्वप्रधान छ । कर्म, ज्ञान, भक्ति आदि यसकै सहायक साधनहरू हुन् । योगको अवलम्बनद्वारा जब साध्य तत्त्वलाई सम्पूर्ण रूपले प्रत्यक्ष गरिन्छ, तब सबै शङ्काहरू स्वतः दूर हुन्छन् । ज्ञाता र ज्ञेयबीचको भ्रामक भेद हटेपछि विशुद्ध ज्ञानको आकाशमा विशुद्ध चैतन्य-ज्योति स्वयमेव प्रतिष्ठित भएर अखण्ड स्वप्रकाश सत्ताको रूपमा स्थित हुन्छ । यसैले तर्क-वितर्क तथा शङ्का-उपशङ्काको जालबाट मुक्त भएर चाँडै नै कुनै एक साधनामा लीन भइहाल । यसैमा कल्याण छ । इति ।

मेरा परिचित धेरैजसो भावुक युवक भक्तजन यस्ता छन्, जो हिन्दू-धर्मको मौलिक संस्कृत ग्रन्थहरूसँग अनभिज्ञ हुँदा-हुँदै पनि आधुनिक भौतिक एवं व्यावहारिक विद्याहरूमा उच्च शिक्षा प्राप्त गरेका छन् र संस्कृतका मौलिक धार्मिक साहित्यहरूको अध्ययन-अध्यापनको व्यवस्था स्कूल-कलेजहरूमा नभएको हुनाले गर्न पाएनन् । अब उनीहरू व्यवहार तथा गृहस्थी जीवनको जिम्मेवारीमा व्यस्त भएको हुँदा मौलिक ग्रन्थहरूको अध्ययन गर्ने समय निकाल्न असमर्थ छन् । यति हुँदा-हुँदै पनि धर्मको स्वरूप तथा आध्यात्मिक साधनाको लागि हृदयदेखि नै लालायित रहन्छन्, त्यस्तै जिज्ञासु पाठकहरूका लागि नै यो धर्म-विज्ञान नामक ग्रन्थको सङ्कलन गरिएको छ । यसमा अत्यधिक अंश कल्याण, सन्मार्ग, अध्यात्मकल्पहरू आदि मासिक पत्रिकाहरू तथा अन्यान्य भूतकालका विद्वान्हरू र महात्माहरूका उपदेशहरू एवं लेखहरूको सङ्कलन गरिएको छ । दुःखको कुरा छ– ती महापुरुषहरूमध्ये धेरैजसो आज यस संसारमा छैनन् । म ती सबैप्रति अत्यन्त आभारी छु तथा तिनको दिवङ्गत आत्माको अनन्त शान्तिका लागि कृतज्ञतापूर्वक भगवान्सँग प्रार्थना गर्दछु ।

यस सङ्कलनमा यथासम्भव धर्मको मौलिकताको संरक्षण गर्दै उदार नीति अपनाइएको छ । समयको माग एवं उदारताको नाममा धर्मको मौलिकताको परित्याग मेरो विचारमा वाञ्छनीय हुँदैन । बीचको बाटो नै ठीक हुन्छ । यति सङ्कीर्ण नबन कि अरू मानिस तिम्रो नजीक नै नआऊन् र यति उदार पनि नबन कि अरूले तिम्रो अत्यधिक उदारताको अनुचित लाभ उठाएर तिम्रै लागि अनेक समस्या उत्पन्न गरिदिऊन् । सबै धर्मप्रति आदर र आफ्नो धर्ममा दृढ आस्था एवं विश्वास राख्नु– यही नै मध्यम मार्ग हो ।

संस्कृतका प्रौढ विद्वान्हरूका लागि सम्भवतः यो ग्रन्थ ज्यादा आकर्षक-विन्दु नबन्ला, किनकि उनीहरूले मौलिक ग्रन्थहरूको अध्ययन मनन गरिसकेका हुन्छन् । यस ग्रन्थको ज्यादाजसो उपयोग भौतिक तथा व्यावहारिक शिक्षा पाएका तो विद्वत्वर्गका लागि हुनेछ, जो वास्तवमा आफ्नो धर्म एवं संस्कृतिबारे आधुनिक भाषामै जानकारी चाहन्छन् । यस प्रकारका पाठकहरूको ऋषि-मुनिहरू तथा शास्त्र-वचनहरूमाथि विश्वास हुँदैनन्, त्यसैले यस ग्रन्थमा यस्ता प्रमाणहरू ज्यादा नदिएर केवल पदार्थ-विज्ञान तथा मानस-विज्ञानशास्त्रद्वारा सम्मत बुद्धिगम्य युक्तिहरू तथा जन-साधारणका अनुभवहरूको आधारमा नै धर्म एवम् ईश्वरको विषयमा विचार गरिएको छ । मेरो विनम्र प्रार्थना यही छ– भौतिकवादको पक्षपात र दुराग्रहलाई छाडेर सार एवं असारको विचार गरी सत्यलाई ग्रहण गरून् । केवल वैज्ञानिक तथा युक्तिप्रधान दृष्टिकोण अँगालिएकोमा संस्कृतका आदरणीय विद्वान्हरूले क्षमा गर्नेछन् ।

भाषाको कठोरताको ठाउँ-ठाउँमा आभास हुनु सम्भव छ । यसका मुख्यतया दुई कारण-हरू हुन् सक्तछन् । पहिलो त मेरो आफ्नै कमजोरी र दोस्रो विवशता । मेरो गृहत्यागपछिको जीवनको तीन चौथाइ भाग हिमालयका हिमाच्छादित क्षेत्रहरू तथा पवित्र नदीका तटवर्ती जङ्गल तथा एकान्त स्थानहरूमा नै बिते र बितिरहेका छन् । मेरो बोली-चाली, खानपान आदि धेरै मात्रामा ग्रामवासी व्यक्तिहरूबाट प्रभावित भएको छ । तिनीहरू शुद्ध भाषा त बोल्न सक्तैनन्, तर तिनको हृदय अन्य सभ्य मानिसहरूको भन्दा ज्यादा शुद्ध हुन्छ । ममा पनि भाषाको त्यही कमजोरी छ, त्यसका लागि म क्षमाप्रार्थी छु । दोस्रो कारण विवशताको विषयमा यही भन्नु छ– सबै धर्म-हरूको उपदेश प्रायः अनुशासनपूर्वक प्रबोधनात्मक शैलीमा दिइएको छ, विशेषतः हाम्रो धर्मको त यस्तै शैली छ, जस्तै– उठ्नुहोस्, जाग्नुहोस् नभनेर उतिष्ठत, जाग्रत अर्थात् उठ, जाग भनिएको छ । दुर्भाग्यवश यो बनावटी कुराहरूको युगले उपदेश एवं ज्ञानका यस्ता शब्दहरूलाई रूखो एवं कठोर भाषाका श्रेणीमा राखेको छ । म यस कमजोरी तथा विवशताका लागि समालोचक, आलोचक र विशेषतः धोचकहरूसँग क्षमाप्रार्थी छु ।

म आशा गर्दछु– यस सङ्कलित ग्रन्थद्वारा आधुनिक समाजका धर्म तथा ईश्वरसित सम्बद्ध धेरैजसो सन्देहहरूको निराकरण हुनेछ र अनीश्वरवादको घोर अन्धकारतर्क गइरहेका जनता-लाई प्रकाश मिल्दछ ।

यस पुस्तकद्वारा धर्मजिज्ञासु एवं मुमुक्षु व्यक्तिहरूलाई धर्म तथा साधनापथमा अग्रसर हुनमा सहायता मिलोस्, भगवान्सँग मेरो यही हार्दिक प्रार्थना छ । अब अन्तमा– ङ

'मेरा गुरुदेव ! अब म आफ्नो अन्तिम अभिलाषाको साथै चुप लाग्न चाहन्छु । गुरुदेव तपाईंले त सदादेखि सदासम्म चुप रहन नै मन पराउनुभयो । शब्द र सङ्केत त तपाईलाईं मनै पर्दैनन् आजसम्म मैले तपाईंसँग जे-जति भनें, त्यो मेरो धृष्टता थियो । मैले अनेकौं पटक बितेका अनन्त जन्महरूमा तपाईंको यस अनादि, अनन्त मौन मुद्रालाई खलबल्याउने असफल चेष्टा-हरू गरें, तर सबै व्यर्थ भए । अब त मेरो मन तपाईंसँग केही पनि भन्न चाहँदैन । त्यसको आव-श्यकता पनि त छैन, किनकि बोल्नुको मतलब तपाईंलाई बिर्सनु नै त हो । हे सच्चिदानन्दमय ! तपाईंलाई बिर्सेर जीवनको आनन्द कहाँ पाइन्छ ? अनि हे देव ! तपाईंलाई नबिर्सीकन बोल्नु पनि कसरी ? देवो भूत्वादेवं यजेत्– देवपूजनका लागि पहिले आफै देव बन, तब मात्र उसको पूजा हुन सक्तछ । त्यसैले अब म पनि तपाईंजस्तै चुप लागेर पूर्ण मौन भएर आफ्नो मनलाई पनि 'भयो, चूप लाग' भनेर तपाईंको यस जगदपदाधिष्ठानरूप शुद्ध स्वरूपमा आफ्नो यस मौनावेष्ठित मनलाई–तपाईंदेखि मलाई अलग्याउने मनलाई–आफ्नो साथ-साथै एक बरफको टुक्रासम्म तपाईंको अनन्त समुद्रमा बिलीन गरिदिन्छु । यही एक अन्तिम अभिलाषाको साथै यो सम्पूर्ण क्रिया-कलाप तपाईंको शुद्ध स्वरूपलाई अर्पण गर्दछु । अब मेरो लेख्ने-लेखाउने, गर्ने-गराउने, हराउने-पाउने काम सदाका लागि समाप्त हुनेछ ।' साथै पाठकहरूका लागि पनि श्रुति भन्दछ–

उत्तिष्ठत, जाग्रत, प्राप्य वरान् निवोधित ।
क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गं पथस्तत् कवयो वदन्ति ।

ॐ शान्ति ॐ शान्ति ॐ शान्ति

--खप्तडबाबा

ॐ श्री गुरुपरमात्मने नमः

धर्म-विज्ञान (चतुर्थ खण्ड)

विषयसूची

१. प्रारम्भिक चर्चा १

२. ब्राह्मी स्थिति — परम धर्म -- अद्वैत हिन्दूदर्शन अथवा ज्ञानयोग ८

३. सृष्टिको विषयमा मत-मतान्तर १३

४. ब्रह्म तथा आत्माको विषयमा चर्चा १४

५. मानव-व्यक्तित्व १६

६. सुखको खोज २३

७. मानव के हो ? ३०

८. धर्म के हो ? ३१

९. धर्म-निरपेक्षता के हो ? ३३

१०. राजनीतिको लागि धर्म-निरपेक्षता कुन हदसम्म आवश्यक ? ३४

११. परम धर्म, मानवधर्म वा मानवतावाद ३७

१२. के नास्तिक बन्न सकिन्छ ? ३८

१३. विश्वको वर्तमान स्थिति ३८

१४. सुखको खोजमा रहेको ठूलो दोष ४०

१५. शान्तिविना आत्मानन्द वा सुख सम्भव छैन ४८

१६. नाम-रूप कल्पित र आरोपित, आत्मा मात्र सत्य ५९

१७. ब्रह्म नै परम शान्ति तथा आनन्दको स्रोत ६२

१८. मनोनियन्त्रणविना परमानन्द-प्राप्ति असम्भव ६३

१९. आत्मवाद ६५

२०. ब्रह्मत्वप्राप्तिको क्षमता हुने अनुभूति ६६
२१. नैतिक–आध्यात्मिक संस्कृतिको उन्नति यथार्थ उन्नति ६७
२२. हिन्दूदर्शन ६८
२३. दर्शनको परिभाषा तथा मत-मतान्तर ६८
२४. विविध दर्शन (सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, कर्ममीमांसा (पूर्वमीमांसा) र ब्रह्ममीमांसा, (उत्तर-मीमांसा वा वेदान्त) ७२
२५. प्रमाण ७३
२६. वेदान्त र उपनिषत् ७४
२७. प्रस्थानत्रयी ७८
(उपनिषत्, ब्रह्मसूत्र र श्रीमद्भगवद्गीता)
२८. वैदिक तथा औपनिषद सिद्धान्तसाथि विभिन्न स्वधर्मी तथा अन्यधर्मीहरूको मत तथा प्रयोग ७९
२९. वैदिक दर्शनका मुख्य चार विषय ८९
(हेय, हेय-हेतु, हान र हानोपाय तथा जीव जगत् र ईश्वर)
३०. वेदान्त ९१
३१. कर्म तथा तिनका भेद (नित्य, नैमित्तिक, काम्य र प्रायश्चित्त) ९४
३२. साधनाका साधन ९४
(नित्यानित्यवस्तु-विवेक, ऐहिक तथा पारलौकिक विषयप्रति वैराग्य, शमादि छ गुणहरूको समावेश तथा मोक्षको लागि तीव्र इच्छा
३३. शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान तथा श्रद्धा ९५
३४. दीक्षा, श्रवण, मनन र निदिध्यासन ९७
३५. समाधिका दुई भेद ९७
(सविकल्प र निर्विकल्प)
३६. वेदान्तका सम्प्रदाय ९९
३७. विशिष्टाद्वैतवाद ९९
३८. द्वैतवाद १०१
३९. द्वैताद्वैतवाद १०२
४०. शुद्धाद्वैतवाद १०५
४१. अद्वैतवाद १०६
४२. राग–द्वेष १०८
४३. परिणामदुःखता १०८
४४. ताप १०८

४५. गुणवृत्तिनिरोधजन्य दुःख १०८
४६. अविद्या र माया १०९
४७. अध्यास ११३
(धर्म्यध्यास र धर्माध्यास)
४८. परमात्मैक्य-ज्ञान नै मोक्षप्राप्तिको एकमात्र साधन ११५
४९. सत्, असत् वा प्रपञ्च ११८
५०. नश्वरता तथा मिथ्यात्व १२१
५१. अद्वैतत्व १२७
५२. अद्वैतवादका चार आधारभूत सिद्धान्त १२९
५३. पञ्च क्लेश १३०
(अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष र अभिनिवेश)
५४. पदार्थमात्रको मायिकत्व-सिद्धान्त १३२
५५. कारणसँग कार्यको अनन्यत्व-सिद्धान्त १३४
५६. अविद्याको स्वरूप १४०
५७. विद्याको स्वरूप १४२
५८. त्रिविध दुःख तथा तिनको निवृत्ति १४३
५९. ब्रह्मजिज्ञासाका अधिकारी १४८
६०. नित्यानित्यवस्तु-विवेक १४९
६१. ब्रह्मजिज्ञासुमा हुनुपर्ने पाँच गुण १५३
(शम, दम, उपरति, तितिक्षा र श्रद्धा)
६२. ब्रह्मजिज्ञासा के हो ? १५४
६३. ब्रह्मको स्वरूप १६०
६४. ब्रह्म निर्विरोध छ १६६
६५. ब्रह्म निर्विशेष छ १६९
६६. जीव र ब्रह्मको सम्बन्ध र सृष्टि १७३
६७. अवच्छेदवाद र प्रतिविम्बवाद १८२
६८. जीव र ब्रह्मको भेद उपाधिगत १९०
६९. अवच्छिन्नवाद र प्रतिविम्बवाद वा अद्वैतवाद र अद्वैतवादमा रहेको जीवात्माको परिणामसम्बन्धी मतभेद १९३

७०. आत्माका लिङ्ग १९६
७१. जीव र कूटस्थ परमात्मा एवं कार्य तथा कारण ब्रह्मबीच उपाधिगत भेद १९७
७२. सर्वकर्म-समर्पण मुक्तिलाभको उपाय १९८
७३. श्रवण, मनन र निदिध्यासनविना ब्रह्मसाक्षात्कार असम्भव २०१
७४. जिज्ञासाधिकरण (अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा) २०४
७५. जन्माद्यधिकरण (जन्माद्यस्य यतः) २०८
७६. शास्त्रयोनित्वात् २११
७७. तत् तु समन्वयात् २११
७८. वेदको अन्यार्थ-कल्पना ठीक होइन २१२
७९. अशरीरत्व नै धर्मको कार्य हो ? २१५
८०. ब्रह्म विषय नभएमा शास्त्रप्रमाणक पनि होइन २१८
८१. रज्जुसर्प र ब्रह्मको स्वरूप २२३
८२. आत्माले गरको कार्यलाई नै सशरीरत्वको निमित्त किन नमान्ने ? २२४
८३. वेदान्तबारे आधुनिक विद्वान्हरूको अनुसन्धान २२६
८४. बौद्ध मत २२९
८५. संक्षिप्त इतिहास (बौद्ध) २३०
८६. ब्रह्मतत्त्व २३७
८७. अविद्याको स्वरूप २३८
८८. माया र अविद्यामा भेद २३९
८९. ईश्वरतत्त्व २४३
९०. जीव र ईश्वर २४४
९१. कर्महरूको उपभोग २४५
९२. कर्मका भेद २४६
९३. मोक्ष, ब्रह्मसिद्धि, विदेहमुक्ति वा अद्वैत भावको प्राप्ति २४७
९४. साधन-चतुष्टयादि २४८
९५. मर्यादा २४९
९६. वेदान्त-विचारका अधिकारी २५०
९७. आहारशुद्धिबाट अन्तःकरणको शुद्धि २५५
९८. चित्तदूषक विष, तिनको निवृत्ति र इष्टानिष्ट २५६

९९. सुखप्राप्ति कसरी ? २७०
१००. अन्तःकरण-शुद्धिका चार भूमिका २८०
(दुश्चरित्रता, काम-क्रोधादि, मनोराज्य एवं सिद्धिहरूको परित्याग)
१०१. पदार्थद्वय-विवेक २८४
(आभासवाद, अवच्छेदवाद र दृष्टि-सृष्टिवाददद्वारा)
१०२. परिणामवाद २८८
१०३. ऐक्य र ऐक्यवाद २८८
१०४. विरोध-परिहार २९३
१०५. साधन र फल २९५
१०६. मल एवं विक्षेप र आवरण तथा तिनको निवृत्ति, साधन-चतुष्टय
(नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमदमादि षट्
सम्पत्ति र मुमुक्षुत्व) २९७
१०७. मनका स्वरूप ३०६
(कामना, सङ्कल्प, सन्देह, अश्रद्धा (अविश्वास), धृति,
अतिव्याकुलता, बुद्धि र भय)
१०८. परिणाम-दुःखता ३१३
१०९. तापदुःखता ३१४
११०. संस्कार-दुःखता ३१४
१११. गुणवृत्तिहरूको विरोधबाट हुने दुःख ३१५
११२. षट् सम्पत्ति ३१६
(शम, दम, श्रद्धा, समाधान, उपराम र तितिक्षा)
११३. वासना-निवृत्ति ३१८
११४. उपरति र तितिक्षा ३१९
११५. श्रद्धा र समाधान ३२२
११६. मुमुक्षा ३२९
११७. श्रवणको लक्षण ३३१
११८. मननको लक्षण ३३२
११९. निदिध्यासनको लक्षण ३३२
१२०. श्रवण आदिको प्रयोजन ३३३

१२१. अपरोक्ष ज्ञानको साक्षात् साधन ३३४
१२२. गुरुको लक्षण ३३४
१२३. पाँच भद ३३४
(जीव–ईश्वरको भेद, जीवहरूको पारस्परिक भेद, जीव-जडको भेद, ईश्वर-जडको भेद र जड-जगत्को भेद)
१२४. भेद नै भयको हेतु ३३५
१२५. शिष्यको लक्षण ३३६
१२६. गुरुभक्ति ३३६
१२७. गुरुसेवा ३३७
१२८. विचार के हो ? ३३८
१२९. अगृधदेवको स्वप्न ३४१
१३०. अगृधदेवको पहिलो प्रश्न ३४३
(म को हुँ ?)
१३१. सङ्कल्पो विविधःकर्ता ३४९
१३२. परमार्थ र तिनका विचारक ३५३
१३३. आनन्द ३५६
१३४. आत्मा र प्रपञ्च ३५७
१३५. दुःखका पाँच कारण ३५९
(अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष र अभिनिवेश)
१३६. दुःखको सृष्टि ३६०
१३७. सृष्टि केबाट ? ३६२
१३८. ब्रह्म, अविद्या र ब्रह्मविद्या ३६३
१३९. उपाधि, त्यसको व्याधि र समाधि ३६५
१४०. वेदान्तका श्रोता ३६५
१४१. आत्मा र अज्ञान तथा भ्रान्ति ३६७
१४२. ज्ञान ३७६
१४३. मृत्युभय दुःखको जड, आत्मा देहदेखि भिन्न ३७८
१४४. अहंबुद्धि ३८०
१४५. विश्व, तैजस, विराट्, हिरण्यगर्भ र प्रज्ञा ३८०

१४६. ब्रह्मैवाऽहम् ३८१
१४७. काम-क्रोधादि विकार हटाउन सकिन्छन् ३८२
१४८. विकार, संस्कार, आकार र प्रकार ३८४
१४९. एक सेठको दृष्टान्त ३८६
१५०. ज्ञान र अज्ञान ३८९
१५१. योगवासिष्ठको सिद्धगीताको प्रसङ्ग (सिद्धहरूको ज्ञानगोष्ठी) ३९४
१५२. आत्मा असङ्ग र देहदेखि भिन्न, ३९७
१५३. तृष्णा कहिल्यै अघाउँदैन ४०१
१५४. ऋत र सत्य ४०४
१५५. म र ईश्वर ४०६
१५६. मन परमात्मामा किन लगाउन सकिंदैन ? ४११
१५७, यस्मात् परं नाऽपरमस्ति किञ्चित् ४१२
१५८. अरण्य के हो ? ४१४
१५९. असङ्गो ह्ययं पुरुषः ४१६
१६०. सर्वम् आत्मा ४१६
१६१. ईश्वर, जीव र चैतन्य ४१९
१६२. सदसद्विवेकको अभाव अज्ञान ३२९
१६३. अज्ञान–द्वैतभाव नै दुःखको कारण तथा महापाप ४३०
(एक सेठ र राजा शर्यातिका कथाको दृष्टान्त)
१६४. एकत्वदर्शी लाई मोह तथा शोक हुँदैन ४३५
१६५. विषयानन्द र ब्रह्मानन्द ४३६
१६६. ब्रह्म मात्र सत्य हो र आत्मा ब्रह्म नै हो ४३६
१६७. तिमी को हौ ? –आफूलाई चिन ४४४
१६८. कूटस्थ आत्मा ४४८
१६८. आत्मा भेद एवं सम्बन्ध-(सजातीय, विजातीय र स्वगत)-ले रहित ४४९
१६९. आत्माको निर्विकारत्व र देहका छ धर्म (विकार) ४४९
(जन्म, प्राकट्य, वृद्धि, विपरिणाम, अपक्षय र विनाश)
१७०. वेदान्तका प्रधान युक्ति ४५०
(अन्वय र व्यतिरेक)

१७१. जगत्का कारण ४५२
(मत-मतान्तरसहित चर्चा)
१७२. कारण ४५५
(उपादान र निमित्त)
१७३. जगदुत्पत्तिका तीन वाद ४५५
(आरम्भवाद, परिमाणवाद र विवर्तवाद)
१७४. अन्तःकरणको उत्पत्ति ४५८
१७५. पञ्च-भेदसहित प्राणोत्पत्ति ४५९
१७६. ज्ञानेन्द्रिय र कर्मेन्द्रियहरूको उत्पत्ति ४५९
१७७. स्थूलसृष्टि-पञ्चीकरण ४६०
१८८. स्थूल ब्रह्माण्डहरूको उत्पत्ति ४६०
१७९. अगृधदेवको दोस्रो प्रश्न ४६०
(जगत्को कर्ता को हो?)
१८०. पञ्चकोश-विवेक-प्रकार ४६२
(पञ्च कोश– आनन्दमय, विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय र अन्नमय)
५८१. स्थूल शरीर ४६२
१८२. सूक्ष्म शरीर ४६४
१८३. कारण-शरीर ४६४
१८४. पञ्च कोश ४६५
(अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय, र आनन्दमय कोश)
१८५. पञ्चकोश-विवेक-प्रकार ४६६
१८६. स्थूल शरीरको विवेचना ४६७
१८७. सूक्ष्म शरीरको विवेचना ४६७
१८८. कारण-शरीरको विवेचना ४६८
१८९. जाग्रत् अवस्थाको विवेचना ४६८
१९०. स्वप्नावस्थाको विवेचना ४६८
१९१. सुषुप्ति-अवस्थाको विवेचना ४६८
१९२. अन्नमय कोश ४६९
१९३. पुर्यष्टक ४७२

१९४. इन्द्रियका तीन स्वरूप ४७२
(आधिभौतिक, आधिदैविक र आध्यात्मिक)
१९५ पाँच प्राण ४७३
(प्राण, अपान, समान, उदान र व्यान)
१९६ पाँच भूत वा तत्त्व ४७३
(पृथ्वी, जल, तेज, वायु र आकाश)
१९७ चार अन्तःकरण ४७३
(मन, बुद्धि, चित्त, अहङ्कार वा कर्म, बुद्धि, काम र अविद्या)
१९८ सूक्ष्म शरीरका भाग कुन-कुन तत्त्वका अंशले युक्त छन् ? ४७४
१९९ सूक्ष्म शरीरका सत्र तत्त्व ४७५
(पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच प्राण, मन र बुद्धि)
२०० प्राणमय कोश ४७७
२०१ मनोमय कोश ४८१
२०२ विज्ञानमय कोश ४८३
२०३ कारण-शरीर ४८७
२०४ आनन्दमय कोश ४९१
२०५ तीन सुख ४९३
(प्रिय, मोद र प्रमोद)
२०६ अज्ञान के हो ? ४९३
२०७ तीन अवस्था र आत्मा ४९५
२०८ समाधि, सुषुप्ति र मूर्च्छा ४९६
२०९ तीन सत्ता ५०२
(प्रातिभासिक, व्यावहारिक र पारमार्थिक)
२१० ज्ञान, उपासना र कर्म ५०३
२११ जाग्रत् अवस्थाका बयालीस तत्त्व ५०६
(चौध इन्द्रिय, चौध देवता र चौध विषय)
२१२ दुई किसिमका वाक्य ५०९
(निषेधपरक र विधिपरक)

२१३. दुई नियम (अन्वय र व्यतिरेक) ५१०
२१४ लयचिन्तन-क्रम ५११
२१५ स्थूल प्रपञ्चको पञ्चीकृत र सूक्ष्म सृष्टिको अपञ्चीकृत भूतस्वरूपको लयचिन्तन ५१२
२१६ तीन प्रतिबन्ध (ज्ञानका प्रतिबन्धक) (वर्तमान, भूत र भविष्यत्) तथा चार दुराग्रह (वर्तमान प्रतिबन्ध) (विषयासक्ति, बुद्धिमान्द्य, कुतर्क र विपर्यय) ५१३
२१७ ज्ञान-ध्यानका भेद र अहङ्ग्रह उपासना ५१४
२१८. तीन प्रकारका ज्ञान (भ्रम, स्मृति र प्रमा) ५१४
२१९. अहङ्ग्रह-ध्यान ५१५

प्रणवोपासना-निरूपण

२२०. प्रणवमा अहङ्ग्रह-ध्यान ५१६
२२१. निर्गुण तथा सगुण प्रणवको उपासनाको क्रम ५१६
२२२. निर्गुण प्रणवको उपासनाको क्रम ५१६
२२३. ॐकारको ब्रह्मसित अभेद चिन्तन ५१७
२२४. आत्मरूप ब्रह्मका पाद-चतुष्टयको निरूपण ५१७
२२५. विराट्रूप विश्वका सात अङ्ग, उन्नाइस मुख (चतुर्दश त्रिपुटी) ५१८
२२६. विश्व, विराट् र अकार मात्राको अभेद चिन्तन ५१९
२२७. विश्व, र तैजसमा विलक्षणता ५१९
२२८, तैजस, हिरण्यगर्भ र उकारको अभेद चिन्तन ५२०
२२९. प्राज्ञ, ईश्वर र मकारको अभेद चिन्तन ५२०
२३० विश्वादि तीनोटैको एकत्व र र तुरीय ईश्वरको अभेद चिन्तन ५२०
२३१ ॐकारका मात्रा र आत्माका पादको परस्पर अभेद ५२१
२३२ लयचिन्तन-निरूपण ५२१
२३३ ॐकारको ध्यान-ज्ञानद्वारा मोक्षफल ५२२

		५२३
२३४	ब्रह्मलोकको बाटो	५२४
२३५	चार प्रकारका मुक्ति (सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य र साष्टर्य वा सायुज्य)	५३०
२३६	वेदान्तको मूल सिद्धान्त – ज्ञानबाटै परम कल्याण	५३२
२३७	नाम ब्रह्म	५३२
२३८	युञ्जीत प्रणवे चेतः	५३४
२३९	चार वाणी (परा, पश्यन्ती, वैखरी र मध्यमा)	५३५
२४०	सर्वस्य हृदि संस्थितम्	५३६
२४१	धीर को ?	५३८
२४२	तीन प्रकारका जीवन (विकारी, संस्कारी र समाहित)	५३८
२४३	शोकनिवृत्तिका लौकिक मार्ग ठीक हुन् ?	५४०
२४४	नाम र नामीमा अभेद	५४०
२४५	जड, चेतन तथा आत्माबारे मत-मतान्तर	५४१
२४६	आत्मा र जगत्बारे मत-मतान्तर	५४१
२४७	मुक्ति वा मोक्षबारे मत-मतान्तर	५४२
२४८	सार्वभौम धर्म	५४३
२४९	प्रणव-भावना र भगवद्भावना	५४४
२५०	परमात्मप्राप्तिको मार्गमा बाधक-सोचाइ	५४६
२५१	उद्दालक मुनिको प्रसङ्ग	५५४
२५२	महामुनि वीतहव्यको प्रसङ्ग	५६१
२५३	ज्ञानबाट अज्ञानको विनाश र परमात्मप्राप्तिरूप मोक्षको प्राप्ति	५६२
२५४	ब्राह्मण मुनि मङ्किको प्रसङ्ग	५७१
२५५	बोधसार	



परम धर्म – अद्वैत हिन्दूदर्शन अथवा ज्ञानयोग

विद्वान् पाठकवर्गलाई स्मरण होला– ग्रन्थको आरम्भमा विचारको सरलताको लागि धर्मलाई **सामान्य धर्म, विशेष धर्म** तथा **परम धर्म** भनेर तीन भागहरूमा विभाजन गरिएको थियो । तिनीहरूमध्ये **सामान्य** तथा **विशेष धर्म**माथि यथामति विचार भइसकेको छ । परम धर्मलाई पनि **उपासना** एवं **ज्ञान** गरी दुई भागमा विभाजित गरिएको थियो । त्यसमध्ये पनि उपासनालाई **भक्तियोग** एवम् **अष्टाङ्ग योग**मा विभाजित गरेर तिनीहरूबारे पनि विचार गरिसकिएको छ । अब परम धर्मको दोस्रो भाग **ज्ञानयोग**को विषयमा विचार आरम्भ गरिन्छ ।

एकपटक बाल भक्तहरूका अगुवा प्रह्लादले असुर बालकहरूलाई उपदेश दिएका थिए– **दुर्लभं मानुषं जन्म तदप्यध्रुवमर्थदम्** अर्थात् यस संसारमा मनुष्यजन्म दुर्लभ छ । यसद्वारा अविनाशी परमात्माको प्राप्ति हुन्छ, तर थाहा छैन कहिले यसको अन्त हुनेछ । **श्रीमद्भगवद्गीता**को यसै श्लोकको अनुसरण गरेर आचार्य भगवत्पादले **विवेक-चूडामणि**मा भनेका छन्–

जन्तूनां नरजन्म दुर्लभमतः पुंस्त्वं ततो विप्रता
तस्माद् वैदिकधर्ममार्गपरता विद्वत्त्वमस्मात् परम् ।
आत्मानात्मविवेचनं स्वनुभवो ब्रह्मात्मना संस्थिति-
र्मुक्तिर्नो शतकोटिजन्मसु कृतैः पुण्यैर्विना लभ्यते ॥

जीवहरूको पहिले त मानवदेह नै दुर्लभ छ, त्यसमा पनि पुरुषत्व र त्यसमा पनि ब्राह्मणत्व पाउनु अझ गाह्रो हुन्छ, ब्राह्मण भएर वैदिक धर्मको अनुगामी हुनु र त्यसमा पनि विद्वत्ता हुनु कठिन हुन्छ । त्यसमा पनि आत्मा-अनात्माको विवेक, सम्यक्

अनुभव, ब्रह्ममा आत्मभावले स्थिति र मुक्ति त करोडौं जन्ममा उपार्जित पुण्य-कर्महरूको फल नभई प्राप्त हुने सक्तैन । तब त शास्त्रकारहरूले भनेका छन्–

एतद्धि जन्मसामग्र्यं ब्राह्मणस्य विशेषतः ।
प्राप्यैतत् कृतकृत्यो हि द्विजो भवति नाऽन्यथा ।। २

प्राचीन हिन्दूशास्त्रमा – केवल हिन्दूशास्त्रमा मात्र होइन, अन्यान्य देशका धर्म-शास्त्रमा समेत अन्य प्राणीहरूको जीवदेहको अपेक्षा मानवदेह बढी उत्कृष्ट मानिएको छ । भगवान् श्रीशङ्कराचार्यले मनुष्यत्व, मुमुक्षुत्व तथा महापुरुष-संश्रय– यी तीनैलाई अतिदुर्लभ पदार्थको रूपमा वर्णन गरेका छन् । यो कुरा भनिरहनु आवश्यक छैन– यी तीनमध्ये पनि मनुष्यत्व नै प्रधान छ, किनभने मनुष्यदेहको प्राप्ति नभईकन मुक्तिको इच्छा तथा महापुरुष वा सद्गुरुको आश्रय प्राप्त गर्नु सम्भव छैन । चौरासी लाख योनिहरूको पश्चात् प्राकृतिक विधानद्वारा सौभाग्यवश मनुष्यदेहको प्राप्ति हुन्छ । यी चौरासी लाख योनिहरू-(स्थावर–जङ्गम)-मा सबै समाविष्ट छन् । स्वेदज, उद्भिज्ज तथा जरायुज– यी त्रिविध प्राणीहरूमध्ये जरायुज श्रेष्ठ छ तथा जरायुजहरूमा श्रेष्ठ मनुष्य छ । चौरासी लाख योनिहरूमा जुन क्रमविकासको धारा देखा पर्दछ, त्यो केवल प्राकृतिक क्रमको अवलम्बन गरेर कालराज्यमा अभिव्यक्त हुन्छ । यी सबै योनिहरूमा ज्ञानगत एवं शक्तिगत जुन तारतम्य देखिन्छ, त्यसको मूलमा कर्मगत वैचित्र्य छैन । त्यो केवल प्राकृतिक व्यापार हो । एउटै शरीरमा जसरी क्रमशः बाल्य, यौवन तथा वृद्धावस्थाको विकास हुन्छ, त्यसै प्रकार एउटा मूल जीवनधारामा क्रमशः निम्नकोटिका जीवदेखि आरम्भ भएर बढी-बढी उत्कृष्ट जीव-जातिको अभिव्यक्ति हुने गर्दछ । यस आरोहक्रममा प्रकृतिको स्वाभाविक विवर्तन नै एकमात्र नियामक हुन्छ । जुन नियममा अव्यक्त सत्ता कुनै निर्दिष्ट क्रमको प्रवाहमा अभिव्यक्तितर्फ अग्रसर हुन्छ, त्यस नियममा आदि-जीवस्पन्द प्रकृतिको सहयोगले क्रमशः आधारको क्रम-विकासमूलक आफ्नो क्रमविकासको मार्गमा बिस्तार-बिस्तार अग्रसर हुन्छ । एउटा विचित्र शक्ति प्रकृतिमा निहित रहन्छ र विशिष्ट शरीरमा यथासमय यी सब शक्तिहरूको विकास हुन्छ ।

अन्नमय कोषको विकास पहिले हुन्छ । यस विकासद्वारा नै असङ्ख्य जीवयोनि-हरूको अतिक्रमण सङ्घटित हुन्छ । क्रमशः अन्नमय कोषमा प्राणशक्तिको अधिकाधिक विकासको फलस्वरूप अन्नमय कोषको पुष्टताको साथसाथ प्राणमय कोषको पनि

बिकास हुँदै जान्छ । प्राणमय कोषको विकासको फलस्वरूप क्रमशः अति जटिल प्राणचक्रहरूको अभिव्यक्ति हुन्छ । यो प्रसिद्ध छ – **आत्मसंवित्** पहिले प्राणमा परिणत भएर शरीरभित्र व्यापक भावले क्रिया गर्दछ । यो प्राणशक्तिको क्रिया विभिन्न श्रेणी-हरूमा विभक्त हुन्छ, तर यी समस्त शक्तिहरूको सञ्चालनको लागि विभिन्न मार्ग आवश्यक छन् । यी सबै मार्गहरूलाई **नाडी** वा **शिरा** भन्दछन् । अभिव्यक्तिका नियम-अनुसार जसरी प्राणशक्तिका विभिन्न स्तर छन्, त्यसै प्रकार यी नाडीहरूका पनि अलग्ग-अलग्ग स्तर छन् । नाडीचक्रको यस जटिलताको वृद्धि क्रमशः प्राणशक्तिको विकासको साथसाथ हुन्छ । पछि यस्तो समय आउँदछ, जब प्राणमय कोष मनोमय कोषमा परिणत हुन जान्छ । यो परिणतिको वेलामा शरीरको आमूल परिवर्तन घटित हुन्छ, किनभने त्यसै वेला केवल प्राणशक्तिको सञ्चालनको मार्गको अतिरिक्त मनोमय शक्तिको सञ्चालनको मार्ग पनि प्रकाशित हुन थाल्दछ । यसलाई **मनोवहा नाडी** भन्दछन् । जसरी **प्राणवहा नाडी** अनेक प्रकारका हुन्छन्, त्यसै गरी **मनोवहा नाडी** त्यसभन्दा पनि बढी विचित्रताले युक्त हुन्छ ।

मनोमय कोषको अभिव्यक्ति तथा मनुष्य-शरीरको अभिव्यक्ति समकालमा सम्पादित हुन्छन् । अतएव प्राणमय कोषको पूर्ण विकास तथा मनोमय कोषको पूर्वा-भास लिएर नै चौरासी लाख योनिहरूको परिसमाप्ति हुन्छ । मनोमय कोषको विकास तथा मनुष्यदेहको उद्भव एउटै कुरा हो । चौरासी लाख योनिहरूको अन्तमा तथा पशु आदिमा मानवोचित वृत्तिहरूको केही-केही पूर्वाभास देख्न पाइन्छ । यी सबै वृत्तिहरूको केही-केही पूर्वाभास देख्न पाइन्छ । यी सबै वृत्ति मानसिक वृत्तिहरूको रूपमा नै प्रतीत हुन्छन्, तर यी मनका आभास मात्र हुन् । वास्तविक मन त्यस समयमा पनि अवगत हुँदैन । एकमात्र मनुष्यदेहमा नै यथार्थ मनोमय कोषको स्थिति एवं क्रिया सम्भव छ । मनुष्यदेहमा विचार र विवेकका शक्ति क्रमशः प्रस्फुटित हुन्छन् । शुभ एवम् अशुभ, सत् एवम् असत् –यी दुवैको विचारपूर्वक विवेचना गर्ने सामर्थ्य मनुष्यमा मात्र सम्भव छ । मनुष्यदेहमा मनको अभिव्यक्तिको साथसाथै अहंमति वा अभिमानको उद्भव एवं विकास घटित हुन्छ । मनुष्य बाहेक अन्य पशुयोनिहरूमा यो अभिमान स्पष्ट रूपले उदित हुँदैन । यस अभिमानद्वारा व्यक्तित्वबोधको सूत्रपात हुन्छ तथा म र तँ यी दुवै भावहरूको बीच भेदज्ञानको आविर्भाव सम्भव हुन्छ । यो अभिमान क्रियमाण कर्म तथा उपभुज्यमान फल दुवैतर्फ समभावले वृद्धि प्राप्त गर्दछ, अर्थात्

एकातिर जसरी कर्तृत्वाभिमान उत्पन्न भएर आफूलाई कर्ताको रूपमा परिचित गराउँदछ, अर्कातिर त्यसै गरी भोक्तृत्वाभिमानको प्रभावले आफूलाई सुख-दुःखको भोक्ताको रूपमा परिचित गराउँदछ। कर्म गर्नु र गरेको कर्मको फल भोग्नु –यी दुवैका मूलमा शरीरको साथमा तादात्म्यबोध निहित रहन्छ। यो तादात्म्यबोध अविवेक-द्वारा उत्पन्न भएको हो र यही जसरी एकातिर कर्मानुष्ठानमा प्रवृत्तिको हेतु छ, त्यसै गरी अर्कातिर कर्मफल-भोगको हेतु पनि छ। यही नै सांसारिक जीवनको वैशिष्ट्य हो।

यसबाट यो थाहा हुन्छ– जीव मनुष्यदेहमा प्रकट भएपछि संसारी बनेर आ-आफ्नो संस्कारअनुसार प्रकृतिको राज्यमा शुभाशुभ कर्म गरिरहन्छ र त्यसको फल भोग्नको लागि कर्मानुरूप शरीरको ग्रहण गर्न बाध्य भएर लोक-लोकान्तरमा अनुरूप शरीरहरूमा जन्मग्रहण गर्दै रहन्छ। यसै प्रकार असङ्ख्य जन्म बित्दछन् र यस जन्म-परम्पराभित्र जीवले विभिन्न प्रकारका शरीर ग्रहण गर्नुपर्दछ। शुभ कर्महरूको फलस्वरूप ऊर्ध्वलोकमा गति हुन्छ र नाना प्रकारका देवताहरूका शरीर प्राप्त हुन्छन्। अशुभ कर्मको फलद्वारा त्यसै प्रकार अधोलोकमा गति हुन्छ र पशु आदि निम्न योनि-हरूमा पतित हुन्छ। साधारणतः मिश्र कर्मको फलद्वारा जीव पुनः मनुष्य-शरीरमा नै फर्केर आउँदछ।

यहाँ एउटा कुराको सम्झना राख्नु उपयुक्त छ– मनुष्यले निम्न स्तरका पशु-पंक्षी आदि जुनसुकै शरीर ग्रहण गरे पनि ऊ त्यस शरीरमा लामो समयसम्म बस्दैन। कर्मफल-भोग पूरा हुनासाथ पुनः मनुष्य-शरीरमा फर्केर आउँदछ। आरोहक्रममा जो जीव पशु-पक्षीको शरीरमा जन्म लिन्छन्, तिनीहरूले मनुष्य-शरीरमा साधारणतया निर्दिष्ट क्रमलाई पार गरेर आउनुपर्दछ, तर अवरोह-क्रममा यस्तो हुँदैन, किनभने अवरोह-क्रममा जुन जन्म हुन्छ, त्यो केवल कर्मफल-भोगको लागि मात्र हुन्छ। भोग पूरा भएपछि मनुष्यदेहमा त्यो जीव पुनः फर्केर आउँदछ। कमफल-भोगसँग आरोहक्रमको कुनै सम्बन्ध हुँदैन, यो पहिले नै बताइसकिएको छ। जो कर्मवादी छन्, उनको लागि पशु-पक्षी आदिको शरीरबाट पुनः मनुष्य-शरीरमा आउनु जागतिक अचिन्त्य शक्ति -(ईश्वरीय नियम)- माथि निर्भर हुन्छ र त्यो कहिले सङ्घटित हुन्छ, यो भन्न निकै गाह्रो छ।

जुन अभावलाई लिएर जीवले मनुष्य-शरीरमा जन्म लिन्छ, त्यो भोगको

साथसाथ भोगाकांक्षाको वृद्धिको फलस्वरूप क्रमशः बढ्दै जान्छ । अनेक जन्म बिते-पछि एउटा यस्तो समय आउँदछ, जब भोगाकांक्षा क्रमशः शिथिल हुँदै जान्छन्; किनभने अनन्त प्रकारका भोग्य वस्तुहरूको अनन्त प्रकारले भोग गरेर पनि भोगाकांक्षा शान्त हुँदैन भन्ने कुरा जब देखिन्छ, तब मनमा ग्लानि उत्पन्न हुन्छ र अस्फुट रूपमा निर्वेद एवं वैराग्यको भाव जाग्रत् भइरहन्छ । तब गतिको वेग प्रवृत्तितर्फ घट्न थाल्दछ र चित्तनिवृत्ति भावको आश्रय लिएर क्रमशः अन्तर्मुख हुने इच्छा गर्दछ । यस्तो अवस्था कसको र कहिले हुन्छ भन्ने कुरा भन्न गाह्रो छ, तर जब यो हुनेछ, त्यसै वेलादेखि उसको अभिनव जीवनको सूत्रपात हुनेछ –यही बुझ्नुपर्दछ । त्यससमय जीवलाई यो आभास हुन्छ– यस विश्वको भित्र तथा बाहिर एउटा महाशक्तिले कार्य गरिरहेको छ । त्यो प्रकृति हो, त्यसका गुणहरूद्वारा संसारका सम्पूर्ण कार्यहरू भइरहेका छन् । जीव यस प्रकृतिको जालमा बाँधिएर अविवेकवश ठान्दछ– कार्यको कर्ता ऊ आफै हो । जीवको यो कर्तृत्वाभिमान मिथ्याज्ञानले गर्दा भएको हो । **मूर्ख जीव आफ्नो सामर्थ्यले कुनै कर्म गर्न सक्तैन, तर प्रकृतिद्वारा गरिएका कर्महरूलाई भ्रमवश आफ्नो कर्म ठान्न लाग्दछ । यसैको फलस्वरूप उसले संसारी बनेर नाना प्रकारका सुख-दुःख भोग्नुपर्दछ ।** आभासरूपले यो ज्ञान वैराग्यको साथसाथ कसै-कसैभित्र जाग्दछ, तब जीव यो कुरा बुझ्न सक्तछ– जुन आनन्दको खोजमा ऊ यो विराट् विश्वमा जन्म-जन्मान्तर-देखि भट्कँदै आइरहेको छ, त्यो आनन्द उसलाई बाहिर कुनै शरीरमा अथवा लोक-लोकान्तरमा उपलब्ध छैन । अतएव वारंवार बाहिर घुमेर परिक्लान्त हुने उसको इच्छा हुँदैन । तर त्यो आनन्द कहाँ छ ? यसको उसलाई थाहा हुँदैन । अस्फुट रूपले उसको हृदयमा यो आनन्दको संवाद प्रस्फुटित भएर आउँदछ र ऊ यो पनि थाहा पाउँदछ– यो ध्रुवसत्य हो; तर त्यो प्राप्त गर्नको लागि कुन बाटो समातेर कसरी अग्रसर हुने ? – यो उसको सोचाइमा आउँदैन । दिनहुँ व्याकुलता बढ्दै जान्छ तथा वैराग्य पनि तीव्र हुँदै जान्छ; साथै यो अखण्ड विश्वमा ऊ आफ्नो दक्षताको अनुभव पनि गर्दछ, तर जबसम्म मार्गको सन्धान पाउँदैन, तबसम्म ऊ अग्रसर हुन सक्तैन ।

५ यो आनन्द नै वस्तुतः उसको स्वरूप हो र यसको सन्धान पाउनको लागि नै उसले आफ्नो सम्पूर्ण जीवन लगाउनु उचित छ, यो कुरा ऊ बुझ्दछ । भगवान् शङ्करा-चार्यले जुन मुमुक्षुत्वको कुरा गरेका छन्, त्यो यसै वेला उदित हुन्छ । जसरी चौरासी लाख योनिपछि हुने मनुष्य-शरीरको प्राप्ति दुर्लभ छ, त्यसै गरी करोडौं जन्महरूका

कर्मफल भोगेपछि वैराग्यको उदय एवम् आनन्दरूप आफ्नो आत्मालाई चिनेर माया-जालबाट मुक्त हुने आकांक्षा आउनु पनि दुर्लभ छ। यो आकांक्षा नै मुमुक्षा हो।

यसपछि भगवान् शङ्कराचार्यले महापुरुषको आश्रयको कुरा बताएका छन्। ती महापुरुष नै सद्गुरु हुन् र भ्रान्त जीवलाई आफ्नो ठाउँमा फर्काएर आफ्नो रूपमा प्रतिष्ठित गराउने अधिकारी हुन्। आचार्यले सद्गुरु-प्राप्तिलाई अत्यन्तै दुर्लभ मानेका छन्, यो सबै सत्य हो, तर यो पनि सत्य हो– दुर्लभ मनुष्यदेह प्राप्त गरी त्यसभन्दा पनि झन् दुर्लभ वैराग्य र निवृत्तिभाव एवं मुक्तिको आकांक्षा प्राप्त गरेर सद्गुरुको कृपा प्राप्त गर्नु अत्यन्त दुर्लभ भए तापनि अवश्यम्भावी छ।

सद्गुरुलाई खोजेर फेला पार्नुपर्दैन, तर कहिलेकाहीं आफ्नो कर्मको क्षयको लागि खोज आवश्यक हुन्छ। समय पूरा भएपछि सद्गुरु स्वयं नै मुमुक्षु जीवलाई दर्शन दिन्छन्। सद्गुरुविना मार्गको सन्धान कोही पाउँदैन। मार्गमा हिंडाएर लैजाने शक्ति पनि कसैमा हुँदैन, तथा महालक्ष्यको साक्षात् परिचय पनि अरूलाई हुँदैन, तर अल्पज्ञ जीव मायामा मुग्ध भई दिग्भ्रान्त रूपमा भौंतारिएर सद्गुरुको दर्शन पाउन सक्तैन। सद्गुरु वास्तवमा स्वयं श्रीभगवान् हुन्। उनको अनुग्रह-शक्ति नै **गुरुपदवाच्य** हो। उनी उपाय हुन्, अर्थात् उपायको सहयोगद्वारा प्राप्त हुन्छन् र उपाय पनि उनी स्वयं नै हुन्। उनले आफ्नो बाटो देखाएनन् भने कसले उनलाई खोजेर फेला पार्न सक्छ? उनी नै पथ हुन् र उनी नै पथको गन्तव्य स्थान हुन्। यो बाटो छोटो छ कि लामो छ भन्ने कुरा पनि एकमात्र उनी नै जान्दछन्। उनको अनुग्रह भएपछि धेरै लामो बाटो पनि छोटो हुन सक्छ। उनको अनुग्रह शिथिल भएपछि छोटो बाटो पनि लामो रूपमा परिवर्तित हुन जान्छ, महान् अनुग्रहको वेलामा त्यो बाटो क्षणभरमा नै अदृश्य पनि हुन पुग्छ तथा एकमात्र स्वयंप्रकाश उनी नै अखण्डभावले विराजमान हुन पुग्छन्। यो याद राख्नुपर्ने कुरा छ– साधारणतया एउटा उपयुक्त आधारको अवलम्बन गरेर गुरुरूप श्रीभगवान्ले जीवको सामु आफ्नो अनुग्रह-शक्ति प्रकाशित गर्दछन्। शक्तिप्रकाशको यो धारा अखण्ड छ। जीवका योग्यताहरू विभिन्न प्रकारका हुन्छन्, अतः विभिन्न जीवहरूको अगाडि विभिन्न भावले यस शक्तिको प्रकाश हुन्छ। यो गुह्य रहस्य हो।

गुरुको पहिलो कार्य हो– आश्रित शिष्यको दृष्टिको पर्दा उघारिदिनु तथा उसलाई सत्यको नढाकिएको स्वरूपको दर्शन गराउनु। जीवनको आत्मस्वरूप के हो,

यो थाहा पाउनु आवश्यक छ, किनभने यही नै सत्यको यथार्थ स्वरूप हो । यो स्वरूप देखाइदिनु तथा जुन बाटो यस स्वरूपको उपलब्धितर्फ अग्रसर हुन्छ, त्यो बाटो देखाइदिनु गुरुको काम हो, तर त्यस बाटोमा हिंड्नु तथा क्रिया-कौशल, भावना अथवा संवेगद्वारा त्यो बाटो पार गर्नु शिष्यको काम हो । गुरुको कृपा तथा शिष्यको आत्मपौरुष सम्मिलित भएमा असम्भवलाई सम्भव पार्न सकिन्छ । शिष्यले क्षणभरको लागि मात्र आफ्नो स्वरूप देखेर बुझ्न सक्तछ– उसले आजसम्म आफूलाई जे ठानेको थियो, ऊ त्यो होइन; अर्थात् यो शरीर, प्राण, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदि केही पनि ऊ होइन । लामो समयसम्म भोगमार्गमा हिंड्दा-हिंड्दा यिनैलाई उसले आफ्नो सत्ताको रूप ठान्न थालेको थियो; गुरुको कृपाद्वारा अब जान्दछ – वास्तवमा ऊ यिनीहरूमध्ये कुनै पनि होइन, ऊ यी सबै अनात्म सत्ताभन्दा बेग्लै वस्तु हो र चेतन स्वरूप छ। अब ऊ विज्ञानमय शरीरमा प्रतिष्ठित भएको छ । विवेक उत्पन्न भएपछि तथा शरीरको प्रथम आविर्भावपश्चात् सुदीर्घकालसम्म क्रमविकासको बाटोबाट विभिन्न स्तरहरू पार गर्दै यसले अग्रसर हुनुपर्दछ । जीवशरीर क्रमशः अभिव्यक्त भएर जबसम्म मनुष्य-शरीरमा परिणत हुँदैन, तबसम्म यो प्रश्नै उठ्दैन कि ऊ को हो र उसको स्वरूप के हो ? मनुष्य-शरीर प्राप्त भएपछि पनि देह आदिको अभिमानले युक्त हुनाले उसको मनमा आफ्नो यथार्थ स्वरूपको विषयमा कुनै प्रश्नै उठ्दैन । लामो समयसम्म कर्मफल-भोग गरेपछि अन्तिमा अवसादग्रस्त भएर जब ऊ जीवनको निष्फलताको अनुभव गर्दछ, तब वास्तवमा 'म के हुँ ?' भन्ने प्रश्नको उदय हुन्छ । यसपछि जबसम्म यस प्रश्नले आफ्नो जरा गाड्दैन, तबसम्म यस प्रश्नको समाधान प्राप्त हुँदैन । त्यसपछि गुरुको कृपाद्वारा संशय, भ्रम आदि हटेर प्रत्यक्षतः **सोऽहं**को रूपमा अर्थात् म नै त्यो परम पदार्थ हुँ भन्ने रूपमा त्यस प्रश्नको उत्तर प्राप्त हुन्छ ।

मनुष्यदेह वास्तवमा समस्त विश्वको प्रतीक हो । तेल, माथि, बीचमा– जहाँ जे छन्, सबैको सारग्रहण गरेर यस शरीरको रचना गरिएको छ । यसैले यो भनिन्छ– जे-जति कुराहरू ब्रह्माण्डमा छन्, ती नै पिण्डमा छन् र जे-जति कुराहरू पिण्डमा छन्, ती नै ब्रह्माण्डमा छन् । श्रीकृष्णले अर्जुनलाई आफ्नो विश्वरूप देखाएका थिए; तर वास्तवमा सम्पूर्ण कुरा विश्वरूप छ । केवल आफ्नो स्वरूप बिर्सनाले मनुष्य आफूलाई विश्वरूपमा चिन्न सक्तैन । मनुष्य केवल विश्वरूप मात्र हो भन्ने कुरा होइन । ऊ त विश्वभन्दा पनि अतीत छ । मनुष्य विश्व पनि हो र विश्वातीत विशुद्ध प्रकाशस्वरूप

पनि हो – एकसाथ दुवै हो। यसकारण पूर्णत्वको अभिव्यक्ति मनुष्यमा नै सम्भव छ। जसरी पशुपक्षीको शरीरमा पूर्णत्वको अभिज्ञान हुँदैन, त्यसै गरी देवशरीरमा पनि हुँदैन, किनभने दुवै प्रकारका देह भोगदेहअन्तर्गत छन्। कुण्डलिनी-शक्ति एकमात्र मनुष्यको शरीरमा नै निद्रित हुँदा पनि विराजमान रहन्छ तथा एकमात्र मनुष्यदेहमा मात्र त्यो जाग्रत् हुन्छ, यहाँसम्म कि मनुष्यदेहमा मात्र त्यसको पूर्ण जागरण सम्भव हुन्छ। जो पुण्यकर्मको फलस्वरूप भोग र ऐश्वयमा प्रतिष्ठित छन्, ती अपूर्ण छन्। यतिसम्म कि जुन देवता कर्मको सम्बन्धविना पनि अजान देवताको रूपमा सृष्टिको आदिदेखि प्रतिष्ठित छन्, ती पनि विशेष-विशेष अधिकारहरूद्वारा सम्पन्न हुनाले पूर्णत्वबाट वञ्चित छन्। अखण्ड ज्ञान, अखण्ड ऐश्वर्य, अखण्ड भाव –यी सबै मनुष्यदेहमा मात्र अवस्थाविशेषमा व्यक्त हुन सक्तछन्। मनुष्ययोनि बाहेक अन्य कुनै योनिमा पूर्णत्वको मार्गमाथि आरूढ हुनु सम्भव छैन। यसै कारण शास्त्रहरूमा भनिएको छ– देवताहरू पनि मनुष्य-शरीरको स्तुति गर्ने गर्दछन्।

८

पूर्ण ज्ञान बुझ्न अज्ञानको स्वरूप बुझ्नु आवश्यक छ। जुन वस्तुको जुन स्वरूप छ, त्यसको त्यो स्वरूप ठीक-ठीक रूपमा चिन्नुको नाम नै ज्ञान हो। आत्माले यदि आफूलाई आत्माको रूपमा चिन्न सक्यो अर्थात् यदि निज स्वरूपमा अहंको प्रतीति उत्पन्न भयो भने त्यसैलाई यथार्थ आत्मज्ञान भनुपर्दछ। अतः आत्मामा अनात्मबोध हुनु अथवा अनात्मामा अनात्मालाई आत्मा ठान्नु– यी दुवै **अज्ञानपदवाच्य** छन्। पूर्ण अहम्भाव केवल परमात्मा वा परमेश्वरमा मात्र सम्भव छ। जबसम्म आत्मा मायाले ढाकिएको हुन्छ, तबसम्म त्यो अनात्मालाई आत्माको रूपमा ग्रहण गर्न बाध्य हुन्छ। सर्वप्रथम यस स्थूल देहलाई नै आफ्नो स्वरूप ठान्दछ तथा यसैमाथि उसको अहंपना निहित रहन्छ। तदनन्तर स्थूल शरीरबाट अहंपनाको बोध हटेपछि पनि प्राण तथा बुद्धिमा अर्थात् सूक्ष्म सत्तामा अहंपनाको बोध बाँकी रहन्छ। यो हटाउन निकै समय लाग्दछ। त्यसपछि प्राण तथा बुद्धिभन्दा पर शून्यमा उसको अहंपनाको बोध निमग्न हुन जान्छ। यसै प्रकार क्रमशः जाग्रत्, स्वप्न तथा सुषुप्ति हुँदै जीव निरन्तर घुम्ने-फिर्ने गर्छ। यसको फलस्वरूप उसको शून्यभेद अथवा सुषुप्तिभेद घटित हुँदैन र उसले माया-भन्दा बाहिर आफ्नो स्वरूप उपलब्ध गर्न सक्तैन। यही नै सांसारिक अवस्थाको संक्षिप्त विवरण हो; परन्तु जब विवेक-ज्ञानको उदय हुन्छ, तब आत्मा बुझ्न सक्तछ– ऊ मायाभन्दा भिन्न तथा मायाको कार्यभूत त्रिविध देहभन्दा पनि भिन्न छ; मायिक सत्ता

जड छ, तर ऊ शुद्ध चेतन हो। यस अवस्थामा स्थित भएपछि जीवरूप आत्मा कर्म तथा माया दुवैबाट मुक्त हुन जान्छ र कैवल्यदशामा प्राप्त हुन्छ। साधारण दृष्टिले यो पनि मुक्त अवस्था हो, यसमा सन्देह छैन। परन्तु यो पूर्ण मुक्ति होइन, किनभने अनात्मामा आत्मबोधरूप अज्ञान निवृत्त भएपछि पनि शुद्ध अज्ञान अझ पनि बाँकी नै रहन्छ। कैवल्यप्राप्त आत्मा कर्मसंस्कारको अभाववश संसारचक्रमा त पर्दैन, परन्तु पूर्ण भागवत जीवनको अधिकारी हुँदैन; त्यसवेला ज्ञानको विकास भए तापनि त्यो यथार्थ दिव्य ज्ञान हुँदैन; किनभने त्यसवेला क्रियाशक्तिको विकास हुँदैन। वास्तवमा पूर्ण चैतन्यस्वरूपमा ज्ञान तथा क्रिया अभिन्न हुन्छन्। अतः महामायाको उल्लासरूप शुद्ध अज्ञानको निवृत्ति जबसम्म हुँदैन, तबसम्म जीवले कैवल्यरूप मुक्ति प्राप्त गरे तापनि दिव्य जीवनको मार्गमा पदार्पण गर्न सक्तैन। सद्गुरुको कृपाविना पूर्णत्वको पथ उन्मुक्त हुँदैन। गुरुको कृपाद्वारा जब त्यो मार्ग प्राप्त हुन जान्छ, तब जीवको जीवभाव अर्थात् प्राकृत भाव समाप्त हुन्छ तथा दिव्य एवम् अप्राकृत भावको उदय हुन्छ। त्यसवेला क्रमशः चैतन्यशक्तिको अभिव्यक्ति हुन्छ। अनात्मामा आत्मभाव समाप्त भए तापनि अझसम्म आत्मामा अनात्मभाव समाप्त भएको हुँदैन। दिव्य ज्ञानको उदय र विकासको साथसाथै आत्मामा अनात्मभावरूप शुद्ध अज्ञान कम हुन थाल्छ। यो अज्ञान जब पूर्णतया उच्छिन्न हुन पुग्छ, तब जीव आफू पूर्ण एवं परमात्मरूपमा प्राप्त हुन्छ। त्यसवेला ज्ञान-क्षेत्रमा अनात्मभाव बिलकुलै बाँकी रहँदैन। यो शुद्ध आत्माले **सोऽहंको** रूपमा आफूलाई पूर्ण अनुभव गर्दछ। यही चिच्छक्तिको पूर्ण अभिव्यक्ति हो तथा परमात्मासँग जीवात्माको अभेदको प्रतिष्ठा हो।

यस अवस्थाको आनन्दलाई मानवीय भाषामा व्यक्त गर्न सकिन्न। यो स्थिति प्राप्त गरेपछि केवल निरन्तर आत्मस्वरूपको मात्र अवच्छिन्न अनुभव जाग्रत् रहन्छ। त्यसवेला विश्व अथवा संसारको स्मृति वा अनुभव उसलाई हुँदैन। यही पूर्ण ब्राह्मी स्थिति हो। परन्तु यसभन्दा पर पनि एक अवस्था छ। यो अवस्था निश्चय नै सबैको लागि होइन। कतिपय विशिष्ट व्यक्तिलाई त्यस अवस्थाको प्राप्ति हुन्छ, सबैलाई हुँदैन। त्यस अवस्थामा संसारको बोध पुनः फर्केर आउँछ; परन्तु यो पूर्वोक्त ब्राह्मी स्थितिको प्रतिकूल अवस्था होइन। किनभने ब्राह्मी स्थितिको अखण्ड अनुभूति कहिल्यै कुनै अवस्थामा पनि लुप्त हुने हुँदैन।

ब्राह्मी स्थितिको अवस्था र त्यसपछि आउने अवस्थाको बीचमा एउटा

सामान्य फरक छ । ब्राह्मी स्थितिभन्दा पहिलेको अवस्थामा जसरी केवल जीवभाव रहन्छ र त्यसवेला ब्रह्मभावको स्फुरण हुँदैन, त्यसै प्रकार ब्राह्मी स्थितिमा जब ब्रह्म-भावना हुन्छ, तब पनि जीवभावको स्फुरण हुँदैन, परन्तु तेस्रो अवस्थामा परिनिष्ठित ब्रह्मभावभित्रै जीव तथा जगत्को अनुभूति यथावत् फर्केर आउँदछ । यसको फलस्वरूप पूर्वोक्त ब्राह्मी स्थितिभित्रै एउटा अभूतपूर्व उल्लास लक्षित हुन्छ, जसको फलस्वरूप पूर्ण आनन्द महाकरुणाको रूपमा प्रकट हुन्छ । जीवावस्थामा समस्त विश्व दुःखमय हुन्छ, यथार्थ आनन्दको आभास त्यहाँ जाग्रत् हुँदैन । जुन आनन्द छायाको रूपमा त्यहाँ उपलब्ध हुन्छ, त्यो दुःखकै एउटा किसिम मात्र हुन्छ, परन्तु ब्रह्मावस्थामा सम्पूर्ण दुःखहरूको निवृत्ति तथा परमानन्दको प्राप्ति एकसाथ हुन्छ । यस अवस्थामा दुःखको अनुभूति पनि रहँदन । सर्वत्र आफ्नै स्वरूप मात्र देखा पर्दछ तथा अविच्छिन्न स्वरूपमा आनन्द बाहेक अन्य केही देखिँदैन । वास्तवमा यही नै स्वरूपस्थितिको विवरण हो, तर यो श्रीभगवान्को साथ जीवात्माको साम्य हो । यो पनि परिपूर्ण अवस्था होइन, किनकि जुन अखण्ड सत्ता योगीको परम लक्ष्य हो, त्यो सम्यक् प्रकारले अझै पनि प्राप्त हुँदैन, किनभने अहिले एकमुक्ति र सर्वमुक्तिको अभिन्न रूपमा प्रकाशित हुने अवसर नै आएको छैन । तृतीय अवस्थामा द्वितीय अवस्थाको पूर्णताभित्र नै प्रथम अवस्थाको वेदना प्रतिभासित्त हुन्छ । त्यसवेला जीव एवं जगत् तथा अनन्त दुःख अखण्ड पूर्ण आनन्दभित्र प्रस्फुटित हुन्छ, जुन समाधिको आवरणद्वारा ढाकिएको थियो, त्यो अवसर पाएर आफूलाई प्रकट गर्दछ । यसको फलस्वरूप दुःखसँग निकटताले गर्दा पूर्ववर्णित आनन्दले करुणारूप धारण गर्दछ, जसमा यस करुणाशक्तिको जति बढी उद्रेक हुन्छ, त्यसमा त्यति नै बढी परिपूर्ण स्थिति प्राप्त गर्ने योग्यता रहन्छ । यो तेस्रो अवस्था नै सद्गुरुको अवस्था हो । तिनीहरू नित्यमुक्त पूर्ण ब्रह्मस्वरूप भएर पनि एक प्रकारले अन्य जीवको दुःखको स्पर्शले करुणार्द्र-हृदय हुन्छन् । **दुर्गासप्तशती**मा श्रीजगदम्बालाई **सर्वोपकारकरणाय सदाऽऽर्द्रचित्ता** भनिएको छ । सन्तान-वात्सल्यमूलक आनन्दमयी माताको जुन आर्द्रचित्तता छ, त्यही महाकरुणाको निदर्शन हो । स्वयम् आनन्दमा प्रतिष्ठित भए तापनि जबसम्म अरूलाई त्यसै प्रकारको आनन्दमा प्रतिष्ठित गरिँदैन, तबसम्म जीवनको यथार्थ महत्त्व सम्पन्न भयो भन्न मिल्दैन । तर यो कुरा सबैको लागि होइन, कुनै-कुनै भाग्यवान्को लागि मात्र हो । यसै कारण एकातिर अखण्ड परमानन्द हुँदा-हुँदै पनि अर्कातिर अशेष करुणाको स्थान रहन्छ । यो कुरा भनिरहनुपर्दैन कि परमानन्दको भित्तामा यो परम

रसको उल्लास हो । यो रस अनन्त प्रकारको हुन सक्छ अथवा शास्त्रमा वर्णित नौ प्रकारको पनि हुन सक्छ । तर यहाँ जुन दृष्टिकोणद्वारा विचार गर्न लागिएको छ, त्यसअनुसार यसलाई करुणारसको नामले सम्बोधन गर्नु नै उपयुक्त छ । यसै कारण महाकवि भवभूतिले भनेका छन्– **एको रसः करुण एव** ।

यहाँ जुन स्थितिको कुरा भनिएको छ, त्यही सद्गुरुको स्थिति हो । अर्काको दुःखबाट दुःखित नभईकन करुणाको उदय हुँदैन तथा करुणाविना अर्काको दुःख पनि हटाइँदैन । जबसम्म अर्को छ, तबसम्म उसको दुःख पनि छ र त्यसलाई निवृत्त गर्नुको प्रयोजन पनि छ तथा त्यसको निवृत्ति आवश्यक छ । अतः गुरुभावको योग पनि स्वाभाविक छ, परन्तु पूर्वोक्त द्वितीय अवस्थामा यो अन्यबोध तथा अन्यको दुःखबोध रहँदैन । अतः त्यसको अस्तित्व पनि त्यसवेला कल्पित हुने सम्भावना हुँदैन; परन्तु समाधि वा समावेशको अवस्था पार भएपछि आफ्नो पूर्णतानुभूतिभित्र नै यो अन्यबोध वा परबोध व्युत्थितको हृदयमा जाग्दछ । त्यसवेला करुणाको उद्रेक हुन्छ । यही जीवन्मुक्त सद्गुरुको अवस्था हो । जसले जति परिमाणमा श्रीपरमेश्वरको अनुग्रह-वितरणरूप यस महायज्ञमा भाग लिन सक्छ, उसलाई त्यति नै बढी सौभाग्यवान् ठान्नुपर्दछ । जसको करुणाको प्रसारक्षेत्र जति व्यापक हुन्छ, श्रीपरमेश्वरसँग उसको तादात्म्य पनि त्यति नै बढी गहिरो हुन्छ ।

एक प्रकारले मुक्त पुरुष श्रीपरमेश्वरका साथ अभेद रूपमा प्रतिष्ठित भएर पनि अर्कातिर देहावस्थामा किञ्चित् भेदविशिष्ट हुनाले गर्दा करुणाको अधिकारको सम्बन्धमा पनि तारतम्य-विशिष्ट हुन्छन् । आफ्नो स्वगत भावलाई जो परम स्वरूपमा विसर्जित गर्न सक्छ, उसको कर्मक्षेत्र असीम हुन पुग्छ । होइन भने, जसको क्षेत्र जति परिमाणमा हुन्छ, उसले त्यति नै परिमाणमा अनुग्रह-शक्ति अथवा महाकरुणाको विस्तार गरेर अवसर-ग्रहण गर्नुपर्दछ ।

मनुष्य-शरीरको गुरुत्व यति बढी छ कि उसले विश्वगुरुसँग अभिन्न भएर जबसम्म इच्छा लाग्दछ, तबसम्म सिद्धस्वरूपमा विश्वगुरुको प्रतिनिधि अथवा परिकरको रूपमा, जगत्को सेवाकार्य वा जीवको उद्धारकार्यमा आफूलाई खटाइराख्न सक्छ । यो भन्न आवश्यक छैन कि यी सबै महामायाको नित्यलीलाअन्तर्गत छन् । अतः मनुष्य-शरीरको गौरव केवल ब्रह्मलाई प्रत्यक्ष बुझ्नुमा छैन, केवल स्वयंले

ब्रह्मानन्दको भोग गर्नुमा छैन, अपितु निर्विशेष रूप ब्रह्मानन्दको वितरण सबैमा गर्ने अधिकार प्राप्त गर्नुमा छ। यो भन्नु आवश्यक छैन कि देवताहरूलाई समेत यो अधिकार प्राप्त छैन, यहाँसम्म कि साधारण मुक्त पुरुषलाई पनि छैन। जबसम्म यस अधिकारको प्राप्ति पूर्ण हुँदैन (निश्चय नै आफ्नो तर्फबाट), तबसम्म आत्मा परमात्मासँग अभिन्न भए तापनि भेदयुक्त नै रहन्छ। यो अवस्था दीर्घकालसम्म रहन सक्छ तथा क्षणमात्र-मै विलीन हुन सक्छ। सबै कुराहरू स्वेच्छाधीन छन्। त्यसबाट स्वरूपको दीनता वा क्षुद्रता हुँदैन।

यसकारण **महापुरुष-संश्रय** पनि मानवदेहको महिमाको सम्यक् परिचय होइन। **महापुरुष** पदमा स्वयं प्रतिष्ठित हुनु पनि मानवदेहमा मात्र सम्भव छ।

हजारौं-हजार शताब्दीअघि हिन्दूधर्मका महर्षिहरूले जीवन र मरणको प्रश्न-माथि विचार गरेका थिए तथा तिनको एउटा स्थायी समाधान समत खोजेर निकालेका थिए, जुन आत्माको आधारमा नै सम्भव हुन सक्छ, अन्यथा सम्भव हुँदैन। समस्त अस्तित्वको यही मूलाधार हो। ती महर्षिहरूको लागि ईश्वर एउटा निराकार भाव मात्र थिएन, अपितु सर्वव्यापक एवं सर्वान्तर्यामी परमात्मा थियो। यो संसार उसको रचना हो, अतः यस जगत्को प्रत्येक प्राणी अन्य प्राणीहरूका भाइबन्धु हुन्। आफ्नो यस मनोवृत्तिद्वारा नै तिनीहरू यो अनुभव गर्न समर्थ हुन सके कि यो जगत्, जसमा विभिन्न जातिहरू, मत-मतान्तर, वर्ण तथा अभीप्साहरू विद्यमान छन्, परस्पर-संहारको लागि रणक्षेत्र होइनन्, अपितु जङ्गम देवता तथा देवीहरूको लागि निवासको भूमि हो। **अन्नपूर्णस्तोत्र**मा कति राम्रो भनिएको छ–

माता च पार्वती देवी पिता देवो महेश्वरः।
बान्धावाः शिवभक्ताश्च स्वदेशो भुवनत्रयम्॥

अर्थात् पार्वती हाम्री दिव्य जननी हुन्, तथा श्री महेश्वर हाम्रा दिव्य जनक हुन्। भगवान् शङ्करका सबै उपासकहरू हाम्रा भाइबन्धु हुन् तथा भूलोक, भुवर्लोक तथा स्वर्लोक अथवा स्वर्ग, मर्त्यलोक तथा पाताल –यी तीन लोकहरू नै हाम्रो स्वदेश हो। यो कति महान् एवम् उदात्त आदर्श हो!

हाम्रा यी दृश्यमान एवम् अदृश्यमान प्रपञ्चहरू भगवान्द्वारा रचिएका हुन्, तर त्यस अर्थमा होइन, जुन अर्थमा पश्चिमी विद्वान्हरू ठान्दछन्। सृष्टिको

सम्बन्धमा अनेक मतहरू छन्, जसमध्ये दुई गम्भीर-विचारास्पद छन् । एउटा त **सेमिटिक** हो र अर्को **आर्य** हो । सेमिटिक विचारधारालाई अँगाल्नेहरूको यो विश्वास छ– यो समस्त संसार शून्यबाट उत्पन्न भएको हो, वर्तमान जीवन नै प्रथम तथा अन्तिम जीवन हो, कयामत-(प्रलय)-का दिनमा प्रत्येक व्यक्तिले खुदा-(ईश्वर)-को सामुन्ने उपस्थित हुनुपर्नेछ । प्रभुले उसका कर्मअनुसार निर्णय दिनेछन् । अर्कातिर आर्यविचारधारालाई स्वीकार गर्नेहरूको अथवा यसो भनौं कि भारतीय आर्यहरूको यो विश्वास छ– यो विश्व परमेश्वरद्वारा उत्पन्न भएको हो र यो जीवन प्रथम तथा अन्तिम नभएर जीवन-परम्परामध्येको एक हो । साथै यो परम्परा तबसम्म चलिरहनेछ, जबसम्म जीवनको अन्तिम ध्येय अर्थात् कैवल्य अथवा मुक्तिको प्राप्ति हुँदैन । हिन्दू-हरूको धारणाअनुसार सृष्टिको अर्थ रचना होइन, अपितु त्यसको अर्थ हो प्रादुर्भाव अर्थात् ईश्वरद्वारा प्रकट हुनु, ईश्वरमा स्थित रहनु र अन्तमा ईश्वरमा नै विलीन हुनु । मानव– होइन-होइन यो विश्व नै ईश्वरद्वारा प्रादुर्भूत भएर ईश्वरमा नै विद्यमान रहन्छ र अन्तमा ईश्वरमा नै विलीन हुन जान्छ– **यतो वा इमानि भूता जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति, तद् ब्रह्म** । अर्थात् जसद्वारा यो जगत् उत्पन्न भएको छ, जसमाथि यो रहन्छ र जसभित्र यो पुनः प्रविष्ट हुन जान्छ, बुझ्ने इच्छा गर कि त्यो ब्रह्म हो ।

हिन्दूहरूले मानवलाई ईश्वरको सर्वोत्तम रचनाको रूपमा मात्र स्वीकार गरेका छैनन्, अपितु उसलाई विश्वको एउटा लघु संस्करण मानेका छन् । यो विश्व कीरा-फटेङ्ग्रा, वनस्पति एवं पशु-पक्षीहरूका आवास हो । मनुष्य यी सबैको शीर्ष-स्थानीय छ । यो मनुष्य नै हो जो सत्ताको जटिलताबारे विचार गर्दछ, बुझ्दछ तथा अनुभव गर्दछ, र अन्तमा विश्वको कर्ता, भर्ता, हर्ता परमात्मालाई प्राप्त गर्दछ । यसकारण मनुष्य भगवान्को सर्वोत्तम सृष्टि मानिएको छ । हिन्दूपुराणहरूअनुसार जीवात्माले चौरासी लाख योनिपछि मनुष्ययोनि प्राप्त गर्दछ । अस्तु । कोही पनि यो कुरा अस्वीकार गर्न सक्तैन कि मुक्तिको वास्तविक पिपासा जीवलाई तब मात्र हुन्छ, तब ऊ जीवनको हर्ष तथा शोकको अनुभव गर्दछ तथा जीवनरूप ग्रन्थको एउटा नयाँ पाना पल्टाउँदछ ।

मानवको विषयमा हाम्रो देश तथा विदेशहरूमा अनेक प्रकारका विचार-

धाराहरू छन् । यीमध्ये दुईवटाको चर्चा गर्न चाहन्छु । ती हुन्– दैवी तथा आसुरी । **श्रीमद्भगवद्गीता**मा यस विचारधाराको विषयमा भनिएको छ–

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसम्भूतं किमन्यत् कामहैतुकम् ॥ (१६।८)

अर्थात् **आसुर भाव** भएका मानिसहरू भन्दछन्– ईश्वर नाम भएको कोही विश्वको कर्ता छैन, यो जगत् असत् एवं निराधार छ, परस्पर कामजन्य संयोग-द्वारा सृष्टिको प्रवाह चलिरहेको छ; यसको अरू के कारण हुन सक्तछ ?

छान्दोग्योपनिषत्मा एउटा उपाख्यान छ– इन्द्र तथा विरोचनको । एकपटक देवता तथा दैत्यहरूमा को ठूलो हो तथा विश्वमाथि कसको शासन चल्नुपर्दछ भन्ने कुराको निश्चय गर्न एउटा भीषण युद्ध भयो । त्यसै वेला प्रजापति ब्रह्माजीले उनी-हरूको सम्मुख प्रकट भएर उनीहरूसँग युद्धको कारण सोधे । कारण थाहा पाएपछि प्रजापतिले उनीहरूसँग भने– 'तिमीहरूले यसप्रकार युद्ध गऱ्यौ भने परस्पर-प्रहार-द्वारा दुवै पक्षको शीघ्र नै संहार हुनेछ । तिमीहरूले अपहतपाप्मा, विरज, विमृत्यु तथा विशोक ब्रह्मलाई जान्यौ भने सम्पूर्ण कुरा थाहा पाउनेछौ र त्यसपछि सबैमाथि शासन गर्न समर्थ हुनेछौ ।' यसपछि सबैले ब्रह्मलाई जान्ने इच्छा प्रकट गरे । प्रजापतिले भने– 'तिमीहरू दुवै आ-आफ्नो पक्षबाट एउटा-एउटा प्रतिनिधि छान, म उसैलाई ब्रह्मको उपदेश दिन्छु र अनि उसैले तिमीहरू सबैमा त्यस उपदेशको प्रचार गर्नेछ ।' यो कुरा स्वीकार गरेर देवताहरूले इन्द्रलाई र असुरहरूले विरोचनलाई प्रतिनिधिको रूपमा चुने । इन्द्र र विरोचन उपदेश ग्रहण गर्न प्रजापतिको निकट गए । प्रजापतिले उनीहरू-लाई उपदेशभन्दा पहिले ३२ वर्षसम्म ब्रह्मचर्य-व्रत पालन गर्ने परामर्श दिए । दुवैले उक्त व्रतको पालन गरे । व्रतको अवधि सकिएपछि प्रजापतिले दुवैलाई एउटा सरो-वरको किनारमा उभ्याएर उनीहरूसँग भने– 'पानीमा देखिएका आ-आफ्ना प्रतिविम्ब हेर' र त्यसपछि भने– **य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यते एष आत्मेति होवाचैतदमृतमभय-मेतद् ब्रह्मेति** । अर्थात् आँखाद्वारा दृश्यमान पुरुष आत्मा हो, त्यो नित्य तथा अभय छ ।' विरोचन निकै प्रसन्न भयो र ऊ यो विचार गर्दै हिंड्यो कि यो शरीर नै आत्मा हो तथा आराधनीय छ । इन्द्र र विरोचन दुवै हिंड्दै थिए, प्रजापतिले ठूलो स्वरले भने– 'तिमीहरूमध्ये कोही शरीरलाई नै ब्रह्म मानेर गयौ भने त्यसको नाश हुनेछ ।'

इन्द्रले विचार गरे– शरीर ब्रह्म हुन सक्तैन, किनकि यो त वृद्धावस्था, शोक तथा मृत्युको वशमा छ । अतएव उनी प्रजापतिकहाँ फर्के र पुनः ब्रह्मचर्यको पालन गरेर ब्रह्मविद्याको अध्ययन गरे, तर विरोचन भने फर्केर प्रजापतिकहाँ गएन । उसले आफ्नो वर्गका व्यक्तिहरूमा शरीरात्मवादको नै प्रचार गऱ्यो । आज हामी देख्दछौं– इन्द्रका अनुयायीहरूको अपेक्षा विरोचनका अनुयायीहरूको सङ्ख्या बढी छ । चार्वाक-(नास्तिक मतका प्रवर्तक एक आचार्य)-का अनुयायीहरू आत्मामाथि विश्वास गर्दैनन् । उनीहरूको लागि त

न स्वर्गो नाऽपवर्गश्च आत्मा नो पारलौकिकः ।
यावज्जीवं सुखं जीवेदृणं कृत्वा घृतं पिवेत् ॥

अर्थात् न स्वर्ग छ, न मोक्ष छ, परलोकमा जाने आत्माको पनि कुनै अस्तित्व छैन । अतएव मनुष्यले बाँचुन्जल सुख भोग्नुपर्छ, सुखपूर्वक बाँचोस्; ऋण लिएर भएपनि घिउ खानुपर्छ । (घिउ खाने कुराको कल्पना प्राचीन नास्तिकलाई शारीरिक दृष्टिले त केही लाभदायक पनि छ, तर आधुनिक नास्तिकहरू त **सुरां पिबेत्**को कल्पना तथा आचरण गर्दछन् । कस्तो दुर्भाग्य !)किनभने एकपटक आगोले पोलिसकेको शरीर फेरि कहाँबाट फर्कन्छ ? एपिक्यूरसका अनुगामी दार्शनिकहरू निःसन्देह वर्तमान चार्वाक हुन् । उनीहरू भन्दछन्– 'खाऊ, पिऊ, मोज गर; के थाहा हामी भोलि नै जाने हौं कि ।' (Eat, drink and be merry)

प्राचीन मिश्रदेशवासीहरूको यो धारणा थियो– आत्माका एउटा छायामूर्ति पनि हुन्छ । अतः तिनीहरू निष्प्राण शरीरलाई मैन लगाएर पिरामिडहरूमा सुरक्षित राख्दथे । उनीहरूको विश्वास थियो– आत्मा राति शवस्थानमा केवल यो हेर्न आउने गर्दछ कि शरीर सुरक्षित छ वा विखण्डित छ । यदि भित्रको शरीर क्षत-विक्षत छ भने आत्मा पनि विक्षत हुन जानेछ, तथा यदि शरीर नष्ट गरियो भने आत्माको द्वितीय मृत्यु हुनेछ । पाश्चात्य जडवादी विज्ञानवेत्ताहरूअनुसार मानवको शरीर कोषहरूको समुदाय सिवाय अरू केही होइन । जडवादी चिकित्साशास्त्रीहरूको दृष्टिमा शरीर र आत्मा भन्ने दुई वस्तुहरू हुनै सक्तैनन् । क्याबेनिस- (Cabanis)- को भनाइ छ– शरीर र आत्मा एउटै पदार्थ हो । मानव स्नायु-समुदाय सिबाय अरू केही होइन । जसरी यकृत्बाट पित्त निस्कन्छ, त्यसै गरी मस्तिष्कबाट विचारहरू निस्कन्छन् ।

उनीहरू वैराग्य, आध्यात्मिक साकार मूर्तिहरू तथा समाधि एवं मुक्तिको सुखलाई कुनै महत्त्व दिंदैनन् । उनीहरू भन्छदन्– विश्वको विषयमा विलियमको उदासीको कारण हो उसको जठरानलमन्दता; सम्भवतः उसको यकृत् कार्यशील छैन । गिर्जा-घरमाथि एलिजाको प्रीति उसको वातप्रधान प्रकृतिको लक्षण हो.... धर्म-परिवर्तन वयस्कता एवं तारुण्यको विकार हो । सन्त तथा आचार्यहरूको भक्ति आत्मबलिदानको, पितृको अनुरूप भावनाको विपर्ययको उदाहरण हो (विलियम जेम्सकृत Varieties of Religious Experiences) । किन्तु अब उन्नततर एवम् उदार-हृदय विज्ञानवेत्ताहरूले जीवनका गम्भीर रहस्यहरूलाई बिस्तार-बिस्तार बुझ्न थालेका छन् । **साइन्स एन्ड ह्यूमन प्रोग्रेस**मा सर ओलिवर लज लेख्दछन्– १६

"जड जगत्मा कार्यको उत्पत्तिको लागि हामीलाई कुनै सहायक पदार्थको आवश्यकता पर्दछ । जीवलाई शरीर यसकारण प्राप्त भएको छ कि पाञ्चभौतिक शरीरमाथि उसको तथा शरीरको उसमाथि प्रतिक्रिया हुन सकोस् । शरीरको के अर्थ छ, यो हामी बुझ्दछौं । त्यो अभिव्यक्तिको एउटा साधन हो, एउटा यन्त्र हो । सङ्गीतको आत्मा सङ्गीत हुन सक्छ, तर त्यसलाई अरूको सामु अभिव्यक्ति गर्नको एउटा वाद्ययन्त्रको आवश्यकता पर्दछ । जसरी सङ्गीतलाई सारङ्गी वा वीणाको आवश्यकता हुन्छ, त्यसै गरी आत्मालाई शरीरको अपेक्षा छ । यो ठीक हो कि नैसर्गिक प्रक्रियाहरूअनुसार हामीले अनजानमा नै शरीरको रचना गरेका छौं ।

प्रयोगापक्षी विज्ञान 'चेतना जीवमा कहाँबाट आउँदछ ?' बताउन असमर्थ छ । अझसम्म वैज्ञानिकहरू कमिला तथा माहुरीको गतिको, कमिला, माहुरी, कुक्कुर तथा बाँदरको बुद्धिको मानवीय भावना, स्मृति र विवेकको सन्तोषजनक रीतिले कारण-निर्देश गर्न असफल रहेका छन् । जीववाद हिन्दू-दर्शनअनुसार एउटा अप्रमेय तत्त्वको निर्देश गर्छ–

न प्राणेन नाऽपानेन मर्त्योजीवति कश्चन ।
इतरेण तु जीवन्ति यस्मिन्नेतावुपाश्रितौ ॥

अर्थात् जीवन न त प्राणको आश्रय हो न अपानको, परन्तु यो एउटा अर्कै वस्तुको आश्रय हो, जसमाथि प्राण तथा अपान दुवै आफ्नो सत्ताका लागि सदा आश्रित छन् ।

यो कुरा स्पष्ट छ– यदि जीव आफू-(म)-लाई चिन्दैन, जीवनको स्वरूप बुझ्दैन, यसका आदर्श उद्देश्यहरूसँग अपरिचित छ भने यसको सञ्चालन उसले

कसरी गर्न सक्छ ? यदि जीवनको सञ्चालन उपयुक्त छैन भने यसमा कृतकार्यता तथा तृप्ति कसरी उपलब्ध हुन सक्छ ?

मध्ययुगमा हिन्दू जातिले अपेक्षाकृत प्रकृतितत्त्वको उपेक्षा गरे । परिणाम-स्वरूप इहलौकिक जीवनमा तिनीहरूले निकै दुःख भोग्नुपऱ्यो । सामाजिक तथा राजनीतिक शक्तिमा कमी आयो, परन्तु आत्मा एवं परमात्माको खोज हिन्दूधर्ममा ज्यादै प्रबल रह्यो र यी तत्त्वहरूको ज्ञानमा यिनीहरूलाई अद्भुत सफलता समेत प्राप्त भयो । यसको फलस्वरूप जीवनमा तृप्ति तथा अमरत्वको भावना, असाधारण रूपले, संसारभरका इतिहासमा यसै धर्मलाई प्राप्त भयो ।

पाश्चात्यहरूले प्रकृतिलाई विशेष रूपले अँगालेका छन् । प्राचीन यूनानमा सुकरातको जिज्ञासा पनि मानवविषयक नै थियो । ऊ जान्न चाहन्थ्यो – मानवको ज्ञानको स्वरूप के हो तथा उसको कर्तव्य के हो ? मध्ययुगमा इसाई धर्मको प्रेरणा पनि विशेष रूपले आत्मा तथा परमात्मासँग सम्बन्ध राख्दथ्यो । परन्तु १६ औं शताब्दी-देखि विज्ञानयुगको सूत्रपात भयो र त्यसै समयदेखि प्रेरक भावनाहरू यी बने– प्रकृति नै ज्ञानको वास्तविक क्षेत्र हो, इन्द्रियहरू तथा बुद्धि ज्ञानका वास्तविक करण (साधन) हुन् तथा नयाँ-नयाँ वस्तुहरूको निर्माण ज्ञान–जिज्ञासाको वास्तविक उद्देश्य हो । यूरोपवासीहरूले यी भावनाहरूलाई राम्ररी अँगाले र एउटा एकदमै नयाँ संस्कृतिको निर्माण गरे । यूरोपीयहरूले प्रकृतिको अध्ययनको लागि यसलाई कैयौं विभिन्न क्षेत्र-हरूमा विभाजित गरे, तथा एउटा-एउटा क्षेत्र एउटा-एउटा विज्ञानभित्र राखे । यी विज्ञानहरूले निकै उन्नति गरे तथा प्रकृतिका तीन प्रमुख एवं बृहत् क्षेत्रहरू– जल, स्थल, र वायुको अद्भुत ज्ञान प्रस्तुत गरिदिए । फलस्वरूप आजको विश्वमा वस्तुहरूको बाहुल्य छ र तिनको उपभोग पनि मानवलाई प्राप्त छ, तर के मानव तृप्त छ ? प्रसन्न छ ? सन्तुष्ट छ ? यी प्रश्नहरूको उत्तर व्यक्ति स्वयम् आफभित्र च्याएर खोजोस् !!

प्रकृतिको अध्ययनको लागि विज्ञानहरूका सङ्ख्या निकै नै धेरै छन् । तर निकै आश्चर्यको कुरा छ– मनोविज्ञानको जन्म पश्चिममा हालै मात्र भयो । जन्म भएपछिको छोटो अवधिमा नै यस विज्ञानले पर्याप्त उन्नति गऱ्यो, तर यसको दृष्टि यसमा रह्यो– मानवले विभिन्न परिस्थितिहरूमा कस्ता-कस्ता प्रतिक्रियाहरू गर्दछ ? एक प्रमुख मनोवैज्ञानिक गार्डनर मर्फी (Gardner Murphy) स्वीकार गर्दछन्– हामी

मानवको विषयमा त धेरै कुराहरू जान्दछौं, तर मानव आफैमा के हो ? -यो पटक्कै जान्दैनौं ।" एक अन्य मनोवैज्ञानिक डा. जुङ्ग-(Dr. Jung)-को भनाइ छ– मनका सम्पूर्ण द्वन्द्वहरूभन्दा अलग्गै एउटा द्वन्द्वरहित व्यक्तित्वको केन्द्र छ भन्ने कुरा हामीले अवश्य स्वीकार गर्नुपर्दछ । त्यस केन्द्रले नै व्यक्तिलाई विशिष्ट भाव प्रदान गर्दछ तथा सबै अनुभव एवं संस्कारहरूलाई सङ्गठित गर्दछ । १८

पश्चिमको विज्ञान-भूमिकाबाट उद्भूत यस विचारले पूर्वको आत्मभावना-सँग एकदम समानता राख्दछ, तथा यो भावना प्रबल भएर गयो भने पश्चिम एवं पूर्वका संस्कृतिहरूको बीचमा अद्भुत सम्बन्ध स्थापित हुन जानेछ । आजको मानव वस्तुहरूको बाहुल्यमा आफूलाई ज्यादै विक्षिप्त अनुभव गर्दछ तथा खण्डित व्यक्तित्वद्वारा पीडित भएर अखण्डित व्यक्तित्वको जिज्ञासा गरिरहेको छ । यस जिज्ञासाले 'मानव के हो ? (अर्थात् म के हुँ ?) भन्ने प्रश्नलाई अनिवार्य रूपले प्रेरित गर्दछ र पश्चिम 'म के हुँ ?' भनेर सोध्दछ भने यसको उत्तर दिनु तथा यसको समाधान गर्नु पूर्व-(हिन्दूदर्शन)-को नै कर्तव्य हुनेछ । त्यसैले त कुनै कविले भनेका छन्–

क्यों मानव ! तू भूपर आया ?
पशु, पक्षी, कीट, देव, दानवमय ब्रह्मसृष्टिसे जग छाया ?
चौरासी लाखयोनि प्राणीमें कमी एक दिखलाती थी
हर योनि कर्मपथ विमुख रही, भोगमें सुख-दुःख पाती थी
निज मूल लक्ष्यसे मिलनेको, वह भटक-भटक अकुलाती थी,
यह जीव पुनः हो ब्रह्मलीन, उद्देश्य-पूर्ति-हित नर काया
क्यों मानव ! तू भूपर आया ?

मनुसन्तति मानवको, वेदों ने यही ज्ञान समझाया था
स्मृतियोंद्वारा यह भाव, हमारे ऋषि-महर्षिने पाया था
ब्राह्मण, उपनिषत्, पुराण, काव्यमें यही धर्म दर्शाया था
यह कर्ममार्ग अवलम्बन पा, मानव-विकास था सरसाया
क्यों मानव ! तू भूपर आया ?

सन्देश भूलकर नर फिर जब, निज जन्म-लक्ष्यसे विमुख हुआ

मायाके चक्करमें पडकर कामादिकके अधीन हुआ
आसुरी-भाव-प्राबल्य हुआ, नर पशुतामें लवलीन हुआ
मानवताकी रक्षाको तब भगवान् स्वयं भूपर आया (१९)

क्यों मानव! तू भूपर आया?

नर-प्रतिनिधि अर्जुन-मनमें, जब मायाका भूत समाया था
निज कर्मक्षेत्र-नाशक, विषाद-आवरण बुद्धिपर छाया था
तब स्वयं परम प्रभुने नरको गीताका ज्ञान सुनाया था
है अजर-अमर आत्मा सबका, है वस्त्रसमान बनी काया

क्यों मानव! तू भूपर आया?

जो शत्रु-मित्रको सम देखे, निन्दा-स्तुतिमें समभाव रहे
मानापमान परवाह नहीं, सुख-दुःखका जिसे न ज्ञान रहे
जो परसेवा-संलग्न, जिसे सब जगमें प्रभुका ध्यान रहे
इस भाँति प्रज्ञास्थित जो है, उसने सचमुच प्रभुको पाया

क्यों मानव! तू भूपर आया?

यह था मानवताका विकास, पर वे विचार अब ध्वस्त हुए
आध्यात्मिकताको भूला आज नर भौतिकतामें मस्त हुए
शारीरिक सुख सर्वस्व आज, आत्मिक दैवी गुण अस्त हुए
हिंसा-हिंसा सर्वत्र देख यह शक्तिद्वन्द्व नर थर्राया

क्यों मानव! तू भूपर आया?

मानवपर आज अपर मानवको, लेशमात्र विश्वास नहीं
मानव मानवसे शङ्कित है, है प्रेमभावका वास नहीं
नर भले कहें उत्थान इसे मैं कहता इसे विकास नहीं
मेरे मतसे तो आज वस्तुतः घोर पतनका युग आया

क्यों मानव! तू भूपर आया?

है एक ओर एटमबम-भय, भूचालज्वाला बरसाता जो
दूसरी ओर हाइड्रोजन-बम नित्य नये रोग फैलाता जो

राकेटसे अस्त्र चलें अब तो, देशोंके देश जलाता जो
मानवका सर्वनाश सम्मुख सिरपर सबके अब घहराया (२०)

क्यों मानव! तू भूपर आया?

सर्वे भवन्तु सुखिनः वाणीका घोष न आज सुनाता है
कामये आर्त्तिनाशनम् सर्व प्राणीका कौन मनाता है
जय केवल हम गाते हैं सब, जय जगत् कौन गाता है
परमार्थ-भाव है याद नहीं, बस स्वार्थ-स्वार्थ सबने गाया

क्यों मानव! तू भूपर आया?

अब इसा, बुद्ध, गान्धीकी वाणी, है नरको कुछ याद नहीं
वसुधैव कुटुम्ब कहाँ मानें, भाई-भाईमें जब प्यार नहीं
मानव सेवा-व्रत भूल गया, जीवनका कुछ सिद्धान्त नहीं
मानव था चला कहाँ जानेको, कहाँ आज है वह आया

क्यों मानव! तू भूपर आया?

अब सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्यका जीवनमें कुछ मान नहीं
नर सदाचारको भूल गया, परदार मातृवत् भाव नहीं
परद्रव्य लोष्ठवत् भाव नहीं, सर्वात्मभावका ज्ञान नहीं
हर क्षण अशान्तिमय बीत रहा, क्या कभी चित्तमें शरमाया?

क्यों मानव! तू भूपर आया?

अस्त-व्यस्त-सन्त्रस्त-सी, मानवता खडी दुधारमें
आज तुझसे पूछ रही, बस एक प्रश्न— 'तू भूपर क्यों आया'

क्यों मानव! तू भूपर आया?

(नेपाली रूपान्तर)

किन मानव! तँ जगमा आइस्?
पशु, पक्षी, कीट, देव, दानवमय ब्रह्मसृष्टिले जगत् पूर्ण छ
चौरासी लाख योनि प्राणीमा कमी एउटा देखिन्थ्यो
हर योनि कर्मपथ-विमुख रह्यो, भोगमा सुख-दुःख पाउँथ्यो

आफ्नो मूल लक्ष्य पाउन, त्यो भट्की-भट्की आकुल हुन्थ्यो
यो जीव पुनः होओस् ब्रह्मलीन, उद्देश्य-पूर्ति-हित नरकाया

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

मनु-सन्तति मानवलाई, वेदहरूले यै ज्ञान दिएथे
स्मृतिहरूद्वारा यो भाव, हाम्रा ऋषि-महर्षिले पाएथे
ब्राह्मण, उपनिषत्, पुराण, काव्यमा यही धर्म दर्शाएथे
यस कर्ममार्गको गरी अलम्बन मानव-विकास झाँगिएथ्यो

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

सन्देश बिर्सेर मानव जब फेरि, आफ्नो जन्मलक्ष्यबाट विमुख भयो
मायाको चक्करमा परी, कामादिकको अधीन भयो
आसुरी भाव प्रबल भयो, नर पशुतामा लवलीन भयो
मानवताको रक्षार्थ तब प्रभु स्वयं जगमा आए

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

नर-प्रतिनिधि अर्जुनको मनमा, जब मायाको भूत घुसेथ्यो
निज कर्मक्षेत्रनाशक विषादको आवरण बुद्धिमाथि छाएथ्यो
तब स्वयं परम प्रभुले नरलाई गीताको ज्ञान सुनाएथे
छ अजर-अमर आत्मा सबको, शरीर त वस्त्रसमान हो

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

जो शत्रु-मित्रलाई एकै देख्दछ, निन्दा-स्तुतिमा समभाव राख्छ
मान-अपमानको छैन परवाह, न सुख-दुःखकै ज्ञान छ
जो पर-सेवामा छ संलग्न, जसलाई सब जगमा प्रभुको ध्यान रहन्छ
यसरी प्रज्ञास्थित जो छ, उसले साँच्चै प्रभु पायो

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

यो थियो मानवताको विकास, तर ती विचार अब ध्वस्त भए
आध्यात्मिकता बिर्सेर आज मानव भौतिकतामा मस्त भए

शारीरिक सुख सर्वस्व भो आज, आत्मिक दैवीगुण अस्त भए
हिंसा-हिंसा सर्वत्र देखेर यो शक्तिद्वन्द्व मानव त्रस्त भए (२२)

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

मानवको अरू मानवमाथि छैन आज लेशमात्र विश्वास
मानव मानवसँग छ शङ्कित, छैन प्रेमभावको वास
नर भनोस् उत्थान यसलाई, म भन्छु यो होइन विकास
मेरो मतमा आज वस्तुतः घोर पतनको युग आयो

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

एकातिर एटमबम-भय, भूचाल ज्वाला बर्साउँछ जो।
अर्कातिर हाइड्रोजन-बम, नित्य नयाँ रोग फैलाउँछ जो।
राकेटद्वारा अस्त्र चल्दछ अब, देशका देश जलाउँछ जो।
सर्वनाश छ सम्मुख नरको सब शिरमा अब पहिरो लाग्यो।

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

सर्वे भवन्तु सुखिनः वाणीको घोष आज सुनाउँछ को पो र!
कामये आर्त्तिनाशनम् सबै प्राणीको आज मान्दछ को पो र!
जय केवल मेरो गाउँछन् सब, जय जगत् अब गाउँछ को र!
परमार्थ-भावको यादै छैन, स्वार्थ-स्वार्थकै घोष छ घोर

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

अब इसा, बुद्ध, गान्धीको वाणी, नरलाई पटक्कै यादै छैन
वसुधैव कुटुम्ब कहाँ मान्नु, भाइ-भाइमा जब माया छैन!
मानवहरूले सेवाव्रत बिर्से, जीवनको कुनै सिद्धान्त छैन
कहाँ पुग्न हिंडेथ्यो मानव, आज कहाँ ऊ आइपुग्यो

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

अब सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्यलाई जीवनमा क्यै मानै छैन
बिर्स्यो नरले सदाचार सब, परदार मातृवत् भावै छैन
परद्रव्य लोष्ठवत् भावै छैन, सर्वात्मभावको ज्ञानै छैन
हर क्षण अशान्त बितिरहेछ, के कहिल्यै मन लजाएथ्यो?

किन मानव! तँ जगमा आइस्?

अस्त-व्यस्त-सन्त्रस्त झैं मानवता छ आज दोधारमा
आज सोद्धै छु तँसँग केवल एक प्रश्न– तँ जगत्मा किन आइस् ?

किन मानव ! तँ जगमा आइस् ?

दैवी प्रकृतिको आश्रय लिएर मनन-निदिध्यासनमा तत्पर सम्पूर्ण मानिसहरू जुन परमाकाशमा गएर अड्दछन्, ऋचाहरू त त्यही घट-घटवासी परमाकाशको वर्णन गरिरहेका छन् । त्यस परमाकाशलाई जसले चिनेको छैन, उसले ऋचा पढिहाले पनि त्यसबाट के पाठ हुन्छ र ? त्यसैले त श्रुति भन्दछ–

ऋचोऽक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधिविश्वे निषेदुः ।
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत्तद्विदुस्त इमे समासते ॥

अर्थात्– हेर, जुन व्यक्तिहरूले त्यो तत्त्व बुझिसकेका छन्, तिनीहरू कसरी निश्चिन्त, निःस्पृह तथा शान्त भएर बसेका छन् ! के तिमीलाई तिनीहरूको शान्ति देखेर ईर्ष्या हुँदैन ?

आजदेखि होइन, अनादि कालदेखि नै प्रत्येक प्राणी दुःखहरूबाट मुक्त भएर सुखहरू पाउनको लागि व्यग्र भइरहको छ । आफ्नो सर्वोत्साहसहित ऊ यस कार्यमा त्यसै वेलादेखि लागि पनि रहेको छ, तर त्यस वेलादेखि आजसम्म पनि यस संसारीले निश्चिन्त भएर भन्न सकेको छैन– 'लौ, अब मेरा कार्यहरू समाप्त भइसके ।' उसलाई प्रत्येक क्षण कुनै न कुनै इच्छा वा अभावले सताइ नै रहेको हुन्छ । यदि हामी कुनै प्वाल परेको भाँडोमा पानी भर्न थाल्यौं र जति पानी हाल्छौं त्यति नै त्यस प्वालबाट बाहिर निस्कन्छ भने अवश्य नै हामी त्यस भाँडोमा पानी हाल्न छाडिदिनेछौं र पानी जम्मा गर्ने कुनै अर्को उपाय गर्दछौं । परन्तु यति लामो अनुभवको पश्चात् पानी अनन्त असफलताहरू पाए पानी सर्वस्व भएर हामी पुन-पुन ती नै कार्य गर्दै गइरहेका छौं, जसबाट न त हाम्रो दुःख नै हट्न सकेको छ, न त हामीले सुख नै पाएका छौं । संसारको प्रत्येक कार्यमा प्राप्ति–उपलब्धितर्फ सर्वप्रथम दृष्टिपात गर्ने र अनि मात्र कार्यतर्फ अग्रसर हुने यो सतर्क प्राणीले यस मुख्य विषयको प्राप्ति वा उपलब्धिको विषयमा केही पनि ज्ञान नभई भेडाको पछि लाग्ने भेडाजस्तै अनुकरण-तत्पर भएर जे पनि गर्दै जानु, वास्तवमा बडो दुःखलाग्दो कुरा छ ।

'म यी सबै किन गरिरहेको छु ? म यी दुःखहरूमा किन फसेको छु ? ममाथि

यो बन्धन किन र कहाँबाट आएको छ ? के म यसबाट कहिल्यै स्वतन्त्र हुन पनि सकुँला ? इत्यादि केही पनि थाहा नपाउनु वास्तवमा नै निकै आश्चर्यको कुरा हो । सांसारिक व्यवहारमा त निकै सतर्क र यो मुख्य विषयमा पूर्ण रूपले प्रमादी यो प्राणी, वास्तवमा असर्फी लुटाएर कोइलामा टक मारी सिल बन्द गर्ने भएको छ । प्रत्येक प्राणीको यो कर्तव्य हो– ऊ आफ्ना अनन्त जन्महरूमा गरिएका उद्योगमा आफ्नो विचारको दृष्टि पुऱ्याएर थाहा पाओस्– 'के ती सबबाट उसलाई केही प्राप्त भएको छ ? अथवा ती सबै व्यर्थै गएका छन् ।' यदि केही प्राप्त नभएजस्तो लाग्दछ भने अहिलेसम्म स्वीकार गरिएको मार्ग– आँखा चिम्लेर जे पनि गर्दै जाने मार्ग, बाबु, बाजे, छिमेकी एवं भाइ-बन्धुहरूको अनुसरण गरेर उपलब्धिरहित (केही प्राप्त नहुने) कार्य गर्दै जाने निष्फल मार्ग– बदल्नुपर्दछ । पहिले मार्गका त्रुटिहरू थाहा पाउनुपर्दछ– त्यस मार्गद्वारा हाम्रा दुःखहरू किन हटेनन् र हामीलाई सुख किन प्राप्त भएन ? यसै विषयमा एकजना ब्रह्मनिष्ठ महात्माले कति सुन्दर कुरा भनेका छन्–

२४

दुर्ग्रन्थ पढता रात-दिन, सद् ग्रन्थ नाहीं एक क्षण
गप-शपमें लग जाय मन, हरिगानमें लगता न मन
मीठा सलोना भावता, रूखा नहीं है खा सके
वशमें नहीं हैं इन्द्रियाँ, कैसे भला ! सुख पा सके ॥१॥

संसारियों में रम रह, सत्सङ्गमें न जाये है
प्यारे लगे हैं भोग, नाहीं योग लेश सुहाय है
शीतोष्ण मानापमान, किञ्चित् भी सहा न जा सके
न कष्ट थोडा सह सके, कैसे भला सुख पा सके ॥३॥

न जानता है सत् असत्, आत्मा अनात्मा भी नहीं
जाने नहीं है शुचि-अशुचि, समता-विषमता भी नहीं
कुल आदिका अभिमान भी त्यागा न जिससे जा सके
देहाभिमानी मूढ सो, कैसे भला ! सुख पा सके ॥३॥

न राग छोडा जाय है, न द्वेष छोडा जाय है
कारणविना है क्रोध जिसको, शीघ्र ही आ जाय है
यह है भला, यह है बुरा, मनसे न जिसके जा सके
सो भेददर्शी तामसी, कैसे भला, सुख पा सके ॥४॥

लाखों भरी मनकामनाएँ, लोक या परलोककी
युवती यहाँकी चाहता, देवाङ्गना परलोककी
अब यह करूँ, अब वह करूँ, चिन्ता न क्षण भी जा सके
लाखों जिसे चिन्ता लगीं, कैसे भला ! सुख पा सके ॥५॥

सर्वत्र जल है भर रहा , मछली रहे जलमाहिं है
जबतक न उल्टी होय है, जल पी सके सो नाहीं है
सर्वत्र सुख परिपूर्ण है, विषयी देखतक भी नसके
संसारसे मोडे न मन, कैसे भला ! सुख पा सके ॥६॥

सुख सिन्धुतटतक पूर्ण है, सुख चाह इसमें आड है
सुख-चाहने है ढाँपदीह्ना, उच्च शान्ति पहाड है
छोडे धनादिक चाह, उसकी दृष्टिमें सुख आसके
जो चाह नहीं तज सके, कैसे भला ! सुख पा सके ॥८॥

धन-धाम पामर त्यागते, इच्छा न उनकी त्यागते
मठके बनानेके लिए, दर-दर फिरें धन माँगते
जबतक न हो निर्लोभ, तबतक दीनता न जा सके
त्यागे नहीं जो दीनता, कैसे भला ! सुख पा सके ॥८॥

जाडा सहे गरमी सहे, कपडा न रखता पास है
सत्कारकी सम्मानकी, मनमें रखता आश है
आशा न जबतक जायेगी, न दुःख तबतक जा सके
जो दास होवे आशका, कैसे भला ! सुख पा सके ॥९॥
सुख शान्ति यदि है इष्ट तो, संसारसे मुख मोड रे
होकर निराश सर्वसे, शिव-शान्तमें मन जोड रे
दे काट आशापाशको, सो ही पार भवसे जा सके
भवसे न निकले जबतलक, कैसे भला सुख पा सके ॥१०॥

(नेपाली रूपान्तर)

दुर्ग्रन्थ पढ्दछ रात-दिन, सद्ग्रन्थ होइन एक क्षण
गफ-गाफमा रमाउँछ, हरिगानमा लाग्दैन मन

मीठो मसिनो रुच्दछ, रूखो खान सक्दैन
वशमा छैन इन्द्रिय जसको, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥१॥

संसारीहरूमा रमाइरहन्छ, सत्सङ्गमा जाँदैन
प्यारो मान्दछ भोग, योग लेशमात्र पनि जान्दैन
शीतोष्ण, मानापमान किञ्चित् पनि सहन सक्दैन
न कष्ट नै केही सहन सक्दछ, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥३॥

न जान्दछ सत् असत्, न त आत्मा अनात्मा नै
जान्दैन शुचि-अशुचि, न त समता-विषमता नै
कुल आदिको अभिमान समेत, त्याग्न जो सक्दैन
ऊ देहाभिमानी मूर्ख हो, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥३॥

न राग त्याग्न सक्दछ, न द्वेष त्याग्न सक्दछ
कारणविना क्रोध जसलाई शीघ्र नै उठ्दछ
रास्रो-नरास्रो भन्ने जसको मनबाट हट्न सक्दैन
ऊ भेददर्शी तामसी हो, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥४॥

लाखौं छन् मनःकामना, लोक वा परलोकमा
युवती यहाँ चाहिने, देवाङ्गना परलोकमा
यसो गरूँ वा उसो गरूँ –चिन्ता छिनभर हट्दैन
लाखौं चिन्ता छन् जसलाई, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥५॥

सर्वत्र जल छ भरिएको, माछो छ जलबीचमा
जबसम्म उल्टी हुँदैन, पानी ऊ पिउन सक्दैन
सर्वत्र सुख परिपूर्ण छ, विषयी देख्नै सक्दैन
संसारबाट मन फर्काउँदैन, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥६॥

सुख सिन्धुतटसम्म पूर्ण छ, सुख-चाहना यसमा अवरोध छ
सुख चाहनाले पिहित छ, उच्च शान्ति पहाड छ
छाड्छ जो धन आदिको चाह, ऊ सुख पाउँछ
जो सक्दैन त्याग्न चाहना, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥७॥

धन-धाम मूर्ख त्याग्दछ, तिनको इच्छा भने त्याग्दैनन्
मठ बनाउन भनी घर-घर धन माग्दै फिर्दछन्
जबसम्म हुँदैन निर्लोभ, दीनता हुँदैन दूर
जो सक्दैन त्याग्न दीनता, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥८॥

जाडो-गर्मी सब सहन्छ, छैन वस्त्र साथमा
सत्कार सम्मानको आस जसको हुन्छ मनमा
आशा जबसम्म हुँदैन दूर, दुःख हुँदैन दूर
जो छ दास आसको, कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥९॥

सुख-शान्ति यदि इष्ट छ, संसारदेखि मुख मोड
भै निराश सबबाट शिव-शान्तिमा मन जोड
जो सक्दछ चुँडाल्न, आशापाशलाई, उही तर्दछ भवसागर
संसारदेखि निस्कँदैन जब कसरी ऊ सुख पाउँछ ? ॥१०॥

महान् आश्चर्य छ ! मायाको यो कस्तो मोहनी हो ! ठूला-ठूला बुद्धिमान् पुरुष पनि मोहरूप कर्तव्यको मोहमा परेर वास्तविक कर्तव्य बिर्सिरहेका छन् । विचार त गर– तिमी को हौ ? तिम्रो कर्तव्य के हो ? मोहबाट मुक्त हुनु कर्तव्य हो कि मोहपाशमा मझै अल्झनु ? जुन नाम तथा रूपको प्रपञ्चमा अल्झेर तिमीले त्यस नाम-रूपको कल्पित सम्बन्धसँग आफूलाई सम्बद्ध ठानेर कर्तव्यबोधद्वारा त्यस मोहलाई अझै बलिष्ठ बनाइ-रहेका छौ, के त्यो नाम-रूप वास्तवमा तिम्रो साँचो स्वरूप हो ? के आमाको गर्भमा आउनुभन्दा अघि तिम्रो यही नै नाम-रूप थियो त ? यदि होइन भने यससँग कस्तो सम्बन्ध छ र यसप्रति कस्तो कर्तव्य छ ? आफ्नै हातले बाँधिएका यी गाँठाहरू फुकाइ-देऊ, किन आफै आफूलाई कस्दै गइरहेका छौ ?

कोही भन्दछ– 'के गरूँ, यहाँ यस्तै योग्यता छ, यसो नगरे आदर्श बिग्रन्छ, अरूले के भन्लान् ?' मन-मनै यस्ता कल्पना-जल्पना गरेर किन आफैलाई कस्दै गइरहेका छौ ? कस्तो योग्यता ? कस्तो आदर्श ? के मायाको प्रपञ्चमा अल्झिरहनु नै तिम्रो लागि योग्य छ ? अज्ञानको बन्धनबाट नछुट्नु नै के आदर्श हो ? अरूले निन्दा गर्छन्, कसको ? तिम्रो कि तिमीले आफूसँग तादात्म्य स्थापित गरेका ती नाम र रूपको ? तिनको निन्दाले तिम्रो के बिग्रन्छ ? तिनैका कारणले त तिम्रो यो दुर्दशा छ ! नित्य,

सत्य तथा अज-अविनाशी भए तापनि तिनको मोहमा तिमी आफू अनित्य झैं असत् झैं भइरहेका छौ र तिनीहरूकै ममता तथा आसक्तिले तिमीलाई जन्म एवं मृत्युको सन्ताप-पूर्ण सपना देखाइरहेका छन् ।

कोही भन्दछ– 'परिवारलाई क्लेश हुनेछ । पुत्र, बन्धु आदिले क्लेश पाउनेछन् ।'– आज यदि तिम्रो यो पञ्च भूतको चोला छुटिसकेको मृत्यु भइसकेको भए यिनको के अवस्था हुन्थ्यो ? तब तिनीहरू बाँचेकै हुन्थे कि हुँदैनथे ? यदि हुन्थे भने अब पनि हुनेछन् । तिमी आफूलाई मरिसकेको भनेर किन स्वीकार गर्दैनौं ? वास्तवमा एकपल्ट मरेजस्तो कल्पना गरेर हेर त, केही दिनमा नै तिम्रा सारा सम्झनाहरू कति सजिलोसँग विस्मृत हुनेछन् । तिम्रो आवश्यकता कसरी अनावश्यकतामा परिणत हुन जान्छ ? वास्तवमा तिमीलाई कसैले बाँधेर राखेको छैन, तिमी स्वयंले नै आफूलाई बद्ध मानेका छौ । चुँडाल यो भ्रमको बन्धन !

कोही भन्दछ– 'के गरूँ, जिम्मेवारी बहन गर्नु नै मनुष्यको धर्म हो । हामीले सबै कुरा बुझेर पनि जिम्मेवारी कसरी पन्छाउनु र ? '– खूब जिम्मेवार बनिरहका छौ ! अरू कुरा त छाडिदेऊ, शरीरप्रतिको जिम्मेवारी त पूरा गर। तिमीले जिम्मेवारी पूरा गरेको तब मात्र मानिनेछ, जब तिमी यसलाई रोग वा मृत्युको मुखबाट बचाउन सक्नेछौ । जब तिमी शरीरको जिम्मेवारी नै पूरा गर्न सक्दैनौ, तब अरू जिम्मेवारीको कुरा किन ? तिमी आफैं स्वघोषित पञ्च बनेर जिम्मेवार बन्न पुगेका छौ । मोहले नै प्रेमको स्वाङ रचेर तिमीमाथि जिम्मेदारी तथा कर्तव्यको बोझ लादेको छ । झिकेर फ्याँकिदेऊ यो बोझ ! तुरुन्तै हलुका हुनेछौ ।

हेर त, तिम्रो नित्य, निरामय, आनन्दघन स्वरूपमा विषाद, मृत्यु तथा दुःखलाई स्थान नै कहाँ छ ? तिमी अमृतहरूको अमृत, आनन्दहरूको आनन्द र प्रकाश-हरूको प्रकाश हौ । तिम्रै चहक सर्वत्र छरिइरहेको छ । तिम्रै प्रकाश सर्वत्र फैलिरहेको छ, तिम्रै ऐश्वर्य सर्वत्र व्याप्त छ, तिम्रै आनन्द सर्वत्र विस्तृत छ । तिम्रै सुधामाधुरीद्वारा सब जीवन धारण गरिरहेका छन् । तिमी अखण्ड छौ, अनन्त छौ, अजर छौ, अमर छौ, सत् छौ, सनातन छौ, चेतन छौ, ज्ञानस्वरूप छौ । आफ्नो स्वरूपको रक्षा किन गर्दैनौ ? किन आफ्नै भ्रमयुक्त भूलद्वारा भूलभुलैयामा अलमलिइरहेका छौ ?

मेरा सोझा बन्धुहरू ! संसारको कर्तव्य कहिल्यै पूरा हुँदैन । यहाँको सफलता पनि असफलता नै हो । त्यो अनन्त सुख, जुन तिम्रो स्वरूप हो, तिमीलाई

आफैभित्र नै प्राप्त हुन्छ। त्यो धनद्वारा, भोगहरूद्वारा, विजयद्वारा, कीर्तिद्वारा, नीतिद्वारा, धर्मद्वारा –कतैबाट कतै पनि प्राप्त हुँदैन। फेरि तिमी किन कर्तव्यको भारी बोकेर, योग्यता र अयोग्यताको आडम्बर लिएर, जिम्मेवारीको बोझा बोकेर उन्मत्त झैं यताउति ठक्कर खाइरहेका छौ? आफ्नो स्वरूपमा किन स्थित हुँदैनौ? २९

यो नित्यस्वरूप आत्मा न उत्पन्न हुन्छ, न मर्दछ, न अन्य कुनै कारणबाट उत्पन्न भएको छ, न आफै केही बनेको छ; त्यो त अजन्मा, नित्य, सनातन एवं पुरातन छ, शरीर मरेर गए पनि त्यो मर्दैन। कसैको नाशद्वारा त्यसको नाश हुँदैन। त्यो अणुभन्दा अणु तथा महान्भन्दा महान् छ। त्यो तिमीभित्र छ, तिम्रो आफ्नो स्वरूप हो। तिमी त्यसलाई चिन, त्यसको महिमा बुझ, तिम्रो सम्पूर्ण शोक, विषाद, भ्रम निर्मूल हुनेछन्। विश्वास गर। श्रद्धा गर!

वास्तविकता यो हो– जुन शरीर स्वभावैले दुःखहरूको खानी छ, त्यो जब अज्ञान-भूलले अँगालिन्छ अर्थात् त्यही आफ्नो स्वरूप ठानिन्छ, तब त्यस शरीरका जे-जति दुःख एवम् आवश्यकताहरू हुन्छन्, ती सबै भौतिक हुनाले तिनका जे-जति टूट-फूट हुन्छन्, ती सबै आफ्नै ठानिन्छन्, किनकि त्यो टूट-फूट कहिल्यै पूर्ण रूपले हट्न सक्तैन। यसैले हाम्रा दुःख कहिल्यै, अनादिकालदेखि आजसम्म पनि, हट्नै पाउँदैनन्। शरीर, इन्द्रिय तथा मनको यो दुःखाभावको मागप्रति हामी पनि आफ्नो स्वीकृति प्रदान गर्दछौं र त्यस मागलाई आफ्नो माग बनाउँदछौं। जसरी भौतिक घरहरू बिग्रने-भत्कने नहुनु असम्भव छ, त्यसै गरी यिनमा दुःखभाव नहुनु पनि एउटा असम्भव कुरा नै हो– यी शरीरहरूका कुनै न कुनै कलपूर्जा त बिग्रिरहेकै हुन्छन्। हामी आफ्नो मूर्खतावश यही असम्भव कुराको लागि आँखा चिम्लेर उद्योग गर्ने गर्दछौं र प्रायः असफल नै हुन्छौं; दुःखको अभावको सृजना गर्न नै सक्तैनौं। किनभने यो दुःखाभावको मार्ग नै थिएन। पहिलेदेखि अहिलेसम्म पनि सुख प्राप्त नहुनाको कारण हो– जुन कुरा जहाँ छैन, त्यहाँबाट त्यो कुरा मागिन्छ; तथा जहाँ त्यो कुरा छ, त्यहाँ त्यसको विषयमा कुनै सोध-पुछसम्म गरिन्न। बिचरा गरीब विषयहरूसँग सुख कहाँ छ र उनीहरूले तिमीलाई दिऊन्! जोसँग जे छैन त्यससँग त्यो कुरा माग्नु त माग्ने व्यक्तिकै मूर्खता हो। यसै मूर्खताको दण्ड दुःखको रूपमा हामी सबैले भोग्नुपरिरहेको छ। ती गरीब विषयहरूको कुम्लोमा पनि त दुःखै-दुःख भरिएका छन्। जब तिनीहरूसँग सुख मागिन्छ, तब ती बिचराहरूले आफ्नो कुम्लोबाट झिकी सुख भनेर दुःखहरू नै दिन्छन्। आफ्नो बुद्धिहीनताले

गर्दा हामीले दुःखको ठाउँमा दुःख नै भोग्नुपर्दछ तथा सुखको ठाउँमा पनि दुःख नै भोग्नुपर्दछ । यसप्रकार हामी दुःखाभाव पनि गर्न पाउँदैनौं र हामीलाई सुख पनि प्राप्त हुँदैन । त्यसो भए के सुख नामको कुनै कुरा यस संसारमा छँदैछैन त ? अध्यात्म यस प्रश्नको उत्तर यसरी दिन्छ– सुख त आत्माको नै अर्को नाम हो । जसरी कस्तूरीमृग आफ्नै कस्तूरीको खोजमा दौडी-दौडी हिंड्दछ, त्यही हाँसो उठ्दो व्यवहार हामी यो आफ्नै सुख-(आत्मा)-प्रति गरिरहेका छौं । अनि भन त, त्यो त्यहाँ विषयहरूमा कसरी प्राप्त हुन सक्तछ ? यही सुख जब विषयहरूको ओढ्ने ओढेर आउँछ, तब पनि त्यसले हामीलाई दुःखमिश्रित सुख मात्र दिन्छ । विषयहरूद्वारा प्राप्त हुने यस सुखको नाम **विषयसुख** हो । जब यो सुख आवरणरहित, कुनै माध्यमविना, विनारोकटोक, नदीको बाढी जस्तै उर्लन्छ, निद्रा जस्तै आक्रमण गर्दै आउँछ, तब यसलाई **केवलसुख** अथवा **आत्मानन्द** भन्दछन् । यो केवल सुख कसरी प्राप्त गर्ने ? निरावरण, निर्व्याज, अखण्ड तथा निरापद आनन्द कसरी पाउने ? यसको उत्तर तिमीलाई हिन्दूदर्शन– केवल **हिन्दू-दर्शन** मात्र दिन सक्तछ !!

दुःखको साथ भन्नुपर्दछ– आज संसारको गतिविधि केही अर्कै प्रकारको छ– 'मानव न केवल आत्मा हो, न केवल शरीर । मानव आत्मा र शरीरको मधुर संयोग हो । उसको बनावट दोहोरो छ । यस प्रकारको दोहोरो बनावटको लागि आहार पनि दोहोरै चाहिन्छ, यसमा दुई मत हुन सक्तै न । आत्मालाई आत्माको खुराक र शरीरलाई शरीरको खुराक दिनुमा नै मानवजन्मको सार्थकता निहित छ । आत्माका भोजन हुन् अहिंसा, सत्य, त्याग, वैराग्य, इन्द्रिय-संयम, तप आदि र आत्मस्वरूपमा सदा रमाउनु एवं शरीरका भोजन हुन् सात्त्विक भोजन, वस्त्र, आवास आदि । आज सांसारिक रङ्गमञ्च-को हलचलतर्फ आँखा उठाई हेर्दा यस्तो लाग्दछ– मानौं सारा विश्व आत्मालाई छाडेर केवल शरीरमात्रसँग टाँसिन पुगेको छ । भौतिकवादको होडमा प्रत्येक व्यक्ति वा राष्ट्रले आफ्नो छिमेकीलाई पछि पार्नुमै आफ्नो कृतकृत्यता ठानेको छ । मानवको मन, वचन र काममा भौतिकताले यस्तो गहिरो जरा गाडेको छ कि उसको बोलचाल, रहन-सहन र सोच-विचार आदि सबैमा केवल भौतिकताको नै छाप देखिन्छ । ऐहिक महत्त्वाकांक्षाहरू, पदार्थवादको होडबाजी, पार्थिव लिप्सा, भोजन, वस्त्र र भोगविलासमा डबिरहनु नै आजको मानवको सर्वोच्चताको मापदण्ड बनेका छन् । तिनीहरू नै महत्त्वपूर्ण तथा जीवन्त प्रश्न बनेका छन् । तर आत्मा जो भोकले चिच्याइरहेको छ, त्यसको चिन्ता आज

कसलाई छ ? आज सम्पूर्ण विश्वको आत्मा भोको छ । त्यो तडपिरहेको छ शान्तिको लागि, सुखको लागि, त्याग-वैराग्य एवं संयमको आत्मसुखी प्रवृत्तिको लागि, जो उसका वास्तविक भोजन हुन् । आत्मालाई आत्माको भोजन दिइएन भने त्यो दिन टाढा छैन, जब विश्वको रङ्गमञ्च त्राहि-त्राहिको कष्टदायी आवाजले गुञ्जायमान हुनेछ । ३१

धर्मप्रति यस प्रकारको उपेक्षा र ग्लानि आजको मानवमा कसरी आयो र त्यसको सूत्रपात कहिले कहाँबाट भयो ? के तिमीलाई थाहा छ यसको जरो कहाँ छ ? यसको लागि केही अघिको इतिहासतर्फ दृष्टि दिंदा यो प्रतीत हुन्छ– **धर्म** शब्दको दुरुपयोगद्वारा वर्तमान स्थितिलाई कसरी प्रोत्साहन प्राप्त भयो, तथा मानव अतिशीघ्र गतिले न केवल भौतिकतातर्फ लम्क्यो, अपितु अनुशासन, नैतिकता, श्रद्धा-विश्वास आदि मानवोचित सद्गुणहरू पनि सहर्ष गौरवपूर्ण उद्दण्ड बुद्धिद्वारा गुमायो ।

मानवलाई यस कुराको निकै अभिमान छ– 'म भाषाको स्वामी हुँ । जब चाहन्छु, तब बोल्न सक्छु तथा आफ्ना भावअनुरूप शब्दहरू छान्दछु ।' यो कुरो हुँदै होइन । मनुष्यको चित्तमा जति प्रकारका भावहरूको उदय हुन्छ, त्यति शब्दहरू त कुनै पनि भाषामा छैनन् । सदैव आफ्ना मनोनुकूल शब्दहरू फेला पर्दैनन् । ज्यादाजसो यस्ता शब्दहरूको प्रयोग गर्नुपर्दछ, जुन आफूले भन्न खोजेको अर्थको नजीक-नजीक (समीपस्थ पर्याय) हुन्छन् । शब्दको व्युत्पत्ति जेसुकै होओस्, त्यो शुरूमा चाहे जेसुकै अर्थमा प्रयोग गरिएको होओस्, तर जति-जति त्यसको प्रचार बढ्दै जान्छ र त्यो शब्द पुरानो हुँदै जान्छ, त्यसको साथमा उस्तै-उस्तै अर्थ भएका शब्दहरूको सङ्ख्या बढ्दै जान्छ । वक्तालाई यीमध्ये कुनै एक अर्थ मात्र अभीष्ट हुन्छ, तर शेष अर्थहरू समेत सँगसँगै प्रतिध्वनित भइरहन्छन् र यो कुरा श्रोताको मनःस्थितिमाथि निर्भर हुन्छ, कि ऊ कुनचाहिं ध्वनितार्थको ग्रहण गर्दछ । यदि कुनै कारण-विशेषले यी आंशिक अर्थहरूमध्यबाट कुनै कालविशेषमा कुनै एउटा अर्थलाई प्रधानता प्राप्त भयो भने यो पनि सम्भव छ कि यसले बाँकीलाई दबाउँदछ र तिनीहरूलाई व्यक्त गर्नको लागि उपयुक्त शब्द नै भेटिंदैन । तब तिनीहरूतिर लक्ष्य गर्नुपऱ्यो भने शायद लामो वाक्यको सहारा लिनुपर्दछ । तर, वाक्यमा त्यो सजीवता हुँदैन जुन प्रायः शब्दहरूमा पाइन्छन् । प्रायः यही अवस्था **धर्म** शब्दको भयो । आजभन्दा लगभग हजार वर्षअघिसम्म **धर्म** शब्दको प्रयोग यसप्रकार गर्न कुनै कठिनाइ भएन । त्यस वेलासम्म–

अद्रोहश्चाऽप्यलोभश्च दमो भूतदया तपः ।
ब्रह्मचर्यं तथा सत्यमनुक्रोशः क्षमा धृतिः ॥

उपर्युक्त श्लोकमा अद्रोह, अलोभ, इन्द्रिय-निग्रह, भूतदया, तप, ब्रह्मचर्य, सत्य, अनुक्रोश, क्षमा तथा धृतिलाई धर्मको मूल भनिएको छ । ईश्वरोपासनाको पद्धति जुनसुकै किन नहोओस्, सत्यवादी, दयालु, परोपकारी व्यक्तिलाई धर्मात्मा तथा हिंसा-वृत्ति भएका र लोभीलाई अधर्मी भन्ने चलन लोक-व्यवहारमा पनि देखिन्छ । जसरी जैन तथा बौद्ध ईश्वरोपासनाको पद्धति भिन्न भए तापनि **धर्म** शब्दको व्यवहार गर्दछन् । ईश्वरोपासनाको नाम **सम्प्रदाय** वा **मजहब** हो, जुन एकदेशीय हुन्छ । धर्म सार्वभौम छ, त्यसमा सम्पूर्ण सद्गुणहरूको समावेश हुन्छ । आजभन्दा एक हजार वर्षअघि इस्लामका सन्देशवाहक जब यस क्षेत्रमा पुगे, तब **धर्म** शब्दको उपयोगमा अडचन उत्पन्न भयो । तिनीहरू पनि सत्य आदिको समर्थन त गर्दथे, तर उनीहरूको तर्फबाट जुन उपदेश दिइन्थ्यो, त्यसमा ईश्वरोपासनाको ढाँचालाई, अथवा सम्प्रदाय-(मजहब)-लाई नै सबैभन्दा बढी महत्त्व दिइन्थ्यो । कोही चाहे जतिसुकै बढी नैतिकता आदि गुणहरूले सम्पन्न किन नहोओस्, परन्तु यदि उसले ईश्वरको उपासनालाई, त्यो पनि त्यस प्रकारले जुन इस्लाम-सम्मत छ, प्रथम स्थान नदिएमा ऊ प्रशंसाको पात्र हुन सक्तैनथ्यो, अपितु काफिर (नास्तिक) मानिन्थ्यो । अरबीभाषामा धर्मको कुनै यथार्थ पर्याय छैन । **मजहबको अर्थ सम्प्रदाय हो, धर्म होइन** । त्यसपछि यस क्षेत्रमा जब इसाई आए, तब पनि यही परिस्थिति उत्पन्न भयो । उनीहरूको विचारमा पनि एक विशेष प्रकारले ईश्वरको उपासना गर्नु सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण कुरो थियो । इसाई-हरूसँग पनि धर्मको अर्थको कुनै शब्द थिएन र हिन्दूहरूसँग मजहब वा रिलिजन-(Religion)-को लागि कुनै शब्द थिएन । कहिलेकाहीं यस अर्थमा सम्प्रदाय शब्दको प्रयोग गरिन्छ, तर यो शब्द यथार्थ होइन । सिया तथा सुन्नी मुसलमान-हरूका दुई सम्प्रदाय हुन् । रोमन क्याथलिक तथा प्रोटेस्टयान्टको रिलिजन एक छ र सम्प्रदाय दुई छन् । इस्लाम धर्मका अनुयायीहरूको भारतमा कैयौं शताब्दीसम्म शासन रह्यो । शासनको पक्ष निश्चय नै बलवान् हुन्छ । फलतः मुसलमानहरूले धर्मको लागि अरबी वा फारसीमा कुनै पर्याय न खोजे, न त बनाए । शासित हिन्दूहरूले नै मजहबको लागि शब्द खोज्नुपर्‍यो र दुर्भाग्यवश उनीहरूले धर्म शब्दलाई नै यस प्रयोजनको लागि छाने । तब इस्लाम-मजहबको जोडमा **हिन्दूधर्म** भन्ने व्यवहार हुन

थाल्यो । त्यही व्यवहार आज क्रिश्चियन रिलिजनको युगमा पनि हुँदै आइरहेको छ । जहाँसम्म साधु-सन्त एवं विद्वान्हरूको कुरा छ, धर्म शब्दले आफ्नो पुरानो अर्थ गुमाएको छैन । सर्वसाधारण जनता पनि यस शब्दको व्यापक अर्थबाट पराङ्मुख भएको छैन, तैपनि केही न केही सङ्कीर्णता त तिनीहरूमा पनि आइ नै सकेको छ, तर आफूलाई शिक्षित मान्ने आधुनिक युववर्गमध्ये करीब ९० प्रतिशतको दिमागबाट त धर्मको यो व्यापक अर्थ लुप्त भइसकेको छ । यसको फलस्वरूप तिनीहरूमा धर्मप्रति उपेक्षा एवम् उदासीनता बढ्दै गइरहेछ ।

यसपछि सहसा समयले पल्टा खायो । राजनीतिक कोश– (Political Dictionary)-मा एउटा अर्को शब्दको वृद्धि भयो । राजनीतिक जगत्मा यो नयाँ शब्दको नाम थियो **'सेक्यूलर'** र यसको अर्थ गरियो **धर्म-निरपेक्ष** भन्ने । यस शब्दले शिक्षित व्यक्तिहरूको मस्तिष्कमा धर्मको विरुद्ध आफ्नो मन्द विष-(Slow poison) को प्रवेश गरायो । नवागन्तुक शब्द **सेक्यूलर**को लागि **मजहब-निरपेक्ष** शब्द छानेको भए बेश हुने थियो । तर दुर्भाग्यवश त्यसको लागि अर्थरूपमा **धर्म-निरपेक्ष** शब्द छानियो । धर्म-निरपेक्ष भन्नाले त अँधेर नै भयो । अहिलेसम्म त धर्म शब्दले आफ्नो पुरानो (वास्तविक) अर्थका साथै मजहबको नयाँ अर्थलाई बोकेर हिंडिरहेको थियो, तर अब सरकारी व्यवहारमा प्रयोग हुनाले त्यसको पुरानो र वास्तविक अर्थ शिथिल हुन गयो । सरकारी कागजपत्रहरूमा, गण्यमान्य व्यक्तिहरूका भाषणहरूमा, समाचार-पत्रहरूमा सर्वत्र धर्म 'मजहब'को प्रयोग सङ्कीर्ण अर्थमा हुँदै छ र त्यसको व्यापक अर्थको लागि कुनै अर्को शब्द देखिदैन । कोही प्रश्न उठाउँदैन वा विचारसम्म पनि गर्दैन– जब हामी 'धर्मप्रति निरपेक्ष छौं' भन्दछौं, तब के हामी ती सत्य, अहिंसा, नैतिकता, अनुशासन आदिप्रति पनि निरपेक्ष छौं, जसको पाठ महात्मा गान्धीजस्ता महापुरुषले जीवनभर सिकाइरहे ? के हामी अलोभ, जीवदया, क्षमा, नैतिकता आदि जस्ता सद्गुणहरूलाई अब सक्रिय रूपले आश्रय दिन चाँहदैनौं ? यदि यिनीहरूबाट विमुख हुनु छैन भने यी सबको लागि सामूहिक रूपले कुनचाहिं शब्द छ ? दुराग्रह पन्छाएर स्वयं नै विचार गर ।

निरपेक्षता त्यसै वस्तुसँग हुन्छ, जुन अनुपयुक्त ठानिन्छ । धर्म-निरपेक्षताको नाउँ लिंदा-लिंदा मनमा यो भाव स्थित हुन्छ कि धर्म खराब कुरा हो, यो उपेक्षणीय छ । नयाँ पुस्ताले यही शिक्षा ग्रहण गरिरहेको छ । **मजहब** शब्ददेखि त ऊ यसै पनि

निकै पर छ, **धर्म** शब्द पनि पन्छिदै जान्छ र धर्मको नाम लिनु समेत धेरैजसो हिन्दू युवकहरूको लागि एउटा **सङ्कीर्ण विचार– प्रतिगामिताको प्रमाण** मानिन्छ । आर्य संस्कृति एउटा यस्तो पर्यावरणमा हुर्केको थियो, जसलाई धार्मिक सिवाय अन्य कुनै शब्दले अभिव्यक्त गर्न सक्दैन । धर्मप्रति जुन मनोभाव उत्पन्न गर्दै आइएको छ, त्यसले हामीलाई त्यस संस्कृतिबाट परतिर लगिरहेको छ । महान् दुःख एवम् आश्चर्यको साथ भन्नुपरेको छ– यो धर्म-निरपेक्षताको विचार हिन्दू-मस्तिष्कहरूबाटै निस्क्यो र हिन्दू-युववर्गलाई नै यसले आफ्नो शिकार बनाउँदै गइरहेको छ । अन्य अल्पसङ्ख्यक धर्महरूका अनुयायीहरू आ-आफ्ना धर्म एवं संस्कृतिमा अपेक्षाकृत रूपमा दृढ छन् । केवल हिन्दू-युववर्गहरू मात्र आज गौरवपूर्वक आफूलाई उदार, आधुनिक तथा धर्म-निरपेक्ष मान्दै आफ्नो कर्म एवं संस्कृतिबाट पराङ्मुख हुँदै गइरहेको छ !!! बहु-सङ्ख्यक हुनु नै शायद आज हिन्दूधर्मको लागि अभिशाप सिद्ध हुन गइरहेको छ । ए हिन्दू-युववर्ग ! दुराग्रह छाडेर स्वयं नै आफ्नो लागि विचार गर ! ३४

यस कुरामाथि हामीले गम्भीरतासाथ विचार गर्नुपर्दछ– मजहब राम्रो कुरा होओस् वा खराब, तर **राजनीतिक प्रशासनको लागि मजहबप्रति निरपेक्षताको नीति कल्याणकारी छ, परन्तु यस प्रसङ्गमा धर्म शब्दको व्यवहार गर्नु अति भयानक छ ।**

संस्कृतिको दुहाई दिनु आज एक प्रकारको फेशन भएको छ, परन्तु त्यस संस्कृतिको आधारशिलाको नामसमेतको वहिष्कार भनेजस्तो भइरहेको छ । धर्मको तर्फबाट निरपेक्ष रहनु नै कल्याणकारी ठानिंदै आएको छ । आश्चर्य छ– हामी **धर्म** शब्दको वास्तविक अर्थबाट कति टाढा पुगेका छौं । यदि यस्तै अवस्था रह्यो भने केही दिनपछि प्राचीन साहित्यको अर्थ बुझ्न गाह्रो हुनेछ । त्यसमा पाइला-पाइलामा **धर्म** शब्द आएको हुन्छ । यस्ता प्रसङ्गहरूमा पनि त्यस शब्दको प्रयोग भएको छ, जहाँ पूजा-पाठको कुनै चर्चा छैन, केवल नैतिकता एवं नैतिक गुणहरूको प्रशंसा छ । यस्ता कुराहरू त सार्वभौम हुन्छन्, तर यिनीहरूको समर्थन गर्नुसमेत खराब हुन गयो– यो देखेर मानिसहरूलाई आश्चर्य होला ।

धर्मको विषयमा त्यो नीति अपनाइएको भए राम्रो हुन्थ्यो, जुन यस देशमा उहिले पनि मान्य थियो । धर्मको आदर हुनुपर्दछ । **धर्म** शब्दलाई सम्मान दिनुपर्दछ । मजहब -(सम्प्रदाय)- लाई पनि न त वहिष्कारको विषय ठान्नुहुन्छ, न हँसी-मजाकको । जीवनमा त्यसको पनि महत्त्वपूर्ण स्थान छ । तर **कुनै मजहबविशेषको** (चाहे तो

अल्पसङ्ख्यक होऊन् वा बहुसङ्ख्यक) अनुयायीहरूलाई राजनीतिक दृष्टिले ठूलो वा सानो कुनै विशेष स्तर दिनुहुँदैन, न त कुनै मजहबवालालाई (सम्प्रदायवालालाई) शिक्षा, व्यापार अथवा सरकारी नोकरीमा कुनै सुविधा वा असुविधा दिनुहुन्छ । राजनीतिक दृष्टिले यसभन्दा बढी निरपेक्षताको आवश्यकता छैन र यसको लागि धर्मजस्तो प्राचीन पवित्र शब्दको अर्थलाई भ्रष्ट पार्नु आवश्यक पनि छैन । यो धर्म-निरपेक्षतालाई नीतिद्वारा हामी यस्ता बन्दै गइरहेका छौं कि धर्मका मूलतत्त्वहरूलाई समेत, जुन मानवताका आधारशिला हुन्, जान्न र बुझ्न बिर्सेका छौं तथा दिन-प्रतिदिन हामी दानवतातिर अग्रसर हुँदै गइरहेका छौं । **आज परमार्थको स्थान दम्भले, सेवाको स्थान स्वार्थ-साधनले, कर्तव्यको स्थान छलकपटले, भक्ति–ज्ञानको स्थान आडम्बरले, दानको स्थान चोरीले, बजारको स्थान कालोबजारले, नाफाको स्थान लूटले, शुद्धताको स्थान मिसावटले लिएर सम्पूर्ण स्थान पैसारूपी पिशाचले लिएको छ । दिन-प्रतिदिन नैतिकताको पतन भइरहेको छ । यसको एकमात्र कारण हो– जनतामा मानवता स्थित रहेको धर्मका मूल सिद्धान्तहरूको प्रचार नहुनु ।** महाराज अशोकको राज्यमा, जसको आधिपत्य एक प्रकारले जापानसम्म फैलिएको थियो, ठाउँ-ठाउँमा पक्का खम्बाहरू वा स्तूप बनाएर तिनमा धर्मका सिद्धान्तहरू लेखाइएका थिए, जसले गर्दा तिनीहरूद्वारा धर्मका मूल तत्त्वहरूतर्फ सबैको ध्यान आकर्षित होओस् र त्यसबाट जनताले सिकून् र बुझून् । धर्म-निरपेक्षताको विकासको साथसाथै ईश्वरप्रति विश्वास क्षीण हुँदै गइरहेको छ । प्रत्यक्ष रूपमा नै नास्तिकताको मनोवृत्ति आज सम्पूर्ण विश्वमा फैलिइरहेको छ । पश्चिममा त धर्म-निरपेक्षता एवं नास्तिकताको आरम्भ निकै अघि भएको थियो । इसाई धर्मको व्यापक प्रभावको उपेक्षा गरेर नै पाश्चात्य ज्ञानले अगाडि बढ्नु थियो । प्रतिक्रियास्वरूप दार्शनिकहरूमा ईश्वर तथा धर्मलाई अपदस्थ गर्ने प्रवृत्ति उत्पन्न भयो, तर सामाजिक दर्शनशास्त्रीहरूले देखे– निःस्वार्थ कर्म गर्ने स्फूर्ति प्रदान गर्न मनुष्यलाई कुनै धर्म वा निष्ठाको आवश्यकता पर्दछ । यसैले उनीहरूले ईश्वरको ठाउँमा मानवतालाई स्थापित गर्न चाहे । यसप्रकार **प्रत्यक्षवाद** र **मानवतावाद** उत्पन्न भए । ज्ञानका विभिन्न शाखाहरू एकदेशीय छन् । तिनीहरू प्रकृति अथवा समाजको कुनै एउटा विशेष पक्षको गहन अध्ययन प्रस्तुत गर्दछन् । त्यसैले तिनीहरू जुन निष्कर्षहरूमा पुग्छन् त्यसमा ईश्वर वा धर्मको कुनै वर्णन आउँदैन । यी सबै शास्त्रहरूको धर्मको पक्ष वा विपक्षमा कुनै मत हुँदैन, किनभने यो विषय तिनको क्षेत्रभन्दा बाहिर पर्दछ । तर आंशिक सत्यमाथि आश्रित वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानले

तिनका विचारहरूमा अवरोध भने अवश्य उत्पन्न गरेको छ । आधुनिक राजनीतिक चिन्तन पनि वैज्ञानिक भएको दावा गर्दछ र या त ईश्वरको उपेक्षा गर्दछ (जस्तो धर्म-निरपेक्ष लोकतन्त्रमा देखिन्छ) या त्यसको तीव्र विरोध गर्दछ (जस्तो हामी सम्पूर्ण-सत्ताधारी साम्यवादमा देख्दछौं) । परन्तु उसको सम्बन्ध मानव-प्राणीहरूसँग हुन्छ, यसैले ऊ ईश्वरमाथि निष्ठाको उपयोगितालाई जान्दछ र स्वयं मानवतालाई नै ईश्वरको आसनमा आसीन गराउने चेष्टा गर्दछ । ३६

पश्चिमी देशहरूमा यो विचारधारा शुरूमा कसरी हुर्क्यो भन्ने कुराको संक्षिप्त इतिहास सुन– हामी आफ्नो देशको **मानवधर्म** शब्दसँग त परिचित छौं, तर बितेका दुई-तीन शताब्दीदेखि यसभन्दा बेग्लै एक **मानवताको धर्म** (Religion of Humanity) शब्द पनि प्रचलित छ । यसको सूत्रपात इसाभन्दा सैकडौं वर्ष-अघि प्राचीन यूनानी दार्शनिकहरूमा नै भइसकेको थियो । यिनका अनुसार मानवको अनुभूतिको विवेचना नै समस्त दर्शनहरूको लक्ष्य हो । बौद्धिक जगत्को केन्द्र मनुष्य नै हो । यूनानी दार्शनिक पिथागोरसको भनाइ छ– **सम्पूर्ण वस्तुहरूको मापदण्ड मनुष्य नै हो ।** उनको यो विचारधारा मानववाद (Humanism) नामले प्रसिद्ध भयो र यो **कोरा कल्पनाहरूको विरुद्ध मानवीय विद्रोह** भनियो यसबारे कैयौं विद्वान्हरूले वेला-वेलामा आ-आफ्ना मत प्रकट गरिरहे । फ्रान्समा राज्यक्रान्ति-भन्दा केही अघि जुन विचारधारा चल्यो, त्यसमा मानवतामा बढी जोड दिन थालियो । भोल्टेयरको भनाइ थियो– **मानवताविना (जसमा सबै सद्गुण पर्दछन्) 'दार्शनिक' नामको कुनै अर्थ नै छैन ।** प्रसिद्ध फ्रान्सिसी दार्शनिक आगस्त कोन्तले (जसको मृत्यु १८५६ मा भयो) यसलाई नै धर्मको रूप दिए । आफ्नो Positive Philosophy तथा Positive Polity नामक ग्रन्थहरूमा उनले यस **मानवताको धर्म**को पूर्ण रूपले विवेचना गरे । उनी लेख्दछन्– **सृष्टिको मूल तत्त्व खोजिरहनाले केही लाभ छैन, त्यो त अगम्य छ, त्यसलाई बुझ्नु कहिल्यै सम्भव छैन । त्यसकारण त्यसको कल्पित जगत्मा कुनै शास्त्रको घर उभ्याउनु भूल हो ।** इतिहासको अध्ययनद्वारा उसलाई मानव-विकासका तीन अवस्थाहरू अथवा विचारका तीन खुड्किलाहरू दृष्टिगोचर भए । उनी लेख्दछन्– **असभ्य तथा जङ्गली मनुष्यले पहिले-पहिले जब रूख, बादल, ज्वालामुखी पर्वत आदि देख्यो, तब उसले आफ्नो सरल स्वभावअनुसार यी सबैलाई देवता नै मान्यो ।** कोन्त यसलाई Theological विचार भन्दछन् । पछि

मनुष्यलाई यसै कल्पनाद्वारा सन्तोष भएन र उसलाई लाग्न थाल्यो– यी पदार्थहरूमा कुनै न कुनै अव्यक्त तत्त्व छ । कोन्त यसलाई Metaphysical विचार भन्दछन् तथा यसलाई मानवीय ज्ञानको दोस्रो खुड्किला मान्दछन् । परन्तु जब यस रीतिले सृष्टिको विचार गर्दा पनि प्रत्यक्ष उपयोगी ज्ञानको कुनै वृद्धि हुन सकेन, तब अन्तमा मनुष्यले पदार्थहरूका दृश्य गुण-धर्मको नै चिन्तन गर्न थाल्यो । यसबाट उसले रेल, तारजस्ता कैयौं मानवोपयोगी साधनहरू फेला पाऱ्यो तथा तिनीहरूद्वारा वाह्य सृष्टिमाथि आफ्नो प्रभाव जमायो । यसलाई कोन्तले Positive विचार भनेका छन् । उनको मतानुसार विषयको विवेचनाको लागि यसभन्दा असल कुनै अर्को पद्धति छैन । यसै दृष्टिद्वारा उनले समाजको अध्ययन गरेर समाजशास्त्र-(Sociology)-को रचना गरे र उनी निष्कर्षमा पुगे– **समस्त मानव-जातिप्रति प्रेमभाव राखेर उसको कल्याणको लागि सदैव प्रयत्न गर्नु नै मनुष्यको परम धर्म हो ।**

कोन्तलाई यतिमै सन्तोष भएन, उनले ईश्वरको सिंहासनमा **मानवता**-लाई बसाए तथा ईश्वरीय उपासना-व्यवस्थाकै समान मानवताको उपासना-पद्धति पनि बनाए । यस उपासनाको लागि नयाँ प्रकारका गिर्जाघर, नयाँ ढङ्गको सामूहिक प्रार्थना तथा नयाँ विचार भएका पादरीहरूको व्यवस्था गरियो । कोन्तको मतअनुसार **मानवता एक सजीव सनातन शक्ति हो, जसरी मनुष्यको शरीर असङ्ख्य परमाणु-हरूद्वारा बनेको छ; त्यसरी नै मानवता पनि अनादिकालदेखि आजसम्म मनुष्यका कार्यहरूको प्रभाव तथा तिनका विचारहरूको मिश्रित परिणाम हो । धर्म-तथा दर्शन उसको उन्नति वा विकासको इतिहास हो ।** उनी लेख्दछन्– **जब हामी यो बुझ्नेछौं र त्यसमाथि हाम्रो विश्वास हुनेछ, तब हाम्रो ज्ञान त्यस मानवतालाई बुझ्न, हाम्रो प्रेम उसप्रति स्नेह गर्न तथा हाम्रा समस्त कार्य उसको सेवाको लागि हुनेछन् । परन्तु यस निराकार मानवताको भान हुनु साधारण व्यक्तिको लागि सम्भव छैन, यसैले साकार मनुष्यमा नै उसको दर्शन एवं पूजन गर्नुपर्दछ । यसप्रकार संसारमा जे-जति कुराहरू छन्, ती सब मनुष्यको लागि नै हुन् ।** यो कुरा कोन्तको मनमा यति बलियोसँग बसेको थियो कि उसको रायमा **ज्ञान केवल ज्ञानको लागि भन्न कुराको कुनै अर्थ नै थिएन; अपितु समस्त ज्ञान मानवोपयोगी साधन खोज्नको लागि मात्र हुनुपर्दथ्यो ।** उनी लेख्दछन्– **सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र-समूहहरूले पूर्ण नभोमण्डल-बाट ईश्वरको त्यति प्रतिभा देखिंदैन, जति न्यूटन, क्यापलरजस्ता वैज्ञानिकहरूको देखिन्छ, जसले तिनलाई मनुष्यको उपयोगमा ल्याउनु सम्भव बनाए ।**

यस विचारधाराको साथ कोन्तको **धार्मिक आडम्बर** मानिसहरूको मगजमा चढेन । यसैले त्यसको नाम Humanitarianism अर्थात् **मानवतावाद** राखियो उनको यस विचारधाराबाट अंग्रेज विद्वान्हरू पनि प्रभावित भए र मिल महाशयको **उपयोगिता-वाद**-(Utilitarianism)-को जन्म भयो । यसको अर्थ हो– बढीभन्दा बढी मनुष्यलाई बढीभन्दा बढी सुख; यही नै त्यो कसी हो, जुनद्वारा कुनै कार्यको औचित्य-अनौचित्यको निर्णय हुन सक्छ । आजकालका जति पनि वाद-(ism)- हरू छन्, सबै त्यसैका रूपान्तर हुन् । **मनुष्यको सुख** सबैको लक्ष्य यही नै हो । यस धर्ममा ईश्वरको लागि कुनै स्थान छैन, जे-जति छन्, ती सबै मनुष्यको लागि मात्र छन् । जर्मन दार्शनिक नित्शेले त यतिसम्म भनेका छन् – **उन्नाइसौं शताब्दीमा ईश्वरको मृत्यु भयो, अब अध्यात्मवादको खोक्रो झगडा छ** । वाह ! कलिकालका साहसी मानव ! तिम्रो धृष्टता-लाई स्याबासी छ । तर द्वितीय विश्वयुद्धमा जब जर्मनीमाथि ठुल्ठूला तोपहरू र ट्याङ्कहरूले चारैतिरबाट अग्निवर्षा गरिरहेका थिए, त्यसवेला सरकारी आदेश जारी गरियो– **देशको रक्षाको लागि अनिवार्य रूपले सामूहिक रूपमा ईश्वर-प्रार्थना गरियोस्** । प्रार्थनाहरू गरिए । त्यसवेला दार्शनिक नित्शेका अनुयायीहरू ईश्वर-प्रार्थना गरिरहेका थिए तथा तिनका अगाडि उभिएर नास्तिकताले व्यङ्ग्यको हाँसो हाँस्दै भनिरहेको थियो– **ए नक्कली नास्तिकहरू ! मेरो वरण गर्नु कुनै सजिलो काम होइन** । मरेको **ईश्वरले** तिनको **रक्षा** गर्थ्यो नै कसरी ? अस्तु ।

मानवतावादी यस शास्त्रको आधार मनुष्य हो, तर त्यसमा यो कुरा कतै भनिएको छैन कि ऊ के हो ? यदि ऊ केवल परमाणुहरूको पुतला मात्र हो वा त्यस-भन्दा अलि बढी शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धिको सङ्घात मात्र हो भने यो शास्त्र बुझ्न सकिन्छ । तर यदि ऊ त्यसभन्दा बेग्लै हो भने यस शास्त्रको सम्पूर्ण भवन नै ध्वस्त हुन्छ । दोस्रो कुरा यो छ– मनुष्यको वास्तविक सुख केमा मान्ने ? इन्द्रियजन्य सुख नै सुख हो वा यसभन्दा बढी पनि केही छ ? मानवतावादीहरूले पनि **मानसिक सुख** स्वीकार गरेका छन्, तर के सुखको अन्तिम सीमा त्यहींसम्म हो ? यी कुराहरूमा ध्यान नदिनाको फल यो भयो– **मानवतावाद**को एउटा भ्रान्त धारणा पश्चिममा फैलियो । जब बढीभन्दा बढी मनुष्यको लागि बढीभन्दा बढी वैषयिक सुख नै लक्ष्य हो त सङ्घर्ष अवश्यम्भावी छ । यूरोपका गत दुई महायुद्धहरूमा यसको विरूप पनि देखा पऱ्यो । कोन्तले जुन मानवतालाई ईश्वरको सिंहासनमा राखेका थिए, उसको पूजा गर्दा

नर-रक्तद्वारा उसको अभिषेक भयो, बमहरूका फूल चढाएर, नरमांसको भोग लगाइयो र यी सबै भए– उसको साकार, सगुण रूप मनुष्यको कल्याणको लागि। आज पनि त्यसै उद्देश्यको प्राप्तिको लागि शस्त्रीकरणको होड लागेको छ, र एटम बम, हाइड्रोजन बम जस्ता एक-से-एक संहारक अस्त्रहरूको निर्माण भइरहेको छ।

संसारका प्रमुख मनोवैज्ञानिक चार्ल्स युङ्ग भन्दछन्– आधुनिक विज्ञानद्वारा प्रवर्तित क्रान्तिको सन्तान हो यो आधुनिक मानव– ऊ नै यस वेला संसारको प्रतिनिधि बनेको छ, संसार उसैको इशारामा नाचिरहेको छ। एकातिर भूतकालका बन्धनहरूको चुँडिएको अवस्था तथा अर्कातिर भविष्यको अन्धकारको दशा – यी दुईका बीचमा अल्झेको छ यो नयाँ मानव! एकातिर त पर्वतको उच्च शिखरमाथि उभिएको छ, अर्कातिर अगाडि भविष्यको अन्धकाररूप खाल्टो छ। माथि अनन्त आकाश छ, अगाडि, तल मानवता लडखडाइरहेको छ, जसको इतिहास तुवाँलोले छोपिएर अदृश्य हुन पुगेको छ। ऊ एक्लो परेको छ, एक्लै उभिएको छ र एक्लै विचार गरि रहेको छ– कहाँ छु, कहाँबाट निस्कूँ, के गरूँ ? उसलाई आफ्नै चिन्ता छ– के ऊ कुनै आध्यात्मिक खोजमा छ ?

यस्तो देखा पर्दछ कि आज संसार जङ्गली अवस्थाभन्दा पनि गए-गुज्रेको अवस्थामा छ। उत्पादन बढेको छ, उत्पादनमा साधन पनि बढेर दोब्बर भएको छ। यसबाट काम बढ्यो, यता-उता जान-आउन अर्थात् यात्रा गर्न सजिलो भयो। उद्योग-व्यवहारमा बढी पूँजी लागिरहेको छ, लगाइएका छन्, तथापि दुःख र अभाव बढिरहेका छन्। दुर्भिक्ष, मरण तथा भय आदिको वृद्धि भइरहेको छ। **त्रीणि तत्र भविष्यन्ति दुर्भिक्षं मरणं भयम्**। आजकालका नर-संहारक, नरभक्षक मानव आफूलाई निकै विकसित भएको मान्दछ, तर उसको रक्तपिपासा असङ्ख्य निरपराध मनुष्यहरूको अमानुष हत्या गरि नै रहेको छ, खुल्लमखुल्ला। आजको संस्कृतिलाई बडो घमन्ड छ– उसले भौतिक विकासलाई उच्चतम सीमासम्म पुऱ्यायो, तर आशा एवम् आकांक्षाहरूको सङ्घर्ष जारी नै छ। अनेकौं देशहरूमा अनेकौं रूपमा अधिकाधिक सङ्घर्ष उत्पन्न गरिंदै छन् र अर्कातिर स्वयं नै त्यसलाई निर्मूल पार्नको लागि प्रबल प्रयत्न पनि भइरहेको छ। यही हो मानवतावादको संक्षिप्त शाब्दिक चित्रण।

परन्तु यसको अभिप्राय मानवतावादीहरूको यस्तो उद्देश्य रहेको थियो। भन्ने पनि होइन, उनीहरू मनले त मानवजातिको कल्याण नै चाहन्थे तथा आफ्नो

धारणाअनुसार उनीहरूले त्यसका साधन समेत बताए, तर उनीहरूको विचारमा भ्रान्ति रह्यो। फलतः ती विचारहरूको परिणाम समेत उल्टो नै भयो। कोन्तले विचार-हरूका जुन तीन श्रेणीहरूको वर्णन गरेका छन्, ती हाम्रो लागि नयाँ होइनन्। Theological को लागि **आधिदैविक**, Metaphysical को लागि **आध्यात्मिक** तथा Positive को लागि **आधिभौतिक** –यी प्राचीन दार्शनिक शब्दहरूको प्रयोग गर्न सकिन्छ, तर यी शब्दहरूको अर्थ कोन्तका शब्दहरूको भन्दा कयौं गुना बढी व्यापक छन्। उनले सबैभन्दा बढी महत्त्व **आधिभौतिक** विचारलाई दिए, जसको स्पष्टीकरणद्वारा उनलाई आधुनिक अर्थमा **वैज्ञानिक** भन्न सकिन्छ। तर हामीकहाँ **आध्यात्मिक**को प्रधानता छ, जसलाई कोन्तले गौण बनाइदिएका छन्। मानवतावादीहरूले भौतिक आधारमाथि आफ्ना सिद्धान्त स्थिर गरे, तर त्यसका असङ्गतिहरूको कमी तिनीहरूलाई पनि खट्क्यो। तिनीहरूलाई हटाउनको लागि मानवतावादीहरूले कुनै प्रकारले आफ्नो मनमा सन्तोष गरे। तर यतिले मात्र त्यसको जुन अनिवार्य परिणाम थियो, त्यो रोक्न सकिएन। कोन्तले नै कुनै न कुनै अव्यक्त तत्त्व स्वीकार गर्नुपऱ्यो। यति मात्र होइन, वैज्ञानिक पद्धतिको विवेचना गर्दै उसले लेख्नुपऱ्यो– **विश्वको वर्तमान अशान्तिको मुख्य कारण हो– कुनै मूल सिद्धान्तमाथि सबै व्यक्ति एकमत हुँदैनन्, सबै राष्ट्रहरू क्रान्तिकै स्थितिमा रहिरहनेछन् तथा राजनीतिक औषधिहरूले आफ्नो कार्य सिद्ध गर्न सक्तैनन्। यद्यपि वैज्ञानिक अथवा भौतिक सिद्धान्तहरूलाई मूलभूत भनिएको थियो, तर सबैमा यो लागू हुन्छ भन्ने ठाउँ ठीक हुँदैन।** कोन्त भन्छन्– **मेरो यो व्यक्तिगत दृढ विश्वास छ– कुनै एउटा सिद्धान्तको आधारमा समस्त विश्वको समस्याको समाधानको लागि प्रयत्न गर्नु ज्यादै नै भ्रामक हुन्छ, चाहे त्यो योग्य विद्वान्हरूद्वारा नै गरिएको किन नहोओस्। मेरो विश्वास छ– मानवबुद्धिको क्षेत्र ज्यादै संकुचित छ र विश्व ज्यादै नै जटिल छ। वैज्ञानिक बुद्धि पूर्णतया कहिल्यै त्यसको पूर्ण समाधान गर्न सक्नेछ भन्न धेरै कठिन छ। त्यस दिशामा प्रयत्न त अवश्य भइरहेका छन्, तर मानव-ज्ञानको वर्तमान स्थितिमा हामी त्यस समयभन्दा ज्यादै पर छौं, जुन समयमा यस्ता प्रयत्नहरूको सफलताको आशा गर्न सकिन्छ।** के यी वाक्यहरूमा उसको वैज्ञानिक साधनहरूद्वारा विश्वको रहस्य बुझ्नु टाढाको कुरा हो भन्ने भाव लुकेको छैन ?

अधिकांश व्यक्तिहरूको बढी सुख भन्ने आधिभौतिक सिद्धान्तमा सबैभन्दा ठूलो दोष यो छ कि त्यसमा कर्ताको बुद्धि वा भावको कुनै विचार गरिँदैन। मिल महाशयको

लेखबाटै स्पष्ट हुन जान्छ– उनको युक्तिलाई सत्य मानै तापनि यस तत्त्वको उपयोग सबै ठाउँहरूमा एकसमान गर्न सकिँदैन । किनभने त्यसले वाह्य फलअनुसार नीतिको निर्णय गर्दछ, तर मिलले आफ्नो सिद्धान्तलाई यी दोषहरूबाट मुक्त गर्ने कुनै गम्भीर प्रयत्न नगरेर केवल ढाक-छोपद्वारा मात्र काम लिए । उनी लेख्दछन्– जबसम्म वाह्य कर्महरूमा कुनै भेद हुँदैन, तबसम्म कर्मको नीतिमत्तामा केही अन्तर हुन सक्तैन, कर्ताको मनमा त्यो काम गर्ने वासना चाहे जुनसुकै भावले उत्पन्न भएको होओस् । यसलाई उनको आफ्नो मतको आग्रह मात्र भन्न सकिन्छ । अर्कोतिर **ईश्वरको मृत्यु भएको** कुरा स्वीकार गर्दा-गर्दै पनि नित्शेले आफ्ना ग्रन्थहरूमा आधिभौतिक दृष्टिद्वारा कर्मविपाक तथा पुनर्जन्म स्वीकार गर्नुपऱ्यो । उनी लेख्दछन्– काम यस्तो गर्नुपर्दछ, जुन जन्म-जन्मान्तरमा पनि गर्न सकियोस् र समाजको यस्तो व्यवस्था हुनुपर्दछ, जेले गर्दा भविष्यमा यस्ता मनुष्य-प्राणी उत्पन्न होऊन्, जसका सम्पूर्ण मनोवृत्तिहरू अत्यन्त विकसित भएर पूर्ण अवस्थामा पुगून् । उनको अभिप्राय हो– यस प्रकारका महामानव-(Superman)-को निर्माण नै मनुष्यमात्रको परम कर्तव्य तथा परम साध्य हुनुपर्दछ; तर के भौतिकतावादको आधारमा **कर्मविपाक** तथा पुनर्जन्म कहिल्यै सिद्ध गर्न सकिन्छन् ? तैपनि नित्शेजस्ता विद्वान्हरूले यसमाथि गम्भीरतापूर्वक विचार गर्ने कष्ट आफ्नो मस्तिष्कलाई दिएनन् ।

यो पाश्चात्य **मानवतावाद**को प्रभाव हाम्रो क्षेत्रको शिक्षित समाजमाथि समेत पूर्ण रूपले पर्न गयो । पर्ने नै भयो, किनभने ती पनि त तिनै विश्वविद्यालयहरूका स्नातक हुन्, जहाँ हिन्दूधर्म वा आर्यसंस्कृतिका साहित्यको एक अक्षर पनि पढाइँदैन । तिनको पनि के दोष ?

हामीले गम्भीरतासाथ विचार गर्नुपर्दछ– **के हामीले मानवतालाई ईश्वरको स्थानमा राख्नु हुन्छ ?** जसरी गेटेले भनेका छन्– **यो त सत्य हो कि विश्व-इतिहासको गहनतम विचारको विषय, वास्तवमा एकमात्र विचारको विषय आस्तिकता तथा नास्तिकताको सङ्घर्ष हो ।** मानवीय इतिहासका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण युग आस्तिकताका युग हुन् । चाहे आस्तिकताले विभिन्न नाम एवं रूपहरू ग्रहण गरेर अगाडि बढेको होओस्, तर त्यो मानवताका श्रेष्ठतम हलचलहरूमा सदैव सबैभन्दा अगाडि रहेको छ । इतिहासका सबै महत्त्वपूर्ण युगहरूमा, जसमा मनुष्यले आफ्नो आत्माका उच्चतम शक्तिहरू सबै प्रकट गरेको छ, आध्यात्मिक एवं भौतिक व्यवस्थामा तथा मानवात्माको

अमरता एवं मानवीय गुणहरूको अविनाशशीलतामा, जुन दुवै त्यस परम शक्तिमाथि, जो अदृश्य, शाश्वत तथा सर्वशक्तिमयी छन्, आधृत छ। विश्वास नै मानवको क्रियाशीलताको मुख्य स्रोत रहेको छ र पछि पनि रहनेछ। ४२

किन्तु के मानवता वास्तवमा उपासनाको विषय हुन सक्छ र के त्यसको उपासना मनुष्यलाई आफ्नो कर्तव्यरूप आदर्शको सिद्धिको लागि आफ्ना आवेगहरूलाई जित्नमा सहायता गर्न सक्छ ? हामी जब विभिन्न धर्महरूको अध्ययन गर्दछौं, तब पाउँछौं– एउटा अदृश्य सत्ता सदैव उपासनाको विषय रहेको छ। त्यो सदैव सर्वातिरिक्त, सबैबाट अलग रहेको छ। यहाँसम्म कि जङ्गली एवम् आदिवासीहरूको जड उपासना समेत केवल प्राकृत विषयहरूसँग मात्र सम्बद्ध रहेन, अपितु तिनीहरूमा पनि ती सबैसँग गाँसिएको एउटा अदृश्य, अन्तःस्थ सत्ताको भावना पाइन्छ। उच्चतर धर्महरूमा यो धारणा अझ विकसित छ। हिन्दू दार्शनिकहरूले उपासनाको एकमात्र विषय शाश्वत चेतनको वर्णन यी शब्दहरूद्वारा गरेका छन्– **न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनो....। (केनोपनिषत् १।३)** अर्थात् आँखाहरू त्यहाँ प्रवेश गर्न सक्तैनन्, न त वाणी एवं मन नै त्यहाँसम्म पुग्न सक्तछन्।

उपासनाको तात्पर्य नै पवित्रता एवं धार्मिकताको भावमा प्रवेश गर्नु हो। आफ्नो प्रत्यक्षवादी पक्षमा मानवताले हामीलाई उदात्त बनाउँदैन, अपितु वैराग्य उत्पन्न गर्दछ, जस्तो कि प्रो. हक्सले भन्दछन्– **म अध्ययनको कुनै अर्को विषयलाई यसप्रकार नितान्त अवसादजनक पाउन्नँ, जति मानवताको विकासलाई पाउँछु।** कुनै पनि यस्तो प्राणी वा सत्ताको पूजा गर्नु असम्भव छ, जसको इतिहास त्यति नै खराब होओस् जति हाम्रो भएको छ र जो आफ्नो न्याय एवं धर्म बुद्धिमा गौरवको अनुभव गर्न सक्तैनन्। मानवताको पूजा गर्ने अनुरोधमा क्वाइटलेटले भनेका थिए– **मानवताको पूजा गरूँ ? हैन, तपाईंलाई धन्यवाद छ, म यस प्राणीलाई राम्ररी चिन्दछु।**

यसप्रकार मानवता उपासना एवं भक्तिको विषय बन्न अयोग्य छ। उसमा स्वतः आत्मबलिदानका कार्यहरूतर्फ प्रेरित गर्ने कुनै उच्च स्फूर्ति अथवा वीरभावपूर्ण भक्तिलाई जाग्रत् पार्ने सामर्थ्य छैन। कर्तव्य-भावना तथा नैतिक उद्देश्यमाथि जोड दिनु धर्मको महान् देनको रूपमा स्वीकार गरिएको छ, तर जुन मानववादी धर्मले ईश्वरीय शक्ति तथा भावी जीवनप्रतिको विश्वासलाई निर्वासित गरिदिएको छ, के

त्यसले एउटा समाजको नैतिक जीवनको पोषण गर्न सक्छ ? के त्यसले समाजको नैतिक उत्थानको लागि पर्याप्त स्फूर्ति प्रदान गर्न सक्नेछ ? प्रकृतिभन्दा अलग्गै जुन अतीन्द्रिय सत्ता छ त्यसप्रति सम्पूर्ण विश्वासको त्याग गरेर मानवता-धर्मको आचरण कहिल्यै गरिएको छैन। भनिन्छ– यस्ता व्यक्ति पनि छन्, जो कुनै पनि धर्ममा विश्वास नराखीकनै निःस्वार्थ जीवन व्यतीत गरिरहेका छन् । तर यसको कारण यो चारैतिर व्याप्त धार्मिक वातावरण हो, जो उनीहरूलाई थाहा नपाईकनै प्रभावित गरिरहन्छ । यो एउटा मनोवैज्ञानिक तथ्य हो– वंश (Heridity) एवं तात्कालिक जन-साधारणको स्तरको दृढ प्रभाव व्यक्तिहरूमाथि पर्दछ । ४३

मानिसहरू अनित्य वस्तुहरूको अपेक्षा स्थायी वस्तुहरूलाई बढी महत्त्व दिन्छन्, तिनको आत्मा सर्वव्यापी एवं शाश्वत सेवा गर्नको लागि उत्कण्ठित रहन्छ तर ईश्वरका कार्यहरूमा भाग लिनमा बढी उत्साहको अनुभव गर्दछ; तर जुन व्यक्तिहरूको प्रत्यक्षवादीहरूको जस्तो 'मानवजाति यस क्षुद्र विश्वमा एउटा अत्यन्त क्षुद्र पानीको फोकासमान छ र नासिनेछ' भन्ने विश्वास छ, तिनीहरूको उत्साह सर्वथा भग्न हुन्छ । अमरता तथा मानवका कर्महरूको स्थायी परिणामविना आत्मोत्सर्गको क्रियाको एउटा चरम सीमाको भूल हुनेछ । यस्तो विचार उत्पन्न भएपछि कर्तव्यप्रति निष्ठा समेत शिथिल हुन जानेछ ।

विचार गर ! यो के हो, जसले हामीलाई आफ्ना सहमानवहरूलाई स्नेह गर्न तथा पापपथबाट विरत हुन विवश पार्दछ ? त्यो यही विश्वास हो– एउटै ईश्वरीय शक्ति, एउटै भगवत्ता सबैभित्र छ। सदाचारमय जीवन तथा सत्कर्मका सिद्धान्तहरूमा नै यो कुरा निहित छ– एक परम चैतन्य सबैमा व्याप्त भएर सबैलाई एकताको सूत्रमा आबद्ध गरिरहेको छ र त्यसको साथमा हामी धागोमा मणिहरूको माला झैं गाँसिएका छौं । यस विश्वासको अभावमा जगत् अव्यवस्थाको स्थितिमा पुग्नेछ र नैतिक जीवन एउटा भ्रान्ति मात्र रहन जानेछ। ईश्वर, मरणोत्तर जीवन तथा व्यक्तिमा स्थिति ईश्वरीय ज्योतिलाई नमानेर मानवले धर्म, नीति, सदाचारको आधारलाई नै समाप्त गरिदिन्छ। त्यसले निःस्वार्थ कर्मको लागि मानवलाई प्रेरित गर्ने शक्ति उसबाट खोस्दछ र उसलाई एउटा यस्तो प्रेमरहित प्राणी बनाइदिन्छ जोसँग वर्तमानको लागि कुनै सान्त्वना तथा भविष्यको लागि कुनै आशा हुँदैन ।

दृश्य सृष्टिको जतिसुकै विचार किन नगरियोस्, तर जबसम्म यस सृष्टिको

हेरचाह गर्ने तथा कर्म गर्ने को हो भन्ने कुरा ठीक-ठीक ज्ञात हुँदैन, तबसम्म तात्त्विक दृष्टिले यसै संसारमा मनुष्यको परम साध्य, श्रेष्ठ कर्तव्य अथवा अन्तिम ध्येय के हो भन्ने विषयको विचार पनि पूरा हुन सक्तैन। दृश्य जगत्को परीक्षा गर्दा यदि परोपकार जस्ता तत्त्व नै अन्तमा निष्पन्न हुन्छन् भने यसबाट आत्मविद्याको महत्त्व कम हुँदैन, अपितु त्यसको विपरीत त्यसबाट सबै प्राणीहरूमा एउटै आत्मा भएको कुराको एउटा अर्को प्रमाण प्राप्त हुन्छ। आधिभौतिकवादीहरू आफूले बनाएको मर्यादाबाट स्वयं बाहिर जान सक्तैनन्, तर हाम्रा शास्त्रकारहरूको दृष्टि यस संकुचित मर्यादाभन्दा निकै अघि बढेको छ यसमा कसैको केही लाग्दैन। तिनीहरूले आध्यात्मिक दृष्टिद्वारा नै सबै कुरामाथि विचार गरेका छन्। पाश्चात्य **मानववाद**को झिलिमिलीमा हामीले यो तथ्य बिर्सनु हुँदैन। हिन्दूशास्त्र तथा मनीषीहरूको दृष्टिले मानवताको स्वरूपलाई बुझ ! मानवता तथा **समयको माग**को दुहाई दिँदै आफ्नो परम्परा-प्राप्त सामाजिक, वैयक्तिक तथा शास्त्रीय मर्यादाहरू तोड्ने प्रयास नगर। त्यसबाट लाभको सट्टा हानि नै हुनेछ। के मानवजातिले अझै पनि (जबकि उसको भीषण भविष्यमा छाप लागि-सकेको छ) पछाडि फर्केर हेर्ला ? के मानवको आँखाबाट प्रमादको यो पर्दा हट्ला र उसले शाश्वत आनन्दले परिपूर्ण परम धामको केही झलक पाउला ?

पुराना इतिहास, पुराण तथा अन्य ग्रन्थहरूबाट थाहा हुन्छ– **कुनै वेलामा मनुष्य प्राप्त सुखभोगहरूलाई छाडेर परमात्मसुखका लागि लालायित थियो। आत्मालाई चिन्नु र परमात्मालाई प्राप्त गर्नुलाई नै उसले आफ्नो जीवनका उद्देश्य ठानेका थियो। गर्भाधान-कालदेखि यसैका तयारी हुन्थ्यो र जीवनभर यसैको शिक्षा दिइन्थ्यो। ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ तथा सन्यास –यी चार आश्रमहरू र ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र –यी चार वर्णहरू मनुष्यका अन्तिम ध्येयको प्राप्तिका लागि बनाइएका थिए तथा यिनका सुव्यवस्थापूर्ण पद्धतिले मनुष्यलाई क्रमशः परमात्मातर्फ डोऱ्याउँदथ्यो।** शिक्षाको उद्देश्य पनि मनुष्यलाई पूर्ण सुखको प्राप्तिको साधन बुझाउनु थियो।

समयले कोल्टो फेऱ्यो, मनुष्यको दृष्टि उँधो लाग्यो, ध्येय पदार्थ निम्न श्रेणीको भयो, अब त यहाँसम्म भयो कि भोगसुख नै जीवनको लक्ष्य ठानिन थाल्यो। आफ्नो सुख र देशको सुख, जुन सीमित परिधिमा छन्, ती आफ्नो सुखको लागि यत्नवान् छन्; जो विस्तृत परिधिमा छन्, ती देशको सुखको लागि चेष्टा गरिरहेका छन्; तर यस-भित्र पनि आफ्नो सुखको इच्छा त लुकेकै छ। अब त्यस सुखको स्वरूप के हो ? प्रशस्त

धन होओस्, सम्मान होओस्, सत्ता होओस्, अधिकार होओस्, प्रभुत्व होओस् । यिनको प्राप्तिको लागि जुनसुकै साधनको प्रयोग गर्नुपरोस्, जुनसुकै उपायबाट काम लिनुपरोस्– झूठ, कपट, छल, द्रोह, हिंसा कुनैमा पनि रोकावट छैन, काम बन्नुपरेको छ, सफलता प्राप्त गर्नुपरेको छ । आश्चर्य त यस कुरामा छ–**मरणधर्मा मनुष्य अरूलाई लुटेर, मारेर स्वयं सुख-शान्तिपूर्वक बाँच्न चाहन्छ ।** ४५

तर के गर्नु ! विद्यालय, विश्वविद्यालय, आश्रम, मठ, मन्दिर सबै ठाउँमा यही शिक्षा पाइन्छ, पाइँदैछ– केवल धनवान् बन, अधिकार प्राप्त गर, सत्ता प्राप्त गर, यस लोकको सुख नै सुख हो, यहाँको अधिकार नै जीवनको लक्ष्य हो, यी नभए त जीवन नै बेकार बित्नेछ । परिणाम प्रत्यक्ष छ, आज चारैतिर अधिकारको लागि सङ्घर्षको आरम्भ भइरहेको छ, मनुष्यको जीवन दुःखमय बनेको छ, कोही अधिकार-प्राप्तिको लागि नै व्याकुल छन् भने कोही अधिकार-रक्षाको लागि। के भन्नु ! हाम्रो सम्पूर्ण जीवन नै वाह्य भएको छ, वाह्य वस्तुहरूको लागि, इन्द्रियभोगहरूको लागि बिकेको छ । मासुको टुक्राको लागि चील र कौवाको जस्तो सङ्घर्ष भइरहेको छ ! सर्वत्र भइरहेको छ !!

कुनै वेलामा परमात्माको प्राप्तिको लागि तप हुन्थे, आज भोगहरूको प्राप्तिको लागि हुन्छन् । उहिले भगवान्प्रति आत्मसमर्पण हुन्थ्यो, आज भोगहरूका प्रतिमा पुजिन्छन् । उहिले देहात्मबोध छाडेर ब्रह्मात्मबोध गरिन्थ्यो, आज ब्रह्मात्मबोधलाई अनावश्यक ठानेर त्यस मार्गका पथिकहरूलाई समेत देहात्मबोधको शिक्षा दिइन्छ । ठूला-ठूला मनीषी, तपस्वी, संयमी पुरुष पनि आज भोगहरूको प्राप्ति गर्न-गराउनको लागि जीवन तथा धर्मको बाजी लगाउँदछन् र त्यही धर्म मानिंदै छ । **यो भोग-परायणता, इन्द्रिय-सुखपरताको परिणाम के हुन्छ ? मनुष्यहरूमा राक्षसी भावहरूको उदय द्वेष, हिंसा-प्रतिहिंसाको प्राबल्य, घोर अशान्ति तथा सुखको नाउँमा दुःखपूर्ण जीवन-यापन –बस, केवल यत्ति नै हो ।**

यसको प्रत्यक्ष प्रमाण भोगसुख र भौतिक सत्ता-सामर्थ्यले सम्पन्न, समुन्नत भनिने देशहरूको भित्री दशा हो, तर यस दशालाई पनि पनि ईश्वराभिमुखी ज्ञान-सम्पन्न ऋषि-नेत्रले हेर्नुपर्दछ । हामीले त्यो दिव्य नेत्र गुमायौं, हाम्रो आँखामा पर्दा लाग्यो, त्यसैले हामी विपरीतदर्शी भइरहेका छौं । त्यहाँका सम्पूर्ण कुराहरू हामीलाई राम्रो लाग्दछ, चाहे त्यो नराम्रोभन्दा नराम्रो नै किन नहोओस् ? यस्तो मोहित

भएका छौं कि त्यस मोहले हामी त्यहाँको अनाचारमा सदाचार, पापमा पुण्य, स्वार्थान्धतामामा देशभक्ति, अवनतिमा उन्नति, अधर्ममा धर्म तथा पतनमा उत्थानको विपरीत दृश्य देखिरहेका छौं, तथा सबै तर्फबाट त्यसैको प्रवर्तनको अन्धचेष्टामा तत्पर छौं ।

जहाँ सुख नै छैन, त्यहाँ सुख खोज्नु त्यस्तै हो, जस्तो तातो मरुभूमिमा जलको खोजीमा भौंतारिनु । भगवान्ले त यस जगत्लाई अनित्य, असुख अथवा दुःखालय र अशाश्वत भनेर वर्णन गरेका छन्, तथा यसको प्रत्येक पदार्थमा– **जन्ममृत्युजराव्याधि-दुःखदोषानुदर्शनम्** –अर्थात् जन्म-मृत्यु-जरा-व्याधिरूप दुःख-दोष देखेर यसबाट विरक्त हुन आज्ञा दिएका छन् र त्यस्तो बनेर नै जगन्नाटकका सूत्रधार भगवान्को आज्ञानुसार आ-आफ्नो स्वाङको अनुकूल अभिनय गर्नुलाई निष्काम कर्म भनेका छन् । **आज हामी भगवान् श्रीकृष्णको आज्ञा मानेर लड्न-मार्नलाई त प्रस्तुत छौं, तर भोगेच्छा त्यागेर वैराग्य-ग्रहण गर्नको लागि अलिकति पनि तैयार छैनौं, फलस्वरूप निष्काम कर्मयोगको ठाउँमा विकर्म–पापकर्म हुन्छन् ।** भोगसुखेच्छाद्वारा प्रेरित भएर राग-द्वेषवश गरिने असत्य, कपट तथा हिंसायुक्त कर्म पाप नभएर के हुन्छन् ? पापको फल दुःख नै हुन्छ, त्यसैको भोग हामी निकै भोगिरहेका छौं । आश्चर्य र खेद त यस कुरामा छ कि गीताको दुहाई दिएर आज मनुष्यहरू मनपरी आचरण गरिरहेका छन् ।

आज जे-जति भइरहेका छन्, तीमध्ये अधिकांशमा न ज्ञान छ, न निष्काम कर्म छ, न भक्ति छ । **देहाभिमान ज्ञानको प्रमुख बाधा हो,** र त्यसको त निकै वृद्धि गरिंदै छ । **निष्काम कर्मको प्रमुख बाधा हो स्वार्थबुद्धि,** जसको वृद्धिको लागि प्रत्येक सम्प्रदाय एवं दल यथाशक्ति सङ्घटित भइरहेका छन्, तथा **भक्तिको प्रतिबन्धक हो शरणागतिमा कमी अर्थात् भगवान्माथि पूर्ण निर्भर नहुनु** र यो कुरा पनि प्रत्यक्ष नै छ । वास्तविक ज्ञानी, वास्तविक निष्कामकर्मी तथा वास्तविक भक्त कहिल्यै छल, कपट, दम्भ, असत्य, अन्याय तथा हिंसा आदिको अवलम्बन गर्न सक्तैन ।

किनभने, ज्ञानको साधनमा देहात्मबुद्धिको अर्थात् शरीरको 'म' भन्ने भावको त्याग गर्नुपर्दछ । यसको लागि 'आत्मा शरीरबाट त्यसरी नै अलग छ, जसरी अरू शरीरबाट हाम्रो शरीर' भन्ने स्थिति प्राप्त हुनुपर्छ, अर्थात् देहात्मबुद्धि त्याग गरिएपछि पापकर्म हुन सक्तैनन् । यसै गरी स्वार्थबुद्धिको त्याग भएपछि ईश्वरार्थ गरिने निष्काम कर्म पनि पापयुक्त हुन सक्तैनन्, तथा ईश्वरभक्तिमा त मनुष्य भगवान्को शरणमा नै

हुन्छ, त्यस अवस्थामा उसका दूषित भावहरूको त्याग स्वभावतः हुने गर्दछ। जहाँ दुष्कर्म हुन्छन्, त्यहाँ सफलताको लागि शास्त्रविरुद्ध कर्महरूको, पापहरूको आश्रय लिइन्छ, त्यहाँ ज्ञान, निष्काम कर्म तथा भक्तिको स्वप्न देख्नु मोह मात्र हो। मोहभङ्ग हुनु आवश्यक छ, तर भङ्ग हुने कसरी ? अज्ञानजनित भोग-लोलुपताको अन्धकारले हाम्रो ज्ञानलाई छापिदिएको छ तथा चारैतिरबाट यो अन्धकार झ्झै बढी बाक्लो बनाउने अथक प्रयत्न भइरहेको छ। यस अन्धकारको घनतालाई नै ज्ञानको प्रकाश भन्दछन्। मनुष्यको बुद्धि आज लाटोकोसेरो र चमेरोको दृष्टि जस्तै भएको छ; जसरी यी पक्षीहरू दिउँसो अँध्यारो र राति उज्यालो देख्दछन्, त्यसै गरी आज हामीलाई पनि अन्धकारमा नै प्रकाशको भ्रम भइरहेको छ, यसैले गर्दा हामी **कामोपभोगपरायण** भएर सैकडौं आशाका पाशहरूमा बाँधिएर काम-क्रोधादि साधनहरूद्वारा **कामोपभोगार्थं अन्यायपूर्वक अर्थप्राप्तिका** उपायहरूमा लागिरहेका छौं। यी आसुरी भावहरूको परिणाम नरकको यातना तथा अधम गति सिवाय अरू के हुन सक्छ ? ४७

त्यसो भए यस भवरोगको औषधि के हो ? यसको औषधि हो– तत्त्व-विचार तथा भगवदाराधन। जुन व्यक्तिहरूको भगवान्माथि अलि मात्र पनि विश्वास छ, ती सबैले यस्तो बुद्धि दिनको लागि भगवान्सँग सरल, श्रद्धायुक्त, अकृत्रिम प्रार्थना गरून्। जाग्रत् भइरहेको भगवद्विश्वासलाई आफ्नो शुभ आचरण र साँचो भक्तिद्वारा दृढ पारून्। भगवच्छ्रद्धाको सुक्न लागेको वृक्षको जरालाई वास्तविक निर्भरताको अश्रुजल-धारले सिंचौं। आप्तवचनहरूमाथि श्रद्धा गरौं। ऋषि-मुनिहरूलाई भ्रान्त सम्झन छाडिदिऔं। जीवनलाई तप र संयमले पूर्ण बनाएर भगवत्कृपाको आश्रय ग्रहण गरौं। अटल विश्वास तथा परम श्रद्धाले भगवान्को पाउको सेवा गरौं तथा उनको पवित्र नामको जप गरौं।

मनुष्यले सावधानीपूर्वक यो विचार गर्नुपर्दछ– यहाँका सम्पूर्ण भोगसुखहरू अनित्य छन्, बिजुली जस्तै चञ्चल छन्। हाम्रो शरीर माटाको गाग्रो जस्तै अचानक हलुका धक्काले नै नष्ट हुने खालको छ, यसैले **भोगहरूबाट मन फर्काएर भगवान्लाई प्रेम गरौं। भगवान्को लागि नै जगत्का सम्पूर्ण कार्य गरौं। जगत्को लागि भगवान्लाई कहिल्यै बिर्सनु हुँदैन। भगवान्को लागि संसारलाई त्याग्नुपरे पनि कुनै आपत्ति छैन, तर संसारको लागि भगवान्लाई त्याग्न वा बिर्सन हुँदैन**। मनुष्य यसप्रकार निश्चय, गर्दछ भने उसले संसार त्याग्ने कुनै आवश्यकता छैन, सम्पूर्ण जगत् भगवन्मय नै त छ– **हरिरेव जगत्, जगदेव हरिः**।

अब शान्तिको खोजको लागि अलि अन्तर्मुख भएर शान्त भावले **गम्भीरता-पूर्वक विचार गर**– सागरको सतहमा उर्लेका लहरहरूलाई देखेर हामी विचार गर्दछौं– **ओहो! समुद्र कति क्षुब्ध छ, चञ्चल छ!** तर कदाचित् हामीले त्यसै सागरभित्र प्रवेश गरेर हेर्‍यौं भने हामी देख्नेछौं– यी तरङ्गहरूभन्दा अलि पर तल समुद्रको गर्भ बिलकुल शान्त छ। ठीक यसै प्रकार जब हामी मनलाई खोतल्दछौं, तब हामी पाउँदछौं– त्यहाँ त विषयहरूको आँधी चलिरहेको छ; तर **मनभित्र प्रवेश गर्न सके, जुन परमात्माको आधारमा मन अवलम्बित छ, त्यस परमात्मालाई स्पर्श गर्न सके, अनुभव हुने थियो– त्यहाँ त अखण्ड शान्ति व्याप्त छ। क्षोभ छैन, विकलता छैन, त्यहाँ त पूर्ण शान्तिको साम्राज्य फिँजिएको छ।** ४८

हामी मनभित्र प्रवेश गरौं, परमेश्वरलाई छोऔं, हामीलाई त्यो पूर्ण शान्ति प्राप्त होओस् –के यो सम्भव छ? अवश्य छ। त्यो शान्ति त हाम्रो प्रतीक्षा गरिरहेछ। प्रभु त हाम्रो बाटो हेरिरहेका छन्– हामी बाहिरतिर शान्ति खोज्न छाडेर भित्रतिर प्रस्थान गरौं, प्रभुसँग भेटौं, उनीसँग भेटेर हाम्रो जन्म-जन्मान्तरको जलन शान्त होओस्, सदाको लागि हामीलाई पूर्ण शान्ति प्राप्त होओस्। तर हामी त त्यतातिर गइरहेका छौं, जता शान्ति प्राप्त हुने सम्भावना छैन। **हामी शान्ति नै चाहन्छौं, हामीमध्ये प्रत्येक व्यक्ति निरन्तर शान्ति नै खोजिरहेको छ, तर त्यहाँ खोजिरहेछ, जहाँ शान्ति छैन।**

अहिले हाम्रो बुद्धि प्रभुलाई छाडेर अन्यको विचार गरिरहेको छ। हाम्रो मन प्रभुलाई भुलेर अन्यको मनन गरिरहेको छ, इन्द्रियहरू प्रभुतर्फ नगएर अर्कातिर दौडिरहेका छन्, शरीर प्रभुको सेवा छाडेर उनीबाट विमुख भइरहेको छ। हामी झूठो ममतामा फसेका छौं तथा मिथ्या अहङ्कारले भ्रान्त पारेको छ। यसैले हामी अशान्त छौं। जब हाम्रो बुद्धि प्रभुमाथि समर्पित हुन्छ, मन प्रभुमा निवेदित हुन्छ, इन्द्रियहरू प्रभुपरायण हुन्छन्, शरीर प्रभुको सेवामा संलग्न हुन्छ, झूठो ममता चुँडिन्छ र मिथ्या अहङ्कार मेटिन्छ, तब अशान्ति सदाको लागि नष्ट हुन्छ।

हामीले यसको लागि प्रयत्न गर्नुपर्दछ। बुद्धिद्वारा हामी प्रभुको स्वरूपको निश्चय गरौं– **शान्तं समृद्धममृतम्** अर्थात् हाम्रा प्रभु शान्तिरूप छन्, पूर्ण छन्, अमृतस्वरूप छन्; **शान्तं ब्रह्मोदमकल्मषम्** अर्थात् प्रभु पूर्ण शान्त छन्, पूर्ण प्रसन्न छन्; **विज्ञानमानन्दं ब्रह्म** अर्थात् प्रभु विज्ञानस्वरूप छन्, आनन्दस्वरूप छन्; **सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म** अर्थात् प्रभु सत्य छन्, ज्ञानस्वरूप छन्, अनन्तस्वरूप छन्; **रसो वै सः, रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽ-**

नन्दी भवति, को ह्येवाऽन्यात् कः प्राण्याद् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्, एष ह्येवाऽऽनन्दयति। अर्थात् प्रभु रसस्वरूप छन्, प्रेमस्वरूप छन्, रसस्वरूप प्रेमस्वरूप प्रभुलाई नै पाएर त पुरुष आनन्दको अधिकारी बन्दछ। यदि हृदयको आकाशमा स्थित आनन्दस्वरूप प्रभु नभएका भए प्राण-अपानको क्रिया को गर्न सक्थ्यो ? यिनै प्रभु त सम्पूर्ण विश्वलाई आनन्द प्रदान गर्दछन्; **एतस्यैवाऽऽनन्दस्याऽन्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति।** अर्थात् यिनै आनन्दस्वरूप प्रभुको आनन्दमा आश्रित रहेर नै त समस्त जीव जीवन-धारण गर्दछन्; **आनन्दाद्धेयव खल्विमानि भूतानि जायन्ते। आनन्देन जातानि जीवन्ति। आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति** । अर्थात् आनन्दस्वरूप प्रभुबाटै सबै प्राणी उत्पन्न हुन्छन्, उत्पन्न भएपछि आनन्दस्वरूप प्रभुद्वारा नै जीवित रहन्छन्, एवं यस लोकबाट बिदा हुने वेलामा आनन्दस्वरूप प्रभुमा नै मिल्दछन्। ४६

एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा।
कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेतः केवलो निर्गुणश्च ॥

अर्थात् हाम्रा प्रभु नै ती प्रसिद्ध देव हुन् जो सबै प्राणीहरूमा लुकेर रहेका छन्, सर्वत्र व्याप्त छन्, सबै जीवहरूको अन्तरात्मा हुन्, कर्महरूका अध्यक्ष हुन्, सबै भूतहरूका अधिष्ठान हुन्, सबैका साक्षी हुन्, सबैलाई चेतना दिने हुन्, केवल छन् र निर्गुण छन्। **तत् सृष्ट्वा तदेवाऽनुप्राविशत्।** अर्थात् प्रभुले नै त यस विश्वको रचना गरेर यसमा प्रवेश गरे। **स एव इह प्रविष्ट आ नखाग्रेभ्यः।** अर्थात् प्रभु त हाम्रो शरीरमा गोडाको नङदेखि शिखासम्म अनुप्रविष्ट छन्। **सर्वेषां भूतानामन्तरः पुरुषः स म आत्मेति।** अर्थात् सम्पूर्ण प्राणीहरूभित्र जुन पुरुष विराजमान छ, ती हाम्रा अन्तरात्मस्वरूप प्रभु नै त हुन्। **पुरुष एवेदं सर्व यद्भूतं यच्च भाव्यम्।** अर्थात् भूत, वर्तमान, भविष्यको समस्त जगत् हाम्रो प्रभुको नै स्वरूप त हो।

नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम् ॥

अर्थात् प्रभु अनित्य पदार्थहरूमा नित्यस्वरूप छन्, चेतनहरूका पनि चेतन छन्। उनी एक्लै अनेकौंका कामनाहरू पूर्ण गर्दछन्, जुन धीर पुरुष आफ्नो बुद्धिमा स्थित छ त्यो प्रभुलाई देख्दछ, उसैलाई नित्य शान्ति प्राप्त हुन्छ, अरूलाई हुँदैन। यसप्रकार पटक-पटक निश्चय गरेर हामी बुद्धिलाई ती भावहरूमा स्थित राखौं, यी भावहरूमाथि

दृढ, अटल, संशयहीन विश्वास गरौं, यही नै प्रभुमा बुद्धिको समर्पण हो। बुद्धि निश्चित भइसकेपछि पनि यी भावहरूलाई वेला-वेलामा मनमा मनन गर्ने आवश्यकता रहन्छ, किनभने हामी देख्दछौं– बुद्धिद्वारा हामीलाई यो दृढ निश्चय रहन्छ कि जताबाट सूर्योदय हुन्छ, त्यतै पूर्वदिशा हो; तर हामीलाई दिशाभ्रम भयो भने मनलाई, आँखालाई यो अनुभव हुन्छ कि सूर्योदय त पश्चिम, दक्षिण वा उत्तरबाट भएको छ। दिशाभ्रमको दशामा, कल्पना गरौं– पहिले कहिल्यै नगएको पूर्वतिरको आफ्नो घरमा हामीलाई जानु छ, भने हामी आफ्नो मनको भ्रमको अवहेलना गरिदिन्छौं, जताबाट सूर्योदय भएको देखिन्छ, त्यतैतिर हिंड्दछौं। साथै वेला-वेलामा 'यताबाट सूर्योदय भएको हो, यतै पूर्व हो, त्यतै मेरो घर छ' भन्ने कुरा हामी आफ्नो भ्रान्त मनलाई सम्झाउँदै हिंड्दछौं, अन्यथा बाटो बिर्सने सम्भावना हुन्छ। ठीक यसै गरी, बुद्धिमा प्रभुको स्वरूपको निश्चय भइसकेपछि पनि उनको मननको, अधिकाधिक स्मरणको आवश्यकता रहन्छ; अन्यथा विषयहरूको बजारमा दौडँदा मनको लागि बाटो बिर्सनु साधारण कुरा हो। हामीले प्रभुका उपर्युक्त स्वरूपको यथेष्ट मनन गर्नुपर्दछ। मनन गर्दा-गर्दा जब मन तदाकार हुन्छ, त्यही प्रभुमा निवेदित हुनु हो।

मन प्रभुमा तन्मय भएपछि त इन्द्रियहरू आफै उनमा लाग्दछन्, तर यसभन्दा अघि हामीले इन्द्रियहरूलाई प्रभुतर्फ फर्काउनुपर्दछ। हाम्रो आँखाअगाडि जेसुकै रूप आओस्, हामी अनुभव गरौं– यो त हाम्रा प्रभुकै रूप हो, हामीलाई प्रभुकै दर्शन भइरहेको छ। कानहरूले जे शब्द सुनून्, हामी सोचौं– यो त हाम्रा प्रभु बोल्दै छन्, हामी प्रभुकै स्वर सुनिरहेका छौं। नाकमा कुनै प्रकारको गन्ध आउँदा हामी अनुभव गरौं– यस गन्धको रूपमा प्रभु नै व्यक्त भइरहेका छन्। जुनसुकै स्पर्श प्राप्त भए पनि यही प्रतीत होओस्– हामीलाई प्रभुकै स्पर्श प्राप्त भइरहेको छ। जिब्रोले जुनसुकै स्वाद पाओस्, तर हामीलाई यो भान होओस्– त्यस स्वादको रूपमा प्रभु नै उपस्थित छन्। यस्तो गर्नु नै इन्द्रियहरूलाई प्रभुपरायण बनाउनु हो। वाणीद्वारा पनि प्रभुको सेवा नै होओस्। झुत्रो बेरेको, बाटोको माग्ने भेट्न आए पनि हामीलाई अनुभव होओस्– 'प्रभु आएका छन्' तथा हामी अघि सरेर अमृतमयी वाणीले उसको यथायोग्य स्वागत गरौं। यसै प्रकार कदाचित् यदि राजा आए भने पनि हामीलाई यही अनुभव होओस्– तिनै प्रभु आज राजाको भेषमा आएका छन्। स्थूल व्यवहार र सेवा आदिमा त स्वरूपअनुसार भेद अवश्य हुने नै भयो, तर आभ्यन्तरिक आदरभाव,

आत्मीयता तथा प्रेममा किञ्चित् मात्र पनि तारतम्य हुनु हुँदैन । सबैको हितको भावले ओतप्रोत वाणी मुखबाट निस्कोस् । अतिरिक्त समयमा निरन्तर प्रभुको जप, स्तवन, विशुद्ध प्रार्थना, प्रभुको स्वरूपको प्रवचन, गुणवर्णन आदिमा नै वाणी व्यस्त रहोस् । जब यस्तो हुन थाल्दछ, तब बुझ्नुपर्दछ– वाणी प्रभुतिर फर्क्यो । यसप्रकार **हाम्रो** वाणी, मन तथा बुद्धि पूर्ण रूपले प्रभुतिर मोडिएपछि निश्चय नै झूठो ममता निर्मूल हुनेछ, मिथ्या अहङ्कार विलीन हुनेछ । जहाँ अहङ्कार हुन्छ, त्यहीं ममता हुन्छ । जब वास्तवमा नै सर्वस्वरूप भगवान्को अनुभूति हुन थाल्दछ, तब **हाम्रो** यो **म** रहँदैन, न त **म**को सन्तान **मेरो** नै बाँकी रहन्छ । **म**को ठाउँमा एकमात्र प्रभु नै बाँकी रहन्छन् तथा **मेरो** को ठाउँमा पनि प्रभुकै अस्तित्व रहनेछ । त्यहाँ एक अखण्ड, अनन्त, असीम, अनिर्वचनीय शान्तिको साम्राज्य फैलिएको हुनेछ तथा त्यहाँ पुगेर नै जीवनको अनेक जन्म-जन्मान्तरको शान्तिको खोज समाप्त हुन्छ । ५१

तर के गर्नु र ! संसारमा त भर्तृहरिज्यूको **पीत्वा मोहमयीं प्रमादमदिरामु-न्मत्तभूतं जगत्** भन्ने उक्ति नै अधिकांश मात्रामा चरितार्थ भइरहेको छ । यस प्रसङ्गमा एउटा भङ्गचाहा-(भाङ खाने)-को उदाहरणको स्मरण हुन्छ– कुनै गाउँमा एउटा मनुष्य खेतीको काम गर्ने गर्दथ्यो जसलाई भाङ खाने ठूलो शौक थियो । अतएव गाउँका सबै मानिसहरू उसलाई भङ्गचाहा भाइ भन्ने गर्दथे । वर्षा ऋतुको समय आएपछि तल जमीन पानी-पानी भयो । घरमा घाँस-पराल नभएको हुनाले भङ्गचाहा-हाका गाईवस्तु भोकै थिए । अतः उसले विचार गऱ्यो– आज गाउँको नजीक जुन अग्लो ढुङ्गे चट्टान छ, त्यहीं कतै न कतैबाट घाँस ल्याउँछु । अनि के थियो र ? भङ्गचाहा भाइले एउटा ठूलो डल्लो भाङ खायो र घाँस काट्ने हँसियालाई ढुङ्गामा उघ्याएर धारिलो पारी डोरी लिएर हिंड्यो । ऊ त्यो अग्लो चट्टानमा पुगेर घाँस काट्न थाल्यो । उसले अलिकति मात्र घाँस के काटेको थियो, उसलाई यस्तो प्रतीत भयो कि हँसियाले घाँस कम काटिरहेको छ । अतः जब उसले राम्ररी हेऱ्यो, तब उसलाई ज्ञात भयो– हँसिया सुनको भएछ र त्यसको धार दोब्रेछ । ऊ विचार गर्न थाल्यो– फलामको हँसिया कसरी सुनको भयो ? यत्तिकैमा उसलाई एउटा लोकगीतको सम्झना भयो– **पारसले छोए फलाम सुन बन्दछ** । अब भङ्गचाहा भाइलाई निश्चय भयो– त्यहाँ कतै पारस छ । उसले जब त्यहाँ राम्ररी खोज्यो, तब उसले त्यो पायो ।

अब के थियो ! ऊ ज्यादै प्रसन्न भयो र विचार गर्न थाल्यो– अब घाँस किन

काट्ने ? घरै जाऊँ । यसै पारसद्वारा घरमा भएका फलामका सबै भाँडाकुँडा, हँसिया, बन्चरो तथा हलोको फाली आदि सबैलाई सुनको बनाउँछु र त्यसैबाट राम्रो दाना किनेर घरमा राख्छु, अनि एउटा नोकर राखेर आनन्दसाथ जीवन बिताउँछु । यस्तो विचार गरेर भङ्गचाहाले पारसमणिलाई गम्छामा बाँध्यो र हातमा त्यही हँसिया लिएर गाउँमा प्रवेश गऱ्यो । बाटैमा एउटा सुनारको पसल थियो । ऊ त्यहाँ आफ्नो काम गरिरहेको थियो । सुनारले भङ्गचाहालाई देखेर त्यसै सोध्यो– 'भङ्गचाहा भाइ ! कहाँबाट आउँदै छौ ?' यो सुनेर भङ्गचाहाको मनमा लाग्यो– 'जाऊँ, यसै सुनारद्वारा पारसको परीक्षा गराऊँ ।' भङ्गचाहा उसको पसलमा गएर बस्यो र उसलाई त्यो मणि झिकेर देखायो । देख्नेबितिकै सुनारले भन्यो– 'भाइ ! यो त पत्थर हो जुन हाम्रो लागि काम लाग्ने कुरा हो । अहिले नोटको जमाना छ, यसैले गहना आदि तौलन हामीलाई अप्ठ्यारो हुन्छ । तिमी यो के गर्छौ, यो पत्थर मलाई देऊ र यसको सट्टामा यो निकै राम्रो रातो-रातो जीउ र कालो-कालो मुख भएको रातीगेडी लेऊ ।' भङ्गचाहा भाङको नशामा विचारशून्य थियो । उसले रातीगेडी देख्नासाथै प्रसन्न भएर भन्यो– 'यसको सट्टामा कति दिन सक्छौ ?' सुनारले भन्यो– 'जति चाहिन्छ लग । उचित त यही पत्थर बराबर तौलेर दिनु हुन्थ्यो, तर भङ्गचाहा भाइ ! तिमीलाई कुनै प्रकारको घाटा परोस् भन्ने म चाहन्नँ । अतः तिमी यसभन्दा दुई गुना बढी लिन सक्छौ ।' भङ्गचाहा पारसको दुई गुना तौलको रातीगेडी लिएर आफ्नो घर फर्क्यो र सुनको हँसिया बेचेर केवल गाईवस्तुको लागि दाना किनेर राख्यो, तथा स्वयं जस्ताको तस्तै भङ्गचाहा भाइ नै बनेर रह्यो ।

उता सुनार त्यही पारसद्वारा विपुल सुन बनाएर धनकुबेर बन्यो । ऊ आफू बस्नलाई निकै राम्रो घर बनाएर आरामसाथ रहन थाल्यो । ऊ जब चाहन्थ्यो, तब पारसद्वारा सुन बनाउँथ्यो । केही दिनपछि जब यो कुरा गाउँभरि फैलियो, तब सबै भङ्गचाहालाई मूर्ख भन्न लागे । एकदिन धेरै मानिसहरू बसेर यही कुरा गरिरहेका थिए– भङ्गचाहाले निकै मूर्खतापूर्ण काम गऱ्यो । त्यसै वेला एक महात्मा कतैबाट त्यहाँ आइपुगे । मानिसहरूले श्रद्धापूर्वक नमस्कार गरे र केही बेर रोकिने प्रार्थना गरे तथा जलपान गराए । त्यसै वेला एउटा व्यक्तिले उनै महात्मासँग भने– 'महाराज ! कोही-कोही व्यक्ति यति मूर्ख हुन्छन् कि पारसको सट्टामा रातीगेडी लिन्छन् ।' यस्तो सुनेर ती महात्माले भने– 'भाइ ! यदि विचारदृष्टिले हेर्ने हो भने तिमी-हामी करोडौं

व्यक्ति यही भङ्गचाहा जस्तै मूर्ख छौं। जसरी भाङमा एक प्रकारको नशा हुन्छ, जसले त्यो खाने मानिसको मस्तिष्कमा एक प्रकारको प्रमाद उत्पन्न गर्दछ, जसले गर्दा उसको मस्तिष्क ठीक ढङ्गले कार्य गर्न सक्तैन, त्यसै गरी मोह–अज्ञानमा पनि भाङमा जस्तै एक प्रकारको मद हुन्छ, जसले बुद्धिमा भ्रम उत्पन्न गरिदिन्छ। यसले गर्दा बुद्धि ज्ञान र अज्ञानको, कर्तव्य र अकर्तव्यको, बन्ध र मोक्षको तथा सुख र दुःखको शुद्ध निर्णय गर्न सक्तैन; अपितु त्यसको विपरीत अशुद्ध निर्णय नै गर्ने गर्दछ। त्यस अशुद्ध निर्णयतिर बढ्नाले दुःख एवम् अशान्ति बढ्न जान्छ। जसरी भङ्गचाहा भाइलाई पारसमणि प्राप्त भएको थियो, त्यसै गरी प्रत्येक मानवलाई ज्ञानको प्रकाश दिने बुद्धि प्राप्त भएको छ। यस बुद्धिद्वारा नै इच्छित स्वर्णसमान भक्ति, वैराग्य तथा ज्ञान प्राप्त गर्न सकिन्छ। मनुष्यले आफ्नो बुद्धिलाई ईश्वर तथा धर्ममा लगायो भने अनन्त आनन्द त्यसै प्रकार प्राप्त हुन सक्छ, जसरी सुनारले पारसद्वारा आफ्नो घर आदि बनाएर आनन्द प्राप्त गऱ्यो; परन्तु जुन प्रकारले भङ्गचाहाले भाङको नशामा चूर भएर पारसमणिको सट्टा आँखालाई लोभ्याउने रातीगेडी बडो प्रसन्नतासाथ साट्यो र नशा ओर्लेपछि पश्चात्ताप गर्दै रह्यो, त्यसै प्रकार असङ्ख्य प्राणी मोहको नशामा उन्मत्त भएर यो मानवीय दिव्य बुद्धिद्वारा रातीगेडीसमान चम्किला पञ्चरङ्गी विषयहरू प्राप्त गरेर, तिनैमा भुली अत्यन्त प्रसन्न भएर यो विचार गरिरहेका छन्– हामी लाभदायक कार्य गरिरहेका छौं। परन्तु जब त्यो नशारूपी मोह नष्ट हुन्छ, तब ती पश्चात्ताप गर्दछन्– हामीले स्वयम् आफ्नै अनिष्ट गऱ्यौं। जुन बुद्धिद्वारा अपार आनन्द प्राप्त हुन सक्थ्यो, त्यस बुद्धिद्वारा केवल आफ्नो मनरूपी साँढे तथा इन्द्रियरूपी गाईहरूलाई केही दिनको लागि तृप्ति दिइरहेका छौं, तर आफ्नो तृप्ति केही पनि गर्न सकेनौं। अन्तमा दुःखमिश्रित पश्चात्ताप बोकेर यस संसारबाट बिदा हुनुपऱ्यो। यसैले दुर्लभ मनुष्यदेह प्राप्त गरेर आफ्नो वास्तविक उद्देश्यको प्राप्तिको लागि यत्न गर्नुपर्दछ। यस कुरालाई मनमा दृढ पार– **शरीरको नाशद्वारा तिम्रो नाश अथवा शरीरको पुष्टिद्वारा तिम्रो पुष्टि हुँदैन। तिमी शरीर हैनौ। यस शरीरभन्दा अघि पनि तिमी थियौ र पछि पनि रहनेछौ। तिमी आत्मा हौ, तिम्रो स्वरूप नित्य छ। जुन कुरा नित्य हुन्छ, त्यो सर्वगत, अचल, स्थिर तथा सनातन हुन्छ। यो नित्य, सनातन, सर्वव्यापी स्वरूपमा न जन्म छ, न द्वेष छ, न विकार छ, न विनाश छ, यो सत् छ, चेतन छ तथा आनन्दमय छ।** ५३

यही आनन्दमय सच्चेतनस्वरूप आत्मा सर्वगत छ; संसारमा जति जीव छन्, ती सबैमा यही निर्दोष तथा सम आत्मा स्थित छ। यसैले जसको दृष्टि यस

आत्मातर्फ हुन्छ, ऊ न कसैसँग घृणा गर्छ, न त द्वेष । ऊ सबैमा समान भावले आफ्नो आत्म-स्वरूपलाई देखेर सबैप्रति आत्मवत् व्यवहार गर्दछ । आत्मवत् व्यवहारमा, आफ्नै शरीरका दाहिने-देब्रे र तल-माथिका अङ्गहरूसँग तथा तिनीहरूद्वारा हुने व्यवहारको भाँति क्रियामा त अवश्य भेद हुनेछ, किनभने वाह्य व्यवहार सम्पूर्ण प्रकृतिमा हुन्छ, र प्रकृतिमा भेद निश्चय नै छ । यस प्रकृतिभेदले गर्दा नै समस्त संसारमा विषमता दृष्टि-गोचर भइरहेको छ । न सबैको वर्ण समान छ, न बुद्धि उस्ताउस्तै छ, न ढाँचा उस्तै छ, न शरीरको तागत उस्तै छ, न त आकृति उस्तै छ, सबैमा केही न केही भेद अवश्य छ । यो भेदमय संसारमा अभेद देख्नु नै त आत्मबुद्धि हो, शुद्ध ज्ञान हो । यी सम्पूर्ण भेद विनाशी छन् र त्यो अभेद अविनाशी छ । अतएव अलग्ग-अलग्ग भिन्न भिन्न रूपहरूमा देखिने जति जीव छन्, ती सबैमा एक विभागरहित नित्य अविनाशी आत्मालाई देख, र यस्तो देखेर नै यथायोग्य व्यवहार गर, तिम्रा सम्पूर्ण व्यवहारहरू भित्रबाट सर्वथा निर्दोष हुनेछन् ।

५४

एउटा विशाल वृक्षका अनेकौं हाँगाहरू हुन्छन्, लाखौं पातहरू हुन्छन्, हजारौं फूल फुल्छन् र हजारौं फल फल्छन्, हाँगाहरू र पातहरूको बेग्ला-बेग्लै आवश्यकता तथा सार्थकता समेत छ; किनकि फूल तथा फल यिनैद्वारा प्राप्त हुन्छन् । केवल ठुटाबाट फल-फूल पाइँदैनन्, तर कुनै पनि बुद्धिमान् व्यक्तिले हाँगा तथा पातको लागि रूखको जरा काट्दैन, जरा नै काटिएपछि हाँगाहरू, पात तथा फल-फूल केको आधारले लाग्छन् ? तर केवल जराको रक्षा गरेर हाँगा र पातहरूलाई काट्न पनि हुँदैन । यसै प्रकार मूल वृक्ष आत्मा तथा त्यसका हाँगा र पातहरू विभिन्न वाह्य अङ्ग हुन् । अतएव न सर्वगत, एकरस, निर्दोष र सम आत्मामा भेदको कल्पना गर, न त बाहिरका व्यवहारमा भिन्नता देखेर त्यो भिन्नता नाश गर्ने व्यर्थ चेष्टा नै गर । विभिन्नतामा नै फल छन् यसैमा सौन्दर्य छ । प्रकृतिको महान् सौन्दर्य हामी वृक्षका चित्र-विचित्र शाखा, पत्र तथा रङ्ग-विरङ्गी मनमोहक पुष्प तथा रसिला, स्वादिष्ठ फलहरूमा नै देख्न पाउँछौं । यी रङ्ग-विरङ्गी रसिला व्यावहारिक दृष्टिलाई निर्मूल पारेर विभिन्न विचित्रताहरू तथा नाना रङ्गहरूले रहित सदा एकरस तथा एकरङ्ग आत्माको उपलब्धि गर्नु सहज छैन । यस विचित्रता र अनेकतामा नै त्यो नित्य एकरसत्व र एकत्वको अनुभव गर, व्यावहारिक अनित्य भेदमा नै पारमार्थिक नित्य अभेदको दर्शन गर, अर्थात् एकरस निर्दोष अभेदमय आत्मालाई ध्यानमा राखेर मात्र अभेदमय

व्यवहार गर। व्यवहारको भेद तिमीले गरेर मेटिन सक्तैन र आत्मामा तिमी अभेद उत्पन्न गर्न सक्तैनौ। अतएव व्यवहारमा आवश्यक भेद कायम राख, तर आत्मदृष्टि कायम राखेर कतै आत्मालाई बिर्सेर शरीर तथा शरीरसम्बन्धी भेद-हरूलाई नै आफ्नो स्वरूप मान्यौ भने त राग-द्वेष र आफ्नो अर्काको भन्ने अज्ञान तथा पापमय झगडामा फसेर पतित हुनेछौ। तिमी अमुक देशका निवासी हौ, हिन्दू हौ, सनातनी हौ, अमुक अञ्चलका हौ, ब्राह्मण हौ, गृहस्थ हौ, पण्डित हौ, तर यी सबैभन्दा अघि तिमी आत्मा हौ –यी सम्पूर्ण परवर्ती स्वरूपहरूको पूरा रक्षा गर, सबै मर्यादाहरूको पालन गर; तर त्यसै गरी, जसरी नाटकको पात्रले नाट्यमञ्चमा आफ्नो स्वाङ्अनुसार अभिनय गर्दछ, तर आफ्नो निज स्वरूपलाई कहिल्यै बिर्सिंदैन। यी सब केवल तिम्रो यसै शरीरका स्वाङ हुन्, आत्मा तिम्रो यथार्थ नित्य निज रूप हो। मृत्युपश्चात् तिमी यूरोपमा जन्मन सक्छौ, अहिन्दू हुन सक्दछौ, परन्तु आत्माबाट अनात्मा हुन सक्तैनौ। निश्चय नै नाटकको त्यसै पात्रको उन्नति हुन्छ र ऊ नै खेलमा उच्च प्रशंसा प्राप्त गर्दछ, जो आफ्नो पात्रको भूमिका उसकै अनुरूप ठीक रूपमा अभिनय गर्दछ, अरूको क्रिया बिर्सेर पनि गर्न चाहँदैन। यही वर्णाश्रमको रहस्य हो। **उन्नतिको कामना गर्ने प्रत्येक व्यक्तिले वर्णाश्रमको यस मर्यादाको अवश्य पालन गर्नु-पर्दछ, तर यसैलाई वास्तविक रूप मानेर अरू पात्रहरूसँग, अरू देश, जाति, धर्म, प्रान्त, वर्ण, आश्रम तथा जीवन-निर्वाहका कार्यहरूसँग कहिल्यै घृणा नगर, उनीहरूलाई आफू-भन्दा नीच नसम्झ। आ-आफ्नो स्वरूपमा सबैको आवश्यकता र सार्थकता छ र सबै ठूला छन्। नीच ठानेर अरू कसैलाई घृणा नगरेजस्तो ठूलो ठानेर अर्काको नक्कल अथवा चाहना पनि नगर। एउटै नित्य अविनाशी सत् चेतन आनन्दमय आत्मामा यी प्रकृतिका विविध खेलहरू भइरहेका छन्। यही कुरा बुझेर त्यसैतर्फ दृष्टि राखेर नित्य आत्माको ध्यान गर्दै शरीरसँग यथायोग्य व्यवहार गर।** ५५

यो आत्मा परमात्माकै सनातन अंश हो, परमात्माकै स्वरूप हो, तर जबसम्म यसको स्थिति प्रकृतिमा रहन्छ, तबसम्म यो जीवात्मा भनिन्छ तथा तबसम्म यसले प्रकृतिजन्य गुणहरूको भोग गर्नुपर्ने तथा गुणहरूको सङ्गले गर्दा असल-खराब योनिहरू-हरूमा जानुपर्ने हुन्छ। असङ्ग, अक्रिय, नित्य, आनन्दमय भए तापनि यो प्रकृतिस्थित हुनाले सुख-दुःखको भोग गर्नुपर्दछ। यस प्रकृतिबाट अहंलाई हटाएर यसलाई सत् तथा आनन्दमय सर्वगत अविनाशी आत्मामा स्थापित गर तथा प्रकृतिजन्य गुणहरूको

पासोबाट उम्केर सुख-दुःखसाथ अतीत, अनामय, आनन्दमय ब्राह्मी स्थितिमा स्थित होऊ । देहमा स्थित हुँदा जसलाई सुख-दुःखभोगी जीवात्मा भन्दछन्, त्यही साक्षि-रूपले **द्रष्टा**, भित्रबाट सत्य आवाज दिने भएकोले **अनुमन्ता**, भरण-पोषण गर्ने भएकोले **भर्ता**, नियामक रूपमा **ईश्वर** तथा निर्गुण रूपमा **परमात्मा** हो । यी सबै स्वरूपहरू एकै समयमा एकै भगवान्मा छन्, कार्यभिन्नताअनुसार स्वरूपभिन्नता छ । यही उनको अनिर्वचनीय लीला हो । यिनै समग्र परमात्माका मुख्यतः दुई नित्यस्वरूप छन्– एउटा **अव्यक्त** र अर्को **व्यक्त** । अव्यक्तका दुई भेद छन्– एउटा अव्यक्त निर्गुण र अर्को अव्यक्त सगुण । **अव्यक्त निर्गुण** त्यस स्थितिको नाम हो जसमा शक्तिको लीला बन्द हुन्छ, शक्ति शक्तिमान्मा विलीन हुन्छ । यसैलाई **विज्ञानान्दघन ब्रह्म** भन्दछन् । **अव्यक्त सगुण** नै सृष्टिकर्ता, सर्वव्यापी, सबैको नियामक तथा विभु हो; आत्मा, जीवात्मा, द्रष्टा, अनुमन्ता, भर्ता, भोक्ता आदि यसैका स्थितिभेद हुन् । शक्तिको क्रिया भएको स्थितिमा नै यो **सगुण** भनिन्छ । तिनै परमात्मा नित्य, दिव्य विग्रहको रूपमा व्यक्त छन्, राम-कृष्णादि अवताररूप विष्णु, शिव, देवी, ब्रह्मा, सूर्य आदि उनैका दिव्य स्वरूप हुन् । यी सबै स्वरूपहरूलाई कदापि स्वरूपतः तथा तत्त्वतः फरक फरक नठान, एउटैका अनेक अव्यक्त तथा व्यक्त लीलादेह हुन् । आफ्ना इष्टहरूको अनन्य भक्त बनिरहू । शेष सम्पूर्ण स्वरूपलाई त्यसैमा विलीन पारेर सर्वत्र सर्वदा सर्वथा एक उनैलाई देख, सुन । विलीन पार्न सकेनौ भने सबै रूपहरूलाई आफ्ना उनै एउटै लीलामय इष्टदेवका विभिन्न रूप ठान । यो निश्चय गर– सर्वमय, सर्वशक्तिमान्, सर्वाधार, सर्वव्यापी, सर्वरूप भगवान्को कुनै पनि व्यक्त साकार रूपको एकमात्र महेश्वर बुद्धिद्वारा परम-श्रद्धायुक्त भएर अनन्य उपासना गर्ने **भक्त** तथा नित्य निर्गुण विज्ञानानन्दघन परमात्माको अभेद उपासना गर्ने **ज्ञानी** दुवैले अन्तमा एउटै भगवत्तत्त्वलाई प्राप्त गर्दछन्, किनभने परमात्मा एउटै छ । निश्चय नै लीलामय साकार रूपको अनन्य उपासक श्रेष्ठ योगवेत्ता पुरुष प्रेमको अलभ्य रसलाई विशेषरूपले उपलब्ध गर्नेछ । भगवान्को नित्य-विग्रह श्रीकृष्ण आदि स्वरूपहरूलाई जन्मने र मर्ने ठानेर कहिल्यै अवहेलना गर्नु हुँदैन । यिनीहरूको प्रादुर्भाव तथा तिरोभाव अथवा प्राकट्य तथा अन्तर्धान हुन्छ, न कि जन्म-मरण । जो तिनीहरूको अज, अविनाशी महेश्वररूप परम-पुरुषोत्तम-भावलाई नबुझेर यिनीहरूलाई जन्मने मर्ने मनुष्य ठान्दछन्, तिनका कुराहरूमा विश्वास कहिल्यै नगर र परम श्रद्धासाथ यी दिव्य स्वरूपहरूको आ-आफ्नो रुचिअनुसार ध्यान-भजन गर्ने गर । यो भगवान्को योगमायाको ठूलो प्रभाव हो । योगमायाको पर्दालै छेकिएर

प्रकट भएकोले नै हामी मूढ व्यक्तिहरू अज तथा अविनाशी भगवान्लाई नचिनेर श्रीराम-कृष्णादि रूपहरूलाई मायाबद्ध मानवरूप भन्दछौं, तर भगवान्को तरि नसक्नु मायाबाट त्यही व्यक्ति बाँचेर पारि जान सक्तछ, जो मायाका अधिपति भगवान्को शरणमा जान्छ । अतः भगवान्को अव्यक्त तथा व्यक्त, निर्गुण-सगुण रूपहरूमा भेदभाव नगरेर, विवाद पन्छाएर, तर्कलाई त्यागेर केवल प्रेमपूर्वक भजन-स्मरण गर । चाहे व्यक्तलाई भज, चाहे अव्यक्तलाई, तर दुवैले प्राणीसँग सद्व्यवहार गर्नु आवश्यक छ । अव्यक्तमा सबै ब्रह्ममय छन् र व्यक्तमा श्रीकृष्णमय वा श्रीराममय । चाहे सबैलाई ब्रह्ममय ठानेर आफूलाई पनि त्यसबाट अभिन्न मानेर अनिवार्य व्यावहारिक भेद कायम राख्दै अभेद व्यवहार गर, चाहे सबैलाई श्रीराम-कृष्णस्वरूप मानेर आफ्नो सामर्थ्यअनुसार सबैको यथायोग्य सेवा गर, कुरा एउटै हो । तर यो कुरा पनि राम्ररी बुझ्नुपर्दछ– सेवा स्वकर्मद्वारा नै राम्ररी हुन सक्तछ । तब मात्र तिमी आदर्श साधक बन्न सक्नेछौ । यसैले यो अस्थायी जीवनलाई शीघ्रातिशीघ्र सन्मार्गमा लगाऊ । श्रुति हामीलाई सावधान गर्दछ–

इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः ।
भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः प्रेत्याऽस्माल्लोकादमृता भवन्ति ॥

अर्थात् यस जन्ममा ब्रह्मलाई बुझ्यौ भने त ठीक छ, तर त्यसलाई यस जन्ममा बुझेनौ भने त ठूलो हानि छ । बुद्धिमान् व्यक्तिहरू त्यसलाई समस्त प्राणीहरूमा उपलब्ध गरेर यस लोकबाट गएर (मरेर) अमर हुन्छन् ।

पहिलेका महात्माहरू यस सम्बन्धमा एउटा कथा सुनाउने गर्दथे – शरीर-पुरनामक गाउँमा एकपटक निकै ठूलो महामारी फैलियो । त्यस गाउँको एउटा घरका सबै उमेर पुगेका सदस्यहरू मृत्युको काखमा गए, केवल एउटी छोरी र एउटा छोरो मात्र बाँकी रहे । छोरीको नाम बुद्धिमती र छोरोको नाम मनीराम थियो । यी दुवै परस्परविरोधी स्वभावका थिए । घरमा जब अरू कोही बाँकी रहेनन्, तब यी दुवै कुनै प्रकारले आफ्नो समय बिताउन थाले, तर ती दुवै दुःखी थिए । एकजना शिवभक्त सज्जनले तिनीहरूलाई दुःखी देखेर शिवजीको उपासना गर्ने परामर्श दिए तथा सबै प्रकारका नियम पनि बुझाइदिए । ती दुवै प्रेमसाथ शिवजीको भजन-पूजन गर्न लागे । केही दिनपश्चात् तिनको उपासनाबाट प्रसन्न भएर भगवान् शङ्कर प्रकट भए । शिवजीले एउटा थालमा राखिएका तीनवटा लड्डू तिनलाई प्रसादको रूपमा दिनुभयो ।

शिवजीले ती तीनवटा लड्डूका गुणहरू समेत बताउँदै भन्नुभयो– 'पहिलो लड्डूमा यो गुण छ कि त्यसलाई खाने व्यक्ति मृत्युको भयबाट समेत मुक्त हुनेछ र बाँचुन्जेलसम्म हृदयमा परम शान्ति पाउनेछ, दोस्रो लड्डू खाने व्यक्तिको नजीक कुनै प्रकारको समस्या तथा भय आउँदैन तथा तेस्रो लड्डू खाने व्यक्तिको पछि-पछि स्वयं भगवान् हिंडिरहनेछन् ।' यसो भनेर भगवान् शिव अन्तर्धान भए। दुवै दाजु बहिनी कम समझदार थिए नै, अतः आफू-आफूमा झगडा गर्न थाले । बहिनी भन्दथी–'दुईवटा लड्डू म खानेछु र बाँकी एउटा तिमी खाऊ।' यसै गरी दाजु भन्दथ्यो– 'दुईवटा लड्डू म खानेछु र बाँकी एउटा तिमी खाऊ ।' यसै झगडामा दिन बितेर साँझ पऱ्यो, तर लड्डू जस्ताको तस्तै रह्यो । राति नि ँय भयो– दुवै जना चुपचाप बस्ने र जो पहिले बोल्नेछ, उसले एउटा लड्डू खाने र जो पहिले बोल्दैन उसले दुइटा खाने ।

यस प्रकारको निर्णय गरेर ती दुवै चुपचाप बसे । यसरी नै कहिले बसेर र कहिले पल्टेर दुई दिन व्यतीत भयो । उनीहरूले न केही खाए, न पिए, न बोले, न कतै गए । जब केही नखाएर शरीर निर्बल भयो, तब दुवैजना आ-आफ्नो ठाउँमै सुते । गाउँमा महामारीको प्रकोप त छँदैथियो, जसले गर्दा मानिस साँझमा बिरामी भएर बिहानसम्ममा मरिसक्थ्यो । यस्तो अवस्थामा नजीकका तीनजना छिमेकीहरूले अनुमान गरे–यी दुई दाजु-बहिनीहरू न केही बोल्छन्, न बाहिर निस्कन्छन्, सम्भवतः दुवै समाप्त भइसके । अतः दुवैलाई जसरी भए पनि गङ्गाजीमा बगाइदिनु नै उचित हुनेछ, अन्यथा रोग बढी फैलिने डर छ । यस्तो विचार गरे तिनीहरूमध्यको एउटा व्यक्ति भऱ्याङ लगाई छतबाट घरभित्र पस्यो र भित्रको चुकुल खोलिदियो । ढोका खुलेपछि बाँकी दुई व्यक्ति पनि भित्र पुगे । उनीहरूले देखे– ती दुवै चुपचाप पल्टेका छन् र बोलाउँदा पनि बोल्दैनन् । अनि ती तीनैले तिनीहरूलाई मरेका ठानी दुवैमाथि एउटा-एउटा ओढ्ने हालेर चाँडै नै दुईवटा काठमा तिनीहरूलाई बेग्लाबेग्लै बाँधी गोरुगाडामा राखेर जङ्गाजी-तिर लगे । त्यहाँ पुगेर दुवैलाई ओरालेर आपसमा कुरा गर्न थाले–गङ्गाजी कहाँ गहिरो छ र यिनीहरूलाई कहाँबाट बगाउने? ओढ्नेभित्रबाट ती दुवैले यी सबै कुराहरू सुनिरहेका थिए, यत्तिकैमा मनीराम आत्तिएर बोल्यो– 'भैगो, म एउटा खाउँला ।' त्यसै वेला अर्का-तिरबाट बुद्धिमती पनि कराई– 'त्यसो भए म दुइवटा खान्छु ।' यसै गरी ती दुई आपसमा 'म एउटा खाने 'र' म दुइटा खाने' भनेर कराए । तीनवटै सोझा-साझा गाउँलेहरूले ठाने–यी दुवै भूत भएछन् र हामी तीनजनालाई खाने कुरा गर्दै छन् । अतः ती तीनैजना भयभीत

भएर आ-आफ्ना घरतर्फ दौडे । अन्तमा यी दुई दाजु-बहिनीहरू पनि आफ्नो घरमा पुगेर देखे – लड्डू त एउटा कुकुरले खाइरहेको छ । कुकुर यिनीहरू आएको देखेर लड्डूको थाल समेत लिएर भाग्यो । यस्तो देखेर ती दुवै निकै पश्चात्ताप गर्न थाले, तर अब पछुताएर के हुन सक्थ्यो र ! पश्चात्ताप गरिरहे र यत्रो दिनको उपासनाको परिश्रमको फल व्यर्थमै गुमाए । ५६

जीवलाई लड्डू राखेको थाल झैं मनुष्यदेह निकै तप तथा पुण्यकर्मको फलस्वरूप शिवरूपी भगवान्द्वारा प्राप्त भएको छ। यही थालरूपी मनुष्यदेहमा तीनवटा लड्डूहरू (मोदक– मोद = प्रसन्नता, = दिने अर्थात् पूर्ण आनन्ददायक) राखिएका छन् जुन अन्य शरीरहरूमा छैनन् । पहिलो लड्डूको नाम ज्ञान हो । जो व्यक्ति यो ज्ञाननामक लड्डू प्राप्त गर्दछ, ऊ मृत्युको दुःखबाट समेत मुक्त हुन्छ । दोस्रो लड्डू वैराग्यको हो जसको सेवन गर्ने प्राणी हर प्रकारको झन्झटबाट मुक्त भएर सुखी र अभय रहन्छ । तेस्रो लड्डूको नाम भक्ति वा प्रेम हो, जसको सेवन गर्ने व्यक्ति सँग भगवान् सदा हिंड्दा छन् । बुद्धिमती बुद्धिको रूप हो र मनीराम मन हो । यी दुवै बुद्धि र मन अधिकांशएक-अर्कादेखि भिन्न भाव राख्दछन् । बुद्धिको निर्णय मन स्वीकार गर्न चाहँदैन तथा मनका सङ्कल्प-विकल्पहरूलाई बुद्धि आत्मसुखमा बाधक ठान्दछ । बुद्धि केही मात्रामा शुद्ध हुन्छ, किनभने त्यसमा ज्ञानको प्रकाश हुन्छ । मन प्रायः विषय तथा अवगुणहरूको साथी हुन्छ । जुन वेलामा बुद्धि अशुद्ध हुन्छ , त्यसवेला त्यो मनको अनुकूल हुन जान्छ, तर शुद्ध बुद्धि र मनको बीचमा तानातान भइरहन्छ । ज्ञान, वैराग्य र भक्तिरूप तीनवटा लड्डू-हरूको लागि यी दुईमा झगडा चलिरहन्छ । शुद्ध बुद्धि यिनीहरूलाई राम्रो भन्दछ, तर मन यिनमा नलागेर यताउता भौंतारिरहन्छ र यिनलाई असल मान्दैन । यसप्रकार ज्ञान, वैराग्य तथा भक्तिको उपेक्षा गर्दा-गर्दै पनि यी तीनका फल पूर्ण शान्ति, अभयता तथा परमात्माको दयाको लागि दुवै इच्छुक रहन्छन् । साथै ती दुवै मायाको मोह-(म, मेरो)-मा यति तल्लीन रहन्छन् कि लड्डूसहित थालरूपी शरीरलाई कुक्कुर-रूपी कालले बोकेर लैजान्छ ।

यसप्रकार बुद्धि र मन दुवै ज्ञान, वैराग्य र भक्तिको अतुल आनन्दबाट वञ्चित हुन पुग्छन्, वास्तवमा मनुष्य-शरीर यिनै तीन लड्डूहरूको सेवन गर्नको लागि प्राप्त भएको छ, ताकि आफूभित्रै प्राणी यिनको अपूर्ण आनन्द लिंदै पूर्णानन्दस्वरूप बनोस् तथा आफ्नो मनुष्यजन्म सफल बनाओस् । तर हामी त दुर्भाग्यवश नाम-रूपको मोहमा

नै अल्झेका छौं। हामीले त्यसको त्याग गरी निश्चय गर्नुपर्दछ– म शरीर होइन। म नाम होइन। नाम-रूप ममा आरोपित छन्। यीसँग मेरो वस्तुतः कुनै सम्बन्ध छैन। शरीरको नाशले मेरो केही बिग्रँदैन। नामको प्रशंसा-निन्दाले मेरो केही हानि हुँदैन। म अमर छु, अजर छु, निष्कलङ्क छु, शुद्ध छु, सनातन छु, सदा एकरस छु, कहिल्यै घट्ने-बढ्ने होइन। शरीरको उत्पत्ति भएर म उत्पन्न हुन्नँ, शरीर नष्ट हुँदा म नष्ट हुन्नँ। म नित्य हुँ, असङ्ग हुँ, अव्यय हुँ, अज हुँ। मेरो स्वरूपमा कहिल्यै कुनै फरक पर्दैन। जे-जति परिवर्तन हुन्छन्, ती सबै नाम-रूपमा हुन्छन्। नाम-रूपबाट आत्मा सर्वथा पृथक् छ। आमाको गर्भमा जब जीवात्मा आएको थियो, तब उसको यो स्थूल शरीर (रूप) थिएन, तर जीवात्मा थियो; मरेपछि शरीर नष्ट हुन्छ, तर जीवात्मा रहन्छ। अतएव यो सिद्ध छ– शरीर जीवात्मा होइन। यसै प्रकार आमाको गर्भमा जीवात्माको कुनै नाम थिएन। मानिसहरू बच्चा जन्मने भएको छ भन्दथे। यतिसम्म पनि थाहा थिएन– गर्भमा छोरा छ अथवा छोरी। जन्म भएपछि भनियो कि छोरा भयो। केही समयपछि एउटा नाम राखियो। माता-पितालाई यो नाम मन परेन, तिनले अर्को सुन्दर नाम राखे। ठूलो भएपछि यो नाम पनि फेरियो। यसबाट यही सिद्ध हुन्छ– नाम पनि जीवात्मा होइन। ६०

नाम-रूप दुवै कल्पित हुन्, आरोपित हुन्; तर जीव यिनैलाई आफ्नो स्वरूप ठानेर यिनको लाभ-हानिमा आफ्नो लाभ-हानि ठान्दछ र दिन-रात यिनैको सेवामा लागिरहन्छ; शरीरलाई आराम मिलोस्, नामको नाम (कीर्ति) होओस्, केवल यतिकै लागि ठूला-साना सबै पागल भइरहेका छन्। यो मोह हो, अज्ञान हो, उन्माद हो, माया हो। यसबाट आफूलाई मुक्त गर। आफ्नो स्वरूपलाई सम्हाल। राम्ररी बुझ– जबसम्म यी नाम-रूपलाई आफ्नो स्वरूप सम्झिरहन्छौ, तबसम्म यस जगत्का सुख-दुःख तिमीलाई सताउँछन्। जुनदिन, जुनक्षण, नाम-रूपलाई मिथ्या प्रकृतिको कुरा मान्दछौ र आफूलाई यिनबाट अलग्ग ठान्दछौ, त्यसैक्षण प्रकृतिजन्य सुख-दुःखबाट छुटकारा पाउनेछौ। सम्पूर्ण कार्यहरू प्रकृतिमा भइरहेका छन्, आत्मा निर्लेप छ। आत्मा तिम्रो स्वरूप हो।

शरीर रोगी भएमा तिमी रोगी हुँदैनौ, शरीर स्वस्थ भएमा तिमी स्वस्थ हुँदैनौ, शरीर मोटाएमा तिमी मोटो हुँदैनौ, शरीर दुब्लाएमा तिमी दुब्लो हुँदैनौ। तिमी निःसङ्ग छौ, सदा सम छौ, तिमीभित्र यी द्वन्द्वहरू छँदै-छैनन्। सम्पूर्ण द्वन्द्वहरू प्रकृतिमा छन्, तर हो, जबसम्म तिमी प्रकृतिमा स्थित छौ, तबसम्म प्रकृतिका सम्पूर्ण विकार तिमीलाई आफूभित्र भासित हुन सक्छन्, तिमी प्रकृतिका रोगहरूद्वारा ग्रस्त छौ, महान्

रोगी छौ, शरीर मोटो, बलियो र पूर्ण स्वस्थ भए तापनि सर्वथा अस्वस्थ छौ । तिम्रो वास्तविक स्वस्थता स्व-(आत्मा)-मा स्थित हुनुमा छ । **जो आत्मामा स्थित छ, ऊ नै स्वस्थ छ र जो प्रकृतिमा स्थित छ, ऊ नै अस्वस्थ छ । यसै प्रकार तिम्रो नामको प्रशस्त यश फैलनुमा तिम्रो केही यश हुँदैन, नामको बदनामीले तिम्रो कुनै बदनामी हुँदैन ।** तिमी नामबाट अलग छौ, तर जबसम्म नामलाई नै आफ्नो स्वरूप ठानिरहन्छौ,तबसम्म नामको बदनामीमा तिमीलाई महान् दुःख हुनेछ तथा नामको नाम हुँदा अर्थात् प्रसिद्धत् हुँदा खुशी लाग्नेछ । यही नै कारण हो कि तिमी आज नामको नाम कमाउनमा आफ्नो अमूल्य जीवन गुमाइरहेछौ । नामको नाम भए तापनि त्यो के कामको हुन्छ ? त्यो कति दिन कायम रहनेछ र तिमीलाई त्यसबाट वस्तुतः के लाभ हुनेछ ? नामको नामद्वारा बन्धन अझै दृढ हुन जान्छ । तिमी आत्मामा स्थित हुने अवस्थाबाट अझ पर पुग्नेछौ । अतः नाम-रूपको मोह छाडेर, शरीरको आराम र नामको प्रसिद्धिको चिन्ता त्यागेर आफ्नो स्वरूपलाई सम्हाल । तिमी सदा मुक्त छौ । बन्धन तिम्रो नजीक आउनै सक्तैन दुःख-सुखका द्वन्द्व तिम्रो कल्पनामा आउनै सक्तैनन् । तिमी आनन्दस्वरूप हौ, तिमी सत्, हौ, तिमी चेतन हौ । तिमी स्वयं शान्तिको भण्डार हौ । तिमी पूर्ण छौ, तिमी अखण्ड छौ, तिमी अनन्त छौ, तिमी कूटस्थ छौ, तिमी ध्रुव छौ, तिमी सनातन छौ । ६१

नित्य निरन्तर शुभ सङ्कल्प तथा दृढ निश्चय गर– 'म सर्वशक्तिमान् भगवान्को सनातन अंश हुँ । भगवान्को शक्ति ममा भरिएको छ । कुनै पनि पाप-तापमा भगवान्को शक्तिको सामना गर्ने शक्ति छैन । म सत् हुँ, आनन्द हुँ, चेतन हुँ । मेरो नित्य सत्तालाई कुनै मृत्यु पनि नाश गर्न सक्तैन । मेरो अखण्ड चित्स्वरूपमा कहिल्यै अज्ञान वा मोहको प्रवेश हुन सक्तैन, साथै मेरो अनन्त, अनामय, एकरस आनन्दमा त कहिल्यै कुनै रूपान्तर हुँदै हुँदैन । मेरो नित्य निरामय चित्स्वरूपमाथि कुनै पनि जड पदार्थ वा जागतिक स्थितिको कुनै पनि असर पर्न सक्तैन । मेरो अखण्ड शाश्वत शान्ति कोही भङ्ग गर्न सक्तैन ।

'म नित्य, निर्मल तथा अनन्त आनन्दको भण्डार भगवान्को स्व-अंश हुँ । कुनै पनि रोग, शोक, विषाद, भय, निराशा, दरिद्रता, दुर्भावना तथा दुराचार ममा रहन सक्तैन । म सदा नीरोग, सदा प्रसन्न, सदा निर्भय, सदा सम्पन्न, सदा सफल, सदा सद्विचारी तथा सदा सदाचारी छु । भगवान्को निष्कपट निःस्वार्थ प्रेम मेरो हृदयमा भरिएको छ । कृपा, सेवा, उदारता, स्वतन्त्रता, समानता, शान्ति, साधुता आदि त

मेरा त्यस प्रेमका परिवार हुन्, जो नित्य निरन्तर निस्केर सर्वत्र फैलन्छन् र सबैलाई सुख पुऱ्याइरहन्छन्। ममा कुनै अशुभ वा अकल्याण छँदैछैन, किनभने परम शुभ तथा परम कल्याणस्वरूप भगवान् सदा मेरो हृदयमा वास गर्छन् र त्यसै हृदयको साथमा म सदा उनै भगवान्मा निवास गरिरहेको छु। जुन भगवान् ममा छन् र जुन भगवान्मा मेरो निवास छ, उनै भगवान् सबैमा छन् र उनै भगवान्मा सबैको निवास छ। अतः अर्को कोही छँदै छैन। भगवान् नै भगवान्मा बसेर भगवान्को भागवती लीला गरिरहेका छन्।

सदा निश्चय गर--सत्य, अहिंसा, उत्साह, साहस, शक्ति, शान्ति, ज्ञान, वैराग्य, पुण्य, क्षमा, पवित्रता आदिद्वारा मेरो हृदय सदा पूर्ण रहन्छ। यी गुणहरू मेरो हृदयबाट कहिल्यै जान सक्तैनन्, किनभने यी भगवान्का चरण-सेवक हुन् र भगवान् एक क्षणको लागि पनि कहिल्यै मेरो हृदयबाट अलग्ग हुँदैनन्। म कहिल्यै खराब विचार, असत् सङ्कल्प, पापनिश्चय तथा अरूको अनिष्टको चिन्तन गर्नै सक्तिनँ, किनभने भगवान्को सान्निध्यले गर्दा मेरो हृदय सदा सद्विचार, सत् सङ्कल्प, शुभ निश्चय तथा अरूको हितको भावनाले भरिएर रहन्छ। म यस संसारमा केवल सुख, शान्ति, पुण्य, प्रेम, परमात्माको शक्ति तथा भगवान्को अखण्ड ज्ञान प्राप्त गर्न र यसैलाई सम्पूर्ण जगत्मा वितरण गर्नको लागि आएको हुँ। यही नै मेरो जीवनको परम व्रत हो।

सर्वेश्वर परब्रह्म नै आनन्द तथा परम शान्तिका समुद्र हुन्। उनै भगवान् सित तिम्रो सम्बन्ध जति-जति बढ्दै जान्छ, त्यति नै आनन्द तथा शान्ति समेत तिमीभित्र बढ्दै जान्छन्, अनि तिमी जहाँसुकै गए तापनि आनन्द तथा शान्तिलाई साथमा लिएर जानेछौ र तिम्रो आनन्द तथा शान्तिद्वारा जगत्का प्राणीहरूलाई पनि यथायोग्य आनन्द तथा शान्ति प्राप्त हुनेछ। साथसाथै तिमी पनि क्रमशः बढीभन्दा बढी आनन्द तथा शान्तिको प्राप्ति गर्दै जानेछौ, किनभने तिम्रो हृदय हरसमय, हरस्थानमा तिनको आकर्षण गरिरहन्छ। तिम्रो हृदयको ढोका जसको लागि खुला हुन्छ, तिमीलाई त्यही वस्तु प्राप्त हुन्छ, र जुन कुरा भित्र हुन्छ, त्यसैलाई बढी मात्रामा प्राप्त गर्नको लागि हृदयको द्वार पनि खुला रहन्छ। यदि तिमी आनन्द तथा शान्ति चाहन्छौ भने आनन्द तथा शान्तिका सागर परब्रह्मसँग सम्बन्ध जोड, तिम्रो हृदयमा आनन्द तथा शान्ति आउनेछ, र जति-जति त्यो संसारमा फैलन्छ, त्यति-त्यति

नै त्यो तिमीभित्र पनि बढ्दै जानेछ । तिमी भगवान्को सम्बन्धलाई बिर्सेर शोक तथा अशान्तिले भरिएको विषय-वैभवसँग सम्बन्ध जोड्छौ भने तिमीलाई आनन्द तथा शान्तिको सट्टा शोक तथा अशान्ति प्राप्त हुनेछ । अनि जति-जति तिम्रो विषय-सम्बन्ध बढ्दै जान्छ, त्यति-त्यति नै शोक तथा अशान्ति पनि बढ्दै जानेछन् । अनि तिमी जहाँसुकै गए तापनि शोक तथा अशान्ति पनि तिमीसँग जानेछन् र जगत्का प्राणीहरूमा फैलेर झन् उल्टो तिम्रो शोक तथा अशान्ति अझ बढाउनेछन् । तिम्रो हृदयको द्वार आनन्द तथा शान्तिको लागि बन्द हुनेछ र तिमी शोक तथा अशान्तिले भिज्नेछौ, अनि जगत्को माथिल्लोभन्दा माथिल्लो कुनै स्थितिमा पनि तिमीलाई आनन्द तथा शान्तिको यथार्थ दर्शन हुनेछैन । यसैले परम शान्ति तथा परमानन्दमय परब्रह्मसँग सम्बन्ध जोड, तब तिमी जहाँ भए तापनि आनन्द तथा शान्तिलाई त्यहीं आकर्षित गर्न सक्नेछौ तथा अरूमा वितरण समेत गर्न सक्नेछौ ।

ती व्यक्तिहरूको सङ्गत गर, सकेसम्म बढी समय उनीहरूसँग रहन र उनीहरूको निकट रहेर उनको सेवा गर्नमा बिताऊ, जसको हृदय परम शान्ति तथा परमानन्दको समुद्र भगवान्मा निमग्न छ, उनीहरूको सङ्गतले तिम्रो हृदयको सम्बन्ध पनि भगवान्सँग जोडिनेछ, अनि तिम्रो हृदयको द्वार पनि परमानन्द तथा परम शान्तिको लागि खुल्नेछ । यस्ता महापुरुषहरू जगत्मा सर्वत्र शान्ति तथा आनन्दको प्रवाह नै बगाउने गर्दछन्, जहाँ शोक, अशान्ति, विषाद र भय हुन्छ त्यहाँ यदि तिनको हृदयमा स्थित शान्ति तथा आनन्दका किरणहरू पुग्दछन् भने तिनीहरू शोक, अशान्ति आदिका अन्धकारको नाश गरेर आनन्द तथा शान्तिको उज्ज्वल प्रकाश फैलाइदिन्छन् ।

यसैले मनलाई महापुरुषहरूको संसर्गमा लगाऊ । मनलाई निकम्मा नराख । निकम्मा मनले प्रमाद गर्दछ । जबसम्म त्यो कुनै दायित्वपूर्ण कार्यमा लागि-रहन्छ, तबसम्म त्यसलाई व्यर्थ, अनावश्यक तथा नगर्न योग्य कुराहरू सोच्ने फुर्सद मिल्दैन; तर जब दायित्वको कार्यबाट मनले छुटकारा पाउँछ, तब त्यो स्वच्छन्द भएर ती विषयहरूबारे सोच्न थाल्दछ, जसको स्मरण समेत कार्यको समयमा उसलाई हुन्नथ्यो । जब नयाँ साधकले ध्यान-भजन आदिको आरम्भ गर्दछ, तब उसको सामु सबैभन्दा ठूलो समस्या यो आउँछ– त्यस समयमा अन्य समयमा कल्पनासम्म पनि नहुने सडे-गलेका, फोहर तथा डरलाग्दा कुराहरूको नै स्मरण हुन्छ र ऊ आत्तिन्छ । यसको कारण हो– ऊ जुन कुराको ध्यान गर्न चाहन्छ, तिनलाई उसले हटाइ-

दिएको छ, यस्तो हालतमा ऊ निकम्मा हुन जान्छ, तर उसलाई निकम्मा रहन मन लाग्दैन, त्यसैले ऊ ती पुराना चित्रहरू पल्टाउन थाल्दछ, जो उसमाथि संस्काररूपले अङ्कित छन् र जसलाई पल्टाउने कार्यको लागि उसलाई अन्य दायित्वपूर्ण कार्य रूपमा संलग्न रहँदा अवसर मिल्दैनथ्यो । साधक त्यस स्थितिमा आत्तिएर ध्यानको अभ्यास-लाई त्याग्दैन र लगनपूर्वक अभ्यास गरिरहन्छ भने केवल केही समयपश्चात् अभ्यास दृढ भएपछि मन ध्येय वस्तुको स्वरूपमा रमाउनेछ र अन्तमा तदाकार समेत हुनेछ ।

६४ प्रमादी मन भएको मनुष्य नै यस्ता कार्यहरू गर्दछ, जुन उसले गर्नु हुँदैन । प्रमादको अर्थ हो– गर्न योग्य कर्म नगर्नु र नगर्न योग्य कर्म गर्नु । यसैले मनलाई निरन्तर शुभ चिन्तनमा लगाइराख र त्यसमाथि त्यसको यति दायित्व थोपर कि उसलाई यो काम उसले अवश्य गर्नु छ एवं सुन्दर तथा सुव्यवस्थित रूपमा गर्नु छ भन्ने लागोस् । कार्यमा यति संलग्न रहनुपर्दछ कि त्यसैको चिन्तन गर्दा-गर्दै निद्रा लागोस् र ब्यूँझनासाथ पुनः त्यसैको चिन्तन होओस् । त्यस्तो भएपछि तदाकार वृत्ति शीघ्र एवं सहज हुन्छ । नयाँ विषयमा लाग्नाले मन शुरूमा आत्तिन्छ, रोकिन्छ, वाक्क हुन्छ र कहिलेकाहीं प्रबल रूपले त्यसलाई अस्वीकार समेत गरिदिन्छ, तर यसबाट नआत्तिऊ । गाईबस्तु शुरू-शुरूमा नयाँ ठाउँमा, नयाँ किलामा बाँधिन मान्दैनन् । चाहे त्यो नयाँ ठाउँ तिनको लागि पहिलेको अपेक्षा बढी सुखप्रद नै किन नहोओस्, दाम्लो फुस्कनासाथ वा अवसर पाउनासाथ भागेर पुरानो ठाउँमा पुग्दछन् । यसै प्रकार मन पनि नयाँ विचारमा लाग्न चाहँदैन र यसै कारण विषय-चिन्तनमा अभ्यस्त मन भगवच्चिन्तनमा लाग्न हच्कन्छ, रोकिन्छ, वाक्क हुन्छ र मान्दैन । तर यदि निराश नभएर त्यसलाई निरन्तर लगाउँदै गयौं भने त्यो विषय-चिन्तनलाई छाडेर भगवच्चिन्तनमा त्यसै गरी लाग्नेछ, जसरी गाई केही दिनपछि पुरानो ठाउँलाई बिर्सेर नयाँ ठाउँमा नै रमाउन थाल्दछ । वास्तवमा जीवको विषय-चिन्तनको अभ्यास निकै पुरानो छ । त्यसलाई छुडाएर भगवच्चिन्तनमा लगाउन मानव-जीवनको आधाभन्दा बढी समय लागे तापनि त्यो थोरै नै हो । मन बडो दुर्निग्रह एवं चञ्चल छ, तर अभ्यास (नयाँ वस्तु भगवच्चिन्तनमा बराबर लगाउनु) तथा वैराग्य-(पुरानो विषय-चिन्तनका दुःख-दोष देखाई-देखाईकन त्यसबाट हट्नु)-को सावधानीसाथ सतत प्रयोग गरेपछि त्यो भगवच्चिन्तन-परायण हुने नै छ । अनि कुनै पनि प्रमादको आशङ्का वा सम्भावना रहँदैन ।

मनमा कहिल्यै निराशा, विषाद, उदासीनता, असमर्थता आदिलाई स्थान

नदेऊ। विश्वास राख– मलाई आफ्नो ध्येय निश्चय नै प्राप्त हुनेछ। मनमा कहिल्यै 'मेरो जीवन निष्फल हुनेछ, मलाई भगवान्को प्राप्ति हुनेछैन' भन्ने कल्पना नगर। मनमा यो दृढ निश्चय राख– 'मेरो भगवान्सित नित्य सम्बन्ध छ, भगवान्को पूर्ण एवम् अनन्त कृपा ममाथि सदा-सर्वदा बर्सि नै रहनेछ। भगवान्को कृपा मलाई भगवान्बाट अलग्ग रहेको देख्नै सक्तैन। यसैले भगवान्को कृपाको बलद्वारा नै म यसै जीवनमा निश्चय नै भगवान्लाई प्राप्त गर्नेछु। भगवत्प्राप्तिका प्रतिबन्धक काम-क्रोध, लोभ-मोह, मद-मात्सर्य, शोक-विषाद, दम्भ-दर्प, वैर-विरोध, अभिमान-अहङ्कार तथा ममता-आसक्ति आदि दोषहरूलाई भगवत्कृपाले चुटी-चुटीकन मेरो मनबाट भगाइदिएको छ, तिनीहरू अब कहिल्यै मेरो नजीक समेत आउने साहस गर्न सक्तैनन्। ६५

मेरो मन भगवान्लाई पाउन उत्साह, उमङ्ग, उत्कण्ठा र उल्लास आदिले भरिएको छ। त्यसमा श्रद्धा, विश्वास र निश्चयहरूको साम्राज्य छ। मेरो मनमा सबै सात्त्विक भावहरूको उदय भएको छ, श्रद्धा-विश्वासको प्रभावले गर्दा निर्भयता, निश्चिन्तता, अलोलुपता, अनुभूति, धृति, क्षमा, दया, अहिंसा, तेजस्विता नम्रता, शान्ति, शुद्धि, तितिक्षा, उपरामता, समता, सत्य, शम, दम, आर्जव, तप, त्याग, वैराग्य, सन्तोष, ज्ञान, समाधान र प्रेम आदि सद्गुण तथा सद्भावहरूको पूर्ण विकास भएको छ। यिनको नित्य संयोगले मेरो मन परमानन्दले भरिएको छ। अब मलाई पाइला-पाइलामा तथा क्षण-क्षणमा भगवत्कृपाको शुभ मङ्गलमय दर्शन हुन्छ र म अनुभव गर्दछु–'मेरा चारैतिर, तल-माथि, भित्र-बाहिर केवल कृपा नै कृपा, आनन्द नै आनन्द भरिएका छन्। मेरो मन मेरो कल्याणमा नै नियुक्त छ, किनभने त्यो मेरै वशमा छ र भगवान्तिर झुकेको छ। यसैले मेरो मन मेरो मित्र हो, त्यसको प्रत्येक चेष्टा मित्रताको भावद्वारा नै हुन्छ। अब मलाई दृढ निश्चय भएको छ– 'मेरो मन सर्वथा भगवान्को अनुगामी भएर केवल उनैको अधिकारमा पुगेको छ र उनैको इशारामा चल्दछ। म पाप-पुण्यबाट मुक्त तथा भगवत्प्रेमले युक्त भएर कृतार्थ भइसकेको छु।' –यी सबै कुराहरूलाई जान्न, मनन गर्न र यो अनुभूति प्राप्त गर्न श्रद्धा-विश्वासपूर्वक दीर्घकालीन साधनको आवश्यकता हुने गर्दछ।

हामी आफ्नो मौलिक विषयभन्दा केही पर पुग्यौं, अब पुनः त्यसैमा फर्कनुपरेको छ। यसअघि दर्शनशास्त्रको विषयमा कुरा चलिरहेको थियो। हिन्दू-दर्शनमा आत्मासित सम्बद्ध अनेक वादहरू छन्, जस्तै देहात्मवाद, इन्द्रियात्मवाद,

प्राणात्मवाद आदि । हिन्दूहरूको विश्वास छ– अमर आत्मा मरणधर्मा देहमा निवास गर्दछ । प्राच्य तथा प्रतीच्य दार्शनिकहरूमा यस विषयमा महान् मतभेद छ । **प्राच्य** मनीषी भन्दछन्– **शरीरधारीले शरीरको त्याग गर्दछ** । तर **प्रतीच्य** चिन्तकहरूका अनुसार **शरीरले शरीरधारीको त्याग गर्दछ** । हिन्दू ऋषिहरूले कठोर आध्यात्मिक साधना गरेर त्यस सर्वव्यापक प्रभुको आश्चर्यजनक प्रातिभ ज्ञान प्राप्त गरेका थिए, जुन विश्वमा व्याप्त रहेर त्यसभन्दा पर पनि विद्यमान छ । अतः मानव तथा उसको सच्चिदानन्दमयताको विषयमा तिनको धारणा अटल थियो । हिन्दूधर्मको इतिहास यस्ता अनेकौं उदाहरणहरूद्वारा परिपूर्ण छ, जसमध्ये यो धारणा कालको गतिद्वारा प्रमाणित भयो । मानव केवल हाड-छालाको पुञ्जमात्र होइन । यो ईश्वरको अंश हो । कैयन् वर्ष भए हिमालयको जङ्गलबाट बग्ने गङ्गाजीको तटमा एक महात्मा बस्दथे । उनी ज्ञाननिष्ठामा स्थित रहेर आफ्नो अधिकांश समय तपश्चरणमा व्यतीत गर्दथे । एकदिन सायङ्कालका जब उनी गङ्गाजीको जल लिन तलतिर ओर्ले, त्यसै वेला घना जङ्गलबाट सहसा एउटा बाघ निस्क्यो र उनलाई झम्ट्यो । त्यस भयङ्कर पशुले ती सन्तलाई बलात् बोकेर लग्यो, तर तिनको मुखबाट **सोऽहं** ध्वनि निस्कि-रहेको थियो । केवल यही एउटा मात्र उदाहरण होइन, अन्य अनेकौं उदाहरणहरू छन्, जसमा साधकहरूले आफ्नो शरीरभन्दा पृथक् आत्माको अनुभव गरेका छन् । यति मात्र होइन, सन्त-महात्माहरू त्यस दिव्यानन्दको सर्वोच्च अनुभवको स्थितिमा रहने गर्दछन् र परमात्माको अखण्डता तथा व्यापकताको **सर्वं खल्विदं ब्रह्म** भन्ने सन्देश दोहोऱ्याउने गर्दछन् । यस्ता महान् आध्यात्मिक ज्ञानसम्पन्न व्यक्तिहरूको दृष्टिमा पापी भनिने व्यक्तिसमेत प्रभुबाट अलग्ग हुँदैन । यो विस्मयोत्पादक अनुभूति संसारका सबै धर्म तथा देशहरूमा देख्न पाइन्छ । बौद्ध धर्मकी अम्बपाली को थिइन् ? इसाई धर्मका मर्था र मेरी को थिए ? शमस-तबरेज (सूफी धर्म) को थिए ? नवीन वैष्णव-धर्मका जगाइ र मधाइ को थिए ? ती सबै महामानवका चामत्कारिक शक्तिद्वारा परिवर्तित ऐतिहासिक व्यक्ति थिए ।

ब्रह्मत्वको प्राप्ति गर्दासम्ममा मानव विकासका विविध स्तरहरूको अति-क्रमण गर्दछ । प्रारम्भिक अवस्थामा अज्ञानले गर्दा ऊ विपरीत मार्गमा हिंड्न थाल्दछ, जसको परिणाम हुन्छ– दुःखको कष्टप्रद अनुभूति, तर जब सत्त्वको वृद्धि हुन्छ, तब ऊ आफ्ना दोषहरूको परिमार्जन गर्दछ तथा क्रमशः आफ्नो मूलभूत विशुद्ध स्वरूप

प्राप्त गर्दछ। स्वामी विवेकानन्दजीको भनाइ छ– "मानव अल्प सत्यबाट महान् सत्यतिर बढ्ने गर्दछ, तर असत्यबाट सत्यतर्फ होइन । सूर्यतर्फ यात्रा गर्दा पाइला-पाइलामा तिमी उसको छायाचित्र लिदै जाऊ, जब तिमी यी छायाचित्रहरूको तुलना गर्नेछौ, तब तिमीलाई ती सबैमा अन्तर प्रतीत हुनेछ, यद्यपि सूर्य एउटै छ।"मानवको सम्बन्धमा पनि यही कुरा छ, अतः ऊ ज्ञान तथा प्रकाशका स्वरूप परमात्माको प्रतिमूर्ति सिवाय अन्य कुनै कुरा होइन ।

शान्तिका ती दिनहरूमा, जब यस पवित्र देशका जनता यस दिव्य आदर्शको पालन गर्दथे, सम्पूर्ण देश स्वर्ग प्रतीत हुन्थ्यो । बौद्ध धर्मको स्वर्णयुगमा पनि यो देदीप्यमान चित्र सर्वत्र दृष्टिगोचर हुन्थ्यो । चिनियाँ यात्री फाह्यान र ह्वेनसाङ्ग यस पवित्र देशमा तीर्थ, पर्यटन एवं शिक्षाप्राप्तिको लागि आएका थिए । उनीहरूले आफ्ना यात्रा-दैनन्दिनीमा आफ्ना प्रशंसनीय अनुभव लेखेका थिए। उनीहरूले लेखेका छन्– "भारतमा कारागार त छ, तर तिनमा थुनिएका बन्दी छैनन् र यहाँका निवासी आफ्नो घरको दैलो खुला राखेर सुत्ने गर्दछन् ।" ती दिनहरूमा यस देशको नैतिक एवम् आध्यात्मिक संस्कृति उन्नतिको चरम सीमासम्म पुगिसकेको थियो ।

अनि के कारण हो आज हामी सर्वत्र विषम परिस्थिति नै देख्दछौं तथा वैज्ञानिक एवं यान्त्रिक उन्नति भए तापनि प्रायः सबै व्यक्ति सतत आतङ्कित एवं परस्पर सशङ्क जीवन बिताइरहेका छन् ? के कारण हो त्यो स्वर्ग जुन कुनै वेला यसै धराधाममा अवतीर्ण थियो, आज दृष्टिगोचर भइरहेको छैन ? यो दयनीय दशाको उत्तरदायित्व कसमाथि छ ? मानव निःसन्देह ईश्वरको अंश हो र उसले निश्चय नै यथासमय दिव्यताको प्राप्ति गर्नेछ, तर आध्यात्मिक विद्या तथा संस्कृतिका संरक्षकहरूले न त यसमाथि त्यति ध्यान दिएका छन्, न त्यति यत्न नै गरेका छन्, जति तिनीहरूबाट आशा गरिन्छ । उनीहरू नै पथ-प्रदर्शक हुन् र उनीहरूले नै मानवजातिलाई यो देखाउनु छ– ईश्वर, आत्मा तथा मोक्ष केवल खोक्रा शब्द मात्र हैनन्, अपितु वास्तविक तथ्य हुन् । ती यस्ता सत्य हुन्, जसको उपलब्धि यहाँ र अहिले हुन सक्तछ । त्यो परमतत्त्वको श्रवण, अभ्यास तथा साक्षात्कार गर्ने समय आइरहेको छ, तब मात्र यो विश्व स्वर्ग बन्न सक्नेछ । आज चन्द्रलोक एवं लोकान्तरहरूमा जाने उद्योग गरिंदै छ; तर के यतिबाट ती उद्योगीहरूको मन परिवर्तित हुनेछन् र ती चन्द्रलोकका निवासी बन्नेछन् ? म त यस्तो ठान्दिनँ । मानव ईश्वरको सर्वोच्च अभिव्यक्ति हो ।

जबसम्म उसको दृष्टि सर्वथा परिवर्तित हुँदैन, भौतिकबाट आध्यात्मिक हुँदैन, तबसम्म विज्ञानको क्षेत्रमा जतिसुकै प्रगति किन नहोओस्, विश्वको त्यो सुन्दर रूप हुन सक्तैन, जसमा मनुष्य निरापद एवं सुरक्षित रहेर परस्पर स्नेह सहयोगको जीवन बिताउन सकोस् तथा वैयक्तिक, जातीय, राष्ट्रिय, राजनीतिक एवं भौगोलिक सिमाना-हरूलाई बिर्सन सकोस् । म प्रार्थना गर्दछु– ती सर्वसमर्थ प्रभुले आफ्ना यी दिग्भ्रान्त सन्तानप्रति असीम वात्सल्य, कृपा तथा करुणाद्वारा प्रेरित भएर मानवजातिलाई पूज्यतम भावनाहरू एवम् आदर्शहरूद्वारा अनुप्राणित गरून् र पुनः पृथ्वीमा स्वर्गलाई अवतीर्ण गराऊन् । त्यो दिन शीघ्र आओस् ।

हिन्दूदर्शन

६८

दर्शन शब्दको सामान्य अर्थ हो– देख्नु । यसको पारिभाषिक अर्थ **तत्त्वविज्ञान** हो । सामान्य अर्थबाट नै पारिभाषिक अर्थको उत्पत्ति भएको हो । हामीले देख्ने शक्ति लिएर जन्मग्रहण गरेका छौं । हाम्रो सामु एक विशाल दृश्य जगत् विद्यमान छ । स्वभावतः हामी यहाँ विविध विचित्र पदार्थहरूको दर्शन गरिरहन्छौं । यो देख्नु जति-जति विस्तृत हुँदै जान्छ र साथै हाम्रो बुद्धिको जति-जति विकास हुँदै जान्छ, त्यति-त्यति हामी अनुभव गर्दछौं– हाम्रो यो स्वाभाविक दृष्टिगोचरता नितान्त असम्पूर्ण छ । यो देख्नुद्वारा द्रष्टव्य जगत्सँग हाम्रो यथार्थ परिचय हुँदैन, यस देख्नुलाई त वास्तवमा देख्नु नै भन्न सकिन्न । आफ्ना वरपरका वस्तु तथा कार्यहरूलाई हेर्दा-हेर्दै हाम्रो मनमा नाना प्रकारका प्रश्नहरू उठिरहन्छन् तथा केवल इन्द्रियहरूसँग विषय-हरूको संयोग हुनुद्वारा ती प्रश्नहरूको समाधान हुँदैन । जागतिक पदार्थहरूको उत्पत्ति, स्थिति तथा विनाश देख्दा-देख्दा हाम्रो बुद्धिमा यो प्रश्न उत्पन्न हुन्छ– यी सबै कहाँबाट उत्पन्न हुन्छन् र फेरि कहाँ विलीन हुन जान्छन् ? दृश्यमान प्रत्येक पदार्थको कुनै न कुनै कारणबाट उत्पन्न हुने स्वभाव देखेर असङ्ख्य पदार्थहरूका समष्टिस्वरूप समस्त जगत्को कारणको पत्ता लगाउने प्रवृत्ति हामीभित्र उत्पन्न हुन्छ । यस कार्य-कारणसम्बन्धको निर्णय गरेर जबसम्म पदार्थहरूको स्वरूपको जानकारी हुँदैन, तबसम्म बुद्धि तिनीहरू-को यथार्थ परिचय प्राप्त भइसक्यो भन्ने कुरा स्वीकार गर्दैन, तिनीहरूलाई सम्पूर्ण रूपले देखिसकियो भनी मन मान्दैन । समस्त जगत्को कारणको आविष्कार गर्न नसकिएसम्म जगत्को परिचय प्राप्त भयो भन्ने बोध हुँदैन, जगत्लाई पूर्ण रूपले देखिसकियो भन्ने अनुभव बुद्धिमा हुँदैन ।

जागतिक व्यापार देख्दा-देख्दा तिनमा विद्यमान अद्भुत अखण्डनीय नियम-शृङ्खलाको राजत्वले हाम्रो दृष्टिलाई आकर्षित पार्दछ, सर्वत्र, निर्माण-ध्वंसभित्र पनि, एउटा ऐक्य तथा सामञ्जस्य देखेर हामी विमोहित हुन पुग्छौं । यो नियम-शृङ्खला तथा ऐक्यसूत्रको पत्ता लाउन र तिनको मूलको अनुसन्धान गर्न बुद्धिमा एक प्रकारको स्पृहाको उदय हुन्छ । स्वभावतः यो जिज्ञासा उत्पन्न हुन्छ– कुन अलक्ष्य शक्तिद्वारा सुनियत विधानअनुसार यो जगत् परिचालित भइरहेको छ ? यस जगत्को नियन्ता को हो ? ती सम्पूर्ण नियमहरूलाई र तिनका अन्तरालमा विद्यमान नियन्त्रण गर्ने शक्तिलाई राम्ररी नदेखीकन विकिसत बुद्धिलाई संसार सम्यक् रूपले देखिसकियो भन्ने कुरामा सन्तोष हुन सक्तैन । ६९

बाहिरतिरबाट दृष्टि हटाएर आफैमा दृष्टिपात गर्दा समेत अनेक समस्या-हरू उपस्थित हुन जान्छन् । शरीरका यतिका परिणाम, वृद्धि तथा ह्रासभित्र पनि हामी-लाई यस कुराको अनुभव हुन्छ म एउटै हुँ । यो म को हुँ ? इन्द्रियहरूका विकार तथा हानि, मनका भाव तथा अवस्थाहरूको परिवर्तन, ज्ञानको ह्रास-वृद्धि –यी सबमा पनि मेरो मपनको एकत्व नष्ट वा क्षुण्ण हुँदैन; यो म को हो ? यस मको राम्ररी परिचय नपाईकन हाम्रो आफूले आफैलाई देख्ने काम पूरा भएन । अनि, मसँग यस जगत्का जागतिक पदार्थहरूको, जगत्कारण तथा जगन्नियन्ताको यथार्थ सम्पर्क के हो ? मभित्र जुन ज्ञानको प्रेरणा, कर्मको प्रवृत्ति तथा भावोच्छ्वासको अनुभव गर्दछु, ती सबै कहाँबाट आउँछन् ? मसँग यिनको के सम्बन्ध छ र यिनको सार्थकता केमा हुन्छ ? मभित्र श्रेय तथा प्रेय, उचित तथा अनुचित, न्याय तथा अन्याय, धर्म तथा अधर्म, असल तथा खराबको एकसाथ भेदबोध नित्य विद्यमान छ, र बुद्धि विकासको साथसाथै यस बोधको समेत विकास भइरहन्छ । वास्तवमा यस भेदको कुनै आधार छ कि छैन ? यदि छ भने त्यस आधारको स्वरूप के हो ? हाम्रो जीवनको आत्यन्तिक श्रेय के हो ? के थाहा पाएपछि हाम्रो ज्ञानको खोज पूर्ण हुनेछ, के गरेपछि हाम्रो कर्मको समस्त सार्थकता हुनेछ र के प्राप्त गरेपछि हाम्रा इच्छाहरूको आत्यन्तिक निवृत्ति हुनेछ ? यी सम्पूर्ण समस्याहरूको समाधानविना हामीले आफूलाई आफ्नो परिपूर्ण रूपमा देख्नु सम्भव हुँदैन ।

यसप्रकार आफूलाई र संसारलाई हेर्दा-हेर्दा हाम्रो बुद्धिको उत्कर्षका साथसाथै जुन सम्पूर्ण गम्भीर समस्याहरूको उत्पत्ति हुन्छन्, ती सम्पूर्ण समस्याहरूको समाधान भएपछि जब हेरिन्छ, तब मात्र दृश्य विषयहरूको यथार्थ परिचय प्राप्त हुन्छ

तथा तब मात्र यथार्थ देख्नु सम्भव हुन्छ। यस प्रकारले देख्नु नै **दर्शन** शब्दको पारिभाषिक अर्थ हो। यसैको नाम **तत्त्वज्ञान** हो। यसप्रकार देख्न जसरी इन्द्रियहरूको सुनियत व्यवहार आवश्यक छ, त्यसै गरी युक्तिविचार पनि निकै बढी मात्रामा आवश्यक छ। प्रत्यक्ष विषयहरूमाथि विचारशक्तिको सुनियन्त्रित प्रयोग गर्दा तिनका तत्त्वको दर्शन अथवा रहस्यको उद्घाटन हुन्छ। अतः **सुनिपुण न्यायसङ्गत विचारद्वारा समस्त पदार्थ-हरूको आत्मानात्ममय चेतनाचेतनमय समग्र विश्वको मूल तत्त्वको अन्वेषण एवम् आविष्कार गर्नुको नाम नै दर्शनशास्त्र हो।** मानवीय बुद्धिको पूर्ण सत्यलाई देख्ने स्पृहा, त्यसको लागि यथोचित उपायहरूको कल्पना, परिपूर्ण सत्यको आदर्श रूप यी सबै दर्शनशास्त्रको रूपमा प्रकट हुन्छन्। यसैलाई **तत्त्वज्ञान, तत्त्वमीमांसा** आदि नाम प्रदान गरिएको छ। यसप्रकार पारिभाषिक अर्थमा दर्शन शब्दको व्यवहार कति पुरानो छ भन्ने कुरा ठीक-ठीक भन्न गाह्रो छ, तैपनि यतिचाहिं एक प्रकारले सुनिश्चित नै छ— महाभारत-कालभन्दा अघिदेखि नै यस प्रकारको प्रयोग हुँदै आइरहेको छ। ७०

धेरैजसो विचारशील विद्वान्हरूको भनाइ छ— जसरी मनुष्य-जीवनमा बुद्धिको क्रमविकास हुन्छ, त्यसै गरी जातिजीवनमा पनि बुद्धिले क्रमशः विकास गर्दछ। जातीय जीवनमा बुद्धिले जुन परिमाणमा उत्कर्ष प्राप्त गरेपछि जीव तथा जगत्सम्बन्धी चरम तथा परम तत्त्वको दर्शनको लागि जुन आग्रह उत्पन्न हुन्छ एवं यथोचित अनुशीलन र दृष्टिको सम्यक् शोधनद्वारा त्यस तत्त्वको सम्बन्धमा एक सुनिष्पन्न सुस्पष्ट मतको निर्माण हुन्छ, बुद्धिको त्यस अनुरूप विकास हिन्दूजातिको जीवनमा कुन सुप्राचीन युगमा भएको थियो, यो कुरा ऐतिहासिक रूपले निश्चय गर्नु त असम्भव नै देखिन्छ। हिन्दूहरूको प्राचीनतम ग्रन्थ **ऋग्वेद** हो। समस्त मानवजातिमा समेत त्यसको सामान-कालिक अथवा केही पछिकै पनि अन्य कुनै पनि ग्रन्थ छैन र कहिले थियो भन्ने कुराको समेत कुनै प्रमाण पाइँदैन। ऋग्वेदमै यस कुराको निर्विवाद प्रमाण विद्यमान छ कि त्यस प्रागैतिहासिक युगमा पनि आर्य विद्वान्हरू यी चरम तत्त्वको सम्बन्धमा केवल अनुसन्धान मात्र गर्दैनथे, अपितु सुनिपुण विचारसिद्ध निश्चय समेत गर्दथे।

यस दार्शनिक अनुसन्धानको क्रमविकासको फलस्वरूप वेदको अन्तर्भाग (वेदान्त) उपनिषत्मा मनुष्यका ज्ञातव्य, कर्तव्य, प्राप्तव्य तथा भोक्तव्य विषयहरूका चरम समस्याहरूका यस्ता कैयन् समाधान पाइन्छन्, जसको अतिक्रम गर्न अथवा तिनका भूल देखाउन आर्य विद्वान्हरूको परवर्ती युग-युगान्तरव्यापिनी विचार-साधना तथा

तत्त्व-समालोचना कहिल्यै समर्थ भएन, अपितु नतमस्तक भएर त्यसलाई स्वीकार गर्न नै बाध्य भयो । कालक्रमले वेदोपनिषत्का सिद्धान्तहरूमा आप्तवाक्य, ईश्वरवाक्य वा अपौरुषेय स्वतः सिद्ध वाणीको रूपमा गृहीत भएर, चरम तत्त्वको सम्बन्धमा प्रत्यक्षानुमानादि सर्वविध प्रमाणहरूभन्दा माथि स्थान प्राप्त गऱ्यो । विचार, बुद्धि आदि विभिन्न दृष्टिकोणद्वारा, विभिन्न प्रणालीहरूको अवलम्बन गरेर, अनेकौं प्रकारका तर्कयुक्तिहरूको सहायताले नाना प्रकारका वाद-प्रतिवादको माध्यमद्वारा जति परम सत्यतिर, ज्ञानको चरम सार्थकतातिर अग्रसर हुन्छ, त्यति नै वेदोपनिषत्का ऋषिहरूद्वारा आविष्कृत तत्त्वसमूह समर्थित हुन्छन् । ७१

मानवबुद्धिको साधनक्षेत्रमा अभिज्ञताको विस्तार, पारिपार्श्विक अवस्थाको जटिलता, मनोवृत्तिको वैचित्र्य, विभिन्न प्रकारका वासना-कामना, रुचि-प्रकृतिको सङ्घर्षको फलस्वरूप मतभेद एवं संशय जति-जति बुद्धिलाई प्राप्त हुन्छन्, प्रमाणको दृढता र तर्क-युक्तिको बाहुल्य पनि त्यति नै बढी आवश्यक हुन जान्छ । यसप्रकार सन्देहहरूको निराकरण तथा विरोधी मतको खण्डनविना कुनै विशेष सिद्धान्तको प्रतिपादन हुँदैन । यस प्रयोजनद्वारा नै दर्शनशास्त्रको परिपुष्टि भइरहने गर्दछ । उपनिषत्हरूको युगमा पनि तत्सम्बन्धी कैयौं प्रकारका संशय तथा मतभेद उपस्थित थिए, ऋषिहरूको बीचमा यस सम्बन्धमा कैयौं वादविवाद हुन्थे, कैयौं प्रमाण, प्रयोग तथा युक्ति-तर्कहरूको अवतारणा हुन्थे, सभा गरेर कसरी कुनै एउटा निष्कर्षमा पुग्ने भन्ने प्रचेष्टा हुन्थ्यो, यी कुराहरूको सुस्पष्ट निदर्शन **छान्दोग्य, बृहदारण्यक** आदि उपनिषत्हरूमा पाइन्छन् । **महाभारत**मा उल्लेख पाइन्छ –विभिन्न मतका हजारौं-हजार आचार्य जनक आदि तत्त्वजिज्ञासु, विद्योत्साही राजाहरूका दरबारहरूमा एकत्रित भएर विरोधी सिद्धान्तहरूको खण्डन गरेर आ-आफ्ना सिद्धान्तहरूको श्रेष्ठत्वको प्रतिपादन गर्ने प्रयास गर्थे । त्यस अतिप्राचीन युगमा नै दार्शनिक मतवादहरूमा यति विभिन्नता उत्पन्न भएका थिए कि जनसमाजमा धारणा नै बनेको थियो–**नाऽसौ मुनिर्यस्य मतं न भिन्नम्** । जसरी मतवादहरूमा वैचिक्य आएका थिए, त्यसै गरी समन्वयका प्रयत्न पनि भएका थिए । अन्य मतावलम्बीहरूको मतका भ्रान्तिहरूको प्रदर्शन युक्ति-तर्कको सहायताले गरेर तिनलाई आफ्नो मतमा ल्याउने प्रयत्न पनि हुन्थे तथा धेरैजसो मानिसहरू आफ्नो मतका भ्रान्तिहरूलाई स्वीकार गरेर अर्काको मतको ग्रहण पनि गर्दथे । प्रचलित दार्शनिक ग्रन्थहरूमा यस्ता अनेक मत पूर्वपक्षको रूपमा उपन्यस्त छन् तथा अनेक मत आ-

आफ्ना मतका पोषक रूपमा उल्लिखित छन्, जसको वर्तमानमा अन्य कुनै निर्देशन पाइँदैन ।

विभिन्न मत-वादहरूको तुलनामूलक दार्शनिक आलोचनाहरूको फलस्वरूप जुन मत-वादहरू युक्तिसङ्गत प्रतीत हुन सकेनन्, जुन मत-वादहरूका पक्षको समर्थन गर्नको लागि असाधारण शक्तिशाली आचार्यहरूको आविर्भाव भएन तथा जुन मत-वादहरूलाई नयाँ-नयाँ विरोधी मतहरूको आक्रमणबाट बचाउनको लागि उपयुक्त सम्प्रदाय गठित भएनन्, ती सबै मत-वादहरू दुर्बल भएर नाश भए तथा तिनका अन्तर्भुक्त तात्त्विक सत्यसिद्धान्त-समूह अन्य प्रबलतर मतहरूमा सम्मिलित भए । आर्यहरूको समाजमा जुन दार्शनिक मतवादले प्राधान्य र प्रसार प्राप्त गर्न सके तथा सम्प्रदाय-गठनद्वारा आचार्य-शिष्य-परम्परामा प्रचलित भएर आत्मरक्षा र आत्मपुष्टि गर्न सके, तिनमा **साङ्ख्य, योग, न्याय, वैशेषिक कर्ममीमांसा (पूर्वमीमांसा) र ब्रह्ममीमांसा उत्तरमीमांसा अथवा वेदान्त**)—यी षड्दर्शनका नामले लोकप्रसिद्ध भए । यिनीहरूमध्ये प्रत्येकको भाष्य, टीका, वृत्ति, व्याख्या, निबन्ध आदि माध्यमद्वारा विरोधी मतको खण्डन तथा आत्ममतको समर्थनमा प्रयोग हुनाले गर्दा निकै परिपुष्टि भयो । तिनीहरूमध्ये हिन्दू-समाजको विचारधारा, भावधारा र कर्मधारामाथि वेदान्त-दर्शनको प्रभाव सबैभन्दा बढी पर्‍यो । यस समाजमा जति धर्म-सम्प्रदाय गठित भए, प्रायः सबै वेदान्त-दर्शनको मीमांसामाथि प्रतिष्ठित छन् । ती सबै धर्म-सम्प्रदायका आचार्यहरूले आ-आफ्ना बुद्धि, रुचि तथा आध्यात्मिक अनुभूतिअनुसार वेदान्त-दर्शनका विभिन्न व्याख्याहरू गरेका छन् र यी व्याख्याहरूको माध्यमद्वारा वेदान्त-दर्शन अनेक शाखाहरूमा विभक्त भएको छ र हिन्दूसमाजमा दार्शनिक गवेषणाको समेत प्रसार भएको छ । वेदान्त-दर्शनलाई आधार नबनाईकन पनि अनेक धर्म-सम्प्रदायहरू गठित भएका छन् । तिनका पनि भित्तिमा दार्शनिक मत छन्, तर वेदान्तानुगत नहुनाले तिनीहरू समाजमा उपधर्म मानिएका छन् ।

यी दार्शनिक मत-वादहरूबीच पौर्वापर्य निर्धारण गर्नु ज्यादै कठिन छ, असम्भव भने तापनि अत्युक्ति हुनेछैन । वर्तमानमा प्रत्येक दर्शनशास्त्रको आदिमा एक-एक सूत्रग्रन्थ पाइन्छ एवं सूत्रकारहरूका नाम पनि प्रचलित छन्, तर यी सबै सूत्रग्रन्थहरूमा सूत्रित मत-वादहरूको जन्मनिर्देश गर्नु समीचीन हुँदैन । एक-एक मत-वादले विभिन्न दार्शनिक ऋषिहरूको गवेषणा एवम् अन्य मत-वादहरूसँग वाद-

प्रतिवादको माध्यमद्वारा पर्याप्त मात्रामा विकास एवं परिपुष्टि प्राप्त गरेपछि सूत्रकारहरूले तिनका सिद्धान्त, प्रयोजन, विचार-प्रणाली, आपत्ति-खण्डन, विरोधी मतहरूको निरसन आदि सबै विषयहरू संक्षेपमा ग्रन्थित गरेका छन् । प्रत्येक दर्शनका सूत्रग्रन्थहरूमा अन्य दर्शनहरूका मत-वाद एवं विचार-पद्धतिको उल्लेख तथा समालोचनाहरू पाइन्छन्, र साथै स्वकीय एवं परकीय मतहरूका पोषक प्राचीन विद्वान्हरूको समेत उल्लेख पाइन्छ । यसकारण दार्शनिक मत-वादको दृष्टिले कुनचाहिं मत पहिलेको हो र कुनचाहिं पछिको हो, यस कुराको निर्णय सूत्रग्रन्थ-हरूको प्राचीनत्वको आलोचना गरेर गर्न सकिन्न । उपनिषत्, महाभारत, बौद्ध ग्रन्थ आदिबाट प्रमाणित हुन्छ– साङ्ख्यदर्शन अतिशय प्राचीन हो, तर यसका प्रचलित सूत्रग्रन्थ अपेक्षाकृत आधुनिक छन् । मतवादहरूको प्राचीनत्वको तुलनामा प्राचीनतम सूत्रग्रन्थ समेत अपेक्षाकृत अर्वाचीन छन् । परन्तु मद-वादहरूको आलोचना गर्दा ती सूत्रग्रन्थहरूलाई नै ती-ती दर्शनहरूका प्रामाण्यग्रन्थको रूपमा ग्रहण गर्नुपर्दछ, जसले गर्दा प्राचीनतर दार्शनिक ग्रन्थ अथवा दार्शनिक मतहरूको विकासका विवरण अनेक क्षेत्रहरूमा लुप्त भएका छन् ।

दार्शनिक तत्त्वालोचना गर्नको लागि, प्रथमतः कतिपय प्रमाणहरूलाई स्वीकार गर्नुपर्दछ, र सत्य-मिथ्या छुट्ट्याउने कसीस्वरूप कतिपय सार्वजनिक नियम-हरूलाई समेत मान्नु आवश्यक हुन्छ । जसद्वारा प्रमा अथवा प्रकृष्ट ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, सत्यको यथार्थ परिचय प्राप्त हुन्छ, त्यसैको नाम हो **प्रमाण** । प्रमाणमा पहिलो हो **प्रत्यक्ष** अर्थात् इन्द्रियहरूसँग विषयहरूको सन्निकर्षद्वारा उत्पन्न हुने ज्ञान । यो सर्ववादि-सम्मत छ र अन्य सबै प्रमाणहरू प्रत्यक्षमाथि धेरैजसो निर्भर छन् । दोस्रो प्रमाण हो अनुमान । पूर्वप्राप्त कुनै ज्ञानमाथि निर्भर रहेर जब कुनै नयाँ तत्त्वको परिचय प्राप्त हुन्छ, तब त्यो **अनुमान** भनिन्छ । प्रत्यक्ष तथा अनुमान दुवैमा भ्रान्ति हुन सक्छ । भ्रम, प्रमाद, करण-पाटव, विप्रलिप्सा आदिले गर्दा प्रत्यक्ष लब्ध ज्ञान पनि दूषित हुन सक्छ, अनुमान-जनित ज्ञान पनि मिथ्या हुन सक्छ । तैपनि ज्ञानको लागि हामीले प्रत्यक्ष तथा अनुमानमाथि नै निर्भर रहनुपर्दछ । अनेक दार्शनिक सम्प्रदाय प्रत्यक्ष बाहेक सबै प्रकारका ज्ञानलाई अनुमानकै अन्तर्गत मान्दछन् र कुनै-कुनै दार्शनिक अनुमानलाई सङ्कीर्ण अर्थमा व्यवहार गरेर उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, ऐतिह्य आदिलाई समेत अलग्ग प्रमाणको रूपमा ग्रहण गर्दछन्, तर प्रत्येक

प्रमाणको परीक्षा गर्नै पर्दछ, किनकि भ्रान्तिको सम्भावना सर्वत्र रहन्छ ।

हिन्दू दार्शनिकहरूको एउटा विशिष्ट लक्षण यो छ – तिनीहरू वेदलाई एउटा स्वतन्त्र प्रमाणको रूपमा ग्रहण गर्दछन् एवम् अतीन्द्रिय तत्त्वको सम्बन्धमा इन्द्रिय-प्रत्यक्ष र तदुपजीवी अनुमान आदिको अपेक्षा त्यसलाई श्रेष्ठतर प्रमाण मान्दछन् । उनीहरूको विश्वास छ– वेदका तात्पर्य-समूह वा प्रतिपाद्य तत्त्वसमूह तथा विधि-निषेध-समूह ऋषिहरूका प्रत्यक्षीकृत सत्य हुन् । वेद शब्दबाट उनीहरू ग्रन्थसमष्टिलाई होइन अपितु तिनमा निहित सत्यसमूहलाई नै बुझ्दथे । यी सबै सत्य सनातन हुन् । यिनै सनातन सत्यहरूमाथि प्रतिष्ठित हुनाले गर्दा हिन्दूधर्म सनातन धर्मको नामले प्रसिद्ध छ । दार्शनिक सम्प्रदायका मीमांसकहरूको भनाइ छ– यी सत्यहरूको प्रसार विश्व-प्रवाहकै समान नित्य छ, यी सम्पूर्ण सनातन नीतिहरू आचार्य-शिष्य-परम्पराक्रमले शुरूदेखि नै मानव-समाजमा चल्दै आइरहेका छन् । वेद अपौरुषेय एवं नित्य छन् । न्याय तथा वैशेषिक वेदलाई स्वयम् ईश्वरका वाणी मान्दछन् । उनको मतमा वेद पौरुषेय छन्, तर हामीजस्ता कुनै व्यक्तिविशेषद्वारा रचित होइनन्, अपितु स्वयम् ईश्वरको नित्य ज्ञानको भण्डारबाट प्रवाहित छन् । धेरैजसो मानिसहरू भन्दछन्– वेद ईश्वरद्वारा सृष्टि गरिएका वा रचित होइनन्, तर ईश्वरज्ञानमा नित्य प्रकाशित छन् । उनी वेदका कर्ता होइ नन्, ज्ञाता मात्र हुन् । कुनै पनि हिन्दू दार्शनिक चाहे जुनसुकै प्रकारको युक्तिद्वारा वेदको प्रामाण्यको प्रतिपादन किन नगरोस्, वेदको प्रामाण्यलाई स्वीकार गर्ने सम्बन्धमा सबै एकमत छन्, जुन-जुन दर्शन यसलाई स्वीकार गर्दैनन्, ती सबै हिन्दूसमाजमा नास्तिक दर्शन मानिएका छन् ।

ब्रह्मसूत्रादि दार्शनिक ग्रन्थहरूमा अनेक ठाउँहरूमा श्रुति, दर्शन, प्रत्यक्ष आदि नामहरूले वैदिक वाक्यहरूको उल्लेख गरिएको छ । वेदको अन्तिम भागको नाम हो– उपनिषत् । उपनिषत्मा नै वेदका चरम तात्पर्य-समूह, अन्तिम सिद्धान्त-समूह, गम्भीरतम तत्त्वसमूह निहित छन् र गुरु-शिष्य परम्पराद्वारा उपदिष्ट हुन्छन् । यसैले उपनिषत् वेदान्त नामले प्रसिद्ध छ । हिन्दू दार्शनिकहरूमा उपनिषत्का वाक्य श्रेष्ठतम प्रमाण मानिन्छन् । यसपछि वेदान्तको अनुसरण गर्ने स्मृतिहरूलाई पनि उनीहरू प्रमाण मान्दछन् । स्मृतिहरूमध्ये **श्रीमद्भगवद्गीता**को स्थान सर्वोच्च छ र त्यसको विषयमा यो साधारण विश्वास छ– त्यो स्वयं भगवान्को वाणी हो । कुनै-कुनै दार्शनिक सम्प्रदायमा आगम-समूह पनि प्रमाण मानिन्छ । यसको अतिरिक्त

हिन्दू दार्शनिकहरूको विचारक्षेत्रमा योगीहरूको प्रत्यक्ष, महापुरुषहरूको समाधिलब्ध प्रज्ञा तथा उन्नत साधकहरूको अलौकिक अनुभूति पनि बहुधा प्रमाणरूपमा उपस्थित गरिन्छन् ।

यसप्रकार शास्त्रलाई प्रमाण स्वीकार गर्नाको मूलमा एक सुदृढ युक्ति छ, अर्थात् यस दृढ भित्तिको अभावमा सत्यान्वेषणका विचाररूपी महल उभ्याउनु सम्भव हुँदैन । आफ्ना इन्द्रिय-प्रत्यक्षमाथि निर्भर रहेर हामी जतिसुकै युक्ति-विचार गरौं, त्यसबाट जीव र जगत्का पारमार्थिक स्वरूप हामी कहिल्यै बुझ्न सक्तैनौं र बुझ्न सक्ने हुन जुन प्रकारको विधि-निषेधको अनुवर्तन गर्नु आवश्यक छ, त्यो पनि बुझ्न सक्तैनौं । अतीन्द्रिय तत्त्व र त्यसलाई प्राप्त गर्नको लागि जीवनधारालाई नियन्त्रण गर्ने प्रणाली हाम्रो साधारण ज्ञानले प्राप्त गर्न नसक्ने कुरा हो; तथापि त्यससँग मानव-जीवनको निगूढ सम्बन्ध अगोचर छ । **मनुष्यको बुद्धि जब सम्मार्जित एवं संस्कृत हुन जान्छ, अन्तःकरण जब रागद्वेष-मोहहीन, निर्मल एवं विक्षेपरहित हुन जान्छ, हृदय जब सत्यप्रति गम्भीर अनुरागवश तीव्र जिज्ञासाद्वारा अनुप्राणित भएर सत्यको यथार्थ स्वरूपसँग अवगत हुनको लागि व्याकुल हुन जान्छ, तब सत्यको यथार्थ स्वरूप उसको बुद्धिमा प्रतिफलित हुन्छ** । अतीन्द्रिय तत्त्व उसको साक्षात्कारको लागि योग्य हुन्छ । जुन जातिका समस्याहरूको समाधानको लागि उसको चित्त व्याकुल भएर अन्य सम्पूर्ण चिन्तनहरूको त्याग गरेर ऐकान्तिक एकाग्रताले त्यसैतर्फ उन्मुख रहन्छ, त्यस जातिका समस्याहरूको समाधान ऊभित्र प्रकाशित हुन्छ । यसलाई भगवत्प्रदत्त ज्ञान वा सत्यको साक्षात् आत्मप्रकाश भन्न सकिन्छ । यसै गरी महापुरुषहरूको चित्तमा प्रकाशित तत्त्वलाई आदर्श बनाएर विभिन्न तत्त्वजिज्ञासु साधकगणले जीवन-परिचालन तथा दार्शनिक बुद्धिको अनुशीलन गरेर जब त्यसै प्रकारका उपलब्धि हासिल गर्दछन् र जीवन सार्थक पार्दछन्, तब ती तत्त्वहरूको सत्यताको सम्बन्धमा कुनै सन्देह बाँकी रहँदैन । वेदोपनिषदुक्त तत्त्वसमूह परवर्ती कालका ज्ञानी, योगी, भक्त, दार्शनिकहरूका गुणहरूद्वारा समर्थित हुनाले नै तिनको प्रामाणिकता सुदृढ रूपले प्रतिष्ठित भएको छ ।

वेदोपनिषत्हरूमा प्रतिपादित तत्त्वसमूह नै वस्तुतः समस्त हिन्दू दार्शनिक विचारको मूल हो । **ऋग्वेद**का कुनै-कुनै ऋषिले विश्व जगत्का आदिकारण र तात्त्विक

स्वरूपको अनुसन्धान गर्नमा प्रवृत्त भएर सूक्ष्म कारणद्वारा स्थूल कार्यको उद्भव, अव्यक्त कारणद्वारा व्यक्त कार्यको अभिव्यक्ति तथा कारणभिन्न कार्यको तात्त्विक स्वरूपको दर्शन गरेका थिए । **नासदीय सूक्त**मा यसको कति सुन्दर वर्णन छ । यसै विचार-प्रणालीको अनुसरण गरेर उनीहरूले विश्वको आरम्भमा एक अव्यक्त स्वप्रकाश परमतत्त्वको सन्धान प्राप्त गरेका थिए । सृष्टिपूर्व, त्यही तत्त्व आफूलाई अभिव्यक्त गर्ने शक्तिलाई आफ्नो स्वरूपसँग अभिन्न वा अविभक्त भावमा राखेर प्रकाश-प्रवृत्ति-क्रियाविहीन सर्वविध-भेदवर्जित एक अवस्थामा विराजमान थियो । उसको मनमा काम अथवा सिसृक्षा जाग्रत् भयो, उसको शक्तिको उद्बोधन भयो, उसले आफूले आफैलाई अनेकौं विभक्त नाम-रूपहरूमा अभिव्यक्त गऱ्यो । **ऋग्वेदको नासदीय सूक्त**-मा यस सृष्टिरहस्यको अतुलनीय वर्णन छ । यस प्रकारका परिकल्पना गरेर पनि सृष्टि-रहस्यको विषयमा ऋषिहरूको चित्तमा यति प्रश्नहरू उत्पन्न भए कि तिनको सम्यक् सन्तोषजनक उत्तर नपाएर तिनीहरू सोच्न लागे– जसले यस जगत्को सृष्टि गरेका हुन्, उनी पनि यससम्बन्धी सबै समस्याहरूको समाधान गर्न सक्छन् कि सक्तैनन्, यसमा सन्देह नै छ ।

तैपनि विश्ववैचित्र्यमा एक सुमहान् ऐक्यको अनुसन्धान गर्दा-गर्दै उनीहरूले सहस्रशीर्षा, सहस्राक्ष, सहस्रपात्, सर्वव्यापी एक विराट् अखण्ड पुरुषको सत्ताको उपलब्धि गरे । उनीहरूको देखे– विश्व कतिपय विभिन्न वस्तु एवं कार्यहरूको समष्टि मात्र होइन; क्षुद्र-बृहत्, जड-चेतन, भूर्भुवःस्वः, भूत-भविष्यत्-वर्तमान समस्तलाई परिव्याप्त गरेर आफ्नो एकत्वद्वारा समस्तलाई एकीभूत पारेर, एक महान् पुरुष विराज-मान छन् , साथै समस्त विश्व-प्रपञ्चको अतिक्रमण गरेर पनि उनको सत्ता विद्यमान छ । ती एक्ला पुरुष नै जगत्का अनन्त रूपहरूमा अभिव्यक्त छन् । **पुरुषसूक्तमा** यसै चिन्तनको पूर्णता पाइन्छ ।

पक्षान्तरमा आत्मस्वरूपको अन्वेषण गर्दा-गर्दै उनीहरूले आत्मालाई शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धिभन्दा अतीत एक अखण्ड अनन्त चैतन्यरूपमा अनुभव गरे, आफूलाई स्वरूपतः सबै प्रकारका उपाधि, ससीमता, स्व-परभेद, दुःखतापादिबाट विमुक्त बोध गरे, साथै अन्तमा विश्वका मूलतत्त्व त्यस अखण्ड पुरुषको साथ अभिन्न रूपमा उपलब्ध गरेर आफूलाई नै सर्वकारण-कारण,सर्वाध्यक्ष, सर्वमयको रूपमा वर्णन गरे । **अहंसूक्त देवीसूक्त** वा **वाक्सूक्त** यस उपलब्धिको एक अनन्य साधारण भाषामयी मूर्ति हो ।

वैदिक ऋषिहरूले जगत्प्रक्रियाभित्र एउटा अझै गम्भीर तत्त्वको उद्घाटन गरे । जीवका कर्म एवं कर्मफलभोगको साथ जड जगत्को कार्य-कारण-शृङ्खलाको एक आभ्यन्तर योगलाई उनीहरूले लक्ष्य गरे । उनीहरूले देखे– वाह्य जगत्का दृष्ट कार्य-कारण-शृङ्खलाको पछाडि त्यसको नियामक विधिको रूपमा एउटा धर्मविधान छ, आधि-दैविक शासन र न्यायदण्ड छ । जागतिक व्यापारमात्रलाई उनीहरूले, आधिभौतिक, आधिदैविक तथा आध्यात्मिक –यी त्रिविध दृष्टिद्वारा दर्शन गरे, तिनीहरूभित्र एक अत्याश्चर्यमय सामञ्जस्यको आविष्कार गरे । यस्तो दृष्टिको अवलम्बन गरेर ती मानवीय प्रयत्नहरूको अप्रत्याशित आपात-व्यर्थता एवं दृष्ट प्रयत्नविना पनि कसै-कसैको अप्रत्याशित सुख-सौभाग्यको प्राप्तिको निगूढ कारण सहजै निर्देश गर्न सके । यस प्रकारको तत्त्व-निरूपणको फलस्वरूप वाञ्छित सिद्धिलाभको लागि दृष्ट कार्य-कारणानुयायी उपायहरूको अवलम्बन नगरेर उनीहरूले बहुधा अदृष्ट फलप्रद यज्ञानुष्ठानको व्यवस्था गरे । दृष्ट भोग्य सामग्रीलाई विहित विधानानुसार, विश्वनियन्ताको प्रीतिकामनाले बहुजन-कल्याणार्थ आहुति दिएर अदृश्य शुभ फलको लागि विश्वनियन्तासामु प्रार्थना गर्नु नै यज्ञको मूल नीति हो । यसप्रकार यज्ञलाई नै उनीहरूले मानवोचित कर्म माने । प्रवृत्तिअनुगत भएर जुन कर्म गरिन्थे, चाहे ती विचारपूर्वक नै किन गरिएका नहोऊन्, तिनलाई उनीहरू मानवोचित कर्म अथवा धर्म मान्दैनथे । कर्मभित्र आदर्श जति उच्च हुन्छ, त्याग जति महान् हुन्छ, त्यति नै यज्ञको श्रेष्ठत्वसिद्ध हुन्छ । सर्वोपरि, उनीहरूले एक महान् सर्वहुत यज्ञको परिकल्पना गरेका थिए । यसमा आफ्ना सबै कुराहरूको त्याग गरेर आफू स्वयंको समेत आहुति प्रदान गर्नैपर्दछ । यस सर्वत्यागद्वारा मनुष्य **विश्वजित्** हुन जान्छ । यज्ञका आदर्शको चिन्तन गरेर विश्वस्रष्टा ईश्वरको धारणा उनीहरूले यज्ञपुरुषको रूपमा गरेका थिए, साथै उनीहरू यस सिद्धान्तमा पुगेका थिए– यज्ञद्वारा नै विश्वको सृष्टि हुन्छ तथा यज्ञद्वारा नै विश्वको स्थिति एवं सामञ्जस्य सुरक्षित रहन्छ ।

प्राचीन वैदिक ऋषिहरूको यो कल्पना आरण्यक तथा उपनिषत्का ऋषिहरूमा विशेष रूपले परिपुष्ट भएको थियो । जीव, जगत् तथा ईश्वरको पारमार्थिक स्वरूप, तिनको एक-अर्कासँग तात्त्विक सम्बन्ध, जड तत्त्व, प्राणतत्त्व, मनस्तत्त्व, विज्ञानतत्त्व र आनन्दतत्त्व, कर्मज्ञान र उपासनाको रहस्य –यी सबै उनका गवेषणाका विषय थिए, साथै प्रत्येक विषयमा एउटा-एउटा युक्तियुक्त सिद्धान्तमा पुगेर उनीहरूले आफ्नो उपलब्धि-प्रसूत दृढताका साथ जिज्ञासुहरूप्रति ती तत्त्वहरूको घोषणा गरेका थिए ।

जुन चरम तत्त्वद्वारा समस्त सृष्टिजगत्को उत्पत्ति हुन्छ, जसको आश्रयमा सबैको स्थिति छ तथा अन्तमा जसको स्वरूपमा सबै विलीन हुन्छन्, त्यस चरम तत्त्वलाई उनीहरूले **ब्रह्म** भन्ने नाम दिएथे । उनीहरूले यसै ब्रह्मका दुई रूपहरूको निर्देश गरे– एउटा स्वप्रतिष्ठ निर्गुण निरुपाधिक निर्विशेष स्वरूप तथा अर्को जीव-जगत्को सम्बन्धमा सगुण सोपाधिक सविशेष स्वरूप । उनीहरूले **सत्यं ज्ञानमनन्तम्, प्रज्ञानमानन्दम्, शुद्धमपापमविद्धम्, शान्तं शिवमद्वैतम्, अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्** आदि वाक्यहरूद्वारा ब्रह्मको रूपको निर्देश गरेका छन् । **यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति** आदि वाक्यहरूद्वारा उनको वर्णन गरेका छन्; साथै पुनः **ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, एतदात्मिदं सर्वम् यो विश्वं भुवनमाविवेश** आदि वाक्यहरूद्वारा उनको सर्वव्यापित्व र सर्वरूपत्वको ख्यापन गरे । ब्रह्म र आत्मालाई कहीं एउटै वृक्षस्थ दुई पक्षी अथवा घाम र छायाको समान परस्पर सम्बद्ध तथापि पृथक् रूपमा घोषित गरिएको छ; अथवा कतै **अयमात्मा ब्रह्म, अहं ब्रह्माऽस्मि, सोऽहमस्मि,** आदि वाक्यहरूद्वारा दुवैको ऐक्यको उल्लेख गरिएको छ । साथै **आत्मैवाऽधस्तात् आत्मैवोपरिष्टात्, अहमेवाऽधस्तात्, अहमुपरिष्टात्** आदि वाक्यहरूमा अहम् अथवा आत्मालाई नै सर्वसमत्व तथा अद्वैतत्वको घोषणा गरिएको छ । अस्तु ।

यसप्रकार हामी देख्दछौं– हिन्दूदर्शन नै एकमात्र यस्तो सार्वभौम दर्शन हो, जसको सबै दर्शनहरू नतमस्तक भएर भूरि-भूरि प्रशंसा गर्दै त्यसमा लीन हुन लालायित छन् । त्यसका मूल स्रोत उपनिषत् तथा ब्रह्मसूत्र हुन् । **उपनिषत्**हरू तथा **ब्रह्मसूत्र**का सिद्धान्त यति गूढ तथा सार्वभौम छन् कि तिनको विद्वान्हरूमाथि, ती कुनै पनि देशका निवासी तथा कुनै पनि धर्मका अनुयायी किन नहोऊन्, गहिरो प्रभाव परेको छ । कुनै अन्य धर्मग्रन्थलाई अन्य धर्मावलम्बीहरूबाट यस्तो हार्दिक एवम् अकृत्रिम आदर प्राप्त भएको छैन । हामीले यो स्मरण राख्नुपर्छ– **उपनिषत्** र **ब्रह्मसूत्र** हिन्दूदर्शन वा धर्मका सर्वश्रेष्ठ धार्मिक ग्रन्थ हुन् । प्रत्येक हिन्दू, ऊ वैष्णव, शैव, शक्ति आदि कुनै पनि सम्प्रदायको किन नहोओस्, **उपनिषत्, ब्रह्मसुत्र** र **श्रीमद्भगवद्गीता**लाई सबैभन्दा बढी प्रामाणिक ग्रन्थको रूपमा अवश्य स्वीकार गर्दछ । यिनै तीनवटालाई **प्रस्थानत्रयी** भन्दछन् । हिन्दूधर्मको कुनै पनि सम्प्रदाय यिनीहरूद्वारा प्रमाणित भएपछि मात्र ग्राह्य तथा वैदिक मानिन सक्छन्; किनभने प्रत्येक हिन्दूको धार्मिक विश्वासको आधार

वेद हुन् । ती अपौरुषेय छन्, अतः तिनमा भ्रम एवं प्रमादको अलिकति पनि सम्भावना मान्न सकिन्न र **उपनिषत्** वेदहरूका सारभाग हुन् । **श्रीमद्भगवद्गीता** उपनिषत्हरूको सार हो तथा **ब्रह्मसूत्र** उपनिषत्हरूको एकसूत्रताको लागि हो । वेदका **संहिता** एवं **ब्राह्मण** भागहरूमा ज्यादाजसो सानातिना देवताहरूको तथा ज्यादै कम स्थानहरूमा परब्रह्मको उल्लेख छ; परन्तु उपनिषत् त परब्रह्म, उनका स्वरूप, जीवात्माका स्वरूप ब्रह्मसाक्षात्कारका उपाय तथा ब्रह्मसाक्षात्कारपश्चात् जीवात्माको स्थिति आदिको वर्णनले भरिएका छन् । विदेशी विद्वान्हरू उपनिषत्हरूमा धेरैजसो यस्ता प्रश्नहरूको समाधान पाएर आश्चर्यचकित भएका छन्, जसको उत्तर अन्य धर्म तथा दर्शनहरूमा या त प्राप्त थिएन या प्राप्त भए तापनि ज्यादै असन्तोषजनक रूपमा प्राप्त थियो । उदाहरणार्थ– ब्रह्म अथवा ईश्वरको स्वरूप के हो? जीवात्मा कुन तत्त्वबाट बनेको छ? संसारको रचना कुन तत्त्वबाट भएको छ? जीवको स्वर्ग वा नरकमा स्थिति कति अवधिसम्म रहन्छ? त्यसपछि के हुन्छ? देहको रचनाभन्दा अघि पनि के देहीको अस्तित्व थियो? केही व्यक्तिहरू जन्मदेखि नै सुखी र केही जन्मदेखि नै दुःखी किन हुन्छन्? यी तथा यसै ढङ्गका कैयौं अन्य प्रश्नहरू यस्ता छन्, जुन सूक्ष्म दृष्टिले दर्शन-शास्त्रहरूको अध्ययन गर्ने प्रत्येक व्यक्तिको मनमा अवश्य उठ्छन् । **वेदान्त-दर्शन**मा यिनीहरूको यति पूर्ण वैज्ञानिक तथा सन्तोषजनक उत्तर छन् जसको प्रभाव प्रत्येक जिज्ञासुका मनमा नपरी रहन सक्तैन ।

वेदान्त-दर्शनको महिमामाथि मुग्ध हुने विदेशी विद्वान्हरूमा अरबदेशीय विद्वान् अलबेरुनी सबभन्दा पहिला थिए । उनी एघारौं शताब्दीमा भारत आएका थिए । त्यहाँ आइपुगेर उनले संस्कृतभाषाको अध्ययन गरे तथा उपनिषत्हरूको सारस्वरूप **श्रीमद्भगवद्गीता** देखी उनी विशेषरूपले मुग्ध भए । यो कुरा ज्ञात छैन कि उनले उपनिषत्हरूको अध्ययन गरेका थिए वा थिएनन्, तर उनले **श्रीमद्भगवद्गीता**को जुन प्रशंसा गरेका छन्, त्यसलाई उपनिषत्हरूकै प्रशंसा ठान्नुपर्दछ ।

मुगल-सम्राट् शाहजहाँका ज्येष्ठ पुत्र दाराशिकोह आफ्ना भाइ औरङ्गजेब झैं कट्टर मुसलमान थिएनन् । उपनिषत्हरूको कीर्ति सुनेर उनी यति प्रभावित भए कि उनले कैयौं उपनिषत्हरूको अनुवाद फारसीमा गराए । यो फारसी अनुवादको फ्रान्सेली भाषामा पुनः अनुवाद गरियो । यो फ्रान्सेली अनुवादको एक प्रति जर्मनीका प्रसिद्ध विद्वान् शोपेनहावरको हातमा पऱ्यो । समस्त विदेशीय विद्वान्हरूमध्ये यिनले

यी ग्रन्थहरूको सबैभन्दा व्यापक प्रशंसा गरेका छन् । उनी भन्दछन्–

In the whole world, there is no study so elevating as that of the Upanisad. It has been the solace of my life. It will be the solace of my death.

अर्थात् "सम्पूर्ण विश्वमा उपनिषत्समान जीवलाई माथि उचाल्ने कुनै दोस्रो अध्ययनको विषय छैन । तिनबाट मेरो जीवनलाई शान्ति प्राप्त भएको छ । तिनैबाट मलाई मृत्युमा समेत शान्ति प्राप्त हुनेछ ।" शोपेनहावरका यिनै शब्दहरूलाई उद्धृत गर्दै म्याक्समूलरले भनेका छन्–

If these words of schopenhauer required any cnfirmation I would willingly give it as a result of my life-long study.

अर्थात् "शोपेनहावरका यी शब्दहरूको लागि यदि कुनै समर्थनको आवश्यकता छ भने आफ्नो जीवनभरको अध्ययनको आधारमा म तिनको प्रसन्नतापूर्वक समर्थन गर्नेछु ।" उपनिषत्हरूमा पाइने अद्भुत सिद्धान्तहरूको उल्लेख गर्दै शोपेनहावरले पुनः भनेका छन्–

Almost super-human conception whose originators can hardly be said to be mere men.

अर्थात् "यी सिद्धान्त यस्ता छन् जो एक प्रकारले अपौरुषेय नै हुन् । यी जसका मस्तिष्कका उपज हुन् तिनलाई साधारण मनुष्य भन्नु कठिन छ ।" वेद मनुष्यरचित होइनन्, अपितु अपौरुषेय हुन्–यस मान्यताको कस्तो अनौठो अनुमोदन छ । पाल डयूस्सन-(Paul Deussen)-नामक जर्मनीका एक अन्य विद्वान्ले उपनिषत्हरू संस्कृतमा अध्ययन गरेर उपनिषद्-दर्शन-(Philosophy of the Upanisads)-नामक आफ्नो प्रसिद्ध पुस्तकको रचना गरे । उनले लेखेका छन्– "उपनिषत्हरूभित्र जुन दार्शनिक कल्पना छ, त्यो भारतमा त अद्वितीय छँदैछ, सम्भवतः सम्पूर्ण विश्वमा अतुलनीय छ ।" डायसनले यसो पनि लेखेका छन्– "कान्ट तथा शोपेनहावरका विचारहरूको कल्पना उपनिषत्हरूले निकै अघि नै गरेका थिए तथा सनातन दार्शनिक सत्यको अभिव्यञ्जना मुक्तिदायिनी आत्मविद्याका सिद्धान्तहरूभन्दा बढी निश्चयात्मक तथा प्रभावपूर्ण रुपमा कदाचित् नै भनिएको होला" ।

Enternal philosophical truth has seldom found more decisive and striking expressions than in the doctrine of the emancipating knowladge of the Atma.

फ्रान्सली दार्शनिक भिक्टर कजिन्स लेख्दछन्–

When we read the poetical and philosophical monuments of the East, above all those of India, we discover there many truths so profound, and which makes such a contrast with the results at which European genius has sometimes stopped that we are constrained to bend the knee before the philosophy of the East.

अर्थात् "जब हामी पूर्वको र त्यसमा पनि शिरोमणिस्वरूप भारतीय साहित्य एवं दार्शनिक महान् कृतिहरूको अवलोकन गर्दछौं, तब हामीहरूलाई यस्ता अनेक गम्भीर सत्यहरूको ज्ञान हुन्छ, जसको ती निष्कर्षहरूसँग तुलना गर्दा, जहाँ पुगेर यूरोपीय प्रतिभा कहिलेकाहीं रोकिन पुग्छ, हामीले पूर्वको तत्त्वज्ञानको अगाडि घुँडा टेक्नुपर्दछ ।"

जर्मनीका एक अन्य लेखक एवं विद्वान् फ्रेडरिक श्लेगल लेख्दछन्–

Even the laftiest philosohhy of thc Europeans appears in comparision with the abundant light of oriental idealism like a feeble promethean spark in the full flood of the heavenly glory of the noon-day sun-flatering and feeble, and ever ready to be extinguished.

अर्थात् "पूर्वीय आदर्शवादको प्रचुर प्रकाशपुञ्जको तुलनामा यूरोपवासीहरूको उच्चतम तत्त्वज्ञान यस्तै लाग्दछ, जस्तो मध्याह्नसूर्यको व्योमव्यापी प्रतापको पूर्ण प्रखरतामा टिमटिमाइरहेको अग्निशिखाको कुनै आदि किरण, जसको अस्थिर एवं निस्तेज ज्योति यस्तो भइरहेको होओस् मानौं त्यो निभ्नै लाग्यो ।" हिन्दूदर्शन तथा उपनिषत्हरूका उदात्त विचारद्वारा प्रभावित भएका यूरोपका अत्यन्त अर्वाचीन आधुनिक लेखकहरूमा एल्डूज हक्सलेको नाम उल्लेखनीय छ । उनको शाश्वत दर्शन (Perenneal Philosophy) उनको स्वगत अवगतिअनुसार सनातन-धर्मको नै एक व्याख्या हो । उपनिषत्हरूको **तत्त्वमसि**ले उनलाई अत्यन्त प्रभावित पारेको छ । यिनमा उनलाई जुन विचार एवम् आदर्श प्राप्त भएको छ, त्यो कुनै अन्य दर्शनशास्त्रहरूमा प्राप्त भएन ।

पाश्चात्य विद्वान्हरूद्वारा गरिएको हिन्दूदर्शन तथा उपनिषत्हरूको प्रशंसाको विषयमा यो बुझ्नु आवश्यक छ– यद्यपि उनीहरूले आत्माको सार्वभौम सत्ता आदि सत्य सिद्धान्तहरूको सराहना गरेका छन्, तर केही विद्वान्हरूले उपनिषत्का कैयौं अंश तथा उपनिषत्हरूका अङ्गी वेदहरूका समेत कैयन् भागहरूलाई बुझ्न सकेका

छैनन् । यसमा कुनै आश्चर्यको कुरो छैन, किनभने वेदको सम्यक् ज्ञानको लागि केवल बुद्धि र विद्वत्ताको (जो यूरोपीय विद्वान्हरूलाई प्राप्त छ) मात्र आवश्यकता पर्ने होइन, अपितु आध्यात्मिक साधना एवं वेदाध्ययनको परम्परा पनि (जसको यूरोपीय विद्वान्मा अभाव छ) अपेक्षित छ । उनीहरूलाई वैदिक संस्कृतिको परम्पराको परिचय प्राप्त छैन । साथै तिनका आफ्ना केही यस्ता प्राक्कल्पित विचार छन्, जसको बन्धनबाट तिनीहरू मुक्त हुन सक्तैनन् । कसैको त कर्मकाण्डप्रति निकै ठूलो अपधारणा छ र यो यज्ञहरूप्रति त अझै बढी छ । वैदिक देवताहरूको सत्ताप्रति उनीहरूलाई स्वभावतः विश्वास हुन सक्तैन । वैदिक देवताहरू तथा यज्ञहरूप्रति आफ्नो अपधारणाको आरोप उनीहरूले उपनिषत्हरूका द्रष्टा ऋषिहरूमाथि समेत थोपरेका छन् । यद्यपि उपनिषत्हरू वैदिक देवताहरूको उल्लेखले भरिएका छन् र यो कुरा स्पष्ट लेखिएको छ– यज्ञहरूको अनुष्ठानद्वारा स्वर्गको प्राप्ति हुन्छ तथा तिनको निष्काम आचरण गरेर मनलाई शुद्ध एवं भगवत्साक्षात्कार-योग्य समेत बनाउन सकिन्छ, तैपनि अनेक यूरोपीय विद्वान्हरूको भनाइ छ– उपनिषत्का ऋषिहरूलाई वैदिक देवताहरूको सत्ता अथवा वैदिक यज्ञहरूको फलसत्तामा कुनै विश्वास थिएन । वैदिक तत्त्वज्ञान तथा हिन्दूधर्मको आरम्भ गर्ने वेदका निर्भ्रान्त सत्यताका सिद्धान्तहरूलाई यस्ता उक्तिहरूबाट धक्का लाग्दछ । दुःख त यस कुरामा छ – हाम्रा आधुनिक विद्वान्हरू समेत पाश्चात्यहरूका यी विचारहरूको यथार्थताको उचित परीक्षा नगरीकनै पुनरावृत्ति गरिरहेका छन् । अतः हिन्दूदर्शनको ज्ञान प्राप्त गर्न हामीले पाश्चात्य विद्वान्हरूकहाँ जाने अथवा तिनको अन्धानुकरण गर्ने आवश्यकता छैन । यस कार्यको लागि हामीले भगवान् शङ्कराचार्यका ग्रन्थहरूको अध्ययन गर्नुपर्दछ र कुनै यस्ता गुरुको सहायता लिनुपर्दछ, जो विदेशी पद्धतिमा स्थापित विश्वविद्यालयहरूमा होइन, अपितु प्राचीन परिपाटीअनुसार शिक्षाप्रदान गरिने भारतीय संस्थाहरूमा ब्रह्मसूत्र, उपनिषत् आदिको ज्ञान प्राप्त गरेका होऊन् ।

सारांश यो हो– वैदिक साहित्यसँग पाश्चात्य जातिको प्रथम परिचय यिनै उपनिषत्हरूद्वारा भएको हो । यसअघि भनिसकिएकै छ– सम्राट् शाहजहाँका ज्येष्ठ पुत्र दाराशिकोह आफ्नो धार्मिक उदारताको लागि भारतको इतिहासमा प्रसिद्ध छन् । उनले हिन्दू तथा मुसलमान धर्मको समन्वयको लागि विशेष चेष्टा गरेका थिए । यसैले उनले फारसीभाषामा **मजमाउल-बहरैन**नामक एक ग्रन्थको निर्माण गरेका थिए ।

सन् १६४० मा जब दारा काश्मीरमा थिए, तब उनले सर्वप्रथम उपनिषत्हरूको महिमाको परिचय पाए । उनले काशीबाट केही पण्डितहरूलाई झिकाए र तिनको सहायताले ५० उपनिषत्हरूको फारसीमा अनुवाद गराए । सन् १६५७ इस्वीमा त्यो अनुवाद पूर्ण भयो । यसको करीब तीन वर्षपछि सन् १६५९ इस्वीमा औरङ्गजेब-द्वारा दाराशिकोह मारिए ।

अकबरको राजत्वकाल-(१५५६–१५८५)-मा केही उपनिषत्हरूको अनुवाद भएको थियो, तर अकबर अथवा दाराद्वारा सम्पादित यी अनुवादहरूतर्फ सन् १७७५ इस्वीभन्दा अघिसम्म कुनै पनि पाश्चात्य विद्वान्को दृष्टि आकर्षित भएन । अयोध्याका नवाब सुजाउद्दौलाको राजसभाका फारसी रेजिडेन्ट एम. गैन्टिल-(M. Gentil)-ले सन् १७७५ मा प्रसिद्ध यात्री तथा **जिन्दावेस्ता**का आविष्कारक एङ्क्वेटिल डुपेर्रन-(Anquetil Duperron)-कहाँ दाराशिकोहद्वारा सम्पादित उक्त फारसी अनुवादको एउटा पाण्डुलिपि पठाए । एङ्क्वेटिल डुपेर्रनले कतैबाट एउटा अर्को पाण्डुलिपि प्राप्त गरी दुवैलाई मिलाएर फ्रेन्च तथा ल्याटिनभाषामा त्यस फारसी अनुवादको पुनः अनुवाद गरे। ल्याटिन अनुवाद सन् १८०१–२ मा **औपनेखत** (Upanekhat) नामले प्रकाशित भयो । फ्रेन्च अनुवाद छापिएन । उक्त ल्याटिन अनुवाद प्रकाशित भएपछि पाश्चात्य विद्वान्हरूको दृष्टि त्यसतर्फ केही आकर्षित त भयो, तर अनुवादको पनि अनुवाद हुनाले त्यो यति अस्पष्ट एवं दुर्बोध भएको थियो कि त्यसको मर्म बुझेर रसास्वादन गर्नु सहज थिएन। यसै वेला अनुसन्धानको क्षेत्रका एक अक्लान्तकर्मी, सूक्ष्मदर्शी दार्शनिक **औपनेखत**को आलोचनामा लागे र गम्भीर अध्यवसायका साथ दुर्बोध्य भाषाको कठिन आवरणलाई च्यातेर उनले अन्तर्वाहिनी पीयूषधाराको आविष्कार गरे । यी महाशय थिए– जर्मनीका सुप्रसिद्ध दार्शनिक अर्थर शोपेनहावर (Aurther Schopenhauer सन् १७८८–१८६०)। शोपेनहावरले ज्यादै कठिन परिश्रम गरेर उक्त अनुवादको अध्ययन गरे र मुक्त कण्ठले यो घोषणा गरे – "मेरो आफ्नो दार्शनिक मत उपनिषत्का मूलतत्त्वहरू-द्वारा विशेष रूपले प्रभावित छ ।" यस प्रसङ्गमा विद्वान् शोपेनहावरले उपनिषत्को महत्त्व एवं प्रभावबारे जे-जति भनेका छन्, ती विशेष रूपले ध्यान दिन योग्य छन्–

"म ठान्दछु– उपनिषत्द्वारा वैदिक साहित्यसँग परिचय प्राप्त हुनु वर्तमान शताब्दी-(१८१८) - को सबैभन्दा ठूलो परम लाभ हो, जो यसभन्दा पहिलेका कुनै

पनि शताब्दीहरूलाई प्राप्त भएन। मलाई आशा छ, चौधौं शताब्दीमा ग्रीक साहित्यको पुनरभ्युदयद्वारा यूरोपीय साहित्यको जुन उन्नति भएको थियो, संस्कृत-साहित्यको प्रभाव त्यसको अपेक्षा कम फल उत्पन्न गर्ने हुनेछैन। पाठकहरू प्राचीन भारतीय विद्यामा दीक्षित हुन सके र गम्भीर उदारताका साथ त्यसलाई ग्रहण गर्न सके भने म जे भन्न चाहन्छु, त्यो उनीहरू राम्ररी बुझ्न सक्नेछन्। उपनिषत्मा सर्वत्र कति सुन्दरताका साथ वेदहरूका भाव प्रकाशित छन्। जो-जो उक्त फारसी-ल्याटिन (Persian-Latin) अनुवादको ध्यानपूर्वक अध्ययन गरेर उपनिषत्का अनुपम भावधारासँग परिचित हुनेछ, उस-उसको आत्माको गम्भीरतम प्रदेशसम्म पनि एक हलचल मच्चिनेछ। एक-एक पङ्क्ति कति दृढ, सुनिर्दिष्ट र सुसमञ्जस अर्थ प्रकट गरिरहेको छ, प्रत्येक वाक्यबाट कति गम्भीर, मौलिक र गम्भीरतापूर्वक विचार-समूह प्रकट भइरहेका छन्, सम्पूर्ण ग्रन्थ कस्ता उच्च, पवित्र तथा ऐकान्तिक भावहरूद्वारा ओतप्रोत छन्!..... सम्पूर्ण पृथ्वीमण्डलमा मूल उपनिषत्जति फलोत्पादक एवम् उच्च भावोद्दीपक ग्रन्थ अन्यत्र कहीं छैन। यसले मलाई जीवनमा शान्ति प्रदान गरेको छ र मरणमा समेत यसले शान्ति दिनेछ।" ८४

जुन देशमा उपनिषत्का गम्भीर सत्यसमूहको प्रचार थियो, त्यस देशमा इसाई धर्मको प्रचारको प्रयत्न व्यर्थ हुनेछ, र निकट भविष्यमा यूरोपीय विचारधारा उक्त उपनिषत्द्वारा पूर्ण रूपले प्रभावित हुनेछ। यस विषयमा शोपेनहावरले भनेका थिए– In India our religion will now and never strike root. The primitive wisdom of the human race will never be pushed aside by the events of Galilee. On the contrary, Hindu wisdom will flow back upen Europe, and produce a thorough change in our knowing and thinking.

अर्थात् "भारतमा हाम्रो धर्मको जरो कहिल्यै गाडिनेछैन। मानवजातिको पुराणी प्रज्ञा ग्यालिलिका घटनाहरूद्वारा कहिल्यै निराकृत हुनेछैन, अपितु हिन्दूधर्म-प्रज्ञाको धारा यूरोपमा प्रवाहित हुनेछ र हाम्रा ज्ञान एवं विचारमा आमूल परिवर्तन ल्याउनेछ।"

उनको यो भविष्यवाणी सफल भयो। स्वामी विवेकानन्दकी अमेरिकन शिष्या सारा बुल-(Sarra Bull)-ले आफ्नो एक पत्रमा लेखेकी थिइन्–

The German schools, the English orientalists and our own

Emerson testify the fait that it is literally true that Vedantic thoughts prevade the Western thought of today.

अर्थात्– "जर्मनीका दार्शनिक सम्प्रदाय, इङ्गल्यान्डका प्राच्य पण्डित तथा हाम्रो आफ्नो देशका एमर्सन आदिले साक्षी दिइरहेका छन्– पाश्चात्य विचार अचेल वास्तवमा नै वेदान्तद्वारा अनुप्राणित छ ।"

सन् १८४४ मा बर्लिनमा श्री शेलिङ्ग (Schelling) महाशयको उपनिषत्सम्बन्धी व्याख्यानमाला सुनेर प्रसिद्ध पाश्चात्य पण्डित श्री म्याक्स मूलर-(Max Muller)-को ध्यान सबैभन्दा पहिले संस्कृत-साहित्यतर्फ आकृष्ट भयो । हिन्दूदर्शनको विषयमा विचार आरम्भ गर्नासाथ उनले अनुभव गरे– उपनिषत्हरूको यथार्थ मर्म बुझ्नको लागि पहिले तीभन्दा पूर्वरचित वेदमन्त्र तथा ब्राह्मणभागमाथि विचार गर्नु आवश्यक छ । यसप्रकार उपनिषत्हरूबाट उनले वेदचर्चाको लागि प्रेरणा प्राप्त गरे । शोपेनहावरपछि अनेकौं पाश्चात्य विद्वान्हरूले उपनिषत्माथि विचार गरेर विभिन्न प्रकारले तिनको महिमा गाएका छन् । थियोसोफी सोसाइटीकी अध्यक्षा डा. एनी बेसेंट-(Dr. Annie Basant)-ले भनेकी छन्–

Personally I regard the Upanisads as the highest product of the human mind, the crystallized wisdom of divinely illumed men.

अर्थात्– "उपनिषत् मानव-चेतनाको सर्वोच्च फल हो ।" उपनिषत्प्रतिपादित वेदान्तिक धर्म नै ढिलो-चाँडो सम्पूर्ण पृथ्वीको धर्म हुनेछ– धेरैजसो मनीषीहरूले यस्तै भविष्यवाणी गरेका छन् । शोपेनहावरले **उन्नाइसौं शताब्दी**को पहिलो भागमा लेखेका छन्–

It is destined sooner or later to become the faith of the people.

विश्वकवि रवीन्द्रनाथले लेखेका छन्– "चक्षुसम्पन्न व्यक्तिहरू देख्नेछन्– हिन्दूदर्शनको ब्रह्मज्ञान समस्त पृथ्वीको धर्म बन्न लागेको छ । प्रातःकालीन सूर्यको अरुण किरणद्वारा पूर्व दिशा आलोकित हुन लागेको छ, तर जब यो सूर्य मध्याह्न-गगनमा प्रकाशित हुनेछ, त्यसबेला उसको दीप्तिद्वारा समग्र भूमण्डल दीप्तिमय हुनेछ ।"

हिन्दूदर्शन जगत्का समस्त जातिहरू, समस्त मतहरू तथा सबै सम्प्रदायका दीन-दुर्बल, दुःखी तथा पददलित प्राणीहरूलाई बोलाई-बोलाई भनिरहेको छ– "सबै आ-आफ्ना खुट्टामा उभिएर मुक्ति होऊ ।" मुक्ति वा स्वाधीनता – शारीरिक

स्वाधीनता, मानसिक स्वाधीनता तथा आध्यात्मिक स्वाधीनता –यही नै उपनिषत्को मूल मन्त्र हो। विश्वभरमा यही एउटा शास्त्र छ, जो उद्धार -(Salvation)-को कुरा भन्दैन, मुक्तिको कुरा भन्दछ । यथार्थ बन्धनबाट मुक्त होऊ, भवपाशबाट मुक्ति पाऊ । **उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान् निबोधत !**

यहाँ 'विदेशी विद्वान्हरूको हिन्दूदर्शनको विषयमा के धारणा छ र उनीहरू कसरी प्रभावित भएर त्यसको सामु मन्त्रमुग्ध झैं नतमस्तक हुन्छन्' भन्ने कुराको उल्लेख गर्नाको एकमात्र अभिप्राय हो– यसबाट हाम्रा शिक्षित युव-समाज यो जान्न र बुझ्न सकोस् कि हाम्रो धर्म एवं संस्कृतिको विषयमा पाश्चात्य जगत्को कति आदरभाव छ, अनि हामी किन त्यसबाट पराङ्मुख भएर अन्य धर्म तथा संस्कृतिहरूको अन्धानुकरण गरिरहेका छौं ? किन आफ्नो धर्म एवं संस्कृतिमा आत्मगौरव अनुभव गर्दैनौं ? आफूलाई हिन्दू भन्न, मान्न किन हिचकिचाउँछौं ? स्वयं विचार गर ।

यहाँ एउटा कुरा यो पनि जान्नुपर्दछ– हाम्रा उपनिषद्-ग्रन्थहरूको यस प्रकारको मान एवं ज्ञान-गौरव देखेर कुनै खुशामदीले सम्राट् अकबरको समयमा **अल्लोपनिषत्** नामको एउटा सानो पुस्तक लेखेका थिए, जसमा अरबी तथा संस्कृत मिसिएको भाषामा दश गद्य छन् तथा रसूल, मुहम्मद, अकबर आदि शब्दको प्रयोग गरिएको छ; तर यति स्पष्ट प्रमाण हुँदा-हुँदै पनि अचेलका एक भारतीय इतिहासका विद्वान्ले त्यसको गणना वैदिक साहित्यमा गराएर मुसलमानहरूको पुष्टिकरणको नीतिद्वारा आफ्नो चाटुकारीको कुशलता देखाएका छन्। आखिर गर्नु पनि के र ? यस प्रकारका चित्र-विचित्र थेसिस लेखेर विश्वविद्यालयबाट डाक्टरेटको उपाधि त हात लाउनैपर्दछ ! –यो कति आश्चर्यको कुरा छ। आफ्नो अन्तिम कालमा बौद्ध विद्वान्हरूले मथुरा आदि स्थानहरूमा कैयौं बौद्धग्रन्थहरूको संस्कृतमा अनुवाद गराएर वैदिक साहित्यमा मिसाउने चेष्टा गरेका थिए। **वज्रसूचिक** आदि उपनिषत् त्यसै कालका हुन्। यति मात्र होइन, हाम्रा उपनिषद्-ग्रन्थहरूतिरबाट श्रद्धा हटाउन अथवा कुनै अन्य कूटनीतिको उद्देश्यले प्रो.म्याक्स मूलर जस्ता विद्वान्ले एउटा **म्याक्स्यो-पनिषत्** नामको पुस्तक रचेका थिए, र अन्य मानिसहरूले आपत्ति जनाएपछि प्रोफेसर महाशयले लेखेका थिए– "मैले ठट्टाको रूपमा यसको रचना गरेको हुँ ।" प्रोफेसर महाशयको त्यो पत्र **सरस्वती** मासिक पत्रिका-(प्रयाग)-मा छापिएको थियो।

प्रोफेसर महाशय विद्वान् भएका हुँदा त्यो ठट्टा भन्न त मिल्दैन, तर त्यो असंस्कारित्वको स्पष्ट लक्षण भने अवश्य थियो। सम्भवतः यसै प्रकार अन्य खुशामदी, ठट्टाबाज अथवा आफ्नो धार्मिक मतको समर्थनमा उपनिषत्को नामले कुनै पुस्तक लेख्ने चेष्टा गर्नेहरू अरू पनि भएका हुन सक्छन्, अथवा भविष्यमा होलान्, जसको रचनाद्वारा मानिसहरूलाई उपनिषद्-ग्रन्थहरूको विषयमा सन्देह होओस्। अतः केवल उपनिषत् वा दर्शन नाममाथि होइन, त्यसका आधार तथा ज्ञानोपदेशमाथि विचार गरेर हामीले निश्चय गर्नुपर्दछ– ती ग्रन्थ वस्तुतः उपनिषद्-ग्रन्थ हुन् वा खुशामदी र धूर्तहरूका-कपोल-कल्पित सृजना हुन्।

यसै प्रकार अर्को भ्रान्त पद्धति आर्ष ग्रन्थहरूको कालनिर्णय-प्रणाली हो। **काकतालीय न्याय**अनुसार एक-दुई स्थानहरूमा कालनिर्णय ठीक निस्केका होलान्, तर ज्यादाजसो स्थानहरूमा त यसले अनुसन्धानकर्ता विद्वान्हरूलाई नराम्रोसँग भ्रान्त पारी किंकर्तव्यविमूढ बनाएर गहिरो अन्धकारमा पुऱ्याएको छ। कुनै एक ग्रन्थमा, जस्तो कि **मैत्रायणी शाखा**मा, अपाणिनीय शब्दहरूलाई देख्ने केही मानिसहरूको मत छ– यो शाखा पाणिनिभन्दा पहिलेको हो। अतः **मैत्र्युपनिषत्** पनि पाणिनिभन्दा पूर्व-कालको हो; तर भाषातत्त्वका विद्वान्हरूको कुनै ग्रन्थमा अपाणिनीय शब्दको प्रयोग हुँदैमा त्यसलाई हामी पाणिनिभन्दा पहिलेको ग्रन्थ मानौं, अथवा त्यसको आधारमा हामी पाणिनिको समयलाई पछिल्तिर तान्ने चेष्टा गरौं भन्ने मतसँग हामी सहमत छैनौं किनभने संस्कृत-साहित्यमा यस्ता कैयौं आधुनिक ग्रन्थहरू छन्, जसमा अपाणिनीय शब्दको प्रयोग अधिक मात्रामा पाइन्छन्।

वास्तवमा यो कालनिर्णयको पद्धति पाश्चात्य विद्वान्हरूद्वारा चलाइएको हो, त्यसैको अनुकरण गर्दै हाम्रा विद्वान्हरू पनि हिंडिरहेका छन्। सम्भवतः धर्म-निरपेक्ष वातावरणमा शिक्षित-दीक्षित हाम्रा अधिकांश युवा विद्वद्वर्गको मस्तिष्कमा यो रहस्य नखुल्ला– पाश्चात्य विद्वान्हरू विद्वान् हुँदा-हुँदै पनि असंस्कारित अवश्य छन्। हाम्रो धर्म-दर्शन उनको लागि अर्काको वस्तु हो, तर पनि जहाँसम्म वाह्य शिक्षाको आधारमा बौद्धिक व्यायामको क्षेत्र थियो, त्यसमा उनीहरूले आफ्नो ढङ्गले राम्रो व्यायाम गरे, तर जहाँबाट आध्यात्मिक अनुभूति-क्षेत्रको आरम्भ हुन्छ, त्यहाँ प्रायः उनीहरू अलमलिए, अगाडि बढ्न पाएनन्। यसको मुख्य कारण हो– असंस्कारी हुनु। परन्तु आश्चर्य एवं दुःख त यस कुरामा छ– हाम्रा विद्वान्हरू समेत आँखा चिम्लेर उनै-

द्वारा प्रसारित बौद्धिक व्यायाम-पद्धतिअनुसार व्यायाम गर्दै गइरहेका छन् । उनीहरूको त यो पैतृक सम्पत्ति हो । उनीहरूले अन्तर्मुख विचारद्वारा अनुभूतिको क्षेत्रमा प्रवेश गर्नुपर्ने थियो, तर यहाँ पनि सम्भवत: संस्कारहीनता प्रधान बाधाको रूपमा छ । धर्म-निरपेक्ष बौद्ध मतमा पनि एक ठाउँमा भगवान् बुद्धले स्पष्ट शब्दमा भनेका छन्–"अनुभूति-प्रज्ञाका छैटौं तथा सातौं भूमिलाई केवल (संस्कृत) आर्य पुरुषले नै प्राप्त गर्न सक्नेछन्, अनार्यले सक्तैनन् । उसलाई दोस्रो जन्ममा आर्यकुलमा जन्म लिएपछि (संस्कृत भएपछि मात्र) चरम लक्ष्यको प्राप्ति हुनेछ ।" यो कुरा निश्चित सत्य हो, तिमीलाई विश्वास होओस् कि नहोओस् ।

अचेल यस कालनिर्णयको जुन पाश्चात्य पद्धति चलेको छ, तथा पाश्चात्य विद्वान्हरूको मतको अनुकरण गर्दै हाम्रा विद्वान्हरू समेत त्यसै पद्धतिअनुसार चलिरहेका छन्, यसैले हिन्दूदर्शन तथा उपनिषत्हरूको निर्माणकाल इसाभन्दा सात-आठ सय वर्षपूर्व भनिन्छ, तर तिनीहरूले यो बुझ्नुपर्दछ– **ब्रह्मसूत्र**मा उपनिषत्हरूको व्याख्या छ तथा **ब्रह्मसूत्र**को उल्लेख **श्रीमद्भगवद्गीता**मा गरिएको छ । यसबाट यो सिद्ध हुन्छ **श्रीमद्भगवद्गीता**भन्दा अघि नै उपनिषत्हरूको अस्तित्व थियो । **श्रीमद्-भगवद्गीता**को प्रादुर्भाव इसाभन्दा ३१०० वर्षपूर्व महाभारत-युद्धकालमा भएको थियो, जुन कुरा प्राय: उनैद्वारा निर्णीत भइसकेको छ । यस्तो अवस्थामा अर्काको अँध्यारोमा कालनिर्धारण गर्ने यो पद्धति कहाँसम्म उचित छ, यसमाथि विद्वान् सज्जन स्वयं विचार गरून् । वास्तवमा उपनिषत्को महत्त्व कालमा छैन, त्यो त तिनका महान् ज्ञान-राशिमा छ, जुन वेदहरूको सारको रूपमा ऋषिहरूद्वारा श्रुत एवं संग्रहीत छ र नित्य, सत्य तथा सनातन छ ।

दाराशिकोहले यिनबाट प्रकाश प्राप्त गरेका हुनाले अथवा शोपेनहावर, म्याक्स मूलर एवम् अन्य पाश्चात्य विद्वान्हरूले यिनको प्रशंसा गरेको हुनाले हिन्दूदर्शन एवम् उपनिषत्हरूको महत्त्व बढेको होइन । त्यो त तिनको सौभाग्य हो, जो तिनीहरूले उपनिषत्का केही आभास प्राप्त गरे । तिनीहरूले हिन्दूदर्शन एवम् उपनिषत्हरू नबुझेका भए, बुझेर पनि तिनको प्रशंसा नगरेका भए, अथवा कसैले यिनलाई व्यर्थ भनेर निन्दा नै गरेका भए तापनि त्यसबाट उपनिषत् अथवा हिन्दूदर्शनको महत्त्व अक्षुण्ण नै रहन्थ्यो । किनभने तिनको महिमाको आधार तिनको निर्मल मङ्गल प्रकाश-स्वरूप नै हो । हिन्दूदर्शनमा तत्त्वज्ञान वा ज्ञानको परमसाध्य तत्त्वको स्वरूपको साक्षा-

त्कार मात्र छैन, अपितु त्यहाँसम्म पुग्नको लागि विभिन्न रुचिका अधिकारहरूको अनुकूल विभिन्न साधनहरूको पनि वर्णन छ, साथै मनुष्यलाई माथि उठाउने त्यस सदाचारको समेत महत्त्वपूर्ण उल्लेख छ, जुन थाहा पाएर प्रत्येक मनुष्य आफूलाई माथि उठाउने प्रयत्न गर्न सक्तछ। दर्शनशास्त्र हिन्दूधर्मको परम निधि हो र कुनै दिन यिनैको प्रकाशद्वारा विश्वमा यथार्थ सुख-शान्तिको प्रसार हुनेछ। अस्तु। ८९

हाम्रो देशमा दर्शन र धर्मको सदा घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको छ। यहाँ धर्म तथा दर्शनलाई एक-अर्काको परिपूरक होइन, अपितु अङ्ग मानिएको छ। यसकारण हिन्दूदर्शनमा सर्वत्र यो विशेषता देखिन्छ– यो मानव-जीवनको चरम लक्ष्यतिर मात्र सङ्केत गरेर मौन हुँदैन, अपितु त्यस लक्ष्यसम्म पुग्ने मार्गको निर्देश समेत गर्दछ। यही यसको पाश्चात्य दर्शनसँगको सबैभन्दा ठूलो भेद हो। पाश्चात्य दर्शन तर्कप्रधान हुनाले बुद्धिनिष्ठ छ। उसको दृष्टिकोण पनि बौद्धिक दृष्टिकोण छ। त्यसमा धर्म वा आचरणको लागि कुनै स्थान छैन। यसैले पाश्चात्य देशहरूमा दर्शन केवल शिक्षित वर्गको मानसिक विलासको सामग्री रहेको छ तथा तिनैसम्म सीमित रहेको छ। यसको विपरीत हिन्दूदर्शन आफ्नो व्यावहारिकताले गर्दा सबै वर्गका व्यक्तिहरूलाई आफूतिर आकृष्ट गरिरहेको छ, तिनको लागि जीवनमा उपयोगी समेत सिद्ध भएको छ। संसार अनित्य छ, भवचक्र दुःखमय छ, आत्मा यिनीहरूद्वारा नछोइएको तत्त्व हो – केवल यति मात्र बताएर हिन्दूदर्शन सन्तुष्ट रहँदैन, अपितु अनित्य दुःखमय यस संसारबाट मुक्त हुने आत्मज्ञान-प्राप्तिका उपाय समेत बताउँदछ। कुनै पनि साधक यदि चाहन्छ भने त्यस मार्गको अनुसरण गरेर त्यस दर्शनमा निर्दिष्ट लक्ष्यसम्म पुग्न सक्तछ।

वैदिक दर्शन मुख्य रूपले चार विषयहरूको प्रतिपादन गर्दछन्–

१. **हेय**– दुःखको वास्तविक स्वरूप के हो, जुन हेय अर्थात् त्याज्य छ ?
२. **हेय-हेतु**– दुःख कहाँबाट उत्पन्न हुन्छ, यसको वास्तविक कारण के हो, जुन हेय अर्थात् त्याज्य दुःखको वास्तविक हेतु हो ?
३. **हान**– दुःखको नितान्त अभाव के हो, अर्थात् हान कुन अवस्थाको नाम हो ?
४. **हानोपाय**– हानोपाय अर्थात् नितान्त-दुःखनिवृत्तिको साधन के हो ?

यी प्रश्नहरूमाथि विचार गर्दा प्रधानतः निम्नलिखित तीन वस्तुहरू विचारमा आउन थाल्दछन् तथा ती नै विचारणीय छन्–

१. **जीव**– दुःख कसलाई हुन्छ ? जसलाई दुःख हुन्छ, उसको वास्तविक स्वरूप के हो ? यदि उसको दुःख स्वाभाविक धर्म भएको भए ऊ त्यसबाट उम्कने प्रयत्न नै गर्दैनथ्यो। यसबाट प्रतीत हुन्छ– ऊ कुनै यस्तो तत्त्व हो, जसको दुःख एवं जडता स्वाभाविक धर्म होइन। ऊ चेतन तत्त्व हो। यो चेतन आत्माको पूर्ण ज्ञानद्वारा तेस्रो प्रश्न हानको समाधान हुन्छ, अर्थात् आत्माको यथार्थ रूपको साक्षात्कारद्वारा दुःखको नितान्त अभाव हुन जान्छ ।

२. **जगत्**– यो चेतन तत्त्वदेखि भिन्न वा यसको विवर्त, यसको विपरीत कुनै तत्त्वलाई स्वीकार गर्ने आवश्यकता हुन्छ, जसको धर्म दुःख हो, जहाँबाट दुःखको उत्पत्ति हुन्छ र जुन चेतन तत्त्वभन्दा भिन्न धर्म भएको प्रतीत हुन्छ, त्यसैलाई **अविद्या, माया** वा **प्रकृति** भन्दछन् । यसको कल्पित स्वरूपलाई यथार्थ रूपले बुझेपछि पहिलो तथा दोस्रो दुवै प्रश्नहरूको समाधान हुन्छ। जड तथा चेतन तत्त्वमा आसक्ति, अन्योन्याध्यास अथवा अविवेकपूर्ण संयोग नै **हेय** अर्थात् **त्याज्य** दुःखको वास्तविक स्वरूप हो र चेतन तथा जड तत्त्वको अविवेक अर्थात् मिथ्याज्ञान अथवा अविद्या नै हेय हेतु अर्थात् त्याज्य दुःखको कारण हो। जड र चेतनको परस्पर अध्यासको निवृत्ति अथवा विवेकपूर्ण अपरोक्ष ज्ञान नै हानोपाय अर्थात् दुःख निवृत्तिको मुख्य साधन हो।

३. **ईश्वर (पुरुषविशेष वा परमात्मा)**– व्यावहारिक रूपमा जीव तथा जगत्लाई स्वीकार गर्नुको साथै एउटा तेस्रो तत्त्वलाई समेत स्वीकार गर्नु आवश्यक हुन्छ, जुन पहिलो चेतन तत्त्वको सर्वांश अनुकूल होओस् र दोस्रो जड तत्त्वको विपरीत होओस्, अर्थात् जसमा पूर्ण ज्ञान होओस्, पूर्ण आनन्द होओस्, जो सर्वज्ञ होओस्, सर्वव्यापक एवं सर्वशक्तिमान् होओस्, जसमा दुःख जडता र अज्ञानको नितान्त अभाव होओस्, जसमा मिल्नु आत्माको (जीवको) अन्तिम ध्येय होओस्, जो ज्ञानको पूर्ण भण्डार होओस्, ज्ञानस्वरूप नै होओस्, जसको ज्ञानद्वारा जीवले अविद्याका बन्धनहरूलाई चुँडालेर हेय दुःखबाट सर्वथा मुक्ति पाउन सकोस् ।

यस तर्कद्वारा हामीलाई तेस्रो तथा चौथो दुवै प्रश्नहरूको उत्तर प्राप्त हुन्छ, अर्थात् यही हान हो र हानोपाय समेत हुन सक्छ। यी चारै रहस्यपूर्ण प्रश्नहरू बुझाउनको लागि वैदिक दर्शनशास्त्रको रचना भएको हो ।

वैदिक दर्शनको दोस्रो विशेषता त्यसको अनुभवनिष्ठता हो। वैदिक दर्शनमा जुन तथ्यहरूको वर्णन छ, ती सब ऋषि तथा मनीषीहरूद्वारा उपलब्ध तथ्य हुन् ।

उपनिषत्हरूका ऋषिहरूका उदात्त कण्ठद्वारा घोषित **वेदाऽहमेतं पुरुषं .... परस्तात् .....नाऽन्यः पन्था विद्यतेऽयनाय** पढ्न पाइन्छ । जोसुकै यी तथ्यहरूको स्वयम् अनुभव गरेर सत्यताको परीक्षा गर्न सक्तछ; तर यसको अर्थ यो होइन कि वैदिक दर्शनमा युक्ति तर्कको सर्वथा अभाव छ । युक्ति-तर्कको कुनै कमी छैन, अनुभव-लब्ध तथ्यको पुष्टिको लागि तथा बुद्धिजीवी मनुष्यको सम्मुख तिनलाई बढी बोधगम्य बनाउनको लागि एवं बुद्धिलाई सन्तुष्ट पार्नको लागि युक्ति-तर्कको उपयोग गरिएको छ, तर तैपनि सर्वत्र उपलब्धिमाथि नै बढी जोड दिइएको छ । **कठोपनिषत्**मा– **नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठा** अर्थात् "हे नचिकेता ! त्यो परमतत्त्व-विषयक बुद्धि लौकिक तर्कद्वारा प्राप्त हुन सक्तैन । त्यो त श्रुत्यनुकूल तर्कहरूमाथि आधृत वेदान्तका उपदेश-द्वारा नै सुलभ हुन सक्तछ ।" अतः जुन पदार्थ अचिन्त्य छ, त्यसको सम्बन्ध लौकिकतर्फसित जोड्न हुँदैन, त्यसको प्रतिपादन त वेदान्तले मात्र गर्न सक्तछ ।

प्रायशः समस्त हिन्दूदर्शन निगम अर्थात् वेद, उपनिषत् आदि तथा आगमबाट उद्भूत मानिन्छ, तर दृष्टिकोणको भेदअनुसार हिन्दूदर्शन प्राचीन कालदेखि नै विभिन्न शाखा-प्रशाखाहरूमा विभक्त भयो । ती शाखाहरूमध्ये एक प्रधान प्रशाखा आदिशङ्कर-प्रवर्तित अद्वैत वेदान्तको हो, जुन आफ्नो उदात्त भावना तथा व्यावहारिकताले गर्दा कालान्तरमा अत्यन्त लोकप्रिय भयो । यसको केवल यस देशमा मात्र होइन, अपितु विदेशमा समेत पर्याप्त प्रचार भयो र आज पनि यसले लाखौंको सङ्ख्यामा हिन्दू तथा अहिन्दूहरूलाई आकृष्ट गरिरहेको छ ।

वेदान्त शब्दको शाब्दिक अर्थ हो वेदहरूको अन्त वा सिद्धान्त । वेदान्तमा वेद तथा उपनिषत्हरूमा वर्णित सिद्धान्तहरूको सारांश रहेको छ । अतः यस दर्शनको वेदान्त नाम सार्थक छ । वेदान्तका सिद्धान्तहरूको प्रथम संग्राहक तथा प्रतिपादक बादरायण मुनि हुन् भनिन्छ । वेदान्तसूत्रहरूको रचना गरेर उनले यसलाई एक व्यवस्थित रूप प्रदान गरे । यिनीभन्दा अघि पनि कैयौं वेदान्तका आचार्य भएका छन्, जसको उनले प्रसङ्गतः उल्लेख गरेका छन् । वेदान्तसूत्रमाथि दश प्रसिद्ध टीकाहरू तथा भाष्य उपलब्ध हुन्छन्, जो विभिन्न दृष्टिकोणअनुसार भिन्न-भिन्न समयमा रचिए । यिनमध्ये सबैभन्दा प्रसिद्ध एवं लोकप्रिय टीका आदिशङ्कराचार्यकृत हो, जुन **शारीरिक भाष्य** नामले प्रसिद्ध छ । शङ्कराचार्यको समय केही विद्वान्हरूले आठौं शताब्दीको अन्तिम भाग निश्चित गरेका छन् । उनले सम्पूर्ण भारतवर्षमा घुमी-घुमीकन मीमांसक तथा बौद्धहरू-

जसको त्यसवेला अतिशय प्रभाव थियो– उनीहरूको तथा अन्य दर्शनहरूको खण्डन गरेर अद्वैत वेदान्तको प्रचार गरे। यद्यपि उनी केवल ३२ वर्ष मात्र यस धरतीमा रहे, तर यति स्वल्पायुमा उनले वैदिक धर्मको लुप्त वैभव एवं प्रतिष्ठाको प्रसारको लागि जुन कार्य गरे, त्यो अतुलनीय छ। उनले स्वयं लेख्ने कार्य ज्यादा गरेनन्, जति वैदिक दर्शनको उद्धार तथा प्रचारको लागि गरे। उनका चार प्रधान शिष्यहरू पनि त्यति नै बुद्धिमान् तथा विद्वान् निस्के, जसले वेदान्तलाई उत्कर्षता प्रदान गरे। यी शिष्यहरू थिए– **सुरेश्वराचार्य**, **पद्मपादाचार्य**, **हस्तामलकाचार्य** तथा **त्रोटकाचार्य**, जो क्रमशः रामेश्वरक्षेत्रका **शृङ्गेरी मठ**, पुरुषोत्तमक्षेत्रको **गोवर्धनमठ**, द्वारकाधामको **शारदा** तथा उत्तराखण्डका **ज्योतिर्मठ**का मठाधीश थिए। यसप्रकार गुरु-परम्पराद्वारा अद्वैत वेदान्तको विकास भयो र कालान्तरमा विशाल साहित्यको सृजना भयो। ९२

वेदान्तअनुसार मानव-जीवनको परम लक्ष्य आत्मसाक्षात्कार वा आत्माको साक्षात् अनुभूति हो। उपनिषत्मा सर्वत्र आत्मसाक्षात्कारमाथि जोड दिइएको छ–

आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः। आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञाननेनेदं सर्वं विज्ञातं भवति।

–बृहदारण्यकोपनिषत्

यसको के कारण हो ? साधारणतया जसलाई हामी आत्माको रूपमा जान्दछौं, जो हाम्रो अहं-प्रत्ययको मूलमा छ, त्यसको विषयमा विचार गरियो भने थाहा हुनेछ – कि त्यो आत्मा होइन, अपितु त्यसभन्दा भिन्न अनात्मा हो। आत्मा अखण्ड तथा एक छ, सच्चिदानन्दस्वरूप छ, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-सत्य-स्वभाव छ। त्यो सर्वदा द्रष्टा तथा साक्षी छ, ज्ञानको अविषय छ। भनिएको पनि छ– **स वेत्ति वेद्यं न च तस्याऽस्ति वेत्ता**। व्यावहारिक जीवनमा हामी आत्माको स्वरूपसँग अनभिज्ञ हुन्छौं, त्यसैले अनात्मालाई आत्मा मानेर व्यवहारमा प्रवृत्त हुन्छौं। हाम्रो दुःख-कष्टको यही नै कारण हो। आत्मा त सदा रहिरहने , सदा मुक्त अविकारी तत्त्व हो जो जन्म-मृत्यु, सुख-दुःखबाट अलग छ। त्यसको स्वरूप अनादिकालदेखि चली आउने अज्ञानद्वारा ढाकिएको छ। यसै अज्ञानलाई हामीले निर्मूल पार्नु छ। अज्ञानको आवरण हट्नासाथ स्वयंप्रकाश आत्माको स्वरूप प्रकट हुन जानेछ, तुरुन्त त्यसको साक्षात् अनुभव हुन लाग्नेछ। आज हामीलाई जुन कुरा दुःख-कष्टद्वारा पीडित, संसरणशील तथा अनेकका रूपमा प्रतीत भइरहेका छन्, त्यही अज्ञानको आवरण हट्नासाथ द्वन्द्वरहित अद्वैत ब्रह्मको

रूपमा अनुभव हुन थाल्नेछ । तब भवचक्र पनि रहँदैन, प्रपञ्चभाव पनि त्यसै गरी लुप्त हुनेछ, जसरी प्रकाशको सामु अन्धकार तत्काल सर्वथा विलुप्त हुन जान्छ । तर यो अज्ञानको आवरणलाई निर्मूल पार्नु कुनै सरल कार्य होइन । यसलाई हटाउनको लागि निकै प्रयत्न तथा तैयारीको आवश्यकता छ । जो सम्भवतः सबैको लागि एक जीवनमा सम्पन्न गर्नु कठिन हुनेछ ।

वेदान्त स्वीकार त गर्दछ– उपर्युक्त लक्ष्यको प्राप्ति सबैलाई एक न एक दिन हुनेछ, तर सब एक समयमा यसको लागि अधिकारी हुन सक्तैनन् । अधिकारी बन्नको लागि, साधनमार्गमा यात्रा आरम्भ गर्नको लागि केही गुणहरूको सन्निवेश आवश्यक छ, केही तैयारीको आवश्यकता छ । प्रायः साधारण जीवनमा यो पनि देखिन्छ– गुरुबाट विद्या प्राप्त गर्नको लागि शिष्यले त्यसको उपयुक्त बन्नुपर्दछ, केही तत्परताको आवश्यकता हुन्छ । यही कुरा आत्मज्ञानको क्षेत्रमा पनि भन्न सकिन्छ । जुन गुणहरूको समावेश अधिकारीमा आवश्यक छ, तिनलाई दुई श्रेणीमा विभाजित गर्न सकिन्छ । केही गुणहरू बुद्धिसँग सम्बद्ध छन् र केही नैतिक गुणहरू छन्, जसको सम्बन्ध आचरणसँग हुन्छ । अधिकारीको लागि समस्त वेदहरूको तत्काल अर्थबोध आवश्यक भनिएको छ । वैदिक साहित्यका वेदाङ्गहरूसहित वेदहरूको अध्ययनको विधान **वेदान्तसार**आदि ग्रन्थहरूमा वर्णन गरिएका छन् । यसो गर्नाले बुद्धिको लागि गुरूपदिष्ट तत्त्वज्ञान-ग्रहणको एक प्रकारको पृष्ठभूमि बन्दछ, र पछि त्यसको ग्रहण सरल हुन जान्छ । यहाँ यो बताइदिनु अप्रासङ्गिक हुनेछैन– साधनाको लागि यसलाई त्यति महत्त्वपूर्ण एवम् आवश्यक भन्न सकिन्न, जति कि शास्त्राध्ययन एवं विद्यारक्षाको लागि । प्राकृत भाषाहरूमा वेदान्तग्रन्थहरूको अनुवाद आदिको सहायताद्वारा समेत यो कार्य सिद्ध भएको पाइएको छ, तर मूलग्रन्थको अनुवाद त्यसको अभिप्रायलाई पूर्ण रूपमा व्यक्त गर्न सक्तैन, तथा सूक्ष्म अर्थको ज्ञान संस्कृतग्रन्थहरूको अभावमा अत्यन्त कठिन हुन्छ । त्यसमाथि पनि हिन्दीमा अनूदित ग्रन्थहरूको अपेक्षा अंग्रेजी आदि पाश्चात्य भाषाहरूमा यो त्रुटि अझै बढी छ । कहीं-कहीं त यी अनुवादहरू मूल-ग्रन्थकारको अभिप्रायलाई व्यक्त नगरेर त्यसभन्दा अत्यन्त भिन्न अर्थको ज्ञानपूर्वक बुद्धिभ्रमका कारण नै बनेका छन् । तैपनि हिन्दी र नेपाली भने अन्य भाषाहरूको अपेक्षा संस्कृतको बढी निकट छन् ।

जुन प्रकारले भाषाको सम्बन्धमा विकल्प छ, त्यसै प्रकारले नैतिक गुणहरूको उपार्जनको विषयमा कुनै विकल्प छैन । नैतिक गुणहरूको अर्जन सबै साधकहरूको

लागि आवश्यक छ । यसो गर्नाले आधार कल्मषमुक्त हुन्छ । साधकको लागि निषिद्ध तथा काम्य कर्महरूको परित्याग आवश्यक भनिएको छ । **काम्य कर्म** सकाम कर्महरूलाई भन्दछन्, जुन कि नामबाटै स्पष्ट छ । तिनको अनुष्ठानद्वारा आसक्ति–वासना बढ्दछ, अतः चित्तको शुद्धिको लागि तिनको परित्याग आवश्यक छ । यसो गरी शास्त्रमा जुन कर्महरूलाई निषेध गरिएको छ, जुन पापकर्म ठानिन्छन्, तिनको परित्याग पनि साधकको लागि आवश्यक भनिएको छ, तर कर्महरूको सर्वथा परित्याग त शरीरधारी प्राणीको लागि असम्भव छ, त्यसैले वेदान्त कर्म-परित्यागको उपदेश नदिएर कर्म-संन्यासको उपदेश दिन्छ । साधकको लागि नित्य, नैमित्तिक, प्रायश्चित्त कर्महरू गर्नु आवश्यक भनिएको छ । नित्य कर्मको अभिप्राय ती कर्महरूसँग छ, जुन सबैले नित्य गर्नु-पर्दछ, जस्तो शौच, स्नान, सन्ध्यावन्दन आदि । यी गर्नाले चित्त मलिन हुन पाउँदैन । यसै प्रकार नैमित्तिक कर्म पनि आवश्यक कर्तव्य हुन् । **नैमित्तिक कर्म**को अभिप्राय ती कर्महरूसँग छ, जुन कुनै निमित्तवशात् गरिन्छ, जस्तो विभिन्न प्रकारका व्रत आदि । **प्रायश्चित्त-कर्म** पनि दैनिक जीवनका पापहरूलाई धुनको लागि गरिनुपर्दछ । यी कर्म-हरूको अनुष्ठानद्वारा आधारको शुद्धि हुन्छ, त्यसमा आत्मज्ञान धारण गर्ने क्षमता उत्पन्न हुन्छ ।

यसबाहेक साधकले साधनाको मार्गमा यात्रा आरम्भ गर्नुभन्दा अघि चार प्रकारका साधनहरूद्वारा सम्पन्न हुनू भनिएको छ । यी साधन हुन्– नित्यानित्यवस्तु-विवेक, सही तथा पारलौकिक विषयभोगप्रति वैराग्यको भावना, शमादि छ नैतिक गुणहरूको समावेश तथा मोक्षको लागि तीव्र इच्छा । यिनको विस्तृत वर्णन पछि यथास्थान गरिनेछ, यहाँ संक्षेपमा मात्र तिनको विषयमा विवेचना गरिन्छ–

प्रत्येक साधकलाई साधारण रूपले बोध हुनुपर्दछ– परिवर्तनशील यस संसारमा एकमात्र ब्रह्मरूप परमतत्त्व नै नित्य वस्तु हो, जसको कहिल्यै अभाव अथवा नाश हुँदैन । वास्तवमा यो देश-कालभन्दा परको तत्त्व हो । यसको विपरीत संसारका सबै वस्तुहरू विकारी तथा विनाशी छन् । नित्य वस्तुको अनित्य वस्तुसँग बौद्धिक भेद गर्न सक्नु –यही **नित्य-अनित्य-वस्तु-विवेकरूप प्रथम साधन** हो । यद्यपि वास्तविक विवेकज्ञान त तत्त्व-साक्षात्कारद्वारा मात्र सम्भव छ, तथापि साधारण रूपले यसको बौद्धिक ज्ञान त्यसभन्दा पहिले पनि हुन सक्छ ।

ऐहिक तथा पारलौकिक विषय– जस्तै सांसारिक भोग्य वस्तु तथा स्वर्गा-

दिप्रति मनुष्यको जुन स्वाभाविक लालसा हुन्छ, त्यसलाई हटाउनु साधकको अवश्य कर्तव्य हो । यसको लागि साधकले भोग्य वस्तुहरूलाई, चाहे ती यस लोकसँग सम्बद्ध होऊन्, चाहे परलोकसँग, अनित्य ठानेर त्यसप्रति वैराग्यको भावना अथवा उदासीनताको भावना उत्पन्न गर्नुपर्दछ । यसो गर्नाले चित्तको चञ्चलता पर्याप्त मात्रामा कम हुन जान्छ । उसमा परम तत्त्वलाई धारण गर्ने क्षमता उत्पन्न हुन्छ । ९५

शमादि छ गुण छन्– शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान तथा श्रद्धा । शम तथा दमको सम्बन्ध मन तथा इन्द्रियहरूलाई वशमा गर्नुसँग छ । मनलाई वशमा राख्नु **शम** भनिन्छ । वाह्य इन्द्रियहरूलाई विषयतिर जानबाट रोक्नुलाई **दम** भन्दछन् । यो साधकको लागि अवश्य कर्तब्य हो । **उपरति**को आशय अवदमित इन्द्रिय-हरूलाई पुनः वशीभूत गर्नु हो, किनभने प्रायः देखिन्छ– भोगतृष्णा हटेपछि पनि वासनाको रूपमा त्यसको संस्कार शेष रहन जान्छ, यसको फलस्वरूप इन्द्रियहरू पुनः चञ्चल हुन जाने आशङ्का रहिरहन्छ । अतः उपरति आवश्यक हुन जान्छ । **तितिक्षा**को अर्थ हो– सबै प्रकारका द्वन्द्वहरूलाई सहन गर्ने शक्ति, जस्तो शीत-उष्ण, सुख-दुःख, मान-अपमान आदि सहने सामर्थ्य । साधकले आफूभित्र यो गुण उत्पन्न गर्ने प्रयत्न गर्नुपर्दछ, ताकि कुनै पनि परिस्थितिमा चित्तको संयम नष्ट हुन नपाओस् । मनलाई एकाग्र बनाएर एक विषयमा निबद्ध गर्नु **समाधान** वा **समाधि** भनिन्छ । साधकको लागि यो पनि एउटा आवश्यक गुण हो , जसको अभावमा चित्त विक्षिप्त भएर लक्ष्यभ्रष्ट हुनेछ । सद्गुरुको वाक्यमा विश्वास राख्नु, श्रद्धापूर्वक उनीद्वारा निर्दिष्ट मार्गको अनुकरण गर्नु साधकको धर्म हो । साधनाको प्रथमावस्थामा यो नभई काम चल्नै सक्तैन । यदि मन सर्वदा संशयाकुल रहन्छ र साधकको त्यस आदर्शप्रति आस्था छैन (जसको निर्देश गुरुले गरेका छन्) भने ऊ लक्ष्यसम्म पुग्नै सक्तैन ।

यसै प्रकार साधकमा मोक्षको लागि तीव्र इच्छा हुनु पनि अत्यावश्यक छ । यदि कसैलाई यो संसार सुखद तथा शान्तिमय प्रतीत भइरहेको छ भने किन उसलाई साधनाको कष्टप्रद कठिन मार्गमा हिंड्ने इच्छा हुन्छ? आत्मज्ञान-प्राप्तिको इच्छा त उनैलाई हुन सक्तछ, जो संसाररूपी अग्निमा जलिसकेका छन् जसलाई रोग-शोक-जराग्रस्त संसारले त्यसबाट छुटकारा पाउनको लागि व्याकुल पारेको छ । वास्तवमा मोक्षेच्छा नै साधकलाई साधनाको पथमा हिंड्नको लागि प्रेरित गर्दछ ।

यसप्रकार जब साधक आफ्ना प्रयत्नहरूद्वारा आफ्नो आधार अर्थात् शरीर-

लाई आत्मज्ञान-प्राप्तिको साधनमा सर्वथा उपयुक्त बनाउँदछ तथा जब संसारका दुःख कष्टहरूद्वारा जर्जरित भएर अनित्य दुःखमय संसारबाट मुक्त हुनको लागि व्याकुल हुन थाल्दछ, तब उसलाई स्वयं सद्गुरुको दर्शन प्राप्त हुन्छ । जसरी साधक वास्तविक मार्ग देखाउने सद्गुरुको दर्शनको लागि उन्मुख रहन्छ, त्यसै गरी सद्गुरु पनि वास्तविक शिष्यको खोजीमा हुन्छन्, जसमा उनले आत्मज्ञानको उदय गराउन सकून् । आध्यात्मिक जगत्को केही यस्तै परिबन्द छ, जसले गर्दा सत्यको खोजीमा व्याकुल साधकलाई सत्यद्रष्टा गुरु साधनमार्गमा पथ-प्रदर्शनको लागि प्राप्त भइहाल्दछ । प्रत्येक ज्ञानी सद्गुरु हुन सक्तैनन् । सद्गुरु उनै हुन्, जसको ब्रह्ममा स्थिति भएको होओस् तथा जसमा अरूलाई मार्ग देखाउने सामर्थ्य पनि आएको होओस् । ब्रह्मवित् त जो पनि हुन सक्तछ, तर सबै सद्गुरु हुन सक्तैनन् । केही महापुरुष मात्र वास्तवमा सद्गुरु हुन्छन्, जो दुवै जगत् -(आध्यात्मिक तथा लौकिक)- बीच पुलको काम गर्दछन् । तिनको दुवै जगत्सँग सम्बन्ध हुन्छ तथा ती आभ्यन्तर कुनै प्रेरणाद्वारा अनुप्राणित भएर मार्गदर्शनको पुण्य कार्य गर्दछन् । (यसै प्रकारका विचार बौद्ध दर्शनमा पनि पाइन्छन् । त्यसमा पनि दुई आदर्श प्रस्तुत गरिएका छन्– **अर्हत्** तथा **बोधिसत्त्व** । आफ्नो प्रयत्नद्वारा जोसुकै व्यक्ति **अर्हत्** हुन सक्तछ, तर **बोधिसत्त्व-पद** प्राप्त गर्ने अधिकार केवल केही असाधारण व्यक्तिहरूलाई मात्र हुन्छ । यसै गरी जैन दर्शनमा पनि **तीर्थङ्कर-पद** केवल केही विशिष्ट साधकहरूलाई मात्र प्राप्त हुन्छ । आगमहरूमा, विशेष गरी वैष्णव आगमहरूमा तथा क्याथोलिक क्रिश्चियन धर्ममा पनि यसै प्रकारका विचार स्पष्ट पाइन्छन् ।) ९६

वास्तवमा सद्गुरु कहिल्यै कसैलाई आत्मज्ञान दिन सक्तैनन्, किनकि आत्मज्ञान प्रदान गरिने वा सञ्चारित गरिने वस्तु होइन । आत्मज्ञान आवृत रूपमा सबैमा विद्यमान छ । सद्गुरु केवल अज्ञानको आवरणलाई हटाएर शिष्यलाई त्यसको साक्षात्कार मात्र गराउँदछन् । **दीक्षा**को यही रहस्य हो । भनिएको पनि छ– **दीयते ज्ञानसद्भावं क्षीयते कर्मवासना** अर्थात् आत्माको जुन ज्ञान वा बोध शिष्यलाई गुरूपदेश सुन्नुबाट (जसलाई श्रवण भनिएको छ) प्राप्त हुन्छ, त्यो आत्मज्ञान-प्राप्तिको चरम सीमा होइन, किनभने त्यस अवस्थामा केवल त्यसको अस्पष्ट आभास मात्र हुन्छ । त्यसलाई अधिगत गर्नको लागि शिष्यले स्वयं प्रयत्न गर्नुपर्दछ । गुरु केवल अज्ञानको आवरणलाई अलिकता हटाएर त्यस लक्ष्यको दर्शन मात्र गराइदिन्छन् । अब आफ्नो साधनद्वारा त्यस लक्ष्यसम्म पुग्नु शिष्यको प्रयत्नमाथि भर पर्ने हुन्छ ।

यसैले मनन तथा निदिध्यासनमाथि यति जोड दिइएको हो । गुरु केवल **तत्त्वमसि** महावाक्यको उपदेश दिन्छन् । तत्त्वद्रष्टा ब्रह्मनिष्ठ गुरुको मुखबाट निस्केको हुनाले त्यो वाक्य त्यस्तो वाक्य हुँदैन, जसबाट केवल शब्दार्थमात्रको बोध हुन्छ, अपितु त्यसलाई सुन्नासाथ शिष्यलाई तत्त्वको साक्षात् अनुभव पनि हुन्छ । यस अनुभूतिलाई स्पष्ट तथा आत्मीय बनाउनको लागि मनन गर्नुपर्दछ । **मनन**को अर्थ हो– अनुकूल तर्कद्वारा निरन्तर चिन्तन । अनवरत चिन्तन बुद्धिको व्यापार हो, बुद्धिमाथि नै अज्ञानको आवरण रहन्छ, जसलाई आत्मसाक्षात्कारको लागि साधकले हटाउनुपर्दछ । निरन्तर चिन्तनद्वारा अज्ञानको आवरण क्रमशः क्षीण हुँदै जान्छ । अन्तमा एउटा यस्तो अवस्था आउँछ, जसमा बुद्धिवृत्ति गुरूपदिष्ट तत्त्वज्ञानलाई मात्र लिएर जाग्रत् हुन्छ, यसभन्दा भिन्न कुनै अन्य वस्तुलाई अवलम्बन गरेर बुद्धिवृत्ति हुँदै हुँदैन । यसलाई नै **निदिध्यासन** भन्दछन् । यसको विकसित अवस्थाको नाम **समाधि** हो । समाधि दुई प्रकारका वर्णित छन्– सविकल्प तथा निर्विकल्प । **सविकल्प समाधि** त्यस्तो अवस्था हो जसमा साधकलाई बोध रहन्छ– ऊ ज्ञाता हो, आत्मा ज्ञेय विषय हो तथा उसलाई यो ज्ञान भइरहेको छ; अर्थात् त्यस अवस्थामा ज्ञाता, ज्ञान र ज्ञेय यी **त्रिपुटी**हरू विलीन हुँदैनन् । यस अवस्थामा अज्ञान सर्वथा विलुप्त हुन जाँदैन । यसको संस्कार अवशिष्ट रहन जान्छ । यसैले त्यसवेला साधकलाई बोध हुन्छ– म ब्रह्म हुँ– **अहं ब्रह्माऽस्मि** । यसप्रकार **तत्त्वमसि** भन्ने वाक्यमनन तथा निदिध्यासनद्वारा **अहं ब्रह्माऽस्मि** भन्ने अनुभवमा परिणत हुन जान्छ। यसै समयमा साधकलाई **सर्वं खलु इदं ब्रह्म, अयम् आत्मा ब्रह्म** –यी अनुभूतिहरू पनि हुन्छन् । **निर्विकल्प समाधि**-मा यो बोध पनि रहँदैन । त्यस समयमा अज्ञानको लेशमात्र पनि बाँकी नहुनाले बुद्धि लयप्राप्त हुन जान्छ, अनुभूतिको कुनै साधन नै बाँकी रहँदैन । त्यस वेलाको अवस्था अनुभवगम्य हुनाले गर्दा अवर्णनीय हुन्छ। यस अवस्थासम्म पुग्नको लागि उत्तम अधिकारी त केवल अन्तर्मुख विचारद्वारा नै आफ्नो लक्ष्य प्राप्त गर्दछन्, ती बाहेक अन्यले चित्तनिरोधरूप योगकै आश्रय ग्रहण गर्नुपर्दछ । आचार्यप्रवर श्रीगौडपाद भन्दछन्–

मनसो निग्रहायत्तमभयं सर्वयोगिनाम् ।
दुःखक्षयः प्रबोधश्चाऽप्यक्षया शान्तिरेव च ।।(३।४०)

मध्यम अधिकारी योगीहरूका अभय, दुःखक्षय, प्रबोध तथा अक्षय शान्ति

मनको निग्रहकै अधीनमा छन् । यो मनोनिग्रह पनि निकै पुरुषार्थको काम हो । त्यसको लागि अत्यन्त उत्साह, अनवरत अध्यवसाय तथा परम धैर्यको आवश्यकता छ । यसमा अनेकौं प्रकारका विघ्नहरू आउँछन् । भगवान् कारिकाकारले **कारिका** -(३।४२)-मा ती विघ्नहरूको निवृत्तिका उपाय पनि बताएका छन् । उनका अनुसार साधन गर्दा-गर्दा जब चित्त निरुद्ध हुन जान्छ, तब बोधको उदय हुन्छ। त्यस स्थितिको वर्णन **कारिका**- (३।४०–४७)-मा गरिएको छ ।

सविकल्प अवस्थामा साधकलाई जगत्को भान त हुन्छ, तर द्वैतरूपमा होइन, अद्वैतरूपमा प्रतीत हुन्छ । समस्त जगत् ब्रह्ममय प्रतीत हुन्छ । उसको शरीर त्यस अवस्थामा रहन्छ । व्युत्थानको अवस्थामा ऊ सांसारिक व्यवहार पनि गर्दछ । त्यसबेला ऊ **जीवन्मुक्त** हुन्छ । कारिकाकारले त्यस अवस्थालाई– **चलाचलनिकेतश्च यतिर्यादृच्छिको भवेत्** भनेका छन् प्रारब्धभोग क्षीण भएपछि निर्विकल्प समाधिको अवस्था प्राप्त भएर उसको शरीरपात हुन्छ र विदेह मुक्ति प्राप्त हुन्छ । यही नै जीवनको चरम लक्ष्य हो, यही नै जीवनरूप यात्राको चरमसीमा हो, यही नै हिन्दूदर्शनको प्रतिपाद्य विषय हो । अस्तु ।

हिन्दूदर्शनमा प्राचीनकालमा उपनिषत् नै वेदान्तको नामले प्रसिद्ध थिए । भिन्न-भिन्न ऋषिहरूको विचार तथा अनुभव हुनाले तिनमा केही-केही मात्रामा विचार-भिन्नता हुनु स्वाभाविक नै थियो । पछि जब बादरायण आचार्यले **ब्रह्मसूत्र**को रचना गरेर सबै उपनिषत्हरूको वैचारिक एकता प्रमाणित गरिदिए, तब त्यो **ब्रह्मसूत्र** पनि उपनिषत्हरू झैं प्रामाणिक मानिन लाग्यो । यिनै बादरायण आचार्यले **ब्रह्मसूत्र** नामले **श्रीमद्भगवद्गीतामा** समस्त उपनिषत्हरूको सारको वर्णन अति निपुणतासाथ गरेका छन् । यसैले अन्तमा **उपनिषत्, ब्रह्मसूत्र** तथा **श्रीमद्भगवद्गीता** यी तीनै **प्रस्थान-त्रयी** नामले वेदान्तका मुख्य प्रामाणिक ग्रन्थ मानिन थाले । बौद्ध धर्मको पतनले पछि प्रत्येक नवीन सम्प्रदायका प्रवर्तक आचार्यलाई वेदान्तका प्रस्थानत्रयीका यी तीनै भागहरूमाथि आफ्नो सम्प्रदायको सिद्धान्तको आधारमा भाष्य लेखेर यो सिद्ध गर्ने आवश्यकता भयो कि उनको सम्प्रदाय वेदान्तअनुसार छ तथा अन्य सम्प्रदायहरू त्यसका विपरीत छन् । साम्प्रदायिक दृष्टिले प्रस्थानत्रयीमाथि भाष्य लेख्ने रीति चलेपछि भिन्न-भिन्न पण्डितहरूले आ-आफ्नो सम्प्रदायअनुसार भाष्यहरूको आधार-मा टीकाहरू लेख्न थाले तथा खण्डन-मण्डनको प्रणालीलाई राम्रो प्रोत्साहन प्राप्त

भयो । यसको परिणामस्वरूप वेदान्तकै नामले पाँच सम्प्रदाय– **केवलाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत** तथा **द्वैताद्वैत**का सिद्धान्तहरूको आधारमा लगभग पाँच दृष्टिकोणले **ब्रह्मसूत्र**-(वेदान्तदर्शन)-माथि भाष्य लेखिएका छन् । ब्रह्मसूत्रहरूमाथि संस्कृतमा जति भाष्य लेखिएका छन्, तिनमा सबैभन्दा बढी प्रचलित र प्रसिद्ध भगवान् श्रीशङ्कराचार्यकृत भाष्य नै हो, तथा श्रीशङ्कराचार्यप्रतिपादित मत नै सामान्य रूपले वेदान्त भनिन्छ । यस ग्रन्थको प्रतिपादित विषय पनि त्यही नै हो । अब पहिले यसभन्दा भिन्न अन्य चार अद्वैताभासहरूको संक्षेपमा परिचय दिइन्छ–

द्वैताद्वैतावाद

श्रीशङ्कराचार्यभन्दा लगभग २५० वर्षपश्चात् (जन्म वि. सं. १०७३ तदनुसार सन् १०१६) **श्रीरामानुजाचार्यले विशिष्टाद्वैत** सम्प्रदाय चलाए। यिनको ब्रह्मसूत्र-भाष्य **श्रीभाष्य** भनिन्छ । प्रसिद्ध छ– **ब्रह्मसूत्र**माथि एक अतिप्राचीन व्याख्या **वृत्ति** अथवा **कृतकोटि** नामले **बौधायन** ऋषिले बनाएका थिए, तर त्यो लुप्त भइसकेको थियो । त्यसैको आधारमा श्रीरामानुजाचार्य आफूले भाष्य लेखेको कुरा आफ्नो **वेदार्थ-सङ्ग्रह**मा भन्दछन्– **भगवान् बौधायनका विस्तीर्ण वृत्तिको जुन पूर्व विद्वान् हरू-(गुहदेवादि)-ले संक्षेप गरेका छन्, उनीहरूकै मतानुसार सूत्रहरूको व्याख्या गरिन्छ** । श्रीरामानुजाचार्यको मत छ--**विष्णु नै परब्रह्म तत्त्व हुन् । उनी लक्ष्मीका अधिपति हुन् । विष्णु सर्वोत्तम हुनाले जीव तथा जगत् उनका अधीनमा रहन्छन् ।** यसैबाट उनको विष्णुसँग भेद सिद्ध हुन्छ । यो भेद शाङ्कर मत झैं व्यावहारिक नभएर पारमार्थिक नै छ । रामानुजको वेदान्तमा मुख्य तीन मात्र पदार्थ मानिएका छन्– १. विष्णु (ईश्वर) २. चेतन जीव र ३. जगत् । यिनको वर्णन यस संग्रहश्लोकमा गरिएको छ–

ईश्वरश्चिदचिच्चेति पदार्थत्रितयं हरिः ।
ईश्वरश्चिदिति प्रोक्ता जीवा अचिदिदं जगत् ॥

अर्थात् ईश्वर, चित्-जीव तथा अचित् जडवर्ग –यी तीन मात्र प्रधान तत्त्व हुन् । यिनमा हरि नै ईश्वर भनिन्छन् । चित् नाम जीवहरूको हो तथा अचित् दृश्यमान जडवर्गको हो । यिनै तीन तत्त्वहरूमा समस्त प्रपञ्चको अन्तर्भाव हुन्छ । यसबाट जड तथा ईश्वरको, जीव तथा ईश्वरको र जड तथा जीवको भेद सिद्ध हुन्छ ।

यिनको मतअनुसार चेतनाचेतनात्मक सम्पूर्ण जगत् भगवान् विष्णुको शरीर हो । भगवान् विष्णु तीन रूपहरूमा लक्षित हुन्छन्–

१. दृश्यमान विश्व उनै विष्णुको प्रथम रूप हो ।

२. परिच्छिन्न ज्ञानवान् जीव उनको दोस्रो रूप हो; तथा

३. अनन्त पदार्थहरूको द्रष्टा उनको तेस्रो रूप हो ।

यी तीनै रूपहरूमा देखिने विष्णु सम्पूर्ण वस्तुहरूका प्रकाशक एवं नियामक हुन् । उनै सृष्टि, स्थिति, लय गर्ने एवं जगत्का निमित्त तथा उपादान कारण हुन् । विष्णु स्वेच्छाले प्रकृतिमा प्रविष्ट भएर, आफ्नो शक्तिद्वारा ब्रह्माण्डको निर्माण गर्ने गर्दछन्– **पुरुषो ह वै नारायणोऽकामयत, अत्यतिष्ठेय सर्वाणि भूतानि अहमेवेदं सर्वं स्याम् ।** (शतपथब्राह्मण) । विश्वको आविर्भाव गरेर उनी आफ्नो स्थूल शरीरद्वारा अभिव्यक्त हुन्छन् । प्रलयकालमा उनको शरीर सूक्ष्म हुन पुग्छ । उनी सदा सविशेष नै छन् । सजातीय-विजातीय भेदले शून्य भएर पनि उनमा स्वगत भेद कायम नै रहन्छ ।

यी विष्णुको शरीरबाट उत्पन्न हुने विश्व दुई भागमा विभक्त गरिएको छ– एउटा **द्रव्य** र अर्को **अद्रव्य** । द्रव्य दुई प्रकारका छन्–**जड** र **अजड** । शुद्ध सत्त्वप्रधान, ज्ञान नै जसको गुण छ, यस्ता जीव एवम् ईश्वर **अजड** हुन् । ईश्वरतन्त्र जीव, मुक्त तथा नित्य –यी भेदअनुसार तीन प्रकारका छन् । संसारी जीव **बद्ध** हो, तिनमा पनि केही मुमुक्षु तथा केही बुभुक्षु छन् । जो संसारबाट मुक्त भएका छन् ती **मुक्त** हुन् तथा बाँकी महेश आदि जसले कहिल्यै संसारावस्था प्राप्त गरेनन्, ती **नित्य** हुन् । मुक्त तथा नित्य जीवहरूको ज्ञान स्वप्रकाश एवं सर्वव्यापक छ, तर बद्धावस्थापन्न जीवहरूको ज्ञान संकुचित हुनाले सबै विषयहरू जान्न सक्तैन । जड पदार्थ दुई प्रकारका छन्– **प्रकृति** तथा **काल** । यी दुवै **जड** यसकारण भनिन्छन् कि यी तीनै गुणहरूले रहित छन्, त्यही **काल** हो । कला-मुहूर्त-काष्ठादिमा यसको प्रतीति हुन्छ । यसले प्रकृति तथा प्राकृत पदार्थहरूमा परिणाम उत्पन्न गरिरहन्छ । कालको प्रभावद्वारा प्रकृति जुन तत्त्वहरूलाई उत्पन्न गर्दछ, ती नै जीव तथा ईश्वरको शरीर बन्दछन् । जुन चेतन पदार्थको जुन द्रव्यले सबै प्रकारले आफ्नो नियमन तथा धारण गर्ने शक्ति राख्दछ, त्यही उसको शरीर हो । यस रीतिअनुसार चिदचित् शरीरहरूको एक विष्णुमा पर्यवसान हुनाले **विशिष्टाद्वैतवाद** सिद्ध हुन्छ ।

रामानुज र शङ्करका मतको तुलना गर्दा निम्नलिखित तथ्यहरू फेला पर्दछन्– शाङ्कर मतअनुसार **निर्विशेष** एवं **चेतन** ब्रह्म नै **सत्य** हो र त्यसको अतिरिक्त समस्त जगत् मिथ्या हो; तर रामानुजको मतअनुसार **ब्रह्म चेतन** भए तापनि **विशेष** छ र **जीव** तथा **जगत् सत्य** हुन् । शाङ्कर मतमा प्रपञ्चका कारणहरूमा अविद्या **भावरूपा** मानिएको छ, तर रामानुजले अविद्यालाई **ज्ञानाभाव**-रूपमा नै स्वीकार गरेका छन् । शाङ्कर-मतअनुसार अविद्याकृत बन्धको निवृत्ति ज्ञानाद्वारा हुन्छ, तर रामानुजको भनाइ छ– परोक्ष बन्धको निवृत्ति अपरोक्ष वाक्यार्थज्ञानद्वारा सम्भव छैन, त्यसको उपाय त **भक्ति** नै हो । वाक्यार्थज्ञानद्वारा अविद्या-निवृत्ति नभएमा शङ्करसम्मत जीवन्मुक्तिको समेत निराकरण हुन्छ । यही यी दुवै वादहरूबीचका स्थूल भेद हुन् ।

द्वैतवाद

श्रीरामानुजाचार्यभन्दा १८२ वर्षपछि विक्रम संवत् १२५४ तदनुसार इ.सं. ११९७ मा श्रीमान् आनन्दतीर्थको जन्म भयो, जो पछि द्वैतवादका प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्यको नामले प्रख्यात भए । वि. सं. १३४० मा ८३ वर्षको उमेरमा उनले आफ्नो शरीरको त्याग गरे । यिनको **ब्रह्मसूत्र**माथिको भाष्य **पूर्णप्रज्ञभाष्य** नामले प्रसिद्ध छ । उनी द्वैत-सम्प्रदायका प्रवर्तक हुन् । यिनी दार्शनिक जगत्मा आनन्दतीर्थ, पूर्णप्रज्ञ तथा पूर्णबोध आदि नामले प्रसिद्ध छन् । दक्षिण भारतको उडुपिनामक स्थानमा यिनको जन्म भएको थियो । यिनको पदार्थमीमांसा वैशेषिकका गुणहरूअनुसार नै छन्, फरक यति मात्र छ– यिनले शम, दम, तितिक्षा आदि अतिरिक्त गुणहरूलाई मानेका छन् । प्रस्थानत्रयीमाथि यिनको सुविख्यात भाष्य छ । यिनका मुख्य सिद्धान्तहरूको सङ्ग्रह निम्नलिखित श्लोकबाट स्पष्ट हुन्छ–

श्रीमन्मध्वमते हरिः परतरः सत्यं जगत्तत्त्वतो
भिन्ना जीवगणा हरेरनुचरा नीचोच्चभावं गताः ।
मुक्तिर्निजसुखानुभूतिरमला भक्तिश्च तत्साधनं
ह्यक्षादित्रितयं प्रमाणमखिलाम्नायैकवेद्यो हरिः ॥

उपर्युक्त पद्यमा ९ तत्त्वहरूको निरूपण गरिएको छ–

१. हरि सर्वोत्तम छन्, २. जगत् सत्य छ, ३. जीव भिन्न-भिन्न छन्, ४. सकल जीव हरिका अनुचर हुन्, ५. ती जीवहरूमा पनि तारतम्य छ, ६. स्वरूप-

सुखानुभूति नै मुक्ति हो, ७. निर्दुष्ट भक्ति नै मुक्तिको साधन हो, ८. प्रमाणहरू तीन छन्, तथा ९. सर्वोत्तम हरि नै वैदेकवेद्य हुन् ।

उनै हरि नै जगत्को सृजन, पालन तथा संहार गर्दछन् । अतः सृष्टिपश्चात् तथा संहारभन्दा अघि जगत्को अस्तित्व भएको हुनाले जगत् सत्य छ । सत्यभूत जगत्मा नाना प्रकारका जीवहरू निवास गर्दछन् । ती सबै जीव हरिका अनुचर भएर रहन्छन् । ती जीवहरूमा पनि उच्च-नीचभावरूप तारतम्य बनेको छ । हरिले कुनै जीवलाई जति दिन्छन्, त्यति समयसम्म मात्र उसको स्थिति रहन्छ । अधिकारानुसार नै जीव मुक्तिदशामा पनि न्यूनाधिक आनन्द पाउँछ; जस्तै देवता तथा असुर-हरूमा इन्द्रलाई बढी सुखको प्राप्ति हुन्छ र उनको अपेक्षा ब्रह्माका पुत्र दक्षादि अझ बढी सुखको उपभोग गर्दछन् । यी जीवहरूले सुखस्वरूपता अनुभव गर्नु नै मुक्ति हो, जसमा जीव विकारी भावहरू त्यागेर निज स्वरूपमा स्थिर हुन्छ । यो मुक्ति भक्ति-द्वारा नै सुलभ हुन सक्छ । कल्याण-गुणाकर, अप्रतिहत-शक्ति, सर्वश्रेष्ठ हरिप्रति निरन्तर प्रेम प्रवाहित हुनु नै भक्ति हो । त्यही भक्ति जीवलाई उत्तम गति प्रदान गर्दछ । भक्ति नै तत्त्वसाक्षात्कारको साधन हो । जो जीव भक्ति गर्दछ उसलाई अवश्य हरिको दर्शन हुन्छ, अतः भक्ति सर्वश्रेष्ठ हो । सम्पूर्ण वेदहरू उपक्रमदेखि उपसंहार सम्म उनै परम पदको गुणगान गर्दछन् । प्रत्येक मुमुक्षु मानवले त्यस पदको प्राप्तिको लागि प्रयत्न गर्नुपर्दछ । यही नै मध्ववेदान्तको मानवको लागि आदेश तथा निर्देश हो ।

द्वैताद्वैतवाद

आचार्य औडुलोमि तथा आचार्य आश्मरथ्य भेदाभेदका समर्थक हुन्, तर श्रीशङ्कराचार्यले यिनको मतको निराकरण गरेका छन् । पछि गएर निम्बार्काचार्यले भेदाभेद अथवा द्वैताद्वैत-सिद्धान्त अपनाए । यिनको समय वि.सं. १२१९ (तदनुसार सन् ११६२)को वरपर मानिएको छ । यिनले **वेदान्त-पारिजात**को नामले वेदान्त-दर्शन भाष्य लेखेका छन् । यिनले सत्यरूपले हुने संसारका भिन्न पदार्थहरूको युक्ति तथा प्रमाण-हरूद्वारा सद्ब्रह्मसँग भेदाभेद स्थापित गरेका छन् । किनकि ईश्वरप्रणीत वेद, उप-निषत् तथा गीतादिमा तीन प्रकारका वाक्य पाइन्छन्—१. **सदेव सौम्यैतदग्र आसीदेक मेवाऽद्वितीयम्** यस प्रकारका अभेदको प्रतिपादन गर्ने खालका वाक्य, २. **द्वा सुपर्णा सयुजा सखायो** —यस प्रकारका भेदपरक वाक्य तथा ३. **यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति। यत्र वस्य सर्वात्मैव भूतस्तात् केन कं पश्येत** —यस प्रकारका भेदलाई

निषेध गर्ने खालका वाक्य । यी तीन प्रकारका वाक्यहरू ईश्वर-निर्मित हुन्, अतः विना कुनै विरोध, समान रूपले ग्रहण गर्न योग्य छन् । यहाँ ब्रह्म बाहेक अन्य जड-चेतनात्मक पदार्थहरूको अस्तित्वको अभाव देखाउनु नै अभेदबोधक यी वाक्यहरूको सर्वाधिष्ठान-भूत, स्वतन्त्र-सत्तात्मक ब्रह्ममा भेदप्रतिपादक वाक्यहरूको जीव र ब्रह्मको अंशांशिभाव तथा भेद - निषेधक वाक्यहरूको उद्देश्य हो। यही भेदाभेदवादीहरूको पारस्परिक समन्वयको स्वरूप हो। यसबाट सबै वाक्यहरूको स्वार्थमा प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ । १०३

निम्बाकाचार्यको मतमा सर्वेश्वर श्रीकृष्ण नै परब्रह्मतत्त्व भनिन्छन् । सर्वव्यापी हुनाले ब्रह्मको नाम **विष्णु** हो । भक्तहरूको चित्त आकर्षित गर्नाले उनलाई **कृष्ण** भन्दछन् । कृष्णका चार रूप छन्– पर, अपर, समष्टि तथा व्यष्टि । यिनमा **पर रूप** निर्गुण वा **अमूर्त** हो, **सर्वशक्ति**को आधारभूत **अपर रूप** हो । **समष्टिभाव**ले आविर्भूत हुने चाहिं **हिरण्यगर्भरूप** हो तथा **व्यष्टिभाव**द्वारा प्रतीत भइरहेको **जीवरूप** हो । भागवत धर्ममा प्रतिपादित **वासुदेव, सङ्कर्षण, प्रद्युम्न** तथा **अनिरुद्ध** –यी चार **व्यूह** भगवान्का पूर्वोक्त चार रूपहरूअन्तर्गत नै हुन् । यहाँ **व्यूह** शब्द अवतारको वाचक हो । भगवान् श्रीकृष्ण सृष्टि, स्थिति तथा लय गर्नको लागि तथा आफ्ना भक्तहरूमाथि अनुग्रह गर्नको लागि व्यूहका रूपमा प्रकट हुन्छन्–

व्यूहात्मानं चतुर्धा वै वासुदेवादिमूर्तिभिः ।
सृष्टयादीनि करोत्येष विश्रुतात्मा जनार्दनः ।।

यिनै जनार्दन भेदभाव-रीतिले निम्बार्कका वर्ण्य विषय हुन् । यिनैमा जीव, जगत् तथा ईश्वर सत्यरूपले अवस्थित रहन्छन् । ब्रह्मवेत्ताहरू यिनैको अकर्तृत्व, अक्षरत्वादि रूपले उपासना गरेर मुक्त हुने गर्दछन् ।

निम्बार्काचार्यको मतअनुसार जीव ईश्वरको अंश भएको हुनाले स्वयंप्रकाश तथा ज्ञानस्वरूप छ । जीवमा ज्ञान तथा चैतन्यरूप भए तापनि परस्पर सूर्य तथा किरण जस्तै धर्म-धर्मिभाव छ । ज्ञाता भएकोले जीव क्रिया-प्रयत्नादि धर्महरूको आश्रय हो । उसको आकार अणु जस्तै छ । बद्ध तथा मुक्तको भेदअनुसार जीव दुई प्रकारका छन् । मुक्तावस्थामा पनि जीव ईश्वरको अधीनमा रहन्छ । बद्धावस्थामा अविद्याको कारणले उसको संसरण हुन्छ ।

अविद्या-निवृत्तिको लागि जीवले राधा र श्रीकृष्णको युगल भावले उपासना

गर्नुपर्दछ । सशक्ति परम तत्त्वको उपासना गरेर नै जीव मुक्त हुन सक्छ । राधा नै श्रीकृष्णकी प्रधान शक्ति हुन् । यहाँ शक्ति तथा शक्तिमान्बीच भेदभाव सम्बन्ध छ । **राधा** श्रीकृष्णको वामाङ्गमा अभिन्न रूपले विराजमान छिन् । अतः दुवैमा अभेद छ । युगलरूपमा भेद छ– **राधा कृष्णात्मिका नित्यं कृष्णो राधात्मको ध्रुवम्** ।

युगलभावले उपासना गर्नाले साधकको मनबाट स्त्रीविषयक कामभावना लुप्त हुन जान्छ । सांसारिक रति भगवद्-रतिको रूपमा परिणत हुन जान्छ । मुक्त जीवले परम आनन्दको अनुभव गर्दछ । वैष्णव भक्तलाई राधाको अर्चना नगरीकन भगवान्को अर्चना गर्ने अधिकार नै छैन । अतः मोक्षार्थीले सर्वप्रथम **राधा**तत्त्वको उपासना गर्नुपर्दछ–

कृष्णार्चायां नाऽधिकारो यतो राधार्चनं विना ।
वैष्णवैः सकलैस्तस्मात् कर्तव्यं राधिकार्चनम् ।।

अविद्या-निवृत्तिद्वारा जीवको ऊर्ध्वगति नै राधा हो । पहिले अविद्याको कारणले वैषयिक वृत्ति नै धारा थियो । युगल तत्त्वको भक्ति-अर्चनादि गर्नाले त्यही **धारा** उल्टेर **राधा** भयो । यही नै धारा तथा **राधा**मा अन्तर छ ।

राधार्चनद्वारा विगतकल्मष जीवको **तत्ता**– ईश्वरसान्निध्य-प्राप्ति नै ब्रह्म-भावापत्ति हो । यही नै **तत् त्वम् असि** उपनिषत्प्रतिपादित महावाक्यको समन्वयात्मक रूप हो ।

अथवा **तत्** पद अर्जुनसखा भगवान् कृष्णको वाचक हो, **त्वं** पद उनको समीप बस्ने धनञ्जयको वाचक हो तथा **असि** पदले गुरुस्थानीय राधाको बोध गराउँदछ । जसरी गुरुको शरणमा जानाले तथा उनीद्वारा उपदिष्ट मार्गमा चल्नाले अर्जुनले श्रीकृष्णको सामीप्य प्राप्त गरेका थिए, त्यसै गरी राधातत्त्वको गुरुभावले उपासना गरेमा शीघ्र नै भगवान्लाई प्राप्त गर्न सकिन्छ । अतः मुमुक्षु जीवको लागि **राधा**को चरणको शरण लिनु आवश्यक छ ।

मुक्तिदशामा जीव ब्रह्मका साथ सबै कामनाहरूको उपभोग गर्दछ– **सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता**। जीव तथा ब्रह्मको बीचमा केवल भोगमात्रको समानता रहन्छ । वास्तवमा ब्रह्मको अंश हुनाले जीव मुक्तिदशामा

ब्रह्मभन्दा न्यून तथा भिन्न छ । जसरी बरको वृक्षमा लुकेको (हराएको) पक्षी तथा वनमा लुकेका हरिणादि त्यसभन्दा बेग्लै हुन्छन्, त्यसै गरी मुक्त जीव हरिभन्दा बेग्लै भएर पनि सदा उनैमा रमण गर्ने गर्दछन्–

वटे लीनाः खगा भिन्ना वने लीना मृगास्तथा ।
एवं मुक्ता हरेर्भिन्ना रमन्ते तत्र मोदतः ॥

शुद्धाद्वैतवाद

यस मतका प्रवर्तक श्रीवल्लभाचार्य हुन् । यिनको जन्म विक्रम-संवत् १५३६ तदनुसार सन् १४७९ मा भएको थियो । यिनको **ब्रह्मसूत्र**माथिको भाष्य **अणुभाष्य** भनिन्छ । यिनको मत निर्विशेषाद्वैत, विशिष्टाद्वैत तथा द्वैत –यी तीनै सिद्धान्तहरूभन्दा भिन्न छ । सम्भवतः उनी विज्ञानभिक्षुका समकालका थिए । यिनले शाङ्कर मतबाट सन्तुष्ट नभएर शुद्धाद्वैतमूलक पुष्टिमार्ग चलाए ।

श्रीवल्लभाचार्यवर्णित ब्रह्म मायाद्वारा अलिप्त तथा नितान्त शुद्ध छ । त्यो कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं सर्वथा समर्थ छ । त्यसमा परस्परविरोधी धर्म सदा वर्तमान रहन्छन् । जब **उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत्** । (ब्रह्मसूत्र ३।२।२७) आदि सूत्रहरूद्वारा ब्रह्मको उभयरूपता सिद्ध हुन्छ भने निर्धर्मक तथा निर्गुण ब्रह्मको माया-शबलित हुनु कहाँसम्म न्यायसङ्गत छ ? ब्रह्म स्वयं नै नाना रूप धारण गर्न समर्थ छ । यसैले त्यस ब्रह्मका तीन रूप छन्– पर ब्रह्म, अक्षर ब्रह्म तथा क्षर ब्रह्म । अन्तर्यामी रूपमा प्रविष्ट भएर तीनै लोकहरू धारण गर्ने **पर** ब्रह्म हो । **अक्षर** तथा **क्षर** ब्रह्म सकल पदार्थहरूका उपभोक्ता हुन् । अतः यी क्रमशः ब्रह्मका आध्यात्मिक तथा आधिभौतिक रूप हुन् । यी तीनमध्ये पर ब्रह्म नै सर्वोत्तम छ ।

त्यस ब्रह्मको जीवसित अभेदरूप सम्बन्ध छ, तर यो अभेद सृष्टिको निर्माणभन्दा अघि मात्र छ । सृष्टिको अवस्थामा यो भेद सत्य सिद्ध हुन्छ । भेदाभेद-स्वरूप-निर्धारणमा आचार्यहरूले यसको वर्णन यसरी गरेका छन्–

यद्वैकमेवाऽद्वितीयमित्यादिश्रुतौ द्वितीयनिषेधेन प्रतिपाद्यमानमेकत्वभेद एव पर्यवस्यति । स च सृष्टिपूर्वदशायामेव । सृष्टिदशायां तु आत्मा वा अरे श्रोतव्य इत्यादि जीवब्रह्मणोः श्रवणादिकर्तृकर्मत्वबोधनाद् भेद एव इति ।

यसप्रकार सृष्टि अवस्थामा– **सोऽहं, तत्त्वमसि** आदि अभेदको प्रयोग गौण नै ठान्नुपर्दछ ।

यो क्लेशबहुल संसारबाट पार पाउन एकमात्र साधन भक्ति नै हो। यो भक्ति दुई प्रकारका छन्– **सायुज्य** (जीवात्मा परमात्मामा लीन हुने मुक्तिको एक अवस्था) दिने **मर्यादाभक्ति** तथा ब्रह्मसँग अभेद स्थापित गर्ने **पुष्टिभक्ति**। जब ब्रह्मको ध्यान गर्दा-गर्दै त्यसै विषयका भावनाहरू मनमा प्रवृष्ट हुन्छन्, तब ब्रह्म-सित अभेद सिद्ध हुन्छ। यसै शुद्धाद्वैतमा जीवको पर्यवसान हुन्छ। १०६

यसप्रकार वैष्णव दर्शनहरूमा महाप्रभु चैतन्यले चलाएको **अचिन्त्य भेदाभेदवाद** तथा **शैव सम्प्रदाय**को **शैवाद्वैतवाद** तथा **शाक्त सम्प्रदाय**को **शक्त्यद्वैतवाद** (शक्ति+अद्वैतवाद) पनि प्रसिद्ध छन्। यी सबै दर्शनहरू हिन्दूदर्शनभित्र नै पर्दछन्। अस्तु।

वेदान्त-दर्शनमाथि जति भाष्यहरू लेखिएका छन्, तिनीहरूमध्ये सबैभन्दा बढी प्रचलित र प्रसिद्ध भाष्य भगवान् श्रीशङ्कराचार्यकृत नै हो र श्रीशङ्कराचार्य-प्रतिपादित मत नै सामान्य रूपले वेदान्त अथवा अद्वैतमत भनिन्छ त्यसै अद्वैतवादको अघि-पछि केही विशेषणहरू लगाएर अन्य व्यक्तिहरूले आ-आफ्ना वाद वा मतहरूको-नामकरण गरेर प्रचार गरेका छन्। जसरी गणितमा १ अङ्क (इकाई) प्रत्येक अङ्कमा समान रूपले व्याप्त छ, त्यसै गरी अद्वैत (एकत्व) पनि सबै वादहरूमा समान रूपले व्याप्त छ। कोही साम्प्रदायिक दुराग्रहवश मानोस् वा नमानोस्, तर वास्तविक तथ्य अद्वैत नै हो। त्यसैलाई लक्ष्य गरेर भनिएको छ–

तावद्गर्जन्ति शास्त्राणि जम्बुका विपिने यथा।
न गर्जति महाशक्तिर्यावद्वेदान्तकेसरी ॥

अब त्यही वेदान्त-केसरिरूप अद्वैत-दर्शनमाथि केही विचार गरिन्छ।

तमीश्वराणां परमं महेश्वरं तं देवतानां परमं च दैवतम्।
पतिं पतीनां परमं पुरस्ताद्विदाम देवं भुवनेशमीड्यम् ॥
श्रीगुरुचरणद्वन्द्वं वन्देऽहं मथितदुःसहद्वन्द्वम्।
भ्रान्तिग्रहोपशान्तिं पांशुमयं यस्य भसितमातनुते ॥

यस संसारमा सबै जीवहरूका सम्पूर्ण प्रवृत्तिहरूको प्रधान उद्देश्य सुख-प्राप्ति तथा दुःखनिवृत्ति नै हो। स्त्री, पुत्र, धन आदि पाउने यत्न समेत त्यसै कारण

गरीन्छन् । सबै जीवहरू सुखप्राप्ति तथा दुःखनिवृत्तिको लागि यथाशक्ति ज्यू-ज्यानले प्रयत्न गर्दछन् । भर्तृहरिले ठीकै भनेका छन्–

उत्खातं निधिशङ्कया क्षितितलं ध्माता गिरेर्धातवो
निस्तीर्णः सरितां पतिर्नृपतयो यत्नेन संसेविताः ।
मन्त्राराधनतत्परेण मनसा नीताः श्मशाने निशाः
प्राप्तः काणवराटकोऽपि न मया तृष्णेऽधुना मुञ्च माम् ॥

अर्थात् मैले सुवर्ण, रत्न आदिको आशङ्काले सम्पूर्ण भूमि खनें, पर्वतका धातु आगोमा खारें, समुद्र पार गरें, यत्नपूर्वक राजाहरूको सेवा गरें तथा मन्त्रको आराधनामा तत्पर चित्तले श्मशानमा अनेकौं रात बिताएँ, तर एउटा कानो कौडो पनि हात लागेन । हे तृष्णा ! अब त तँ मलाई छाड् ।

मनुष्य चाहन्छ– 'म सदा सुखी रहूँ र दुःख कहिल्यै नपाऊँ', तर अन्तमा के हात पर्छ ? – प्रियवियोग तथा अप्रिय-संयोगद्वारा हुने हृदय-परिताप, जीवनयात्रामा अनेक हर्ष, शोक र मोहका प्रसङ्ग, शरीर र मनको अस्वास्थ्य आदि दुःख मात्र त हो नि !

यस विषयमा **योगसूत्रमा** एउटा राम्रो वार्तालाप छ– भगवान् महायोगी जैगीषव्यलाई संस्कारहरूको साक्षात्कारको बलद्वारा अनेक जन्म परिणाम-क्रम देखेर विवेकजन्य ज्ञान भयो । तब निर्माणकायधारी भगवान् आवट्यले उनीसँग सोधे– 'सिद्धयोगी भएको हुनाले दश महासर्गहरूमा तपाईंको सात्त्विक बुद्धि रज तथा तमले आक्रान्त भएन, अतः नारकीय तथा पशु-पक्षीहरूको योनिमा गर्भदुःखको अनुभव गरिरहनुभयो, साथै देवता तथा मनुष्यहरूमा पुनःपुनः जन्म लिइरहनुभएको तपाईंलाई तिनमा सुख र दुःख –यी दुईमध्ये केको बढी अनुभव भयो ?'

यस प्रश्नको जवाफमा भगवान् आवट्यले जैगीषव्य मुनिसँग भने– 'भव्य भएको हुनाले दश महासर्गहरूमा मेरो सात्त्विक बुद्धिको पराभव भएन, अतः मैले नरक तथा पशु-पक्षीका योनिहरूको दुःख देखें र मनुष्य-शरीरहरूमा पुनःपुनः जन्म लिएँ । यिनमा मैले जे-जति अनुभव गरें, मलाई ती सबै दुःखस्वरूप नै प्रतीत हुन्छन् ।

मन्दबुद्धि मनुष्य तात्कालिक सुख तथा दुःखको निवृत्तिबाट सन्तुष्ट हुन्छ । आपातरम्य विषयहरूमा मुग्ध भएर ती विषयहरूको प्राप्तिको लागि अनेक कष्ट उठाउँदा छन् । सुखरूप महको सानो थोपाको लोभमा ती अनेक अनर्थ गर्दछन्, शास्त्रनिषिद्ध

आचरण समेत गर्दछन् । परिणामस्वरूप यस लोक तथा परलोकमा उनीहरूले अनेकानेक दुःख भोग्नुपर्दछ । पूर्वजन्मको वासना प्रबल हुने हुँदा विषयेन्द्रिय-संयोगजन्य परिणाम-विरस क्षणिक सुखमा धेरैजसो प्राणीहरूको ज्यादै आसक्ति देखिन्छ । भनिएको पनि छ– १०८

पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ् पश्यति नाऽन्तरात्मन् ।

अर्थात् ब्रह्माले इन्द्रियहरूलाई बहिर्मुख बनाए, त्यसैले ती विषयहरूलाई मात्र देख्दछन्, अन्तरात्मालाई देख्न सक्तैनन् –यस **काठक** श्रुतिअनुसार इन्द्रियहरूको विषयमा प्रवृत्ति नैसर्गिक छ । यसै आसक्तिलाई **राग** भन्दछन् तथा आफ्ना इष्ट पदार्थ-हरूको प्राप्तिमा बाधा उत्पन्न गर्नेहरूप्रति जुन प्रज्वलनात्मक चित्तवृत्ति रहन्छ त्यसलाई **द्वेष** भन्दछन् । यी राग-द्वेषहरूद्वारा नै प्रेरित भएर जीव पुण्य-पापजनक अनेक प्रवृत्ति-हरूमा अल्झेर जन्म, जरा, रोग, शोक, परिताप, बन्धन, मरण आदि अनेक दुःख-पर-म्परामा पर्दछन् । लौकिक तथा शास्त्रीय उपायहरूद्वारा अस्थिर सुखप्राप्ति तथा दुःखनिवृत्ति भए तापनि आत्यन्तिक) नित्य सुखप्राप्ति तथा दुःखनिवृत्ति संसारासक्त जीवलाई कहिल्यै हुँदैन । विषयी जीवलाई जुन वस्तु सुखरूप प्रतीत हुन्छ, त्यो पनि विवेकीको दृष्टिअनुसार दुःखरूप नै हो । **योगसूत्र**मा भनिएको छ–

परिणामतापसंस्कारैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः (२।१५)

सुखभोगकालमा पनि सुखसाधनहरूमा राग र दुःखकारणहरूमा द्वेष चित्तमा विद्यमान रहन्छ । यसबाट पुण्य-पापात्मक प्रवृत्ति हुनाले तद्रूप कर्माशय उत्पन्न हुन्छ । यही **परिणामदुःखता** हो । चेतन तथा अचेतनद्वारा प्राप्त हुने सन्तापको अनुभवलाई **ताप** भन्दछन् । सुखानुभवद्वारा सुखसंस्कार तथा दुःखानुभवद्वारा दुःखसंस्काररूप आशय हुन्छन् । यी दुःखका कारण हुन् । गुणमय विरोधी चित्तवृत्तिहरू एक समयमा उदित हुँदा कष्ट हुन थाल्छ, यै **गुणवृत्तिनिरोधजन्य दुःख** हो । यसैले विवेकी मनुष्यको दृष्टिमा इन्द्रियजन्य विषयभोग सबै दुःखरूप नै हुन् । यो अनादि दुःखस्रोतलाई विवेकी मनुष्य मात्र प्रतिकूल देख्दछ, अतः उसलाई त्यसबाट उद्वेग हुन्छ । विषयी व्यक्तिलाई त **विषकृमि-न्याय**अनुसार त्यसबाट उद्वेग हुँदै हुँदैन । किनभने विवेकी व्यक्ति आँखाको नानीसमान अत्यन्त मृदुचित्त हुन्छ । जसरी ऊनको धागो आँखामा पर्दा स्पर्शजन्य दुःख उत्पन्न हुन्छ, शरीरका अन्य अङ्गहरूमा त्यसको स्पर्शद्वारा दुःख हुँदैन, त्यसै गरी यो संसार विवेकी व्यक्तिको लागि मात्र उद्वेगजनक हुन्छ–

अक्षिपात्रकल्पो हि विद्वान् । यथोर्णातन्तुरक्षिपात्रन्यस्तः स्पर्शेन दुःखयति, न चाऽन्यषु गात्रावयवेषु । एवमेतानि दुःखान्यक्षिपात्रकल्पं योगिनमेव क्लिश्नन्ति नेतरं प्रतिपत्तारम् ।

–अविवेकी विषयी जीव त वासनावश भएर दुःखले गर्दा भूतदेहादिमा अहन्ता र ममता धारण गरेर त्रिविध ताप सहँदै निरन्तर संसारचक्रमा भ्रमण गर्दछ । यस विवेचनबाट संसारको दुःखरूपता नै सिद्ध हुन्छ तथा दुःखको मूलोच्छेदविना तिनको आत्यन्तिक निवृत्ति हुन सक्तैन । अतः यस भीषण संसारचक्र-भ्रमणको मूल के हो ? यो प्रश्न मुमुक्षुको लागि अवश्य विचारणीय छ । यस प्रश्नको उत्तरमा श्रुति, स्मृति, पुराण तथा सबै अध्यात्मदर्शनशास्त्रकार महर्षिहरूको एकै मत छ । ती सबैले एक स्वरले अविद्यालाई नै सम्पूर्ण अनर्थहरूको मूल भनेका छन् । **काठकश्रुति**मा भनिएको पनि छ–

अविद्यामन्तरे वर्तमाना स्वयं धीराः पण्डितम्मन्यमानाः ।
दन्द्रभ्यमाणाः परियन्ति मूढा अन्धेनेव नीयमाना यथाऽन्धाः ॥

अर्थात् अविद्याभित्र रहेर आफूलाई धीर पण्डित मान्दै, अनेक प्रकारका कुटिल गति प्राप्त गर्दै, अन्धाहरूका अनुयायी अन्धा झैं मूर्ख मनुष्य संसारचक्रमा परिभ्रमण गर्दछन् । **श्रीमद्भगवद्गीता**मा पनि भनिएको छ–

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥

अर्थात् दैवी शुद्ध चैतन्यरूप विष्णुदेवका शक्तिरूप, त्रिगुणात्मक यो मेरो माया दुरत्यय – अति दुस्तर छ । जो ज्ञानी भक्तजन मेरै शरणमा आउँदछन्, ती मात्र यस मायालाई तर्न सक्तछन् ।

ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत चाऽऽत्मनि ।
तद्विद्यादात्मनो मायां यथाऽऽभासो यथा तमः ॥

–श्रीमद्भागवत

अर्थात् जसबाट वास्तविक नभए तापनि अनिर्वचनीय दृश्यको अनुभव हुन्छ, तथा सत्य पदार्थ समेत प्रतीत हुँदैन, त्यो आत्मस्वरूप मेरो माया हो । पदार्थ वास्तवमा नभए तापनि प्रतीत हुन्छ । यसको उदाहरण हो– **यथा आभासः**– एक

चन्द्रमामा अनेक चन्द्रमाको भान । सत्को पनि अप्रतीतिमा दृष्टान्त छ– **यथा तमः**– जस्तो कि राहु ग्रहमण्डलमा स्थित भएर पनि देखिदैन, ग्रहणको वेलामा मात्र देखा पर्दछ । मायाको कार्यद्वारा मायाको यो स्वरूप-निर्वचन श्रीभगवान्ले ब्रह्माप्रति गरेका हुन् ।

अब दर्शनशास्त्रहरुमा हेरौं– साङ्ख्यशास्त्र-सङ्ग्रहरूप ईश्वरकृष्णनिर्मित कारिकामा–**रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः**– यस वचनद्वारा धर्म, अधर्म, अज्ञान, राग, वैराग्य, ऐश्वर्य, अनैश्वर्य –यी सात रूपहरूद्वारा प्रकृति नै बन्धको कारण भनिएको छ। यहाँ वैराग्यको फल प्रकृतिलय विवक्षित छ, त्यसमा पुनः संसारको प्राप्ति हुन्छ । यसैले वैराग्य पनि बन्धको कारण भनिएको हो ।

पातञ्जलयोगसूत्रमा–अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः पञ्चक्लेशाः । अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणम् सूत्रहरूमा अविद्या नै सबै अनर्थहरूको मूल भनिएको छ। अविद्याको स्वरूपको **अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या** सूत्रद्वारा निरूपण गरिएको छ । कार्यरूप हुनाले अनित्य पृथिव्यादि भूत तथा भौतिक पदार्थहरूमा नित्यत्वबुद्धि, अशुचि-परम अपवित्र स्त्री-पुरुष आदिको शरीरमा सुन्दरताको बुद्धि, दुःखरूप संसारमा सुखबुद्धि एवं देह, इन्द्रियहरू, अन्तःकरण आदि अनात्मक पदार्थहरूमा आत्मबुद्धि नै **अविद्या** हो । विद्याको विपरीत मिथ्याज्ञानलाई नै यहाँ **अविद्या** भनिएको छ, ज्ञानाभावलाई **अविद्या** भनिएको होइन ।

दोस्रो सूत्रमा अस्मितादि सम्पूर्ण क्लेशहरूको क्षेत्र प्रसवभूमि अविद्या हो भन्ने निरूपण गरिएको छ । ती सबैको विवेचन **योगसूत्रमा** गरिएको छ ।

न्यायसूत्रकार महर्षि अक्षपाद पनि मिथ्याज्ञानलाई नै सम्पूर्ण अनर्थहरूको मूल तथा मिथ्याज्ञानको नाशलाई मोक्षको कारण बताउँदछन् ।

दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः ।

–न्यायदर्शन

उपर्युक्त कुरा उनले यस सूत्रमा प्रतिपादन गरेका छन् र मिथ्याज्ञानद्वारा रागद्वेषादि दोष हुन्छन्, दोषद्वारा पुण्य-पापात्मक कर्ममा प्रवृत्ति हुन्छ, प्रवृत्तिद्वारा उत्कृष्टापकृष्ट देह-धारणरूप जन्म र जन्मद्वारा दुःख हुन्छ भनेका छन् । यसप्रकार दुःखको मूल मिथ्याज्ञान हो । मिथ्याज्ञानको निवृत्ति भएपछि दोष नष्ट हुन्छन्, रागादि

दोषहरूको नाश भएपछि प्रवृत्ति समाप्त हुन जान्छ, प्रवृत्तिको अभावमा जन्म हुँदैन, जन्माभाव हुनाले दुःखको आत्यन्तिक-निवृत्तिरूप अपवर्ग मोक्ष सिद्ध हुन्छ।

वैशेषिक-दर्शनकार कणादमुनि पनि- **धर्मविशेषप्रसूतात्** इत्यादि सूत्रहरूमा **तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम्** भनेर विपरीत ज्ञानलाई बन्धको कारण बताउँदछन्।

उत्तरमीमांसामा कृष्णद्वैपायन वेदव्यासज्यू शास्त्रारम्भ-समर्थक **अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा** सूत्रमा जिज्ञासापदसित सन्देह र प्रयोजन सूचित गर्दै ज्ञानद्वारा बन्धनिवृत्ति हुन्छ भन्ने बताउँछन्। सत्य पदार्थको कहिल्यै ज्ञानद्वारा निवृत्ति हुँदैन। कल्पितको निवृत्ति अधिष्ठान-तत्त्व-साक्षात्कारद्वारा हुन्छ। यसबाट कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि सम्पूर्ण बन्ध अध्यासमूलक नै सिद्ध हुन्छन्। वास्तवमा कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदिले रहित शुद्ध चैतन्यरूप प्रत्यगात्मामा अनात्म देह, इन्द्रिय, अन्तःकरण आदिको तादात्म्याध्यास तथा अचिद्रूप अन्तःकरण आदिमा आत्मधर्मचैतन्याद्यध्यासपूर्वक अहंता, ममतारूप लौकिक व्यवहार अनादिकालदेखि प्रवृत्त भएको छ र त्यो आत्मैकत्व ज्ञानद्वारा मात्र निवृत्त हुन्छ। **अध्यासभाष्य**को उपसंहारमा पूज्यपाद भाष्यकार श्रीमच्छङ्कराचार्यले भनेका छन्– **एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः। अस्याऽनर्थहेतोः प्रहाणायात्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते** यसप्रकार अनादि अनन्त नैसर्गिक मिथ्याज्ञानस्वरूप तथा आत्मामा कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि उत्पन्न गर्ने यो अध्यास सबै व्यक्तिहरूसामु प्रत्यक्ष छ। यस अनर्थको हेतु अध्यासको समूल नाश गर्न तथा ब्रह्म एवम् आत्माको एकत्वको ज्ञान उत्पन्न गर्न सम्पूर्ण वेदान्तहरूको आरम्भ गरिन्छ –इत्यादि। यद्यपि अद्वैतवेदान्त-सिद्धान्तमा माया आवरणविक्षेपरूपशक्तिद्वयविशिष्ट अनिर्वचनीय भावरूप ब्रह्माश्रित सर्वप्रपञ्चोपादान मानिएको छ, त्यो अग्रहणरूप हो वा अन्यथाग्रहणात्मक अध्यास त्यसको कार्य हो, तथापि माया वा अविद्याको अनर्थ-हेतुता अध्यासद्वारा नै हुन्छ। यस हेतुले **तमेतमेवं लक्षणमध्यासं पण्डिता अविद्येति मन्यन्ते** – यस वाक्यद्वारा भाष्य-कारले कार्य-कारणको अभेदोपचारद्वारा अध्यासलाई नै अविद्यारूप भनेका छन्। यसप्रकार सम्पूर्ण शास्त्रहरूमा अविद्या नै सबै अनर्थहरूको मूल भनिएको छ।

अविद्याको सिद्धि अनुभवद्वारा पनि हुन्छ। **अहमज्ञो मामन्यं च न जानामि** अर्थात् म अज्ञ हुँ, आफूलाई तथा अन्य अज्ञात पदार्थहरूलाई जान्दिनँ –यस्तो अनुभव

सबै मनुष्यहरूलाई हुन्छ। यसमा आत्माश्रित तथा आत्मविषयक अज्ञान स्पष्ट प्रतीत हुन्छ। अतः श्रीसर्वज्ञात्ममुनिले **संक्षेप-शारीरकमा** भनेका छन्–

आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला ।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽश्रयो भवति नाऽपि गोचरः ।।

यस श्लोकद्वारा स्वागत, सजातीय तथा विजातीय –यी तीनै भेदहरूले रहित चैतन्य नै अज्ञानको आश्रय एवं विषय हो भन्ने कुरा प्रतिपादित गरिएको छ। पूर्वसिद्ध अज्ञानको पश्चाद्भावी तत्कार्यरूप अहङ्कार अथवा तद्विशिष्ट चिदात्मा (जीव) आश्रय अथवा विषय हुन योग्य छैन। शुद्धब्रह्मविषयक अज्ञानबाट उपाधिद्वारा जीवत्व प्राप्त भएको छ तथा सम्पूर्ण दृश्य प्रपञ्चको उपादान मायाख्य अज्ञानको आश्रय अधिष्ठानरूप ब्रह्म नै हो।

अनुमानद्वारा पनि अविद्याको सिद्धि हुन सक्छ–

विवादास्पदप्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्य-स्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकं भवितुमर्हति, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्।

–यो अनुमान अज्ञानको साधक हो। यसको तात्पर्य हो– जहाँ पहिले अप्रकाशित अर्थको प्रकाश हुन्छ, त्यहाँ त्यस प्रकाशको प्रागभावदेखि व्यतिरिक्त प्रकाश-विषयको आवरणरूप, प्रकाशद्वारा निवर्त्य तथा प्रकाशको प्रदेशमा नै रहने कुनै भावरूप पदार्थ हुन्छ, जसरी प्रदीपादि प्रकाशभन्दा अघि अन्धकार अवश्य रहन्छ, त्यसै गरी चक्षुरादि प्रमाणजन्य ज्ञानको पूर्वकालमा उक्त चारै विशेषण-हरूभन्दा विशिष्ट भावरूप अज्ञान घटावच्छिन्न चैतन्यदेशमा अवश्य अङ्गीकार्य छ। यस अनुमानको विशेष विवेचन शास्त्रहरूमा भएको छ।

यो अज्ञान तत्त्वज्ञानमा बाधक हुन्छ, यसैले तीनै कालहरूमा बाधित नहुने सद्रूप छैन, साथै सबै व्यवहारहरूको निर्वाहक अध्याससमेत यसैद्वारा हुन्छ। यसैले आकाशपुष्पलाई झैं यसलाई अत्यन्त असत् पनि भन्न सकिन्न। अतः यसैलाई सदसद्-विलक्षण, अनिर्वचनीय भन्दछन्। यसको स्वरूप **ऋग्वेद**ले पनि त्यस्तै प्रतिपादन गरेको छ–

नाऽसदासीन्नो सदासीत् तदानीं नासीद्रजो नो व्योमपरो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्नम्भः किमासीद् गहनं गभीरम् ।।

यस मन्त्रमा सृष्टिको पूर्वकालको अवस्थाको – प्रलयावस्थाको वर्णन छ। जगत्को महाप्रलयमा उपादानकारण अव्याकृत भावरूप पदार्थ असत् पनि थिएन र सत् पनि थिएन। यद्यपि वर्तमान सृष्टि-स्थितिकालमा पनि माया सदसद्विलक्षण नै छ तथा स्थितिकालमा भूत-भौतिक-कार्यवर्ग भ्रान्तिद्वारा सत्यवत् प्रतीत हुन्छ। प्रलयमा तिनको अभाव हुनाले बीजावस्थाको निरूपण स्पष्ट रूपले हुन सक्तछ; यस दृष्टिले भूतकालको निर्देशनद्वारा प्रलयकालमा नै त्यसको स्वरूपको प्रतिपादन गरिएको छ। **नाऽसीद् रजः** इत्यादि पदहरूमा कार्यवर्गको अभाव भनिएको छ। **रजः** शब्दद्वारा पृथ्वी र त्यसभन्दा तलको पाताल आदि लोक विवक्षित छ। **व्योम** शब्दद्वारा अन्तरिक्ष र **पर** शब्दद्वारा द्युलोकदेखि ब्रह्मलोकसम्मका सात लोकहरूलाई निर्देश गरिएको छ। त्यसपछि **किमावरीवः** पदद्वारा पुराण-प्रसिद्ध लोकावरणरूप पृथ्वी आदि पाँच भूतहरूको अभाव भनिएको छ। कसलाई आवृत गरूँ ? अर्थात् आवरणीय ब्रह्माण्डको अभाव हुनाले त्यसका भूतहरूको आवरण नै थिएन। **कुह** कुन स्थानमा आवरण गरूँ ? **कस्य शर्मन्** –कुन भोक्ताको सुखको लागि आवरण गरियोस् ? अर्थात् भोक्ता जीव पनि प्रकृतिमा उपाधिहरूको लयद्वारा विलीन थिए। अवान्तर-प्रलयमा **आपो वा इदमग्रे** इत्यादि श्रुतिसिद्ध जलको सद्भाव हुन्छ, यस प्रलयमा त त्यो पनि थिएन, यसलाई **अम्भः किमासीत्** इत्यादि शब्दहरू-द्वारा प्रतिपादित गरिएको छ।

समस्त प्राणीहरूमा दैनन्दिन प्रलयरूप सुषुप्त्यवस्थामा पनि यसै प्रकार केवल अज्ञानमात्रको अवशेष रहन जान्छ, तथा त्यसको साक्षी प्रत्यागात्मा त स्वतः-सिद्ध स्वयंप्रकाश छँदैछ। सुतेर उठेको व्यक्तिलाई– **सुखमहमस्वाप्सं न किञ्चिदवेदिषम्** यस प्रकारको स्मरण हुन्छ; यसमा अज्ञानको तथा आनन्दरूप आत्माको परामर्श हुन्छ।

यो अग्रहणरूप अज्ञानबाट अन्यथाग्रहणरूप अध्यास उत्पन्न हुन्छ। त्यो दुई प्रकारको छ– धर्म्यध्यास तथा धर्माध्यास। **अहं मनुष्यः** इत्यादि देहतादात्म्या-ध्यासलाई **धर्म्यध्यास** भन्दछन् र – **कृशोऽहम्, स्थूलोऽहम्, मूकोऽहम्, वधिरोऽहम्, कर्ता, भोक्ता, इच्छावान्, द्वेषवान्** इत्यादि देह, इन्द्रिय तथा अन्तःकरणका धर्महरूको तत्तद्धर्मरहित चिदात्मामा आरोपण गर्नु **धर्माध्यास** भनिन्छ। यो अध्यासरूप अविद्याङ्-कुरद्वारा नै संसाररूप विषवृक्ष हुर्कन्छ, जसमा गर्भ, जन्म, जरा, व्याधि, मोह, शोक, सन्ताप, काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मान, मत्सर, भय, उद्वेग आदि अनेक कटु फल उत्पन्न हुन्छन् , तथा **बीजाङ्कुर-न्याय**अनुसार अनादि लोक-व्यवहार यसैमा चल्दछन्।

यसैलाई लिई **श्रीमद्भगवद्गीतामा** भनिएको छ–

अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलमसङ्गशस्त्रेण दृढेन छित्वा । (११४)
ततः परं तत् परिमार्गितव्यं यस्मिन् गता न निवर्तन्ति भूयः ।।

यसरी भगवान्ले श्रीमुखबाट असङ्गशस्त्रद्वारा उच्छेद गर्ने उपदेश दिएका छन् र त्यसपछि परमात्मपदको अन्वेषण गर्ने तथा यसद्वारा पुनरावृत्तिरहित परमपद-प्राप्तिको उपदेश दिएका छन् ।

यो संसाररूप वृक्ष सर्वथा दुःखरूप भएर पनि अज्ञानावृत जीव अनेक जन्म-जन्मान्तरको विरुद्ध वासनाहरूको वशमा परेर **विषकृमि-न्याय** अनुसारप्रायः यसैमा तल्लीन रहन्छ । **कठोपनिषत्**मा यथार्थ नै भनिएको छ–

पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ् पश्यति नाऽन्तरात्मन् ।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।।

अर्थात् ब्रह्माले इन्द्रियहरू बहिर्मुख बनाएका छन्, यही नै उनले ठूलो अनिष्ट गरेका छन् । यसले गर्दा जीव बाहिर मात्र दृष्टि राख्दछ, अन्तरात्मातिर राख्दैन । कुनै-कुनै विरल धीर बुद्धिमान् व्यक्ति मोक्षको इच्छा गर्दै इन्द्रिय तथा मनलाई अन्तर्मुख बनाएर प्रत्यागात्माको दर्शन गर्दछन् । स्वरूपाज्ञानद्वारा संसार कसरी दुःखजनक हुन्छ, यस सम्बन्धमा वेदान्तशास्त्र-प्रसिद्ध डोरी र सर्पको उदाहरण यथार्थ छ । जसरी मन्दान्धकारमा डोरीको यथार्थ स्वरूपको अज्ञानद्वारा सर्पभ्रान्ति र त्यसबाट भय, कम्प आदि हुन्छन्, त्यसै गरी विशुद्ध चिदानन्दस्वरूप आफ्नो आत्माको यथार्थ स्वरूपको अज्ञानबाट कर्तव्य, भोक्तृत्व आदि मिथ्याबुद्धिद्वारा सम्पूर्ण अनर्थ उत्पन्न हुन्छन् । उपर्युक्त दृष्टान्तमा जसरी डोरीको यथार्थ रूप थाहा पाएपछि सर्पभ्रान्ति र त्यसबाट उत्पन्न भय, कम्प आदि सबै कष्टहरू निर्मूल हुन जान्छन्, त्यसै गरी सबै दृश्य प्रपञ्चको अधिष्ठानस्वरूप प्रत्यगभिन्न ब्रह्मतत्त्वको साक्षात्कारद्वारा पूर्वोक्त द्विविध अध्यास तथा त्यसबाट उत्पन्न सबै अनर्थहरूको निःशेष निवृत्तिपूर्वक परमानन्द-प्राप्ति हुन्छ । आत्मा परब्रह्मस्वरूप छ । यसैले परब्रह्मको खोज अन्यत्र कतै गर्नुपर्दैन । आत्मा बाहेक अन्य सबै ज्ञेय वस्तुहरू जड, परिच्छिन्न, परोक्ष तथा दुःखरूप छन्, किनभने आत्मा ज्ञानस्वरूप छ, यो कुरा **बृहदारण्यकोपनिषत्**मा श्रीयाज्ञवल्क्य मुनिले स्पष्ट भनेका छन्– **स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरो बाह्यः कृत्स्नप्रज्ञानघन एवम् ।** अर्थात् जसरी नूनको ढिक्का भित्र-बाहिर समान रूपले सम्पूर्णतः नुनिलो छ, त्यसै गरी

यो आत्मा भित्र-बाहिर भेदशून्य सम्पूर्ण प्रज्ञानरूप नै छ । ज्ञान-व्यतिरिक्त ज्ञेय मिथ्या-कल्पित मात्र हुन सक्तछ । **श्रीमद्भागवतमा** भनिएको छ–

त्वामात्मानं परं मत्वा परमात्मानमेव च ।
आत्मा पुनर्बहिर्मृग्यः अहोऽज्ञजनताज्ञता ।।

अर्थात् आत्मस्वरूप आफूलाई (परमात्मालाई) बैग्लै मानेर तथा देहादि जो वास्तवमा पर–आत्मभिन्न छन्, तिनलाई आत्मा मानेर आत्माको बाहिरतिर खोजी गरिन्छ; अहो ! जनको अज्ञता असीम छ ।

यसै कारण श्रुतिहरूमा **आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः । आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्** –यसप्रकार स्वस्वरूप आत्मदर्शनको नै उपदेश छ, साथै दर्शनोपायभूत श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन आदि साधनहरूको उपदेश छ । यही सिद्धान्त युक्तियुक्त छ । ज्ञानसिवाय अन्य कुनै उपायद्वारा अज्ञानको निवृत्ति हुन सक्तैन, जसरी अन्धकारको निवृत्ति प्रदीपादिको प्रकाशद्वारा मात्र हुन्छ, अन्य कुनै उपायद्वारा हुँदैन । अध्यात्मविषयक सम्पूर्ण वेदका मन्त्र तथा उपनिषद्वचनहरूमा यही सिद्धान्त स्पष्ट प्रतीत हुन्छ । श्रुतिमा भनिएको पनि छ– **तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नाऽन्यः पन्था विद्यतेऽयनाय** अर्थात् त्यसलाई जानेर नै ज्ञानी पुरुष मृत्युरूप संसारको अतिक्रमण गर्दछ । **ईशावास्योपनिषत्**मा भनिएको छ– **तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ।** तथा **कठोपनिषत्**मा भनिएको छ– **निचाय्य तन्मृत्युमुखात् प्रमुच्यते । ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः, तद् ब्रह्माऽहमिति ज्ञात्वा सर्वबन्धैः प्रमुच्यते । तरति शोकमात्मवित् । स यो ह वै, तत्परं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति ।** यी श्रुतिहरूमा परमात्मैक्यज्ञानद्वारा नै मोक्षरूप परम पुरुषार्थको प्राप्तिको प्रतिपादन गरिएको छ ।

जसरी धर्माधर्मको निर्णय केवल अपौरुषेय-वेदरूप-शब्दप्रमाणैकवेद्य हो, त्यसमा प्रत्यक्षानुमानको सञ्चार छैन, त्यसरी नै यो अति गम्भीर परमतत्त्वको निर्णय वेदान्तैकवेद्य हो । यसमा केवल वेदानुकूल तर्क नै उपयुक्त छ, स्वतन्त्र तर्क निषिद्ध छ– **नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ ।** यस **कठश्रुतिमा** स्पष्ट भनिएको छ– "हे अतिप्रिय नचिकेता ! यो परमतत्त्वविषयक बुद्धि तर्कद्वारा अनादृत पार्नु हुँदैन, अथवा तर्कद्वारा प्राप्त गर्न योग्य छैन । यो त वेदान्तवित् आचार्यको उपदेशद्वारा मात्र प्राप्त र उत्कृष्ट-ज्ञानजनक हुन्छ ।"

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत् ।
प्रकृतिभ्यः परं यच्च तदचिन्त्यस्य लक्षणम् ।।

अर्थात् जुन पदार्थ अचिन्त्य छ, त्यसलाई तर्कसँग जोड्नु हुँदैन, जुन वस्तु प्रकृतिभन्दा अलग्ग छ, त्यही अचिन्त्य हो –इत्यादि वचनहरूद्वारा परम तत्त्व शुष्कतर्क-गम्य छैन भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

उपर्युक्त श्रुतिवाक्यहरूबाट यो निश्चित हुन्छ– परमात्मज्ञान नै मृत्युरूप संसार-तरणपूर्वक परमानन्द-प्राप्तिरूप मोक्षको साधन हो । यो सिद्धान्त युक्तिसङ्गत पनि छ, किनभने सम्पूर्ण प्रपञ्च द्रष्टा, दृश्य तथा दर्शन –यी तीनै विभागहरूमा अन्तर्भूत छन् तथा त्यसको परमतत्त्व-दृक् चैतन्यरूप परमात्मा नै हो । वस्तुतत्त्व-ज्ञानद्वारा नै मोहको निवृत्ति हुन्छ । सम्पूर्ण प्राणीहरूलाई वस्तुको यथार्थ स्वरूप नजान्नाले र केवल वाह्येन्द्रिय-गोचर शब्दस्पर्शादिगुणविशिष्ट रूपको ज्ञानद्वारा नै मोह एवं राग हुन्छ । प्रपञ्चको परमतत्त्व, नामरूपात्मक विकारहरूमा जब तिरोभूत हुन जान्छ, तब मोहादि मायाविलास उत्पन्न हुन्छन् र जब परमात्मतत्त्वज्ञान हुन्छ, तब प्रपञ्च अदृश्य हुन जान्छ र मोह शान्त हुन्छ । आचार्यपादले स्वात्मनिरूपणमा भनेका छन्–

दन्तिनि दारुविकारे दारु तिरोभवति सोऽपि तत्रैव ।
जगति तथा परमात्मा परमात्मन्यपि जगत् तिरोधत्ते ।।

जसरी काठको हात्तीमा काठ छोपिन्छ र त्यो हात्ती पनि जब उसको कारण-रूप ज्ञान हुन जान्छ, तब त्यस काठले ढाकिन्छ, त्यसै प्रकार जगत्मा परमात्मा र परमात्मामा जगत् तिरोभूत हुन जान्छ । हात्ती देखेर बालक प्रसन्न हुन्छन् र यदि उसबाट त्यो हात्ती खोस्यो भने ती बालक क्रुद्ध हुन्छन्, नपाए रुन थाल्दछन्, तर जब त्यस हात्तीको कारणभूत काठ नै थियो त त्यस बालकलाई त्यसप्रति राग, द्वेष केही पनि नहुनुपर्ने । त्यसरी नै तत्त्वज्ञानरहित संसारी व्यक्तिहरू बालक झैं नाम-रूपमा मोहित हुन्छन् र त्यसबाटै अनेक कष्ट पाउँछन् । **कठश्रुति**मा भनिएको पनि छ– **पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम् ।** अर्थात् अज्ञानी पुरुषहरू वाह्य विषयहरूतर्फ दौडन्छन् र तिनीहरू नै मृत्युको फिजारिएको पासोमा फँस्दछन् । यस वचनद्वारा वाह्य-विषयाभिलाषीहरूलाई बालक भनिएको छ तथा विषयाभिलाषाको फल मृत्युपाशमा पर्नु बताइएको छ । विषयमुग्ध मनुष्यलाई मलिन पदार्थमा समेत कस्तो सुन्दरताको भ्रान्ति हुन्छ, यस सम्बन्धमा भर्तृहरि भन्दछन्–

स्तनौ मांसग्रन्थी कनककलशावित्युपमितौ
मुखं श्लेष्मागारं तदपि च शशाङ्केन तुलितम् ।
स्रवन्मूत्रक्लिन्नं करिवरकरस्पर्धि जघनं
मुहुर्निन्द्यं रूपं कविजनविशेषैर्गुरुकृतम् ॥ ११७

अर्थात् स्त्रीका स्तन जुन मासुका गाँठा हुन्, तिनलाई सुवर्ण-कलशको उपमा दिइन्छ । कफको वासस्थान मुखको चन्द्रमासँग तुलना गरिन्छ । मूत्रादिले भिजेको जघन हात्तीको सूँड जस्तो भनिन्छ । यसरी अत्यन्त निन्दनीय रूपलाई कविजनहरूले व्यर्थै कल्पनाबलद्वारा श्रेष्ठ बनाइराखेका छन् । यही कुरा सामान्य रूपले पुरुष-शरीरको विषयमा पनि बुझ्नुपर्दछ । यसैको मोहमा फँसेर जीव कसरी कष्ट पाउँदछ, यो कुरा सर्वजन-विदित नै छ । मोहको महिमा अगाध छ, यस सम्बन्धमा भर्तृहरिले पुनः भनेका छन्–

अजानन् माहात्म्यं पततु शलभो दीपदहने
स मीनोऽप्यज्ञानाद्वडिशयुतमश्नातु पिशितम् ।
विजानन्तोऽप्येतद्वयमिह विपज्जालजटिलान्
न मुञ्चामः कामानहह गहनो मोहमहिमा ॥

अर्थात् अग्निको सामर्थ्यको ज्ञान नहुनाले पतङ्ग दीपज्वालामा पर्दछ, माछा पनि अज्ञानवश बल्छीमा राखेको मासु खान्छ, हामीहरू चाहिं विषयहरू विपत्तिको जालोले भरिएको थाहा हुँदा-हँदै पनि तिनलाई छाड्दैनौं । अहो ! मोहको यो कस्तो महिमा !

यस महामोहको आत्यन्तिक निवृत्ति तत्त्वज्ञानद्वारा मात्र हुन्छ । तत्त्व भनेको के हो ? – यस प्रश्नको उत्तरमा **न्यायदर्शन-भाष्य**कार वात्स्यायन भन्दछन्– **किं पुनस्तत्त्वम् ? सतश्च सद्भावोऽसतश्चाऽसद्भावः । सत् सदिति गृह्यमाणं यथा भूतम-विपरीतं तत्त्वं भवति असच्चाऽसदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति ।** अर्थात् विपर्ययरहित यथार्थ ज्ञानद्वारा प्रतीयमान सत्य वस्तुको सत्यता र असत्यको असत्यता नै तत्त्व हो; यहाँसम्म भेदवादी तथा अभेदवादी विद्वान्हरूको एउटै मत छ । यसभन्दा पछि सत् पदार्थ तथा असत् पदार्थको निरूपणमा भने तिनमा ठूलो मतभेद भएको छ । **न्यायदर्शन**-कार भेदवादी आचार्य, इन्द्रियानुमानादिजन्य प्रतीतिमात्रको अवलम्बन गरेर व्यवहार-दशामा जसको बाध हुँदैन, यस्ता परमाणु, काल, आकाश आदिलाई तथा घट, पट आदि

कार्यहरूलाई सत्ताविशिष्ट सत् मान्दछन्, तथा जसको कदापि सत्ता हुँदैन, यस्ता शशशृङ्गादिलाई र भ्रान्तिद्वारा प्रतीत भए तापनि भविष्यत्-कालमा बाधित शुक्ति-रजतादिलाई असत् मान्दछन् । तर अभेदवादी आचार्य इन्द्रियानुमानादिजन्य प्रतीतिलाई अविद्याख्य दोषमूलक हुनाले तत्त्वावेदक नमानेर भ्रम-प्रमादादि पुरुषदोषरहित अपौरुषेय वेदान्तवाक्य-तात्पर्य-विषयीभूत अर्थलाई नै तत्त्वावेदक मानेर उपक्रमोपसंहारादि षड्विध तात्पर्यलिङ्गद्वारा श्रुतिवाक्यहरूको तात्पर्यको निर्णय गरेर **देश-काल-वस्तुरूप-त्रिविध-परिच्छेदरहित** निर्विकार स्वयंप्रकाश वस्तुलाई मात्र परमार्थ-सत् भन्दछन् । ती बाहेक सम्पूर्ण दृश्य प्रपञ्चलाई उक्त त्रिवध-परिच्छेद-विशिष्ट हुनाले तथा तत्त्वज्ञान-वाध्य, परप्रकाश्य हुनाले सद्वस्तुमा अध्यस्त मिथ्या भन्दछन् । ११८

भेदवादीहरू काल, आकाशादि अनेक पदार्थहरूलाई सर्वव्यापक सत्य मान्दछन् । अभेदवादी एउटै वस्तुलाई सर्वव्यापक सत्य मान्दछन् । **श्रीमद्भगवद्गीतामा** भगवान् भन्दछन्–

नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यते सतः ।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥

जन्म, विनाशशील शरीर तथा घट, पट आदि पूर्वोत्तर कालमा रहँदैनन्, उत्पत्ति पछि मात्र तिनको सत्ताको व्यवहार हुन्छ, सर्वदेशमा तिनको सत्ता छैन, त्यसैले ती देश-परिच्छिन्न छन् । साथै स्वगत सजातीय-विजातीय पदार्थहरूसँग तिनको भेद हुनाले ती वस्तु-परिच्छिन्न पनि छन्, अतः तिनलाई **असत्** भन्दछन् । यस्ता असत् पदार्थको भाव– त्रिविध-परिच्छेद-शून्य पारमार्थिक सत्ता छैन र आत्मस्वरूपको कुनै देश वा कालमा अभाव छैन, किनभने त्यसको अभावको साधक कुनै प्रमाण छैन; एवं सर्वदृश्य-प्रपञ्चको अधिष्ठानरूप हुनाले कसैसँग त्यसको भेद पनि छैन । अतः त्रिविध-परिच्छेद-रहित हुनाले त्यो **सत्य** हो । त्यसको अभाव त्रिविध-परिच्छेद कहिल्यै हुन सक्तैन । यी दुवैको निर्णय तत्त्वदर्शी महापुरुषहरूले गरेका छन् । यही उपर्युक्त श्लोकको तात्पर्य हो ।

एउटै वस्तुको सत्त्व र असत्त्व –यी दुवै स्वभावहरू हुन सक्तैनन्। यी दुईमध्ये एउटालाई **वास्तविक** तथा अर्कोलाई **औपाधिक** अथवा **काल्पनिक** भन्नुपर्दछ । जसरी **पानीको स्वभाव शैत्य** नै हो, त्यसमा अग्नि वा सूर्यकिरणहरूको संयोगद्वारा

उष्णं जलम् अर्थात् पानी तातो छ भन्ने जुन अनुभव हुन्छ, त्यो भ्रमात्मक हो, किनकि उष्णत्व तापको मात्र धर्म हो। तेजको संयोगद्वारा तन्निष्ठ उष्णताद्वारा जलधर्म शैत्यको अभिभव हुन्छ, यसबाट यद्यपि शैत्यको अनुभव हुँदैन, तथापि शैत्य नै जलको स्वभाव निश्चित छ। साथै चन्द्रमण्डलमा प्रतिविम्बित सूर्यका किरणहरू पृथ्वीमा आउँछन्, तिनमा शैत्यको अनुभव हुन्छ। अतः चन्द्रमालाई शीतांशु भन्दछन्, तर शैत्य तेजको धर्म होइन, **उष्णत्व नै तेजको धर्म** हो। यसैले यो अनुभव पनि भ्रमात्मक छ। त्यहाँ पनि चन्द्रमण्डलस्थित जलसंपृक्त सूर्यकिरणको औष्ण्य जलस्वभाव शैत्यद्वारा अभिभूत हुन जान्छ। यस्ता अनेक अनुभवहरू भ्रमात्मक हुन्छन्। त्यसै गरी दृश्य प्रपञ्चको स्वभाव असत्त्व नै भनिन योग्य छ। यो कुनै काल तथा देशमा सत्त्व र कुनै काल तथा देशमा असत्त्व हुन्छ भनेर भन्नु युक्तिशून्य हुन्छ। सत् त सदा सर्वदेशमा सत् नै हुनुपर्दछ र असत् सर्वदा सर्वदेशमा असत् नै रहनुपर्दछ। सत् कहिल्यै असत् बन्न सक्तैन र असत् कहिल्यै सत् बन्न सक्तैन। स्वभावलोप हुनु असम्भव छ। स्वभाव अभिभूत अथवा निरुद्ध हुन्छ, तर त्यसको परिवर्तन हुँदैन। अतः प्रपञ्च सत्य भनिन्छ भने त्यो सर्वदा सर्वकालमा सत्यरूपमा नै रहनुपर्दछ, तर प्रपञ्चअन्तर्गत सम्पूर्ण पदार्थ विनाशी तथा परिच्छिन्न छन्। यसैले **प्रपञ्चको स्वभाव अनृतत्व** नै भन्न सकिन्छ। यो प्रपञ्च अनृत, जड तथा दुःखरूप भए तापनि त्यसमा जुन सत्ता चैतन्य तथा आनन्दको प्रतीति हुन्छ, त्यो परमात्माको नै स्वभाव हो; तथा परमात्मामा मायाको बलद्वारा कल्पित तादात्म्य-सम्बन्ध हुनाले प्रपञ्चमा सत्तादि प्रतीत हुन्छन्।

सत्ता भनेको के हो ? यस प्रश्नको विचार उपस्थित हुँदा भेदवादीहरू अर्थ-क्रियाकारिता (प्रयोजन-सम्पादकता) अथवा सत्तानामक परसामान्य-(जाति)-लाई **सत्ता** भन्दछन् तथा सत्ताको आश्रयलाई **सत्** भन्दछन्; तर यस मतमा अनवस्थादि अनेक दोष आउँछन्। जब इतर पदार्थमा सद्व्यवहार वा अर्थ-क्रियाकारिता सत्ताको सम्बन्धबाट हुन्छ, तब अर्थ-क्रियाकारिता वा सत्ताको सत्त्व सिद्ध गर्नको लागि अर्को अर्थ-क्रियाकारिता अथवा सत्तालाई अवश्य अङ्गीकार गर्नुपर्दछ। साथै त्यसभन्दा अघि पनि भिन्न-भिन्न उक्त धर्मको स्वीकार आवश्यक हुन्छ, यो अनवस्था-दोष हो। यदि अर्को अर्थक्रियाकारिता अथवा सत्ता नमानेर **स्वयमेव स्वसाधकः** भनिन्छ भने यो आत्माश्रय-दोष हुनेछ। अतः प्रकाशमानत्वलाई नै सत्त्व भन्नु आवश्यक हुनेछ। यसमा पनि यदि सामान्यतः प्रकाशमान पदार्थलाई सत् भनिन्छ भने त मरुभूमिमा जुन

मृगतृष्णा-जल प्रतीत हुन्छ, त्यहाँ जल प्रकाशमान छ, तर वास्तवमा त्यो जल होइन । त्यस जलद्वारा पिपासा शान्त हुँदैन, अतः त्यो मिथ्या हो भन्ने कुरा निश्चित हुन्छ । त्यही सत्यत्वको लक्षणको अतिव्याप्ति हुनेछ । यसैले अबाधित स्वयंप्रकाशत्व नै सत्त्वको निर्वचन हो । यस्तो सत्त्व परमात्माको स्वरूप हो, अतः केवल परमात्मा नै एकमात्र सत्पदार्थ हुन् ।

छान्दोग्योपनिषत्मा आरुणि ऋषिले आफ्ना पुत्र श्वेतकेतुलाई– **यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद् वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्** इत्यादि वचनहरूद्वारा नामरूपात्मक कार्यहरूको मिथ्यात्व र कारणको सत्यत्व बताएका छन् । त्यसपछि त्रिवृत्करणोपदेशानन्तर **यदग्ने रोहितं रूपं तैजसस्तद्रूपं यच्छुक्लं तदपां यत्कृष्णं तदन्नस्याऽपाऽगादग्नेरग्नित्वं वाचारम्भणं विकारो नामधेयं त्रीणिरूपाणीत्येव सत्यम्** इत्यादि क्रमले परम कारणमा मात्र सत्यत्व छ भनेका छन्, तथा **तप्तपरशुग्रहण-**दृष्टान्तद्वारा मायाकार्य अनृत विकारात्मक प्रपञ्चमा सत्त्वबुद्धि भएकाहरूलाई अनर्थप्राप्ति र सत्यब्रह्मनिष्ठलाई मोक्षप्राप्तिको प्रतिपादन गरिएको छ । अतः जो वादी प्रपञ्चको सत्यत्व- प्रतिपादन गर्ने दुराग्रह गर्दछन्, तिनको मत यी श्रुतिवाक्यहरू तथा उक्त भगवद्वाक्यको विरुद्ध हुनाले सर्वथा अनादरणीय छ ।

यसबाट यही सिद्ध हुन्छ– परमात्मा नै 'सत्' पदार्थ हो तथा प्रपञ्च 'असत्' हो । यसमा ईश्वरको सत्तालाई स्वीकार गर्ने आस्तिक दर्शनकर्ताहरूमध्ये कसैको पनि मत परमात्माको परमार्थ-सत्यत्वको विरुद्ध छैन; तर प्रपञ्चको सत्यत्व तथा असत्यत्वको विषयमा भने अवश्य मतविभिन्नता छ । **साङ्ख्य, योग, न्याय, वैशेषिक** तथा **पूर्वमीमांसा** –यी पाँच दर्शनहरूका निर्माता क्रमशः **कपिल, पतञ्जलि, गौतम, कणाद** तथा **जैमिनि** महर्षि एवं वेदव्यासप्रणीत **ब्रह्मसूत्र**का व्याख्याता **मध्व, रामानुज** आदि आचार्यगण दृश्य प्रपञ्चको समेत पारमार्थिक सत्ता स्वीकार गर्दछन् । पूज्यचरण श्रीगौडपादाचार्य तथा श्रीमच्छङ्कराचार्य आदि आचार्यहरू प्रपञ्चलाई असत् वा मिथ्या भन्दछन् । अब यसैको विषयमा केही विचार गरिन्छ ।

कुनै दृश्य वस्तुको सिद्धि लक्षण तथा प्रमाणद्वारा हुन्छ । प्रपञ्चअन्तर्गत भेदवादिसम्मत सबै पदार्थहरूका लक्षणहरूको खण्डनको यौक्तिक-शिरोमणि श्रीहर्षले **खण्डन-खण्ड-खाद्य**मा विस्तारपूर्वक निरूपण गरेका छन् । विस्तारको लागि त्यसैको अध्ययन गर्नुपर्दछ ।

उनी भन्दछन्– प्रपञ्चको सिद्धि कुनै प्रमाणद्वारा हुन सक्तैन, यस सम्बन्धमा उनको एउटा राम्रो संग्रहात्मक युक्ति छ–

नाऽत्यापत्त्या प्रमामात्रात् ते तेऽर्थाः स्वीक्रियोचिताः ।
तद्धियस्तदुरीकारे स्वाश्रयं कश्चिकित्सतु ।।

अर्थात् ज्ञानमात्रद्वारा ती-ती पदार्थहरू स्वीकार गरिन योग्य छैनन्, किनकि यस पक्षमा सबै विशेष ज्ञानहरू ज्ञानतत्त्वको अनुगत हुनाले एउटा पदार्थको ज्ञान भएपछि सबै पदार्थहरूको सिद्धि हुन जाने आपत्ति छ । यदि घटको ज्ञानद्वारा पटको स्वीकार मानियो भने त **आत्माश्रयदोष**को आपत्तिको वरण को गर्दछ ? अर्थात् आत्माश्रयदोष दुर्वार हुनेछ । अतः घटज्ञानमा विशेषणरूपद्वारा घट प्रविष्ट छ, यसैले घटको सिद्धि घटको ज्ञानद्वारा हुन्छ, यसो भन्नु उचित छैन । साथै यो पनि विचारणीय छ– त्यस-त्यस विषयको प्रतीतिमात्रद्वारा पदार्थको पारमार्थिक सत्ता सिद्ध हुन सक्तैन, किनकि सपनामा, इन्द्रजालमा, रागादिकृत इन्द्रियदोष-कालमा अनेक अयथार्थ पदार्थ-हरूको अवभास हुन्छ, यो सबैको अनुभवद्वारा सिद्ध छ । त्यहाँ ती-ती पदार्थहरूको अनुभवको समयमा ती-ती पदार्थहरूको सत्ता निश्चित रूपमा हुन्छ, तर स्वप्नादि-निवृत्ति भएपछि 'तीमध्ये कुनैको पनि वास्तविक अस्तित्व थिएन, ती पदार्थहरू केवल आभास मात्र थिए' भन्ने निश्चयात्मक बोधज्ञान हुन्छ । साथै अविद्यादोषको महिमाले प्रपञ्चान्तर्गत सम्पूर्ण जीवहरूलाई पृथिव्यादि भूत तथा शरीर, घट आदि भौतिक पदार्थ सत्य देखा पर्दछन्, यस प्रतीतिको आधारमा तिनको वास्तविक सत्ता सिद्ध हुन सक्तैन ।

यस विषयमा जादूगरको खेलको दृष्टान्त उपयुक्त हुन्छ, किनकि जब कुनै जादूगर मानिसहरूको ठूलो भीडमा जादूको खेल देखाउँदछ, अनेक विचित्र पदार्थ प्रदर्शित गर्दछ र कैयौं मानिसहरूको खल्तीमा सयौं रुपैयाँ वा नोट भरिदिन्छ, तब ती व्यक्तिहरू ती रुपैयाँलाई राम्ररी हेर्दछन्, बजाउँछन् र तिनका ध्वनि र राजा-रानीको राज्यचिह्न असली रुपैयाँकै जस्ता देखिन्छन् । त्यसवेला कुनै पनि असमानता देखा पर्दैन, तर जब ती व्यक्तिहरू जादूको क्षेत्रबाट बाहिर पुग्दछन्, तब सबै खल्ती खाली हुन पुग्छन् । त्यसै गरी भूलोकदेखि लिएर ब्रह्मलोकसम्म यी सम्पूर्ण प्रपञ्चहरू महामायावी नटराज महेश्वरको जादूसदृश मायाको नै प्रदर्शन हो । उसका अभ्यन्तर-वर्ती जीव यस विश्वरूप इन्द्रजालमा दृश्यमान पदार्थहरूलाई सत्य ठान्दछन्, यो कुरा

स्वाभाविक छ । जादूको खेलमा धन, स्त्री, पुत्र आदि प्राप्त हुँदा अनभिज्ञ जनलाई क्षणभरको लागि केही आनन्द अवश्य प्राप्त हुन्छ, तर ती सम्पूर्ण पदार्थहरू जादूगरको इच्छाको अधीनमा छन् । ऊ जुनवेला चाहन्छ, त्यसै वेला फिर्ता लैजान सक्तछ । यदि जादूगरले शुरूमा नै मैले देखाउने सम्पूर्ण वस्तुहरू मायाका दृश्य हुन्, त्यसमा सत्यता ठान्नु हुँदैन भनी बताएमा विवेकी बुद्धिमान् व्यक्ति खेल देखेर प्रसन्न हुन्छ, त्यसमा प्राप्त पदार्थहरूको लागि हर्ष प्रकट गर्दैन र तिनको नाशमा शोक पनि मान्दैन ।

दार्ष्टान्तिकमा महामायावी परमेश्वर श्रीकृष्ण पनि भन्दछन्–

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद ।
सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं मां द्रष्टुमर्हसि ॥ १२२

सम्पूर्ण तत्त्वहरू मायायन्त्रारूढ छन्, यसो पनि भनेका छन्–

ईश्वरः सर्वभूताना हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥

यी भगवद्वचनहरू नजान्ने अथवा जानेर पनि अनादि अविद्याको वासनाको बलद्वारा यी वचनहरूको उल्टो अर्थ लगाउनेहरू नै प्रपञ्चको पारमार्थिक सत्ताको प्रतिपादन गर्दछन् ।

वेदान्तशास्त्रले दृश्य अनात्म पदार्थहरूबाट आसक्ति हटाउनको लागि **एकमेवाऽद्वितीयम्, नेह नानाऽस्ति किञ्चन, मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति** इत्यादि वचनहरूद्वारा दृश्य प्रपञ्चलाई पटक-पटक मिथ्या उद्घोषित गर्दछ ।

विषय नश्वर हुनाले लामो समयसम्म रहे तापनि अन्तमा अवश्य नष्ट हुन जान्छन्, यसैले तिनको वियोग निश्चित छ । जुनवेला हामीलाई त्याग्छन्, त्यसवेला हामीलाई अत्यन्त दुःख हुन्छ । यदि हामीले नै तिनको आसक्तिको त्याग गऱ्यौं भने त्यो त्यागजन्य सन्तोष अपूर्व सुखप्रद हुनेछ । यस लोकमा भोगसाधन, स्त्री, धन आदिले प्राणवियोग हुँदा साथ दिन सक्तैनन्– यो सुप्रसिद्ध नै छ–

धनानि भूमौ पशवश्च गोष्ठे भार्या गृहद्वारि जनः श्मशाने ।
देहश्चितायां परलोकमार्गे कर्मानुगो गच्छति जीव एकः ॥

सिकन्दर एक प्रख्यात बादशाह भए । उनले मृत्युभन्दा पूर्व आफ्ना सम्बन्धीहरूलाई भनेका थिए– मेरो मृत्युपश्चात् जब मलाई लगिन्छ, त्यसवेला

यस्तो व्यवस्था अवश्य गर्नू जसको फलस्वरूप मेरा खुलेका दुवै हातहरू सबै देख्न सकून् र जनतालाई यति महान् सम्राट् पनि मृत्युपछि खाली हात नै जाँदो रहेछ भन्ने ज्ञान होओस् ।'

यसप्रकार ऐहलौकिक भोग्य पदार्थहरूको नश्वरता अनुमान तथा आगम प्रमाणबाट सिद्ध छ । कृतकत्वरूप हेतुद्वारा तिनीहरूको पनि अनित्यत्वको अनुमान लगाउन सकिन्छ, तथा श्रुति पनि भन्दछ– **तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते एवमेवाऽमुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते** अर्थात् जसरी पुण्यादि कर्मद्वारा सम्पादित धान्यादि पदार्थ नाश हुन्छन्,त्यसै गरी परलोकमा पुण्यद्वारा सम्पादित देवादि शरीर तथा स्वर्गीय भोग पनि क्षीण हुन्छन् । यसप्रकार आमुष्मिक भोगको नश्वरताको प्रतिपादन हुन्छ । **निरुक्त**-कार यास्काचार्यले अनित्य भावमात्रका ६ विकारको वर्णन गरेका छन्– **जायतेऽस्ति वर्धते विपरिमणते अपक्षीयते नश्यतीति षड् भावविकारा भवन्ति** । यसप्रकार अनेक विकार तथा अवस्था भएका पदार्थहरूमध्ये कुन रूप वा अवस्थालाई सत्य भन्नु ? यस्तो आशङ्का हुँदा तत्त्वज्ञ महापुरुषहरूले भनेका छन्–

गुणानां परमं रूपं न दृष्टिपथमृच्छति ।
यत्तु दृष्टिपथं प्राप्तं तन्मायैव सुतुच्छकम् ॥

अर्थात् सत्त्व आदि गुणभूत कार्य पदार्थहरूको परम तत्त्वस्वरूप दृष्टिगोचर हुँदैन र जे-जति दृष्टिगोचर हुन्छ, त्यो सबै मायामात्र हो, तुच्छ हो । यसप्रकार दृश्य-प्रपञ्चको मिथ्यात्व मात्र शास्त्रहरूमा वर्णन गरिएको छ । यसै विषयको सन्दर्भमा भगवान् वेदव्यासजी– **अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा**–यो शास्त्रारम्भको समर्थक सूत्रले ब्रह्मसाक्षात्कारद्वारा संसार-निवृत्तिपूर्वक परमानन्द-स्वरूप-स्थितिलक्षण मोक्ष-प्राप्तिरूप फललाई सूचित गर्दछन् । यसबाट बन्ध ज्ञाननिवर्त्य छ, यो कुरो स्पष्ट हुन्छ र साथै सत्य वस्तु ज्ञानद्वारा कदापि निवृत्त हुँदैन, आरोपितको मात्र ज्ञानद्वारा निवृत्ति हुन सक्छ भन्ने कुरा पनि खुलस्त हुन्छ । यसबाट यो सिद्ध हुन्छ कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि संसार-कल्पित हो । यस सूत्रमा स्पष्ट शब्दहरूद्वारा यस कुराको उल्लेख नभए तापनि उक्त रीतिद्वारा यो सूचित अवश्य हुन्छ– **सूत्रं वाह्यार्थसूचनात्**–यस निरुक्तिअनुसार सूत्रमा संक्षेपमा , सूचना-रूपले मात्र पदार्थको वर्णन गरिन्छ । यही कुरा **श्रीमद्भागवतमा** पाइन्छ–

तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपं
स्वप्नाभमस्तधिषणं पुरुदुःखदुःखम् ।
त्वय्येव नित्यसुखबोधतनावनन्ते
मायात उद्यदपि यत् सदिवाऽवभान्ति ॥ (स्कन्ध १०)

यस श्लोकद्वारा श्रीव्यासजीले स्पष्ट रूपले यसको प्रतिपादन गरेका छन् । यस्ता अनेकौं श्लोक **श्रीमद्भागवत** तथा **विष्णुपुराणमा** छन्, जो जगत्को मिथ्यात्व तथा अद्वितीय ब्रह्मतत्त्वको प्रतिपादन गर्दछन् ।

भेदवादी वैष्णव मतका आचार्यगण तथा **श्रीमद्भागवतलाई समाधिभाषा व्यासस्य** अर्थात् भगवान् व्यासको समाधिभाषा मान्ने पुष्टिमार्गीय आचार्य पनि **श्रीमद्भागवतका** यी स्पष्टार्थक पद्यहरूको उपेक्षा गर्दछन्, यो निकै खेदको विषय हो। अस्तु ।

अब यतीन्द्र मधुसूदन सरस्वतीजीले **अद्वैतसिद्धिमा** प्रपञ्च-मिथ्यात्वको जुन प्रतिपादन गरेका छन्, त्यसको दिग्दर्शन गरिन्छ ।

उनले– **विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात्, शुक्ति-रूप्यवत्** –यस अनुमान-प्रयोगद्वारा दृश्यत्व, जडत्व तथा परिच्छिन्नत्वरूप दृष्टिद्वारा प्रपञ्चमा मिथ्यात्व सिद्ध गरेका छन् । यहाँ **मिथ्याशब्द– मिथ्याशब्दोऽनिर्वचनीयता वचनः** –यस प्रपञ्चादिको वचनअनुसार त्रिकालाबाध्यद्वारा विलक्षण भएर कुनै पनि अधिकरणमा **सत्त्वेन प्रतीयमानरूप** (विद्यमानतारूपले प्रतीयमान) अर्थमा छ। यदि त्यो परमार्थ सत् मानिन्छ भने त त्यसको कहिल्यै बाध हुनु हुँदैन। खरायोको सिङ आदि जस्तै अत्यन्त तुच्छ मान्दा त्यसको प्रतीति नै हुनु हुँदैन। प्रपञ्च त ब्रह्मसाक्षात्कार हुँदाखेरि मात्र बाधित हुन जान्छ तथा प्रतीत हुन्छ, यसैले उपर्युक्त अर्थ नै उचित छ, अर्थात् परमार्थ सत् पनि होइन र अत्यन्त तुच्छ पनि होइन, यही **मिथ्या** शब्दको अर्थ हो। अद्वैतसिद्धिमा व्युत्पत्ति-वैशद्यको लागि मिथ्यात्वको पाँच प्रकारले निर्वचन गरिएको छ। फलितार्थ सबैको एउटै छ। मिथ्यात्वलाई पनि उक्त अनुमानअनुसार मिथ्या नै भन्नुपर्दछ, तब प्रपञ्च पनि सत्य हुन जानेछ भन्ने शङ्का गर्नु हुँदैन, किनकि मिथ्यात्व मिथ्यात्व भए तापनि प्रपञ्चको सत्यत्व हुँदैन। जुन ठाउँमा मिथ्यात्वावच्छेदक धर्म उभयवृत्ति हुँदैन, त्यसै ठाउँमा विपरीत दुई धर्महरूमध्ये एउटाको मिथ्यात्व भएमा अर्कोको सत्यत्व सिद्ध हुन्छ। जसरी **शुक्तौ रजतं नाऽस्ति** अर्थात् सिपीमा चाँदी छैन;

यहाँ निषेध्यतावच्छेदक धर्म रजतत्व हो । यसप्रकार भिन्न-भिन्न धर्म निषेध्यतावच्छेदक छन् । यसैले रजतत्वको निषेध गर्नाले त्यहाँ रजतत्वाभाव सत्य हुन्छ । प्रकृतमा त दृश्यत्वरूप एउटै धर्म प्रपञ्चमा तथा मिथ्यात्वमा निषेध्यतावच्छेदक छ । यसैले मिथ्यात्व मिथ्यात्व भए तापनि प्रपञ्चको सत्यत्व सिद्ध हुँदैन ।

ज्ञानसँग ज्ञेयको कुनै पनि सम्बन्धको निरूपण हुन सक्तैन, यसबाट दृश्यको मिथ्यात्व सिद्ध हुन्छ । ज्ञानको ज्ञेयसँग संयोग भन्न सकिन्न, किनकि द्रव्यहरूको मात्र परस्पर संयोग हुन्छ । ज्ञानमा समवायिकारणत्व वा गुणक्रियाश्रयत्वरूप द्रव्यलक्षण छैन, अतः ज्ञानलाई द्रव्यरूप भन्न सकिन्न । कथञ्चित् ज्ञानस्वरूप आत्मा द्रव्य मानिन्छ भने त वर्तमान कालमा भूत-भविष्यत् पदार्थहरूसँग संयोग नहुँदा यस्ता प्रसिद्ध विषयकै ज्ञानको पनि अनुपपत्ति हुनेछ । **ब्रह्मसूत्र** आदि ग्रन्थहरूमा समवाय-सम्बन्धको खण्डन गरिएको छ । तन्तुहरूमा पट झैं विषयहरूमा ज्ञान समवाय सम्बन्धले रहँदैन, यो कुरो निर्विवाद छ । दृग्-दृश्यको सम्बन्ध विषय-विषयिभाव हो, यसो भन्नु पनि उचित छैन, किनकि सम्बन्ध द्विष्ठ नै हुन्छ जस्तो कि संयोग । **विषयित्व** विषयहरूमा मात्र हुन्छ र **विषयत्व** ज्ञानमा मात्र रहने धर्म हो । यसैले प्रत्येकमा हुने पृथक्-पृथक् धर्महरूलाई सम्बन्धरूप भन्नु उचित छैन; साथै **विषयी** शब्दको अर्थ– **विषयोऽस्याऽस्तीति विषयी** – यस व्युत्पत्तिले विषयविषयि-सम्बन्ध हुन्छ । विषयको ज्ञानसँग सम्बन्ध सिद्ध हुनुभन्दा पहिले विषयित्व नै असिद्ध छ । अतः विषय-विषयिभाव वाङ्मात्र हो । विषयत्वको स्वरूप कस्तो हो ? **ज्ञानजन्यफलाधारत्वम्** अर्थात् ज्ञानद्वारा उत्पन्न हुने फलको आधारत्व हो, अथवा **ज्ञानजन्यहानादिबुद्धिगोचरत्वम्** अर्थात् ज्ञानद्वारा उत्पन्न हानोपादान बुद्धि तद्विषयत्व हो इत्यादि निर्वचन, प्राकट्यापरपर्यायज्ञानतानामक फल नैयायिकादिसम्मत नहुँदा, अतीतादि विषयसँग त्यसको सम्बन्ध नहुनाले तथा हानोपादानादि बुद्धिको आकाशादिमा अभाव हुनाले अयुक्त छन् । साथै अन्य निर्वचनहरूको समेत मधुसूदन सरस्वतीले विस्तृत रूपमा खण्डन गरेका छन् । अतः विषयत्व दुर्निरूप छ । परिशेषात् ज्ञान तथा ज्ञेयको बीचमा आध्यासिक सम्बन्ध नै मान्नु उचित छ र आध्यासिक सम्बन्धमा एउटा सम्बन्धीको मिथ्यात्व अवश्य स्वीकार गर्नुपर्दछ । त्यसमा घट, पट आदि दृश्य विषय परप्रकाश्य हुनाले दोषबलद्वारा मरुस्थलमा सूर्यकिरणद्वारा मृगतृष्णाजलतुल्य मिथ्या नै प्रतीत हुन्छन् । जसरी मृगतृष्णाको जलको अभावज्ञानरूप बाध उत्तरकालमा हुन्छ, त्यसरी नै दृश्य प्रपञ्चको पनि अधिष्ठभूत ब्रह्मतत्त्वको साक्षात्कार-

द्वारा बाध हुन्छ र **नेह नानाऽस्ति किञ्चन** इत्यादि श्रुतिरूप शब्दप्रमाणद्वारा पनि दृश्यको बाध हुन्छ । अतः दृश्य वर्ग मिथ्या हो । आत्मा स्वयंप्रकाश छ । उसको कसैद्वारा बाध हुन सक्तैन । अतः परमार्थ सत्य हो, यही निर्णय समुचित छ । जो वादी आत्माजस्तै दृश्य प्रपञ्चको पनि वास्तविक सत्ता सिद्ध गर्ने प्रयत्न गर्दछन् तथा आत्मामा अनेक दृश्य गुणहरूको कल्पना गर्दछन्, तिनको बुद्धि अपरिपक्व छ । ती व्यक्तिहरू प्रकृतिभन्दा बेग्लै तत्त्वलाई प्रकृतिको सीमामा ल्याउने प्रयत्न गर्दछन् । तिनको यो प्रयत्न सर्वथा निष्फल छ ।

प्रत्यक्षादि प्रमाणहरूद्वारा **घटः सन्, पटः सन्, घटो नाऽस्ति, पटो नाऽस्ति, घटः प्रियः, पटः प्रियः** जस्ता जुन अनुभव हुन्छन्, ती सच्चिदानन्दात्मक ब्रह्मसँग एकाध्यासद्वारा मात्र हुन्छन् । घट इत्याकारिक नाम तथा कम्बुग्रीवादिमत्त्वाकार अविद्या-परिणाम नाम-रूपको सम्बन्धद्वारा नै व्यवहृत हुन्छन् । यही सिद्धान्त छ–

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम् ।
आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ।।

उपर्युक्त कुरा यो अभियुक्त वचनमा स्पष्ट छ । **अद्वैतदर्शन-सिद्धान्तमा** सम्पूर्ण दृश्य प्रपञ्चको मिथ्यात्वको प्रतिपादन गरिएको छ । जो द्वैतवादी श्रुति तथा सूत्रको आधारले जगत्को सत्यत्वको प्रतिपादन गर्ने **यन्त** गर्दछन्, तिनीहरूप्रति यति मात्र भन्नु पर्याप्त छ– प्रत्यक्ष, अनुमानादि प्रमाणहरूद्वारा जगत्को सत्यता सम्पूर्ण प्राणीहरूलाई ज्ञात छ, तथा अबाधित अर्थको ज्ञापक हुनु नै शास्त्रको प्रामाण्यको प्रयोजक हो । वेदले यदि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूद्वारा प्रमित अर्थको प्रतिपादन गर्दछ भने त्यो अनुवादक हुन जानेछ; त्यो स्वतन्त्र रूपले प्रमाण रहनेछैन, किनकि जुन प्रमाणद्वारा अज्ञात अर्थ ज्ञात भएको छ, त्यही मूल प्रमाण हुनेछ । त्यसको अपेक्षा राख्ने वेदवाक्यमा स्वतःप्रमाणत्व दुर्घट हुन जानेछ । यसैले सर्वविदित जगत्को सत्यत्वको प्रतिपादन गर्नु शास्त्रको सम्बद्ध विषय होइन । वेद-प्रतिपादित कर्मकाण्ड तथा उपासनाकाण्ड व्यावहारिक सत्तालाई लिएर चित्तशुद्धिद्वारा परम-प्रयोजनमा उपकारक हुनाले उपदिष्ट छन् । जबसम्म प्रपञ्चको अधिष्ठान ब्रह्मतत्त्वको साक्षात्कार हुँदैन, तबसम्म सम्पूर्ण द्वैत व्यवहार अबाधित चल्दछ । ब्रह्मसाक्षात्कार भएपछि कुनै लौकिक वा वैदिक व्यवहार बाँकी नै रहँदैन । यसैले अद्वैत-सिद्धान्तमा उक्त व्यवस्था सर्वथा समञ्जस छ । अब अद्वैतको विचार गरौं–

द्वयोर्भावो द्विता, द्विता एव द्वैतम्, न द्वैतम् अद्वैतम्– भेदको अभाव । एकमात्र परमार्थ सत् तत्त्व हो, यो अद्वैत पदको अर्थ हो । भेद केवल कल्पनारूप हो । मनःस्पन्दन भएपछि मात्र भेदको स्फुरण हुन्छ । दृश्य प्रपञ्चको अनुभव पनि मनःस्पन्दनको अधीनमा छ । जाग्रत् एवं स्वप्नमा मनःस्पन्दन निरन्तर हुने गर्दछ, यसैले त्यस अवस्थामा प्रपञ्च देखा पर्दछ । सुषप्ति एवं समाधिमा मनको उपराम हुन्छ, अतः कुनै दृश्य तथा भेद देखा पर्दैन । यसैले उक्त सिद्धान्त उपपन्न हो । चलित–भ्रान्त चित्तका अधीन जेको प्रतीति हुन्छ, त्यसलाई सत्यत्व कसरी भन्ने ? अतः अद्वैत नै परमार्थ हो, सम्पूर्ण द्वैत त्यसमा कल्पित हुन् । श्रुतिहरूका अनेक वाक्य अद्वैतको प्रतिपादन गर्दछन् । **छान्दोग्योपनिषत्**को छैटौं अध्यायमा आरुणि नामक महर्षिले आफ्ना पुत्र श्वेतकेतुसँग भनेका छन्– **सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमेवाऽद्वितीयम्** । अर्थात् यस जगत्को उत्पत्तिभन्दा अघि एउटा अद्वितीय सत् ब्रह्मरूप मात्र थियो । यहाँ **एकम्, एव** तथा **अद्वितीयम्** यी तीनै पदहरूद्वारा स्वगत, सजातीय तथा विजातीय तीनै भेदहरूको निषेध गरिएको छ । वृक्षमा हाँगा, पात, फल आदिका भेदलाई **स्वगत भेद** भन्दछन् । एउटा वृक्षको सजातीय दोस्रो वृक्षसँग जुन भेद छ, त्यसलाई **सजातीय भेद** भन्दछन्, एक वृक्षको विजातीय शिलादिसँग जुन भेद छ, त्यसलाई **विजातीय भेद** भन्दछन् । यिनीहरूमध्ये कुनै भेद ब्रह्ममा छैन । ब्रह्म निरवयव छ, अतः त्यसमा स्वगत भेद छैन । ब्रह्मको समान स्वतन्त्र सत्ता भएको कुनै पदार्थ छैन, अतः त्यसमा सजातीय भेद छैन । ब्रह्ममा विजातीय जड पदार्थ कल्पित छन्, अतः ब्रह्मसँगको तादात्म्यद्वारा मात्र तिनको भास हुन्छ, यसैले त्यसमा विजातीय भेद पनि छैन । यसप्रकार उत्पत्तिभन्दा पहिले अद्वैतको उपदेश दिएर– **तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय** इत्यादि वचनद्वारा जगदुत्पत्ति आदिको अध्यारोप गरेर अनेक उदाहरण एवं युक्तिहरूद्वारा कारणतत्त्वकै सत्यत्व एवं सर्वानुस्यूतत्वको उपदेश दिएर उपसंहारमा– **स एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो** अर्थात् यो जुन अतिसूक्ष्म पदार्थ छ, त्यसै अनुरूप यो सम्पूर्ण विश्व छ, त्यही सत्य हो, त्यो आत्मा हो; हे श्वेतकेतु ! तिमी तद्रूप नै हो– यस प्रकारको तत्त्वोपदेश दिएर मिथ्याज्ञान भएकाहरूलाई अनृतवादी चौरको उदाहरणद्वारा तप्त परशुको दाहसमान, संसार-सन्तापको प्राप्ति एवं सत्यवादीमा तप्त परशुको दाहको अभावसमान तत्त्वज्ञानीमा संसार-दुःख-निवृत्तिरूप फल बताइएको छ । यसबाट अद्वैत-ब्रह्मनिष्ठा मात्र कल्याणकारक छ भन्ने कुरा स्पष्ट रूपले प्रतिपादित गरिएको छ । **बृहदारण्यकोपनिषत्**मा पनि प्रथम अध्यायमा – **ब्रह्म वा इदमग्र आसीत् तदात्मानमेवावेदहं ब्रह्माऽस्मीति तस्मात् तत्सर्वम**–

भवत् । तद्यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत्तथर्षीणां तथा मनुष्याणाम्– यस वचनद्वारा आफ्नो आत्मालाई ब्रह्मरूप ठान्नाले सर्वात्मता-प्राप्ति तथा देव, ऋषि र मनुष्य-हरूमा जसलाई यो ज्ञान भयो, ऊ तद्रूप भयो भनिएको छ । यसप्रकार अभेदनिष्ठा भएकाहरूलाई उत्तम फलप्राप्तिको वर्णन गरेर भेदबुद्धि भएकाहरूको निन्दा गरिएको छ– **अथ यो अन्यां देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानाम्** अर्थात् जो मनुष्य देवतालाई आफ्नो आत्माभन्दा फरक ठानेर उपासना गर्दछ, ती 'देवता बेग्लै हुन् र म बेग्लै हुँ' भन्ने धारणा राख्दछ, ऊ सत्यलाई चिन्दैन । ऊ देवताहरूमा पशुतुल्य छ । यी सम्पूर्ण श्रुतिवचनहरू यति स्पष्ट छन् कि यिनमा कुनै विवाद हुनै सक्तैन । व्यर्थ शास्त्रार्थ गर्ने कुनै आवश्यकता छैन । यो अर्थ प्रमाणान्तरद्वारा अविदित हुनाले अपूर्व एवं सफल छ; यसैले अभेदमा नै श्रुतिको तात्पर्य छ । साथै– **ब्रह्म तं परादाद्योऽन्यत्राऽऽत्मनो ब्रह्म वेद । क्षत्रं तं परादाद्योऽन्यत्राऽऽत्मनः क्षत्रं वेद। लोकास्तं परादुर्योऽन्यत्राऽऽत्मनो लोकान् वेद । सर्वं तं परादाद्योऽन्यत्राऽऽत्मनः सर्वं वेद । इदं ब्रह्मेदं क्षत्रमिमे लोका इमे देवा इमानि भूतानीदं सर्वं यदयमात्मा ।** –**बृहदारण्यक**को यस वचनले पनि अद्वैतकै उपदेश दिएको छ । जो मनुष्य ब्राह्मणजातिलाई आफ्नो आत्माभन्दा (ब्रह्म-रूपभन्दा) भिन्न मान्दछ, उसलाई त्यसै ब्राह्मणजातिले मोक्षपददेखि पर पुऱ्याउँदछ र क्षत्रियजाति, लोक, देव, भूत आदि सबै वस्तुहरूलाई आत्माभन्दा पृथक् ठान्ने मिथ्या-ज्ञानीलाई स्वार्थबाट ती सब मिथ्याभिमान गिराउँदछन् । भेदवादीहरू– **एकमेवाऽद्वितीयम्** इत्यादि वाक्यहरूको यस्तो अर्थ लगाउँदछन्; जस्तै– **अस्मिन् ग्रामेऽयमद्वितीयः पुरुषः** अर्थात् यस गाउँमा यो पुरुष अद्वितीय छ, यिनीसरह अर्को कोही छैन । तर यस अर्थमा श्रुत्युक्त एक विज्ञानद्वारा सर्वविज्ञानको प्रतिज्ञाको सिद्धि हुन सक्तैन; तथा **छान्दोग्य**मा एक विज्ञानद्वारा सबै विज्ञानको प्रतिज्ञाको उपपादनको लागि मृल्लोहादिको दृष्टान्त बताइएको छ, तिनको तात्पर्य कारणतत्त्वको पारमार्थिकत्वमा नै छ । भेदवादीको मतअनुसार कार्य तथा कारण दुवै सत्य मानिएका छन् । श्रुतिमा– **वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्** अर्थात् विकार वा कार्य वाङ्मात्र हो, कुनै वस्तु होइन, मृत्तिकारूप कारण नै सत्य हो –यस्तो स्पष्ट उपदेश छ । यसकारण भेदवादीको मन्तव्य केवल हठाग्रह मात्र हो । अतः अद्वैत-सिद्धान्त नै कल्याणप्रद छ ।

यो अद्वैत-सिद्धान्त सारा संसारको लागि शान्ति प्रदान गर्ने एक रत्न-मन्दिर हो र यसको महान् प्रासाद मुख्य रूपले चार रत्नस्तम्भहरूमाथि अवस्थित छ ।

ती चार स्तम्भहरूको विचार गर्नाले मन्दिरको सुदृढता र सुखमयताको अनायास निर्णय हुन जानेछ; यसैले पहिले तिनैको विचार गरौं–

अद्वैत-सिद्धान्तका आधारभूत चार सिद्धान्त हुन्– १. अविद्यालाई जन्म-मरणको मूल मान्नु, २. भूत भौतिक आदि सम्पूर्ण संसारलाई मायाद्वारा निष्पन्न मान्नु; ३. कारणसँग कार्यको अनन्यता मान्नु तथा ४. तत्त्वज्ञानद्वारा अविद्या-निवृत्तिपूर्वक मोक्ष मान्नु। यी चारै सिद्धान्तहरू सम्पूर्ण दार्शनिकहरूको मतद्वारा अङ्गीकृत हुन गएमा अद्वैत-सिद्धान्त कुनै विरोधविना सर्वमान्य हुन जानेछ। अतः यहाँ यी मध्यवर्ती सिद्धान्तहरूको सर्वमान्यताको विषयमा विचार गर्नु अप्रासङ्गिक हुनेछैन। साथै त्यसभन्दा अघि अविद्याको वेदान्तसम्मत स्वरूप के हो, यो कुरा स्पष्ट पार्नु आवश्यक छ–

अविद्या अभावरूप होइन, अपितु भावरूप हो? अविद्या पदको उच्चारण गर्नासाथ सर्वसाधारणको दृष्टिमा विद्याको अभाव नै अविद्याको अर्थ आपाततः प्रतीत हुन्छ, तर **नाऽभावाद् भावोत्पत्तिः**, यस तर्कअनुसार अभावद्वारा अस्मिता, राग, द्वेष आदि अविद्या कार्यको उत्पत्ति हुन सक्तैन, यो शङ्का लाग्न सक्तछ। अतः वेदान्त-सम्मत अविद्याको स्वरूप वास्तवमा विद्याको अभाव होइन, अपितु भावरूप हो, यही बुझ्नुपर्दछ। यसैले **संक्षेप-शारीरिक**-(१।३२०)-मा भनिएको छ–

नाऽभावताऽस्य घटते वरणात्मकत्वा-
न्नाऽभावमावरणमाहुरभावशौण्डाः ।
अज्ञानमावरणमाह च वासुदेव-
स्तद्भावरूपमिति तेन वयं प्रतीमः ।।

अर्थात् यो अविद्या (अज्ञान) अभावरूप होइन, किनकि यसले अधिष्ठान-माथि आवरण राख्दछ। यो आवरण राख्नु अभावको काम होइन। अभावको परीक्षण गर्नमा निपुण न्यायवेत्ताहरूले अभावमाथि आवरण राख्दछ भन्ने कुरा कहीं पनि भनेका छैनन्। हाम्रो अविद्याले त आवरण राख्दछ। **श्रीमद्भगवद्गीता**मा पनि भनिएको छ–

अज्ञानेनाऽऽवृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः।। (५।१५)
धूमेनाऽऽव्रियते वह्निर्यथाऽऽदर्शो मलेन च।
यथोल्वेनाऽऽवृतोगर्भस्तथा तेनेदमावृतः ।। (३।३८)

अर्थात् अज्ञानद्वारा ज्ञान ढाकिनाले प्राणीहरूलाई मोह हुन्छ। जसरी कुहिरोद्वारा सूर्य आवृत रहन्छ, धूलोद्वारा दर्पण आवृत रहन्छ तथा साल-नालद्वारा

गर्भ आवृत रहन्छ, त्यसै गरी अज्ञानद्वारा यो ज्ञान आवृत छ । यसबाट निश्चित हुन्छ– अविद्या भावरूप हो र यो भावरूपले कार्य उत्पन्न गर्न सक्तछ, यो वेदान्त-सिद्धान्त हो; तथा अविद्याको नाश अधिष्ठानको साक्षात्कारद्वारा मात्र हुन्छ । जस्तो–

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ।।

–श्रीमद्भगवद्गीता ४।१६

अर्थात् ज्ञानद्वारा जसको आत्माको अज्ञान नष्ट भइसकेको छ, तिनको त्यस ज्ञानले सूर्यले घट, पट आदि वस्तुहरूलाई प्रकाशित गरेजस्तै गरेर परब्रह्मलाई प्रकाशित पार्दछ । साथै **तमेव विदित्वाऽति मृत्युमेति** इत्यादि प्रमाणहरूद्वारा पनि यही निश्चित हुन्छ ।

अब यस सिद्धान्तको सर्वमान्यतामाथि विचार गरौं– **योगदर्शन**मा भनिएको छ– **अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशा पञ्चक्लेशाः** (२।३) अर्थात् अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष तथा मृत्युभय यी पाँच क्लेश हुन् । अनात्मामा आत्मबुद्धि **अविद्या**, पुरुष तथा अन्तःकरणको अभेदज्ञान **अस्मिता**, सुखानुशयी (सुख वा सुखसाधनहरूमा तृष्णा-विशेष) **राग**, दुःख वा दुःखसाधनहरूमा निन्दात्मक क्रोध **द्वेष** तथा शरीर आदि विषयहरूसँग मेरो वियोग नहोओस् भन्ने इच्छा **अभिनिवेश** हो । साथै **क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः** (२।१२) तथा **सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः** (२।१३) आदि सूत्रहरूद्वारा ज्ञात हुन्छ अविद्याद्वारा नै अस्मिता, राग, द्वेष तथा अभिनिवेश हुन्छन् । यिनै पाँच पर्वहरू भएको अविद्या कर्माशयको कारण हो । त्यो कर्माशय वर्तमान अथवा आगामी जन्ममा फलदायी छ । अविद्या रहनासाथ जन्म, आयु तथा भोगरूप त्रिविध विपाक हुन सक्तछ, अन्यथा हुँदैन । त्यो अविद्याको नाश विवेकख्याति हुनुबाट मात्र हुन्छ । ऋतम्भरा प्रज्ञा नामक तत्त्वज्ञान नै साक्षात् अविद्याको निवर्तक हो; भनिएको पनि छ– **ऋतम्भरा च तत्र प्रज्ञा** (१।४८) तथा **तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबन्धी** (१।५०) । कहिल्यै विपर्ययद्वारा बाधित नहुने प्रज्ञा तब मात्र उत्पन्न हुन्छ, जब चित्तले अत्यन्त निर्मल अवस्था प्राप्त गर्दछ; तब समाधिप्रज्ञाद्वारा उत्पन्न हुने संस्कार व्युत्थान आदिद्वारा उत्पन्न हुने संस्कारहरूको प्रतिबन्धक हुन्छ ।

यसै प्रकार अविद्या-पदार्थको अङ्गीकार, तन्मूलक जन्म-मरण तथा तत्त्व-ज्ञानद्वारा अविद्याको नाश, यति कुराहरू साङ्ख्यमतमा पनि विद्यमान छन्, **साङ्ख्य-कारिका**मा भनिएको छ–

ज्ञानेन चाऽपवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः ।

एवं तत्त्वाभ्यासान्नाऽस्मि न मे नाऽहमित्यपरिशेषम् ।
अविपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥ (६४) ।

अर्थात् उक्त क्रमले साङ्ख्योक्त पच्चीस तत्त्वहरूको तत्त्वालोचन-लक्षण अभ्यासद्वारा पुरुषलाई यो प्रकृति हो, यो पुरुष हो र यी पञ्च तन्मात्रा हुन्, म प्रकृति आदि पदार्थ होइन तथा मेरो शरीर पनि छैन, शरीर आदि मभन्दा भिन्न छन्, इत्यादि जुन निर्विशेष, संशय आदिले रहित विशुद्ध, केवल पुरुषमात्रविषयक ज्ञान हुन्छ, त्यही ज्ञान मोक्षकारण हो ।

वेदान्तदर्शनमा– "वास्तवमा न कोही **बद्ध** छ, न कोही मुक्त छ, तर यो रज, तम आदि गुणहरूको आभास हो"–आदि रूपले जसरी वर्णित छ त्यसको छाया **साङ्ख्यकारिका**मा पनि छ–

तस्मान्न मुच्यतेऽद्धा न बध्यते नाऽपि संसरति कश्चित् ।
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृति ॥ (६२)

अर्थात् कुनै पनि पुरुष बद्ध वा मुक्त छैन, तर देव, मनुष्य आदि योनिहरूको आश्रयभूत प्रकृति नै बद्ध तथा मुक्त हुन्छ । यसै प्रकार न्यायमतमा पनि मिथ्याज्ञान, तन्मूलक संसार तथा तत्त्वज्ञानद्वारा मिथ्या ज्ञानको निवृत्ति र अपवर्गको अङ्गीकार स्पष्ट शब्दमा गरिएका छन्– **दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापायः तदनन्तरापायादपवर्गः** । (१।१) अर्थात् मिथ्याज्ञानद्वारा नै राग-द्वेष हुन्छन्; राग-द्वेषद्वारा प्रवृत्ति, प्रवृत्तिद्वारा जन्म तथा जन्मद्वारा नै दुःख हुन्छ । अतः दुःखको निवृत्तिको लागि जन्मबाट छुटकारा पाउनु आवश्यक छ, जन्मको अभावको लागि प्रवृत्ति त्याग्नुपर्दछ, प्रवृत्ति त्याग्नको लागि राग-द्वेषबाट उम्कनुपर्दछ तथा राग द्वेषबाट उम्कनको लागि अनात्मामा आत्मबुद्धि इत्यादिरूप मिथ्याज्ञान हटाउनु आवश्यक छ, किनकि अनात्मामा आत्मबुद्धिरूप मिथ्याज्ञानद्वारा नै सम्पूर्ण संसार-परम्परा चल्दछ । त्यो मिथ्याज्ञान हटाउनको लागि नै– **प्रमाणमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः** (गौतमसूत्र १।१) यस सूत्रद्वारा सोह्र पदार्थहरूको तत्त्वज्ञान, तिनमा पनि

आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् । (गौतम-सूत्र १।९) – यस सूत्रमा प्रतिपादित आत्मा आदि बाह्र प्रमेयहरूको यथार्थ ज्ञान नै मुक्तिको लागि मुख्य कारण बताइएको छ । यसप्रकार निर्दिष्ट चार सिद्धान्त-स्तम्भहरूमध्ये पहिलो र चौथो सम्पूर्ण दार्शनिकसम्मत हुनाले सर्वमान्य एवं विरोध-रहित सिद्ध हुन्छन् । अतः यिनलाई हामी सर्वतन्त्र सिद्धान्त भन्न सक्तछौं, प्रतितन्त्र होइन ।

पदार्थमात्रको मायिकत्व-सिद्धान्त– पहिले हामीले यो कुरा बुझ्नु आवश्यक छ– वेदान्तसम्मत मायिकत्व कस्तो हो ? मायिकत्व भन्नेबित्तिकै सर्वसाधारण-लाई आपाततः डोरीको सर्पसमान अथवा इन्द्रजाली पदार्थहरूसमान अर्थक्रियाकारित्व-रहित हुँदा-हुँदै पनि भासमान हुनु नै मायिकत्वको अर्थ प्रतीत हुन्छ, तर सांसारिक सम्पूर्ण पदार्थ स्पष्ट रूपले अर्थक्रियाकारी छन् । अतः 'ती मायिक कसरी हुन सक्तछन् ?' भन्ने शङ्का लाग्न सक्तछ, तर वास्तवमा अर्थक्रियाकारित्वरहित हुनु भनेर मायिकत्वको गुण वेदान्तमा कहीं पनि वर्णन गरिएको छैन, अपितु– **मायामात्रं तु कात्स्न्र्येनाऽनभिव्यक्त-स्वरूपत्वात्** (ब्रह्मसूत्र २१।१४) इत्यादि सूत्रहरूमा भनिएको छ– जसरी स्वप्नका पदार्थ स्वप्नावस्थामा अर्थक्रियाकारी भएर पनि जाग्रत् दशामा बाधित हुन जान्छन्, त्यसै गरी जाग्रत् अवस्थामा भासमान एवम् अर्थक्रियाकारी पदार्थ तुरीय दशामा अभासमान तथा अर्थक्रिया नगर्ने हुन जान्छन् । अतः तिनमा पारमार्थिक दृष्टिले बाधितत्व तथा मायिकत्व छ । यस्तो हुँदा-हुँदै पनि वेदान्ती तिनको व्यावहारिक सत्ता स्वीकार गर्दछन् ।

दोस्रो कुरा यो छ– जाग्रत् अवस्थामा पनि यी भूत-भौतिक पदार्थ कहिलेकाहीं केही बेरको लागि व्यक्त दशामा देखा पर्दछन् भने केही बेरमै अव्यक्त हुन पनि पुग्छन् । यस्तो अवस्थामा हाम्रो मनमा यही विचार उत्पन्न हुन्छ– अव्यक्त दशाबाट नै यी पदार्थ व्यक्त दशामा आए र पुनः अव्यक्त दशामा लीन हुन पुगे, अतः अव्यक्त दशा नै यिनको वास्तविक रूप हो । आदि तथा अन्तमा अव्यक्त नै यिनको अवस्था हो । केवल बीचमा केही बेरको लागि जुन व्यक्त दशा हुन्छ, त्यो यद्यपि अर्थक्रियाकारी तथा भासमान छ, तथापि वास्तविक होइन । यसैले **श्रीमद्भगवद्गीतामा** भनिएको छ–

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ।। (२।२८)
अव्यक्ताद् व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे । (८।१८)

त्यस्तै गौतमकारिकामा भनिएको छ –

आदावन्ते च यन्नाऽस्ति वर्तमानेऽपि तत् तथा ।(२।६)

यसप्रकार जाग्रत् अवस्थाका व्यक्त पदार्थ पनि मोक्षदशामा बाधित हुन पुग्छन् तथा जाग्रत् अवस्थामा पनि अव्यक्त अवस्था नै पदार्थहरूलाई आद्यन्तमा घेरि-रहन्छ, अतः व्यक्त अवस्था केवल मायिक सिद्ध हुन्छ ।

पदार्थहरू अव्यक्तबाट व्यक्त अवस्थामा आउनु र पुनः अव्यक्त अवस्थामा लीन हुनु –यही क्रिया साङ्ख्य तथा योगशास्त्रमा निकै विस्तारपूर्वक वर्णित छन्, अतः यो वस्तुतत्त्व तिनको पनि सम्मत छ । साङ्ख्यमा यद्यपि तिनको लागि मायिक शब्दको व्यवहार गरिएको छैन, तथापि केवल शब्दसङ्केतद्वारा भिन्न हुँदैमा वस्तुतत्त्वमा कुनै अन्तर आउँदैन । केवल साङ्ख्ययोगका कैयौं प्रतितन्त्र सिद्धान्तहरू भिन्न हुनाले तिनका मतमा परिणामवाद तथा वेदान्तीहरूको मतमा विवर्तवाद पर्यवसन्न हुन्छ, यो अर्कै कुरा हो । प्रतितन्त्र सिद्धान्तसँग विरोध भए तापनि वास्तवमा कुनै विरोध हुँदैन, परन्तु सर्व-तन्त्र सिद्धान्तद्वारा विरोध हुनु हुँदैन ।

न्यायमतमा यो कुरा कसरी स्वीकृत हुन्छ ? मायिकत्व पूर्वोक्त प्रकारले न्यायसम्मत नभएमा यो मायिकत्व सर्वतन्त्र सिद्धान्त हुन सक्तैन । अतः अब न्यायमत-अनुसार विचार गरौं –

नैयायिक व्यक्तिहरू आरम्भवादी छन्, अर्थात् तिनको मतानुसार कारण-हरूद्वारा नवीन कार्यको उत्पत्ति हुन्छ । साङ्ख्यमतको 'कार्यको केवल अभि-व्यक्ति हुन्छ' भन्ने कुरा यी मान्दैनन्, परन्तु कार्यको उत्पत्तिभन्दा अघि त्यसको प्रागभाव तथा कार्य नष्ट भएपछि त्यसको ध्वंस हुन्छ भन्ने कुरा मान्दछन् । यसको तात्पर्य भयो– कार्य उत्पन्न हुनुमा त भावरूप छ र आदि एवम् अन्तमा त्यही अभावरूप हुन पुग्छ ।

अब यहाँ सूक्ष्म रूपले विचार गर्दा अनुभव हुन्छ– जसरी साङ्ख्यमतावलम्बी-हरू व्यक्त हुने घटको अव्यक्त अवस्था मृत्पिण्डमा मात्र मान्दछन्, तन्तु आदिमा मान्दैनन् तथा व्यक्त दशाको नाश भएपछि उनको मतमा घट मृत्पिण्डमा नै अव्यक्त हुन्छ, तन्तु आदिमा व्यक्त हुँदैन । त्यसै गरी नैयायिकहरू पनि घटको प्रागभाव मृत्पिण्डमा नै मान्दछन्, तन्तुहरू अथवा भूतलमा मान्दैनन् र यसै प्रकार घटको ध्वंस पनि घटको समवायी कारण मृत्पिण्डमा नै मान्दछन्, तन्तु अथवा भूतलमा मान्दैनन् । यसबाट यही

सिद्ध हुन्छ साङ्ख्यहरू आदि र अन्तमा जुन कारणमा कार्यको अव्यक्त दशाको स्थिति मान्दछन्, नैयायिकहरू त्यसै कारणमा समवेत कार्यको प्रागभाव तथा ध्वंस मान्दछन् । अतः वायुमा रूपको प्रागभाव वा ध्वंस कहिल्यै हुन सक्तैन । यस्तो परिस्थितिमा चाहे, प्रागभाव तथा ध्वंस शब्दको व्यवहार गरियोस्, चाहे अव्यक्त शब्दको प्रयोग गरियोस् त्यसबाट वस्तुतत्त्वमा केही फरक पर्दैन ।

दोस्रो कुरा यो छ– जब नैयायिकहरू प्रागभाव, शब्दको व्यवहार गर्दछन् तब 'अभावको ज्ञान प्रतियोगीको ज्ञानविना हुँदैन' भन्ने नियमअनुसार तिनले अभावसँग प्रतियोगी रूपले घटको सम्बन्ध मान्नै पर्दछ, अन्यथा व्यवहारोच्छेद र तिनको सिद्धान्त-को भङ्ग हुनेछ; तथा स्वप्रागभाव-दशामा पनि अभावसम्बद्ध घट सिद्ध हुनेछ । 'अहिले घट उत्पन्न भएकै छैन' भनिन्छ भने त्यसको अभाव कसरी ? सम्बन्ध कसरी ? यसको उत्तर यही हो– यही नै अव्यक्त-भावापन्न घट हो, जुन प्रकट रूपले उत्पन्न नभए पनि सम्बद्ध रहन सक्तछ । साङ्ख्यहरू पनि त उत्पत्तिभन्दा पहिले घटलाई कहिल्यै व्यक्तस्वरूप मान्दैनन्, किन्तु अव्यक्त स्वरूप नै मान्दछन्; तथा नैयायिक रीतिअनुसार पनि प्रागभाव र ध्वंस शब्दद्वारा भन्नाले अथवा साङ्ख्य रीतिअनुसार अव्यक्त शब्द-द्वारा भन्नाले वस्तुतत्त्वमा कुनै फरक पर्दैन । साङ्ख्यहरूको सत्कार्यवादमा पनि पहिले अव्यक्त, बीचमा व्यक्त तथा अन्तमा पुनः अव्यक्त यति समावेश सिद्ध नै छ । त्यसैलाई नैयायिक रीतिअनुसार भन्ने हो भने पहिले प्रागभाव-दशासम्पन्न, बीचमा उत्पन्न तथा अन्तमा ध्वंससम्बद्ध–यसरी तीनै कालहरूमा कार्य-सम्बन्ध भिन्न-भिन्न रूपअनुसार छ । साथै नैयायिकहरूको मतअनुसार निर्दिष्ट वस्तुतत्त्व अपरिहार्य हुनाले मायिकत्ववाद पनि सर्वतन्त्र सिद्धान्त हुन सक्तछ ।

कारणसँग कार्यको अनन्यत्व-सिद्धान्त–वेदान्तीहरूले **तदनन्यत्वमार-म्भणशब्दादिभ्यः** (ब्रह्मसूत्र २।१।१४); **वाचारम्भणविकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्** इत्यादि प्रमाणहरूद्वारा कारणसँग कार्यको अनन्यत्वको वर्णन गरेका छन् । यसको तात्पर्य हो– कार्यदशा व्याप्य तथा कारणदशा व्यापक हुनाले कार्यदशामा पनि हामी कारणदशालाई देख्न सक्तछौं, जस्तो कि पटदशामा पनि हामी तन्तुलाई देख्तछौं अथवा औंठीको अवस्थामा पनि सुनलाई देख्तछौं । यसको विपरीत कारण अवस्थामा हामी कार्यरूप जगत्मा कारणीभूत ब्रह्मको दर्शन गर्न सक्तछौं, तर कारणीभूत ब्रह्ममा जगद्दृष्टि गर्न सक्तैनौं । अतः **श्रीमद्-**

भगवद्गीतामा भनिएको छ– **मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाऽहं तेष्ववस्थितः** तथा **भूत-भृन्न च भूतस्थः** –यसको अभिप्राय हो– मेरो अन्वय तथा व्यतिरेक भूतहरूमा छ, भूतहरूको अन्वय तथा व्यतिरेक ममा छैन । जसरी म हुनु वा नहुनुले भूतहरूको सत्ता वा असत्ता हुन सक्तछ, त्यसै गरी भूतहरू रहनु वा नरहनुले मेरो सत्ता वा असत्ता हुन सक्तै न । यसै गरी भूतहरूको सत्ता मेरो सत्ताभन्दा लेशमात्र पनि फरक नहुनाले वास्तवमा ती भूत-भौतिक छँदैछैनन् । जस्तो कि भनिएको छ– **न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योग-मैश्वरम्; नेह नानाऽस्ति किञ्चन** । इत्यादि । यसै सिद्धान्तको आधारमा सम्पूर्ण जगत्लाई भगवान्सित अनन्य देख्नाले र अनन्यचित्त भएर अनन्य भक्ति गरिरहँदा अद्वैत मन्दिरमा बसेर सुख-शान्ति पाउने काम स्वतः सिद्ध हुन्छ ।

साङ्ख्यमतको दृष्टिअनुसार कार्य-कारणको अनन्यत्व भए तापनि तिनको मतमा भगवान् जगत्का कारण होइनन्, अपितु भगवान्भन्दा भिन्न प्रकृति नै जगत्कारण हो । साङ्ख्यमतअनुसार यो प्रकृतिकारणवाद प्रतितन्त्र सिद्धान्त हो, सर्वतन्त्र सिद्धान्त होइन । यसको अभिप्राय हो– साङ्ख्यहरूलाई आफ्नो सिद्धान्तमा महत्तत्त्व,अहङ्कार, पञ्च तन्मात्रा आदि तत्त्वहरू संयमद्वारा भिन्न रूपमा साक्षात्कार गराउनु अभिप्रेत छ । ती चेतनलाई मात्र कारण मान्ने हो भने त कारणानन्यतया संयम गर्दा महत्तत्त्व, अहङ्कार, पञ्च तन्मात्रा आदि सम्पूर्ण जड पदार्थहरू चेतन कारणरूपमा नै भासित हुन थाल्नेछन्, तब विदेह, प्रकृतिलय इत्यादि जगत्को सिद्ध व्यवस्था अथवा ग्राह्य-ग्रहणसमापत्ति इत्यादि जडालम्बनका भेद उत्पन्न हुनेछैनन्; तर जगत्मा त ती विद्यमान छन् –साङ्ख्यहरूलाई तत्त्वभेदद्वारा यही देखाउनु अभीष्ट छ; अतः यो उनको प्रकृति-कारणवाद प्रतितन्त्र सिद्धान्त हो, त्यससँग अद्वैत-सिद्धान्तको विरोध पनि अविरोध नै मानिनेछ ।

यसै प्रकार नैयायिकहरूको परमाणुवाद पनि प्रतितन्त्र सिद्धान्त हो, किनकि **गुणोपचये मूर्त्युपचयः** भन्ने नियमअनुसार परमाणुको खण्डन गरेर पञ्च तन्मात्रा आदिको सिद्धि साङ्ख्ययोग, वेदान्त आदि उपपत्तिहरूद्वारा तथा श्रुतिप्रमाणहरूद्वारा सिद्ध गरिएका छन्, अतः परमाणु-कारणवादमा 'अपकृष्ट महत्त्वका प्रति अनेक द्रव्यत्वरूप समवेत-समवेतत्व कारण हो' भन्ने अधिकरण-सिद्धान्तमाथि नै परमाणुको सिद्धि नैयायिकहरूले गरेका छन् । अतः परमाणु-कारणवाद अद्वैत सिद्धान्तको विरोधी होइन ।

दोस्रो कुरा छ– चैतन्य-कारणवाद तथा पदार्थहरूको मायिकत्व स्वीकार नगरीकन **पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते** इत्यादि श्रुतिहरू कुनै पनि प्रकारले

समन्वित हुन सक्तै नन्, अतः चैतन्य नै जगत्प्रति अभिन्न निमित्तोपादान हो । यसैले भगवान्को सर्वप्रिय अनन्ययोगको उपपत्ति हुनाले भगवान् श्रीशङ्कराचार्यको अद्वैतवाद नै सर्वमान्य सिद्ध हुन्छ । अस्तु ।

माथि अद्वैत-सिद्धान्तका आधारभूत चार स्तम्भको वर्णन गरिएको छ । तिनीहरूमध्ये पहिलोमा अविद्या जन्म-मरणको मूल मानिएको छ, दोस्रोमा भूत-भौतिक आदि सम्पूर्ण संसार मायानिष्पन्न मानिएको छ, तेस्रोमा कारणसँग कार्यको अनन्यता मानिएको छ तथा चौथोमा तत्त्वज्ञानद्वारा अविद्या-निवृत्तिपूर्वक अपवर्गको प्राप्ति भनिएको छ । यी चारै सिद्धान्तहरू साङ्ख्य, योग, न्याय आदिका दार्शनिकहरूद्वारा स्वीकृत छन्, अतः सामान्य रूपले यिनको सर्वमान्यता देखाइएको छ । अब यी चार सिद्धान्तहरूमध्यबाट विद्या (माया) तथा अविद्याको विषयमा केही विचार गरौं–

यद्यपि अविद्या र माया –यी दुवैको स्वरूपको शास्त्रहरूमा अनेक प्रकारले विवेचन गरिएकै छ, तथापि अविद्याको भिन्न-भिन्न प्रकारले जति परिचय बढ्दछ, त्यति नै त्यसको तिरस्कार भएर हृदयस्थित अविद्या-बन्धन शिथिल हुन्छ । बढी शिथिल भएर नै त्यसको नाश हुन्छ, अन्यथा हुँदैन ।

दोस्रो कुरा यो छ–

उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामागतिं गतिम् ।
वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ।।

इत्यादि वचनहरूद्वारा जुन भगवत्पदवाच्य विवक्षित छ, चाहे त्यो परमेश्वर होओस्, महर्षि होओस्, पण्डितप्रवर होओस्, वा सन्त-महात्मा होओस्, ऊ यदि विद्या एवम् अविद्यालाई समकक्षतया जान्दछ भने मात्र उसलाई भगवान् भन्न सकिन्छ; यसबाट यो सिद्ध हुन्छ– जसरी विद्यालाई सर्वाङ्गतया जान्नु अत्यावश्यक छ, त्यसै गरी अविद्यालाई पनि सर्वाङ्गतया जान्नु अत्यावश्यक छ । तिनमा यो अन्तर त अवश्य नै छ– अविद्याको ज्ञान परिहारको लागि हो तथा विद्याको ज्ञान केही बेरसम्म उपादानको लागि हो । यद्यपि अन्तमा अविद्यालाई जस्तै विद्यालाई पनि छाड्नै पर्दछ; तथापि विद्या एवम् अविद्यालाई पूर्ण रूपले जान्नु भगवत्पदवाच्य बन्नुको एउटा मुख्य अंश हो ।

तेस्रो कुरा यो छ– **पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते** इत्यादि श्रुतिहरू-द्वारा ज्ञात हुन्छ कि सत्ता, चैतन्य तथा आनन्द –यिनीहरू पनि सदा परिपूर्ण जुन कारणब्रह्म

छ, त्यसबाट उत्पन्न हुने संसार पनि अवश्यै पूर्ण नै हुनुपर्दछ, किनकि कारणकै गुणहरू कार्यमा आउँदछन्,यो सामान्य नियम हो, त्यसैले यस नियमअनुसार संसार तथा संसरण-शील सम्पूर्ण जीव पूर्ण हुनुपर्दछ । अतः सम्पूर्ण जीवहरू आफूलाई पूर्ण ठान्दछन्, कोही पनि आफूलाई अपूर्ण ठान्दैन । यसैले प्रत्येक जीव कुनै न कुनै रूपमा आफ्नो अखण्ड सत्तालाई मान्दछन् नै, कुनै न कुनै रूपमा चिन्तन र सङ्कल्प गरि नै रहन्छ तथा केही न केही क्रिया गरि नै रहन्छ, अतः जीवको ज्ञान, इच्छा र यत्नको धारा कहिल्यै खण्डित हुँदैन, अपितु त्यो अखण्ड रूपले चलि नै रहन्छ । अतः भगवान्ले भनेका छन्– **न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्** अर्थात् जीवमा बौद्धिक, मानसिक अथवा शारीरिक, कुनै न कुनै क्रिया अखण्ड रूपले चलि नै रहन्छ, यसैले यी कार्यहरूमा व्यस्त रहनाले जीव आफूलाई पूर्ण ठान्दछ, तर उसको यो पूर्णता भगवान्को जस्तो केवल विद्या, केवल सत्सङ्कल्प तथा केवल धर्मानुष्ठानद्वारा व्याप्त हुँदैन, अपितु उसको ज्ञान र क्रिया विद्या एवम् अविद्याद्वारा भरपूर रहन्छ, तथा उसको यत्न तथा अनुष्ठान धर्म एवम् अधर्महरूद्वारा पूर्ण रहन्छ । यसैले उक्त प्रकारका गुणदोषयुक्त, हेय तथा उपादेय दुवैको मिश्रण, तथा विद्या र अविद्या दुवैद्वारा निष्पन्न यो पूर्णता हाम्रो लागि अपेक्षित हुन सक्तैन, हामीलाई त केवल गुणहरूले भरिएको, उपादेय अंशद्वारा बनेको तथा विद्याद्वारा नै परीक्षित (प्रमाणित) पूर्णता मात्र अपेक्षित छ, यसैले हामीले विद्या र अविद्या दुवैलाई जान्नु अत्यावश्यक छ ।

चौथो कुरा यो छ– जसरी सगुण ईश्वरको प्रवृत्ति गुणहरूको वशले द्विविध अर्थात् सृष्टितिर उन्मुख तथा प्रलयतिर उन्मुख भइरहन्छ, त्यसै गरी जीवमात्रको प्रवृत्ति सत्त्व, रज एवं तम –यी तीनै गुणहरूले गर्दा द्विविध अर्थात् अन्तर्मुख भइरहन्छ। किं बहुना ? जीवात्माको अविनाभावी सचिव जुन प्राणवायु छ, त्यसको पनि प्रत्येक शरीरमा अन्तर्मुख एवं वहिर्मुख गति वारंवार भइ नै रहन्छ, जसको उल्लेख हामी श्वास एवं प्रश्वास शब्दद्वारा गर्दछौं । शास्त्रकारहरूको भनाइ छ– जब त्यो प्राणवायु बाहिरबाट भित्र जान्छ, तब **सोऽहं** भन्दछ, अर्थात् त्यसको ध्वनि यस प्रकारको हुन्छ र जब त्यो वायु भित्रबाट बाहिर निस्कन्छ, तब **हंसः** भन्ने ध्वनि निस्कन्छ । यसै अनुसार यो प्राणवायुको अविनाभावी जुन जीवात्मा छ, उसको अन्तर्मुखी वृत्ति हुन्छ, तब यसलाई– **सोऽहम्** अर्थात् म ब्रह्म हुँ भन्ने ज्ञान हुन्छ र जब उसको बहिर्मुखी वृत्ति हुन्छ, तब– हंसः अर्थात् म त्यो हुँ भन्ने ज्ञान हुन्छ । (लौकिक जड अनात्म पदार्थमा

स्वतः अपरोक्षता कहिल्यै हुन सक्तैन, आत्मभानपछि मात्र त्यसको भान हुन सक्तछ, अतः त्यो लौकिक तत्पदार्थ, जो अनात्मा, जड तथा नित्य परोक्ष छ, त्यही म हुँ भन्ने बहिर्मुख वृत्तिको सबैलाई अनुभव छ)। यसप्रकार अन्तर्मुख तथा वहिर्मुख यस्ता दुई विपरीत वृत्ति भएका जीवात्मामा विद्या तथा अविद्या –यी दुवै रहनु अपरिहार्य छ, यसैले ती दुवैलाई जान्नु अत्यावश्यक छ। १३८

पाँचौं कुरा यो छ– चातुर्वर्ण्यलाई लक्ष्य गरेर वेदमा जति नित्य, नैमित्तिक अथवा काम्य यज्ञ-यागादि भनिएका छन्, तथा पञ्चाहयज्ञ, षोडश संस्कार आदि भनिएका छन्, अथवा धर्मशास्त्रहरूमा दानात्मक, व्रतात्मक अथवा यात्राद्यात्मक जुन प्रायश्चित्त भनिएका छन्, ती सबै वहिर्मुख वृत्ति भएका अधिकारीहरूलाई लक्ष्य गरेर नै भनिएका हुन्। यद्यपि यिनैको निष्काम अनुष्ठान गराएर बिस्तार-बिस्तार चित्तशुद्धि तथा अन्तर्मुख वृत्तिको सम्पादन गराउनु नै वेद एवं शास्त्रहरूको लक्ष्य हो, तथापि जुन अवस्थामा यी वेदशास्त्रहरूका विधि-निषेधका अधिकारी कुनै मनुष्य हुन्छ, ऊ अधिकार-सम्पादक दशामा वहिर्मुखतारूप अधिष्ठानमाथि नै आरूढ हुन्छ, अतः भगवान् श्रीशङ्कराचार्यले **ब्रह्मसूत्र**को अध्यासभाष्यमा भनेका छन्– **अविद्यावद्विषाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि, शास्त्राणि च। प्राक् च तथाभूतात्मविज्ञानात् प्रवर्तमानं शास्त्रमविद्यावद्विषयत्वं नाऽतिवर्तते। तथाहि 'ब्राह्मणो यजेत्' इत्यादीनि शास्त्राण्यात्मनि वर्णाश्रमवयोवस्थादिविशेषाध्यासमाश्रित्य प्रवर्तन्ते। अध्यासो नाम अतस्मिंस्तद्बुद्धिरित्यवोचाम्।** यसप्रकार वैदिक व्यवहारमा समेत कुनै न कुनै अंशमा प्रतिक्षण अविद्याको शरणमा हामीले जानै पर्दछ। यस्तो अवस्थामा त्यो जान्नु अत्यावश्यक छ।

छैटौं कुरा यो छ– जब हामी यसप्रकार आचार्य भगवत्पादद्वारा प्रदर्शित रीतिले सम्पूर्ण वैदिक यज्ञ-यागादि तथा विधि-निषेधहरूलाई अविद्यामूलक नै ठान्दछौं, तब **ईशावास्योपनिषत्**मा– **विद्यां च अविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते** - इत्यादि मन्त्रहरूका भाष्यमा आचार्यले अविद्या शब्दद्वारा अविद्यामूलक वेदोक्त कर्मकाण्ड बुझ्नुपर्दछ भनेर जुन व्याख्यान गरेका छन्, त्यसलाई हामी युक्तियुक्त मानेर– **विद्यां च अविद्यां च यस्तद्वेदोभयम्** यस मन्त्रमा विद्या तथा अविद्याको सहचार र यी दुवैको ज्ञानको आवश्यकता कस्तो छ भन्ने कुराको रहस्यसम्म पुग्दछौं, अन्यथा पुग्दैनौं। यसप्रकार विचार गर्दा यद्यपि अविद्याको व्यापकता कति परसम्म छ र त्यो कति अपरिहार्य छ भन्ने कुरा प्रतीत हुन्छ, तथापि अविद्यालाई अविद्याको

रूपमा चिन्नुबाट नै त्यसको शक्ति नष्ट हुन जान्छ, यसबाट नै अविद्याग्रन्थि खुकुलो हुन्छ भन्ने कुरा समस्त दार्शनिकहरूको सिद्धान्त हो । यसैले सम्पूर्ण दार्शनिकहरूले अर्थात् नैयायिक, साङ्ख्य, पातञ्जल आदिले आ-आफ्ना दर्शनहरूमा अविद्यालाई संसारको मूल भनेका छन् र अविद्याको स्वरूप तथा प्रपञ्चको वर्णन हेय रूपमा गरेका छन ।

सातौं कुरा यो छ– प्रत्येक प्राणीलाई श्रेयस् तथा प्रेयस्, अर्थात् कल्याणकर तथा प्रियकर दुवै कुराहरू अभीष्ट लाग्दछन् । किं बहुना ? प्राणी प्रियकर कुराहरूको विचार पहिले गर्दछ र कल्याणकर कुराहरूको पछि, किनकि प्रियकर कुराहरूमा चित्ताकर्षकता तथा रागोत्पादक शक्ति बढी रहन्छ, यसैले आपाततः (प्रथम-दर्शनमात्रमा) त्यसको असर चाँडै हुन्छ । कल्याणकर कुराहरूतर्फ अत्यन्त विचार गरेपछि तथा निर्विकार चित्त भएपछि मात्र प्रवृत्ति हुन्छ । प्रियकर कुराहरूको स्रोत अविद्याद्वारा नै सञ्चालित हुन्छ तथा श्रेयस्कर कुराहरूको स्रोत विद्याद्वारा सञ्चालित हुन्छ, यसैले अविद्या तथा अविद्या-प्रपञ्चको स्थान प्रथम तथा अयत्नसिद्ध छ र विद्या तथा विद्याप्रपञ्चको स्थान पश्चात्तन तथा यत्नसाध्य छ ।

यस सम्बन्धमा लौकिक दृष्टान्त यसरी दिन सकिन्छ– धनवान् व्यक्तिका सन्तानवर्ग प्रायः दुई स्त्रीहरूद्वारा संवर्धित हुन्छन्, एउटी त तिनकी धर्मपत्नी हुन्छिन्, जो सन्तानलाई जन्म दिएर कृतकृत्य हुन्छिन् र दोस्री धाई अर्थात् उपमाता हो । ऊ बालकलाई दूध खुवाउनु, भोजन गराउनु, वेश, भाषा, भूषण आदिद्वारा संवर्धन, पोषण तथा रञ्जन गरिरहेकी हुन्छे । यसको स्वाभाविक परिणाम यो हुन्छ–बालक आफ्नो प्रत्यक्ष जन्मदात्री आमाप्रति त्यति आत्मीयता राख्दैन, जति आफ्नी धाई आमाप्रति राख्दछ, र ऊ धाईआमालाई नै आफ्नो सर्वस्व ठान्दछ । किनकि सन्तानको लालन-पालन आदि सम्पूर्ण कुराहरू उनै धाईआमाको अधीनमा रहन्छ । ठीक त्यसै गरी परमेश्वरको निज शक्ति जुन माया छ, त्यो यस जगत्को सृष्टि गरी कृतकृत्य भएर आफ्नो स्वाभिमानको भोग-सम्पादनमा तत्पर हुन जान्छे र आफ्ना सन्तान जुन जीववर्ग हुन्, तिनलाई धात्रीस्थानीय अविद्याको अधीन गरेर उसैमाथि जीववर्गको लालन-पालन आदिको जिम्मा सुम्पिदिन्छे, यसैले जीववर्ग अविद्यालाई निःशङ्क भावले जति आत्मीय ठान्दछ, विद्यारूपी मायालाई, जुन वास्तवमा जन्मदात्री हो, त्यति आत्मीय ठान्दैन । यसैले अविद्यामा उपमातृत्वको ज्ञान गराउनु, अर्थात् वास्तवमा त्यो हाम्री जन्मदात्री एवं कल्याणकारिणी होइन भन्ने कुरा बुझाउनु र मायामा जन्मदात्रीत्व एवं श्रेयस्कर्त्रीत्वको ज्ञान गराउनु अत्यन्त यत्नसाध्य तथा आवश्यक समेत छ । तथा–

मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ।
मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।।
प्रकृतेः क्रियामाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

इत्यादि प्रमाणहरूको मननद्वारा भगवती महामाया सर्वविद्या-मूलभूता नै जगत्की साक्षात् जननी हुन् भन्ने ज्ञात हुन्छ । साथै, यस्ती कर्तुम्, अकर्तुम्, अन्यथा कर्तुम् समर्थ सर्वैश्वर्यशालिनी माताको गर्भबाट उत्पन्न हुने जीवरूप सन्तानले ऐश्वर्यको लागि अन्यत्र खोजी गर्ने आवश्यकता छैन । भगवद्रूप परम पिताको ऐश्वर्यमाथि उसको जन्मसिद्ध अधिकार छ– इत्यादि निश्चित ज्ञान यत्नद्वारा, तपोबलद्वारा तथा यम-नियमादिद्वारा चित्तलाई निर्विकार पार्नाले प्राप्त हुन्छ । अतः विद्या एवम् अविद्या दुवैको मर्यादालाई चिन्नु अत्यावश्यक छ । अस्तु ।

यहाँसम्म विद्या र अविद्याको ज्ञानको आवश्यकतामाथि केही विचार गरियो, अब अविद्याको स्वरूपमाथि केही विचार गरौं– यद्यपि वास्तवमा अविद्याको कुनै नाम नै छैन, त्यसको उत्पत्ति छैन र त्यसको कुनै स्वतन्त्र कारण-सामग्री छैन एवम् ईशसृष्टिमा त्यसको कुनै ईक्षण अर्थात् निर्माणको सङ्कल्प पनि छैन, तथापि वेद, शास्त्र आदिमा अविद्या र त्यसको प्रपञ्चको ढोल पिटिन्छ । यसैले त्यसको परिचय गराउनु एउटा आश्चर्य हो, अर्थात् विचित्र कौशल हो । त्यसबारे क्रमशः विचार गरौं–

पहिलो कुरा– त्यसको कुनै नाम छैन भनेर जुन भनिन्छ, त्यसको तात्पर्य हो– विद्या शब्दको पछाडि एउटा **नञ्** अर्थात् निषेधार्थक वा अकल्पार्थक **अ** शब्द जोडेर मात्र हामी अविद्याको उल्लेख गर्न सक्छौं, अन्य कुनै उपाय छैन । अतः शब्दमर्यादाबाट यो निष्कर्ष निस्कन्छ– अपूर्ण विद्या वा अल्प विद्या, सन्दिग्ध विद्या वा विपरीत विद्यालाई नै हामी **अविद्या** भन्दछौं, अर्थात् विद्यामा नै न्यूनता, सन्देह वा वैपरीत्य हुँदा त्यसलाई **अविद्या** भन्दछन् । अतः विद्यावाचक शब्दबाट नै अविद्या शब्द बन्छ । अविद्याको आफ्नो खास कुनै नाम छैन ।

दोस्रो कुरा– त्यसको उत्पत्ति छैन भनेर जुन भनिएको छ, त्यसको तात्पर्य हो– विद्या यस्तो नित्य वस्तु हो, जसलाई शास्त्रकारहरूले नित्यसंवित्, अखण्ड ज्ञान इत्यादि शब्दहरूद्वारा सम्बोधन गरेका छन्, त्यस विद्यामा करणदोषद्वारा तथा रजोगुण, तमोगुणको सहकारद्वारा अल्पिकता पनि मोह अर्थात् आवरण पर्नाले तत्तत् अंशमा अभान, अनिश्चित भान वा विपरीत भान इत्यादि तात्कालिक दोष वा विकार उत्पन्न

हुन जान्छन् । तिनै विकार विद्यामा विशेषणीभूत हुन्छन् र यसप्रकार अभान, सन्दिग्ध भान इत्यादि विशेषणविशिष्ट अवान्तर विद्याको रूपलाई जब नित्यसंवित् देखाउँछ, तब हामी त्यसलाई अविद्या भन्दछौं । अब विचार गर– वास्तवमा जुन सन्देह,वैपरीत्यादि विकार छन्, ती पनि विशेषणीभूत भएर नित्य भासमान विद्याको बलद्वारा भासित हुन्छन्, ती कहिल्यै अभासमान रहन सक्तैनन्, यस्तो नित्य विद्यारूप दीप प्रकाशमान हुँदा-हुँदै अविद्यारूप अन्धकारको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने कुरा भूत, भविष्यत् र वर्तमान कुनै कालमा कहिल्यै हुन सक्छ ? यस कुराको अनुभव विद्वान्हरू नै गर्न सक्तछन्

१४१ **तेस्रो कुरा**– त्यसको कुनै स्वतन्त्र कारण-सामग्री छैन भनेर जुन भनिएको छ, त्यसको अभिप्राय हो– विद्यावृत्ति जुन सामग्रीद्वारा हुन्छ, त्यसभन्दा बेग्लै अविद्याको कुनै सामग्री छैन । जसरी आत्मा (बुद्धि) मनसँग संयुक्त हुन्छ र मन इन्द्रियसँग त्यसरी नै इन्द्रिय विषयद्वारा सन्निकृष्ट हुन्छ, तब घट-पट आदि विषयहरूको निश्चित ज्ञान हुन्छ । यसैले शास्त्रकारहरूले प्रत्येक क्रियासिद्धिमा **जानाति, इच्छति, यतते** –यी तीनै कुराहरू आवश्यक रूपले कारण सामग्रीमा अन्तर्युक्त हुन्छन् भनेका छन् । तिनीहरूमध्ये **जानाति** बुद्धिरूप करणको अधीन छ, **इच्छति** मनोरूप करणको अधीन छ तथा **यतते** ज्ञानेन्द्रियको अधीन छ । अन्तमा कर्मेन्द्रियद्वारा चेष्टा भएर कार्यसिद्धि हुन्छ । अब यहाँ बुद्धि, मन, ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय सबै करण हुनाले ती-ती करणहरूको अवान्तर व्यापारमा तमोगुणले गर्दा असावधानी भएर न्यूनता वा विपरीतता हुन सक्तछ, त्यसको परिणाम यो हुन्छ– अन्तिम फलस्थानीय ज्ञान अथवा कुनै पनि क्रिया अभीष्ट रूपमा प्राप्त नभएर अनिष्ट रूप धारण गर्दछ र फलमा वैपरीत्य हुन जान्छ; तथा यही कारण- सामग्री हुँदा पनि असावधानीवश योजनामा भेद हुनुमात्रले फलमा अत्यन्त अन्तर पर्न जान्छ, त्यसलाई हामी अविद्या तथा अविद्या-प्रपञ्च भन्दछौं । अतः अविद्याको कुनै स्वतन्त्र कारण-सामग्री छैन, तर ज्ञान, सङ्कल्प वा यत्नमा वैपरीत्यमात्रद्वारा नै अविद्या उत्पन्न हुन्छ, यो कुरो सिद्ध भयो ।

यसै प्रकार ईश्वरसृष्टिमा अविद्याको लागि कुनै ईक्षण छैन भनेर जुन **चौथो कुरा** भनिएको छ, त्यसको पनि आशय यो हो– सर्वोत्कृष्ट एवं निर्मल सत्त्वगुण उपाधि हुनाले भगवान्मा–तमोगुणप्रयुक्त आवरण तथा तत्प्रयुक्त असावधानता –यी दुवै जब सर्वथा सम्भव नै छैन, तब त्यहाँ अविद्याको संस्कार नै कहाँबाट हुन्छ? संस्कार नै छैन भने– **धाता यथापूर्वमकल्पयत्** –यस न्यायअनुसार अविद्याको ईक्षण कहाँबाट हुन्छ ?

यसैले यो अविद्या वास्तवमा अनाम, अरूप एवं तुच्छ छ । वास्तवमा विद्यामा नै तमो-गुणले गर्दा मलिनता आउनाले विद्या नै अविद्या भनिन्छ । यसैले विद्या र अविद्या –यी दुवैको मूल एउटै भए तापनि परिणाममा ठूलो भेद छ, तथापि भगवान् शङ्कराचार्यको कथनानुसार पूर्वोक्त रीतिले वर्णाश्रम-धर्ममा तथा यज्ञ-यागादिमा केही अंशमा अविद्याको अङ्गीकार अपरिहार्य छ, जस्तो कि धाई-आमामा मातृत्व नभए तापनि पोषणको लागि मातृत्वको आरोप अवश्यै गर्नुपर्दछ, अस्तु । अतः दुवैलाई जान्नु अत्यावश्यक छ । १४२

विद्याको स्वरूप– **मायां तु प्रकृतिं विद्धि मायिनं तु महेश्वरम्** इत्यादि रूपले भगवान् महेश्वरको जुन नित्य-शक्तिरूप माया छ, जो नित्य भासमान हुनाले नित्यसंवित् भनिन्छ, त्यसैको रजोगुणको क्षोभद्वारा सारा संसार बन्न जान्छ, तथा तमोगुणको क्षोभद्वारा कतिपय संसारको नाश हुन जान्छ, त्यही **कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं समर्था** यस्ती भगवच्छक्ति विद्यापदवाच्य छ, जो पुराणहरूमा–

महाविद्या महामाया महामेधा महास्मृतिः ।
महामोहा च भगवती महादेवी महासुरी ।।

– मार्कण्डेयपुराण

इत्यादि रूपले वर्णित छन् । त्यो **महाविद्या** हुनाले नित्य भासमान छ, **महामाया** हुनाले **कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं समर्था** छ, **महामेधा** हुनाले सर्वविध अनन्त संस्कारहरूको खानी छ, **महास्मृति** हुनाले तत्तत्संस्कारद्वारा सर्वविध दर्शन गर्न सक्तछ तथा **महामोहा** हुनाले त्यसको ऐश्वर्यमा अल्झँदा त्यसमा असावधानी उत्पन्न गर्न सक्ने शक्ति छ भनिएको छ । यसप्रकार यो क्रीडापरायण तथा डर पनि देखाउने हुनाले यही विद्या अविद्या पनि हुन सक्तछ । **विद्या अविद्यामा परिणत हुनको लागि मोह नै द्वार हो, अतः मोहदेखि सावधान रहनको लागि अविद्याका सबै अधिष्ठानहरूलाई (मन, बुद्धि आदि करणहरूलाई) परिशुद्ध पार्नुपर्दछ, अन्यथा त्यसले कसैलाई छाड्दैन** । भनिएको पनि छ–

तया त्वमेष वैश्यश्च तथैवाऽन्ये विवेकिनः ।
मोह्यन्ते मोहिताश्चैव मोहमेष्यन्ति चाऽपरे ।। – मार्कण्डेयपुराण

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कीर्तयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ।।–श्रीमद्भगवद्गीता

अब प्रश्न यो उठ्छ – यो मोहमायाको निवृत्तिको लागि जुन साधनहरू अँगाल्नाले अविद्याका सबै अधिष्ठानहरू अर्थात् मन, बुद्धि आदि करणहरूको परिशुद्धि तथा सूक्ष्मता हुन्छ, तिनीहरूमध्ये प्रधान साधन के हो ? प्रधान साधन हो– वैराग्यपूर्वक विवेक–विचार । वैराग्यको विषयमाथि विचार गर्दा यस्तो विचार आउँछ– यस संसारमा दुःख नभएको भए कुनै पनि मनुष्यले शास्त्रको वास्ता गर्ने थिएन, अर्थात् गुरुदेवको शरणागत भएर अद्वैत ब्रह्ममा वेदान्त-वाक्यहरूको तात्पर्य-निर्णयरूप श्रवण गर्ने थिएन; साथै चित्त-शुचिको लागि नित्य-नैमित्तिक श्रौत एवं स्मार्त कर्म-हरूको अनुष्ठान तथा त्यसको एकाग्रताको लागि भगवदुपासना पनि गर्ने थिएन । दुःखको उपस्थिति भए तापनि यदि त्यो हेय नभएको भए, अर्थात् सुखसमान प्रिय भएको भए तथा प्रिय नभए तापनि यदि त्यसको निवृत्ति हुन नसक्ने भएको भए, अर्थात् दुःख नित्य भएको भए वा अनित्य भए तापनि यदि त्यसको निवृत्तिको कुनै उपाय नै नभएको भए, अथवा शास्त्र-प्रतिपाद्य उपाय त्यसको निवर्तक नभएको भए वा शास्त्र-प्रतिपाद्य उपाय भए तापनि त्यसभन्दा सरल अन्य कुनै उपाय त्यसको निवर्तक भएको भए त श्रीगुरुदेवको शरणमा जानुपर्ने आवश्यकता कसैलाई हुने थिएन । तर यस्तो कुरा छैन, दुःख छ र ती एउटा-दुइटा होइनन्, अनन्त छन् । सामान्य रूपले दुःखका तीन राशि छन्, अर्थात् सम्पूर्ण दुःख तीन भागमा विभक्त छन्– आध्यात्मिक, आधिभौतिक तथा आधिदैविक । शरीर तथा मनका भेदअनुसार **आध्यात्मिक दुःख** दुई प्रकारका छन्– ज्वर, शिरोवेदना आदि शारीरिक दुःख हुन् र काम, क्रोध आदि मानस दुःख हुन् । शरीरका भित्री निमित्तहरूद्वारा साध्य हुने हुँदा यी सबै **आध्यात्मिक दुःख** कहलाउँछन् । चोर, डाँका, बाघ, बिच्छी, सर्प आदिद्वारा जुन दुःख उत्पन्न हुन्छन्, ती सबै **आधिभौतिक** दुःख कहलाउँछन् । अतिवृष्टि, अनावृष्टि, अग्नि र वायुद्वारा जुन दुःख उत्पन्न हुन्छन्, ती **आधिदैविक दुःख** हुन् ।

दुःख सुखसमान प्रिय छैन । ती सबै रजोगुणका परिणाम तथा अन्तःकरणका धर्म हुन् । तिनीहरूसँग आत्माको एक प्रकारको प्रतिकूल सम्बन्ध हुन्छ, यसैले तिनको निवृत्तिको लागि व्यक्ति सदा शास्त्रजिज्ञासामा प्रयत्नशील रहन्छ । यी दुःखहरूबाट छुटकारा पाउनको लागि नै ऊ अध्यात्मशास्त्रको–वेदान्तको श्रवण, मनन एवं निदि-ध्यासनद्वारा उत्पन्न आत्मसाक्षात्कारलाई छाडी अन्य कुनै उपाय दुःख-निवर्तक छैन । यसैद्वारा तिनको (दुःखहरूको) निवृत्तिको लागि प्रत्येक व्यक्ति शास्त्रको जिज्ञासा गर्दछ ।

यस संसारमा काम (लौकिक सुख) तथा अर्थ (द्रव्य) –यी दुई मात्र पुरुषार्थ हुन् भन्ने कुरा स्वीकार गर्ने चार्वाक प्रश्न गर्दछ– दुःखहरूको निवृत्ति नै पुरुषार्थ हो, तर अध्यात्मशास्त्र-प्रतिपाद्य उपाय बाहेक अन्य उपाय पनि तिनका निवर्तक छन्, जस्तो कि मनोज्ञ वनिता, देय, भोज्य, गन्ध, नृत्य, गीत आदिको उपभोगद्वारा मानस दुःखको निवृत्ति, इच्छा आदिको निवृत्ति हुन सक्तछ। यद्यपि मनोज्ञ वनिता आदि सुखविशेषका जनक हुन्, तैपनि सुखोपभोग भएपछि त्यसको इच्छा (काम) स्वयं निवृत्त हुन जान्छ, अतः काम (लौकिक सुख) र त्यसका साधक उपकरणका सम्पादक अर्थ (धन) –यी दुई मात्र पुरुषार्थ हुन् र इच्छाको प्रतिघात हुँदा पनि रिस उठ्दछ। जब पुष्कल सुखसामग्रीको सम्पादक धन हुन्छ, तब इच्छा चरितार्थ हुँदा त्यसको प्रतिघात-द्वारा हुने क्रोध, ईर्ष्या, भय आदि दुःख उत्पन्न नै हुँदैनन् तथा शरीरदुःख अर्थात् ज्वर, शिरोवेदना आदिको निवृत्तिको लागि वैद्यवरहरूद्वारा उपदिष्ट औषधयोग चिकित्सा-शास्त्रमा अनेकौं वर्णित छन्, तिनको सेवनद्वारा ज्वरादि रोग उच्छिन्न अवश्य नै हुन सक्तछन्। साथै आधिभौतिक दुःखको निवृत्तिको लागि अनेक उपाय छन्, जस्तै– नीतिशास्त्रमा कुशलता तथा निर्बाध देशमा आवास आदि। आधिदैविक दुःखको निवृत्तिको लागि मणि, मन्त्र, औषध-प्रयोग आदि अनेक उपायहरू **अथर्ववेद**मा वर्णित छन्। जब दुःखनिवृत्तिको लागि उत्तमभन्दा उत्तम, लौकिक, सुन्दर उपायहरू विद्यमान छन्, तब तिनलाई छाडेर अति कठिन अनेक जन्मको परिश्रमद्वारा साध्य अध्यात्म-शास्त्र-प्रतिपाद्य आत्मसाक्षात्काररूप दुःखनिवृत्तिको उपायमा कसैको प्रवृत्ति कसरी हुन सक्तछ ? यदि घरैमा मह पाइन्छ भने त्यसको लागि पहाडमा जाने के आवश्यकता छ ? विनापरिश्रम– अनायास नै इष्ट-प्रयोजन सिद्ध हुन्छ भने त्यसको लागि प्रशस्त यत्न को गर्दछ ? भनाइको सारांश यो हो– अर्थ तथा काम –यी दुई मात्र पुरुषार्थ हुन्। यिनैको प्राप्तिको लागि मनुष्यले यत्न गर्नुपर्दछ। मोक्ष भनेको यीभन्दा अलग्ग पदार्थ होइन, अतः त्यसको लागि उपायानुष्ठान गर्ने कुन आवश्यकता देखा पर्दैन; साथै त्यसको उपायको प्रतिपादन गर्ने वेदान्तशास्त्र पनि व्यर्थ नै छ। त्यसको अध्ययन गर्नु पनि एक प्रकारले आफ्नो मूर्खता प्रकट गर्नु हो।

यस प्रश्नको उत्तर हो– मनोज्ञ-वनिता-सेवनादि उपायको अनुष्ठानद्वारा कामको निवृत्ति हुँदैन, अपितु त्यसको झन् बढी वृद्धि हुन्छ–

न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाऽभिवर्धते ॥ - श्रीमद्भगवद्गीता

यसैले मुहूर्त, याम, दिन, पक्ष, महीना एवं वर्षद्वारा साध्य कर्मकलाप जुन, वैदिक उपाय हुन्, ती दुःखत्रयका आत्यन्तिक निवर्तक अवश्य हुन्; तथा ती वैदिक उपाय अनेक जन्मका प्रयत्नद्वारा साध्य दुःखका निवर्तक अध्यात्मज्ञानरूप उपायभन्दा सरल छन्। तिनीहरूद्वारा नै दुःखत्रयको निवृत्ति हुन सक्छ भने अध्यात्मशास्त्रको जिज्ञासा नै किन गर्नुपऱ्यो ? तिनको मतअनुसार धर्म, अर्थ तथा काम –यी तीन परम पुरुषार्थ हुन्। **मोक्ष न चतुर्थं पुरुषार्थ हो, न त आत्मसाक्षात्कार नै त्यसको उपाय हो**। साथै वेदान्तशास्त्र पनि कुनै स्वतन्त्र शास्त्र होइन, अपितु यो पनि अर्थवादसमान कर्मकाण्डको एक अङ्ग मात्र हो।

तिनको यो भनाइ उचित छैन, किनकि वैदिक कर्मकलापद्वारा दुःखको निवृत्ति हुन्छ भन्ने कुरा ठीक हो, तर यी उपायहरूद्वारा दुःखको निवृत्ति अवश्य हुन्छ भन्ने कुरा निश्चित छैन; सम्भव छ– यिनीहरूद्वारा पनि दृष्ट उपायहरू-(त्रिविध भोज्य, पेय आदि)-द्वारा झैं दुःखको आत्यन्तिक निवृत्ति नहोओस्। सम्भव छ– अङ्गवैकल्यपूर्वक यज्ञ नै गरे पनि त्यसको फल स्वर्ग प्राप्त नहोओस्, तथा त्यसको फल स्वर्ग निश्चित छ भन्नु पनि सर्वथा असङ्गत नै देखिन्छ; किनकि–**तद् यथेह कर्मचितो लोक एवमेवाऽमुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते**। अर्थात् जसरी यस लोकमा कर्मद्वारा अर्जित फल- कृष्यादि नष्ट हुन जान्छन्, त्यसरी नै परलोकमा पुण्यद्वारा अर्जित स्वर्गफल पनि नष्ट हुन जान्छ। यस श्रुतिद्वारा प्रतीत हुन्छ– स्वर्गादि सुख पनि अनित्य नै छन्। **अपाम सोमम्** –यस श्रुतिद्वारा बोधित अमृतत्व पनि आत्यन्तिक अमृतत्व होइन, अन्यथा– **तद् यथा** –यस श्रुतिको विरोध हुनेछ; तर कल्पपर्यन्तस्थायित्वरूप अमृतत्व हो, किनभने **आभूतसम्प्लवं स्थानममृतत्वं हि भाष्यते** भन्ने वचनबाट यस्तै प्राप्ति हुन्छ। दुःखको आत्यन्तिक निवृत्तिरूप मोक्ष ता वेदान्तशास्त्रको जिज्ञासाबाट नै हुन्छ, अर्थात् वेदान्तको अद्वैत ब्रह्ममा तात्पर्य-निर्णयरूप श्रवण, मनन र निदिध्यासनद्वारा जन्य ब्रह्मात्मैक्य-साक्षात्कारबाट नै हुन्छ। **न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागैनैकेऽमृतत्वमानशुः** (कर्म, प्रजा र धनले होइन, केवल ज्ञानद्वारा ब्रह्मात्मैक्य-साक्षात्कारबाट नै प्रधान ऋषिहरूले अमृतत्व अर्थात् मोक्ष प्राप्त गरे)। यस श्रुतिबाट यही सिद्ध हुन्छ– त्रिविध दुःखको अत्यन्त-निवृत्तिरूप मोक्षको निम्ति वेदान्तको जिज्ञासा अवश्य गर्नुपर्छ। अभिप्राय के हो भने हामी जे अध्ययन गर्दछौं; जप, तप र भजन गर्दछौं तथा श्रवण, मनन र निदिध्यासन गर्दछौं, ती सबै उही एक दुःखदेवका कृपा हुन्; उसैका गौरव, प्रभाव र प्रतिष्ठान हुन्। यदि यस संसारमा दुःख नभए कसको निवृत्तिको लागि हामी रात-दिन जीउ-ज्यान लगाएर अथक परिश्रम

गथ्यौं ? तपाईं आफ्नो दुःखबाट वा अकिञ्चन-भावबाट कदापि नहडबडाउनुहोस्, बरु त्यसको आदर गर्नुहोस्, त्यसबाट लाभ उठाउनुहोस् । सुग्रीव, विभीषण, द्रौपदी, सुदामा आदि दुःखी थिए, त्यसैले तिनीहरू भगवान्का कृपाभाजन भए । के कुनै धनी सुखीलाई तपाईंले भगवान्को कृपापात्र बनेको देखेको वा सुनेको छ ? १४७

सारांश यो हो– वेदान्त, साङ्ख्य आदि शास्त्र धर्म, अर्थ, काम र मोक्षलाई नै परम पुरुषार्थ मान्दछन्; अर्थात् यिनीहरूको मतमा चार पुरुषार्थ छन् । काम लौकिक सुखलाई भन्दछन् । यी सुख दुई प्रकारका छन्– दिव्य (स्वर्गसुख) र अदिव्य (भूलोकसुख) यी दुवै उपेय-साध्य हुन् । अर्थ र धर्म साधन हुन् । यिनीहरूमा मोक्ष नै परम पुरुषार्थ हो । यसकारण यसैलाई जीवनको उद्देश्य सम्झनुपर्छ । यसकै सिद्धिको लागि धर्म पनि उपादेय छ । धर्मको सिद्धिको लागि अर्थ उपादेय छ । एवं **शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्** भन्ने नियमअनुसार शरीरको साधन हुनाले काम पनि उपादेय नै छ । **श्रीमद्भागवतमा** पनि भनिएको छ–

धर्मस्य ह्यपवर्ग्यस्य नार्थोऽर्थायोपकल्पते ।
नार्थस्य धर्मैकान्तस्य कामो लाभाय हि स्मृतः॥ (१।२।९)

धर्म अपवर्गको लागि कर्तव्य हो, न कि धनको लागि । धनसञ्चय धर्मको लागि कर्तव्य हो न कि विषयसुखको लागि । विषय-सेवन जीवनको लागि नै हो, इन्द्रिय-लौल्यको परितृप्तिको निम्ति होइन; र जीवन पनि तत्त्वको–ब्रह्मको जिज्ञासाको निम्ति हो, नश्वर धनको निम्ति होइन, किनकि धन त प्रारब्धकर्मबाट मिल्दछ प्रारब्ध-कर्मजन्य धनको विषयमा हृदयमा बिझ्ने खालको निम्नलिखित उक्तिलाई कहिल्यै बिर्सनु हुँदैन –

सत्यं न मे विभवनाशकृताऽस्ति चिन्ता ।
भाग्यक्रमेण हि धनानि भवन्ति यान्ति ॥

यसबाट स्पष्ट ज्ञात हुन्छ– दुःखको आत्यन्तिक निवृत्ति (मोक्ष) लौकिक उपाय-(गन्ध, माल्य, वनिता आदिको सेवन)-बाट तथा वैदिक उपाय-(कर्मकाण्ड आदि धर्मकलाप)-बाट प्राप्त हुँदैन, केवल ब्रह्मजिज्ञासाबाट नै हुन्छ । अब विचारणीय विषय के छ भने ब्रह्मजिज्ञासाको अधिकारी को हुन्छ ? के मनुष्यमात्र ब्रह्मजिज्ञासाको अधिकारी हुन्छ वा कोही विशिष्ट मात्र ? यस प्रश्नको उत्तरमा भगवान् भाष्यकारको भनाइ छ– मनुष्यमात्र ब्रह्मजिज्ञासाको अधिकारी हुँदैन; किन्तु पूर्वजन्ममा सञ्चित

भगवदर्पण-बुद्धिद्वारा अनुष्ठित पुण्यपुञ्जबाट वा यसै जन्ममा अनुष्ठित निष्काम पुण्य-पुञ्जबाट जसको चित्त शुद्ध-मलरहित भएको छ; जसको हृदयमा नित्यानित्यवस्तु-विवेक, ऐहिक र पारलौकिक विषयभोगमा विराग, शम-दम आदि साधन-सम्पत्ति र मुमुक्षा क्रमले उत्पन्न भएको छ, तिनै पुण्यात्मा महापुरुष ब्रह्मजिज्ञासाका अधिकारी हुन्छन्, मनुष्यमात्र अधिकारी हुँदैनन् ।

प्रश्न– प्रत्यगात्मा (जीव नित्य छ र शरीर इन्द्रिय आदि अनित्य छन्, यो विवेक (निश्चय) पुण्योदयले गर्दा ब्रह्मजिज्ञासाभन्दा पहिले नै भयो भने त त्यो व्यर्थ छ, किनकि यसै निश्चयको लागि नै ब्रह्मजिज्ञासा गरिन्छ । यदि त्यो भइगयो भने फेरि त्यसनिमित्त ब्रह्मजिज्ञासा किन गर्ने ?

उत्तर– यद्यपि ब्रह्मजिज्ञासाभन्दा पहिले 'जीव सत्य छ र शरीर, इन्द्रिय आदि असत्य छन्' भन्ने कुरा विशेष रूपले निश्चित हुँदैन, यो त ब्रह्मजिज्ञासाको फल हो, तसर्थ यसपछि नै हुन्छ; तथापि सत्यत्व र असत्यत्व –यी दुई शब्द यस जड-चेतनमय संसारमा प्रसिद्ध छन्; अतः तिनको अर्थ दुई धर्म र तिनका आश्रय द्विधर्मी अवश्य छन् भन्ने निश्चय सामान्यतः हुन सक्छ । नित्यत्व सत्यत्व हो, त्यो जहाँ रहन्छ, सत्य र उपादेय हुन्छ; र अनित्यत्व असत्यत्व हो, त्यो जहाँ रहे पनि असत्य र अनुपादेय हुन्छ; किनभने– **त्वम्** र **अहम्** शब्दबाट व्यवहारमा जड-चेतनमय संसारमा जो सत्य छ, त्यो सुखरूप र उपादेय छ; एवं जो असत्य छ, त्यो दुःखरूप छ तथा अनुपादेय छ, यस्तो नित्यानित्य-वस्तुविवेक पूर्वजन्मको अथवा यसै जन्मको पुण्यले कसै-कसैलाई ब्रह्मजिज्ञासाभन्दा पहिले पनि हुन सक्छ ।

यी नै ब्रह्मजिज्ञासाका अधिकारी हुन् ।

प्रश्न– दृश्य स्वप्नसमान असत्य मिथ्या हो, सत्य केही पनि होइन । जब सत्य केही पनि छैन, तब नित्यानित्य-विवेक कसरी हुन्छ ?

उत्तर– असत्य मिथ्या–आरोपित नै हुन्छ, र अधिष्ठानविना आरोप हुँदैन । तसर्थ, तपाईं असत्यलाई मान्नुहुन्छ भने त्यसको अधिष्ठान सत्यलाई अवश्य मान्नुपर्छ । **इदं रजतम्** यस भ्रममा शुक्तिरूप अधिष्ठान प्रत्यक्षसिद्ध छ; र स्वप्न-भ्रमण– **स्वाप्नं वस्तु सदधिष्ठानम्, असत्यत्वाद् शुक्तिरजतवत्** (सपनामा भासमान वस्तु सदधिष्ठान हो, असत्य हुनाले सिपीमा चाँदी झैं) यस अनुमानबाट सिद्ध हुन्छ ।

प्रश्न– 'जब ब्रह्मजिज्ञासाभन्दा पहिले पनि अधिष्ठान सत्य छ र त्यसमा आरोप गरिएको समस्त जगत् असत्य छ भन्ने निश्चय भयो त ब्रह्मजिज्ञासा व्यर्थ ठहरियो, किनभने त्यसको फल अधिष्ठानको सत्यत्व पहिल्यै निर्णीत भइसकेको छ । १४६

उत्तर– यद्यपि ब्रह्मजिज्ञासा हुनुअघि पनि अधिष्ठान सत्य छ भन्ने निश्चय रहन्छ, तथापि त्यो अधिष्ठान निर्गुण सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म नै हो र त्यसैमा सम्पूर्ण वेदान्तको समन्वय हुन्छ भन्ने निश्चय रहँदैन । अतः यी समस्त कुराको निर्णयको लागि ब्रह्मजिज्ञासा-शास्त्रको आरम्भ आवश्यक छ, व्यर्थ छैन ।

प्रश्न– यस्तो भए **नित्यानित्य-वस्तुविवेक** शब्दको प्रसिद्धार्थ, **नित्य**– जसको ध्वंस हुँदैन– **प्रत्यगात्मा**; र **अनित्य**– जसको ध्वंस हुन्छ– शरीर, इन्द्रिय आदि वस्तुको विवेक-निश्चयरूप अर्थ किन छाड्नुहुन्छ ? यस पक्षमा पनि प्रत्यगात्मा क्षेत्र-भेदले भिन्न-भिन्न छैन, किन्तु एक र सच्चिदानन्द ब्रह्मस्वरूप नै छ इत्यादि विशेषको निर्णयको लागि ब्रह्मजिज्ञासा शास्त्रारम्भको समर्थन हुन सक्छ, तब **नित्यानित्ययोर्वस्तु** भन्ने क्लिष्ट कल्पना गरेर नित्य-सत्य, र अनित्य-अनृत अर्थात् मिथ्या भन्ने अर्थ किन गर्ने ?

नित्यानित्य-वस्तुविवेक शब्दको प्रसिद्ध अर्थ मानेमा 'प्रत्यागात्मा नित्य छ,' भन्ने कुराको निश्चय पहिले नै हुनाले **असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः** (ब्रह्मसूत्र २।३ ९) **सतः–ब्रह्मणः**; **असम्भवः–सम्भवः उत्पत्तिर्न**, **अनुपपत्तेः–उपपत्तेः–युक्तेः अभावात्** । (सत् ब्रह्मको उत्पत्ति हुँदैन, त्यो नित्य छ, किनकि त्यो अनित्य छ भन्ने विषयमा कुनै युक्ति छैन) । यस अधिकरणमा आत्माको नित्यत्वको साधन निष्फल हुन जाला तथा साधनपादमा कर्मफलको अनित्यत्वको साधन पनि व्यर्थ होला, त्यसो हो भने हामी पनि भन्न सक्छौं– '**नित्य** शब्दको **सत्य** र **अनित्य** शब्दको **अनृतरूप बन्ध** अर्थ गर्ने हो भने ब्रह्मजिज्ञासाभन्दा पहिल्यै बुद्धि, शरीर, इन्द्रिय आदिको अनृतत्व सिद्ध हुनाले **सद्गुण-सारत्वात्** भन्ने अधिकरणमा बन्धको अनृतत्वको साधन व्यर्थ होला ।' तपाईं भन्नुहोला बन्धको अनृतत्व सिद्ध भए पनि **स च एष महाजन आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु** भन्ने श्रुतिअनुसार जीवात्मा महान् छ भने त्यसमा अणुत्व-व्यपदेश कसरी हुन्छ ? **एषोऽणु-रात्मा चेतसा वेदितव्यः** । (मुण्डकोपनिषत् ३।१।९) आदि श्रुतिहरूको परस्पर-विरोधको परिहारको लागि **तद्गुणसारत्वात् तस्या बुद्धेर्गुणा इच्छादयः सारो यस्य संसारित्वे स तद्गुणसारस्तस्मात्** (बुद्धिका गुणधर्म अणुत्व आदिको अध्यासबाट जीवात्मामा

गौण अणुत्व-व्यपदेश हुन्छ, जस्तो परमात्मामा कहीं-कहीं अणुत्व-व्यपदेश हुन्छ) भन्ने अधिकरण सार्थक छ, त्यसो भए हामी पनि भन्न सक्छौं– **यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्ति , न चाऽस्य कश्चिज्जनिता त चाऽधिपः**। यी श्रुतिहरूको विरोध-परिहारका निमित्त **असम्भवस्तु** यो अधिकरण पनि सार्थक नै छ। किञ्च नित्यानित्य, वस्तु विवेक-सिद्धि-परिहारको लागि सूत्रमा जुन **सतः** शब्द छ, त्यसको व्याख्यानको कर्मफलमा नित्यत्व-प्रतिपादक वचनहरूको अपेक्षा कर्मफलको अनित्यत्व-प्रतिपादक वचनहरूको प्राबल्यलाई नै भाष्यकारले युक्तिसाथ देखाएका छन् । बन्धको सत्यत्व-प्रतिपादक वचनको अपेक्षा त्यसको मिथ्यात्वलाई प्रतिपादन गर्ने वचनहरूको प्राबल्य देखाएका छैनन्, यसबाट के ज्ञात हुन्छ भने प्रसिद्ध नित्यानित्यविवेक नै भाष्यविवक्षित छ। अतः सामान्यरूपले सत्य र अनृतको सद्भावको निर्धारण (जो बन्धको अनृतत्वमा समाप्त हुन्छ) नित्यानित्य-विवेक हो भनेर जे भनिएको छ, त्यो अयुक्त छ ? १५०

उत्तर– यो लामो प्रश्नको उत्तर के हो भने भाष्यमा नित्यानित्य-वस्तुविवेकको प्रदर्शनपछि नित्य वस्तु ब्रह्मको प्रेप्साको प्रदर्शन गरिएको छैन, बरु इह अमुत्र फलको भोगमा विरागको प्रदर्शन गरिएको छ र पछि नित्य वस्तुको प्रेप्साद्वारा त्यसको प्राप्तिको उपाय बताइएको छ; यो क्रम तब ठीक हुन्छ, जब **अनित्य** शब्दको **अनृत–मिथ्या** अर्थ हुन्छ र **अनित्य** शब्दको **अस्थायी – ध्वंसप्रतियोगी** अर्थ हुन्छ; तर पनि यो क्रम ठीक हुन सक्तैन, किनभने विनाशी वस्तुको भोग गर्ने पुरुष जब त्यसको त्याग गरेपछि अविनाशी वस्तुको भोगको प्राप्ति देख्दछ, अनि मात्र त्यसलाई छाड्दछ; यदि अविनाशीको प्राप्ति देख्दैन, विनाशी वस्तुलाई छाड्दैन, र अनित्य वस्तुको भोक्ता पुरुष वस्तुमा अनृतत्वको निश्चय भएपछि – सत्य वस्तु पाइने सम्भावना होओस् वा नहोओस्– दुवै अवस्थामा अनृत वस्तुलाई त्यागिदिन्छ, कारण के छ भने–लोकमा यस्तो देखिन्छ–रजतार्थी मनुष्य यदि रजतभ्रमले कुनै ठाउँमा रागले प्रवृत्त भयो भने आफ्नो ज्ञानमा अनृतत्वको निश्चय भएपछि छिटै सत्य र रजत पाइने सम्भावना होओस् वा नहोओस्, त्यसबाट निवृत्त हुन्छ, फेरि पछि कहीं सत्य रजत देख्दछ र त्यसतर्फ प्रवृत्त पनि हुन्छ। यसबाट सिद्ध हुन्छ– नित्यानित्य-विवेकअन्तर्गत **नित्य** शब्दको **सत्य** र **अनित्य** शब्दको **अनृत-मिथ्या** अर्थ नै हुन्छ। परन्तु लोकप्रसिद्धिअनुसार **वस्तु** शब्दको अर्थ सत्य गर्ने हो भने **नित्य** शब्दको **स्थिर** र **अनित्य** शब्दको **अस्थिर** अर्थ गर्नुपर्ने हुन्छ र यस परिस्थितिमा भाष्योक्त क्रम मिल्न जाँदैन। यसैले आचार्य वाचस्पतिले **नित्यानित्ययोर्वसति** भन्ने विग्रह गरेर **वस्तु** शब्दको यौगिक अर्थ **धर्म** गरेका छन् ।

यस नित्यानित्य-वस्तुविवेकको (एक अधिष्ठान नै सत्य छ, देह, इन्द्रिय आदि बन्ध अनृत–मिथ्या हो, यसको) सदा अभ्यास गर्नाले महापुरुषको हृदयमा यस्तो ज्ञानको उदय हुन्छ कि यस संसार-सागरमा सत्यलोक-ब्रह्मलोकदेखि लिएर अवीचि-नरकपर्यन्त नाना योनिहरूमा दिन, रात, मास, ऋतु, अयन आदि कालका भुमरीहरूमा हामी तथा समस्त जीव सदा भ्रमण गरिरहेका छौं । यो संसार अनित्य, अशुचि र दुःखरूप छ इत्यादि ।

समस्त संसार अनृत, अशुचि र दुःखात्मक छ इत्यादि ज्ञानले युक्त उक्त विवेकको अभ्यासबाट यस लोकमा जुन सुखमय पदार्थ छन् तथा स्वर्गमा जुन सुखजनक पदार्थ छन्, ती सबैमा विराग (अनादर-बद्धि) उत्पन्न हुन्छ, अर्थात् प्रथम साधन नित्यानित्य-वस्तुविवेकको अभ्यासबाट द्वितीय साधन वैराग्य उत्पन्न हुन्छ ।

प्रश्न– यो ठीक हो नित्यानित्यवस्तुविवेक आदि साधन-चतुष्टय-सम्पन्न पुरुषमा नै ब्रह्मजिज्ञासा उत्पन्न हुन्छ, परन्तु साधन-चतुष्टय नै कसरी प्राप्त हुन्छ ? जुन सुखजनक पदार्थ छन् तिनमा विवेकी पुरुषको पनि राग देखिन्छ, त्यसमा वैराग्य कसरी आउँछ ? जब रागको कारण विद्यमान छ, तब त्यसको अभावरूप वैराग्य कसरी उत्पन्न हुन्छ ?

'लौकिक सुख दुःखले मिश्रित हुन्छन्, यसकारण तिनमा दुःखको भयले वैराग्य हुन सक्छ' भन्नुहुन्छ भने यो पनि ठीक होइन, किनकि सुखमा उत्कट राग भइ-दिनाले त्यसको प्राप्तिको कारण हुनाले दुःखमा पनि राग उत्पन्न हुन सक्छ; तर ठीक कुरा त यो हो– जब हामीलाई सुखजनक सामग्रीको सङ्ग्रह गर्नु छ, तब जुन अवर्जनीय दुःख उपस्थित हुन्छन्, तिनको परिहार गर्न यत्न गर्नुपर्दछ र सुखको नान्तरीयक हुनाले अवश्य प्राप्त दुःख सहेर सुखजनक पदार्थको उपभोग गर्नुपर्छ । लोकमा देखिन्छ– धान्यार्थी किसान नान्तरीयक हुनाले पहिले धान्यसँग पराल-तृण पनि ग्रहण गर्दछ, परन्तु पछि धान ग्रहण गर्दछ र पराल त्याग्दछ । यसबाट नान्तरीयक भयले ऐहिक वा पारलौकिक इष्ट सुखको त्याग उचित हुँदैन । के मृगले खान्छन् भन्ने डरले किसान-हरू खेत रोप्तैनन् ? खेत त अवश्य रोप्छन्, परन्तु मृगहरूले नखाऊन् भनेर खेतलाई बारले घेर्दछन् । पूर्वपक्षीको आशय यो हो– काम–लौकिक सुख र त्यसको साधन अर्थबाट वैराग्य हुनै सक्तैन । काम र अर्थबाट वैराग्य हुने भए आज लाखौं सङ्ख्यामा अनन्त वैभव भएका जो धनीहरू छन्, ती हुँदैनथे । यसैले चार्वाक काम र अर्थ –यी

दुई मात्र पुरुषार्थ मान्दछन्; तथा स्रक्, चन्दन, वनिता आदिको संयोगबाट जन्य लौकिक सुख क्षयी र त्यसको साधन--अर्थको अधीन हुनाले केही अल्पबुद्धि भीरु मनुष्य त्यसलाई छाडिदेलान् पनि, यो त हुन सक्छः परन्तु कुनै पनि बुद्धिमान् पुरुष स्वर्गसुख कसरी छाड्न सक्ला ? किनकि स्वर्ग-सुख नित्य छ– **अपाम सोममृता अभूम** (हामी सोम-यागमा हुतावशिष्ट सोमरसको पान गरौंला र अमृत (मरणरहित) होऔंला भन्ने श्रुतिबाट स्वर्गसुख नित्य प्रतीत हुन्छ । (यसैले मीमांसकहरूले धर्मलाई नै परम पुरुषार्थ मानेका छन् । विवेक-वैराग्य अत्यन्त असाध्य हुनाले मोक्षसाधन ब्रह्मजिज्ञासातर्फ अणुमात्र पनि उनीहरूले ध्यान दिएनन् ।) यिनीहरू भन्दछन्– तपाईं भन्नुहोला– **स्वर्गसुखं क्षयी कृतकत्वात्** (स्वर्गसुख क्षयी छ, किनकि त्यो कार्य हो)। यसरी क्षयको अनुमान गर्नु पनि ठीक होइन, किनभने जस्तै– **मृतनरकपालं शुचि, प्राण्यङ्गत्वात् शङ्खवत्** (मृत मनुष्यको खप्पर पवित्र छ, प्राणीको अङ्ग हुनाले, शङ्ख झैं) भन्ने अनुमान **स्पृष्ट्वा नरास्थि सस्नेहं सवासा जलमाविशेत्** भन्ने आगमको विरोधमा परेको हुँदा यो अनुमान पनि आभास हो । यसबाट वैराग्य नहुने हुनाले उक्त साधन-चतुष्टय हुन सक्तैन; अतः ब्रह्मजिज्ञासाको अधिकारी कोही हुँदैन । तसर्थ ब्रह्मजिज्ञासा-शास्त्रको आरम्भ व्यर्थ छ ।

उत्तर– यस लामो प्रश्नको उत्तर हो– खेतीवालहरू त मृगहरूको परिहार गर्लान्, परन्तु सुखभोक्ता पुरुष अनेक कारणले उपस्थित दुःखहरूको परिहार गर्न सक्तैन, किनकि अन्य दुःख नहोलान् तापनि क्षय र साधन पारतन्त्र्य-दुःखको सम्बन्ध सुखमात्रमा अपरिहार्य छ । लोकमा कोही यस्तो शिल्पी छैन, जो मधु-विषमिश्रित अन्नबाट विषलाई छुट्ट्याएर मधुयुक्त अन्नलाई उपभोगयोग्य तुल्याउन सकोस् । यसैले इन्द्र आदि देवताहरूलाई पनि दैत्यहरूको उपद्रवजन्य दुःखको भोग गर्नुपर्छ– **शुनी-मन्वेति श्वहतमपि निहन्त्येव मदनः** भन्ने न्यायअनुसार कोही आफूलाई सुखी मान्ला, यो अर्कै कुरा हो, परन्तु वस्तुतः यस संसारमा कोही सुखी छैन । अनि क्षयिताको अनुमान पनि आभास होइन, किनभने यस अनुमानको सहायक **तद् यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते एवमेवाऽमुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते** भन्ने श्रुति छ; प्रत्युत यो अनुमान र उक्त श्रुतिको विरोधबाट **अपाम सोमम्** भन्ने श्रुतिमा 'अमृत पद नै कल्पस्थायी स्थानमा लाक्षणिक छ' भन्ने कल्पना हुन सक्छ । यसकारण विवेकको अभ्यासबाट यो लोक तथा परलोकमा विषयभोगमा वैराग्य हुन सक्छ । यहाँनिर निष्कर्ष के निस्कन्छ भने

यद्यपि **क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया** (मोक्षमार्ग–विवेक-वैराग्य छुराको तीखो धारजस्तो हुन्छ, अलिकति मात्र पनि त्रुटि भएमा मृत्युको कारण हुन सक्छ) तथापि भगवत्कृपाले बुद्धिमान् पुरुष विवेक-वैराग्य प्राप्त गर्न सक्छ । यी दुष्प्राप्य अवश्य छन्, परन्तु अप्राप्य छैनन्; यसमा मोक्षशास्त्र र आचार्य-सम्प्रदाय प्रमाण छन् । अतः शरीरयात्राको लागि विषयसुख र अर्थको सेवन, तथा चित्तशुद्धिको लागि धर्मको सेवन गर्नुपर्छ, तैपनि जीवनको परम लक्ष्य ब्रह्मजिज्ञासा नै बनाउनुपर्छ; तथापि त्यसतर्फ तबसम्म अग्रसर हुनुहुँदैन, जबसम्म साधन-चतुष्टय प्राप्त हुँदैन; र साधन चतुष्टय प्राप्त गर्न निष्काम कर्मको सेवन र सगुण ब्रह्मको उपासना गर्नुपर्छ । जब भगवत्कृपा-द्वारा साधन-चतुष्टय प्राप्त हुन्छ, तब ब्रह्मजिज्ञासातर्फ अग्रसर हुनुपर्छ; अन्यथा कदापि हुनुहुँदैन । त्यस्तै विषयभोगबाट वैराग्य भएपछि नै शम, दम आदि साधनको सम्पत्ति प्राप्त हुन्छ, किनभने रागादि दोष आदि कषायरूप मदिरा चित्तलाई उन्मत्त गराउँछ । त्यस मदिराले उन्मत्त (पागल) मन इन्द्रियहरूलाई असल-खराब विषयमा प्रवृत्त गराउँछ र जीवलाई त्रिविध दुःखको ज्वालाले विकराल संसाररूप अग्निमा होम्दछ; र वैराग्यले जब रागादि कषाय नष्ट हुन्छन् र त्यसबाट पैदा भएको मद उत्रन्छ, तब मन स्वतः पुरुषको वशमा आउँछ । त्यस्तो मनको विजय नै शम कहलाउँछ, यसैको नाम **वशीकरण** पनि हो । विजित मनमा तत्त्वजिज्ञासाको नियोजनमा जुन योग्यता उत्पन्न हुन्छ, त्यसैलाई **दम** भन्दछन् । जस्तै **दान्तोऽयं वृषभो युवा हलशकटवाहन-योग्यता नीतः** (यो गोरु दान्त छ, र हलो र गाडी वहन गर्न योग्य छ) भन्ने व्यवहार हुन्छ; त्यसै गरी **दान्तं मनः परमात्मज्ञानसम्पादने योग्यम्** (यो मन दान्त छ, परमा-त्मज्ञानको सम्पादनमा योग्य छ) भन्ने व्यवहार पनि हुन्छ । १५३

शम-दमादिमा **आदि** शब्दले विषय-तितिक्षा, विषयबाट उपराम र तत्त्वमा श्रद्धा -(आस्तिक्य)-को ग्रहण गर्नुपर्छ । यसैले श्रुतिमा भनिएको छ– **तस्मात् शान्तो दान्त उपरतः तितिक्षुः श्रद्धान्वितो भूत्वा आत्मन्येव आत्मानं पश्येत्** (पूर्वोक्त कारणले शम- दम, उपराम, तितिक्षा र श्रद्धाले युक्त भएर आत्माकार मनको वृत्ति गरोस्)। यिनमा उपरति –विषयबाट चित्तको उपरम– निवृत्ति हो। विषयमा वैराग्य–रागको अभाव भएपछि त्यसबाट अवश्य चित्तको उपरम–निवृत्ति हुन्छ । तितिक्षा सहन हो । जब मनुष्य कुनै लक्ष्यतर्फ अग्रसर हुन्छ, तब केही विघ्नहरू अवश्य उपस्थित हुन्छन् र उसलाई दुःख पनि भोग्नुपर्छ । त्यसैलाई सहनु **तितिक्षा** हो । जो मनुष्य नान्तरीयक

दुःखले विचलित हुँदैनन्, ती नै लक्ष्य प्राप्त गर्छन् । **श्रीमद्भगवद्गीतामा** भनिएको छ – विषय र इन्द्रियको सम्बन्धले दुःख हुन्छन्, ती अनित्य, आगमापायी हुन्, तिनलाई सहनुपर्छ । जुन महापुरुषलाई तिनले विचलित गराउँदैनन्, ती अमृतत्व (लक्ष्य) प्राप्त गर्छन् । **श्रद्धा** विश्वास र शुश्रूषा दुवैलाई भन्छन्, तिनमा देव, शास्त्र र गुरुमा विश्वास र शुश्रूषा दुवै चाहिन्छन् । धेरै मनुष्यहरू यस्ता पनि छन्, जो ईश्वरमा केवल विश्वास मात्र गर्दछन् र यस्ता पनि छन्, जो विश्वास ता राख्छन् परन्तु भजन-पूजन गर्दैनन् । शास्त्र दुवैको विधान गर्दछ । शास्त्रमा विश्वास आवश्यक छ । यसो नगरी केही हुँदैन, गुरुको शुश्रूषा त अत्यन्त आवश्यक छ, किनकि शास्त्र र देवता दुवैमा गुरु नै विश्वास गराउँदछन् ।

यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥

जुन पुरुषमा देव-(ईश्वर)-माथि धेरै भक्ति छ र जस्तो देवमा त्यस्तै गुरुमा भक्ति छ, उसैको हृदयमा वेदान्तमा कथित अर्थ (ब्रह्मतत्त्व) भासित हुन्छ ।

अब यो स्पष्ट भयो– नित्यानित्य-वस्तुविवेक आदि साधन-चतुष्टयसम्पन्न महापुरुष नै ब्रह्मजिज्ञासाका अधिकारी हुन्छन्, यो ब्रह्मजिज्ञासा मोक्षरूप पुरुषार्थको पहिलो सिढी हो ।

अब विचार गरौं–ब्रह्मजिज्ञासाको स्वरूप के हो ? यद्यपि **ब्रह्मोज्झम, ब्रह्महत्या** इत्यादि स्थलमा **ब्रह्म** शब्द वेद र ब्राह्मणत्व जातिको पनि वाचक छ, तथापि यस सन्दर्भमा **ब्रह्म** शब्द मायाशबल चैतन्य-(ईश्वर)-को नै वाचक छ; किनभने **जन्माद्यस्य यतः** (जसबाट यस जगत्को जन्म, स्थिति र लय हुन्छ, त्यो ब्रह्म हो) भन्ने सूत्रमा ईश्वरको नै लक्षण गरिएको छ । **ब्रह्मणो ज्ञातुमिच्छा** (ब्रह्मलाई जान्ने इच्छा) **ब्रह्मजिज्ञासा** हो । यही ब्रह्मजिज्ञासाको स्वरूप हो ।

प्रश्न– प्रत्येक प्राणी सुखप्राप्ति र दुःखनिवृत्ति मात्र चाहन्छ, सबैको यही इच्छा रहन्छ– मलाई सुख होओस्, दुःख नहोओस्, तर ब्रह्मज्ञान न सुखरूप छ, न त दुःख-निवृत्तिरूप छ; अतः त्यसको इच्छा कसरी हुन्छ ?

उत्तर– यहाँ ब्रह्माकार अपरोक्ष-वृत्तिरूप ज्ञान अथवा अपरोक्ष-वृत्तिद्वारा अभिव्यक्त ब्रह्मरूप चैतन्य नै ब्रह्मज्ञान शब्दको अर्थ विवक्षित छ । पहिलो पक्षमा,

अपरोक्ष वृत्तिको सुखमय ब्रह्मचैतन्यको व्यञ्जक हुनाले यो सुखसाधन छ, यसबाट त्यसको इच्छा हुन सक्छ र अर्को पक्षमा ब्रह्मचैतन्य सुखरूप भएकोले त्यसको इच्छा हुन सक्छ। यहाँ यो निष्कर्ष आउँछ– साधन-चतुष्टयसम्पन्न पुरुषलाई ब्रह्म नित्य-सुखरूप हुनाले त्यसको प्राप्तिको इच्छा हुन सक्छ। त्यसपछि त्यसको साधन हुनाले अपरोक्ष ब्रह्माकार वृत्तिज्ञानको इच्छा हुन्छ र त्यसलाई प्राप्त गर्न पुरुष अद्वितीय ब्रह्ममा वेदान्त-वाक्यहरूको तात्पर्य-निर्णयरूप श्रवण गर्दछ; यही **अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा** (ब्रह्मसूत्र १।१।१) (साधन-चतुष्टय-सम्पन्नतापछि अद्वय ब्रह्मको अपरोक्ष ज्ञानको निमित्त वेदान्तवाक्य-हरूको तात्पर्य-निर्णय गर्नुपर्छ) भन्ने वेदान्तसूत्रको तात्पर्य हो, किनभने सूत्रमा **जिज्ञासा**– **ज्ञातुमिच्छा** भन्ने छ। यहाँ **ज्ञा** धातुको फलरूप अभिव्यक्त चैतन्यमा अथवा अपरोक्ष ब्रह्माकार वृत्तिमा लक्षणा छ, तथा **सन्** प्रत्ययको इच्छाजन्य विचारमा लक्षणा छ।

१५५

प्रश्न– वृहत्–महत् हुनाले तथा शरीर, इन्द्रिय आदिको वृद्धिको कारण हुनाले यो प्रत्यगात्मा–जीव नै ब्रह्म हो, किनकि **विभवनात् महान् आकाशस्तथा चाऽत्मा**– (विभवन–व्यापकत्व–हुनाले आकाश महान् छ, त्यस्तै आत्मा पनि महान् छ भन्ने सूत्र-अनुसार तथा **नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः** भन्ने **श्रीमद्भगवद्गीता**को वचन-अनुसार त्यो व्यापक छ, अतः **ब्रह्म** हो। **अयमात्मा ब्रह्म** भन्ने श्रुति पनि जीवलाई नै ब्रह्म भन्दछ। त्यो जीव कीटदेखि लिएर चतुर्मुख ब्रह्मासम्म प्राणिमात्रको प्रत्यक्ष (अपरोक्ष अनुभवको विषय) छ। प्रत्यक्ष वस्तुमा सन्देह हुँदैन। कुनै पनि मनुष्य मध्याह्नको सूर्यको प्रकाशमा स्थित चक्षुःसन्निकृष्ट घट पट आदिमा सन्देह गर्दैन। फेरि प्रत्यक्ष र असंन्दिग्ध ब्रह्ममा जिज्ञासा कसरी होला? भन्नुहोला– **अहं कृशः अहं काणः वधिरः** आदि प्रतीति-अनुसार शरीर, इन्द्रियादि अहंप्रतीतिका विषय हुन्, आत्मा अहंप्रतीतिको विषय होइन। अतः आत्मा सन्दिग्ध भएकोले त्यसको जिज्ञासा हुन सक्तैन, किनकि **अहम्** कारक प्रतीतिको विषय शरीर, इन्द्रियादि होइन, किन्तु स्थिर आत्मा हो। यदि अहंप्रतीतिले शरीरलाई विषय बनाउँदो हो त **योऽहं प्रपितामहो अन्वभूवं सोऽहं स्थाविरे प्रणप्तृन् अनुभवामि** (जो मैले बाल्यावस्थामा प्रपितामहलाई देखेको थिएँ, त्यही म बुढचाइँमा पनातिहरूलाई देख्छु।) प्रतीति हुने थिएन, किनभने बाल्यावस्थाको शरीरको गन्ध पनि वृद्धावस्थाको शरीरमा हुँदैन। शरीर तीन वर्षपछि एकदम बदलिन्छ। तसर्थ, एउटाको अर्कोमा **योऽहं सोऽहम्** भन्ने खालको ऐक्यको प्रत्यभिज्ञा–ज्ञान कसरी हुने? किनकि बाल्यावस्थाको शरीरभन्दा वृद्धावस्थाको शरीर अन्य हो, दुवै शरीर एउटै

होइनन् । जो जसबाट व्यावृत्त छ, त्यो त्यसभन्दा भिन्न हुन्छ; जस्तै स्रक्-(माला)-मा व्यावृत्त फूलहरूले अनुवृत्त सूत्र (धागो) भिन्न हो । यस नियमअनुसार बाल्य र वार्धक्य अवस्थाभन्दा व्यावर्तमान शरीरमा अनुवर्तमान आत्मा भिन्न हो, यो स्पष्ट प्रतीत हुन्छ । त्यस्तै स्वप्नावस्थामा देवशरीर ग्रहण गरेर दिव्य भोग भोगिरहेको पुरुष जागा भएपछि 'म देव होइन, मनुष्य हुँ' यसप्रकार देवशरीरबाधित भए तापनि आफूलाई अबाधित रूपले अनुभव गर्दछ; यसबाट पनि ज्ञात हुन्छ– आत्मा शरीरभन्दा अलग्ग छ । १५६

कहिलेकाहीं देखिन्छ, सुनिन्छ– योगी योगबलले आफ्नो शरीरको त्याग गरेर व्याघ्रशरीरको धारणा गरे पनि आफूलाई **स एवाऽहम्** (उही मनुष्यशरीर म यस-समय व्याघ्रशरीर भएको छु) **भन्ने** अभिन्नत्वसाथ आफ्नो अनुभव गर्दछ । यसरी अहमाकार वृत्तिको विषय शरीर होइन; किनभने इन्द्रिय अहमाकार-प्रतीतिको विषय भए त अन्धो पुरुषलाई **योऽहं घटमद्राक्षं सोऽहं तं स्पृशामि** यस्तो ऐक्य प्रत्यभिज्ञा-विरुद्ध हुने थियो; किनकि द्रष्टा–चक्षु अहिले छैन । अनुभविता नै स्मरणकर्ता हुन्छ । एउटाले देखेको वस्तुलाई अर्को स्मरण गर्दैन । मन र बुद्धि करण हुन्, यी अहं-(कर्तृ)-बुद्धिका विषय हुन सक्दैनन्, किनकि करण र कर्ता एकै हुँदैनन् । यसबाट ज्ञात हुन्छ– अहमाकार-प्रतीतिको विषय शरीर, इन्द्रिय मन र बुद्धिभन्दा भिन्न आत्मा नै हो । यो प्रत्यक्ष छ, सन्दिग्ध छैन, अतः त्यसको जिज्ञासा हुन सक्तैन, त्यस्तै आत्मज्ञानको कुनै प्रयोजन पनि छैन, किनभने तपाईंको मतमा संसारको निवृत्ति (अपवर्ग) नै प्रयोजन हो र त्यसको कारण आत्माको स्वरूपको अज्ञान नै हो तथा त्यसको निवृत्तिद्वारा आत्मस्वरूपको अपरोक्ष अनुभव हुन्छ । यदि यो संसार अनादिकालदेखि आत्मस्वरूपको अज्ञानबाट अनुवर्तमान छ भने आत्मस्वरूपको अज्ञानबाट त्यसको निवृत्ति कसरी होला ? अहमाकार अनुभव नै आत्मयाथात्म्यानुभव हो, त्यसदेखि भिन्न होइन । यसप्रकार प्रयोजन पनि छैन; अतः सन्देह र प्रयोजन नभएको हुनाले आत्मज्ञानको इच्छा हुन सक्तैन । यसकारण ब्रह्मजिज्ञासा-शास्त्रको आरम्भ गर्नु व्यर्थ छ ।

उत्तर– तपाईंको यो शङ्का तब हुन्थ्यो,जब अहमाकार अनुभवको विषय आत्मतत्त्व हुन्थ्यो; परन्तु यस्तो हुँदैन; किनकि आत्मतत्त्व **अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घम्** (वृहदारण्यकोपनिषत् –यो आत्मतत्त्व मोटो, पातलो, सानो र ठूलो छैन)–यस वचनबाट तथा **अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्** (कठोपनिषत् –आत्मा शब्द, स्पर्श र रूपले रहित छ)– यस वचनबाट सम्पूर्ण धर्मले रहित, **एकमेवाऽद्वितीयम्**बाट एक, द्वितीय-

रहित तथा **सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म** –यस श्रुतिबाट नित्यज्ञानस्वरूप व्यापक आत्मा ज्ञात हुन्छ; र **अहं मनुष्यः सुखी** भन्ने अनुभव शरीरदेखि परिच्छिन्न एवं सुख-दुःखले युक्त चेतनलाई विषय बनाउँछ, यो आत्मतत्त्वविषयक कसरी होला ? अतः त्यो आत्मतत्त्व सन्दिग्ध छ र त्यसको साक्षात्कारको अनर्थरूप संसारको निवृत्ति (अपवर्ग) प्रयोजन पनि हो । यसकारण त्यसको जिज्ञासा हुन सक्छ । १५७

यद्यपि **द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया** (दुई ईश र जीव साथै रहने, समान ख्याति भएका मित्र- यस शरीररूपी वृक्षमा रहन्छन्) यो श्रुति र **ये यथा मां प्रपद्यन्ते** भन्ने **श्रीमद्भगवद्गीता**को वचनअनुसार जीव र ईशमा तथा जीवहरूमा इत्थाट्ट हेर्दा भेद प्रतीत हुन्छ, तथापि–

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ॥

आरम्भ र समाप्तिको एकरूपता,वारंवार कथन, अपूर्वता, फल, प्रशंसा र युक्ति –यी ६ वेदका तात्पर्य-निश्चयका हेतु हुन् –यस उक्तिको अनुरोधबाट एक अद्वितीय ब्रह्ममा वेदतात्पर्यको निश्चय हुन सक्छ । अभ्यास वारंवार कथन – पुनरुक्ति दोषग्रस्त छ, अतः त्यसबाट तात्पर्य-निश्चय कसरी हुन्छ ? यस्तो शङ्का गर्नु उचित छैन, किनकि स्थलविशेषमा, जहाँ विस्मयादिप्रतिपादक वाक्य छन्, त्यहाँ पुनरुक्ति गुण नै हुन्छ, जस्तै–**अहो दर्शनीया, अहो दर्शनीया वामनमूर्तिः** यस वाक्यमा । तात्पर्य के हो भने जहाँ अपूर्व अर्थ छ, त्यहाँ पुनरुक्ति गुण हुन्छ, दोष हुँदैन ।

प्रश्न– प्रत्यक्ष सबै प्रमाणमध्ये जेठो–प्रथम गणनीय प्रमाण हो । यो आफ्नो प्रामाण्यमा अरू प्रमाणको अपेक्षा पनि राख्दैन, सबभन्दा प्रबल छ । गणनामा आगम चौथो – कान्छो प्रमाण हो तथा यो अर्को प्रत्यक्ष प्रमाणको अपेक्षा पनि राख्दछ, सबभन्दा दुर्बल छ । अतः अहमाकार प्रत्यक्षानुभवद्वारा आगम बाधितार्थ भएर गौणार्थक किन नहोला ?

उत्तर– जेठो भएको नाताले कोही प्रबल हुँदैन । जेठो हुँदैमा कोही प्रबल हुने भए **इदं रजतम्** यो भ्रमज्ञान पनि जेठो हुनाले प्रबल र **इयं शुक्तिः, नेदं रजतम्** भन्ने बाधज्ञान कान्छो हुनाले दुर्बल होला, यसरी शुक्तिज्ञानले रजतज्ञानको बाध नहोला । यस दृष्टान्तअनुसार ज्येष्ठत्व बाधकत्वको प्रयोजक हुँदैन, बरु बाध्यत्वको प्रयोजक हुन्छ, किनकि पूर्व **इदं रजतम्** भन्ने भ्रमज्ञानको उत्पत्तिकालमा पर– **इयं शुक्तिः** भन्ने

ज्ञान छैन, यसरी परलाई बाध नगरी पूर्व उत्पन्न हुन्छ र पर पूर्वको बाध नगरी उत्पन्न हुन सक्तैन, यसैले पर पूर्वको बाधक हुन्छ। आगम प्रत्यक्षको अपेक्षा राख्दछ, किनकि शब्दको श्रवण प्रत्यक्ष नभई शब्दबोध हुँदैन। यसरी प्रत्यक्ष उपजीव्य भएकोले त्यो प्रबल र आगम दुर्बल छ, यस अर्को पक्षमा यो विकल्प हुन्छ– आगम-(वेदान्त)-जन्य ज्ञान आफ्नो प्रामाण्यको निमित्त प्रत्यक्षको अपेक्षा गर्दछ वा आफ्नो उत्पत्तिको निमित्त ? प्रथम पक्षमा यो विकल्प हुन्छ – विपर्यास–शङ्काको निवृत्तिको लागि हो कि संवादको– स्वप्रामाण्यको– अनुमोदनको लागि ? दुवै युक्त छैनन्, किनभने वेद अपौरुषेय छ, अतः त्यसमा पुरुषमा सम्भावित भ्रम, प्रमाद, लोभ आदि दोषहरूको सम्भावना नहुनाले विपर्यासको शङ्का कसरी हुन सक्छ र वेद बोधक हुनाले त्यसमा स्वतः प्रामाण्य छ; अतः संवादको निमित्त त्यसलाई प्रत्यक्षको अपेक्षा हुँदैन। आगम-(वेदान्त)-जन्य ज्ञान स्वको उत्पत्तिको लागि प्रत्यक्षको अपेक्षा गर्दछ, किनकि शब्दको श्रवण प्रत्यक्ष शब्द प्रमाको कारण हुन्छ। यसबाट प्रत्यक्ष त्यसको उपजीव्य–प्रयोजक– हुन्छ, अतः प्रत्यक्षको आगम बाधक हुँदैन भन्नु पनि ठीक छैन, किनभने आगम प्रत्यक्षगत तात्त्विक प्रामाण्यको बाध गर्दछ, र त्यो उसको उपजीय हुँदैन, किनकि **अ, इ** आदि प्रत्येक वर्ण एक, अमूर्त र व्यापक छ। ह्रस्वत्व, दीर्घत्व तिनमा भान हुन्छ। अभिप्राय के हो भने यद्यपि **नगः, नागः** इत्याकारक श्रवण प्रत्यक्ष भ्रम हो, तथापि तिनबाट जो **तरु**-(रूख)-**हस्ती**-(हात्ती)-विषयक बोध हुन्छन्, ती प्रमा नै हुन्छन्। यसबाट सिद्ध हुन्छ– आगमको उपजीव्य –प्रयोजक– प्रत्यक्ष हो, प्रत्यक्षगत तात्त्विक प्रामाण्य होइन। अतः प्रत्यक्षगत तात्त्विक प्रामाण्यको आगमसित बाध भए पनि व्यावहारिक प्रत्यक्षको बाध नहुनाले उपजीव्यसँग विरोध पर्दैन।

प्रश्न– यद्यपि उपजीव्य प्रत्यक्ष व्यवहारमा प्रमाण हो, परमार्थमा प्रमाण होइन, यसप्रकार उपजीव्य प्रत्यक्षलाई सङ्कोच गरेर विरोधको परिहार हुन सक्छ, तथापि **उपजीव्यस्योपमर्दादुपजीवकस्योपमर्दो वरम्** (उपजीव्य)–कारण– को सङ्कोच गरेर विरोध परिहार गर्नुभन्दा उपजीवक–कार्य–को सङ्कोच गरेर नै विरोध-परिहार गर्नु श्रेष्ठ छ) भन्ने न्यायअनुसार उपजीवक आगमकै गौण अर्थ मानेर विरोध-परिहार गर्नु उचित छ; अर्थात् **एकमेवाऽद्वितीयं ब्रह्म** (सजातीय, विजातीय र स्वगतको भेदले शून्य ब्रह्म हो) भन्ने श्रुतिलाई नै द्वैत प्रत्यक्षको विरोधभन्दा गौणार्थक किन नमान्ने ? अर्थात् जस्तो **एक एवाऽद्वितीयोऽयं राजा** यो प्रशंसापरक छ, त्यस्तै

उक्त अद्वैतबोधक श्रुतिवाक्य पनि प्रशंसापरक छ, मुख्यार्थपरक छैन– यस्तो किन नमान्ने ?

उत्तर– जब उपक्रम र उपसंहारको ऐक्य, अभ्यास आदि तात्पर्य-निर्णय-हेतुहरूबाट उक्त वाक्यको अद्वैत ब्रह्ममै तात्पर्य निर्णीत भइसकेको छ, तब प्रत्यक्षको अनुरोधले आगमको गौण अर्थ मान्नु ठीक होइन; किनभने आगम अपौरुषेय हुनाले निर्दोष छ, एवं प्रत्यक्ष करणको दोषले **वितस्तिपरिमितश्चन्द्रः** समान भ्रम छ । मीमांसा-भाष्यकारले यसो पनि भनेका छन्– **न विधौ परः शब्दार्थः** (विधिवाक्यमा तथा अनधिगतार्थक हुनाले तत्सदृश वेदान्तवाक्यमा पर –लक्ष्य– शब्दार्थ हुँदैन) ।

प्रश्न– विधिवाक्य तथा वेदान्तवाक्यमा लक्षणा हुँदैन भन्नु ठीक छैन, किनभने, **सोमेन यजेत** मीमांसकहरूले **सोम**शब्दको सोमलताविशिष्टमा लक्षणा मानेका छन् भने वेदान्तीहरूले पनि **तत्त्वमसि** इत्यादि वाक्यमा भागत्याग-लक्षणा मानेका छन् ।

उत्तर– उक्त भाष्यको अर्थ हो– तात्पर्यवत् विधिवाक्य तथा वेदान्त-वाक्यको प्रत्यक्षको अनुरोधले लक्षणाद्वारा तात्पर्यरहित अर्थ गर्नु ठीक छैन । **सोमेन यजेत**मा सोमलताविशिष्ट लक्ष्यार्थ वाक्यको तात्पर्यको विषय नै हो; उक्त भाष्य-वचन तात्पर्यको अविषय अर्थमा लक्षणाको निषेधक छ। **एकमेवाऽद्वितीयम्** वाक्यको उपक्रमादिलिङ्गानुसार अद्वैत ब्रह्म नै तात्पर्यविषयक अर्थ हुन्छ । यसर्थ, उक्त वचनको विरोध भएबाट तात्पर्यको अविषय अर्थमा प्रत्यक्षको अनुरोधले लक्षणा गर्नु ठीक होइन ।

यहाँनिर निष्कर्ष के हो त भने समस्त उपाधि-(देश, काल र धर्म)-ले रहित सच्चिदानन्दघन ब्रह्माकार अन्तःकरणको अपरोक्ष वृत्तिको लागि वा वृत्तिद्वारा अभिव्यक्त नित्य सुखरूप चैतन्य-(ब्रह्म)-को प्राप्तिको लागि वेदान्तवाक्यहरूको अद्वैत ब्रह्ममा तात्पर्यनिर्णयरूप जुन श्रवण हो, त्यो **ब्रह्मजिज्ञासा** हो ।

प्रश्न– जुन ब्रह्मको जिज्ञासाको स्वरूपको प्रदर्शन तपाईं गर्दै हुनुहुन्छ, त्यो ज्ञात छ कि अज्ञात ? ज्ञात छ भने ज्ञातमा ज्ञानको इच्छा कसरी हुन्छ ? अज्ञात छ भने पनि त्यसमा ज्ञानको इच्छा कसरी हुन्छ ?

उत्तर– जसलाई व्याकरण, निघण्टु आदिको अध्ययनबाट पद-पदार्थ-सम्बन्धको ज्ञान छ, उसलाई ब्रह्मजिज्ञासाभन्दा पहिले पनि **सदेव सौम्येदमग्र आसीत्**,

एकमेवाऽद्वितीयं ब्रह्म इत्यादि वाक्यको श्रवणबाट सामान्य रूपले ब्रह्मको ज्ञान भएको हुन्छ, त्यसलाई विशेष ज्ञानको इच्छा हुन सक्छ; किनकि ब्रह्मको विषयमा वादीहरूको मतभेद छ। **चार्वाक** चैतन्यविशिष्ट शरीरलाई नै ब्रह्म–आत्मा मान्दछन्। कोही-कोही चक्षु आदि इन्द्रियलाई नै आत्मा मान्दछन्। **बौद्ध** क्षणिक विज्ञानलाई नै आत्मा मान्दछन्। **नैयायिक, साङ्ख्य, मीमांसक** आदि शरीरभेदले आत्माको भेद मान्दछन्। **वेदान्तीहरू** शरीरभेदले आत्माको भेद मान्दैनन्। यस परिस्थितिमा विचार नगरी पुरुष पुरुषार्थ-साधनमा प्रवृत्त भयो भने उसलाई अनर्थ प्राप्त होला, ऊ पुरुषार्थबाट वञ्चित रहला। यसैले ब्रह्मजिज्ञासा-वेदान्तवाक्यको तात्पर्य निश्चित अवश्य गर्नुपर्छ। अस्तु।

यहाँसम्म ब्रह्मजिज्ञासाको स्वरूपको निर्णय गरियो, अब संक्षेपमा ब्रह्मको स्वरूपको विचार गरौं। अहिले व्याप्ति, विशिष्टद्वयाघटितत्व, निर्दिश्यमानत्व, अर्थवत्त्व आदिको निरूपण त्यति आवश्यक छैन, जति ब्रह्मतत्त्व-निरूपणको आवश्यकता छ, तथापि यो भगवान्को कृपा हो कि जुन देशहरूको अर्थात् पश्चिमी देशहरूको आजकल प्राधान्य छ, र जसको अनुकरण पूर्वी देश पनि गरिरहेका छन्, ती देशमा पनि आस्तिकहरूको सङ्ख्या प्रचुर मात्रामा छ।

स्वर्गापवर्गयोर्द्वारमामनन्ति मनीषिणः।
यदुपास्तिमसावत्र परमात्मा निरूप्यते॥

इत्यादि रीतिले परमात्माको चिन्तन स्वर्ग र अपवर्गको द्वार हो। वस्तुको स्वरूप-निरूपण लक्षण र प्रमाणद्वारा हुन्छ। यसभन्दा अघि स्वरूप-लक्षण र तटस्थ-लक्षणद्वारा विचार गरियो; अब ब्रह्मबारे श्रुति र तदनुकूल अनुमान प्रमाण देखाइन्छ। सत्, चित् र आनन्द ब्रह्मको स्वरूप-लक्षण हो। यसमा प्रमाण **सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, सदेवसौम्येदमग्रआसीत्, आनन्दं ब्रह्मेति व्यजानात्** इत्यादि श्रुतिहरू छन्। यस संसारको जन्म, स्थिति र लय जसबाट हुन्छ, त्यो ब्रह्म हो, यो तटस्थ-लक्षण हो। यसमा प्रमाण **यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत् प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्ब्रह्म तद्विजिज्ञासस्व** जसबाट यो सम्पूर्ण जगत् उत्पन्न हुन्छ, उत्पन्न जगत् जसमा स्थित रहन्छ र अन्तमा जसमा लीन हुन पुग्छ, त्यो ब्रह्म हो भनेर जान), **अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्, आत्मा वा इदमेकमग्र आसीत्, स इमान् लोकानसृजत, तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः, सदेव सौम्येदमग्र आसीत्, तत्तेजोऽसृजत्, तदेतत्सत्यम्, यथा**

सुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिङ्गः....तथाऽक्षरात् विविधाः सौम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवाऽपि यन्ति, तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्, तन्नामरूपाभ्यामेव व्यक्रियत इत्यादि श्रुतिहरू छन् ।

प्रश्न– जब **सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति** (सबै वेद जुन पदको –प्राप्य ब्रह्मको– प्रतिपादन गर्दछन्) –यस श्रुतिअनुसार परमेश्वरको प्रतिपादन गर्छौं, तब परमात्मामाथि अविश्वास तथा नास्तिक्यको प्रादुर्भाव कसरी भयो ?

उत्तर– नाऽयमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुधा श्रुतेन, यमेवैष शृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् (यो आत्मा वेदको प्रवचन, तीक्ष्ण बुद्धि र अनेक शास्त्रको श्रवणद्वारा लभ्य छन्, किन्तु जसमाथि उसको कृपा हुन्छ, ती नै त्यसलाई प्राप्त गर्न सक्छन्) –यस **कठश्रुति**अनुसार जसमाथि परमेश्वरको कृपा हुन्छ, उसैको परमेश्वरमा श्रद्धा वा आस्तिकबुद्धि हुन्छ, सबैको होइन । जबसम्म **अस्ति परमात्माऽभ्युदयनिःश्रेयसदाता** भन्ने दृढ विश्वास हुँदैन, तबसम्म परमात्माको दर्शन–साक्षात्कार हुन सक्तैन । यसमा **अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते** (जो परमात्माको अस्तित्वमा विश्वास गर्दछन्, तीभन्दा अन्यत्र परमात्मा प्रत्यक्ष कसरी हुन्छ ?) भन्ने श्रुति प्रमाण छ । यसैले परमात्माको साक्षात्कारको निम्ति परमात्मामा विश्वास गर्नु आवश्यक छ । यसमा प्रमाण– **अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति** (जो **अस्ति** छ भनेर विश्वास गर्दछन्, तिनको बुद्धिमा विशेष रूपले परमात्मा सन्निहित हुन्छ) यो **कठश्रुति** छ । यदि ध्रुवचरित्रमाथि ध्यान दिने हो भने उक्त वैदिक सिद्धान्तको बोध सहजै हुनेछ । ध्रुव बालक थिए, न त उनको उपनयन-संस्कार भएको थियो, न उनले वेद वा दर्शनशास्त्रको नै अध्ययन गरेका थिए । उनको कुलक्रमागत विश्वास थियो– म दयासिन्धु परमेश्वरलाई खुशी पारेर आफ्ना इष्टको साधन गर्नेछु । उनले केवल यसै श्रद्धानुसार परमेश्वरको प्रसन्नता प्राप्त गरेर उनको साक्षात्कार गरे र यसै जन्ममा साम्राज्यपद तथा अन्तमा ध्रुवपद प्राप्त गरे ।

वेणीसंहार-नाटकमा भीमले सहदेवसँग सोधेका छन्– के परमात्माको शक्तिमा पनि दुर्योधन विश्वास गर्दैन ? यसको जवाफ सहदेवले यसरी दिएका छन्–

आत्मारामा विहितरतयो निर्विकल्पे समाधौ
ज्ञानोद्रेकाद् विघटिततमोग्रन्थयः सत्त्वनिष्ठाः ।
यं वीक्षन्ते कमपि तमसां ज्योतिषां वा परस्तात्
तं मोहान्धः कथमयममुं वेत्तु देवं पुराणम् ।।

जो आफ्नो आत्मामा रमण गर्दछन्, जसले निर्विकल्प समाधिमा चित्त स्थिर गरेका छन्, जो सत्त्वनिष्ठ छन्, जसको तमोगुण र रजोगुणको गाँठो खुकुलो भएको छ, यस्ता महापुरुष ज्योति र तमभन्दा पर रहेको जुन परमात्माको दर्शन गर्दछन्, त्यस उत्तम पुरुषको दर्शन मोहान्ध दुर्योधन कसरी गर्न सक्छ ? यो उक्त श्लोकको अर्थ हो । यसबाट स्पष्ट जान्न सकिन्छ– परमात्माको दर्शनको लागि कस्तो चित्त हुनुपर्छ ? जो आस्तिक छ तथा वेद र शास्त्रमा विश्वास राख्छ, उसको बोधको लागि यति नै पर्याप्त छ । परन्तु जो मानिस युक्तिलाई नै प्रधान सम्झन्छन्, तिनको लागि युक्तिपूर्वक नै विचार गरौं–

यस संसारमा जो कार्यजन्य छन्, ती सबका सब कर्तृजन्य देखिएका छन्; जस्तै– घट, पट, प्रासाद आदि । यसबाट कार्यप्रति कर्ता कारण छ, यो सामान्य कार्य-कारणभाव सिद्ध हुन्छ । यसप्रकार कार्य-कारणभाव सिद्ध भएपछि स्थिति, अङ्कुर, आदिमा कार्यत्व प्रत्यक्ष छ र कार्यजन्यत्व प्रत्यक्ष छैन । अतः त्यहाँ पनि कार्यजन्यत्वको अनुमान गर्नुपर्छ । **क्षितिः कर्तृजन्या, कार्यत्वात् घटवत्** अर्थात् क्षिति कर्तृजन्य छ कार्य भएको हुनाले घटसमान ।

यहाँ प्रतिपक्षी भन्दछन्– जस्तो कार्य कर्तृजन्य देखिन्छन्, त्यस्तै कर्ता सशरीर तथा साधार नै देखिन्छन् । देखिन्छ– घटको कर्ता सशरीर छ र भूतलमा बसी घडा बनाउँछ, त्यस्तै उपादान र सहकारी कारण पनि कार्यमा देखिन्छन् । कर्ता कुनै प्रयोजनले नै कार्य गर्छ अर्थात् मृत्तिकारूप उपादान र चक्र तथा दण्डको सहकारले पैसाको लागि कुम्भकार (कुह्माले) घडा बनाउँछ । परन्तु ईश्वरको शरीर छैन, किनभने ईश्वरको शरीर मान्ने हो भने त्यो शरीर पनि सावयव हुनाले कार्य होला र कर्तृजन्य होला, साथै त्यसको निर्माण पनि सशरीर ईश्वरले गर्ला । यसप्रकार **अनवस्था-दोष** नहोओस् भन्नाको निमित्त अशरीर नै ईश्वर क्षितिको कर्ता हो भन्ने मान्नुपर्छ । श्रुति पनि भन्छ– **अकायमव्रणम्** अर्थात् ईश्वरको शरीर छैन । ईश्वर क्षिति, अङ्कुर आदिलाई कुनै आधारमा बसेर बनाउँदो हो ता त्यो आधार पनि अजन्य हुनाले अन्य आधारमा बसेर नै त्यसलाई बनाएको होला, यसरी उत्तरोत्तर आधारसापेक्ष निर्माण हुनाले अनवस्था हुन जाला । यसै गरी उपादान र सहकारीको निर्माणमा पनि अन्य उपादान र सहकारीको अपेक्षा हुने हुनाले अनवस्था-दोष होला; परमेश्वर त आप्तकाम छन्, उसलाई कुनै धन आदि वस्तुको अपेक्षा छँदैछैन, तब ऊ जगत्लाई किन बनाउँथ्यो ?

तिनको भनाइ युक्तिसङ्गत छैन, किनकि क्षिति आदि कार्यको उपादान **न्यायमतमा परमाणु, योगमतमा प्रकृति** र **वेदान्तमतमा माया** छ; र अदृष्ट, ईश्वरीय ज्ञान, इच्छा र कृति सहकारी कारण हुन्। अतः उपादान र सहकारीको विषयमा त प्रश्न नै रहनेछैन, किन्तु शरीर, आधार आदिको विषयमा प्रतिवादीसँग सोध्नु आवश्यक छ– के तपाईंको अभिप्राय **ईश्वरो न कर्ता अशरीरत्वात्, निराधारत्वात्, प्रयोजन-शून्यत्वात्** भन्ने अनुमानसँग छ ? अथवा **ईश्वरो यदि कर्ता स्यात् तदा सशरीरः स्यात्, साधारः स्यात्, सप्रयोजनः स्यात्; न च ईश्वरः सशरीरः साधारः, सप्रयोजनः; तस्मान्न कर्ता** इत्यादि तर्कमा छ ? दुवै ठीक छैनन्, किनभने तपाईंको मतमा ईश्वर आधार-प्रसिद्ध छैन, यसबाट अनुमान र तर्क दुवैमा **आश्रयासिद्धि**रूप दोष छ; र हाम्रो मत-अनुसार **द्यावाभूमि जनयन् देव एकः** भन्ने श्रुतिबाट तथा **क्षितिः सकर्तृका घटवत्** भन्ने अनुमानबाट आश्रय सिद्ध मान्ने हो भने उक्त आगम र अनुमान धर्मी–ईश्वर–को ग्राहक हुनाले प्रबल छन्, अतः उपजीव्य हुनाले दुर्बल तपाईंको अनुमान र तर्कको बाध हुन जाला। यसै कुरालाई उदयनाचार्यले भनेका छन्–

आगमादेः प्रमाणत्वे बाधनादनिषेधनम् ।
आभासत्वे तु सैव स्यादाश्रयाद्धिरुद्धता ॥

यदि प्रतिवादी भन्लान्– हाम्रो तात्पर्य **ईश्वरो न कर्ता अशरीरत्वात्** भन्ने बाधमा छैन, किन्तु **क्षितिः सकर्तृका, कार्यत्वात्, घटवत्** भन्ने अनुमानमा, **क्षितिः न कर्तृजन्या, शरीराजन्यत्वात्, आधाराजन्यत्वात्, प्रयोजनशून्यनिर्मितत्वात्** भन्ने सत् प्रतिपक्षको उपन्यासमा छ। अतः क्षितिरूप आश्रय सिद्ध हुनाले आश्रयासिद्धि छैन। तब यो कथन पनि युक्त छैन, किनकि तपाईंका शरीरजन्यत्व आदि हेतु **व्याप्यत्वासिद्ध** छन्, जस्तै–**पर्वतो वह्निमान् नीलधूमवत्त्वात्** –यहाँ वह्निको धूमत्वरूपले नै धूममा व्याप्ति रहन्छ। अतः नीलधूमहेतु व्याप्यत्वासिद्ध छ; त्यस्तै कर्तृजन्यत्वको व्याप्ति–उभयमतसिद्ध अजन्यत्वरूपले अजन्यत्वमा छ, शरीर जन्यत्वमा छैन। यसर्थ उक्त हेतु व्याप्यत्वासिद्ध छ। भन्नुहोला– अजन्यत्व-हेतुबाट नै सत्प्रतिपक्षको उपन्यास गरौंला। तर यो पनि उचित हुँदैन; किनभने क्षिति र अङ्कुर जन्य हुनाले अजन्यत्वहेतु स्वरूपा-सिद्ध हुन जाला; र **शरीरजन्यत्वं कर्तृजन्यत्वव्यभिचारि स्यात्** भन्ने व्यभिचार-शङ्का भएमा त्यसको निवर्तक अनुकूल तर्क नहुनाले उक्त हेतुमा व्याप्तिग्रह पनि नहोला। यसप्रकार उक्त हेतु दुर्बल छ; अतः त्यसबाट सत्प्रतिपक्ष दिन सकिंदैन।

प्रश्न– क्षितिः सकर्तृका कार्यत्वात्मा कार्यत्वहेतुमा शरीरजन्यत्व उपाधि छ । यसैले उक्त हेतु व्याप्तत्वासिद्ध छ ।

उत्तर–उपाधि त्यहाँ छ, जहाँ व्यभिचार-शङ्का हुन्छ र त्यसको निवर्तक तर्क हुँदैन । यहाँ कार्यत्वहेतुमा **यदि कार्यत्वं कर्तृजन्यत्वव्यभिचारि स्यात्, तर्हि कर्तृजन्यत्वं न स्यात्** भन्ने अनुकूल तर्क भएकोले उक्त हेतुमा उपाधि हुन सक्तैन। भन्नुहोला – जो साध्यलाई व्यापक भएर साधनलाई अव्यापक हुन्छ, त्यो **उपाधि** हो र यो उपाधि-लक्षण शरीरजन्यत्वमा घट्तछ । अतः उक्त हेतुमा उक्त उपाधि छैन भन्नु ठीक छैन । यसो भन्न पनि सक्नुहुन्न, किनभने कर्तृजन्यत्व साध्यको शरीरजन्यत्व उपाधि व्यापक छैन, किनकि **कर्तृजन्यत्वं यदि शरीरजन्यत्वव्यभिचारि स्यात्** भन्ने व्यभिचार-शङ्का भएपछि त्यसको निवर्तक अनुकूल तर्क छैन ।

ईश्वर आप्तकाम छ । जगत्को निर्माणबाट उसको कुनै प्रयोजन सिद्ध हुँदैन, त्यसो भए ऊ जगत् किन बनाउँछ? **प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते** अर्थात् प्रयोजनविना मन्द (मूर्ख) पनि कुनै वस्तुको निर्माणमा प्रवृत्त हुँदैन । भाव के हो भने **ईश्वरो न जगत्कर्ता, प्रयोजनाभावात् जगन्न कर्तृजन्यं निर्मातुः प्रयोजनासाधकत्वात्** भन्ने बाध अथवा सत्प्रतिपक्ष हुनाले **जगत् सकर्तृकं कार्यत्वात्** भन्ने अनुमान कुनै पनि रीतिले हुन सक्तैन । ठीक छ, संसारको निर्माणमा परमेश्वरको कुनै पनि स्वार्थ-सुख वा दुःख निवृत्ति छैन, तथापि जीवनमाथिको कारुण्य अर्थात् जीव सुखी हुन्, जीवको दुःखनिवृत्ति होओस् भन्ने इच्छाले परमेश्वर संसारको निर्माणमा प्रवृत्त छ, यहाँनिर निष्कर्ष यो छ, संसारको प्रवाह अनादि छ–– प्रलयपछि सृष्टि र सृष्टिपछि प्रलय; यसप्रकार अनवरत संसारको धारा बगिरहन्छ । प्रलयकालमा पनि जुन जीवको मोक्ष भएको छैन , त्यस्ता जीव सूक्ष्म शरीर, शुभ, अशुभ, अदृश्य तथा वासनाहरूले युक्त भएर प्रकृतिमा लीन रहन्छन् । तिनीहरू आफ्ना ती अदृष्ट फलको उपभोग गरून् तथा नित्य नैमित्तिक कर्मानुष्ठान एवं श्रवण, मनन र निदिध्यासनद्वारा आत्मसुख र आत्य-न्तिक दुःखनिवृत्ति प्राप्त गरून् भन्ने शुभेच्छाले परमेश्वर जगत्को निर्माण गर्दछन्, यस्तो मान्नुमा कुनै **दृष्टिविरोध** आदि दोष हुँदैन । वसिष्ठ, याज्ञवल्क्य, व्यास आदि मुनिहरूले आफ्नो प्रयोजन नभए पनि प्राणीहरूमा अभ्युदय र निःश्रेयसको सिद्धिको लागि नै यी धर्मशास्त्र र पुराणहरूको निर्माण गरे । भगवान् शङ्कराचार्यले भाष्यनिर्माण गर्नुमा वा उपदेश दिनुमा कारुण्य बाहेक अर्को कुन स्वार्थ थियो? यसबाट यो सिद्ध

भयो– स्वार्थ नभएर पनि परमेश्वर कारुण्यले गर्दा जगत्को निर्माण गर्दछन्, अर्थात् जीव संसार-सागरमा आफ्ना-आफ्ना कर्मअनुसार सुख-दुःखको भोग गरून् तथा अन्तमा दुःखको आत्यन्तिक निवृत्तिरूप मोक्ष प्राप्त गरून् ।

लौकिक व्यवहारमाथि दृष्टि दिने हो भने पनि **प्रयोजनबाटै प्रवृत्ति हुन्छ** भन्ने कुराको व्याप्ति ठीक प्रतीत हुँदैन, किनभने लोकमा हामी देख्छौं– खेलमा केटाकेटीहरू माटाको घर बनाएर स्वयं नै त्यसलाई बिगार्दछन्, कानेकाने पिच्च आदि खेलमा प्रयोजनविना नै प्रवृत्त हुन्छन् । धनी मानिसहरू तास, बुद्धिचाल, भकुन्डो आदि अनेक खेल प्रयोजनको अनुसन्धान नगरी नै खेल्छन् । त्यसै गरी चेतनमात्र श्वास-प्रश्वास-रूप क्रियाको निमित्त जीवनयोनि-प्रयत्न प्रयोजनको अनुसन्धानबेगरै गर्दछन्, यसकारण उक्त व्याप्ति ठीक छैन । ठीक कुरा त के हो भने कार्य-कारणभावरूप अनुकूल-तर्कद्वारा सहकृत अनुमानले क्षित्यङ्कुरादिमा जब सामान्य रूपले सकर्तृत्व सिद्ध भयो, तब घट-दृष्टान्तको आधारमा ईश्वरमा सशरीरत्व वा साधारत्वको शङ्का गर्नुहुँदैन, किनभने सम्पूर्ण अंशमा दृष्टान्तको सादृश्य अनुभवविरुद्ध छ, अन्यथा घट-पटको कर्ता अल्पज्ञ र अल्पशक्ति देखिन्छ, यसबाट क्षितिको कर्ता पनि अल्पज्ञ र अल्पशक्ति सिद्ध होला । भनिएको पनि छ–

किमीहः किंकायः स खलु किमुपायस्त्रिभुवनं
किमाधारो धाता सृजति किमुपादान इति च ।
अतर्क्यैश्वर्ये त्वय्यनवसरदुःस्थो हतधियः
कुतर्कोऽयं कांश्चिन्मुखरयति मोहाय जगतः ॥

अर्थात् ईश्वर कुन प्रयोजनले कुन आधारमा बसेर कसरी शरीर-ग्रहण गरी कुन उपादान र सहकारीको सहकारद्वारा त्रिभुवन बनाउँछ ? यस्तो कुतर्कले कुनै-कुनै हतबुद्धि तार्किकहरूलाई साधारण जनतालाई श्रेयःपथबाट भ्रष्ट गराउन वाचाल बनाउँछ । हे भगवन् ! हजूरको ऐश्वर्य अनन्त छ । हजूर शरीर, आधार र उपादानविना त्रिभुवन बनाउन सक्नुहुन्छ । यसर्थ यस्ता निराधार तर्क कसरी उठ्न सक्छन् ? यस श्लोकमा आएको परमेश्वरको विशाल ऐश्वर्यसूचक **अतर्क्यैश्वर्ये** पदको अर्थमा ध्यान दिने हो भने उत्तिखेरै ब्रह्मतत्त्वको ज्ञान होला । यति भन्दा पनि जसको चित्तमा ब्रह्मतत्त्वको ज्ञान हुँदैन, तिनको लागि म–

इत्येवं श्रुतिनीतिसम्प्लवजलैर्भूयोऽभिराक्षालिते
येषां नाऽऽस्पदमादधासि हृदये ते शैलसाराशयाः।
किन्तु प्रस्तुतविप्रदोपविधयोऽप्युच्चैर्भवच्चिन्तकाः
काले कारुणिक त्वयैव कृपया ते तारणीया जनाः ॥

अर्थात् पूर्वोक्त अनेक प्रकारका श्रुति-युक्तिरूप जलधाराहरूले क्षालित भएर पनि जसको हृदयमा कुतर्कहरूको अभ्यासले तपाईं-(परमात्मा)-को सत्ता प्रस्फुटित हुँदैन, ती साँच्चै नै पाषाण-हृदय हुन्, किन्तु हे करुणासिन्धो ! भगवन् ! हजूरको विषयमा कुतर्क राख्ने व्यक्तिहरू हजूरको कृपाले कदाचित् हजूरका अनन्यचिन्तक हुन सक्छन् । अतः हजूर नै तिनका कुतर्कहरूको निराकरण गर्नुहोस् । यस बाहेक अर्को कुनै उपाय छैन । उदयनाचार्यको यस उक्तिद्वारा प्रार्थना गर्छु - हे भगवन् करुणासिन्धो ! हजूर नै यस्ता गुरुषहरूलाई सद्बुद्धि प्रदान गर्नुहोस् । !

यहाँसम्म ब्रह्मतत्त्व श्रुति, अनुमिति आदि प्रमाणहरूद्वारा सिद्ध छ भन्ने कुराको विचार भयो । अब त्यो ब्रह्म निर्विरोध नै छ भन्ने कुरामा विचार गरौं । वेदान्तवेद्य ब्रह्म निर्विशेष एवं निःशरीर नै छ, किनभने– **अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणममुखममात्रमनन्तरमबाह्यं न तदश्नाति किञ्चन न तदश्नाति कञ्चन** । (वृहदारण्यकोपनिषत् ३।८।८)–त्यो अक्षर ब्रह्म स्थूल, अणु, ह्रस्व र दीर्घ छैन, रक्तरूप तथा स्नेहगुणले रहित छ, छायायुक्त तथा तमोरूप छैन । तेज र वायु होइन । रस तथा गन्धले रहित छ । चक्षु, श्रोत्र, वाक् र मनको वृत्तिले रहित छ । प्राण र मुखले रहित छ । अमातृ (मेयलाई नाप्ने) छैन । भित्र मात्र वा बाहिर मात्र होइन, अपितु सबै ठाउँमा पूर्ण छ । ऊ केही खाँदैन, न उसलाई कोही खान्छ । **अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्** (कठोपनिषत् ३।१५–त्यो ब्रह्म शब्द स्पर्श र रूपले रहित र अव्यय छ), **दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः** (मुण्डकोपनिषत् २।१।२–त्यो ब्रह्म स्वप्रकाश, अपरिच्छिन्न, बाहिर मात्रै वा भित्र मात्रै छैन, किन्तु कृत्स्न, अज र नित्य छ), **तदेतद् ब्रह्म अपूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यमयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः** (वृहदारण्यकोपनिषत् २।५।१९) –उसको पूर्व (कारण) छैन, अर्थात् ऊ कार्य होइन । उसको परकार्य छैन । अनन्तर–सजातीय उसभन्दा अर्को छैन । बाह्य– विजातीय उसभन्दा अन्य पनि छैन । ऊ आत्मा हो, ऊ ब्रह्म हो, सबैको

साक्षी–प्रकाशक हो । यी श्रुतिहरूबाट ब्रह्म निर्विशेष, निर्गुण र अशरीर छ भने स्पष्ट हुन्छ ।

प्रश्न– अथ य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते हिरण्यश्मश्रुः हिरण्यकेशः (आदित्य-मण्डलभित्र हिरण्य झैं उज्ज्वल श्मश्रु र केश भएको जो यो पुरुष योगी-हरूलाई देखिन्छ ।) तथा **य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यते** (दक्षिण नेत्रमा जो यो पुरुष योगी-हरूलाई देखिन्छ) यसरी आरम्भ गरी– **एष उ एव वामनीः** (यही कर्मफलको दाता हो), **एष उ एव भामिनीः** (यही आदित्यादिरूपले जगत्मा भासित हुन्छ), तथा **यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति** (जो पृथिवीमा स्थित र उसभित्र विद्यमान छ । पृथिवी देवता जसलाई जान्दैन, पृथिवी जसको शरीर हो र जो पृथिवीको नियमन गर्दछ)–यी श्रुतिहरूबाट दिव्य शरीर र कल्याणगुणवाला ईश्वर छ भन्ने प्रतीत हुन्छ । फेरि ऊ निर्विशेष नै र निःशरीर नै कसरी छ ?

उत्तर– ठीक छ, यी स्थलमा ईश्वरका शरीरको तथा विशेष गुणहरूको कथन आउँछ, परन्तु– **योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽहमस्मि । सैवर्क् तत्साम तदुक्थम्, एष स आत्मा अन्तर्याम्यमृतः** इत्यादि श्रुतिहरूबाट ती स्थलहरूमा अभेदको नै प्रतिपादन गरिएको छ । भाव के हो भने ईश्वरको जीवका साथ वाच्यार्थ लिएर अभेद हुँदैन, किन्तु लक्ष्यार्थ शुद्ध चैतन्य लिएर नै हुन्छ । अतः सम्पूर्ण वाक्यहरूको मुख्य तात्पर्य निर्विशेष चैतन्यमा नै छ, सविशेष चैतन्यमा तात्पर्य कुनै पनि वाक्यको छैन ।

प्रश्न– यदि सविशेषमा श्रुतिको तात्पर्य छैन भने श्रुतिमा सविशेषको कथन किन गरियो ? हामी त भन्छौं– सविशेष र निर्विशेष दुवैको कथन श्रुतिमा छ, त्यसैले दुवैमा श्रुतिको तात्पर्य छ, अन्यथा सविशेषप्रतिपादक श्रुति व्यर्थ होला, यसरी श्रुतिको वैयर्थ्य हुनु इष्ट छैन ।

उत्तर– जस्तो **तत्त्वमसि** इत्यादि वाक्यको ब्रह्मात्मैक्यमा नै भागत्याग-लक्षणद्वारा तात्पर्य छ र त्यसको सिद्धिको लागि लोकसिद्ध ईश्वर र जीवको अनुवाद मात्र गरिएको छ, तिनको प्रतिपादनमा श्रुतिको तात्पर्य छैन, त्यस्तै **यः पृथिव्यां तिष्ठन् एष ते आत्मा अन्तर्याम्यमृतः** इत्यादि वाक्यको पनि ऐश्वर्यमा नै भागत्याग–लक्षणा-द्वारा तात्पर्य छ, र त्यसको सिद्धिको लागि लोकसिद्ध अन्तर्यामीको अनुवाद मात्र छ, भेदमा श्रुतिको तात्पर्य छैन ।

प्रश्न– जो सविशेष-प्रतिपादक श्रुतिहरू ब्रह्मात्मैक्य-प्रतिपादनको प्रकरणमा छन्, तिनको सविशेषमा तात्पर्य नहोला र ती ऐक्य-प्रतिपादनका अङ्ग हुन सक्लान्, परन्तु जो सविशेष-प्रतिपादक श्रुतिहरू ऐक्य-प्रकरणमा छैनन् तिनको सविशेषमा तात्पर्य किन नमान्ने ? किनभने यदि तिनलाई सविशेषपरक नमान्ने हो भने ती व्यर्थ होलान्। निष्कर्ष यो हो– **स ऋतुं कुर्वीत मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः सत्यसङ्कल्पः** (त्यो शमगुणयुक्त पुरुष मनोमय प्राणशरीर अर्थात् मन र प्राणले युक्त स्वप्रकाश ज्ञानस्वरूप सत्यसङ्कल्प ब्रह्मको उपासना गरोस्) इत्यादि श्रुतिवाक्य सविशेष ब्रह्मका नै प्रतिपादक छन्। अतः एवंविध श्रुतिहरूको वैयर्थ्य नहोओस् भन्नाको लागि ब्रह्मलाई विशेष पनि मान्नै पर्छ। यसबाट ब्रह्म निर्विशेष नै छ भन्ने कथन उचित देखिंदैन।

१६८ **उत्तर**– यी श्रुतिहरूको पनि सविशेष ब्रह्मसित तात्पर्य छैन, किन्तु सविशेष ब्रह्मको उपासनासित तात्पर्य छ र उपासनासित तात्पर्य छ भने त्यसको विषय ब्रह्मसित पनि तात्पर्य छ भन्नचाहिं मिल्दैन, किनभने जस्तो– **वाचं धेनुमुपासीत**-(धेनुरूप ब्रह्मको उपासना गरोस्)-मा आरोपित धेनुरूप वाणीको उपासना हो, त्यस्तै आरोपित सविशेष रूपले पनि ब्रह्मको उपासना हुन सक्छ, किनभने ब्रह्मका सविशेष र निर्विशेष दुवै रूपलाई स्वीकार गर्नु असङ्गत छ, किनकि लोकमा परस्परविरुद्ध दुई रूप एउटैमा कहीं पनि देखिंदैनन्। भावार्थ हो– उपनिषत्मा कहीं-कहीं सविशेष ब्रह्मको कथन आउँछ भने कहीं-कहीं निर्विशेष ब्रह्मको कथन आउँछ, तथा ब्रह्मका परस्परविरुद्ध उभय-रूप मान्न सकिंदैन, यसकारण एक रूपलाई पारमार्थिक र अर्को रूपलाई अपारमार्थिक मान्नुपर्ने हुन्छ। यस परिस्थितिमा विचार गर्नु आवश्यक छ– निर्विशेष ब्रह्मका प्रति-पादक वचनको तात्पर्य निर्विशेष ब्रह्मसित नै छ, अरूसित होइन र सविशेष ब्रह्मका प्रतिपादक वचनहरूको तात्पर्य उपासनासित छ, सविशेष ब्रह्मसित होइन, किनभने आरोपित रूपबाट पनि **वाचं धुनेमुपासीत**मा झैं आरोपित रूपले उपासना हुन सक्छ। अतः **तत्पराणि वाक्यानि अतत्परवाक्येभ्यः प्रबलानि** भन्ने न्यायअनुसार निर्विशेषपरक वचनहरू सविशेषपरक वचनलाई बाध गर्दछन्। यसरी निर्विशेषमा उपनिषत्को तात्पर्य प्रामाणिक मानिन्छ। यो कुरा **अरूपवदेव तत्प्रधानत्वात्** (ब्रह्मसूत्र ३।२।१४– ब्रह्म अरूप अर्थात् अशरीर निर्गुण नै छ, किनभने निर्विशेष-प्रतिपादक वचन निर्विशेष ब्रह्म-तात्पर्यक छन्, यसर्थ यदि ब्रह्मलाई निर्विशेष नमान्ने हो भने ती व्यर्थ होलान्) भन्ने सूत्रमा महर्षि व्यासले स्पष्टै बताएका छन्।

यहाँ यो पनि विचार गर्नुपर्छ– यदि ब्रह्मलाई वृत्तिकार बोधायन मुनिका मतानुयायीहरूका अनुसार तथा महाशैव नीलकण्ठादिका अनुसार केवल सशरीर सगुण नै मानौं अर्थात् केवल वैकुण्ठनिवासी मेघश्याम पीत-कौशेयवासा आदि विशेषणहरूले विशिष्ट तथा कर्पूरगौर, पञ्चवक्त्र, त्रिनेत्र आदि विशेषणहरूले विशिष्ट तथा युक्त नै मानौं, निर्गुण निःशरीर नमानौं भने त्यस सगुण सशरीर ब्रह्मको **मेघश्यामं पीत-कौशेयवासम्, कर्पूरगौरम्** इत्यादि वचनहरूद्वारा कथन हुन सकिहाल्छ; फेरि **यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह, अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधि, न सत् तन्नाऽसदुच्यते** (श्रीमद्भगवद्गीता १३।१२), **स होवाच अधीहि भो इति स तूष्णीं बभूव तं ह द्वितीये तृतीये वा वचने उवाच ब्रूमः त्वं न विजानासि उपशान्तोऽयमात्मा** इत्यादि श्रुति र स्मृति निर्विषय–निरर्थक होलान्। यसकारण भगवान् शङ्करको अवतार आचार्य श्रीशङ्करको मतानुसार ब्रह्मलाई परमार्थमा निर्गुण निःशरीर मान्नुपर्छ र अनादि अनिर्वचनीय-मायारूप उपाधिवश सशरीर र सविशेष पनि मान्नुपर्छ। यस्तो मानेको खण्डमा दुवै प्रकारका वचन सार्थक हुनेछन्। ब्रह्ममा सविशेषता र सशरीरता मायाकृत हो, स्वाभाविक होइन। यही कुरा–

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद।
सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं मां मन्तुमर्हसि ॥

यस श्लोकमा विश्वरूपधारी नारायणले स्पष्टै बताउनुभएको छ। त्यस्तै **मोक्षशास्त्र**मा बताइएको छ–

यथा ह्ययं ज्योतिरात्मा विवस्वान् अपोभिन्ना बहुधैकोऽनुगच्छन्।
उपाधिना क्रियते भिन्नरूपो देवः क्षेत्रेष्वेवमजोऽयमात्मा ॥

जसरी तेजःस्वरूप सूर्य भिन्न-भिन्न जलमा प्रतिविम्बित भएर जलचन्द्रसमान एकधा बहुधा देखिन्छ, अर्थात् जसरी एउटै चन्द्र जलमा अनेकरूप देखिन्छ, त्यसरी नै एउटै परमात्मा देहभेदले अनेकरूप देखिन्छ। यी वचनबाट परमात्मालाई सूर्य र चन्द्रको उपमा दिइएको छ। यस उपमाद्वारा उपदेशको अभिप्राय के हो भने परमार्थमा परमात्मा एक तथा निर्विशेष छ र उपाधिले अनेक एवं सविशेष हुन्छ।

प्रश्न– ब्रह्म परमार्थतः निर्विशेष नै, छ परन्तु मायारूप उपाधिले सविशेष र सशरीर हुन्छ भन्नु युक्तियुक्त हुँदैन, किनकि मायाको अस्तित्वमा केही प्रमाण छैन–

इत्येषा सहकारिशक्तिरसमा माया दुरुन्नीतितः ।
मूलत्वात् प्रकृतिः प्रबोधमयतोऽविद्येति यस्योदिता ॥ १७०

यसै कारिकामा श्रीउदयनाचार्यले जीवहरूको अदृष्टलाई अन्य सहकारी-हरूभन्दा विलक्षण हुनाले शक्ति, दुर्विभाव्य कार्यकारी हुनाले माया, मूल कारण हुनाले प्रकृति र ज्ञाननाश्य हुनाले अविद्या भनेका छन् ।

उत्तर– अदृष्ट नै माया हो, यो कथन युक्त छैन, किनभने **इन्द्रो मायाभिः पुरूरूप** ईयत (वृहदारण्यकोपनिषत् २।५) इन्द्र अर्थात् परमात्मा मायाले अनेकरूप हुन्छ–

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यता ।
मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम् ॥

माया जगत्को कारण हो र उसको स्वामी ईश्वर हो, तथा **तम आसीत् तमसा गूढमग्रे** [सृष्टिभन्दा पहिले अर्थात् प्रलयकालमा तम (माया) नै थियो, यो जगत् त्यसमा लीन थियो] इत्यादि श्रुति र स्मृति अदृष्टभन्दा पृथक् मायाको अस्तित्वमा प्रमाण छन् ।

माया परमेश्वरको ज्ञानशक्ति नै हो पनि भन्न सकिंदैन, किनभने– **भूयश्चाऽन्ते विश्वमायानिवृत्तिः** (अन्तमा फेरि सबै माया निवृत्त हुन पुग्छ) ।

तरत्यविद्यां विततां हृदि यस्मिन् निवेशिते ।
योगी मायाममेयाय तस्मै ज्ञानात्मने नमः ॥

(हृदयमा जुन परमेश्वरको ध्यान गरेर योगी वितत माया-अविद्यालाई पार गर्दछन्, त्यस अमेय परमात्मालाई नमस्कार छ) यी वचनहरूमा माया नाश्य र अविद्या भनिएको छ । भगवान्को ज्ञान न नाश्य हो, न अविद्या नै हो । **तम** शब्द ज्ञानको अभावलाई बताउँछ, भन्न पनि सकिंदैन, किनभने **न असदासीत्** यस श्रुतिमा प्रलयकालमा अभावको निषेध गरिएको छ र ज्ञानाभाव पनि अभाव नै हो ।

प्रश्न– स क्रतुं कुर्वीति मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः। जसरी यहाँ उपासना-विधिको शेषरूपले मनोमयत्वादि गुणहरूले युक्त ईश्वरको कथन छ, प्राधान्यले होइन, भनेर तपाईं-(वेदान्ती)-हरू भन्नुहुन्छ, त्यसरी हामी पनि भन्न सक्छौं– **आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः** यस दर्शनादिरूप प्रतिपत्तिविधिको

शेषरूपले नै **अस्थूलमनणु** इत्यादि वचन निर्विशेष **ब्रह्म**को कथन गर्दछन्, प्रधान रूपले होइन । यसबाट निर्विशेष ब्रह्ममा श्रुतिको तात्पर्य छँदैछैन, अनि निर्विशेष ब्रह्म कसरी सिद्ध होला ?

उत्तर– कर्म र ब्रह्मविद्याका फल स्वर्ग र मोक्ष परस्पर विलक्षण छन । कर्मफल स्वर्ग अनित्य छ, किनकि **क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति** (पुण्य क्षीण भएपछि जीवहरू स्वर्गबाट फेरि मर्त्यलोकमा आउँछन्) इत्यादि वचनबाट स्वर्ग अनित्य प्रतीत हुन्छ, साथै कर्मफलमा अतिशय पनि देखिन्छ, किनभने मनुष्यदेखि चतुर्मुख ब्रह्मासम्म प्रत्येकमा न्यूनाधिक रूपमा सुख प्रतीत हुन्छ । ब्रह्मविद्याको फल मोक्ष – नित्यसुखरूप आत्माको प्राप्ति नित्य तथा अतिशयरहित छ । त्यो यदि प्रतिपत्तिविधि – नियोग-(अपूर्व)-द्वारा जन्य मान्ने हो भने अनित्य होला, मोक्षसत्तालाई मोक्षवादीहरू नित्य मान्दछन्, किनभने नित्यत्वको साधक **न स पुनरावर्तते न स पुनरावर्तते** भन्ने श्रुति छ । यसप्रकार प्रतिपत्तिविधिको शेषरूपबाट ब्रह्मको उपदेश छ, यो भनाइ युक्त छैन । यो पनि विचार गर्नु आवश्यक छ– जस्तो यागको अनुष्ठानले नियोग (अपूर्व) र त्यसबाट स्वर्गफल मिल्दछ, त्यस्तै यदि प्रतिपत्तिको अनुष्ठानले अपूर्व र त्यसबाट मोक्ष मान्ने हो भने जसरी जन्मान्तरमा स्वर्ग हुन्छ, त्यसरी नै जन्मान्तरमा मोक्ष होला, यस जन्ममा मोक्ष नहोला । यसरी जीवन्मुक्तिको व्यवस्था नहोला । **ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति** (मुण्डकोपनिषत् ३।२।९) जुन समयमा ब्रह्मलाई जान्दछ, त्यसै समयमा ब्रह्म हुन्छ), र **तदात्मानमेवाऽवेदहं ब्रह्माऽस्मीति तस्मात् तत् सर्वमभवत्** (वृहदारण्यकोपनिषत् १।४।१०) आफूलाई म ब्रह्म हुँ भन्ने जान्यो र सर्वात्मा भयो, **तद्धैतत् पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं सूर्यश्च** (वृहदारण्यकोपनिषत् १।४।१० –त्यस ब्रह्मको साक्षात्कार गर्दै ऋषि वामदेवले देखे– म नै मनु र सूर्य अर्थात् म सर्वात्मा हुँ) यी श्रुतिहरूबाट ज्ञानको कालमा ब्रह्मात्मभाव-सर्वात्मभावरूप मोक्ष प्रतीत हुन्छ, मध्यमा नियोगको –अपूर्वको– प्रतीति हुँदैन; न जन्मान्तरमा मोक्ष प्रतीत हुन्छ । **तिष्ठन् गायति** जस्तो यहाँ स्थिति र गानको समानकाल प्रतीत हुन्छ, त्यस्तै ज्ञान र मोक्ष दुवैको समानकाल प्रतीत हुन्छ । तथा–

त्वं हि न पिता योऽस्माकमविद्याया परं पारं तारयसीति (प्रश्नोपनिषत् ६।८– (हजूर नै हाम्रा पिता हुनुहुन्छ, किनकि हजूर हामीलाई अविद्यारूप सागरको पारि पुऱ्याउनुहुन्छ, अर्थात् हाम्रो अविद्याको निवृत्ति गराउनुहुन्छ) इत्यादि वचनहरूबाट

ज्ञात हुन्छ– ज्ञान पनि मोक्षको प्रतिबन्धक अविद्या-(अज्ञान)-को निवृत्ति गर्दछ, मोक्षलाई उत्पन्न गर्दैन; किनभने मोक्ष ता नित्यसुख आत्मस्वरूप भएकोले नित्य छ। यसमा पनि ध्यान दिनु आवश्यक छ– जुन याग, होम आदि क्रिया पुरुषका अधीन छन्, जे गर्न पुरुष स्वतन्त्र छन्, तिनको विधि हुन सक्छ; तर दर्शन, श्रवण, मनन र निदिध्यासनरूप जुन ज्ञान प्रमाणको अधीन छ, पुरुषको अधीन छैन, तिनको विधि हुन सक्तैन। निष्कर्ष यो हो– चक्षुःसन्निकर्षादि कारण भएपछि पुरुषले नचाहे पनि ज्ञान हुन्छ, यसर्थ ज्ञान पुरुषको अधीन नहुनाले त्यसको विधि हुन सक्तैन। **द्रष्टव्य** इत्यादिमा **तव्य**प्रत्यय **अर्ह**-अर्थमा छ, **विधि**-अर्थमा छैन। जो हित चाहन्छन्, परन्तु वास्तविक हितको मार्ग जान्दैनन् र स्वाभाविक प्रवृत्तिमा लागेका छन्, तिनलाई स्वाभाविक प्रवृत्तिबाट हटाएर आत्मश्रवण आदि श्रेयःपथमा प्रवृत्त गराउनु यी वचनहरूको लक्ष्य हो। यसबाट के सिद्ध हुन्छ भने प्रतिपत्तिको विधि नहुनाले त्यसको शेषरूपबाट निर्विशेष ब्रह्मको बोध वेदान्त गर्दैन, किन्तु स्वप्राधान्यबाट प्रतिपादन गर्दछन्।

अद्वैतवेदान्त-मतमा परमार्थ सत् निर्विशेष ब्रह्म नै हो र उसको साक्षात्कार नै मोक्षको साधन हो; किनभने– **तमेव विदित्वाऽति मृत्युमेतिनाऽन्यः पन्था विद्यतेऽयनाय** यस श्रुतिबाट यही ज्ञात हुन्छ। यसप्रकार ब्रह्मसाक्षात्कारको निमित्त श्रवण, मनन र निदिध्यासनरूप ब्रह्माभ्यास नै मनुष्य-जीवनको मुख्य लक्ष्य हो।

१७२

तच्चिन्तनं तत्कथनमन्योन्यं तत्प्रबोधनम्।
एतदेकपरत्वं च ब्रह्माभ्यासं विदुर्बुधा॥

परन्तु जबसम्म ब्रह्माभ्यासको योग्यता प्राप्त हुँदैन अर्थात् विवेक, वैराग्य आदि साधन प्राप्त हुँदैनन्, तबसम्म चित्तको मल (दोष) पन्छाउन नित्य, नैमित्तिक कर्मको अनुष्ठान गर्नुपर्छ र मायारूप उपाधिको अधीन जो परमात्माको सविशेष रूप छ, त्यसको उपासना गर्नुपर्छ। जब चित्तको मल र विक्षेपरूप दोष हटेर जान्छन् एवं विवेक, वैराग्य आदि साधन प्राप्त हुन्छन्, अनि निर्विशेष ब्रह्मको साक्षात्कारको लागि श्रवण, मनन र निदिध्यासन गर्नुपर्छ, पहिले होइन, अन्यथा श्रेय प्राप्त हुनेछैन। यही कुरा–

निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्तुमनीश्वराः।
ये मन्दास्तेऽनुकम्प्यन्ते सविशेषनिरूपणैः॥
वशीकृते मनस्तेषां सगुणब्रह्मशीलनात्।
तदेवाविर्भवेत् साक्षादपेतोपाधिकल्पनम्॥

(जो पुरुष निर्विशेष ब्रह्मको साक्षात्कार गर्न असमर्थ छन्, अल्पबुद्धि छन्, तिनमाथि करुणा राखी भगवती श्रुतिले सविशेष–सगुण ब्रह्मको निरूपण गरेको छ । सगुण ब्रह्मको उपासनाले जब उपासकको चित्त स्थिर हुन्छ, तब उपाधि कल्पनारहित निर्विशेष ब्रह्म स्वतः साक्षात् भासित हुन थाल्छ ।) –यी वचनहरूमा स्पष्ट रूपले भनिएको छ । यही अद्वैत वेदान्तको सिद्धान्त हो, सनातन धर्मको रहस्य हो, संसार-सागर-बाट पार हुनको निम्ति सुदृढ विशाल जहाज हो र वर्णाश्रम-व्यवस्थाको मूल आधार हो । अस्तु ।

अब प्रश्न उठ्छ– जीवको स्वरूप के हो र उसको ब्रह्मसित के सम्बन्ध छ ? यस विषयमा केही विचार गरौं । संसारमा लौकिक कारणहरू समान भएर पनि कार्यमा भेदवैचित्र्य देखिन्छ अर्थात् एकै माता-पिताका जायमान तथा समान रूपले पोषित बालकहरूमा एउटा बुद्धिमान्, अर्को मूर्ख; एउटा सुखी, अर्को दुःखी; एउटा नीरोग, अर्को रोगी देखिन्छ । सूक्ष्म दृष्टिले विचार गरेमा पनि कुनै लौकिक कारणको भेद प्रतीत हुँदैन, फेरि यस्तो वैचित्र्य कहाँबाट आयो ? व्याकरण-भाष्यकार पतञ्जलि मुनिले भाष्यमा लेखेका छन्–

समानमोहमानानामधीयमानानां केचिदर्थैर्युज्यन्ते, नाऽपरे, तत्र किं कर्तुं शक्यतेऽस्माभिः ।

अर्थात् समान परिश्रमले पढ्ने छात्रहरूमा कोही-कोही पण्डित हुन्छन् र कोही हुँदैनन्, यसमा हामी के गर्न सक्छौं ? हामी समान रूपले पढाउनुभन्दा अधिक के गर्न सक्छौं ? यस वैचित्र्यको कारण अलौकिक हेतु हो, जसलाई हामी सनातन-धर्मी प्रारब्धकर्म भन्छौं; अर्थात् यस जन्ममा हामी जुन सुख-दुःख भोग्दछौं, ती पूर्वजन्ममा आफैले गरेका पुण्य र पापका फल हुन् र अब जुन पुण्य-पाप गर्दछौं, तिनका फल–सुख-दुःख अर्को जन्ममा भोग्नेछौं । सारांश के हो भने– आत्मा नित्य र अनादि छ । ऊ कर्मअनुसार कहिले उच्च र कहिले नीच शरीर ग्रहण गर्दछ ।

नद्याः कीटा इवाऽऽवर्तादावर्तान्तरमाशु ते ।
व्रजन्तो जन्मनो जन्म लभन्ते नैव निर्वृतिम् ॥

(जसरी नदीका आवर्तमा परेका कीराहरू एउटा आवर्तबाट अर्को आवर्तमा विवश भएर जान्छन् र कहिल्यै सुख पाउँदैनन्, त्यसरी नै एक शरीरबाट अर्को शरीरमा

भ्रमण गर्दा यो जीव कहिल्यै सुख पाउँदैन । यद्यपि जीव नित्य छ, वस्तुतः उसका जन्म-मरण हुँदैनन्, तथापि नवीन शरीरको ग्रहण र प्राचीन शरीरको त्याग नै जन्म, मरण कहलाउँछन् । यसमा प्रमाण छन्–

न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नाऽयं भूत्वा भविता वा न भूयः ।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

अर्थात् विद्वान् न जन्म लिन्छ, न मर्छ; किनकि पहिले नरहेर पछि हुनु नै जन्म हो र भएर नहुनु मरण हो । यी दुवै जीवात्मामा हुँदैनन्, किनभने ऊ सधैं रहन्छ– ऊ अज, नित्य सनातन र पुरातन छ । शरीर नष्ट भए पनि ऊ नष्ट हुँदैन ।

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः ।
स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम् ॥

कोही-कोही कर्म र उपासनाअनुसार शरीर-ग्रहण गर्नको निम्ति योनिमा प्राप्त हुन्छन् र अन्य स्थावर भावमा प्राप्त हुछन् । **श्रीमद्भगवद्गीता**मा पनि भनिएको छ–

देहिनोऽस्मिन् यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।
तथा देहान्तरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥

अर्थात् जसरी देहमा बाल्य यौवन र जरा (बुढ्याइँ) यी तीन अवस्था हुन्छन्, त्यसरी नै जीवलाई देहान्तर-प्राप्ति हुन्छ; यसमा धीर पुरुष मोहित हुँदैनन् ।

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देहि ॥

जसरी मनुष्य पुराना वस्त्रहरू त्यागेर नयाँ वस्त्र धारण गर्दछन्, त्यसै गरी जीव पुराना शरीर त्यागेर नयाँ शरीर ग्रहण गर्दछन्– इत्यादि अनेक वचनहरू छन् । यही प्रारब्धवाद –पुनर्जन्मवाद– सतानतधर्मरूप कल्पवृक्षको मूल जरो हो र वैदिक-धर्मरूप प्रासादको जग हो । सनातन वैदिक धर्ममा अनेक मतभेद भएर पनि यस विषयमा ऐक्य छ । यस सम्बन्धमा उदयनाचार्यले पनि भनेका छन्–

सापेक्षत्वादनादित्वाद् वैचित्र्याद् विश्ववृत्तितः ।
प्रत्यात्मनियमाद् भुक्तेरस्ति हेतुरलौकिकः ॥

(कारणको अपेक्षाले नै सबै कार्य उत्पन्न हुन्छन्, ती कारण पनि आफ्ना कारणको अपेक्षाले नै उत्पन्न हुन्छन्, अर्थात् कार्यभार भावको प्रवाह अनादि छ । अतः कारण-बाटै कार्य उत्पन्न हुन्छन्, विनाकारण हुँदैनन् भन्ने सिद्ध हुन्छ । त्यस्तै मूर्खदेखि पण्डित-सम्म मनुष्यमात्रको स्वाभाविक धार्मिक प्रवृत्ति र लौकिक कारण समान भएर पनि बुद्धि विद्या, सुख आदि कार्यमा भेद हुनाले तथा प्रतिजीव भोग नियत हुनाले अलौकिक प्रारब्ध कर्म पनि कार्यका कारण हुन्छन् भन्ने सिद्ध हुन्छ । यस वचनद्वारा खूब प्रकाश पारिएको छ । इसाई र इस्लाम धर्मदेखि सनातन धर्मको भिन्नता यही हो । ती मतहरूमा प्रारब्ध कर्म र पुनर्जन्म मानिएको छैन । १७५

थियोसोफिष्ट सम्प्रदायकी अधिनेत्री एनिबेसेन्टले हिन्दूधर्मको दीक्षा-ग्रहणमा कारण बताउँदै एउटा पत्रमा लेखेकी थिइन्– "मेरो प्रिय पुत्र रोगी भयो, मैले भरमग्दूर सम्पूर्ण उद्योग गरें, प्रसिद्ध-प्रसिद्ध अनेक डाक्टरहरूको औषधि गराएँ, परन्तु रोगले छाडेन, अन्तमा मलाई प्रिय पुत्रको वियोगबाट असह्य दुःख भोग्नुपऱ्यो र यो निश्चय भयो– पूर्वजन्ममा सञ्चित अनुकूल कर्म भए मात्र लौकिक उपाय सफल हुन्छन्, अन्यथा हुँदैनन् ।" उनले तुरुन्त प्रारब्धबाद र पुनर्जन्मवादमाथि विश्वास गरी हिन्दूधर्मको दीक्षा लिइन् ।

प्रतिकूलतामुपगते हि विधौ विफलत्वमेति बहुसाधनता अर्थात् विधि (प्रारब्ध) प्रतिकूल भएमा अनेकौं उपाय व्यर्थ हुन्छन्,अभिलषित कार्य सिद्ध हुँदैन–यही यस उक्तिको अभिप्राय हो ।

परमेश्वर सृष्टि गर्दछन् –यस ईश्वर-सृष्टिवादमा विपक्षीहरू दुई प्रश्न गर्दछन् । पहिलो प्रश्न के हो भने यदि परमेश्वर सृष्टि गर्दछन् भने सबै जीवलाई सुखी, धनी, नीरोग र बुद्धिमान् किन बनाउँदैनन् ? विषम सृष्टि किन गर्दछन् ? दोस्रो प्रश्न यो हो– दुःखी हरूको 'हा ! हा !' शब्द सुनेर तिनमाथि उनलाई किन दया आउँदैन ? प्रश्नको आशय के हो भने चेतन यस्तो कार्य गर्दैन, जसबाट उसलाई वैषम्य र नैर्घृण्यको दोष लागोस् । सृष्टिको निर्माणमा दुइटा दोष छन्, तसर्थ त्यो चेतन – ईश्वरद्वारा रचित होइन । यी दुई प्रश्नको उत्तर प्रारब्धवादमा स्पष्ट रूपले आउँदछ– ईश्वर जीवहरूको सञ्चित कर्मअनुसार अर्थात् जुन जीवको जस्तो कर्म छ, त्यसको लागि त्यस्तै सृष्टि बनाउँछन् । यसकारण उसमा वैषम्य र नैर्घृण्य दोष छैनन् । कुनै पनि न्यायी राजामा योग्यको सत्कार गर्नाले र अयोग्यलाई दण्ड दिनाले वैषम्य र नैर्घृण्य

दोष लाग्दैन । यो कुरा **वेदान्त-दर्शनमा वैषम्यनैर्घृणये न सापेक्षत्वात्** (जीवहरूको कर्मानुसार ईश्वर सृष्टि गर्दछन्, यसबाट उनमा वैषम्य र नैर्घृण्य दोष लाग्दैनन्) । यस सूत्रबाट स्पष्ट हुन्छ । यस प्रश्नको यथार्थ उत्तर अन्य धर्ममा पाइँदैन । अस्तु ।

यसबाट स्पष्ट हुन्छ, जीव नित्य छ र आफ्ना कर्मअनुसार ऊ नयाँ शरीरको ग्रहण र पुरानो शरीरको त्याग गर्दै जान्छ । यस ग्रहण र त्यागलाई जन्म र मरण भन्दछन् । वस्तुतः जीवका जन्म-मरण हुँदैनन् ।

अब यो विचार गर्नु आवश्यक छ– जीवको स्वभाव र परमात्मासँग उसको के सम्बन्ध छ ?–

यथा ह्ययं ज्योतिरात्मा विवस्वान् अपो भिन्ना बहुधैकोऽनुगच्छन् ।
उपाधिना क्रियते भिन्नरूपो देवः क्षेत्रेष्वेवमजोऽयमात्मा ॥

जसरी एउटै ज्योतिस्वरूप सूर्य भिन्न-भिन्न जलमा प्रतिविम्बित भएर अनेकरूप हुन्छन्, त्यसरी नै प्रकाशस्वरूप एउटै परमात्मा अविद्या, सूक्ष्म र स्थूल शरीर-मा प्रतिविम्बित भएर अनेक जीवरूप हुन्छन् ।

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥

जस्तो चन्द्रमा आकाशमा एक रूपले र जलमा अनेक रूपले देखिन्छन्, त्यस्तै एउटै सत्य परमात्मा शरीर-शरीरमा प्रतिविम्बित भएर अनेक रूपमा देखिन्छन् ।

यी वचनहरूबाट प्रतीत हुन्छ– जीव परमेश्वरको प्रतिविम्ब हो र परमेश्वर एक छ । अविद्या, सूक्ष्म र स्थूल शरीरका भेदले उसका प्रतिविम्ब (जीव) अनेक छन् । तथा **मम इदं मुखं दर्पणे भासते** (मेरो यो मुख ऐनामा देखिन्छ), **आकाशस्थः सूर्यो जले भासते** (आकाशका सूर्य भासित हुन्छन्) यी अनुभवहरूबाट प्रतीत हुन्छ– भेद भासित भए पनि वस्तुतः विम्ब र प्रतिविम्ब एकै हो । अतः ब्रह्म र जीव पनि एकै हुन्, भ्रमले भेदप्रतीति हुन्छ । जस्तो परमार्थ ब्रह्म सच्चिदानन्दरूप निर्विशेष नै छ, तथापि माया–अविद्या–उपाधिले ब्रह्म सर्वज्ञत्व, अन्तर्यामित्व, भूतानुग्रहकत्व आदि कल्याण-गुणहरूको भाजन बन्दछ, त्यस्तै जीव अविद्यावश अज्ञत्व, दुःखित्व आदि अशुभ गुणहरूले युक्त हुन्छ । यही कुरा–

मायाविम्बो वशीकृत्य तां स्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः ।
अविद्यावशगस्त्वन्यस्तद्वैचित्र्यादनेकधा ॥

(विम्बस्थानीय ब्रह्म मायारूप उपाधिलाई आफ्नो वशमा गरेर सर्वज्ञ ईश्वर–अन्तर्यामी–हुन्छ र अविद्याको अधीनमा भएर जीव अनेक र दुःखी हुन्छ ।) यस वचनमा भनिएको छ ।

प्रश्न– चन्द्र र सूर्य मूर्त छन् र जल पनि मूर्त र भिन्न रूपले प्रत्यक्ष छ । अतः यहाँ तिनको प्रतिविम्ब हुनु उचित छ, परन्तु ब्रह्म अमूर्त र व्यापक छ र अविद्या एवम् अन्तःकरण अप्रत्यक्ष तथा उसभन्दा अलग्ग छैन, अतः यहाँ प्रतिविम्ब कसरी हुन्छ ?

उत्तर– दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकको साम्य सम्पूर्ण अंशमा कहिल्यै हुँदैन, किन्तु विवक्षित अंशमा हुन्छ, त्यो यहाँ पनि छँदैछ । जसरी जलको वृद्धि वा अल्पता हुँदा प्रतिविम्ब पनि घटबढ हुन्छ, हल्लँदा हल्लन्छ, विम्ब सदा एकरूप रहन्छ; त्यसरी नै उपाधि-शरीर र अन्तःकरण सानो, ठूलो र चलायमान हुँदा प्रतिविम्ब–जीव–पनि सानो, ठूलो र चलायमान हुन्छ । विम्ब–ब्रह्म सदा एकरस रहन्छ, यही विवक्षित अंश हो; त्यसमा साम्य छ, यसकारण उपमा ठीक छ ।

प्रश्न–

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव ।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च ॥

(जसरी अग्नि काष्ठरूप भुवनमा पसेर प्रत्येक काष्ठमा त्यससमान हुन्छ, अथवा जसरी वायु पञ्चारूप भुवनमा प्रवेश गरेर प्रत्येक पञ्चाहरूमा ऊ जस्तै हुन्छ, त्यसरी नै सबै भूतहरूको भित्र रहने एउटै परमात्मा अविद्या, अन्तःकरण र स्थूल शरीरमा प्रवेश गरेर–ती शरीरहरूले अवच्छिन्न भएर–तीजस्तै सानो या ठूलो हुन्छ) –यी वचनहरूमा जब अविद्या आदिले अवच्छिन्न चैतन्य जीव हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ, तब प्रतिविम्ब नै जीव हो भन्ने किन मानिन्छ ?

उत्तर– तपाईं ठीक भन्दै हुनुहुन्छ । यी वचनहरूमा अवच्छेदवादको नै प्रतिपादन भएको छ, परन्तु यसबाट अद्वैत सिद्धान्तलाई कुनै हानि हुँदैन; किनभने यो वाद मन र वाणीको अगोचर उपेय ब्रह्मको प्रतिपादनका उपाय हुन्, र उपायहरूको विषयमा यो उक्ति छ– **उपेयप्रतिपत्त्यर्था उपाया अव्यवस्थिताः** । (उपाय उपेयको ज्ञानका लागि हुन् र यी नियत छैनन् ।)

यया यया भवेत् पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रिया ज्ञेया साध्वी सा चाऽनवस्थिता ॥

(जुन-जुन प्रक्रिया–उपाय–ले अर्थात् अवच्छेदवाद वा प्रतिविम्बवाद आदिले अधिकारी पुरुषलाई ब्रह्मको बोध हुन्छ, त्यही उपाय साधु हो र त्यो उपाय व्यवस्थित छैन) –यी वचनहरूमा जुन **अव्यवस्थित** र **अनवस्थित** शब्द छन्, तिनबाट स्पष्ट प्रतीत हुन्छ– वेदान्तशास्त्रको मुख्य तात्पर्य अद्वय ब्रह्ममा छ, त्यसैका यी प्रमाण हुन् । यस उक्तिको पनि यही अभिप्राय हो । जस्तो महाकाश –निरवच्छिन्न आकाश– र घटाकाश –घटद्वारा अवच्छिन्न आकाश– परमार्थमा एकै हो, त्यस्तै ब्रह्म–निरवच्छिन्न चैतन्य र जीव–अन्तःकरणद्वारा अवच्छिन्न चैतन्य –दुवै एकै हुन् । दुवै निर्विशेष शुद्ध, बुद्ध, मुक्त र आनन्दरूप छन् । यो जीव र ब्रह्मको ऐक्यरूप वेदान्तको मुख्य तात्पर्य विषय अर्थ अवच्छेदवादद्वारा उपपादित हुन्छ, त्यसबाट मुख्य सिद्धान्तमा कुनै हानि छैन । पूर्व लेखबाट सिद्ध भयो– परमात्मा र जीवको पारमार्थमा अभेद (ऐक्य) नै सम्बन्ध छ; र परमात्मा झैं जीवात्मा पनि परमार्थमा सत्, चित् र आनन्दरूप निर्विशेष छ ।

प्रश्न– यदि दुवैमा ऐक्य मान्ने हो भने–

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरेकः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति ॥

(एक शरीररूपी वृक्षमा सदा साथ रहने, सुन्दर पखेटा भएका, चिद्रूप हुनाले समान ईश र जीवरूप पक्षी रहन्छन् । तिनमा एक जीवरूप पक्षी कर्मफलरूप स्वादिष्ठ पिप्पल फल–विषयभोग–को स्वाद चाख्दछ, र अर्को ईश्वररूप पक्षी केही पनि खाँदैन अर्थात् कर्मफलको उपभोग गर्दैन तापनि सदा उत्तिकै प्रकाशमान रहन्छ ।) भनिएको पनि छ–

ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यति निष्कलं ध्यायमानः ।

(जब ध्याताको चित्तमा सत्त्वगुण शुद्ध हुन्छ, तब ऊ निष्कल परमात्मालाई ज्ञानदृष्टिले देख्दछ ।)

यथा नद्यः स्यन्दमानाः समुद्रेऽस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।
तथा विद्वान् नामरूपाद् विमुक्तः परात्परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥

(जसरी नदीहरू बग्दै-बग्दै आफ्ना नामरूपलाई छाडेर समुद्रमा अस्त हुन्छन्, त्यसरी नै ब्रह्मज्ञानीहरू नाम-रूपलाई छाडेर पर–हिरण्यगर्भभन्दा पर– पुरुषमा प्राप्त हुन्छन् ।) **सर्वाणि भूतानि अन्तरो यमयति** (जो परमात्मा सम्पूर्ण भूतहरूभित्र

विद्यमान भएर तिनको नियमन गर्दछन् ।) यी वचनहरूबाट जुन भेदसम्बन्ध अर्थात् ध्यातृ-ध्यातव्यभाव, द्रष्टृ-दृश्यभाव, गन्तृ-गन्तव्यभाव र नियन्तृ-नियन्तव्यभावका सम्बन्ध प्रतीत हुन्छन्, तिनको के गति होला ? यी वचन अप्रमाण हुनेछन् । वेद स्वतः प्रमाण छन्:, अतः त्यसका कुनै वचनलाई अप्रमाण भन्नु युक्त छैन । १७९

उत्तर– तपाईं ठीक भन्नुहुन्छ; ती वचनहरूमा जीव र ब्रह्मको भेदको प्रतिपादन अवश्य छ, परन्तु **तत्त्वमसि** (छान्दोग्योपनिषत् ६।८।७), **अहं ब्रह्माऽस्मि** (वृहदारण्यकोपनिषत् १।४।१०), **एष त आत्मा सर्वान्तरः** वृहदारण्यकोपनिषत् ३।४।१), **एष त आत्मान्तर्याम्यमृतः** (वृहदारण्यकोपनिषत् ३।७।३)–यी वचनहरूमा अभेद पनि स्पष्टै प्रतीत हुन्छ । भेद र अभेद दुई परस्परविरुद्ध धर्म हुन्, अर्थात् जीव र ब्रह्ममा भेद मान्ने हो भने अभेद मान्न सकिन्न, अभेद मान्ने हो भेद मान्न सकिन्न । श्रुतिमा दुवै प्रकारका वचन आउँछन् । वेद परस्परविरुद्धभाषी भएकोले अप्रमाण नै छ भन्न पनि सकिन्न, किनभने त्यसको स्वतःप्रमाण्यमा आस्तिकमात्रको ऐकमत्य छ, अर्थात् भेदवादी र अभेदवादी सबै एक स्वरले वेदको प्रामाण्य मान्दछन् । अतः यस विरोधलाई मेटाउनकै लागि अद्वैतवादी वेदान्तीहरूले **पारमार्थिक** (सत्य) र **अपारमार्थिक** (मिथ्या) भेदले जीवका दुई रूप मानेका छन् । जीवको **परमार्थस्वरूप** सच्चिदानन्द निर्विशेष छ, यसै पारमार्थिक स्वरूपको ग्रहण गर्ने **तत्त्वमसि** आदि वचन छन् र **अपारमार्थिक** जुन कर्तृत्व, भोक्तृत्व, अज्ञत्व र दुःखित्वले युक्त जीवस्वरूप छ, त्यसको ग्रहण गर्ने भेद तथा नियन्तृ-नियम्यभाव आदि सम्बन्धका प्रतिपादक **द्वा सुपर्णा** इत्यादि वचन छन् । त्यस अवस्थामा जीव आफूलाई दुःखी र अज्ञ मान्दछ । सुखप्राप्ति र दुःखनिवृत्तिको निमित्त ऊ नित्य नैमित्तिक, काम्य कर्म र परमात्माको उपासना गर्दछ । जीवका **पारमार्थिक** र **आविद्यक** दुई अवस्था हुन्छन्; यो कुरा– **प्रकाशादिवच्चाऽवैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात्** (जसरी सूर्य प्रकाश आदि उपाधि-भेदले भिन्नजस्तो हुन्छ, त्यसै गरी चेतन पनि कर्म–उपाधि–ले अन्तःकरणमा भिन्न हुन जान्छ; परन्तु परमार्थमा त्यो निर्विशेष चिद्रूप नै छ) यस **ब्रह्मसूत्र**-(३।२।२५)-मा स्पष्ट भनिएको छ; अर्थात् अवस्थाभेदले दुवै प्रमाण छन् । अद्वैत-वेदान्तको निष्कर्ष हो जबसम्म **तत्त्वमसि** आदि वाक्यद्वारा जन्य ब्रह्मैक्यको अपरोक्ष अनुभव हुँदैन अर्थात् अविद्याकृत आवरण निवृत्त भएको हुँदैन, भेद भासित भइरहेको हुन्छ, तबसम्म जीवको जुन लोकसिद्ध अवस्था छ, त्यसैलाई अवलम्बन गरेर **द्वा सुपर्णा इत्यादि वचन छन्, जुन व्यर्थ छैनन्** ।

प्रश्न– जस्तो **मृद्घटः सुवर्णकुण्डलम्** –यो सामानाधिकरण्य-प्रतीतिअनुसार मृद् र घटमा एवं सुवर्ण र कुण्डलमा भेद र अभेद दुवै परमार्थ –सत्य– मानिन्छन्; किनकि केवल अभेद मानेको खण्डमा **घटो घटः** झैं, र केवल भेद मानेको खण्डमा **घटः पटः** झैं सामानाधिकरण्य-प्रतीति नहोला। अतः सामानाधिकरण्यको अनुरोधले उक्त स्थलमा भेद र अभेद दुवैलाई पारमार्थिक मान्दछन्; त्यस्तै **तत्त्वमसि** यस महान् वाक्यमा सामानाधिकरण्यको अनुरोधले जीव र ब्रह्ममा भेद र अभेद दुवै मान; हानि के छ ?

१८०

उत्तर– दृष्टान्त विषम छ, अर्थात् **मृत्** र **घट**मा उपादान-उपादेयभाव छ, त्यसैले भेदाभेद सम्भव छ; परन्तु जीव र ब्रह्म दुवै नित्य छन्, तिनमा उपादान-उपादेय-भाव सम्भव छैन। चैतन्यरूपले सदृश भएर पनि जीव र ब्रह्म दुवै भिन्न-भिन्न तत्त्व हुन्। तिनमा भेद र अभेद दुवै पारमार्थिक एक कालमा कसरी हुन सक्छन् ? तिनमा त पर-मार्थमा अभेद र अविद्याकल्पित भेद–अवस्थाभेद र कालभेद–बाटै हुन सक्छन्।

प्रश्न – जीव र ब्रह्मको पारमार्थिक भेद नै मानौं ! यसबाट लोकप्रसिद्ध तथा न्याय आदि शास्त्रहरूसँग विरोध हुँदैन। भन्नुहोला– **तत्त्वमसि** यस अवस्थाको के व्यवस्था होला, तव सुन्नुहोस्– जस्तो **अथ सम्पदः** यस अधिकारमा **अनन्तं वै मनः, अनन्ता विश्वेदेवाः, अनन्तमेव स तेन लोकं जयति** (वृहदारण्यकोपनिषत् ३।१।९) मन वृत्तिहरूको भेदले अनन्त छ। विश्वदेव पनि अनन्त छन्। यसर्थ मनलाई अविद्यमान जस्तो गरेर विश्वेदेवको सम्पादन गरी उपासना गर्नु, त्यसबाट उपासक अनन्तलोकम जय गर्दछ।) यहाँ जसरी मनमा विश्वेदेवको सम्पादन गरेर उपासना गर्दछन्, त्यसरी नै **तत्त्वमसि** यो वाक्य जीवमा ब्रह्मको सम्पादन गरेर उपासनाको विधान गर्दछ र त्यसबाट अमृतत्व फल मिल्छ, यस्तो मान्नमा कुनै हानि छैन। अतः यस्तै किन नमान्ने ?

उत्तर– यस्तो मानेको खण्डमा **तत्त्वमसि** भन्ने वाक्यको **तिमी त्यो हौ** भन्नो अक्षरार्थको त्याग गर्नुपर्ला। **स्वं ब्रह्म सम्पाद्य उपासीत** (आफूलाई ब्रह्म सम्पादन गरेर उपासना गर्नू) –यस प्रकारको गौणी वृत्ति मान्नुपर्ला। भन्नुहोला– मुख्यार्थको –जीव र ब्रह्मको ऐक्यको– बाध भएकोले लक्षणा **अग्निर्माणवकः** वाक्यमा झैं मानौं, यसबाट कुनै हानि छैन, तर यो ठीक छैन, किनभने–

मनसैवेदमाप्तव्यं नेह नानाऽस्ति किञ्चन।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ॥

(यो ब्रह्म श्रवण, मनन र निदिध्यासनद्वारा संस्कृत मनले मात्र जान्न योग्य छ । यस संसारमा ब्रह्मदेखि भिन्न अरू केही छैन । जो-जो ब्रह्मभन्दा भिन्न देख्छ, त्यो मरेर फेरि मर्दछ अर्थात् जन्म-मरण सदा प्राप्त गरिरहन्छ ।) **भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्म एतत्** (श्वेताश्वतरोपनिषत्–**भोक्ता**–जीव, **भोग्य**–शब्दादि विषय र **प्रेरिता** – परमेश्वर यी तीनै विचारदृष्टिले ब्रह्म नै हुन् ।) १८१

यी वचनहरूअनुसार जब सम्पूर्ण द्वैत मिथ्या नै भासित हुन्छ, परमार्थमा छँदैछैन, तब जीवमा कर्तृत्व, अज्ञत्व, दुःखित्व आदि पनि मिथ्या नै हुन्, परमार्थमा छैनन् । अतः लक्षणविना **तत्त्वमसि** भन्ने वाक्यबाट अखण्ड, विशुद्ध चित्को बोध हुन सक्छ, फेरि यसलाई लक्षणाद्वारा सम्पाद्य उपासनापरक किन मान्ने? यही कुरा श्रीवाचस्पति मिश्रले पनि–

विगलितपराक्वृत्त्यर्थत्वं पदस्य तदस्तदा ।
तदिति हि पदेनैकार्थे त्वमित्यपि यत्पदम् ॥
तदपि च तदा गत्वैकार्थ्यं विशुद्धचिदात्मताम् ।
त्यजति सकलान् कर्तृत्वादिपदार्थमलान् निजान् ॥

(जब **तत्त्वमसि** भन्ने वाक्यमा स्थित **तत्** पद शुद्ध चित्तलाई बताउँदछ, तब **तत्** पदको अर्थभूत विशुद्धचित्तको एकत्वलाई प्राप्त गरेको **त्वम्** पदार्थले पनि अविद्याद्वारा आरोपित कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि मललाई त्यागिदिन्छ ।) यसमा देखा-एका छन् । यो पनि विचार गर्नु आवश्यक छ– जब **तत्त्वमसि** वाक्य ब्रह्मात्मपरक छैन, किन्तु सम्पाद्य उपासनापरक छ, तब ज्ञानबाट मोक्ष–अमृतत्व प्राप्त हुन्छ भन्ने कुरा रहनेछैन; किन्तु त्यो उक्त उपासनाबाट जन्य अदृष्टबाट जन्य होला । यस स्थितिमा–

ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति (ब्रह्मज्ञानी ब्रह्म नै हुन्छ)।
भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।
क्षीयन्ते तस्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥

त्यस परमात्माको साक्षात्कार भएपछि अविद्यामूलक ग्रन्थि (शरीरमा आत्माध्यास) खुल्छ, सबै सन्देह हट्छन्, सबै कर्म क्षीण हुन्छन् इत्यादि वचनको अर्थ बाधित हुन जाला । यसबाट सिद्ध भयो– जीव सच्चिदानन्दरूप निर्विशेष छ र ब्रह्मसँग परमार्थमा ऐक्य नै त्यसको सम्बन्ध हो ।

जीवतत्त्व र जीवको उत्पत्ति, स्थिति र लयको विज्ञान मनुष्यले जान्नुपर्ने सम्पूर्ण विषयमा परम आवश्यक विषय हो । जबसम्म जीव आफ्नो स्वरूप राम्ररी जान्दैन, तबसम्म ऊ न आफ्नो उन्नति गर्न सक्छ, न मुक्ति पाउन सक्छ । अतः जीवतत्त्वलाई बुझ्ने आवश्यकता सर्वोपरि छ । किन्तु जीवतत्त्वलाई बुझ्न जुन सबै विज्ञानहरूको विचार गर्नुपर्ने आवश्यकता छ, तिनका विचारशैलीहरूमा सन्देह पैदा गर्ने खालका विषयहरूको निराकरण गर्नु आवश्यक छ । यससमय जीवतत्त्वको निरूपण-शैलीमा प्रायः दुई साम्प्रदायिक मत अत्यन्त प्रचलित छन् । यी दुईमध्ये एकको नाम **अवच्छेदवाद** हो र अर्काको नाम **प्रतिविम्बवाद** हो । यी दुवै वादहरूको विषयमा संक्षेपमा केही विचार गरिन्छ– यद्यपि जीवतत्त्वसित वादहरूको कुनै साक्षात् सम्बन्ध छैन, तथापि यिनलाई राम्ररी बुझिसकेपछि शङ्काहरू उत्पन्न हुने सम्भावना रहनेछैन । अतः यी वादहरूका स्वरूपको दिग्दर्शन गराइन्छ । जीवात्माको विषयमा जति प्रकारका वाद भिन्न-भिन्न साम्प्रदायिक शास्त्रहरूमा पाइन्छन्, ती सबै दुई विभागमा विभक्त गर्न सकिन्छन् । जस्तै एक–

जीवो ब्रह्मैव नाऽपरः जीव नै ब्रह्म हो, जीव र ब्रह्ममा कुनै भेद छैन । यसकारण ब्रह्मजस्तै जीव पनि नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-सत्य-स्वभाव छ ।

अनि अर्को पक्षअनुसार जीव र ब्रह्म पृथक्-पृथक् वस्तु हुन् । जीव दुःखत्रयको अधीनमा छ र ब्रह्म क्लेशविहीन छ । जीव अनित्य, अशुद्ध, अबुद्ध र अमुक्त छ, ब्रह्म नित्य, शुद्ध, बुद्ध र मुक्त छ । जीव नियम्य छ, ब्रह्म नियामक छ । जीव व्याप्य छ र ब्रह्म व्यापक छ ।

यी दुवै वादको पुष्टिमा वेदान्त-दर्शन, श्रुति र शास्त्रहरूमा भिन्न-भिन्न प्रकारका प्रमाण पनि पाइन्छन् । **वेदान्त-दर्शन**अनुसार यी दुई वादको नाम– अवच्छेदवाद र प्रतिविम्बवाद राखिएको छ ।

अवच्छेदवादको विषयमा **वेदान्त-दर्शन**मा यो सूत्र छ– **अंशो नानाव्यपदेशात्** । जीवात्मा परमात्माको अंशरूप छ । जसरी सर्वव्यापक आकाश एक भए पनि घट, पट आदि उपाधिभेदले घटाकाश, पटाकाश आदि त्यसको संज्ञा हुन्छ, किन्तु वास्तवमा घटाकाश र महाकाशमा स्वरूपतः कुनै भेद छैन; त्यसै गरी केवल अन्तःकरणरूप उपाधिको योगले एउटै ब्रह्म नाना जीवरूपमा व्याप्त भइरहेको छ ।

प्रतिविम्बवादको विषयमा **वेदान्त-दर्शन**मा यो सूत्र छ– **आभास एव च** (२।३।५०) जीवात्मा परमात्माको अंश होइन, केवल आभासमात्र हो । जसरी आकाशमा रहेको सूर्य वा चन्द्रमाको प्रतिविम्ब जलमा पर्दछ, तो प्रतिविम्ब सूर्य वा चन्द्र झैं देखिए तापनि वास्तवमा सूर्य वा चन्द्र हुँदैन, त्यसरी नै अन्तःकरणमा परमात्माको जुन प्रतिविम्ब पर्छ, त्यही जीवात्मा हो, त्यो वास्तवमा ब्रह्म होइन । १८३

यी दुवै मतको पुष्टिमा श्रुति आदि अनेक प्रमाण शास्त्रमा पाइन्छन्, जस्तो **श्वेताश्वतरोपनिषत्**मा–

त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी ।
त्वं जीर्णो दण्डेन वञ्चसि त्वं जातो भवसि विश्वतोमुखः ।।

ब्रह्म स्त्री हो, ब्रह्म पुरुष हो, ब्रह्म कुमार र कुमारी हो । ब्रह्म वृद्धरूपमा दण्ड लिएर हिंड्दछ । संसारमा नानारूप धारण गरेर ब्रह्म नै सर्वत्र विराजमान छ ।

यथा सुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ति सरूपाः ।
तथाऽक्षराद् विविधाः सौम्यभावाः प्रजायन्ते तत्र चैवाऽपियन्ति ।।

जसरी सुदीप्त अग्निबाट हजारौं झिल्काहरू निस्कन्छन्, त्यसरी नै अक्षर ब्रह्मबाट नाना प्रकारका जीव उत्पन्न भएर फेरि उसैमा लीन हुन्छन् ।

श्रीमद्भगवद्गीतामा भगवान् भन्नुहुन्छ–

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

श्रीमद्भागवतमा पनि भनिएको छ–

मनसैतानि भूतानि प्रणमेद् बहु मानयन् ।
ईश्वरो जीवकलया प्रविष्टो भगवानिति ।।

सबै जीवहरूलाई सम्मानसाथ प्रणाम गर्नुपर्दछ, किनभने ईश्वर नै जीवरूपमा सर्वत्र व्याप्त छन् । अवच्छिन्नवादका पोषक इत्यादि अनेक प्रमाण शास्त्रमा पाइन्छन् ।

यसै गरी **प्रतिविम्बवाद**को विषयमा पनि प्रमाणहरूको अभाव छैन । जस्तै **ब्रह्मविन्दूपनिषत्**मा–

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ।।

एउटै ब्रह्म समस्त जीवहरूमा अवस्थान गरिरहेको छ । जलमा चन्द्रविम्ब झैं समस्त जीवहरूको अन्तःकरणमा उसको प्रतिविम्ब छ, त्यही जीवात्मा हो । त्यस्तै–

यथा ह्ययं ज्योतिरात्मा विवस्वानपो भिन्ना बहुधैकोऽनुगच्छन् ।
उपाधिना क्रियते भेदरूपो देवः क्षेत्रेष्वेवमजोऽयमात्मा ॥ १८४

जसरी सूर्य एक भए पनि अलग-अलग जलमा प्रतिविम्बित भएर अनेकजस्तो देखिन्छ, त्यसरी नै अद्वितीय ब्रह्म अन्तःकरणरूप उपाधिमा प्रतिविम्बित भएर अनेक हुन्छ । अन्तःकरणमा परेको उसको प्रतिविम्ब नै जीव हो –इत्यादि अनेक प्रमाण प्रतिविम्बवादविषयक छन् । यति मात्र होइन, किन्तु यी दुई वादको बीचमा अनेक परस्परविरुद्ध तर्क, शङ्का र त्यसका समाधान पनि देखिन्छन् ।

अवच्छिन्नवादको विषयमा शङ्का उठ्छ– जीवात्मा परमात्माकै अंश हो भने जीवात्मा नियम्य र परमात्मा नियन्ता भन्ने विभाग हुने थिएन, किन्तु संसारमा देखिन्छ– परमात्मा सर्वथा जीवहरूको नियन्ता छ । यस शङ्काको समाधानमा के भनिएको छ भने यद्यपि जीवात्मा परमात्माको अंश हो, तथापि परमात्माको उपाधि माया उत्कृष्ट छ र जीवात्माको उपाधि अविद्या निकृष्ट छ । यसैले उत्कृष्टोपाधिसम्पन्न ईश्वर निकृष्टोपाधिसम्पन्न जीवात्माको नियन्ता हुन सक्छ । संसारमा पनि उत्कृष्टशक्तिसम्पन्न मनुष्य निकृष्टशक्तिसम्पन्न मनुष्यको नियन्ता भएको देखिन्छ । अर्को कुरा के विचारणीय छ भने केवल अविद्याजनित उपाधिको बलले नै जीवात्मा र परमात्माबीच यस किसिमको नियम्य-नियामकभाव छ, यो भाव वास्तविक होइन । यसकारण ज्ञानद्वारा आत्माको साक्षात्कार भएपछि यो भाव आमूलचूल नष्ट हुन्छ । श्री सुरेश्वराचार्यले भनेका छन्–

ईशेशितव्यसम्बन्धः प्रत्यगज्ञानहेतुजः ।
सम्यज्ज्ञाने तमो ध्वस्तावीश्वराणामपीश्वरः ॥

जीवात्मा ईशितव्य र परमात्मा ईशिता हो, यस प्रकारको सम्बन्धज्ञान केवल जीवात्माको स्वरूपको अज्ञानबाटै हुन्छ । स्व-स्वरूपको ज्ञान भएपछि अज्ञान विनष्ट हुन्छ । अज्ञानको नाश भएपछि यस किसिमको नियम्य-नियामकभाव रहँदैन ।

दोस्रो शङ्का के हुन्छ भने जीव र ब्रह्म अभिन्न छन् भने जीवको दुःखले ब्रह्मलाई पनि दुःखित गराउँथ्यो, त्यसो त हुँदैन । यसको उत्तरमा **वेदान्त-दर्शनमा**

भनिएको छ– **प्रकाशादिवन्नैवं परः** (२।३।४६)। जसरी सूर्यरश्मिहरू उपाधिवश सरल र वक्र आदि भए पनि सूर्य तत्तद्भावापन्न हुँदैनन्, त्यसरी नै अंशभूत जीव दुःखित भए पनि ब्रह्म दुःखित हुँदैन ।

तेस्रो शङ्का यो हुन्छ– यदि जीव ब्रह्मको अंश हो भने शास्त्रमा जीवको निमित्त विधि र निषेधको उपदेश किन गरियो ? यसको उत्तरमा **वेदान्त-दर्शन**मा यो सूत्र छ– **अनुज्ञापरिहारौ देहसम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत्** (२।३।४८)। देहसम्बन्धलाई लक्ष्य गरेर यसप्रकार विधि र निषेधको उपदेश गरिएको हो। जस्तो अग्नि एक भए पनि श्मशानाग्नि हेय छ र होमाग्नि उपादेय छ, त्यस्तै यहाँ पनि बुझ्नुपर्दछ ।

चौथो शङ्का यो हुन्छ– यदि जीव ब्रह्म नै हो भने कर्महरूको साङ्कर्य किन हुँदैन ? अर्थात् एउटा जीवको कर्म अर्को जीवसित किन मिल्दैन ? यसको उत्तरमा **वेदान्त-दर्शन**मा सूत्र छ– **असन्ततेश्चाऽव्यतिकरः** (२।३।४९) र यसको भाष्यमा भगवान् शङ्कराचार्यले लेख्नुभएको छ– **उपाधितन्त्रो हि जीव इत्युक्तम्। उपाध्यासन्तानाच्च नाऽस्ति जीवसन्तानाः। ततश्च कर्मव्यतिकरः फलव्यतिकरो वा न भविष्यति।** जीव उपाधितन्त्र छ। उपाधिहरू भिन्न-भिन्न छन् र ती परस्पर मिश्रित हुन सक्तैनन् भने जीवहरूका कर्म र कर्मफल कसरी मिश्रित हुन सक्छन् ? अवच्छिन्नवादको विषयमा यस प्रकारका अनेकौं सन्देह र तिनका निराकरण शास्त्रमा पाइन्छन् ।

अवच्छिन्नवादमा झैं प्रतिविम्बवादको विषयमा पहिले के शङ्का उठ्छ भने संसारमा देखिन्छ कि आकारवान् वस्तुको मात्र प्रतिविम्ब हुन्छ। दर्पणमा मुखको प्रतिविम्ब पर्छ, मुख आकारवान् वस्तु हुनु नै त्यसको कारण हो। नीरूप वस्तुको प्रतिविम्ब हुँदैन। आत्मा नीरूप छ, यसैले अन्तःकरणमा आत्माको प्रतिविम्ब पर्न सक्तैन ।

यस शङ्काको उत्तरमा यसो भन्न सकिन्छ– रूपवान् द्रव्य प्रत्यक्षगोचर हुन्छ। यसकारण त्यसको प्रतिविम्ब पनि प्रत्यक्षगोचर हुन्छ। नीरूप द्रव्य प्रत्यक्षगोचर हुँदैन; यसकारण त्यसको प्रतिविम्ब पनि प्रत्यक्ष गोचर हुँदैन। अतः नीरूप द्रव्यको प्रतिविम्ब हुँदै-हुँदैन भन्नु ठीक होइन; किनभने वस्तुको अस्तित्वमा केवल प्रत्यक्ष प्रमाणमात्र छैन। अप्रत्यक्ष भए पनि प्रमाणान्तरद्वारा सिद्ध हुनाले जसरी नीरूप द्रव्यको

अस्तित्वलाई पनि स्वीकार गरिन्छ, त्यसरी नै अप्रत्यक्ष भए पनि श्रुत्यादि प्रमाणहरू-बाट सिद्ध हुनाले आत्माको प्रतिविम्बलाई पनि स्वीकार गर्न सकिन्छ ।

अर्को कुरा यो पनि छ– नीरूप द्रव्यमात्रको प्रतिविम्ब हुँदैन, यस्तो कल्पना ठीक छैन, किनभने अनेक नीरूप द्रव्यको प्रतिविम्ब देखिन्छ । रूपवान् वस्तुको प्रतिरूप जसरी प्रतिविम्ब हो, त्यस्तै ध्वनिको प्रतिरूप प्रतिध्वनि पनि ध्वनिको प्रतिविम्ब हो । ध्वनि विम्ब हो, प्रतिध्वनि प्रतिविम्ब । रूपादिको प्रतिविम्ब दृश्य हुनाले जसरी चाक्षुष प्रत्यक्षविषय हुन्छ, त्यसै गरी शब्दको प्रतिविम्ब श्रोतव्य हुनाले श्रवण-प्रत्यक्ष विषय हुन्छ । अतः यो कुरा सिद्ध भयो कि नीरूप द्रव्यको पनि प्रतिविम्ब हुन्छ । त्यसैले नीरूप शब्द र आकाशको प्रतिविम्बसरह नीरूप आत्माको पनि प्रति-विम्ब अन्तःकरणमा पर्न सक्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

प्रतिविम्बवादको विषयमा अर्को शङ्का के उपस्थित हुन्छ भने आत्मा सर्वव्यापी छ भने अन्तःकरणमा पनि आत्मा पहिल्यैदेखि विद्यमान छ । अतः अन्तः-करणमा आत्माको प्रतिविम्ब हुन सक्तैन, किनभने जसमा जुन वस्तुको प्रतिविम्ब पर्छ, ती दुवैको बीचमा व्यवधान नहुनाले प्रतिविम्ब पर्न सक्तैन ।

आत्मा र अन्तःकरणबीच कुनै व्यवधान छैन, यस शङ्काको समाधानमा भन्न सकिन्छ– जसको जसमा प्रतिविम्ब पर्न पर्ला, ती दुवैका बीचमा व्यवधान रहनै पर्छ भन्ने कुनै अवश्यम्भावी नियम छैन, किनभने नियमको व्यभिचार पनि कहिलेकाहीं देखिन्छ, जस्तो जलमा आकाशको प्रतिविम्ब पर्दछ । सर्वव्यापी भएको हुनाले जलमा आकाश पहिलेदेखि छ, तथापि त्यसमा आकाशको प्रतिविम्ब देखा पर्छ । तसर्थ व्यव-धानको कल्पना ठीक छैन ।

कोही-कोही भन्छन्– जलमा जुन प्रतिविम्ब पर्छ, त्यो आकाशको होइन, किन्तु आकाशमा व्याप्त सूर्यकिरणहरूको हो । यस्तो शङ्का गर्नेहरूले के बुझ्नुपर्छ भने सूर्यका किरण आकाशमा सर्वत्र नै व्याप्त रहन्छन्, यसकारण यदि केवल सूर्यका किरणको मात्र प्रतिविम्ब भए दूरस्थ विशाल आकाशको प्रतिविम्बको दर्शन नै हुने थिएन । परन्तु विशाल कटाहको मध्यभागजस्तो त्यसको प्रतिविम्ब देखिन्छ । अतः जलमा जुन प्रति-विम्ब देखिन्छ, त्यो आकाशकै प्रतिबिम्ब हो, सूर्यकिरणहरूको होइन । यसबाट सिद्ध भयो– जसरी नीरूप र व्यापक आकाशको प्रतिविम्ब जलमा पर्न सक्छ, त्यसरी

नै नीरूप, व्यापक आत्माको पनि अन्तःकरणमा प्रतिविम्ब पर्न सक्छ । त्यही अन्तः-करणमा प्रतिविम्बित चैतन्य–जीवात्मा हो ।

यसै तरहले अवच्छिन्नवाद र प्रतिविम्बवादका सिद्धान्तलाई लिएर अनेक प्रकारका वाद-विवाद, जल्प तथा वितण्डाको अवतारणा गरिन्छ, जसको परिणाम-स्वरूप अनेकौं परस्परविरोधी साम्प्रदायिक मतहरूको पनि सृष्टि भएको छ । अतः यी दुई वादको समन्वय तथा समाधान गर्दै जीवात्माका वास्तविक तत्त्वको यथामति निरूपण गर्ने यत्न गरिन्छ–

जीवभावको विकासको समयमा प्रकृति र पुरुषको कसरी सम्बन्ध हुन्छ ? यस विषयमा अन्तर्दृष्टिको सहायताले संयमपूर्वक विचार गर्दा यही सिद्धान्त निश्चित हुन्छ कि वास्तवमा वेदान्तदर्शनोक्त प्रतिविम्बवाद र अविच्छिन्नवाद दुई पृथक्-पृथक् मत होइनन्, किन्तु अविद्यासम्बलित जीवात्माका विद्याराज्यतर्फ अग्रसर हुने दुई क्रमोन्नत अवस्था मात्र हुन् ।

अन्तःकरणद्वारा जीवात्माको प्रथम विकासदशामा आत्मज्योति अवि-द्यान्धकार-गाढताले गर्दा यति तरल रूपले प्रतिफलित हुन थाल्छ कि त्यसलाई चिदाभास वा चित्प्रतिविम्बसिवाय अरू केही पनि भन्न सकिन्न र त्यही आत्मज्योति प्रकृतिराज्यमा जीवको उन्नतिका साथसाथ अविद्यान्धकारबाट निर्मुक्त भएर आफ्नो ज्ञानमयी र प्रभामयी छटालाई यस प्रकारले देखाउन थाल्छ कि साधक जनहरूलाई व्यापक चिन्मय स्वरूपका साथ त्यसका अंशांशिभावको सदा अनुभव हुन थाल्दछ । अतः प्रतिविम्ब-वाद र अविच्छिन्नवाद पृथक्-पृथक् मत होइनन्, किन्तु जीवात्माका क्रमोन्नति-मार्गमा परिदृश्यमान दुई अवस्था मात्र हुन् । यसबाहेक निराकार र व्यापक वस्तुको प्रतिविम्ब कसरी हुन सक्छ ? प्रतिविम्बवादमाथि जुन ठूलो झगडा छ, त्यो पनि सर्वथा अज्ञानमूलक वृथा झगडा हो, किनभने मन र वाणीद्वारा अगोचर वस्तुलाई लौकिक शब्द र लौकिक दृष्टान्तद्वारा बुझाउँदा दृष्टान्त र दार्ष्टान्तको सर्वाङ्गीण समता कहिल्यै खोज्नु हुँदैन, किनभने लौकिक संसारमा यस्तो कुनै पनि दृष्टान्त छैन, जसद्वारा अलौकिक आत्माको यथार्थ स्वरूप बुझाउन सकियोस् । अन्तःकरणमा व्यापक तथा नीरूप आत्माको जुन सत्ता प्रतिफलित हुन्छ, त्यसलाई लौकिक रीतिले ठीक-ठीक प्रतिविम्ब भन्न सकिंदैन, केवल यति मात्र भन्न सकिन्छ– अन्तःकरणमा जसरी चित्-सत्ताको विकास हुन्छ, त्यो लौकिक दृष्टान्त तथा शब्दद्वारा भनिने हो भने लौकिक

जगत्को प्रतिविम्ब शब्द तथा शब्दद्योत्यभाव नै कथञ्चित् त्यस अलौकिक सत्ताको भावलाई प्रकट गर्न सक्छ; प्रतिविम्ब भन्नाको वास्तविक तात्पर्य यही हो । यसप्रकार अनुभवगम्य विचारद्वारा प्रतिविम्बवाद तथा अवच्छिन्नवादका सिद्धान्तको निर्णय गर्नाले कुनै पनि साम्प्रदायिक विरोध तथा वादको सम्भावना रहनेछैन र जीवात्माको विषयमा सम्यक् ज्ञान प्राप्त भई अविद्यान्धकारबाट जीवको मुक्ति हुन सक्ला ।

श्रुतिभगवतीले जीवतत्त्व बुझ्नको लागि अनेक सुन्दर मन्त्र बताएको छ । **कठश्रुतिमा–**

ऋतं पिवन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्द्धे ।
छायातपौ ब्रह्मविदो विदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेतः।।

यस शरीरमा दुई चेतनसत्ता छन् । तिनमा एक आफूले गरेको कर्मको फल भोग गर्दछ, र अर्को कर्मफलको भोग गराउँछ । दुवै नै हृदयाकाश-(बुद्धिगुहा)-मा प्रविष्ट छन् । तिनमा एउटा संसारी र अर्को असंसारी छ । ब्रह्मवेत्तृगण र गृहस्थगण ती दुईलाई घाम र छाया झैं परस्पर विभिन्न बताउँछन् । जीवात्मासँग ब्रह्मको अविद्या-ग्रस्त दशामा जुन पार्थक्य रहन्छ, त्यो यस मन्त्रद्वारा बताइएको छ ।

यसै गरी **मुण्डकोपनिषत्**मा पनि भनिएको छ–

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्यनस्नन्नन्यो अभिचाकशीति ।।
समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नः अनीशया शोचति मुह्यमानः ।
जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ।।

अर्थात् सुन्दर दुईवटा पक्षी एउटै वृक्षमा अधिष्ठित छन् । ती दुई परस्परमा सखा हुन् । तिनमध्ये एउटा स्वादिलो फल खान्छ र अर्को नखाईकन केवल बसी-बसी हेर्दछ । एउटै वृक्षमा पुरुष अर्थात् जीव निमग्न भएर ब्रह्मभावको अभावले मोहाच्छन्न भएर शोक गर्दछ, परन्तु जुनवेला अर्को अर्थात् ब्रह्मभावलाई देख्दछ, त्यसवेला त्यसको महिमा जानेर शोकातीत पदमा प्राप्त हुन्छ ।

यस श्रुतिमा जीव र ब्रह्मलाई परस्पर सखा भनेर दुवैको एकजातीयताको प्रतिपादन गरिएको छ । परन्तु जबसम्म अविद्यान्धकारद्वारा जीवको ब्रह्मत्व प्रच्छन्न रहन्छ, तबसम्म उसलाई बन्धन प्राप्त भइरहन्छ र ऊ आफूलाई ब्रह्मदेखि भिन्न

ठानेर शोकार्त रहन्छ । यसो पनि भनिएको छ– जीवको शोकनाश अर्थात् त्रिविध दुःखको आत्यन्तिक निवृत्ति आफ्नो सखा ब्रह्मसँग आफ्नो अभिन्नतालाई बुझेर नै हुन्छ। यही नै यस श्रुतिमा भनिएको छ। यसै गरी **श्वेताश्वतरोपनिषत्**मा पनि भनिएको छ-

अनीशश्चाऽऽत्मा वध्यते भोक्तृभावात् ।
ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥

जीव र ब्रह्ममध्ये एक अज्ञ छ, अर्को प्राज्ञ छ । एउटा अनीश छ र अर्को ईश । अनीश आत्मा जीव प्रकृतिका साथ भोक्तृभावद्वारा बद्ध हुन्छ, परन्तु ब्रह्मलाई चिनेपछि समस्त मायिक बन्धनबाट मुक्त हुन्छ । यस तरहले ब्रह्मसत्ताका साथ जीव-सत्ताको सत्तारूपले कुनै भेद नभए पनि अविद्याविमोहित अवस्थामा जीव र ब्रह्मको पृथक्ता बताइएको छ ।

यो पृथक्ता जीव जति-जति विद्याको उन्नतिका साथ-साथ अविद्यानिर्मुक्त भएर आफ्नो स्वरूपलाई प्रकट गर्दै जान्छ, त्यति-त्यति घट्दै जान्छ । अन्तमा जब जीवले विद्या र अविद्या दुवैबाट पृथक् भएर आफ्नो पूर्ण स्वरूपलाई प्राप्त गर्दछ, तब ब्रह्मसँगको आफ्नो एकतालाई बुझेर सदिच्चदानन्दमय पूर्णभावमा अवस्थान गर्दछ ।

अतः व्यावहारिक दशामा ब्रह्मसित जीवको उपाधिभेदजनित पार्थक्य सिद्ध हुन्छ । यही जीवदशागत पार्थक्य बुझाउन **वेदान्त-दर्शन**मा कैयौं सूत्रहरू प्रस्तुत गरिएका छन् । जस्तै–

इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः (२।१।२१),
अधिकं तु भेदनिर्देशात् (२।१।२२),
अधिकोपदेशात् तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात् (३।४।८)

यीमध्ये प्रथम सूत्र पूर्व पक्षको र अन्य दुई सूत्र उत्तर पक्षका हुन्। प्रथम सूत्रमा के सन्देह गरिएको छ भने यदि जीव ब्रह्मसँग अभिन्न छ भने जीव नै सृष्टिको कर्ता भयो। सृष्टिकर्ताले स्वयं नै बन्धनागार देहको सृष्टि किन गऱ्यो ? निर्मल सृष्टि-कर्ताले मलयुक्त देहमा किन प्रवेश गऱ्यो ? प्रवेश नै गरे पनि दुःखकर वस्तुको साटो सुखकर वस्तुको सृष्टि किन गरेन ? अतः जीवलाई ब्रह्म भन्नाले त्यसमा हितको **प्रकरण** र अहितको **करण**नामक दुई दोष लाग्छन् । यसरी पूर्व पक्ष देखाएर उत्तर पक्षका

सूत्रमा भनिएको छ– यसो होइन । सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव ब्रह्म, जो जीवभन्दा अधिक (भिन्न) छ, उसैले जगत्को सृष्टि गऱ्यो । जीव जगत्को स्रष्टा होइन, किनभने जीव त्यसभन्दा भिन्न छ । अतः ब्रह्ममा **हिताकरणादि दोष** लाग्न सक्तैनन् ।

जीवभन्दा ईश्वर अधिक छ; किनभने वेदान्त-वाक्यअनुसार ऊ असंसारी कर्तृत्वादि संसार धर्मले रहित अपहतपाप्मा आदि विशेषणले विशेषित छ । श्रुतिले पनि ब्रह्मलाई जीवभन्दा अधिक बताएको छ । यसप्रकार जीवको बन्धनदशालाई लक्ष्य गरेर **वेदान्त-दर्शन**ले ब्रह्मदेखि जीवलाई पृथक् भनेको छ ।

ब्रह्म र जीवको यो भेद स्वरूपगत होइन; किन्तु उपाधिगत हो, किनभने अंशी र अंश, विम्ब र प्रतिविम्ब, छाया र कायाको बीचमा स्वरूपगत भेद हुन सक्तैन, केवल उपाधिगत भेद हुन्छ । यसैले यी सूत्रका भाष्यमा भगवान् शङ्कराचार्यले भन्नुभएको छ–

आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यः –वृहदारण्यकोपनिषत् २।४।५
सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः –छान्दोग्योपनिषत् ८।७।१
सता सौम्य तदा सम्पन्नो भवति –छान्दोग्योपनिषत् ६।८।१
शरीर आत्मा प्राज्ञेनाऽऽत्मनाऽन्वारूढः –वृहदारण्यकोपनिषत् ४।३।३५

इत्येवंजातीयकः कर्तृकर्मादिभेदनिर्देशो जीवादधिकं ब्रह्म दर्शयति । नन्वभेद-निर्देशोऽपि दर्शितः । तत्त्वमसीत्येवंजातीयकः कथं भेदाभेदौ विरुद्धौ सम्भवेताम् ? नैष दोषः आकाशघटान्यायेनोभयसम्भवस्य तत्र तत्र प्रतिष्ठापितत्वात् । अपि च यदा तत्त्वमसी-त्येवंजातीयकेनाऽभेदनिर्देशेनाभेदः प्रतिबोधितो भवति, अपगतं भवति, तदा जीवस्य सांसारिकत्वं ब्रह्मणश्च स्रष्टृत्वम् ।

आत्माको नै दर्शन, श्रवण र मनन गर्नुपर्छ । आत्माको अन्वेषण गर्नुपर्छ एवं त्यसको जिज्ञासा गर्नुपर्छ । हे सौम्य ! त्यसवेला जीव ब्रह्मसँग संयुक्त हुन्छ । देही आत्मा अर्थात् जीव प्राज्ञ आत्मा अर्थात् ब्रह्मद्वारा संवेष्टित छ –इत्यादि वचन-हरूद्वारा श्रुतिले कर्ता र कर्मको भेदनिर्देश गरेर कहीं-कहीं ब्रह्मलाई जीवभन्दा अधिक बताएको छ, र **तत्त्वमसि** आदि वाक्यद्वारा पनि कहीं-कहीं अभेद-निर्देश गरेको छ । अतः जीव र ब्रह्ममा भिन्नत्व र अभिन्नत्व दुई विरुद्ध भाव कसरी हुन सक्छन् ?

त्यसको उत्तर हो– यस प्रकारका विरुद्ध भावको समन्वय हुनु असम्भव छैन, किनभने जस्तै महाकाश र घटाकाश परस्पर भिन्न पनि हुन् र अभिन्न पनि । जुनवेला **तत्त्वमसि** आदि अभेद-प्रतिपादक उपदेशद्वारा जीव र ब्रह्मको अभिन्नताको उपलब्धि हुन्छ, त्यसवेला जीवको संसारित्व र ब्रह्मको स्रष्टृत्वभाव नष्ट हुन्छ । अतः सिद्ध हुन्छ– जीव र ब्रह्म स्वरूपतः अभिन्न छन् । तिनमा भेद केवल अविद्यारूप उपाधिले गर्दा नै छ, वास्तवमा दुईमा कुनै भेद छैन । ब्रह्ममा सद्भाव, चिद्भाव र आनन्दभाव सुव्यक्त छन् । जीवमा यी तीनै भाव मायाद्वारा आच्छन्न छन् । यसैले जीवमा ती अव्यक्त वा ईषद्व्यक्त छन् ।

जीवमा माथिबाट लागेको मायाको आवरण ज्ञानद्वारा जति तिरोहित हुँदै जान्छ, उति नै सत्, चित् र आनन्दको भाव पनि त्यसमा व्यक्त हुँदै जान्छ, अनि जुनवेला मायाको आवरण एकाएक जीवबाट तिरोहित हुन्छ, त्यसवेला त्यसका सत्, चित्, आनन्दको भाव पूर्ण रूपले व्यक्त हुन पुग्दछ । त्यसै वेला जीव भन्न सक्छ– **सोऽहम्, अहं ब्रह्माऽस्मि** (त्यो म हुँ, म ब्रह्म हुँ)। यसैले श्रुतिले भनेको छ– **ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति** । (मुण्डकोपनिषत् ३।२।९) **ब्रह्मैव सन् ब्रह्माऽप्येति** (जीव ब्रह्मलाई जाने पछि ब्रह्म नै हुन्छ । ब्रह्म भएर ब्रह्मलाई प्राप्त गर्दछ) ।

वेदान्तशास्त्रमा आत्माका जुन जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति र तुरीय –यी चार दशाको वर्णन छ, तिनमा जाग्रत् दशामा स्थूल प्रकृतिसँग र स्वप्नदशामा सूक्ष्म प्रकृतिसँग आत्माको आभिमानिक सम्बन्ध रहन्छ, जसबाट प्रथम अवस्थामा स्थूल संसारको भोक्ताको रूपले आत्मा अविद्योपाधिद्वारा ग्रस्त रहन्छ ।

तुरीय अवस्थामा प्रकृति-सम्पर्कको परिहार ब्रह्मसँग मिलेर ब्रह्मभावमा आत्माको अवस्थान हुन्छ । यसप्रकार स्वरूपमा अवस्थिति भएपछि आत्माको प्रकृतितर्फ पुनरावृत्ति हुँदैन, किन्तु सुषुप्ति अवस्थामा स्थूल एवं सूक्ष्म प्रकृतिलाई छाडी प्रतिविम्बित जीवको विम्बभूत ब्रह्मसित एकभावमा जुन अवस्थान हुन्छ, त्यो नित्य छैन, किनभने सुषुप्तिपछि जाग्रत् दशाको उदय हुनासाथ जीव पुनः संसारतिर प्रत्यावर्तन गर्दछ । यसर्थ **वेदान्त-दर्शन**मा सूत्र छ–

तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च (३।२।७) **अतः प्रबोधोऽस्मात्** (३।२।८)
य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते (वृहदारण्यकोपनिषत् २।१।१७) ।
सता सौम्य तदा सम्पन्नो भवति (छान्दोग्योपनिषत् ६।८।१)।

सत आगम्य न विदुः सत आगच्छामहे (छान्दोग्योपनिषत् ६।१०।२) ।
सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकम् । न विन्दत्यनृतेन हि प्रत्यूढाः ।

 –छान्दोग्योपनिषत् ८।३।२

अर्थात् हृदयभित्र जुन आकाश अर्थात् ब्रह्म छ, त्यसमा जीव सुतिरहन्छ । त्यस समयमा जीव सत् अर्थात् ब्रह्मसित मिलित हुन्छ । सकल जीव यस प्रकारले प्रतिरात्रि सुषुप्तिमा ब्रह्मलोकमा पुगेर प्रातःकाल त्यहाँबाट फर्की आउँछन् । अविद्यारूप उपाधिले गर्दा जीवलाई यसप्रकार ब्रह्मलोक-गमनको कुराको स्मरण रहँदैन । जीवको यस मिलनसित विच्छेद रहेको हुनाले यो मिलन आत्यन्तिक सुखप्रद हुँदैन । यसै कारण प्राणसखा निखिलानन्दनिकेतन ब्रह्मसँग फेरि सम्मिलनको निम्ति जीव सदैव लालायित रहन्छ ।

जब जीवको यो हार्दिक इच्छा परिपूर्ण हुन्छ, तब ऊ ब्रह्मसँग मिलेर ऊसँग आफ्नो एकत्वको साक्षात् लब्धि गर्दछ ।

आत्मेति तूपगच्छति ग्राहयन्ति च (ब्रह्मसूत्र ४।१।३) **अहं ब्रह्माऽस्मि, अयमात्मा ब्रह्म इत्यादिमहावाक्यैः स्वशिष्यान् ग्राहयन्त्यपि** अर्थात् तत्त्वज्ञानी म ब्रह्म हुँ इत्यादि महावाक्यहरूद्वारा जीव र ब्रह्मको एकताको अनुभव गर्छन् र तँ नै ब्रह्म होस् इत्यादि महावाक्यद्वारा शिष्यलाई जीव र ब्रह्मको एकताको अनुभव गराउँछन् । जीवलाई यस अवस्थाको प्राप्ति कसरी हुन्छ ? यस पक्षको उत्तरमा **ब्रह्म-सूत्रमा** भनिएको छ– **पराभिध्यानात् तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ** (२।३।५) **देहयोगाद् वासोऽपि** (३।२।६)। यी दुई सूत्रका भाष्यमा भगवान् श्रीशङ्कराचार्यले लेख्नु-भएको छ– **कस्मात् पुनर्जीवः परमात्मांश एव सन् तिरस्कृतज्ञानैश्वर्यो भवति । सोऽपि तु ज्ञानैश्वर्यतिरोभावो देहयोयाद् देहेन्द्रियमनोबुद्धिविषयवेदनादियोगाद् भवति अस्ति । चाऽत्र चोऽपमा; यथा चाऽग्नेर्दहनप्रकाशनसम्पन्नस्याप्यरणिगतस्य दहनप्रकाशने तिरोहिते भवतो यथा वा भस्माच्छन्नस्य । अतोऽनन्य एवेश्वराज्जीवो देहयोगात् तिरोहितज्ञानैश्वर्यो भवति । तत् पुनस्तिरोहितं सर्वं परमेश्वरमभिध्यायतो यतमानश्च जन्मतो विधूतध्वान्तस्य तिमिरतिरस्कृतेवदृक्छक्तिरोषधिवीर्यादीश्वरप्रसादात् संसिद्धस्य कस्यचिदावि-र्भवति न स्वभावत एव सर्वेषां जन्तूनाम् । कुतः ? ततो हि ईश्वराद्धेतोरस्य जीवस्य बन्धमोक्षौ भवतः । ईश्वरस्वरूपापरिज्ञानाद् बन्धस्ततः स्वरूपापरिज्ञानात् तु मोक्षः ।**

यदि जीव ब्रह्मको अंश हो भने त्यसमा ज्ञानैश्वर्यको अभाव किन देखिन्छ? देहको सम्बन्धले। देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदिसँग संयुक्त भएकोले जीवको ईश्वरभाव तिरोहित हुन्छ। जसरी काष्ठगत अथवा भस्माच्छादित अग्निको दहन र प्रकाशनशक्ति तिरोहित हुन्छ, त्यसै गरी जीव ईश्वरभन्दा पृथक् नभए पनि देहयोगले अनीश्वरभावमा प्राप्त हुन्छ। जसरी तिमिर-(अन्धकार)-रोगले ग्रस्त नष्टदृष्टि मनुष्यको दृष्टिशक्ति औषधिको गुणले पुनः उसलाई प्राप्त हुन्छ, अनायास प्राप्त हुँदैन, ठीक त्यसै गरी तिरोहित-शक्ति जीव ब्रह्मको अभिध्यानमा यत्नशील भएरउसको प्रसादबाट सिद्धिलाभ गरेपछि आफ्नो तिरोहित ऐश्वर्यलाई फेरि प्राप्त गर्दछ; किनभने ईश्वरबाट नै जीवको मोक्ष हुन्छ; अर्थात् ईश्वरस्वरूपको अज्ञानले बन्ध र ज्ञानले मोक्ष हुन्छ। यही जीव र ब्रह्मको औपाधिक भेद तथा स्वरूपतः एकताको ज्ञान ब्रह्मस्वरूप-प्राप्तिको उपाय हो, ब्रह्मवेत्ता श्रीगुरुदेवबाट जुन प्राप्त भएपछि साधक सर्वथा परिच्छिन्न साम्प्रदायिक भावहरूबाट मुक्त भएर आत्मसाक्षात्कारको लाभ गर्दछन् र जसको प्राप्ति भएपछि ती साधकको हृदयको गाँठो फुक्छ, संशयजाल छिन्न हुन्छ र अनादि संसारचक्र निरस्त हुन्छ एवं तिनलाई परम धाम प्राप्त हुन्छ।

जीवात्माको स्वरूप झैं जीवात्माको परिणामको विषयमा पनि अवच्छिन्न-वाद र प्रतिविम्बवाद वा अद्वैत र द्वैतवादमा मतभेद पाइन्छ। द्वैतवादीहरू **नाऽणुरत-च्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्** (ब्रह्मसूत्र २।३।२१) भन्ने वेदान्तसूत्रलाई सिद्धान्तसूत्र मानी जीवलाई अणु-परिमाण मान्छन्, किन्तु अद्वैतवादीहरू यस सूत्रलाई पूर्वपक्ष-सूत्र मानी **तद्गुणसारत्वात् तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्** (ब्रह्मसूत्र २।२।३९) भन्ने सूत्रलाई सिद्धान्तसूत्र मान्दछन् र त्यसअनुसार जीवलाई महत्परिमाण मान्दछन्। यसप्रकार दुवै वादमा जीवको परिमाणको विषयमा मतभेद पाइन्छ।

विचार गरेमा सिद्ध हुनेछ– उक्त दुवै मत आ-आफ्नो भूमिमा सत्य छन्, केवल अवच्छिन्नवाद र प्रतिविम्बवादअनुसार भूमिकाको मात्र भेद छ; जसबाट भूमिभेदअनुसार एकै जीवको दुई प्रकारका परिमाण उपलब्ध हुन्छन्। वास्तवमा जुन वस्तु अति सूक्ष्म हुन्छ, त्यसको परिमाणको निर्णय हुन सक्तैन। संसारभर स्थूल वस्तुको मात्र परिमाणको निर्णय गर्न सकिन्छ। यदि सूक्ष्म वस्तुको परिमाणको निर्णय गर्नु छ भने जुन उपाधिसित सूक्ष्म वस्तुको सम्बन्ध भएको छ, त्यस उपाधिको परिमाणअनुसार त्यसको परिमाणको निर्णय गर्नुपर्छ। जीवको स्वरूप पनि सूक्ष्म छ। अतः जबसम्म

प्रतिविम्बवादको भूमिअनुसार अविद्यासँग जीवको औपाधिक सम्बन्ध रहला, अर्थात् जबसम्म आत्माको स्वरूप प्रकाशित नहोला, तबसम्म जीवको अनुभव अणुरूपमा नै होला । यसकारण द्वैतवादी गण जीवलाई अणु-परिमाण मान्दछन् । परन्तु जुनवेला अवच्छिन्नवादको दृष्टिअनुसार स्वरूपको विचारले जीवको परिमाण देखा पर्नेछ, त्यसवेला आत्माको विभुत्वमाथि अवश्य दृष्टि जानेछ र यसकारण अद्वैतवादीहरू जीवलाई अणु-परिमाण नमानेर महत्परिमाण मान्दछन् । यी दुवै भावहरू प्रकट गर्ने अनेक श्रुतिहरू पाइन्छन् । जस्तै–

एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यो यस्मिन् प्राणः पञ्चधा संविवेश ।
प्राणैश्चित्तं सर्वमोतं प्रजानां यस्मिन् विशुद्धे विभवत्येष आत्मा ॥

यो **मुण्डकश्रुति** हो । अणु-परिमाण आत्मा चित्तद्वारा ज्ञेय छ, जसमा प्राण पाँच रूपमा प्रतिष्ठित छ । आत्मा प्राणहरूद्वारा प्रजाहरूको चित्तलाई व्याप्त गर्दछ । चित्त विशुद्ध भएपछि त्यही अणु-परिमाण आत्मा अर्थात् जीव विभु हुन्छ । यस मन्त्रको पूर्वार्धमा प्रतिविम्बवादअनुसार चित्तरूप उपाधियुक्त आत्मा अणु-परिमाण भनिएको छ– र उत्तरार्धमा अवच्छिन्नवादअनुसार अविद्योपाधिनिर्मुक्त आत्मा विभु भनिएको छ । यस किसिमले उपाधिअनुसार सूक्ष्म आत्माको परिमाणको निर्देश गरिएको छ । जस्तै– **अभ्युपगमाद् हृदि हि** (ब्रह्मसूत्र २।१।२४)। हृदयमा नै जीवको स्थान स्वीकृत हुन्छ। यसै सूत्रअनुसार श्रुतिमा पनि जीव अङ्गुष्ठ-परिमाण भनिएको छ । जस्तै–**अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः** (श्वेताश्वतरोपनिषत् ३।१३), **अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति** (कठोपनिषत् ४।१२)। शरीरको मध्य अर्थात् हृदयमा अङ्गुष्ठमात्र पुरुष जीवको अवस्थान हो । ऊ अन्तरात्माको रूपमा सदा समस्त जीवहरूको हृदयमा विराजमान छ ।

यी श्रुतिहरूमा जीवको परिमाण जुन अङ्गुष्ठमात्र बताइएको छ, त्यो जीवको परिमाण होइन; किन्तु हृदय-पुण्डरीकको परिमाण हो । हृदय-पुण्डरीक, जहाँ जीवको स्थान छ, त्यसको परिमाण अङ्गुष्ठ-परिमाण छ । यसर्थ हृदयोपाधिको सम्बन्धले जीवलाई पनि श्रुतिले अङ्गुष्ठमात्र बताएको छ, त्यसै उपाधिले समन्वित अङ्गुष्ठमात्र जीवात्मा उपाधिले निर्मुक्त र आफ्ना स्वरूपमा स्थित भएपछि आफ्नो व्यापक सत्ता उपलब्ध गर्न सक्तछ, जसअनुसार जीवलाई विभु पनि भन्दछन्, जस्तो माथिको श्रुतिमा बताइएको छ। यसकारण श्रुतिमा आत्मालाई **अणोरणीयान् महतो महीयान्** (श्वेताश्व-

तरोपनिषत् ३।२०) भनिएको छ। श्वेताश्वरोपनिषत्मा यी दुवै भावका ज्ञापक कैयौं मन्त्र पाइन्छन्। जस्तो–

अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपः
सङ्कल्पाहङ्कारसमन्वितो यः।
बुद्धेर्गुणेनाऽऽत्मगुणेन चैव
आराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्टः॥
बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च।
जीवो भागः स विज्ञेयः स चाऽनन्त्याय कल्पते॥
नैव स्त्री न पुमानेष न चैवाऽयं नपुंसकः।
यद् यच्छरीरमादत्ते तेन तेन स युज्यते॥

–श्वेताश्वरोपनिषत्

सङ्कल्प र अहङ्कारद्वारा अविद्योपाधिले युक्त सूर्यतुल्य जीवात्मा अङ्गुष्ठ-परिमाण छ। बुद्धिका गुणसँग संसृष्ट जीव आराको अग्रभागजस्तो सूक्ष्म छ। परन्तु आफ्नो गुणसँग संसृष्ट जीव अवर अर्थात् परमश्रेष्ठ र महत्परिमाण छ। केशको अग्रभागलाई सय भागमा बाँडेर त्यसको एक भागलाई पनि सय भाग लगाउँदा जति त्यो सूक्ष्म हुन्छ, जीव त्यति नै सूक्ष्म र दुर्ज्ञेय छ। परन्तु त्यही जीव आफ्नो स्वरूपतर्फ जति अग्रसर हुँदै जान्छ, त्यति नै त्यसको अनन्त सत्ता विकसित हुन थाल्छ। यो आत्माको उपाधि-समन्वित तथा उपाधि-निर्मुक्त भावअनुसार दुवै परिमाणको वर्णन हो।

आत्मा स्त्री, पुरुष या नपुंसक कुनै लिङ्गले युक्त छैन। जुन-जुन प्रकारका शरीरसँग उसको संयोग हुन्छ, त्यसै उपाधिको सम्बन्धले आत्माको स्त्री, पुरुष आदि औपाधिक भेद-निर्देश गरिन्छ– यही परिमाणरहित अतिदुर्ज्ञेय परम सूक्ष्म जीवात्माका अणु तथा महत् परिमाणको निर्देशको गूढ रहस्य हो।

जीवको स्वरूपको विषयमा अवच्छिन्नवाद र परिमाणवादका सिद्धान्त-अनुसार मतभेदको रहस्य र यी दुवै मतका अवस्थाभेदअनुसार सामञ्जस्य बताइयो। अब न्यायादि-दर्शनकारहरूले आ-आफ्ना ज्ञानभूमिअनुसार जीवका स्वरूपको कुन-कुन प्रकारले वर्णन गरेका छन्, संक्षेपले बताइन्छ। जब पूर्वोक्त वर्णनअनुसार प्रकृतिको आवरण नै जीव र ब्रह्ममा पार्थक्यविधानको कारण हो भन्ने सिद्ध भयो, तब जुन दर्शन-भूमिमा प्राकृत आवरणको जति प्राधान्य वर्णित रहनेछ, त्यसमा जीव र ब्रह्मको भेद पनि

उति नै बलवान् रहनेछ र प्राकृतिक गुणको उति नै अभिनिवेश जीवात्मामा सम्झिनेछ । यसमा कुनै पनि सन्देह छैन । यसै कारण निम्नभूमिको दर्शनमा ब्रह्मसँग जीवको यति पृथक्ता बताइएको छ र प्रकृतिको अन्तःकरणावच्छिन्न अनेक गुण तथा धर्महरूको सम्बन्ध जीवात्मासित भएको बताइएको छ ।

दृष्टान्तरूपमा बुझ्न सकिन्छ– प्रथम र द्वितीय ज्ञानभूमिका दर्शनहरू-(न्याय र वैशेषिक)-मा प्रकृतिको आवरण जीवात्मामा अत्यधिक हुनाले ती दर्शनहरूमा आत्मालाई समस्त धर्महरूले युक्त गरिएको छ । जस्तै–**न्यायदर्शनमा–इच्छा-द्वेष-प्रयत्न-सुख-दुःखान्यात्मनो लिङ्गम्** (१।१।१०)–इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख र ज्ञान यी सबै आत्माका लिङ्ग हुन् । यसै गरी **वैशेषिक-दर्शनमा** पनि लेखिएको छ– **प्राणापान-निमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चाऽऽत्मनो लिङ्गानि** (३।२।४) प्राण र अपानक्रिया, निमेष र उन्मेषक्रिया, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर-विकार, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न –यी सब आत्माका लिङ्ग हुन् । यी सब लक्षण-हरूद्वारा यो कुरा स्पष्ट हुन्छ– प्रथम र द्वितीय ज्ञानभूमिमा जीवात्मामा प्रकृतिको विशेष आवरण रहनाले प्राकृतिक अन्तःकरण आदि उपाधिहरूसँग आत्माको अनन्य सम्बन्ध रहन्छ। यसैले सुख दुःखादि अन्तःकरण-धर्महरूसँग आत्माको चिर अभिनिवेश रहने हुनाले यी सबै गुण जीवात्माको लिङ्गरूपले बताइएका हुन् । त्यसमाथि दुवै दर्शन अर्थात् **योगदर्शन** र **साङ्ख्यदर्शनमा** आ-आफ्ना ज्ञानभूमिहरूअनुसार जीवको अवस्था जुन-जुन प्रकारले देखिन्छन्, त्यसै अनुसार स्वरूपतिर अधिकतर लक्ष्य हुनाले प्रकृतिको आवरण जीवात्माबाट अत्यन्त घट्छ भन्ने बताइएको छ । यसकारण यी दुवै दर्शनमा पुरुषलाई असङ्ग र नित्य, शुद्ध, मुक्त बताएर अनादि अविद्याहेतु प्रकृतिसित रहेको पुरुषकै औपचारिक सम्बन्धयुक्त कर्तृत्व-भोक्तृत्वमय अवस्थाविशेष नै जीवभाव भनिएको छ र विवेकद्वारा त्यही औपचारिक सम्बन्ध हट्नासाथ पुरुष आफ्नो स्वरूपमा स्थित भएर आफ्नो नित्य ज्ञानमय मुक्त भावलाई बुझ्दछ भन्ने निर्णय गरिएको छ । जस्तो– **योगदर्शनमा– स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः** (२।२३), **तस्य हेतुरविद्या** (२।२४), **तदभावात् संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम्** । (२।२५), **विवेकख्याति-रविप्लवा हानोपायः** (२।२६) –प्रकृति र पुरुषको कर्तृभोक्तृभावरूप जुन सम्बन्ध छ, त्यही बन्धनको कारण हो । पुरुष प्रकृतिसँग यसप्रकार संयुक्त भई प्रकृतिलाई चिनेर आफ्नो स्वरूपलाई उपलब्ध गर्दछ । प्रकृति र पुरुषको संयोगको कारण अविद्या हो ।

अतः अविद्याको अभावले संयोगको अभाव भएपछि पुरुषलाई कैवल्य प्राप्त हुन्छ । भ्रमज्ञानशून्य विवेकद्वारा मात्र अविद्याको नाश हुन्छ । यस्तै **साङ्ख्यदर्शन**मा पनि लेखिएको छ– **असङ्गोऽयं पुरुष इति** ।(१।५), **निःसङ्गेप्युपरागोऽविवेकात्** । (६।२७), **जपास्फटिकयोरिव नोपरागः किन्त्वभिमानः** । (६।२८), **उपरागात् कर्तृत्वं चित्सान्निध्यात्** । (१।१६४), **नियतकारणात् तदुच्छित्तिर्ध्वान्तवत्** । (१।५६) –पुरुष स्वभावतः सङ्गरहित छ, परन्तु निःसङ्ग भए पनि अनादि अविवेकले गर्दा प्रकृतिसँग उपराग-सम्बन्ध हुन्छ । यो उपराग तात्त्विक होइन, केवल प्रकृतिको सन्निधिले हुने वा जपा-स्फटिकसमान आभिमानिक सम्बन्ध मात्र हो । यसै प्रकार आभिमानिक सम्बन्ध प्रकृतिसित भएकोले पुरुष आफूलाई कर्ता र भोक्ता मान्दछ, यही नै पुरुषको आभिमानिक जीवभाव हो । प्रकाशको आगमनले जसरी अन्धकार दूर हुन्छ, त्यसै गरी नियत-कारण-रूप विवेकको उदय भएपछि प्रकृतिसँगको पुरुषको यो आभिमानिक बन्धन-सम्बन्ध पनि उच्छिन्न हुन्छ र त्यसै समयमा पुरुष आफ्ना नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वरूप उपलब्ध गर्दछ । यस प्रकारले उन्नततर ज्ञानभूमिअनुसार **योग** र **साङ्ख्यदर्शन**ले प्रकृतिसँग पुरुषको आभिमानिक बन्धन-सम्बन्ध मात्र मानेर जीवात्माको लक्षण गरेका छन् । यस किसिमको आभिमानिक सम्बन्ध जबसम्म रहन्छ, तबसम्म प्रकृतिसँग जीवको कर्तृत्व-भोक्तृत्वको कति भाव छ? यसको निमित्त **साङ्ख्यदर्शन**मा पनि सूत्र छन् । जस्तै– **विशेषकार्थेष्वपि जीवानाम्**। (१।९७), **विशिष्टस्य जीवत्वमन्वयव्यतिरेकात्** । (६।६३) प्रकृतिका साथ अहङ्कारसम्बन्धयुक्त पुरुष नै जीवभावमा प्राप्त भएर व्यष्टिसम्बन्धले विशेष-विशेष कार्यको कर्ता र भोक्ता बन्दछ । अहङ्कारविशिष्ट पुरुषको यो जीवत्वसम्बन्ध अन्वय र व्यतिरेकबाट सिद्ध हुन्छ । यस प्रकारले नित्यमुक्त कूटस्थ परमात्मा अर्थात् पुरुषसित विद्यावशवर्ती जीवको औपाधिक भेद बताइएको छ ।

यसभन्दा माथि **कर्ममीमांसा-दर्शन**को भूमि अर्थात् पञ्चम ज्ञानभूमिमा पुगेर साधकलाई कार्य र कारणको सम्बन्धले जीव र ब्रह्मको एकता प्रतीत हुन लाग्छ । यस विषयमा **कर्ममीमांसा-दर्शन**मा सूत्र छ– **सच्चिदेकं तत् भेदप्रतीतिरौपाधिकत्वात्, कार्यकारणाभ्यामभिन्ने र कार्यब्रह्मनिर्देशस्तत्सम्बन्धात्** ।

–कारणब्रह्म सत्, चित् र एकरूप छ । त्यससँग कार्यब्रह्म र तदन्तर्गत जीवको भिन्नता-प्रतीति केवल उपाधिभेदले मात्र हुन्छ । कार्यब्रह्म र कारणब्रह्म एकै हुन् र कारणब्रह्मको रूप हुनाले नै संसारलाई कार्यब्रह्म भन्दछन् । साधक जबसम्म कार्य-

ब्रह्ममा बद्ध रहन्छन्, तबसम्म तिनका उपाधिजनित भेदभावको भाव रहन्छ । परन्तु कार्यब्रह्मलाई कारणब्रह्मको रूप नै ठानी कर्मयोगको अनुष्ठान गर्नाले जति-जति साधकको गति वासना-त्यागपूर्वक कारणब्रह्मतर्फ हुन्छ, उति-उति उसलाई 'कार्यब्रह्मसँग कारणब्रह्मको कुनै पनि भेद छैन' भन्ने ज्ञान उपलब्ध हुन थाल्छ। जगत् वास्तवमा ब्रह्म नै हो । त्यसकारण जीव पनि ब्रह्मभन्दा भिन्न छैन । यसप्रकार **कर्ममीमांसा**को पञ्चम ज्ञानभूमिमा जीव र ब्रह्मको स्वरूपतः एकता र कार्यब्रह्म-दशामा औपाधिक भेद मानिएको छ। केवल **कर्ममीमांसा**को ज्ञानभूमिमा कार्यब्रह्मसँग अधिक सम्बन्ध रहने हुनाले कारणब्रह्मसँग उसको अभिन्नता उपलब्ध भए पनि कार्यब्रह्मको अस्तित्वानुभूति निरस्त हुँदैन । यसर्थ जीव यस भूमिमा ब्रह्मदेखि आफ्नो पृथक् सत्ता राख्दा-राख्दै स्वरूपतः अभिन्नतालाई उपलब्ध गर्दछ । यसभन्दा माथि षष्ठ ज्ञानभूमि अर्थात् **दैवी मीमांसा**को ज्ञानभूमि छ । त्यसमा चित् र जडको सम्बन्धले जीवभावको उत्पत्ति र सम्बन्धको अभाव गर्नाले जीवको मुक्ति हुने बताइएको छ। जस्तै– **चिज्जडग्रन्थिर्जीवः**; **तद्भेदनादुभयविमुक्तिः**। चित् र जडको ग्रन्थिद्वारा जीवभावको उत्पत्ति हुन्छ र ग्रन्थिको भेदनद्वारा चित् र जड दुवैको मुक्ति हुन्छ । यस दर्शनमा पनि जड प्रकृतिसँग चित्को सम्बन्ध औपाधिक मानिएको छ र त्यसै प्रकृति-सम्बन्धले जनित उपाधिको नाशबाट चित्को मुक्ति मानिएको छ । अतः **दैवी-मीमांसा-दर्शन**को ज्ञानभूमिअनुसार जीव र ब्रह्मको अभिन्नता र केवल औपाधिक भेदमात्र सिद्ध हुन्छ । **दैवी-मीमांसा-दर्शन**मा भनिएको छ– **स एव कार्यकारणत्वात्, तदैक्यं नानात्वैकत्वोपाधिहानादादित्यवत्** र **तदभिन्नमाराध्यं कृत्स्नम्**। कार्य र कारणरूपले ब्रह्म एउटै छ। जसरी सूर्य जलोपाधिको सम्बन्धले नानारूपमा प्रतीत भए पनि वास्तवमा एउटा मात्र छ, त्यसै गरी अविद्योपाधिको सम्बन्धले विविध जीवरूपमा प्रतीत भए पनि ब्रह्म एक र अद्वितीय नै छ। सर्वभूतमा ब्रह्मलाई अद्वितीय भावले जानेर साधकले उपासना गर्नुपर्छ । यस किसिमले साधकमा अद्वितीयताको बोध **दैवी-मीमांसा-दर्शन**अनुसार समर्पण-बुद्धिद्वारा उत्पन्न हुन्छ । यथा–

मुक्तिः समर्पणात्, समर्पणमपि त्रिधा– ममैवाऽसाविति प्रथमः, तस्यैवाऽहमिति द्वितीयः, स एवाऽहमिति तृतीयः।

श्रीभगवान्मा सर्वकर्म-समर्पणद्वारा जीव मुक्तिलाभ गर्छ। यही कुरा श्रीमद्भगवद्गीतामा पनि भनिएको छ–

यत् करोषि यदश्नासि यज्जुहोसि ददासि यत्।
यत् तपस्यसि कौन्तेय तत् कुरुष्व मदर्पणम् ॥
शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः।
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥
मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु।
मामेवेष्यसि युक्त्वैमात्मानं मत्परायणः ॥

हे अर्जुन ! तिमी जे गर्छौ, खान्छौ, हवन गर्छौ, दान गर्छौ वा तपस्या गर्छौ, त्यो सब मलाई अर्पण गर। यसरी ममा सर्वकर्म-समर्पणद्वारा कर्मजनित शुभाशुभ फलहरूबाट मुक्त हुनेछौ र आत्मालाई संन्यासयोगले युक्त गरेर मुक्त भई मलाई नै प्राप्त गर्नेछौ। मन्मना, मद्भक्त र मद्याजी भएर मलाई प्रणाम गर, जसबाट आत्मालाई मत्परायण गरेर मलाई नै प्राप्त गर्नेछौ। यसप्रकार समर्पण तीन प्रकारको हुन्छ। पहिलो अवस्थामा साधक ठान्दछ– भगवान् मेरा हुन्। यसमा केही मात्रामा अहङ्कारको लवलेश रहन्छ, दोस्रो अवस्थामा यो नष्ट हुन्छ। त्यस दोस्रो अवस्थामा साधक आफूमा र भगवान्मा अभेदभाव उपलब्ध गर्दै भन्दछ– म नै त्यो हुँ। यहींसम्म **दैवी मीमांसा**को ज्ञानभूमि हो। अतः यो कुरा सिद्ध भयो – **दैवी-मीमांसा-दर्शन**को ज्ञान-भूमिअनुसार जीव र ब्रह्मको भेद औपाधिक हो, तात्त्विक होइन; र समर्पणद्वारा अविद्याजनित जीवाभिमान नष्ट भएपछि जीव ब्रह्मसँगको आफ्नो अभिन्नतालाई उपलब्ध गर्न सक्छ। परन्तु यो ज्ञानभूमि षष्ठ अर्थात् चरमभन्दा पहिलो हुनाले यसमा जीव र ब्रह्मको अभिन्न सत्ताको उपलब्धि भए पनि यसप्रकार अभिन्नताबोध जैव सत्ताको अस्तित्वलाई कायम राखेर नै हुन्छ; अर्थात् साधक आफ्नो पृथक् स्थितिलाई ध्यानमा राख्दै आफूसँग ब्रह्मको अभिन्नताको अनुभव गरिरहन्छ। यसप्रकार **दैवी-मीमांसा-दर्शन**मा समर्पणद्वारा अन्तिम अनुभव– **स एवाहऽम्** भनेर **सः** र **अहम्** दुवै स्थितिको आभास र साथसाथै दुवैका एकताको पनि परिचय प्रदान गरिएको छ। यही षष्ठ ज्ञानभूमिको वास्तविक अनुभव हो। यसपछिको सप्तम ज्ञानभूमि **वेदान्त-दर्शन**को हो। त्यो सबभन्दा अन्तिम हो। अतः त्यसमा अन्यान्य भूमिहरूको सामञ्जस्य छ। यसर्थ **वेदान्त-दर्शन**मा प्रतिविम्बवाद र अवच्छिन्नवाद दुवैको नै रहस्य प्रकट गरिएको छ।

प्रतिविम्बवादद्वारा जीवात्माको व्यावहारिक दशागत सत्तालाई परिस्फुट गरेर **वेदान्त-दर्शनले** अवच्छिन्नवादको अवलम्बनद्वारा जीवात्माको स्वरूपदशातर्फ लक्ष्य गरेको छ । अतः प्रतिविम्बवादमा अन्यान्य दार्शनिक भूमिहरूको बहुधा समावेश गरिएको छ र अवच्छिन्नवादमा **मीमांसा-दर्शनत्रय** भूमिहरूको सिद्धान्तलाई स्पष्ट गरिएको छ। यी दुवै वादको विषयमा पहिले नै धेरै कुरा भनिसकिएको छ । **पूर्वमीमांसा** र **दैवी-मीमांसा-दर्शन**मा जीव-ब्रह्मको अभिन्नता प्रतिपादित भए पनि कार्यब्रह्मको अस्तित्वको हेतु जीवत्वको पृथक् स्थितिको जुन केही आभास रहेको थियो, त्यो सबै अन्तिम भूमि **वेदान्त-दर्शन**को भूमिमा सम्पूर्ण रूपले तिरोहित हुन्छ।त्यसवेला जीव समुद्रजलमा सैन्धव (नून) झैं परब्रह्म-भावमा तल्लीन भएर आफ्नो पृथक् सत्ताको भानमात्रलाई पनि गुमाउँछ । यो नै यथार्थमा जीव-ब्रह्मको एकतारूप स्वरूपदशा हो, जसको भूरिभूरि वर्णन समस्त वेद र वेदान्तशास्त्रमा पाइन्छ । अनादिकालदेखि परिणामिनी प्रकृतिको विशाल चक्रमा **सुख-दुःख-मोहात्मक त्रिगुण-विकार**द्वारा विकृत-स्वभाव भएर जीवको जुन अनन्त अशान्तिमय तथा अनन्त चाञ्चल्यमय जीवनधारा छ, त्यो धारा सच्चिदानन्द महोदधिको अनादि-अनन्त-अपार गर्भमा विलीन भएर आत्यन्तिक शान्ति र आनन्दको अधिकारी हुन्छ । यही नै जीवको जीवत्व-विलयकारिणी मुक्तिदशा हो, जहाँ समस्त पुरुषार्थ समस्त साधना र समस्त ज्ञानको समाप्ति हुन जान्छ । जन्म-जन्मान्तरका परमपुण्य-विपाकले यसै अनिवर्चनीय पदवीलाई प्राप्त गरेर जीव अनायास संसारसिन्धु तरेर ब्रह्मीभूत हुन सक्छन् । यो नै जीवभाव र शिवभावको दुर्विज्ञेय रहस्य हो । २००

ज्ञानका बहिरङ्ग र अन्तरङ्ग साधनहरूको विषयमा केही विचार गर्नुभन्दा पहिले यो कुरा स्पष्ट रूपमा बुझ्नुपर्छ– वर्णाश्रमानुसार श्रौत-स्मार्त धर्मको भगवच्चरण-पङ्कज-स्मरणबुद्धिले अनुष्ठान गर्दा-गर्दा भगवान्को मङ्गलमय कृपाले जब साधकको अन्तःकरण शुद्ध हुन्छ, अनि मात्र नित्यानित्य-वस्तुविवेक, वैराग्य शमादि षट् सम्पत्ति तथा तीव्र बुभुक्षातुल्य उत्कट मुमुक्षा प्राप्त हुन्छ । उक्त साधन एवं सद्गुणहरू प्राप्त भएपछि सद्गुरु-प्राप्तिपूर्वक श्रवणादि हुन सक्छन्, अनि मात्र पूर्वोक्त निष्प्रपञ्च ब्रह्मको साक्षात्कार हुन्छ। यद्यपि ब्रह्मसाक्षात्कारमा वेदान्त-महावाक्य नै परम प्रमाण हुन्छन्, तथापि उपक्रमोपसंहारादि-षड्विध-शास्त्र-तात्पर्यनिर्णायक लिङ्गहरूद्वारा उपनिषत्हरूको ब्रह्मात्मामा तात्पर्यरूप श्रवणविना प्रस्फुट ब्रह्मात्मसाक्षात्कार हुन पाउँदैन । यसकारण वेदान्तशास्त्रमा श्रवण वा विचारको विशेष महत्त्व छ । श्रवण-(विचारित वेदान्त)-द्वारा श्रुतार्थको नै बुद्ध्यारोहणार्थ तर्कमय मननद्वारा सुव्यवस्थापन

गरिन्छ र त्यसैको विजातीय प्रत्ययान्तरित सजातीय प्रत्यय-प्रवाहरूप निदिध्यासन गरिन्छ । हुन त जीव वस्तुतः स्वप्रकाश, अखण्ड, अनन्त, सच्चिदानन्दघन ब्रह्माभिन्न नै छ, तापनि श्रवण, मनन र निदिध्यासनविना त्यसको साक्षात्कारात्मक अनुभव हुन सक्तैन ।

आचार्यप्रवर भगवान् शङ्कराचार्य आफ्नो **शारीरिक भाष्यको** आरम्भमा ब्रह्मसूत्रको **चतुःसूत्री भाष्यमा** लेख्नुहुन्छ–

युष्मद् शब्दबाट **तिमी** अर्थात् जति अनात्म पदार्थ छन् ती र **अस्मद्** शब्दबाट **म** अर्थात् आत्माको बोध हुन्छ । यिनमा स्वरूपभिन्नता देखाउन **युष्मद्** र **अस्मद्** शब्दको व्यवहार गरिन्छ । अनात्म पदार्थ प्रातीतिक हुन्, आत्मपदार्थ प्रतीति-मात्र हुन् । व्यवहारले पनि अनात्म पदार्थ इन्द्रियगोचरवाह्य हुन्, आत्मा इन्द्रियगोचर छैन । पराक् (वाह्य) अनात्मपदार्थ विषय हुन्, प्रत्यक् आत्मा विषयी हो । यी हेतुहरूबाट अन्धकार र प्रकाशजस्ता विरुद्ध स्वभाव भएका तिमी र म भन्ने प्रतीतिको योग्य विषय र विषयीको तादात्म्य-(संयोगादि) सम्बन्धले युक्त छैन भन्ने सिद्ध भए पनि तिनका धर्मको पनि तादात्म्य नितरां हुन सक्तैन भन्ने सिद्ध नै छ । अतः म भन्ने प्रतीतिको योग्य जुन आत्मा (चैतन्यरूप) विषयी छ, त्यसमा तिमी भन्ने प्रतीतिको जुन विषय छ (देहेन्द्रियादि), त्यसको र त्यसको धर्मको अध्यास एवं त्यसको विपरीत विषयमा विषयी र त्यसको धर्मको अध्यास हुन सक्तैन ।

शङ्का– असङ्ग स्वप्रकाश आत्मामा अध्यास अयुक्त छ। यो कथन अयुक्त हुनाले, अभान हुनाले अथवा कारणको अभाव हुनाले तिमी-(अध्यास)-लाई निषेध गर्दछौ ?

उत्तर– प्रथम पक्ष ता हामीलाई इष्ट नै छ, यस कुरालाई तथापिद्वारा देखाइन्छ । द्वितीय पक्ष अयुक्त छ, किनभने म अज्ञ मनुष्य हुँ प्रत्यक्षानुभव हुनाले अध्यासको भान हुँदैन भन्ने सिद्ध हुँदैन ।

तृतीय पक्ष पनि अमान्य छ, किनभने विद्या काम कर्मसंस्कारादि अध्यासले गर्दा विद्यमान छ । अतः वादीको एकांशलाई स्वीकार गरेर उत्तर दिइन्छ– जाडय-चैतन्यादि धर्म तथा अहङ्कार र आत्मरूप धर्मी, जो अत्यन्त भिन्न छ, यिनको परस्पर भेद नबुझी मिथ्या अज्ञानलाई निमित्त (उपादान-कारण) बनाएर धर्मी र धर्मको अविवेकले एउटाको धर्म तथा स्वरूपको आरोप अर्कोमा गर्दै सत्य र

मिथ्यालाई एकत्रित गरेर **म-मेरो** भन्ने स्वभावसिद्ध लोकव्यवहार चल्दछ । **लोक** शब्दले अर्थाध्यास र ज्ञानाध्यास लिइन्छ (**लोक्यते मनुष्योऽहमिति लोकः, तद्विषयो व्यवहारोऽभिमान इति**) । पूर्वपक्षी भन्छ– यो अध्यास के हो ? उत्तरमा भनिन्छ– पहिले देखिएका पदार्थको स्मृतिरूपबाट अन्य पदार्थमा हुने अवभास नै **अध्यास** हो । **अन्यथाख्यातिवादी** र **आत्मख्यातिवादी**हरू भन्दछन्– अन्यमा अन्य धर्मको आरोप अथवा एक पदार्थमा अर्को पदार्थको धर्मको प्रतीति हुनु नै **अध्यास** हो । **अख्यातिवादी** मीमांसकहरू भन्छन् जसमा जसको अध्यास छ, त्यसमा त्यसको भेद नबुझ्नाले हुने स्मृति अनुभवको भ्रमलाई **अध्यास** भन्दछन् । (**अख्यातिवादी** मान्दछन्– शुक्तिमा जुन **इदं**रूप ज्ञान छ, त्यो त अनुभवरूप छ र रजतको ज्ञान स्मृतिरूप छ । दुवै ज्ञान यथार्थ छन्, परन्तु ती ज्ञानको विवेक नहुनाले तन्निमित्तक भ्रम हुन्छ ।) २०२

शून्यवादी मान्दछ – जहाँ जसको अध्यास हुन्छ, त्यसमा त्यसको विरुद्ध धर्मको कल्पना गर्नु नै **अध्यास** हो । वास्तवमा कुनै पदार्थ छैन, परन्तु कुनै पनि मतम **अर्कोमा अर्को धर्मको प्रतीति हुनु** भन्ने लक्षणको व्यभिचार हुँदैन, अर्थात् एउटामा अर्कोको धर्मको भान हुनु सबै वादीहरूलाई स्वीकृत छ ।

यसप्रकार लोकव्यवहारमा पनि यस्तो अनुभव छ– शुक्ति नै रजतसमान अवभासित (प्रतीत) हुन्छ, एउटै चन्द्रमा दुइटा चन्द्रमा झैं प्रतीत हुन्छ ।

शङ्का– अविषय प्रत्यगात्मामा विषयहरू र तिनका धर्मको अध्यास कसरी हुन्छ ? सम्पूर्ण मानिसहरू त सामुन्ने कुनै वस्तु छ भने मात्र त्यसमा अन्य विषयको अध्यास गर्दछन् । आत्मा अदृश्य हुनाले (यस्तो प्रत्ययको अयोग्य हुनाले) तिमी अविषय भन्छौ । विषय अदृश्य हुन्छ, दुवैको अध्यास कसरी हुन्छ ?

उत्तर– सुन । पहिले त यो आत्मा एकान्ततः (अत्यन्त) अविषय होइन; किनकि त्यो **अहम्** प्रत्ययको विषय हो र स्वप्रकाश हो । प्रत्यय हुनाले र विषय सामुन्ने हुनाले अर्को विषयको अध्यास हुनुपर्छ भन्ने कुनै नियम पनि छैन । हेर– अप्रत्यक्ष आकाशमा पनि अविवेकी पुरुष तल– मलिनता-(कराही तथा नीलिमा)-को भ्रममा पर्दछन् । यस प्रकारले प्रत्यगात्मामा अनात्माको अध्यास पनि अविरुद्ध हुन्छ । उक्त लक्षणले युक्त यस अध्यासलाई पण्डितहरू **अविद्या** मान्दछन् र यसको विवेकबाट वस्तु-स्वरूपको निश्चय गर्नुलाई **विद्या** भन्दछन् । यसो भएमा अर्थात् अध्यास अज्ञानरूप हुँदा जसमा जसको अध्यास हुन्छ (जस्तो रज्जुमा सर्पको), त्यसका गुण अथवा दोषसित

अणुमात्र पनि अधिष्ठानसम्बन्ध युक्त हुँदैन । यस अविद्यानामक आत्मा र अनात्माको परस्पर अध्यासलाई निमित्त बनाएर सबै प्रमाण (प्रत्यक्षादि), प्रमेय (विषयादि), लौकिक (लोकप्रसिद्ध), वैदिक (शास्त्रीय) व्यवहार प्रवृत्त भएको छ; र जति विधिनिषेधबोधक धर्मशास्त्र छन् तथा मोक्षप्रतिपादक मोक्षशास्त्र छन्, सबै प्रवृत्त भएका छन् ।

शङ्का– अध्यास नहुँदो हो ता व्यवहार सिद्ध हुँदैनथ्यो । यसप्रकार अन्वय-व्यतिरेकले व्यवहार अध्यासको कार्य हो, अर्थात् अध्यासबाटै उत्पन्न हुन्छ । यो कथन अयुक्त छ, किनभने विद्वान्हरूमा अध्यासविना पनि व्यवहार देखा पर्छ । यस्तो शङ्का कसैले गर्छ भने त्यसको समाधान यो छ– यहाँ **विद्वान्** शब्दले परोक्षज्ञानी-लाई लिन्छौ अथवा अपरोक्षज्ञानीलाई ? अपरोक्षज्ञानीको विषयमा पछि बताउँला । पहिले परोक्षज्ञानीको विषयमा विचार गरौं– पशु आदिको व्यवहारभन्दा विद्वान्-(परोक्षज्ञानी)-को व्यवहारमा विशेषता छैन । जस्तै– पशु आदि शब्दादिको श्रोत्रादिसित सम्बन्ध हुँदा शब्दादिज्ञान प्रतिकूल भए टाढा जान्छन्, अनुकूल भए त्यसतर्फ प्रवृत्त हुन्छन् । जस्तो कुनै पुरुषले हातमा लट्ठी उठाएको देखेर 'यो मलाई कुट्न चाहन्छ' भन्ने बुझेर भाग्न थाल्छन्, तर यदि उसको हातमा हरियो घाँस छ भने त्यसको सम्मुख आउँछन् । यसै प्रकार विवेकी पुरुष पनि कुटिल दृष्टि भएका, हातमा शस्त्र उठाएका, कराइरहेका बलवान् पुरुषहरूलाई देखेर टाढा हट्छन्, तर तीदेखि विपरीत पुरुषहरूतर्फचाहिं प्रवृत्त हुन्छन् । अतः पुरुषहरूको प्रमाण-प्रमेय व्यवहार पशु आदिको जस्तै छ र पशु आदिको व्यवहार (प्रत्यक्षादि) अविवेकपूर्वक हुन्छ भन्ने प्रसिद्धै छ । पशु आदिका साथ सादृश्य देखिन्छ, त्यसैले विद्वान् पुरुषहरूको व्यवहार पनि तत्काल-(व्यवहारकाल)-मा पशुकै जस्तो छ भन्ने निश्चय हुन्छ ।

शङ्का– हुन त लौकिक व्यवहार अध्यासमूलक हुन्छ, तैपनि शास्त्रीय व्यवहार अध्यासजन्य हुँदैनन्; किनभने देहभन्दा भिन्न आत्माको ज्ञान त्यसमा आवश्यक छैन । यस शङ्काको उत्तर हो– शास्त्रीय व्यवहारमा त परलोकसित आत्माको सम्बन्ध नजानीकन यद्यपि विवेकी पुरुष अधिकृत हुँदैन, तथापि जुन आत्मतत्त्वको ज्ञान वेदान्तबाट प्राप्त हुन्छ, जसको क्षुधा आदिसित सम्बन्ध हुँदैन, जसमा ब्राह्मण, क्षत्रिय आदिको भेद हुँदैन, यस्ता असंसारी आत्मतत्त्वको कर्माधिकारमा अपेक्षा हुँदैन, किनकि त्यसमा आत्मतत्त्वको उपयोगिता हुँदैन र अधिकारको-(स्वर्गादि भोग)-को विरोध

हुन्छ । यस प्रकारका आत्मज्ञानभन्दा अघि वर्तमान शास्त्रीय व्यवहार पनि अविद्यावान्‌कै आश्रय गर्दछ, अर्थात् अविद्वान् पुरुष नै शास्त्रको अधिकारी हुन्छ । जस्तो कि ब्राह्मणले यज्ञ गर्नुपर्छ आदि भन्ने शास्त्र आत्मामा भिन्न-भिन्न वर्ण (ब्राह्मणादि), आश्रम (ब्रह्मचर्यादि), वय (यौवनादि), अध्यास (वृद्धपन आदि) आदिको अध्यास गरेर नै प्रवृत्त हुन्छन् । 'जसमा त्यो छैन, त्यसमा त्यो छ' भन्ने बुद्धिलाई **अध्यास** भन्छन् । त्यो अध्यास यसप्रकार छ– जसरी पुत्रभार्या आदिको शुभाशुभले 'म नै शुभाशुभवाला हुँ' भन्ने वाह्य पदार्थहरूको धर्मको अध्यास आफूमा गर्दछ, त्यसरी नै आत्मामा देह-धर्मको अध्यास गरेर भन्दछन्– 'म लाटा छु, म कानो छु, म नपुंसक छु, म बहिरो छु, म अन्धो छु ।' यसै प्रकार काम, सङ्कल्प, संशय, निश्चय आदि अन्तःकरण-धर्महरूको आरोप आत्मामा गर्छन् । 'म' भन्ने ज्ञान उत्पन्न गराउने अन्तःकरणको तथा अन्तःकरणका सबै वृत्तिहरूको साक्षी प्रत्यगात्मामा र यसको विपरीत त्यस सर्वसाक्षी प्रत्यागात्मालाई अन्तःकरणादिमा **अध्यास** गर्दछन् ।

यस प्रकारले अनादि, अनन्त, स्वाभाविक, मिथ्याज्ञानरूप आत्मामा कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदिको नियामक यो अध्यास सबैको प्रत्यक्ष छ । यस अनर्थको हेतु अध्यासको समूल नाश गर्नको लागि र ब्रह्म र आत्माको ऐक्यज्ञान गर्नको लागि सबै वेदान्त प्रवृत्त हुन्छ । सबै वेदान्तको जुन प्रकार ब्रह्मात्मैकत्व विषय हो, त्यो 'प्रकार' म यस **शारीरिक मीमांसा**मा बताउँला, जसको व्याख्या म (श्रीशङ्कराचार्य) गर्न चाहन्छु त्यस **मीमांसा-शास्त्र**को यो प्रथम सूत्र हो– **अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा** । (१।१) यस सूत्रमा **अथ** शब्दको जुन प्रयोग छ, त्यसको अनन्तर (व्यवधानरहित) अर्थ लिइन्छ । आरम्भवाचक **अथ** शब्दको, जस्तो अरू ग्रन्थमा लिइन्छ, त्यस्तो अर्थ यहाँ होइन, किनभने ब्रह्मजिज्ञासाको आरम्भ गर्न सकिँदैन । त्यस्तै, मङ्गलबोधक अर्थको पनि वाक्यमा समन्वय हुँदैन 'विचार गर्नुपर्दछ' भन्ने वाक्यार्थ हुन्छ । मङ्गलको कर्तृत्वरूपले वा अन्य रूपले अन्वय हुन सक्तैन । त्यसैले अन्वयार्थ-(अनन्तर अर्थ)-मा प्रयुक्त **अथ** शब्द श्रवणमात्रले मङ्गलको प्रयोजक हुन्छ । शङ्खादिको शब्द सुने जस्तै **अथ** र **ॐ** शब्द सुन्नासाथै मङ्गलरूप फल मिल्छ । वाक्यसित समन्वय नगर्दा पनि त्यो फल मिल्दछ, तसर्थ अनन्तर अर्थ लिनु नै सङ्गत हुन्छ ।

शङ्का– अथ शब्दको अर्थान्तर (भिन्नार्थ) किन लिँदैनौ ? जब एउटा भन्छ– प्रपञ्च मिथ्या हो, अनि अर्को वादी भन्छ– **अथ** प्रपञ्च–सत्य हो । यसमा जसरी **अथ** शब्दको पहिलो अर्थभन्दा पछाडिको अर्थ भिन्न छ, त्यसरी नै यहाँ पनि अर्थान्तर अर्थ

किन नहुने ?- यसको समाधान के छ भने ब्रह्मजिज्ञासा-पूर्व कुनै पनि अर्थ प्रकृत छैन, जसमा भिन्नार्थ **अथ** शब्द हुन्छ । यदि जिज्ञासा शब्दको अर्थ विचार मानेर त्यसलाई फल मान्ने हो भने फलभन्दा पूर्व हेतुको अपेक्षा अवश्य हुन्छ। वक्ताबाट त्यस अपेक्षाको हेतुको आक्षेप गरेर यस हेतुद्वारा अर्थान्तर **अथ** शब्द बताउँछ भन्ने मान्ने हो भने यस्तो अर्थान्तरको समावेश आनन्तर्यमा हुन्छ, किनकि कार्य-कारणभाव जान्नको लागि आनन्तर्यार्थ अवश्य गर्नुपर्छ। ठीक छ, **अथ** शब्दको आनन्तर्यार्थ नै मान्छौ भने जसरी धर्मजिज्ञासा नियमभन्दा अघि हुने वेदाध्ययनको अपेक्षा राख्छ, त्यसरी नै ब्रह्मजिज्ञासा पनि नियमभन्दा अघि रहने जुन वस्तुको अपेक्षा राख्छ, त्यो बताउनुपर्छ। स्वाध्यायको आनन्तर्यार्थता दुवैमा समान छ। तिमी भनौला– यसमा कर्मज्ञानको आनन्तर्यविशेष छ, तर यसो होइन । जसले वेदान्तको अध्ययन गरेको छ, त्यसलाई धर्मजिज्ञासाभन्दा पहिले पनि ब्रह्मजिज्ञासा उत्पन्न हुन सक्छ । अनन्तर अर्थ क्रमवाचक पनि हुन्छ । जस्तो हृदयादिको अवदानमा आनन्तर्य-(क्रम)- को नियम छ, किनभने क्रमको विवक्षा छ (अर्थात् पशुको हृदयको पहिले खण्डन गरेर पछाडि जिह्वा र वक्षको खण्डन गर्नू), त्यस्तो क्रमको यहाँ विवक्षा छैन ।

तिमी भनौला– धर्मजिज्ञासा र ब्रह्मजिज्ञासामा शेषशेषीभाव अथवा अधिकृताधिकारभाव मान्दा के दोष छ ? हामी भन्छौं– त्यसमा प्रमाण छैन; अर्थात् ब्रह्मजिज्ञासाको लागि धर्मजिज्ञासा अथवा धर्मजिज्ञासामा अधिकार पाएर ब्रह्मजिज्ञासा किन नगर्ने ? हामी भन्छौं– यसमा कुनै प्रमाण छैन, साथै दुवैको फल र विषयमा पनि भेद छ । धर्मज्ञानको फल अभ्युदय (स्वर्गादि फल) दिने हुन्छ र त्यसले अनुष्ठानको अपेक्षा राख्दछ । ब्रह्मज्ञानको फलचाहिं मोक्ष हो र यसले अन्य अनुष्ठानको अपेक्षा राख्दैन (अर्थात् ब्रह्मको अपरोक्षानुभूतिबाटै तत्काल मोक्ष हुन्छ)। धर्मजिज्ञासाको विषय जुन धर्म हो, त्यो साध्य हो, ज्ञानकालमा हुँदैन, किनभने त्यो पुरुष-प्रयत्नको अधीन हुन्छ । यहाँ जिज्ञासाको विषय जो ब्रह्म छ, त्यो नित्य हुनाले पुरुषको प्रयत्नको अधीन हुँदैन । यसको साथै बोध गराउने प्रमाणको प्रवृत्तिको भेदले पनि जिज्ञास्यभेद छ । जुन विधि धर्ममा प्रमाण छ, त्यसले पुरुषलाई आफ्नो विषय-(धर्म)-मा प्रवृत्त गराउँदै बोध गराउँछ । ब्रह्मबोधक प्रमाण पुरुषलाई बोध मात्र गराउँछ, प्रवृत्ति गराउँदे बोध गराउने यो होइन । प्रवृत्तिसहित बोध ब्रह्मप्रमाणजन्य हुँदैन । यसैले विधिद्वारा पुरुषलाई बोधमा प्रवृत्त गराउँदैन, अर्थात् चोदना-(विधि)-जन्य हुनाले पुरुष ब्रह्मज्ञानमा नियुक्त गरिंदैन । जस्तै इन्द्रिय र विषयको परस्पर सन्निकर्ष (सामीप्य) हुनाले विषयको ज्ञान हुन्छ, किन्तु प्रवृत्ति हुँदैन,

त्यसै गरी यो ज्ञान प्रमाणजन्य हो, विधिजन्य होइन । यसकारण त्यसपछि ब्रह्मजिज्ञासाको उपदेश गरिन्छ । यस्तो कुनै असाधारण कारण बताउनुपर्छ, जसको अनन्तर ब्रह्मजिज्ञासाको उपदेश सङ्गत हुन सकोस् । यस सम्बन्धमा भनिन्छ– सुन ! नित्य तथा अनित्य वस्तुको विवेक (सामान्य रूपले) यस लोकमा र परलोकमा विषयभोगप्रति विराग शम-दमादि साधन, षट्सम्पत्ति र मोक्षको इच्छा –यति छन् भने धर्मजिज्ञासाभन्दा पहिले र पछि पनि ब्रह्मज्ञानको इच्छा हुन सक्छ, साथै ब्रह्मज्ञान पनि हुन सक्छ । यी साधनविना दुवै हुन सक्तैनन् । यसैले **अथ** शब्दबाट पूर्वोक्त साधन-सम्पत्तिद्वारा आनन्तर्यको उपदेश हुन्छ, **अतः** शब्द हेतुवाचक हो । २०६

कसैले यस्तो शङ्का पनि गर्ला – विराग-विवेकादि नभए पनि ब्रह्मज्ञानको लागि जिज्ञासा हुन सक्छ । **अतः** शब्दबाट त्यसको निषेध गरिन्छ, अर्थात् साधन-चतुष्टय नहुँदा ब्रह्मजिज्ञासा हुन सक्तैन । जुन हेतुले वेद स्वयं नै अग्निहोत्रादिक जति कल्याणका साधन छन्, सबैको अनित्य फल देख्छ । जसरी खेतीबाट उपार्जित भोग्य पदार्थ क्षीण हुन्छन्, त्यसै गरी पुण्यबाट उपार्जित स्वर्गादिलोक पनि नाशवान् छन् । ब्रह्मलाई अपरोक्ष रूपले जान्ने मोक्षमा प्राप्त हुन्छ –इत्यादि श्रुति ब्रह्मज्ञानबाटै परम पुरुषार्थ देखाउँछन् । अतः पहिले बताइएका साधन-सम्पत्ति प्राप्त गरेपछि ब्रह्मजिज्ञासा गर्नुपर्छ । ब्रह्मको जिज्ञासा नै ब्रह्मजिज्ञासा हो । ब्रह्मको लक्षण अन्य सूत्रमा भगवान् सूत्रकार स्वयं गर्नुहुन्छ । जगत्का जन्मादि जसबाट हुन्छन् , ऊ ब्रह्म हो । अतः **ब्रह्म** शब्दको जात्यादिक अर्को अर्थ छ भन्ने शङ्का गर्नु हुँदैन, **ब्रह्मणः** यो कर्ममा षष्ठी हो, शेषमा षष्ठी होइन, किनभने जिज्ञासालाई जिज्ञास्यको अपेक्षा रहन्छ, र ब्रह्मजिज्ञासाको निर्देश पनि छैन । यहाँ कसैले शङ्का उठाउँला– **शेषे षष्ठी**को ग्रहण गर्नाले ब्रह्मको जिज्ञासाको कर्म हुनुमा कुनै विरोध हुँदैन, किनकि जुन सम्बन्ध सामान्यको वाचक छ, त्यसले विशेष सम्बन्धलाई देखाउँछ अर्थात् सामान्यमा विशेष अन्तर्भुक्त रहन्छ । त्यसको उत्तर यो छ– यसप्रकार पनि ब्रह्मको प्रत्यक्ष कर्मत्वलाई छाडेर सामान्य सम्बन्धलाई ढोका बनाएर परोक्ष कल्पना गर्नुमा प्रयास व्यर्थ होला । यदि यसो भनौला– प्रयास व्यर्थ हुँदैन, किनभने ब्रह्मका आश्रित सबै पदार्थको विचारको प्रतिज्ञा गर्नु प्रयोजन हो । तर यसो भन्न सक्तैनौं, किनभने प्रधानको परिग्रह हुँदा त्यसको अपेक्षा राख्ने सम्पूर्ण पदार्थहरूको अर्थद्वारा ग्रहण हुन्छ । ज्ञानद्वारा प्राप्त गर्नको लागि ब्रह्म इष्टतम (अत्यन्त प्रिय) छ । अतः त्यो प्रधान छ । जिज्ञासामा कर्मविना त्यो प्रधान हुँदा-हुँदै, जसको जिज्ञासा नभई ब्रह्मको जिज्ञासा हुँदैन, ती सबैको प्रसङ्ग (आक्षेप) भइहाल्छ । अतः सूत्रमा तिनलाई अलग्ग भन्ने आवश्यकता

छैन । जस्तै **राजा जाँदैन** भन्नाले सपरिवार राजाको ग्रहण हुन्छ, त्यस्तै श्रुतिसँग सूत्रको सम्बन्ध गरे पनि कर्ममा षष्ठी प्रतीत हुँदैन । **जसबाट यो प्राणी उत्पन्न हुन्छन्, त्यसलाई जान्ने इच्छा गर, त्यो ब्रह्म हो** इत्यादि श्रुतिहरू प्रत्यक्ष नै ब्रह्मको जिज्ञासाको कर्म बताउँछन् र कर्ममा षष्ठी मानेको खण्डमा नै यो कुरा सूत्रसित मिल्दछ । अतः **ब्रह्मणः** कर्ममा षष्ठी हो । जान्ने इच्छा **जिज्ञासा** हो । **आपाततः ज्ञान** (सामान्य ज्ञान) इच्छाको हेतु हो र **विशेष ज्ञान** फल हो । सनन्त-धातुवाचक इच्छाको कर्म त अवगति- (आवरणनिवृत्तिमत् अभिव्यक्त चैतन्य)- सम्म जुन ज्ञान छ, त्यही हो, किनभने इच्छाको फल विषयत्व हुनाले ज्ञानरूप प्रमाणद्वारा जान्न योग्य ब्रह्म हो, किनकि ब्रह्मको अवगति इष्ट (पुरुषार्थ) हो, किनभने त्यसबाट संसारका बीजरूप अविद्यादि अनर्थहरूको नाश हुन्छ । यसैले ब्रह्मको विशेष गरेर जिज्ञासा गर्नुपर्छ । २०७

अब यहाँ के प्रश्न उठ्न सक्छ भने त्यो ब्रह्म प्रसिद्ध छ कि अप्रसिद्ध ? यदि प्रसिद्ध छ भन्छ भने त्यसको जिज्ञासा गर्ने आवश्यकता छैन । यदि अप्रसिद्ध छ भने त्यसको जिज्ञासा नै हुन सक्तैन । यसको उत्तर यो छ– नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वभाव, सर्वज्ञ र सर्वशक्तिसम्पन्न ब्रह्म प्रसिद्ध छ । ब्रह्म शब्दको व्युत्पत्तिबाट बृह् धातुको अर्थअनुसार नित्य शुद्ध इत्यादि अर्थको प्रतीति हुन्छ, अनि सबैको आत्मा हुनाले ब्रह्म भएको कुरा प्रसिद्ध पनि छ । सबैलाई आत्माको अस्तित्व-(हुनु)-को ज्ञान हुन्छ । 'म छैनँ' भन्ने ज्ञान कसैलाई हुँदैन, आत्मा नै ब्रह्म हो, मानिसहरूमा ब्रह्म आत्मरूपले प्रसिद्ध नै छ भनेर मान्ने हो भने पनि त्यसको जिज्ञासा हुन सक्तैन । यसको उत्तर यो छ– यसो होइन । यद्यपि आत्मा सामान्य रूपले ज्ञात छ, विशेष रूपमा वादीहरूको मतभेद भएको हुनाले जिज्ञास्य छ । चैतन्यविशिष्ट देहमात्र आत्मा हो भनेर मूढहरू र चार्वाकहरू मान्दछन् । कोही भन्छन्– चेतन **इन्द्रियहरू** नै आत्मा हुनु । **कसैले मनलाई** नै आत्मा मानेका छन् । कोही भन्छन्– क्षणिक विज्ञानमात्र (योगाचार) आत्मा हो । कसै-(शून्यवादी)-को मतमा आत्मा शून्य छ । यी **नास्तिक मत** हुन् ।

आस्तिकवादीहरूमध्ये **नैयायिकहरू** देहभन्दा भिन्न संसारी कर्ता र भोक्ता-लाई आत्मा मान्दछन् । **साङ्ख्यदर्शन**का अनुयायीहरू केवल भोक्तालाई नै आत्मा मान्दछन्, कर्तालाई होइन । **योगी** भोक्तादेखि भिन्न ईश्वरलाई सर्वशक्तिमान् मान्दछन्, त्यस ईश्वरलाई भोक्ता-(जीव)-को आत्मस्वरूप **हो** भन्दछन् । **वेदान्तीहरू** त्यस-(ईश्वर)-लाई भोक्ताको पनि आत्मा मान्दछन् । यसप्रकार वाक्य र तिनका आभासको

आधारमा अनेकौं मतभेद छन् । तिनको विचार नगरी कुनै एक मतलाई ग्रहण गर्नेहरू मोक्षबाट हट्छन्, तिनलाई अनर्थको प्राप्ति हुन्छ । यसकारण ब्रह्मजिज्ञासाको कथन-द्वारा जसमा अविरुद्ध तर्क साधनभूत छन्, जसको प्रयोजन मोक्ष हो, यस्ता वेदान्त-वाक्यहरूको मीमांसाको आरम्भ गर्दछौं । **इति जिज्ञासाधिकरणम् ।**

श्री भाष्यकार अगाडि भन्नुहुन्छ-- पहिलो अधिकरणमा 'ब्रह्मजिज्ञासा गर्नुपर्छ' भनिएको छ, तब प्रश्न उठ्छ-- ब्रह्मको लक्षण के हो त ? यस सम्बन्धमा सूत्रकार भन्नुहुन्छ--

जन्माद्यस्य यतः (२) जसबाट यस जगत्को उत्पत्ति हुन्छ, त्यो **ब्रह्म** हो । जन्म अर्थात् उत्पत्ति आदि, अर्थात् स्थिति तथा नाश पनि । **अस्य** अर्थात् दृश्यमान जगत्को उत्पत्ति छ आदिमा जसको, त्यो जन्मादि; यो **तद्गुण संविज्ञान बहुव्रीहि-समास** हो । **लामा कान भएकालाई ल्याऊ** --यहाँ **लम्बकर्ण**मा **तद्गुण संविज्ञान बहुव्रीहि** छ, किनभने लम्बकर्ण-(गधा)-को साथमा त्यसका कान पनि आउँछन् । **चित्रगुमानय** (छिरबिरे बुट्टा भएको गाई पाल्नेलाई ल्याऊ) --यहाँ चित्र गाई मनुष्यका साथ आउँदैन । यसैले यो **अतद्गुण संविज्ञान बहुव्रीहि** हो । समासको अर्थ हो-- जन्म (उत्पत्ति), स्थिति (पालन), भङ्ग (नाश)। जन्मको आदित्व श्रुतिद्वारा निर्दिष्ट र वस्तुस्थितिको अपेक्षाद्वारा निर्धारित छ । श्रुतिनिर्देश छ-- **जसबाट यी सबै भूत उत्पन्न हुन्छन् ।** यस वाक्यमा जन्म, स्थिति र लयको क्रमशः दर्शन हुन्छ । वस्तुस्थिति पनि यस्तै छ, किनभने जो जन्मले लब्धसत्तावान् धर्मी हुन्छ, त्यसको नै स्थिति र लय सम्भव छ ।

अस्य --यसमा प्रत्यक्ष अनुमानादिबाट स्थापित धर्मी **इदम्** शब्दद्वारा निर्देश गरिएको छ । नाम रूपले प्रकट भएको अनेक कर्ता भोक्तासित संयुक्त जुन क्रिया र फलका देश-काल-निमित्त नियमित व्यवस्थित छन्, त्यसको आश्रय, (जगत्), मनले पनि जसको रचनाको स्वरूपको विचार हुन सक्तैन --यस्तो जगत्को उत्पत्ति, स्थिति, लय जुन सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान्बाट हुन्छ, त्यो ब्रह्म हो --यो वाक्यशेष हो । अरू पनि जो भावविकार छन्, तिनको पनि यिनैमा अन्तर्भाव हुन्छ । अतः जन्म, स्थिति, लयको यहाँ ग्रहण गरिएको छ । **यास्क** मुनिद्वारा पठित **जायते अस्ति** इत्यादि ६ भावविकारहरूको ग्रहण गर्ने हो भने जगत्को स्थितिकालमा तिनको सम्भावना हुनाले मूलकारणबाट त्यसको (जगत्को) उत्पत्ति, स्थिति, लयको ग्रहण नहोला भन्ने शङ्का गर्नु ठीक हुँदैन । जुन ब्रह्मबाट यस जगत्को उत्पत्ति भएको छ र जसमा

स्थिति र लय पनि छ भनी श्रुतिले बताएको छ, ती नै जन्म, स्थिति र लय यहाँ गृहीत हुन्छन् । जगत्को र ईश्वरको यस्तो विश्लेषण दिइएको छ, त्यस विशेषणविशिष्ट ईश्वरसिवाय अन्यबाट– अचेतन प्रधानबाट, अचेतन अणुहरूबाट, अभाव-(शून्य)-बाट अथवा संसारी-(हिरण्यगर्भ)-बाट जगत्को उत्पत्ति आदिको सम्भावना गर्न सकिंदैन । स्वभाववाट जगत्को यस्तो उत्पत्ति हुन सक्तैन, किनभने यहाँका कार्यार्थी-लाई विशेष देश-काल र निमित्तको अपेक्षा हुन्छ । २०६

शङ्का– स्वभाव भन्नाले तिमी के बुझ्दछौ ? स्वयं नै आफ्नो हेतु मान्छौ ? अथवा कारणको अपेक्षत्वलाई स्वभाव मान्दछौ ? पहिलो पक्षमा **आत्माश्रयदोष** पर्छ । दोस्रो पक्षमा विशिष्ट देश-काल-निमित्तको यहाँ उपादानता छ, अतः 'कारणको अपेक्षा पर्दैन' भन्न सकिंदैन । ईश्वरलाई जगत्को कारण मान्ने-(नैयायिक)-हरू यसै अनुमानलाई संसारी-(जीव)-भन्दा पृथक् ईश्वरको सत्ता मान्दछन् । यसमा पूर्वपक्षी शङ्का गर्छ– यस अनुमानलाई नै किन यहाँ यस सूत्रमा नलिने ? त्यसको उत्तर यस्तो छ– होइन, वेदान्तवाक्यरूप फूलहरूलाई उन्नु नै सूत्रहरूको प्रयोजन हो । सूत्रहरूद्वारा वेदान्तवाक्यको उदाहरण दिंदै विचार गरिएको छ । वाक्यार्थ-विचारद्वारा जुन तात्पर्य निश्चित हुन्छ, त्यसबाट ब्रह्मज्ञान हुन्छ, अनुमानादि प्रमाण-हरूद्वारा निश्चय हुँदैन । जगत्को जन्मादिको निर्देश गर्ने श्रुतिहरू छँदैछन् तापनि तिनका अर्थको दृढताको निमित्त वेदान्तवाक्यहरूबाट अनुकूल अनुमान पनि प्रमाण हुन्छ भने त्यसको निषेध गरिंदैन, किनभने श्रुतिले नै सहायताको लागि तर्कलाई पनि अङ्गीकार गरेको छ । जस्तै- **आत्मा सुन्न योग्य छ ब्रह्म मनन गर्न योग्य छ तथा बृहदारण्यक श्रुतिमा जसरी पण्डित र मेधावीले गन्धार देशलाई नै प्राप्त गर्छ, त्यसै गरी आचार्यवान् पुरुषले ज्ञान प्राप्त गर्छ ।** यो श्रुति पनि आफूप्रति पुरुषबुद्धिलाई सहायक देखाउँछ । धर्मजिज्ञासामा झैं ब्रह्मजिज्ञासामा केवल श्रुति, किन्तु त्यसको साथ अनुभव आदि पनि यथासम्भव प्रमाण मानिएका छन्, किनकि ब्रह्म स्वतःसिद्ध वस्तु हो र ब्रह्मज्ञानको सीमा अनुभव-साक्षात्कार हो । धर्मको विषयमा अनुभवको अपेक्षा हुँदैन, किन्तु त्यसमा श्रुति आदि नै प्रमाण छन् । कर्तव्यको उत्पत्ति (स्वरूपलाभ) पुरुषको अधीन छ । अतः लौकिक र वैदिक कर्म गर्नु, नगर्नु वा अन्यथा गर्नु पुरुषको अधीन कुरा हो । जस्तो– घोडा चढेर जान्छ, पैदल जान्छ अथवा अन्य प्रकारका सवारी आदिबाट जान्छ, अथवा जाँदै-जाँदैन । वैदिक कर्म, जस्तो अतिरात्र-(यज्ञभेद)-मा षोडशी (यज्ञपात्र) ग्रहण गरोस् वा नगरोस्, सूर्योदयपश्चात् हवन गरोस्, सूर्योदयअगाडि

हवन गरोस्– यसप्रकार विधि र प्रतिषेध धर्मविषयमा अर्थवान् हुन सक्छन्, र त्यसमा विकल्प उत्सर्ग (सामान्य ग्रहण), अपवाद (सामान्यको बाधक) पनि हुन सक्छ । परन्तु सिद्ध पदार्थ 'यसप्रकार छ, यसप्रकार छैन' भन्ने विकल्पको विषय हुँदैन । विकल्पले त बुद्धिको अपेक्षा राख्दछ, स्वतः सिद्ध वस्तुको यथार्थज्ञानले पुरुषबुद्धिको अपेक्षा राख्दैन, त्यो त सिद्ध पदार्थको नै अधीनमा हुन्छ । एउटै स्थाणु-(स्तम्भ-ठुटो) स्थाणु हो वा पुरुष हो भन्ने ज्ञान यथार्थ ज्ञान होइन । २१०

त्यसमा पुरुष हो कि अरू केही हो, यसप्रकारको ज्ञान मिथ्याज्ञान हो । स्थाणु नै हो –यो तत्त्वज्ञान हो, किनकि त्यो वस्तुको अधीन छ । त्यस्तै, सिद्ध वस्तुको प्रामाण्य वस्तुको अधीन छ । अतएव सिद्ध भयो– ब्रह्मज्ञान पनि वस्तुको अधीन छ, किनभने त्यसको विषय सिद्ध वस्तु हो । कसैले शङ्का गर्‍यो– ब्रह्म सिद्ध वस्तु भएकोले अरू प्रमाणको विषय हुन सक्छ, यसर्थ वेदान्तवाक्यको विचार अनर्थक होला । यसको उत्तर के छ भने– यसो होइन, किनकि इन्द्रियहरूको विषय नहुनाले अन्य प्रमाणहरू-बाट त्यसको (ब्रह्मको) जगद्रूप कार्यसित सम्बन्धको ग्रहण हुँदैन । इन्द्रियहरू स्वभावैले विषयोन्मुख छन्, ब्रह्मलाई विषय बनाउँदैनन् । ब्रह्म इन्द्रियहरूको विषय हुँदो हो त यस जगद्रूप कार्यको ब्रह्मसित सम्बन्ध भएको जान्न सकिने थियो । परन्तु कार्यमात्र (जगत् नै) गृहीत हुन्छ, तर त्यसको सम्बन्ध ब्रह्मसँग छ वा कुनै अर्कैसँग, भन्ने निश्चय गर्न सकिंदैन । यसैले जन्मादिसूत्र अनुमानको उपन्यास-(विस्तार)-को निम्ति होइन, किन्तु वेदान्तवाक्यको प्रदर्शनको निम्ति हो ।

प्रश्न– ती कुनचाहिं वेदान्तवाक्य हुन्, जसको सूत्रद्वारा ब्रह्मको लक्षण-रूपले विचार गर्नु अभीष्ट छ ?– भृगु वारुणिले पिता वरुणसँग गएर भने– "भगवन्! मलाई ब्रह्मको उपदेश गर्नुहोस् ।" यस्तो आरम्भ गरेर पिता भन्दछन्– "जसबाट यी भूतको उत्पत्ति हुन्छ, उत्पन्न भएर जसमा जिउँछन्, जसमा यी मरेर प्रवेश गर्छन्, त्यसलाई विशेषतः जान्ने इच्छा गर, त्यो ब्रह्म हो ।" त्यसैको निर्णयवाक्य हो–"आनन्द-बाटै निश्चयतः भूत उत्पन्न हुन्छन्, जन्मेर जिउँछन् र आनन्दमै लीन हुन्छन्" साथै नित्य (परिच्छेदरहित), शुद्ध (मलरहित), बुद्ध (ज्ञानस्वरूप), मुक्त (माया-रहित) सर्वज्ञस्वरूप जो कारण छ, त्यसको विषयमा उदाहरण कहन्छ । **इति जन्माद्यधिकरणम्** ।

जगत्को कारणत्व ब्रह्ममा देखाइएको हुँदा अर्थतः ब्रह्मको सर्वज्ञता सिद्ध भयो । अब त्यसको अर्थतः सर्वज्ञतालाई दृढ गर्दै भनिन्छ–

शास्त्रयोनित्वात् (३) शास्त्रयोनि अर्थात् शास्त्रकर्ता वा शास्त्रबाट ब्रह्मको बोध हुनाले पनि ब्रह्म सर्वज्ञ छ, त्यो शास्त्र यस्तो छ, महान् ऋग्वेदादि शास्त्र, जसमा दश प्रकारका विद्याको समावेश छ, अर्थात् दश प्रकारका विद्याद्वारा उपकृत छ, तथा जो प्रदीप झैं सबै अर्थको प्रकाशनमा समर्थ छ एवं सर्वज्ञसदृश छ। यस्तो जुन ऋग्वेदादि शास्त्र, त्यसको जुन कारण हो, त्यो ब्रह्म हो। ऋग्वेदादि लक्षणयुक्त सर्वगुणसम्पन्न शास्त्रको उत्पत्ति सर्वज्ञबाहेक अरूबाट हुन सक्तैन। जुन-जुन विस्तार-वाला शास्त्र जुन-जुन पुरुषविशेषबाट रचिन्छन् (जस्तै ज्ञेय पदार्थलाई एकदेश बताउने पाणिनि आदि ऋषिद्वारा प्रणीत व्याकरणादि शास्त्र छन्), ती पुरुष त्यस-(शास्त्र)-भन्दा अधिक ज्ञानवान् छन् भन्ने लोकमा प्रसिद्ध छ, त अनेक शाखाभेदले भिन्न देव, पशु, मनुष्य, वर्ण, आश्रम आदि विभागको हेतु, जुन सर्वज्ञानको खानी छ, यस्तो शास्त्र अनायास नै खेलमा झैं पुरुष-निःश्वासजस्तै गरी जुन महान् सत्ययोनिबाट उत्पन्न भएको छ, त्यसको सम्बन्धमा भन्नु नै के छ ? श्रुति पनि भन्छ– यस महान् भूतको जो निःश्वसित छ, त्यो **ऋग्वेद** हो। त्यस महान् महाभूतहरूको (ब्रह्मको) निरतिशय (श्रेष्ठ) सर्वज्ञत्व र सर्वशक्तिमत्त्वको विषयमा त भन्नै के पर्छ र ! २११

अथवा पूर्वोक्त ऋग्वेदादि शास्त्र ब्रह्मको स्वरूप जान्न योनि–कारण वा प्रमाण हुन्। शास्त्रप्रमाणबाट नै जगत्को जन्म आदिको कारण ब्रह्म जानिन्छ भन्ने अभिप्राय हो। पूर्व सूत्रमा **यतो वा...** इत्यादि शास्त्रको उदाहरण दिइएको छ। जब पूर्व सूत्रमै यस्तो शास्त्रको उदाहरण दिंदै सूत्रमा ब्रह्म शास्त्रयोनि हो भनिएको छ, तब यस सूत्रमा फेरि किन भनियो ? यसको उत्तर के भने पूर्व सूत्रमा यसप्रकार शास्त्रका उदाहरणबाट ब्रह्मको शास्त्रप्रमाणता देखाइएको हो। पूर्व सूत्रका अक्षरहरूद्वारा शास्त्रको स्पष्ट सूचना गरिएन, यसकारण जगत्का जन्म आदिको प्रतिपादन केवल अनुमान-रूपले पनि हुन सक्छ, यस आशङ्कालाई हटाउन **शास्त्रयोनित्वात्** भन्ने सूत्रको प्रवृत्ति भएको छ।

तत् तु समन्वयात् (४) वादीले शङ्का गर्छ– ब्रह्मलाई तिमीले शास्त्रप्रमाण सिद्ध गऱ्यौ, त्यो कसरी हुन सक्छ ? किनभने वेद क्रियार्थक छ। अतः अक्रियार्थक वाक्य अनर्थक छ। यसकारण शास्त्रको क्रियापरत्व प्रदर्शित हुन्छ। अतः क्रियार्थक हुनाले वेदान्त अनर्थक छ। अथवा कर्ता, देवता आदिको प्रकाश गर्नु वेदान्तको प्रयोजन हो। अतः वेदान्त क्रिया-विधि-वाक्यहरूको अङ्ग हो, अथवा उपासनादि अन्य क्रिया-

हरूको विधान वेदान्तको तात्पर्य हो । सिद्ध वस्तुको प्रतिपादन गर्नु ता वेदान्तको प्रयोजन हुन सक्तैन, किनकि सिद्ध वस्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणहरूको विषय हो, र त्यसको प्रतिपादन न हेय (त्याज्य) छ, न त उपादेय (ग्रहणयोग्य) । अतएव त्यसमा पुरुषार्थको अभाव छ । यसै कारणले **ऊ रोयो** इत्यादि वाक्य जस्तो अनर्थक छन्, त्यस्तो नहोओस्, यसर्थ विधिवाक्यका साथ अर्थवाद (स्तुति) आदि वाक्यहरूको एकवाक्यता (सम्बन्ध) छ, किनभने अर्थवादले विधेयको स्तुति गर्दछ ।

यस्तो हुनाले **सोऽरोदीत्** इत्यादि वाक्य सार्थक मानिन्छन् । (यहाँ तात्पर्य के हो भने देवहरूले रोकेको त्यो अग्नि रोयो । उसका आँखाबाट जुन आँसु झर्‍यो, त्यो चाँदी बन्यो । यसर्थ यज्ञमा रजतको दक्षिणा दिनु हुँदैन ।) यो सफल निषेधवाक्य पनि विधिमा अङ्ग हो, त्यसै गरी वेदान्त विधिवाक्यको अङ्ग हो भन्नुपर्छ; इत्यादि मन्त्र क्रिया र त्यसका साधनहरूको अभिधान गरी नित्यसम्बन्ध बताइएका छन् । कुनै पनि स्थानमा विधि-वाक्यको सम्बन्धविना पनि वेद-वाक्यहरूको अर्थवत्ता न देखिएको छ, न हुन नै सक्छ । सिद्ध वस्तुको स्वरूपमा विधि हुन पनि सक्तैन, किनभने विधि क्रियाविषयक हुन्छ, अर्थात् विधिको विषय क्रिया नै हुन्छ । अतः कर्मको निम्ति अपेक्षित कर्तृ (कर्ताको स्वरूप) देवता आदिको प्रकाशन गर्नाले वेदान्तक्रिया विधिको अङ्ग हो । यदि प्रकरण अर्कै हुने डरले यो कुरा स्वीकार नगर्ने हो भने पनि आफ्ना वेदान्तका वाक्यमा उपासनादि कर्मपरता मान्नुपर्छ । यसकारण ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक हुँदैन भन्ने पूर्वपक्ष हुँदा भनिन्छ– **तत् तु समन्वयात्** । **तु** शब्द पूर्वपक्षको खण्डनको लागि हो । सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् तथा यस जगत्को उत्पत्ति, स्थिति, लयको कारण यो ब्रह्म वेदान्तशास्त्रबाटै जानिन्छ । कसरी जानिन्छ ? समन्वयले । सम्यक् अन्वय अर्थात् वेदान्त तात्पर्यको विषय हुनाले । जति वेदान्तवाक्य छन्, सबैमा तात्पर्य-विषयता गरी अखण्ड ब्रह्म नै प्रतिपादित छ । जस्तै– हे प्रियदर्शन ! यो सम्पूर्ण जगत् उत्पत्तिभन्दा पहिले अव्याकृत सद्रूप नै भयो । एउटै अद्वितीय आत्मा थियो, त्यो– यो ब्रह्म अकारण, अकार्य, एकरस र अद्वितीय छ, यो आत्मा नै ब्रह्म हो, जो सबै अनुभव गर्छ, यो जो पूर्वमा भासित हुन्छ, त्यो अमृत रूप ब्रह्म नै हो –इत्यादि वाक्यहरूद्वारा समन्वय नै देखाइएको छ ।

ब्रह्मको स्वरूपको विषयमा निश्चित समन्वय अवगत भएपछि वेदान्तमा आएका पदहरूको अन्य अर्थको कल्पना गर्नु ठीक हुँदैन । किनभने यसो गर्नाले श्रुत

(श्रुति-प्रतिपादित) अर्थको कल्पना गर्नुपर्ने हुन्छ । तौ वाक्यहरूको कर्ताको स्वरूपको प्रतिपादनसित तात्पर्य छ भन्ने निश्चय गर्न सकिदैन, किनकि त्यस कालमा (विद्या-दशामा) को (कर्ता), के (कारण), के-(विषय)-लाई हेरोस् –इत्यादि श्रुतिले क्रिया, कारक, फलको निराकरण गर्दछ । ब्रह्म यद्यपि सिद्ध वस्तु हो, तथापि प्रत्यक्षादि प्रमाणले जान्न सकिदैन, किनभने **तत्त्वमसि** आदि वाक्यविना ब्रह्मात्मभाव अरू कुनै उपायले बुझ्न सकिदैन । तिमीले भन्यौ– हेय र उपादेयताभन्दा भिन्न उपदेशमा कुनै अर्थ छैन, किनभने हेय र उपादेयताले रहित ब्रह्मात्मभावलाई बुझ्नाले नै सबै क्लेशहरूको नाश भएर पुरुषार्थसिद्धि हुन्छ । देवता आदिको प्रतिपादन गर्ने वाक्यहरू वेदान्त-वाक्यगत उपासनाका अङ्ग भए भने पनि कुनै विरोध हुँदैन । परन्तु त्यसप्रकार ब्रह्म उपासनाविधिको अङ्ग हुन सक्तैन । ब्रह्म एक हुनाले र हेयोपादेय नहुनाले क्रियाकारकादि द्वैतज्ञानको नाश हुनु युक्त छ । एकत्व-विज्ञानद्वारा नष्ट द्वैतज्ञान फेरि हुनु असम्भव छ, त्यसबाट ब्रह्मको उपासनामा विधिको शेषपना बन्दैन । यद्यपि कर्मकाण्डमा विधिसँगको सम्बन्धविना वेदवाक्यको प्रमाणता प्रतीत हुँदैन, तथापि आत्मज्ञानको फल मोक्ष हुनाले ब्रह्मविषयक शास्त्रको प्रामाण्यको निषेध गर्न सकिदैन । शास्त्रको प्रामाण्यले अनुमानको अपेक्षा राख्तैन, जसबाट त्यसले अरू ठाउँमा देखेका दृष्टान्तको अपेक्षा गरोस् । यसबाट सिद्ध भयो– ब्रह्म शास्त्र-प्रमाणक छ । यहाँ पूर्वपक्षी आक्षेप गर्छ– हुनत ब्रह्ममा शास्त्र प्रमाण छ, तापनि शास्त्रद्वारा उपासना-विधिको अङ्ग मानेर त्यसै ब्रह्मको प्रतिपादन गरिएको छ । जस्तै यूप (यज्ञ-स्तम्भ), आहवनीय (अग्निविशेष) आदि अलौकिक पदार्थ पनि विधिका अङ्ग हुन्छन्, त्यस्तै ब्रह्म पनि उपासनादि विधिद्वारा जानिन्छ, कसरी ? २१३

उत्तर– शास्त्रको प्रयोजन के छ भने कसैमा प्रवृत्ति (मन लगाउनु), कसैबाट निवृत्ति (मनलाई हटाउनु) –शास्त्रको तात्पर्य जान्नेहरू यस्तै भन्दछन् । क्रियाबोधन गर्नु नै त्यसको अर्थ हो । चोदनाक्रियाको प्रवर्तक वचन हो । त्यसको ज्ञापक अपौरुषेय वेदवाक्य हो । त्यसमा भूतार्थ (सिद्धार्थ पदहरूको) कार्यवाची पदका साथ उच्चारण गर्नुपर्छ । वेद क्रियार्थक छ, अतः अक्रियार्थक वाक्य निष्फल छन् । यसकारण पुरुषलाई कुनै विशेष विषयमा प्रवृत्त गर्नु र कुनै विशेष विषयबाट निवृत्त गर्नु शास्त्रको अर्थपन हो र अरू वाक्य त्यसका अङ्गभूत भएर उपयोगी हुन्छन् ।

शङ्का– वेदान्तको बीचमा नियोज्य र विधेय नदेखिने हुनाले कार्यज्ञान कसरी होला ?

उत्तर– विधिपरक हुनाले जसरी स्वर्ग आदिको कामना गर्नेहरूको निम्ति अग्निहोत्रादि साधनहरूको विधान छ, त्यसै गरी अमृतत्वको कामना गर्नेहरूको निम्ति ब्रह्मविज्ञानको विधान गरिएको छ –यस्तो युक्त हुन्छ । यहाँ के शङ्का उठ्न सक्छ भने कर्मकाण्डमा साध्य धर्म जिज्ञास्य हुन्छ भने यहाँचाहिं सिद्ध र अविनाशी ब्रह्म जिज्ञास्य (जिज्ञासायोग्य) हुन्छ । त्यसमा अनुष्ठानको अपेक्षा राख्ने धर्मज्ञानको फलभन्दा ब्रह्माण्डज्ञानको फल विलक्षण हुनुपर्दछ । उत्तर छ– यस्तो हुन सक्तैन, किनभने कार्यविधिमा प्रयुक्त ब्रह्म नै प्रतिपाद्य छ– "हे मैत्रेयी! आत्माको साक्षात्कार गर्नुपर्छ, जुन आत्मा पापरहित छ, त्यसको खोजी गर्नुपर्छ, त्यसको विशेष ज्ञानको लागि खोजी गर्नुपर्छ, त्यसको विशेष ज्ञानको लागि इच्छा गर्नुपर्छ ।" २१४

आत्मा छ भन्ने मानेर उपासना गर्नुपर्छ । आत्माको नै स्वलोक रूपले उपासना गर्नुपर्छ । **ब्रह्मलाई जान्ने ब्रह्म नै हुन्छ** –इत्यादि विधिवाक्य हुनाले 'त्यो आत्मा कुन हो ? त्यो ब्रह्म के हो ?' भन्ने आकांक्षा भएपछि ब्रह्मको स्वरूपको बोध गराउनका निम्ति 'ब्रह्म नित्य, सर्वव्यापक, शुद्ध, बुद्ध मुक्तस्वभाव, विज्ञानरूप र आनन्द स्वरूप छ' इत्यादि सबै वेदान्तवाक्य उपयुक्त छन् ।

ब्रह्मको उपासनाबाट शास्त्रद्वारा अवगत अदृष्ट मोक्षरूप फल मिल्छ, परन्तु कर्तव्यविधिको शेष वेदान्तहरूलाई नमानेर तिनीहरू वस्तुमात्रको कथन गर्दछन् भनेर मान्ने हो भने –**हाब** र **उपादान** असम्भव हुनाले 'सात द्वीप भएको पृथ्वी यो राजा जान्छ' इत्यादि वाक्यहरू झैं वेदान्तवाक्यहरू पनि अनर्थक होलान् । 'यो रज्जु हो, सर्प होइन' इत्यादि वस्तुमात्रको कथन पनि त भ्रान्तिबाट उत्पन्न भयलाई निवृत्त गर्दै सार्थक हुन्छ, यस्तो देखिएकै छ । यसै गरी यहाँ पनि असंसारी आत्मतत्त्वको कथनद्वारा सांसारिक भ्रम टुटेपछि शास्त्रको अर्थवत्ता (सार्थकता) हुनेछ । यो तब मात्र हुन सक्छ, जब जसरी वस्तुस्वरूपको श्रवणबाट सर्पको भय निवृत्त हुन्छ, त्यसै गरी ब्रह्मस्वरूपको श्रवणबाट संसारित्वको भ्रान्ति दूर भएको होओस्, परन्तु यो (भ्रान्ति) हुँदैन, किनभने जसले ब्रह्मको श्रवण गरेको छ, तिनमा पनि पहिलेको सम्पन्न सुख-दुःख आदि सांसारिक धर्म देखिन्छन् । श्रवण गर्नुपर्छ, मनन गर्नुपर्छ र निदिध्यासन (चिन्तन) गर्नुपर्छ –यस वाक्यमा श्रवणपछि मनन र निदिध्यासन देखिन्छन् । अतः स्वीकार गर्नुपर्ने हुन्छ– उपासना-विधिको विषय हुनाले नै ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक छ। यस शङ्काको उत्तर हो– होइन, किनकि कर्म र

ब्रह्मविद्याका फल विलक्षण (भिन्न) छन् । कायिक, वाचिक र मानसिक कर्म श्रुति र स्मृतिमा धर्मनामले प्रसिद्ध छन्, जसको जिज्ञासा वेदाध्ययनपश्चात् धर्मको निर्णय गर्नको निम्ति गर्नुपर्छ । यस सूत्रमा **पूर्वमीमांसा**मा गरिएको प्रतिषेध-वाक्यहरूद्वारा लक्षित हुनाले परिहारको लागि हिंसादिरूप अधर्मको पनि जिज्ञासा गर्नु आवश्यक हुन्छ । धर्माधर्म दुईमा एक त अर्थको लागि र अर्को अनर्थको लागि तिनको फल सुख-दुःखको लागि प्रत्यक्ष छ, तिनको उपभोग शरीर, मन, वाणीद्वारा हुन्छ, विषय र इन्द्रियको संयोगबाट ती उत्पन्न हुन्छन् र ब्रह्मादेखि लिएर स्थावर सबैमा प्रसिद्ध छन् ।

मनुष्यदेखि ब्रह्मासम्म जति शरीरधारी जीव छन्, तिनको सुख-तारतम्य श्रुतिमा वर्णित छ । सुखको तारतम्यबाट त्यसको हेतु धर्मको तारतम्य पनि प्रतीत हुन्छ । धर्मको तारतम्यबाट अधिकारीको तारतम्य पनि सूचित हुन्छ । फलकामना, सामर्थ्य आदि कारणहरूबाट अधिकारीको तारतम्य प्रसिद्ध छ । यसप्रकारको यागादि अनुष्ठान गर्नेहरू नै विद्या र समाधिविशेषद्वारा उत्तरायण मार्गबाट जान्छन् । **इष्ट** (यज्ञादि) **पूर्त** (कूप-खननादि), **दत्त** (दानादि) साधनहरूले सम्पन्न पुरुष मात्र धूम आदि क्रमले दक्षिण मार्गबाट जान्छन् ।

त्यहाँ (चन्द्रलोकमा) पनि सुख र त्यसका साधनहरूको तारतम्य भोग्य कर्म निःशेष हुँदासम्म त्यहाँ रही फर्केर आउँछन् भन्ने शास्त्रबाट जानिन्छ । यसबाट अनुमान हुन्छ– मनुष्यदेखि लिएर नारकीय र स्थावरसम्मका जीवहरूमा तारतम्यद्वारा सुखलेशको प्रवर्तन गर्ने धर्म नै हो । यसै प्रकार स्वर्गीय र नारकीय जीवहरूमा पनि सुख-दुःखको तारतम्य देख्न सकिन्छ । त्यसकारण त्यसको **हेतु** धर्म-अधर्म (जुन शास्त्र-वाक्यबाट लक्षित हुन्छ) र त्यसको अनुष्ठान गर्नेहरूको तारतम्य थाहा हुन्छ । यसरी अविद्यादि दोष भएका पुरुषहरूका धर्म र अधर्मको तारतम्यले शरीर-ग्रहण-पूर्वक त्यसमा सुख-दुःख-तारतम्य-रूप संसार अनित्य छ– यस्तो श्रुति-स्मृति-न्यायादिमा प्रसिद्ध छ । यसै गरी यथावर्णित सशरीर आत्माका सुख र दुःखको विनाश हुँदैन । यही कुरा श्रुति बताउँछ । प्रिय र अप्रिय वस्तुतः शरीररहित आत्माको स्पर्श गर्दैनन् । भन्ने श्रुतिद्वारा प्रिय र अप्रियको स्पर्शको निषेध हुनाले चोदना-प्रमाणक धर्मकार्यत्व मोक्षरूप अशरीरत्वको निषेध गरिएको छ भन्ने प्रतीत हुन्छ, किनभने मोक्षलाई धर्मबाट उत्पन्न मान्ने हो भने त्यसमा प्रियाप्रियको स्पर्श हुँदैन भन्न भिल्दैन ।

शङ्का– अशरीरपनालाई नै धर्मको कार्य किन नमान्ने ?

उत्तर– यो स्वाभाविक हुनाले हुन सक्तैन। देहरहित अनेक अनित्य शरीर-हरूमा स्थित महान् आत्मालाई विभु मानेर पण्डित शोक गर्दैन। प्राणरहित, मनोरहित शुद्ध यो पुरुष सङ्गरहित छ –इत्यादि श्रुतिहरू आत्मालाई शरीरभन्दा बेग्लै बताउँछन्। यसकारण अनुष्ठेय कर्मको फलभन्दा विलक्षण मोक्षरूप शरीररहित स्थिति नित्य छ भन्ने नै सिद्ध हुन्छ। नित्य वस्तुमध्ये पनि कुनै त परिणामी नित्य छ, जो अकृत भएर पनि 'त्यो नै यो हो' भन्ने बुद्धिको नाश हुँदैन; जस्तै जगत्लाई नित्य मान्नेहरूको मतमा पृथिवी आदिछन् र साङ्ख्यको मतमा गुणहरू छन्, तर मोक्ष ता कूटस्थ नित्य छ, आकाश-समान सर्वव्यापी छ, सबै विक्रियाले रहित छ, नित्यतृप्त र अवयवरहित छ, स्वप्रकाश उसको स्वभाव हो। यसमा धर्म र अधर्म आफ्ना कार्य सुख र दुःखसित तीनै कालमा सम्बन्ध राख्न सक्तैनन्। "धर्म-अधर्म, कार्य-कारण र भूत-वर्तमान-भविष्यदेखि पृथक् छ" इत्यादि श्रुतिहरूद्वारा सिद्ध अशरीरता मोक्ष हो। अतः कर्म-फलले विलक्षण हुनाले मोक्ष ब्रह्म हो, जसको जिज्ञासा गरिएको छ। त्यो ब्रह्म कार्यशेष गरेर शास्त्रद्वारा उपदिष्ट हुँदो हो र मोक्षलाई कार्यसाध्य भनेर स्वीकार गरिंदो हो त त्यो अनित्य नै हुने थियो। मोक्षमा अनित्यता सिद्ध भएपछि कर्मको फल तारतम्य गरेर रहेको अनित्य कर्मफलहरूमध्ये नै केही अतिशय मोक्ष हो भन्ने मानिन्थ्यो, परन्तु सर्वमोक्षवादीहरूको अभिमत छ– मोक्ष नित्य छ। यसकारण कार्यको अङ्गरूपले ब्रह्मको उपदेश गर्नु सङ्गत हुँदैन, र जो ब्रह्मलाई जान्दछ, त्यो ब्रह्म नै हुन्छ। पर अर्थात् देवताहरूको अपेक्षा उत्कृष्ट, हिरण्यगर्भादि जसभन्दा अवर (निकृष्ट) छन्, त्यसलाई देखेपछि अथवा कारण (पर) कार्य (अवर) ब्रह्मलाई देखेपछि द्रष्टाको प्रारब्ध बाहेक सबै कर्म नष्ट हुन्छन्। आनन्दस्वरूप ब्रह्मलाई जान्ने कसैसँग डराउँदैन। "हे जनक! तिमी अभय ब्रह्ममा प्राप्त भएका छौ। अज्ञानको नाश भएपछि जीवस्वरूप ब्रह्मले गुरुको उपदेशबाट आफूलाई 'म नै ब्रह्म हुँ' भन्ने बुझ्यो। त्यस ज्ञानले ऊ पूर्ण भयो। एकत्वको अनुभवले विद्वान्लाई अनुभव-समयमा शोक र मोह हुँदैन।" इत्यादि श्रुतिहरू ब्रह्म-ज्ञानपछि मोक्षलाई देखाउँदै ब्रह्मज्ञान र मोक्षको बीच कार्यान्तरको निषेध गर्दछन्। यसै प्रकार 'त्यो ब्रह्म म हुँ' भन्ने ज्ञान प्राप्त गरी त्यस ज्ञानबाट वामदेव ऋषि शुद्ध भए। उनले 'म मनु हुँ, म सूर्य हुँ' भन्ने अनुभव गरेका थिए। यस श्रुतिलाई ब्रह्मसाक्षात्कार र सर्वात्मभावको मध्यमा कार्यान्तरको निषेध गर्नको निम्ति उदाहरणरूपलेकहनुपर्छ। जस्तै – 'उठेर गाउँछ'- मा उठ्नु र गाउनु क्रियाका बीचमा त्यस कर्ताको कार्या-न्तर छैन भन्ने प्रतीत हुन्छ। "तिमी हाम्रा पिता हौ र हामीलाई अविद्यारूप महासागरको

पारि पुऱ्याउँछौ । 'आत्मालाई जान्ने व्यक्ति शोकदेखि पार पाउँछ' भन्ने कुरा मैले तपाईं जस्ता पुरुषहरूबाट सुनेको छु । हे भगवन् ! त्यही म शोकग्रस्त छु । शोकग्रस्त मलाई तपाईं ज्ञानरूप नाउबाट शोकसागरको पारि पुऱ्याइदिनुहोस् । भगवान् सनत्कुमार-ले ती निष्पाप नारदलाई अज्ञानभन्दा पर अर्थात् ब्रह्म देखाए" इत्यादि श्रुतिहरूले के स्पष्ट गर्छन् भने मोक्षको प्रतिबन्धको निवृत्ति नै आत्मज्ञानको फल हो । त्यसरी नै **न्याय-सूत्र** पनि भन्छ-- "दुःख, जन्म, प्रवृत्ति (धर्माधर्म), दोष (राग-द्वेष) र मिथ्याज्ञानमा कारणरूप उत्तरोत्तरको नाश भएपछि त्यसका पूर्व-पूर्वकार्यको नाश भएर मोक्ष प्राप्त हुन्छ र मिथ्याज्ञानको नाश चाहिं ब्रह्म र आत्माको एकत्वज्ञानबाट हुन्छ ।" **न्याय**मतमा ६ इन्द्रियज, ६ तिनका ज्ञानज, ६ तिनका विषयज सुख-दुःख र शरीर --यी २१ दुःख छन् ।

२१७ ब्रह्म र आत्माको यो एकत्वज्ञान सम्पद्रूप (मनमा विश्वेदेवहरूलाई सम्पादन गरी मनोरूप आलम्बनलाई अविद्यमान जस्तै गरेर प्रधान रूपले विश्वेदेवहरू-को अनुचिन्तन गर्नु र त्यसबाट अनन्तलोकप्राप्ति फल) हुनु होइन । जस्तै मन अनन्त छ र विश्वेदेवा अनन्त छन्, यसप्रकार 'एकत्व-भावना गरेर उपासना गर्नेहरूलाई अनन्त लोक मिल्छ' भन्ने श्रुतिअनुसार मनमा विश्वेदेव-दृष्टि सम्पद्रूप हो । यो एकत्व-विज्ञान अध्यासरूप अतस्मिन् तद्बुद्धि (जेमा जो छैन, त्यसमा त्यो छ भन्ने बुद्धि) **अध्यास** हो; जस्तै-- 'मन ब्रह्म हो भनी उपासना गरोस्' र 'आदित्य ब्रह्म हो' भन्ने उपदेश छ । यस-प्रकार मन, आदित्यादिकमा ब्रह्मदृष्टि **अध्यास** हो । जसको निमित्त कारण विशिष्ट क्रिया योग होओस्, जस्तै-- वायु र प्राणलाई संवर्ग-(संहरण गर्ने)-रूपले एकता गरेर उपा-सना गरोस् । यसप्रकार आज्य-(घृत)-को आवेक्षण-(दर्शन)-रूप कर्मसमान जुन आत्मा कर्ममा अङ्ग छ, त्यसको संस्काररूप पनि छैन (जसरी पत्नीको दर्शनले घृतमा संस्कार भयो, त्यसरी कर्म-कर्तृ रूपमा आत्मा अङ्गसंस्काररूप हुँदैन); किनभने ब्रह्म र आत्माको एकत्व-विज्ञानलाई सम्पदादिरूप मान्ने हो भने **तत्त्वमसि** (त्यो तिमी हौ), **अहं ब्रह्माऽस्मि** (म ब्रह्म हुँ), **अयमात्मा ब्रह्म** (यो आत्मा ब्रह्म हो) आदि वाक्य जसको तात्पर्य ब्रह्म र आत्माको एकताको प्रतिपादन गर्नु हो, तिनका-पदहरूको अन्वयभङ्ग होला र 'हृदयका रागादि ग्रन्थिहरू चुँडिन्छन् र सबै संशय हराउँछन्' इत्यादि अज्ञान-निवृत्तिरूप फलको बोध गराउने वाक्यहरूको बाध हुन जाला । 'ब्रह्मलाई जान्ने ब्रह्म नै हुन्छ' जस्ता वाक्य आत्माको ब्रह्मभावको प्रतिपादन गर्दछन्, ती सम्पदादि पक्षमा ठीक हुँदैनन् । यसकारण ब्रह्म र आत्माको एकत्व-विज्ञान सम्पदादिरूप हुँदैन । यस हेतुले ब्रह्मविज्ञान पुरुष-व्यापारको अधीनमा छैन, किन्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणको विषय

वस्तुज्ञानसमान वस्तुको अधीनमा छन् । यस्तो ब्रह्म र त्यसको ज्ञानको कुनै पनि युक्तिले कार्यसित सम्बन्धको कल्पना गर्न सकिंदैन । **विदि** (जान्नु) क्रियाको कर्मरूपले पनि कार्यसित ब्रह्मको सम्बन्ध हुँदैन, किनभने त्यो ज्ञान जानेकोभन्दा भिन्न र नजानेको-भन्दा पनि भिन्न छ। जुन आत्माद्वारा यी सारा प्रपञ्च मानिसहरू जान्दछन्, त्यसलाई कुन साधनले जान्ने ?- इत्यादि श्रुतिहरू अनुसार ब्रह्म **विदि**क्रियाको कर्म होइन भनेर बताइएको छ ।

यसै प्रकार **उपास्ति**-(उपासना)-क्रियाको कर्मरूपले पनि ब्रह्ममा कार्य-सम्बन्धको निषेध हुन्छ–"जो ब्रह्म वागिन्द्रियको विषय होइन र जसबाट वाक् प्रेरित हुन्छ" भन्ने वाक्यद्वारा "ब्रह्म इन्द्रियहरूको अविषय हो" भनेर "त्यसैलाई तिमी जान, जसलाई मानिसहरू **इदम्** भनेर उपासना गर्छन्, त्यसलाई नजान" भनिएको छ । २१८

शङ्का– ब्रह्म विषय नहुने हो भने ब्रह्मलाई शास्त्रप्रमाणक भन्नु अयुक्त हुनेछ ।

उत्तर– होइन, अविद्या-कल्पित भेदको निवृत्ति गर्नु नै शास्त्रको प्रयोजन हो । शास्त्र ब्रह्मलाई **इदम्** भनेर अर्थात् ज्ञान-विषयत्वरूपले प्रतिपादन गर्दैन, किन्तु ब्रह्म प्रत्यगात्मा भएको हुनाले अविषय हो भनेर प्रतिपादन गर्दै वेद्य (जान्न योग्य वस्तु), वेदिता (जान्ने), वेद (ज्ञान) इत्यादि भेदलाई हटाउँछ । यसमा प्रमाणवाक्य "जसलाई ब्रह्मको ज्ञान छैन भन्ने निश्चय छ उसले ब्रह्मलाई राम्ररी जानेको छ, र जो मैले ब्रह्मलाई जानिसकें भन्ठान्छ त्यसले ब्रह्मलाई जानेको छैन, किनकि जसलाई ब्रह्मज्ञान भइसकेको छ, तिनको निम्ति ब्रह्म अविदित (विषयरूपले अज्ञात) छ तथा जो अज्ञानी छ, तिनको लागि ब्रह्म विषयरूपले विदित छ । दृष्टिरूप इन्द्रियको वृत्तिको साक्षीलाई तिमी देख्न सक्तैनौ ।" इत्यादि । अतएव अविद्या-कल्पित संसारित्व तत्त्वज्ञानद्वारा निवृत्त भई नित्यमुक्त आत्माको यथार्थ स्वरूपको ज्ञान हुनाले मोक्षमा अनित्यत्वदोष पनि आउँदैन । जसको मनमा ब्रह्म उत्पन्न हुने भएको छ, त्यसको मनमा मोक्ष मानसिक, वाचिक र शारीरिक क्रियाहरूको अपेक्षा राख्छ भन्नु युक्त छ । यसै गरी जसको मतमा मोक्ष विकार्य छ, त्यसको मतमा पनि अनित्यत्व ध्रुव छ । लोकामा दधि आदि विकृत हुने पदार्थ छन्, र उत्पाद्य घटादि छन्, ती सबै अनित्य देखिछन् । जुन मतमा ब्रह्म आप्य छ, त्यस मतमा पनि त्यसलाई कार्यको अपेक्षा हुँदैन, किनभने त्यो स्वात्मस्वरूप हुनाले प्राप्य छैन । आत्माभन्दा अतिरिक्त मान्ने हो भने पनि आप्यत्व छैन, किनकि ब्रह्म आकाश झैं सर्वगत हुनाले सबैलाई ब्रह्मस्वरूप नित्य प्राप्त छ र मोक्ष संस्कार्य पनि होइन, जसको फलस्वरूप उसले कार्यको अपेक्षा राखोस् ।

पदार्थमा गुण मिलाउनाले वा दोष हटाउनाले संस्कार हुन्छ । मोक्षमा गुण मिलाएर संस्कार हुनु असम्भव छ, किनभने त्यो त जसमा अतिशय गर्न सकिंदैन, त्यस्तो ब्रह्मको स्वरूपभूत छ । मोक्षको नित्य, शुद्ध स्वरूप हुनाले दोष हटाएर संस्कार हुनु पनि सम्भव छैन । जसरी निघर्षण-क्रियाद्वारा दर्पण स्वच्छ हुन्छ र त्यसको लुप्त उज्ज्वलपना प्रकट हुन्छ, त्यसरी नै क्रियाद्वारा आत्मामा संस्कार भएर त्यसको लुप्त धर्म मोक्ष प्रकट हुन्छ भनेर मान्न सकिंदैन, किनभने आत्मालाई क्रियाको आश्रय मान्नु ठीक छैन । वास्तवमा जुन आश्रयमा क्रिया रहन्छ, त्यसलाई विकृत नगरी स्वयं रहन सक्तैन ? आत्मा क्रियाद्वारा विकारलाई प्राप्त गर्दो हो ता आत्मा अनित्य हुने थियो, तर श्रुति-स्मृतिमा आत्मालाई अविकारी भनिएको छ --यस्ता वचनहरूको बाध होला। २१६

यसकारण आत्माको आश्रय लिएर क्रिया रहनु असम्भव छ । अर्काको आश्रय गरेर रहने क्रियाको आत्मा विषय होइन, अर्थात् सम्बन्धी होइन । अतएव त्यस क्रियाबाट आत्माको संस्कार हुन सक्तैन । कोही 'देहमा स्नान, आचमन, यज्ञोपवीत-धारण आदि क्रियाहरूद्वारा देही आत्माको संस्कार भएको देखिन्छ' भन्छ भने पनि यस्तो हुँदैन, किनभने देह आदिले युक्त अविद्यामा प्रतिविम्बित आत्माको संस्कार हुन्छ, अर्थात् देहाभिमानीको नै त्यसबाट संस्कार हुन्छ । स्नान-आचमनादि क्रियाहरूको देहसित सम्बन्ध प्रत्यक्ष नै छ। देहमा हुने क्रियाद्वारा देहसित हितसम्बन्ध भएको व्यक्ति नै संस्कृत हुन्छ, जो अविद्याले आफूलाई आत्मा मानिरहेको हुन्छ । जसरी देहमा हुने चिकित्साले रक्त-मांसादि धातुहरूको समता हुन्छ, त्यसबाट जुन आत्मामा 'म नीरोग छु' भन्ने बुद्धि हुन्छ, देहसित सम्बद्ध 'म र मेरो' भन्ने अभिमान राख्ने त्यही आत्मा आरोग्यरूप फल पाउँछ,त्यसरी नै स्नान, आचमन आदिले 'म शुद्ध छु, संस्कृत छु' भन्ने बुद्धि जसमा उत्पन्न हुन्छ, त्यसको संस्कार हुन्छ, र अविद्याकालमा त्यो देहसँग सम्बद्ध नै हुन्छ, त्यसैमा म भन्ने ज्ञानको विषय-प्रत्ययी अहङ्कर्ताबाट सबै क्रियाहरू गरिन्छन् र तिनको फल त्यही भोग्छ । जीव र साक्षी दुईमा एक स्वादिष्ठ कर्मफल भोग्दछ र अर्कोचाहिं सो नभोगी स्वयंप्रकाश-रूपले रहन्छ। "शरीर, इन्द्रिय र मनले युक्त जीवात्मालाई विद्वान्हरू भोक्ता भन्दछन्' इत्यादि श्रुतिवचन छन् । यसै प्रकार 'सम्पूर्ण भूतहरूमा एक स्वयंप्रकाश, गूढ, सर्वव्यापक, सबै भूतहरूको अन्तरात्मा, कर्मको साक्षी, सबै भूतहरूमा रहने, कर्माध्यक्ष (कर्मको फल दिने), निर्गुण, दोषरहित आत्मा छ । त्यो आत्मा सर्वव्यापक, दीप्तिमान् लिङ्ग-शरीररहित, स्नायु र शिरा आदिले रहित, शुद्ध तथा धर्मादिले रहित छ' भन्ने मन्त्रहरूबाट स्पष्ट हुन्छ--

ब्रह्ममा कुनै किसिमको अतिशयको प्रकाश हुन सक्तैन तथा ऊ नित्य शुद्ध छ । मोक्ष त ब्रह्मरूप नै छ । अतः त्यो संस्कार्य होइन । यस-(उत्पत्ति, आप्ति आदि)-देखि भिन्न मोक्षमा क्रियासम्बन्धको कुनै पनि प्रसङ्ग छैन । २२०

अतः ज्ञानविना क्रियाको लेशमात्र पनि सम्बन्ध मोक्षमा हुन सक्तैन । कोही 'ज्ञान पनि त मानसिक क्रिया हो' भन्छ भने यसको उत्तर हो– होइन, किनकि ज्ञान यसभन्दा विलक्षण छ । क्रिया त्यसलाई भन्छन्, जसको वस्तुरूपको अपेक्षाविना नै विधान गरिन्छ र जुन पुरुषको सङ्कल्पको अधीनमा छ । जस्तै– जुन देवताको लागि अध्वर्यु बनेर हविको ग्रहण गरिएको छ, त्यस देवताको वषट्कार गर्दै होता ध्यान गरोस्; मनले सन्ध्याको ध्यान गरोस् । यस प्रकारका वाक्यमा क्रियाको विधान छ ।

चिन्तनरूप ध्यान यद्यपि मानसिक क्रिया हो, तथापि पुरुषको अधीनमा भएको हुनाले गर्नु, नगर्नु वा अन्य प्रकारले गर्नु पुरुषको अधीनमा छ । ज्ञान त प्रमाण-जन्य छ । यथाभूत वस्तुलाई नै प्रमाण विषय बनाउँछ । अतः ज्ञान गर्न, नगर्न अथवा अन्यथा गर्न योग्य छैन; किनभने त्यो केवल वस्तुको अधीन छ, विधिको अधीन छैन र पुरुषको अधीन पनि छैन । अतः ज्ञान मानसिक भए पनि ध्यानभन्दा त्यसमा ठूलो विलक्षणता छ । जस्तै– 'हे गौतम ! पुरुष अग्नि हो, स्त्री अग्नि हो'– इत्यादिमा पुरुष र स्त्रीमा अग्निबुद्धि मानसिक छ । त्यो केवल विधिजन्य हुनाले क्रिया नै हो र पुरुषको अधीन छ । प्रसिद्ध अग्निमा अग्निबुद्धि जुन हुन्छ, त्यो न त विधिको अधीन छ, न पुरुषका अधीन; किन्तु प्रत्यक्ष देखिने वस्तु-(अग्नि)- को अधीन छ । अतः त्यो ज्ञान हो, क्रिया होइन । यसै प्रकारले समस्त प्रमाणका विषयमा बुझ्नुपर्छ । जब व्यवहारमा ज्ञान विधेय होइन भन्ने सिद्ध भयो, तब यथाभूत ब्रह्मविषयक ज्ञान पनि विधिको अधीन हुँदैन । यद्यपि ज्ञानको विषयमा लिङ् लोट् आदि प्रत्यक्ष देखिन्छन्, तथापि नियोगको लागि अयोग्य ज्ञानविषयक हुनाले ढुङ्गामा नियोग गरिएको अस्त्रको धारसमान कुण्ठित हुन्छन्, किनकि ब्रह्म न हेय छ, न उपादेय छ । यहाँ के शङ्का उठ्न सक्छ भने त्यसो भए फेरि 'आत्मा दर्शनको गर्नुपर्छ, श्रवण गर्नुपर्छ' इत्यादि विधितुल्य वाक्यहरूको कुन गति होला ? यसको उत्तर यो हो– विषयमा मनुष्यको जुन स्वाभाविक प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसबाट उसलाई विमुख गर्नु नै त्यसको प्रयोजन हो । वहिर्मुख पुरुष जति-जति वाह्य विषयमा प्रवृत्त हुन्छ, 'इष्ट वस्तु मलाई प्राप्त होओस्, र अनिष्ट प्राप्त नहोओस्' भन्ने आशा गर्छ, उति-उति ती विषयहरूबाट उसले परम पुरुषार्थ प्राप्त गर्न सक्तैन । त्यस परम पुरुषार्थको इच्छा गर्नेहरूलाई 'आत्माको दर्शन

गर्नुपर्छ' इत्यादि वाक्यले शरीर र इन्द्रियमूहलाई स्वाभाविक प्रवृत्तिका विषय शब्दादिबाट निवृत्त गरी त्यसको चित्तवृत्तिको प्रवाहलाई प्रत्यगात्मातर्फ जसरी हुन्छ, त्यसरी प्रवृत्त गराउँछ । "आत्मस्वरूपको खोजमा प्रवृत्त भएका त्यस पुरुषलाई यो सबै आत्मा नै हो । परन्तु जुन अवस्थामा उसको लागि सबै आत्मस्वरूप नै भयो, त्यस अवस्थामा उसले कुन साधनले कसलाई देखोस् र कसलाई जानोस् ? जो जान्ने छ उसलाई कसबाट जान्ने ? यो हाम्रो आत्मा हो ।"– इत्यादि श्रुतिहरू अहेय र अनुपादेय आत्मतत्त्वको उपदेश गर्छन् । आत्मज्ञान भएपछि कर्तव्यकर्मको लोप हुन्छ, यसर्थ त्यस ज्ञानबाट कसैको त्याग वा ग्रहण हुँदैन भनेर जो तिमी भन्छौ त्यो ठीकै छ, हामी पनि त्यसलाई अङ्गीकार गर्छौं । ब्रह्म र प्रत्यगात्माको ऐक्य-ज्ञान भएपछि सबै कर्तव्य कर्महरूको नाश हुन्छ र कृतार्थता हुन्छ –यो भनाइ हाम्रो भूषण नै हो । श्रुति पनि भन्छ– "यो स्वयंप्रकाश आत्मा म हुँ भनेर जुन पुरुष जान्दछ, त्यो कुन फलको इच्छाले र कुन भोक्ताको भोगको लागि सन्तप्त भएर शरीरको लागि सन्तप्त होला?" त्यस्तै "हे अर्जुन ! यो गुह्यतम तत्त्व जानेर पुरुष ज्ञानी र कृतार्थ हुन्छ" भन्ने **श्रीमद्भगवद्गीता**को वचन पनि । यसकारण वेदान्त उपासनाविधिको विषयत्वरूपले ब्रह्मको बोध गराउँदैन । कोही यसो भन्छन्– प्रवृत्तिविधि, निवृत्तिविधि र तिनका अङ्गको अतिरिक्त केवल वस्तुको प्रतिपादन गर्ने वेदभाग होइन । तिनीहरूको यो भनाइ ठीक छैन, किनभने उपनिषत्द्वारा ज्ञेय पुरुष अन्यको शेष हुँदैन । उपनिषत्बाट मात्र ज्ञात जो असंसारी पुरुष (ब्रह्म) हो, त्यो उत्पाद्य, विकार्य आदि चार प्रकारका द्रव्यभन्दा विलक्षण छ, साथै आफ्नै प्रकरणमा स्थित छ, यसैले त्यो अन्यशेष होइन । त्यो छैन अथवा जानिँदैन भन्न सकिँदैन, किनभने "यो होइन, यो होइन" भनी जुन आत्मा उपदिष्ट छ, त्यो यो हो ।" –भन्ने श्रुतिमा आत्मा शब्द छ । अतः आत्माको निषेध गर्न सकिँदैन, किनकि जो निषेध गर्ने हो, त्यही आत्मा हो । कोही 'आत्मा **म** भन्ने प्रतीतिको विषय हुनाले उपनिषद्हरूबाट नै जानिन्छ भन्न मिल्दैन' शङ्का गर्छ भने त्यसको उत्तरमा हामी भन्छौं– यसो होइन, किनभने आत्मा **म** भन्ने प्रतीतिको साक्षी हो, विषय होइन । **म** भन्ने प्रत्यक्षको विषय जो कर्ता हो, त्यसभन्दा भिन्न त्यसको साक्षी, सबै प्राणीमा स्थित, सम, एक, कूटस्थ, नित्य, सर्वस्वरूप पुरुष **कर्मकाण्ड** अथवा **तर्कशास्त्र**मा सबैको आत्मा कसैबाट जानिँदैन, यसकारण कोही त्यसको निषेध गर्न सक्दैन र त्यसलाई न विधिको अङ्ग नै ठहराउन सकिन्छ । त्यो सबैको आत्मा हो, यसैले त्यो न हेय हो, न उपादेय । पुरुष बाहेक अन्य सबै पदार्थ विकारी विनाशी छन् । पुरुष अविनाशी

छ, किनकि उसको कुनै नाशक छैन । त्यो कूटस्थ नित्य छ, किनभने त्यसमा विकारको कुनै कारण छैन। निर्विकार हुनाले नै त्यो नित्य, शुद्ध,बुद्ध, मुक्त स्वभावको छ । "अतः पुरुषभन्दा पर केही छैन । त्यो सबैको अवधि हो । त्यो परम पुरुषार्थ हो ।" भन्ने श्रुतिमा पुरुषभन्दा पर कोही छैन भनिएको छ, "त्यस उपनिषद्गम्य पुरुषको सम्बन्धमा त तपाईं सँग सोद्धछु" भन्ने श्रुतिमा पुरुषलाई **औपनिषत्** विषेशण दिइएको हुँदा उपनिषद्-हरूबाटै मुख्यतः पुरुषको ज्ञान हुन्छ भन्ने मान्दा सङ्गत हुन्छ । अतः वेदभागले सिद्ध वस्तुको प्रतिपादन गर्दैन भन्नु विचारयुक्त छैन । शास्त्रको तात्पर्य जान्नेहरूले 'कर्मको बोध नगर्नुमा शास्त्रको तात्पर्य छ' इत्यादि जुन वचन देखाएका छन्, ती धर्मजिज्ञासाका विषय भएका हुनाले विधि-प्रतिषेधशास्त्रका प्रकरणमा सिद्ध अर्थका प्रतिपादक वाक्य हुन् भन्ने सम्झनुपर्छ । अनि 'वेद क्रियार्थक छ, अतः अक्रियार्थक वाक्य अनर्थक छन्' भन्ने न्यायलाई एकान्ततः (नियमले) मान्ने मीमांसकहरूको मतमा दधि, सोम इत्यादि सिद्ध वस्तुहरूको उपदेश व्यर्थ हुनेछन् । प्रवृत्तिविधि निवृत्तिविधिदेखि अतिरिक्त सिद्ध वस्तु पनि धर्मको लागि उपयोगी छ र यसै कारणले शास्त्र उपदेश गर्दछ भने कूटस्थ नित्य सिद्ध वस्तुको उपदेश किन गरोस् ! उपदिष्ट हुने सिद्ध वस्तु केवल उपदेश नै क्रिया हुँदैन । सिद्ध वस्तु यद्यपि क्रिया नहोला, किन्तु क्रियाको साधन हुनाले त्यसको उपदेश क्रियाकै लागि हो भन्छौ भने यो दोष होइन, किनभने सिद्ध वस्तु यद्यपि क्रियार्थक छ, तथापि शास्त्रबाट केवल वस्तुकै उपदेश हुन्छ, त्यो वस्तु वस्तुतः कार्योत्पादन शक्तिले युक्त हुन्छ । क्रियार्थता, त्यसको प्रयोजन हो । यति मात्रले वस्तु अनुपदिष्ट हुँदैन । पूर्वपक्षी भन्छ– सिद्ध वस्तुको उपदेश हुन्छ नै भने पनि त्यसबाट तिमीलाई के लाभ होला ? सिद्धान्ती भन्छ– दधि आदि पदार्थ झैं अज्ञात आत्मवस्तुको उपदेश पनि शास्त्रबाट हुनु ठीक छ । त्यसको ज्ञानद्वारा संसारको कारणभूत मिथ्याज्ञानको नाश हुन्छ । यस हेतुले क्रियाका साधन वस्तुको उपदेशसमान आत्मवस्तुको उपदेश पनि सार्थक छ; र **ब्राह्मणलाई हनन गर्नु हुँदैन** इत्यादि स्थलमा निवृत्ति-(निषेध)-को उपदेश गरिनु अक्रियार्थक छ । त्यो न त क्रिया हो, न क्रिया साधन नै । वाक्यहरूको उपदेश अनर्थक हुने भए **ब्राह्मणलाई नमार्नू** इत्यादि निवृत्तिको उपदेश व्यर्थ हुनु इष्ट हुँदैन ।

नञ्को रागतः प्राप्त हननक्रियासित सम्बन्ध भएकोले हननक्रियाबाट निवृत्ति भई औदासीन्य स्वीकार गर्नु नै अर्थ हो –यस अर्थलाई छाडेर लक्षणले अहनन-सङ्कल्पादि अप्राप्त क्रियारूप **नञ्**को अर्थको कल्पना गर्न सकिंदैन । आफूसम्बन्धी

पदार्थको अभावलाई बुझाउनु **नञ्** को स्वभाव हो । अभावज्ञान औदासीन्यको कारण हो । जसरी अग्नि दाउरालाई जलाएर आफै शान्त हुन्छ, त्यसरी नै त्यो ज्ञान रागको नाश गरेर आफै शान्त हुन्छ । यस हेतुले **ब्राह्मणलाई नमार्नू** इत्यादि स्थलहरूमा प्रकरण-प्राप्त क्रियाबाट निवृत्ति भएर औदासीन्य स्वीकार गर्नु नै **नञ्** को अर्थ हो भन्ने हामी मान्दछौं । ब्रह्मचारीको प्रजापति-व्रत –उदय र अस्तकालमा सूर्यलाई हेर्नु– इत्यादि स्थलमा त **नञ्** को अर्थ अभावार्थक छैन, त्यसमा लक्षणको विरुद्ध अर्थ लिइन्छ । २२३

यसकारण पुरुषार्थका अनपयोगी उपाख्यानादि भूतार्थवाद **आभ्रयस्य** भन्ने सूत्रद्वारा अनर्थक बताइएका छन् भन्ने बुझ्नुपर्छ । अनि वृत्तिकारले जो भनेका छन्– कर्तव्यविधिसित सम्बन्धविना नै भनिने वाक्यहरू सप्तद्वीपा पृथिवी, ती राजा आइरहेका छन्– इत्यादि वाक्यझैं निरर्थक छन्, यसको 'यो रज्जु हो, सर्प होइन' भन्ने वस्तुमात्रको कथनसित पनि प्रयोजन देखिन्छ –इत्यादि भनेर उत्तर दिइएको छ ।

शङ्का– जसले ब्रह्मको श्रवण गरेको छ, त्यसमा पनि पहिलेकै समान संसारित्व देखिन्छ, यसकारण रज्जुसर्पको कथनजस्तै ब्रह्मस्वरूपको कथन सार्थक छैन ।

उत्तरमा भनिन्छ– जसलाई म ब्रह्म हुँ' भन्ने अनुभव भइसक्यो, त्यो पहिले झैं संसारी छ भनेर देखाउन सकिंदैन, किनकि वेदप्रमाणबाट उत्पन्न हुने ब्रह्मात्मभावसँग संसारित्वको विरोध छ । शरीर आदिमा आत्मबुद्धि राख्ने पुरुषमा दुःख भयकम्पादि देखिन्छन्, तर वेदरूप प्रमाणबाट त्यसै पुरुषलाई आत्मा र ब्रह्मको एकताज्ञान गरेर जब शरीरादिमा त्यस्तो बुद्धिको निवृत्ति हुन्छ, तब मिथ्याज्ञानबाट हुने दुःख, भय आदि त्यसमा हुन सक्छन् भन्ने कल्पना गर्न सकिंदैन । यो धन मेरो हो भन्ने अभिमान गर्ने धनी गृहस्थीलाई त्यस धनको चोरी हुँदा दुःख भएको देखिन्छ, तर जब त्यही पुरुष संसारको त्याग गर्छ र धनको अभिमान छाड्छ, तब त्यसलाई त्यस धनको चोरी हुँदा हुने दुःख हुँदैन । कुण्डल लगाउनेको 'मैले कुण्डल धारण गरिराखेको छु' भन्ने अभिमान-बाट उत्पन्न हुने सुख यस्तै देखिन्छ, तर जब त्यही पुरुष कुण्डलरहित हुन्छ, तब उसलाई कुण्डलित्वको अभिमान रहँदैन, तब कुण्डलबाट उत्पन्न हुने सुख भएको देखिंदैन । श्रुति पनि भन्छ– "शरीररहित आत्मालाई सुख र दुःखले स्पर्श गर्दैन ।" यहाँ प्रश्न उठ्छ – शरीरपात भएपछि शरीररहित स्थिति हुन्छ, जीवित अवस्थामा हुन सक्दैन । यसको उत्तर यो हो कि होइन ? किनभने सशरीर स्थिति मिथ्याज्ञानबाट उत्पन्न हुन्छ । शरीर नै आत्मा हो भन्ने अभिमानरूप मिथ्याज्ञानलाई छाडेर अरू कुनै

कारणबाट आत्मामा सशरीरत्वको कल्पना गर्न सकिंदैन। कर्मबाट उत्पन्न नभएको हुनाले अशरीरत्व (शरीररहित स्थिति) नित्य छ।

शङ्का– आत्माले गरेका जुन धर्माधर्म हुन्, तिनैलाई सशरीरत्वको निमित्त किन नमान्ने ?

उत्तर– होइन, किनभने आत्माको शरीरसँगको सम्बन्ध नै प्रसिद्ध छ। यसकारण धर्म र अधर्म आत्माद्वारा गरिएका हुन् भन्ने पनि अप्रसिद्ध छ। आत्माको शरीरसँग सम्बन्ध भए धर्म र अधर्मको उत्पत्ति हुने, तथा आत्माद्वारा गरिएका धर्माधर्मको सम्बन्ध शरीरसँग हुने –यसरी **अन्योन्याश्रयदोष** पर्छ। यी दुवैको परस्पर कार्य-कारणभावलाई अनादि मान्नु पनि अन्ध-परम्परा (अप्रामाणिक) नै हो। आत्माको क्रियासित सम्बन्ध नहुनाले त्यो कर्ता पनि हुन सक्दैन।

शङ्का– कर्मचारीहरूको समीपताले जसरी राजाको कर्तृत्वता छ –यदि यस्तो मान्ने हो भने ?

उत्तर– हुँदैन, किनभने धन-दानादि उपायले भृत्यहरूसित सम्बन्ध हुनाले गर्दा राजा आदिमा कर्तृत्व हुन सक्छ, परन्तु आत्माको शरीरसँग, धनदानादिसमान कुनै सम्बन्ध जोडिने कुनै पनि निमित्त कारणको कल्पना गर्न सकिंदैन; तर मिथ्याभिमान त प्रत्यक्ष नै सम्बन्धको कारण छ –यस कथनबाट आत्माको यजमानत्वको पनि व्याख्यान भयो, अर्थात् जबसम्म मिथ्याभिमान छ, तबसम्म आत्मामा यजमानत्व पनि छ। प्रभाकर (मीमांसाक) आक्षेप गर्छन्– देहादिभन्दा भिन्न आत्माको आफ्ना देहादिमा अभिमान गौण छ, मिथ्या छैन, यो कथन ठीक छैन, किनभने जो दुई वस्तुको भेदलाई जान्दछ उसैलाई गौण – मुख्य ज्ञान हुन्छ भन्ने कुरा प्रसिद्ध छ। जसलाई दुई वस्तुहरूको भेद थाहा छ, जस्तै केसर आदिले युक्त आकृतिविशेष अन्वय-व्यतिरेकद्वारा **सिंह** शब्द र सिंह भन्ने ज्ञानको पात्र मुख्य सिंह अन्य प्रसिद्ध र त्यसभन्दा भिन्न क्रूरता, शूरता आदि सिंहका गुणले युक्तप्राय पुरुष पनि सिंह नामले कथित हुन्छ, त्यस पुरुषको लागि सिंहगुणसम्पन्न मनुष्यमा हुने **सिंह** शब्दको प्रयोग र सिंहज्ञान गौण हुन्छ; परन्तु जसलाई वस्तुहरूको भेदको ज्ञान छैन, त्यसको लागि भने त्यसो हुँदैन। त्यसलाई त अन्य अर्थमा अन्य पदार्थको वाचक शब्दको प्रयोग र अन्य शब्दद्वारा अर्कोको ज्ञान भ्रान्तिबाट नै हुन्छ, गौण हुँदैन, जसरी मन्द अन्धकारमा यो स्तम्भ हो भन्ने विशेष ज्ञानको अभावको समयमा **पुरुष** शब्द र ज्ञान स्थाणुमा हुन्छ र जसरी शुक्तिमा अकस्मात्

'यो रजत हो' भन्ने शब्दप्रयोग र ज्ञान निश्चित हुन्छ । यसप्रकार देहादि-समुदायमा प्रधान रूपले हुने **म** शब्दको प्रयोग र ज्ञान आत्मा र अनात्माको विवेक भएपछि उत्पन्न हुन्छन्, तिनलाई कसरी गौण भन्ने ? आत्मा र अनात्माको भेद जान्ने भएका पण्डित-हरूलाई पनि साधारण मनुष्य झैं शरीरादिमा **म** शब्दको प्रयोग र ज्ञान भ्रान्तिबाटै उत्पन्न हुन्छन् । यसर्थ आत्मालाई देहादिभन्दा भिन्न मान्नेहरूको शरीरादिमा हुने **म** भन्ने ज्ञान मिथ्या नै हो, गौण होइन । यसबाट के सिद्ध भयो भने सशरीरत्व मिथ्याज्ञान-बाट हुन्छ र जीवितकालमा पनि अशरीरत्व-स्थिति हुन सक्छ । यस्तै श्रुतिहरू पनि भन्छन्– "जसरी जुन काँचुलीमा सर्पले अभिमान त्यागेको छ, सर्पको त्यो त्वचा वल्मीक (धमिरो) आदिमा मिल्किरहेको हुन्छ; त्यसरी नै विद्वान्ले जसमा अभिमानको त्याग गरेको छ, त्यो शरीर पडिरहन्छ; अनि शरीरमा रहने आत्मा अशरीर हो–मरणरहित हो, ब्रह्म हो, यो स्वयंप्रकाश र आनन्दस्वरूप छ । वास्तवमा यो नेत्ररहित भएर पनि नेत्रसहितजस्तो, श्रोत्ररहित भएर पनि सश्रोत्रजस्तो, वाणीरहित भएर पनि वाणीयुक्तजस्तो, मनोरहित भएर पनि मनःसहितजस्तो, प्राण-रहित भएर पनि सप्राणजस्तो छ ।" **श्रीमद्भगवद्गीता**मा पनि– "जसको प्रज्ञा स्थित छ, त्यसको भाषा के हो ?" इत्यादि स्मृतिहरूद्वारा पनि यही सिद्ध छ– प्रवृत्तिसित विद्वान्को केही पनि सम्बन्ध छैन । यसकारण जसले ब्रह्मात्माको साक्षात्कार गरेको छ, त्यो पहिले झैं संसारी रहँदैन । जो पहिले झैं संसारी नै रह्यो, उसले ब्रह्मात्मभाव नै जानेन भन्ने बुझ्नुपर्दछ । यसकारण शास्त्र निर्दोष छ । २२५

यस्तै पूर्वपक्षीले भनेका छन्– श्रवणपछि मनन र निदिध्यासन देखिन्छन्, अतएव ब्रह्म विधिशेष छ, स्वरूपमा त्यसको पर्यवसान हुँदैन । यो भनाइ ठीक छैन, किनभने श्रवण झैं मनन र निदिध्यासन पनि ब्रह्म-साक्षात्कारको लागि हुन् । यदि साक्षात्कृत ब्रह्मको कुनै कर्मादिमा विनियोजन हुँदा हो त त्यो विधिको अङ्ग हुन सक्दथ्यो, परन्तु यसो त हुँदैन । मनन र निदिध्यासन पनि त श्रवणको ज्ञानको लागि नै हुन् । यसैले उपासना विधि-परत्वरूपले ब्रह्मशास्त्र-प्रमाणक हो । विधिशेष नहुनाले ब्रह्म स्वतन्त्र रूपले नै शास्त्र-प्रमाणक हो भन्नु सम्भव छैन; किनभने वेदान्तवाक्यको समन्वय ब्रह्ममा नै छ भन्ने सिद्ध भयो । यसो हुनाले नै **अथाऽतः** भन्दै ब्रह्मविषयक पृथक् शास्त्रको आरम्भ हुनु सङ्गत हुन्छ । वेदान्त यदि उपासना-विधिको विषय हुँदो हो त **अथाऽतो धर्म** यस शास्त्रभन्दा पहिले नै आरब्ध हुनाले गर्दा पृथक् शास्त्रको आरम्भ हुने थिएन, र आरम्भ भए पनि **अथातः कृत्वर्थ** (अब कृत्वर्थ

र पुरुषार्थको जिज्ञासा) सूत्र झैं अब परिशिष्ट धर्मको जिज्ञासा भन्दै आरम्भ हुने थियो । ब्रह्म र आत्माको एकत्व-ज्ञानको प्रतिज्ञा **पूर्वमीमांसामा** छैन । यसर्थ, त्यसको लागि **अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा** भन्दै नयाँ शास्त्रको आरम्भ हुनु युक्त नै छ । यसबाट 'म ब्रह्म हुँ' भन्ने ज्ञान हुँदासम्म नै सबै प्रमाण हुन्छन्, किनभने हेय र उपादेयरहित अद्वैत आत्मतत्त्वको ज्ञान भएपछि त्यस अवस्थामा 'जसको न कोही विषय छ, र न प्रमाता छ' भन्ने प्रमाण नै हुन सक्तैन । ब्रह्मवेत्ता भन्छन्– 'अबाधित परिपूर्ण सर्वसाक्षी म हुँ' भन्ने बोध भएपछि पुत्र-देहादिको बाध हुन्छ, अर्थात् 'यो सबै माया मात्र हो, वास्तविक होइन' भन्ने निश्चय हुन्छ, त्यसबाट गौण मिथ्यात्मा पुत्र-दार-गेह आदिमा मिथ्याभिमान निवृत्त भएपछि विधि-निषेध आदि सम्पूर्ण व्यवहार कसरी हुन सक्छन् ! अर्थात् हुन सक्तैनन् । जुन आत्माको ज्ञान गर्नु छ, त्यस आत्माको ज्ञान हुनुभन्दा पहिले आत्मा प्रमाता बन्न सक्छ, प्रमाताको स्वरूपको ज्ञान भएपछि त्यही पाप-राग-द्वेष आदि दोषले शून्य परमामात्मस्वरूप हुन्छ ।

जसरी **म देह** भन्ने ज्ञान कल्पित भए पनि प्रमाण मानिन्छ,त्यसरी नै प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाण पनि आत्मसाक्षात्कारपर्यन्त प्रमाण हुन्छन् । इति । भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यकृत ब्रह्मसूत्रभाष्यागन्तर्गत–**चतुःसूत्री भाष्य**को सरल भाषानुवाद यहीं समाप्त हुन्छ । इति शिवम् ।

अब अघि बढ्नुभन्दा पहिले यहाँ वेदान्तको विषयमा केही आधुनिक (पं. विधुशेखर भट्टाचार्य आदि) विद्वान्हरूका विवेचनात्मक एवं तुलनात्मक अनुसन्धानहरूको विषयमा पनि संक्षेपमा जान्नु आवश्यक छ । यहाँ 'यी आदरणीय विद्वान्हरूको अनुसन्धानको मूलाधार विदेशी विद्वान्हरूद्वारा तोडमोड गरेर लेखिएका वेदान्त र बौद्ध ग्रन्थका श्रद्धाहीन तथा केवल वहिर्मुख तर्कहरूद्वारा केवल तर्ककै लागि गरिएका अनुसन्धान नै हुन्' भन्नु पनि अप्रासङ्गिक नहोला । हाम्रा ती विद्वान् महोदयहरूले तिनै वहिर्मुख अनुसन्धानलाई आश्रय बनाएर आफ्ना-आफ्ना थेसिस लेखेका छन् । कुनै-कुनै महानुभावले लेखेका छन्– उपनिषत्को विज्ञानवाद, जसलाई गौडपादाचार्यका पूर्वकालीन महायानका बौद्ध आचार्यहरूले आफ्नो प्रतिभाले विशाल समुन्नत र समृद्ध बनाए, त्यसैलाई गौडपादाचार्यले आगमशास्त्रको रूपमा विकसित गरे । यो औपनिषदिक सिद्धान्त हो भन्ने तथ्यलाई तिनीहरू प्रायः बिर्सिदिन्छन् तथा गौडपादाचार्य र महायानका आचार्यहरूको समानता बताएर गौडपाद महायानका कति ऋणी छन् भने सिद्ध गर्न

खोज्छन् । त्यति मात्र होइन, गौडपादाचार्यलाई प्रच्छन्न बौद्धसम्म पनि भन्छन् । गौडपादाचार्य आफ्ना कारिकाहरूमा यस्ता अनेक पारिभाषिक शब्दहरूको, जुन महायान-दर्शनका ग्रन्थहरूमा अधिकतर प्रयुक्त भएका छन्, बहुधा प्रयोग गर्छन् । आचार्यको भाषा पनि अनेक स्थलमा आचार्य नागार्जुनको माध्यमिक-कारिकाको भाषासँग साम्य राख्दछ । आचार्यको भाव इन अनेक स्थलमा शून्यवादी र विज्ञानवादी आचार्यहरूका भावसँग केही मिलेजस्तो पनि प्रतीत हुन्छ । गौडपादाचार्यमा महायानको कुनै प्रभावै परेको होइन भन्न पनि सकिन्न । आफ्नो पूर्ववर्ती सम्प्रदायको प्रभाव कुनै न कुनै रूपमा अवश्य नै पर्ने गर्छ । तर गौडपादाचार्य प्रच्छन्न बुद्ध थिए भन्नु चाहिं वास्तवमा नै दुःसाहसपूर्ण कार्य हो । जो प्रकट रूपले महायान बौद्ध मतको अनुमोदन गर्छ, ऊ प्रच्छन्न बौद्ध कसरी ? तार-स्वरले सिंहनाद गर्दै आफूले आफैलाई बौद्ध भन्ने महायानी र स्वयं भगवान् बुद्ध उपनिषत्का सिद्धान्तको प्रतिपादन गर्दछन् । यसर्थ उनी प्रच्छन्न होइन प्रकट वेदान्ती हुन्, उनलाई प्रच्छन्न बौद्ध भन्नु कुनै महासाहसिकको काम मात्र हो । शब्द र भाषा कसैको पैतृक सम्पत्ति होइन । त्यसमाथि सबैको समान अधिकार छ । प्रत्येक दार्शनिक, संस्कृतभाषाका दार्शनिक शब्दहरूको व्यवहार प्रचलित मुद्राहरू झैं स्वच्छन्द रूपले गर्न सक्छ । गौडपादाचार्य ती शब्दहरूको प्रयोग गर्छन्, जसको प्रयोग महायानका आचार्यहरूले पनि गरेका थिए भने यो कुनै अपराध होइन, यसो गर्दैमा यी प्रच्छन्न बौद्ध कहलिन सक्तैनन् । एउटै भाषामा, संस्कृतभाषामा र दार्शनिक भाषामा, त्यस दर्शनको प्रतिपादनमा, जसको विकास महायानी र गौडपाद दुवै गरिरहेका छन्, शब्द र अर्थको, भाषा र भावनाको साम्य स्वाभाविक छ । गौडपादाचार्य स्पष्ट भन्छन्– उनको दर्शन भगवती श्रुतिमा आधृत छ; उनको दर्शन उपनिषत्मा नितान्त निर्भर छ र यो उपनिषत्को सार हो, वेदान्तको निश्चय हो । स्वयं बुद्धदेवले यस दर्शनलाई उपनिषत्बाट लिएका छन् तथा त्यसको प्रतिपादन मौनद्वारा गरेका छन्, भाषणद्वारा होइन, र उपनिषत्-सिद्धान्त हुनाले यसलाई बुद्धको मौलिक सिद्धान्त मान्न सकिंदैन– गौडपादाचार्य आफ्नो ग्रन्थको उपसंहारमा अन्तिम कारिका यसरी दिन्छन्–

क्रमते न हि बुद्धस्य ज्ञानं धर्मेषु तायिनः ।
सर्वे धर्मास्तथा ज्ञानं नैतद् बुद्धेन भाषितम् ॥(४।९९)

अखण्ड प्रज्ञावान् परमार्थदर्शीको ज्ञान धर्म-(विषयहरू)-मा संक्रमित हुँदैन, र न (उसको मतमा) सम्पूर्ण धर्म (आत्मा) नै कहीं जान्छ । परन्तु यस्तो ज्ञान

बुद्धदेवले बताएनन् । अर्थात् यो बौद्धसिद्धान्त होइन, किन्तु औपनिषत् दर्शन हो । अर्थात् ज्ञान, ज्ञेय र ज्ञाताको भेदले रहित यस अद्वय परमार्थ-तत्त्वको बौद्धहरूले निरूपण गरेनन् । यद्यपि तिनीहरू वाह्य वस्तुको निराकरण र केवल ज्ञानको कल्पना –यी अद्वय वस्तुका समीपवर्ती विषय नै तिनीहरूले बताएका छन् । तात्पर्य के हो भने यस अद्वैत परमार्थ-तत्त्वलाई त वेदान्तको नै विषय जान्नुपर्छ । २२८

मलाई थाहा छैन कि गौडपादाचार्यलाई प्रच्छन्न बौद्ध भन्ने पं. भट्टाचार्य उनको ग्रन्थको यस अन्तिम कारिकाको के अर्थ लगाउँछन्? जेसुकै होओस्, परन्तु हाम्रा यी आधुनिक विद्वान् महानुभावहरूसँग योचाहिं अवश्य प्रार्थना गरिन्छ कि समन्वयात्मक उदार सुधारवादको नीति राम्रो कुरा हो, तर त्यसलाई त्यहाँसम्म नै अँगाल्नुपर्छ जहाँसम्म त्यसद्वारा धर्म र दर्शनका मौलिक नियमहरूको हनन हुँदैन । विश्वविद्यालय त महामहोपाध्याय र डक्टरेटका उपाधिहरू वितरण गरि नै रहन्छन् । **धर्मान्धता, र कट्टरता अवश्य राम्रो प्रवृत्ति होइन । तर आफ्नो उचित विभाजक रेखाभन्दा अघि बढेको समन्वयात्मक उदार सुधारवादी नीति धर्म र दर्शनको लागि अधिक घातक प्रवृत्ति हो । यस असन्तुलित सुधारवादी नीतिको परिणामस्वरूप आज हाम्रो युवसमाजमा धर्म र दर्शनप्रति अविश्वास एवम् अनास्था बढ्दै गइरहेको छ ।** हाम्रा आधुनिक अनुसन्धानकर्ता उदार विद्वान् तटस्थतासाथ विचार गर्दै मलाई क्षमा गर्नेछन् । अस्तु ।

अब वेदान्त र बौद्ध दर्शनमाथि ऐतिहासिक दृष्टिले केही विचार गरौं– वेदान्तमतानुसार **जीवात्मा** विषय र विषयीको ग्रन्थि हो, ब्रह्म र अविद्याको मिश्रण हो । जीवनको चैतन्य ब्रह्मको हो र जीवको जीवत्व अविद्याको हो । जीवको द्रष्टृत्व वा विषयित्व साक्षिचैतन्यरूप आत्मतत्त्व वा ब्रह्मको हो र जीवको विषयत्व अविद्याजनित अन्तःकरणले गर्दा हुन्छ । मायाशक्तिले समन्वित हुनाले नै यो परब्रह्म अपर, सविकल्प, सविशेष र सगुण बन्दछ । यसैलाई **ईश्वर** भन्दछन् । यही विश्वको उत्पत्ति, स्थिति र लयको कारण हो । यो नै विषयी जीव र विषय-जगत्को रूपमा प्रतीत हुन्छ । जीव अविद्याको वशमा छ, तर ईश्वर मायालाई आफ्नो वशमा राख्छ । जीवमा कर्तृत्व र भोक्तृत्व दुवै छन् । ईश्वरमा केवल कर्तृत्व छ, ईश्वर स्वयं जीव र जगत्को रूपमा प्रतीत हुन्छ । अन्तःकरण विषय र विषयीलाई जोड्ने शृङ्खला हो । इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष भएपछि अन्तःकरण त्यस **अर्थ**को स्वरूप बन्न जान्छ । त्यसलाई **वृत्ति** भन्दछन् । जब यस वृत्तिमा साक्षिचैतन्यको प्रकाश पर्छ, तब विज्ञान उत्पन्न हुन्छ । **जाग्रत्** अवस्थामा

अन्तःकरणलाई इन्द्रियहरूबाट सहायता मिल्छ । **स्वप्नावस्थामा** अन्तःकरण एक्लै काम गर्छ । **सुषुप्तिमा** अन्तःकरण आफ्नो कारण अविद्यामा विलीन हुन पुग्छ । सुषुप्तिमा अन्तः-करणको अभावमा पनि जीवत्व रहिरहन्छ, साक्षी अविद्याद्वारा आलिङ्गित रहन्छ, तथा अन्तःकरणको कारण-(अविद्या)-को नाश हुँदैन । **मोक्षमा** विद्याद्वारा अविद्या नष्ट हुन्छ र केवल साक्षिचैतन्य, जो स्वयं आत्मतत्त्व वा ब्रह्मस्वरूप छ, आफ्नो नित्यज्योतिमा प्रकाशमान रहन्छ । माया वा अविद्या सत् होइन, किनकि ज्ञानद्वारा उसको बाध हुन्छ; र त्यो असत् पनि होइन, किनकि व्यवहारमा त्यसको प्रतीति र उपलब्धि हुन्छ । अतः सदसदनिर्वचनीय हुनाले त्यो मिथ्या भनिन्छ । २२९

अब बौद्ध मत– बिर्सनु नहुने कुरा के छ भने उपनिषत्ले सदा आत्मालाई परमार्थ सत् वा परम तत्त्व मान्दै आएको छ । यो परब्रह्म हो । यो नै विशुद्ध विज्ञान हो । यो नै सच्चिदानन्द हो । भगवान् बुद्धले यस तत्त्वलाई जाने, माने र यसलाई प्रज्ञा, बोधि वा ज्ञान भने । आत्मसाक्षात्कार हुनाले नै बोधि प्राप्त भएको हुँदा राजकुमार सिद्धार्थ भगवान् बुद्ध –सम्यक् सम्बुद्ध– कहलाए । किन्तु आश्चर्य र खेद के छ भने भगवान् बुद्धले यस बोधिलाई आत्माको संज्ञा नदिएर उल्टै आत्मा शब्दलाई अहङ्कारी जीवको संकुचित अर्थमा नै बुझे र हेलैसित त्यसको खण्डन गरिदिए । शायद उनले आफ्नो मतलाई नवीन र स्वतन्त्र रूप दिन यसो गरेका हुन् । उपनिषत्मा याज्ञवल्क्य मुनिको उक्ति छ– "पति, पत्नी, पुत्र आदि सब पदार्थ आ-आफ्ना कारणले प्रिय हुँदैनन्, किन्तु आत्मा-को कारणले नै प्रिय हुन्छन् ।" शायद भगवान् बुद्धले आत्मालाई अहङ्कार र ममत्वले गर्दा केवल जीवात्मा मानेका हुन् । तिनले सदा आत्माको अर्थ अविद्याजन्य संसारबद्ध अहङ्कारी जीव नै ठाने, यसैले उनले त्यसलाई **केवल मूर्खहरूको कल्पना** भनिरहे । **दीर्घनिकाय**मा भगवान् बुद्धले आत्मप्रेमलाई त्यस मूर्ख प्रेमीको प्रेमसमान बताएका छन्, जो नगरकी सबभन्दा सुन्दरी स्त्रीलाई प्रेम गर्छ; किन्तु आफ्नी कल्पित प्रेमिकाको स्थिति, निवास, रूप, रङ्ग, अवस्था, कद, जाति, धर्म आदिको विषयमा केही जान्दैन ।

भगवान् बुद्धदेखि कमलशीलसम्मका सबैजसो बौद्धले आत्माको अर्थ अह-ङ्कारी जीव नै ठाने र हेलैसित त्यसको खण्डन गर्दै आए । यसप्रकार हामी देख्छौं – बौद्ध दर्शन **आत्मा** शब्दलाई प्रायः वेदान्तका **जीव, बुद्धि, चित्त** वा **अन्तःकरण** अर्थमा लिन्छ र **चित्त, विज्ञान, विज्ञप्ति, प्रज्ञा** र **बोधि** शब्दहरूलाई वेदान्तको आत्मा, **ब्रह्म, संवित्**, र चित्को अर्थमा लिन्छ । **प्रायः वेदान्तीहरूको आत्मा बौद्धहरूको चित्त**

र वेदान्तीको चित्त बौद्धको आत्मा बन्दछ ।यदि भगवान् बुद्धले उपनिषत्को आत्मतत्त्वलाई व्यर्थै अविद्याजन्य जीवको कोटिमा नखसालेका भए र आफ्नो बोधि वा प्रज्ञालाई स्पष्टतया आत्मतत्त्वको पर्याय बनाइदिएको भए निश्चय नै भारतीय दर्शनको भूमिमा बौद्ध र वेदान्तीहरूको बीचमा आत्मा शब्दलाई दुई विभिन्न अर्थमा लिएर यो पुरातन र निरर्थक नैरात्म्यवाद-सङ्ग्राम छेडिने थिएन । बौद्ध धर्मको विषयमा विचार गर्ने यो स्थूल एवं भौतिक पक्ष हो । तर हामी त उनलाई दश भगवदवतारमध्ये नवौं अवतार मान्छौं । यसैले उनले तात्कालिक परिस्थितिअनुरूप धर्म-संस्थापनार्थ जुन कार्यपद्धति अँगाले, त्यो उनको दैवी लीलाअनुसार ठीक नै थियो । स्थूलदर्शी पुरुषको बुद्धिमा बुझ्ने क्षमता नै कहां ? बिचरा स्थूल विचार त घरिघरि उठ्ने र घरिघरि बिलाउने गर्छ । विचित्र परवशताको अनुभव गर्छ !! तर विचार गर्न तैपनि छाड्दैन !!! **प्रमाथि बलवद् दृढम् छ** । अस्तु ।

२३०

संक्षिप्त इतिहास– समस्त भारतीय दर्शनहरूकी जननी भगवती श्रुति हो । छैटौं शताब्दी इ.पू. मा भगवान् बुद्धले कुनै अभूतपूर्व नवीन दर्शनको स्थापना गरेनन् । वैदिक कर्मकाण्डको हिंसा र जातिबन्धनका कठोर नियम उनलाई रुचिकर लागेनन् । ब्राह्मण-का अनाचारहरूसँग उनलाई घृणा थियो, ब्राह्मणहरूसँग होइन । जसले पापहरूको क्षय गरेको छ, जसले अविद्यालाई दूर गरेको छ तथा जो ज्ञानको प्रकाशले प्रकाशित भइ-रहेको छ, उसलाई बुद्ध **ब्राह्मण** भन्दछन् । बुद्ध प्रतीत्य-समुत्पाद-चक्रको प्रथम शृङ्खला र संसारकी जननी अविद्यालाई दुःखको मूल कारण मान्छन् । यसैबाट अहङ्कार र ममकारको प्रादुर्भाव हुन्छ । क्षणिक सांसारिक पदार्थको प्रलोभनलाई छाडेर विशुद्ध ज्ञानद्वारा अविद्या नष्ट गरी बुद्धत्वको प्राप्ति गर्नु जीवनको मुख्य उद्देश्य हो । अस्तु ।

बुद्ध-वचनहरूमा कुनै यस्तो कुरा थिएन, जुन श्रुति-सिद्धान्त-विरुद्ध होओस् । किन्तु बुद्धनिर्वाणपछि हीनयानीहरूले बुद्धवचनहरूलाई अन्यथा ठानेर तिनमाथि आफ्ना कल्पित सिद्धान्तहरूको प्रासाद खडा गरिदिए । नैरात्म्यवाद र क्षणभङ्ग-वादको अयुक्त अर्थ लगाएर तिनीहरूले आत्मालाई क्षणिक विज्ञानहरूको सन्तान र जगत्लाई क्षणिक वेदनाहरूको सङ्घात बनाइदिए ।

कालान्तरमा केही विचारक बौद्ध औपनिषत् सिद्धान्तको सहायताले निर्णय-मा पुगे– **हीनयानको विरोध बुद्धवचनमा छैन, अपितु हीनयानीहरूको कल्पनामा छ ।**

तिनीहरूले स्वयंलाई महायानी भन्न थाले र अरूलाई हीनयानी । हीनयानी श्रावक-हरू तथा प्रत्यक्बुद्धहरूलाई भगवान् बुद्धले साधारण कुराहरू बताए र आफ्नो वास्त-विक दर्शन-सिद्धान्त महायानी बोधिसत्त्वहरूलाई बुझाए । यसै समयमा केही प्राचीन महायान-सूत्रहरूको रचना भयो । यहाँ पनि आश्चर्यकको कुरा छ कि जुन मानिसहरूले भगवान् बुद्धको साक्षात् श्रीमुखबाट उपदेश सुने, तिनै मानिसहरू बौद्ध मतका साक्षात् बुद्धवचनहरूलाई नबुझेर ६-७ सय वर्षपछि अरू मानिसहरू वा विचारकहरूद्वारा हीनयान कहलिए; तथा ती व्यक्तिहरूले आफ्ना विचारहरूलाई नयाँ रूप दिएर आफूले आफैलाई महायानी घोषित गरे । सुधारवादीहरूले आफ्ना सुधारका विचार कहाँबाट लिए होलान् ? निश्चय नै उपनिषत्हरूबाट । यो रहस्य पनि स्थूल-विचार-हरूका थीसिसहरूले शायदै सुल्झाउलान् ? **दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया** ठीक नै भनिएको छ । अस्तु ।

इसाको प्रथम शताब्दीमा अश्वघोष भए । उनले बुद्धमतलाई उपनिषत्को प्रकाशमा हेरे र महायानलाई पुष्ट गरे ।

महायान-सूत्रका विचारहरूलाई सुसम्बद्ध गर्ने र **शून्यवाद** वा **माध्यमिक दर्शन**लाई एक-सुदृढ दार्शनिक सम्प्रदायको रूप दिने तथा आफ्ना मौलिक, नूतन र अकाट्य प्रमाणहरूद्वारा बौद्ध दर्शनमा युगान्तर उत्पन्न गर्ने आचार्य नागार्जुन द्वितीय शताब्दीमा भए । उनले र उनका योग्य शिष्य आर्यदेवले बौद्ध दर्शनलाई वेदान्तको समीप ल्याइदिए ।

चतुर्थ शताब्दीमा आचार्य असङ्ग र वसुबन्धु भए । शून्यवादले जस्तै तिनी-हरूले पनि परार्थलाई प्रपञ्चशून्य, अवाङ्मनसागोचर र बुद्धिविकल्पातीत स्वीकार-गरे र यसलाई विशुद्ध विज्ञानस्वरूप माने । यस प्रकारको विज्ञानवादले बौद्ध दर्शनलाई अझ बढी वेदान्तको समीपमा ल्यायो ।

इसाको पञ्चम शताब्दीमा आचार्य दिङ्नाग भए । त्यसबेला ब्राह्मण-दर्शनको पुनरुत्थान भइरहेको थियो र ब्राह्मणहरू तथा बौद्धहरूमा द्वेष बढ्न लागेको थियो । वसुबन्धुद्वारा बौद्ध दर्शनलाई वेदान्तमा मिलाइएको कुरा दिङ्नागलाई जाती लागेन । बौद्ध दर्शनलाई वेदान्तबाट पृथक् गर्ने धुनमा दिङ्नागले हीनयानको शरण लिए र क्षणिकवादलाई नवीन रूप दिँदै त्यसलाई परमार्थमा पनि लागू गरिदिए । द्वितीय बुद्ध कहलाएका आचार्य वसुबन्धुको गौरव र यशको अगाडि तिनका प्रशिष्य

दिङ्नागलाई वसुबन्धुमाथि साक्षात् दोषारोपण गर्ने साहस भएन । अतः दिङ्नागले देखावटीमा वसुबन्धुको गुणगान गर्दै, म आचार्य वसुबन्धुकै चरणचिह्नमा हिंड्दछु भनेर वास्तवमा वसुबन्धुको दर्शनको जरो नै काटिदिए । वसुबन्धुको **नित्य विज्ञानमात्र**लाई उनले **क्षणिक स्वलक्षण**मा परिवर्तित गरी **विज्ञानवाद**माथि **सौत्रान्तिकवाद**को पुट दिए तथा **स्वतन्त्र विज्ञानवाद**को स्थापना गर्दै **बौद्ध न्याय**को विकास गरे। नैयायिक र मीमांसक आदिको खण्डन गरेर बौद्ध न्यायलाई विकसित गर्नुमा कुनै हानि थिएन । यो त भारतीय न्यायशास्त्रमा एउटा गौरवको कुरा थियो । परन्तु दिङ्नागले आफ्नो न्यायलाई व्यवहारमै सीमित राख्नुपर्ने थियो । उनको सबभन्दा ठूलो गल्ती विशुद्ध विज्ञानरूप तत्त्वलाई समेत क्षणिक बनाइदिनु थियो । यही नै बौद्ध दर्शनको पतनको कारण सिद्ध भयो, किनभने यसले बौद्ध र वेदान्त-दर्शनको बीचमा एउटा गहीरो खाडल खदिनियो, जसलाई भर्ने कुनै बौद्ध जन्मेन ।

छैटौं शताब्दीमा अद्वैत-वेदान्तलाई सुव्यवस्थित दर्शनको रूप दिने श्रीगौड-पादाचार्य भए । उनले स्पष्ट रीतिले औपनिषत् सिद्धान्तको आश्रय लिएर वेदान्तको विकास गरे । नागार्जुन र वसुबन्धुको उनीमाथि पर्याप्त प्रभाव पऱ्यो । नागार्जुन र गौड-पादका भावहरूमा मात्र होइन, कहीं-कहीं त भाषामा समेत साम्य छ । यसको अर्थ यो होइन कि गौडपादाचार्यले नागार्जुनको चोरी गरे । यसको अर्थ के हो भने गौडपादको समयमा त्यो दार्शनिक भाषा प्रचलित थियो । भाषाका पारिभाषिक शब्द, साहित्यिक उक्तिहरू र दार्शनिक पद कुनै सम्प्रदायविशेषको निजी सम्पत्ति हुन सक्तैन । कुनै दर्शनविशेष तिनको प्रयोगको ठेक्का लिन सक्तैन । यी संस्कृतभाषाका देन हुन् र प्रत्येक दार्शनिक, जो संस्कृतभाषालाई अँगाल्छ, तिनको उत्तराधिकारी हुन्छ । गौडपा-दाचार्यमाथि र तिनले गर्दा उनका प्रशिष्य श्रीशङ्कराचार्यमाथि पनि **प्रच्छन्न बौद्ध** भएको लाञ्छन लगाइन्छ; किन्तु यदि बौद्ध र वेदान्त दर्शन एउटै विचारधाराको विकासका विभिन्न रूप हुन् भने त्यसलाई लाञ्छन कसरी भन्ने ? **प्रच्छन्न बौद्ध** भन्नाको अभिप्राय गौडपाद वास्तवमा बौद्ध थिए र माथिबाट वेदान्ती बनेका थिए भन्ने हो भने यो भनाइ वज्रमूर्खताको हो । यदि यसको अर्थ गौडपादको दर्शनमा बौद्ध दर्शनको प-र्याप्त प्रभाव छ भन्ने हो भने ठीक छ । जो शून्यवादी र विज्ञानवादी गौडपादका पूर्वकालिक थिए, तिनको प्रभाव उनमाथि पर्नु स्वाभाविक नै छ । किन कुनै चेतन व्यक्ति आज पनि यसो भन्ने धृष्टता गर्छ कि उसमा उसका पूर्वजहरूको कुनै प्रभाव परेको छैन । किन्तु प्रच्छन्न भन्नु ठीक होइन । जसरी वेदान्तीहरूलाई प्रच्छन्न बौद्ध भन्ने गरिन्छ, त्यसै गरी

बौद्धहरूलाई प्रच्छन्न वेदान्ती भन्न सकिन्छ । **प्रच्छन्न** शब्दको प्रयोग **बौद्ध र वेदान्त-दर्शन-लाई दुई विरुद्ध दर्शन मान्ने भ्रान्तिले** गर्दा भएको हो । तर बौद्ध र वेदान्त-दर्शनहरूकी जननी श्रुति हो, दुवैले यसै माताको स्तनपान गरेका छन्, दुवै एउटै केन्द्रीय विचारको छत्रछायामा पालिएर बढेका हुन्, दुवै एकै मतका पोषक हुन्, दुवै एउटै दर्शनको विकासका विभिन्न रूप हुन् तापनि बौद्ध वेदान्तीलाई **तीर्थक** र वेदान्ती बौद्धलाई **वेदबाह्य** भन्छन् भने त यसभन्दा ठूलो आश्चर्य र दुःखको कुरा अर्को के हुन सक्छ ?

गौडपादाचार्यमा नागार्जुन र वसुबन्धुको श्रेष्ठताको सामञ्जस्य छ । जब बौद्ध आफूलाई वेदान्तभिन्न एउटा अर्कै बुद्धस्थापित कल्पित सम्प्रदायका अनुयायी मान्न थाले, तब गौडपादाचार्यले तिनलाई के बताए भने बौद्ध र वेदान्त-दर्शन परस्पर-विरुद्ध नभएर एउटै उपनिषद्-दर्शनका विकासका विभिन्न रूप हुन् । **गौडपादाचार्यको निष्पक्षता** सराहनीय छ र उनको महत्ता अक्षुण्ण छ । यिनी **बुद्धप्रति आदर** र **बौद्धहरू-प्रति प्रेम तथा भ्रातृभाव** प्रकट गर्छन् । उनले **बौद्धहरूप्रति मित्रता**को हात बढाए, किन्तु दुर्भाग्यवश बौद्धहरूले त्यसलाई ग्रहण गरेनन् ।

भाविविवेक वा भव्य, जो गौडपादका समसामयिक थिए, आफ्नो **तर्कज्वाला**मा गौडपादाचार्यको कारिकालाई उद्धृत गर्छन् र उनीसँग आफ्नो मतैक्य प्रकट गर्छन् । भाविविवेक पहिला बौद्ध थिए, जो गौडपादको निष्पक्षतालाई सहर्ष स्वीकार गर्छन् । किन्तु भाविविवेकले दिङ्नागले खनेको बौद्ध र वेदान्त-दर्शनको बीचको खाडललाई पुर्ने कुनै प्रयत्न गरेनन् । उल्टै उनले दिङ्नागको अनुकरण गरेर एक स्वतन्त्र **माध्यमिक मत**को स्थापना गरे, जसले शून्यवादलाई स्वतन्त्र युक्तिहरूद्वारा पुष्ट गर्न चाहे र जसको खण्डन बुद्धपालितको प्रासङ्गिक माध्यमिक मतले र चन्द्रकीर्तिले गरे । २३३

सप्तम शताब्दीले आचार्य चन्द्रकीर्ति र शान्तिदेवजस्ता शून्यवादीहरू, धर्मकीर्तिजस्ता स्वतन्त्र विज्ञानवादीलाई एवं कुमारिलजस्ता मीमांसकलाई जन्म दियो । त्यस समयमा ब्राह्मण धर्म र संस्कृतिको प्रबल उत्थान भइरहेको थियो र बौद्ध तथा ब्राह्मण दर्शनहरूमा विरोध बढिरहेको थियो । बौद्ध तन्त्रको प्रचार थियो र त्यो तन्त्र दुर्भाग्यवश वाम मार्गको अनुसरण गरिरहेको थियो ? राजनीतिक, आर्थिक र सामाजिक परिवर्तनले गर्दा बौद्ध धर्म प्रभावशाली धनिक वर्गद्वारा उपेक्षित हुँदै गइरहेको थियो । बौद्ध भिक्षु र भिक्षुणीहरूको चारित्रिक पतन हुँदै गइरहेको थियो र बौद्ध विहार तथा मठ-हरूमा भ्रष्टाचार बढिरहेको थियो । यस्तो समयमा बौद्ध र ब्राह्मण दर्शनको सामञ्जस्य

गर्ने महान् बौद्ध दार्शनिकको आवश्यकता थियो । महान् बौद्ध दार्शनिक त भए, किन्तु ती बौद्ध र ब्राह्मण दर्शनहरूको विरोध बढाउने मात्रै भए, तिनको सामञ्जस्य गर्ने-हरू भएनन् । चन्द्रकीर्तिले भाववि्वेकको स्वतन्त्र माध्यमिक मत र दिङ्नागको स्वतन्त्र विज्ञानवादको प्रबल विरोध गरे; किन्तु तिनले गौडपादको निष्पक्षतालाई अँगाल्न सकेनन् । यद्यपि गौडपादाचार्य र नागार्जुनमा पर्याप्त साम्य थियो, तथापि चन्द्रकीर्तिले गौडपादको पूर्ण उपेक्षा गरे र उनको नामसम्म लिएनन् । शान्तिदेवले पनि बोधिचित्तको प्रशंसाको पुल त बाँधे, किन्तु बौद्ध र वेदान्त दर्शनको खाल्टोलाई पुर्ने प्रयत्न गरेनन् । वास्तवमा त्यस समयमा त वसुबन्धुजस्ता विज्ञानवादीको नितान्त आवश्यकता थियो, किन्तु उत्पन्न भए धर्मकीर्तिजस्ता स्वतन्त्र विज्ञानवादी,जसले दिङ्नागले खनेको खाल्टो-लाई अझ बढी विस्तृत गर्नमै आफ्नो गौरव ठाने । नैयायिक र मीमांसक त्यसवेला बौद्ध दर्शनका कट्टर शत्रु थिए । धर्मकीर्तिले दुवैको प्रबल खण्डन गरे । यसो गर्नु कुनै प्रबल पाप पनि थिएन । शङ्कराचार्य, सुरेश्वराचार्य आदि वेदान्तीहरूले पनि यसो गरे । किन्तु धर्मकीर्तिजस्ता धुरन्धर विद्वान्ले त विज्ञानमात्रलाई नित्य बताएर आचार्य बसुबन्धुको दर्शनलाई पुनर्जीवित गर्नुपर्थ्यो, किन्तु क्षणिकवादलाई घिसारेर परमार्थमा लैजानु उचित थिएन; उनले त्यही गरे। **धर्मकीर्तिले बौद्ध र वेदान्त दर्शनको सामञ्जस्य गरिदिदा हुन् त बौद्ध धर्मले आफ्नो जन्मभूमिबाट उखेलिनुपर्ने थिएन ।** धर्मकीर्तिका आक्षेपहरूको खण्डन गर्नको लागि मीमांसक कुमारिलले आफ्नो **वृहत् श्लोकवार्तिक** बनाए । वास्तवमा कुमारिल नै प्रथम महान् दार्शनिक थिए, जसले बौद्ध दर्शन-माथि प्रबल प्रहार गरेर त्यसको जगै हल्लाइदिए । २३४

नैयायिक र मीमांसकका यी प्रहारहरूबाट बौद्ध दर्शनको रक्षा गर्नको लागि महान् बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षित र उनका शिष्य कमलशीलले अष्टम शतकमा जन्म लिए। दिङ्नाग र धर्मकीर्ति झैं शान्तरक्षित र कमलशील पनि भन्न त यही भनिरहे कि ती परमार्थको मार्गमा आचार्य वसुबन्धुका चरणचिह्नमा हिंडिरहेका छन्, तर वास्तवमा उनीहरूले दिङ्नाग र धर्मकीर्तिको अनुसरण गरे र बौद्ध-वेदान्त-दर्शनको-विरोधमा वृद्धि गरे । ती स्वीकार गर्छन् कि बौद्ध दर्शन र वेदान्त दर्शनमा ज्यादै थोरै अन्तर छ र वेदान्तको अल्प अपराध यति मात्र छ कि यो विज्ञानलाई नित्य मान्छ,किन्तु वेदान्त उनीहरूद्वारा गरिएका अन्य मतहरूको खण्डनलाई धेरैथोर मान्छ, तर तिनको क्षणिक विज्ञानको प्रबल खण्डन गर्छ । क्षणिकवादको परिणाम बौद्ध दर्शनको लागि धेरै नै भयङ्कर साबित भयो ।

त्यस समयमा बौद्ध-ब्राह्मणविरोधले यति उग्र रूप लिएको थियो कि शायद शान्तरक्षित र कमलशील बौद्ध र वेदान्त-दर्शनको सामञ्जस्यको सपना पनि देख्न सक्तैनथे । यस्ता विद्वान् दार्शनिकमा पनि शास्त्रार्थमा युक्तिहरूको साथमा गाली पनि प्रयुक्त हुन थालेका थिए । उदाहरणार्थ– मीमांसकहरू भन्दथे– "बुद्धद्वारा मूर्खहरू, स्त्रीहरू र शूद्रहरूलाई उपदेश दिनु नै के कुराको प्रमाण हुन्छ भने उनको मत नक्कली सिक्का झैं झूठो छ । जसरी न्याउरीका दाँतले छोएको कुनै पनि जडी-बूटी लगाएउनाले सर्पको विष उत्रन्छ, त्यसरी नै वेदका उपासक ब्राह्मणका मुखबाट निस्केको कुनै पनि युक्ति बौद्धरूप सर्पको युक्ति-ज्ञानरूप विषलाई नष्ट गर्नको लागि पर्याप्त छ ।" अनि बौद्धहरू उत्तर दिन्थे– "यी ब्राह्मणहरूलाई आफ्नो जातिको यति मिथ्या अभिमान किन हुन्छ ? यिनीहरूको शुद्धताको कुनै प्रमाण छैन; किनभने समय धेरै व्यतीत भइसकेको छ, र स्त्रीहरू स्वभावैले अविश्वसनीय र चलचरित्र हुन्छन् । निर्बल र जड ब्राह्मणको बौद्धरूप सर्पको दर्शनमात्रले प्राण निस्कन्छ, त्यसको बाध गर्ने साहस बिचरा ब्राह्मणहरूमा कहाँ ? वेदका उपासक ब्राह्मणका मुखमा उपयुक्त युक्ति पनि जघन्य बन्न पुग्छ, जसरी गोडामा लगाइएको कण्ठी वा माला शोभित हुँदैन ।"—

वेदवादिमुखस्था तु युक्तिः साध्व्यपि दुर्भगा ।
कण्ठिका चरणस्थेव जघन्याश्रयसंस्थिते ॥

—तत्त्वसङ्ग्रह

यस प्रकारले **तत्त्वसङ्ग्रह** आदि बौद्ध दार्शनिक ग्रन्थहरूमा शास्त्रार्थको यस्तो निम्न कोटिको अशोभनीय प्रणालीको आरम्भ भयो । यी सबको परिणाम के भयो भने बौद्ध मतले आफ्नो जन्मभूमिबाट उखेलिनुपऱ्यो । शान्तरक्षितले स्वयं तिब्बत जानुपऱ्यो, जहाँ उनले आफ्ना शिष्य कमलशीललाई पनि बोलाए । यसको साथै भारतमा बौद्ध दर्शन प्रायः समाप्त हुन गयो, यद्यपि उनीपछि पनि लामो समयसम्म कहीं-कहीं केही बौद्ध विद्वान्हरू थिए ।

त्यसै अष्टम शताब्दीमा शान्तरक्षितपछि भगवान् शङ्कराचार्य हुनुहुन्थ्यो । उहाँले बौद्ध दर्शनलाई, जो आफ्नो विकृतिको फलस्वरूप अन्तिम श्वास लिइरहेको थियो, समाप्त गरिदिनुभयो । जस्तो कि पहिले भनिसकिएको छ– श्रीशङ्कराचार्य-माथि पनि बौद्ध दर्शनको पर्याप्त प्रभाव परेको थियो । निकटतम पूर्ववर्ती दर्शन भएको हुनाले उहाँमाथि त्यसको प्रभाव पर्नु स्वाभाविकै थियो । शून्यवाद र वास्तविक विज्ञान-

वादको उहाँले खण्डन गर्नुभएन । महायान-मतमा केवल स्वतन्त्र विज्ञानवादको मात्र उहाँले खण्डन गर्नुभयो । हुन सक्छ– पारस्परिक वैमनस्यले गर्दा बौद्धहरूले आफ्ना ग्रन्थ ब्राह्मणहरूलाई नबताएका होलान् । भनिन्छ – कुमारिल भट्ट बौद्ध दर्शनको अध्ययन गर्न स्वयं बौद्ध बनेर वर्षौंसम्म कुनै बौद्ध विहारमा बसेका थिए । अतः श्री-शङ्कराचार्यलाई बौद्ध ग्रन्थ – महायान-ग्रन्थ उपलब्ध हुन सकेन होला अथवा उनले हीनयान-प्रतिपादित शून्यवाद र स्वतन्त्र विज्ञानवादलाई नै वास्तविक बौद्ध मत मानेर त्यसको समूल खण्डन गरेको हुनुपर्छ । उनले बौद्ध मतलाई समाप्त गरेर श्रुति-प्रति-पादित वेदान्तमत वा औपनिषद सिद्धान्त स्थापित गर्नु थियो, वैदिक धर्ममा व्यक्तिवाद (कुनै व्यक्तिविशेषको नामबाट कुनै धर्म चल्ने – चलाउने नियम) नहुनाले केवल श्रुति वा वेदद्वारा प्रतिपादित धर्म नै सर्वमान्य भएको हुँदा उनले यसो गरेका होलान् । हिन्दू-धर्म त भगवान् बुद्ध र भगवान् शङ्कराचार्य –दुवैलाई नै भगवदवतार मान्दछ । फेरि ती दुईका सिद्धान्तमा विरोधाभास तथा तीव्र वैमनस्य किन ? मलाई थाहा छैन – विदेशी विद्वान्हरू र तिनको अनुसरण गर्ने हाम्रा अनुसन्धानकर्ता विद्वान् यस रहस्यका सन्दर्भमा के-के भन्लान् ? **दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया** । अस्तु ।

यसप्रकार श्रीशङ्कराचार्यले हीनयान र स्वतन्त्र विज्ञानवादको, जुन उनको दर्शनको विरुद्ध थिए, राम्रैसित खण्डन गरे । बौद्ध धर्म भारतबाट उखेलिए-पछि, कैयौं शताब्दीपछि, जब केही मात्रामा विरोध शान्त हुँदै गयो र मानिसहरूमा निष्पक्षता आयो, त्यसवेला दुर्भाग्यवश बौद्ध ग्रन्थ उपलब्ध रहेनन् । तैपनि वेदान्तमत भन्छ– यदि शून्यवादले असत्को प्रपिपादन नगर्ने र विज्ञानवादले क्षणिक विज्ञानको प्रतिपादन नगर्ने हो भने बौद्ध मतसँग उसको कुनै विरोध छैन । तर –

यं भावं दर्शयेद् यस्य तं भावं स तु पश्यति ।
तं चाऽवति स भूत्वा सौ तद्ग्रहः समुपैति तम् ॥२।२९

श्रीगौडपाद भन्छन्– गुरु जसलाई जुन भाव देखाउँछन्, त्यो त्यसैलाई आत्मस्वरूपले देख्न थाल्छ तथा यसरी हेर्ने त्यस व्यक्तिलाई त्यस भावले तद्रूप भएर रक्षा गर्न थाल्छ । त्यसपछि त्यस भावमा अभिनिवेश (यही तत्त्व हो – भन्ने आग्रह) उसलाई प्राप्त हुन्छ । अनि–

सुखमाव्रियते नित्यं दुःखं विव्रियते सदा ।
यस्य कस्य च धर्मस्य ग्रहेण भगवानसौ ॥४।८२

ती भगवान् जुनसुकै द्वैतवस्तुको आग्रहले अनायासै आच्छादित हुन्छन् र सदा कठिनतासाथ प्रकट हुन्छन् । अस्तु ।

अब हामी फेरि आफ्नै मौलिक विषयतर्फ़ आउँछौं, वेदान्तले हामीलाई के देखाउँछ भने परिवर्तनशील भौतिक पदार्थको मूलमा अनुस्यूत एउटै तत्त्व छ । त्यसै तत्त्वमा अनेकताको पर्यवसान हुन्छ । जसरी परिणतिशील ब्रह्माण्डको मूलमा कुनै अपरिवर्तनशील सत्ता वर्तमान छ, त्यसरी नै देह र इन्द्रियभित्र पनि अद्वितीय नित्य सत्ताको सद्भाव छ । ब्रह्माण्डलाई नियन्त्रित गर्ने सत्ता **ब्रह्म** कहलाउँछ र शरीरलाई नियन्त्रित गर्ने सत्ता **चेतन–जीव** हो । शरीर र ब्रह्माण्डको भेदप्रतीति **आविद्यक** हो, वस्तुतः सबै थोक तत्त्व नै हो । २३७

ब्रह्मतत्त्व– अद्वैत वेदान्तको सिद्धान्तानुसार **ब्रह्म** नै सद्वस्तु हो र यस-अतिरिक्त समस्त **जगत्** मिथ्या हो । सर्वव्यापक हुनाले उसलाई **ब्रह्म** भन्छन् । ऊ नै सर्वत्र आफ्नो चैतन्यरूपले अवभासित हुन्छ । उसैद्वारा सम्पूर्ण लोक र प्राणी नियन्त्रित हुन्छन् । यो सत्त्वप्रधान मायाको उपाधिले संसारको निमित्त-कारण बन्छ र तमःप्रधान मायाको उपाधिले उपादान-कारण हुन्छ । ऊ सूर्यसमान सम्पूर्ण वस्तु-हरूको प्रकाशक छ । अणु, महत्, ह्रस्व, दीर्घ आदि प्रमाण त्यसमा छैनन् । ऊ सर्वदा एकरस भएर आफ्नो मर्यादामै रहन्छ । ऊ एक अद्वितीय तथा निर्गुण छ । उसको निर्गु-णतामा– **अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्** आदि श्रुतिहरू पनि प्रमाण छन् । यी समस्त श्रुतिहरूको पर्यवसान त्यस निर्गुण ब्रह्मको प्रतिपादन गर्नुमा नै छ, किनभने त्यो नै एक पारमार्थिक सद्वस्तु हो । व्यावहारिक रूपले संसारको अस्तित्व स्वीकार गरेमा पनि विनाशी हुनाले यो अपारमार्थिक नै हो । त्यस पदार्थलाई **पारमार्थिक** भन्न सकिन्छ, जुन सदा एक रूपले स्थिर रहन्छ— **एकरूपेण ह्यवस्थितो योऽर्थः स परमार्थः** । यसैले निर्गुण ब्रह्म नै पारमार्थिक सद्वस्तु हो । यसअतिरिक्त सम्पूर्ण जगत् मिथ्या हो । त्यस ब्रह्मका दुई लक्षण छन्– पहिलो– तटस्थ र दोस्रो– स्वरूप । स्वरूप-लक्षणबाट वस्तुको स्वरूपको परिचय पाइन्छ । अतः जो ब्रह्मको सत्यस्वरूप, ज्ञानस्वरूप तथा अनन्यतालाई बताउँछ त्यो उसको **स्वरूप-लक्षण** हो । **तटस्थ-लक्षण** त्यो हो, जो संसारको उत्पत्ति, स्थिति तथा विनशा भए पनि ब्रह्मको नित्यता, स्थिरता तथा एकरसतालाई बताउँछ । यही द्विलक्षणलक्षित ब्रह्म आफ्नो मायाशक्तिद्वारा संसारमा भ्रम उत्पन्न गर्छ । आफ्नो माया-शक्तिले मिथ्याभूत संसारलाई पनि सत्यजस्तै अवभासित गर्छ ।

अद्वैत सिद्धान्तमा सत्य र मिथ्यावस्तुको लक्षण कसरी गरिएको छ भने जो वस्तु अतीत, अनागत तथा वर्तमान यी तीनै कालमा; जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति यी तीनै अवस्थामा र तुरीय दशामा कुनै बाधाविना सदा एक रूपमा स्थिर रहन्छ, त्यही सद्वस्तु हो। जुन वस्तुको परिवर्तन वा बाध हुन्छ; कुनै अवस्थामा जुन रहन्छ, वा रहँदैन; त्यो वस्तु मिथ्या कहलाउँछ; जसरी रज्जुमा सर्पको प्रतीति रज्जुको यथार्थ ज्ञान भएपछि निवृत्त हुन्छ। अतः त्यो मिथ्या हो। यहाँ रज्जुमा सर्प झैं दोषवश ब्रह्ममा पनि संसारको कल्पना हुन सक्छ। दोष यहाँ ब्रह्मस्वरूपलाई तिरोहित गर्ने तथा नाना प्रकारका विक्षेप उत्पन्न गर्ने अनादि अविद्या नै हो।

अविद्याको स्वरूप– अद्वैत सिद्धान्तअनुसार यो अविद्या अनादि काल-देखि नै एक भावरूप पदार्थ हो। यद्यपि अविद्या पदद्वारा ज्ञानाभावकै प्रतीति हुन्छ, जस्तो रमानुजादि वैष्णव दर्शनहरूले मानेका छन्, तर वास्तवमा त अविद्या ज्ञानाभावात्मरूप छैन; किनभने 'म अज्ञानी छु, म आफ्नो र अर्काको स्वरूपलाई जान्दिनँ' भन्ने अनुभव प्रत्यक्ष रूपमै हुन्छ। कथञ्चित् अविद्यालाई ज्ञानाभाव मानेमा पनि यो अभाव वा शून्यसरह नै ठहरिनेछ। शून्य पदार्थ कसैको आवरण बनोस्, यो सम्भव हुँदैन– **नाऽभावाद् भावोत्पत्तिः**। यसको विपरीत के देखिन्छ भने अविद्याले आफ्नो अधिष्ठानको आवरण गर्छ। भगवान्ले स्वयं भन्नुभएको छ– **नाऽहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः**। अविद्या आवरण मात्र गराउँदैन, अपितु सम्पूर्ण प्राणीहरूलाई मोहित पनि पार्दछ– **अज्ञानेनाऽऽवृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः**। अतः के सिद्ध हुन्छ भने आवरण र मोहित गर्ने तथा ज्ञानद्वारा विलीन हुने यो अविद्या भावरूपा नै छ। चित्सुखाचार्यले यसको लक्षण यसरी गरेका छन्–

अनादि भावरूपं यद् विज्ञानेन विलीयते।
तदज्ञानमिति प्राज्ञा लक्षणं सम्प्रचक्षते॥

यहाँ अविद्यालाई भावरूप मान्नाको अर्थ यो होइन कि यसबाट अद्वैतवादा भङ्ग हुन जाला र अविद्या अर्को तत्त्वको रूपमा ब्रह्मको समकक्ष खडा होला, अपितु ब्रह्मको शक्तिरूपमा नै मानिनेछ। शक्ति र शक्तिमान्को भेद कुनै प्रकारले पनि सिद्ध हुन सक्तैन। गोपालनामक व्यक्तिको शक्ति उसभन्दा भिन्न भएको लोकमा देखिँदैन। तब ब्रह्म र अविद्यानामक दुई तत्त्वको कल्पना गर्नु कसरी न्यायसङ्गत हुन्छ? अतएव पञ्चदशीमा पनि भनिएको छ– **सर्वथा शक्तिमात्रस्य न पृथग्गणना क्वचित्।**

यहाँ शङ्का उठ्न सक्छ– यो अज्ञान स्वरूपा मायाशक्ति ब्रह्मभन्दा भिन्न छैन र उसको एक अंशमा निवास गर्छ भने ज्ञानस्वरूप ब्रह्म उसको विनाश किन गर्दैन ? यसको उत्तरमा वेदान्तीहरू भन्छन्– जसरी सूर्यसामु कुनै भेद छैन। उनी अमृतलता र विषवल्लरीलाई समान रूपले पल्लवित गर्छन् । रुवा आदि कोमलभन्दा कोमल पदार्थहरूलाई पनि आफ्ना किरण प्रदान गरी निरन्तर विकसित नै गरिरहन्छन् । किन्तु सूर्यका उनै किरणहरूलाई सूर्यकान्त-(आगो पार्ने काँच)-द्वारा रुवामाथि पार्ने हो भने त तिनले त्यस रुवालाई डढाएर भस्म गरिदिन्छन्। यही दशा यहाँ त्यस ब्रह्मको हुन्छ। अविद्याको अधिष्ठान भएर पनि ब्रह्म आफ्नो ज्ञानको आकारमा परिणत अन्तःकरणको वृत्तिद्वारा नै अविद्याको विनाश गर्न सक्छ। यसअतिरिक्त आफ्नो स्वरूपद्वारा ऊ अविद्याको कुनै अनिष्ट गर्दैन । यसबाट ज्ञान र अज्ञानको क्रमशः प्रकाश र अन्धकारको झैं विरोध हुनाले 'ज्ञानस्वरूप ब्रह्ममा अज्ञानरूपा अविद्याले कसरी आश्रयण गर्छ ?' इत्यादि शङ्काहरूको समाधान स्वतः नै हुन जान्छ। २३९

माया र अविद्यामा भेद– अद्वैत-वेदान्तका प्राचीन आचार्यहरूले अनिर्वचनीयता, त्रिगुणात्मकता, भावरूपता आदि समान धर्महरूले गर्दा माया र अविद्यामा कुनै प्रकारको भेद मानेनन्। तिनीहरूको मतमा श्रुति, स्मृति, भाष्य आदिमा सर्वत्र माया र अविद्या समान रूपले नै लक्षित भएका छन्। जस्तै **भूयश्चाऽन्ते विश्वमाया-निवृत्तः**। यस श्रुतिमा विवेकज्ञानद्वारा निवृत्त हुने अविद्याको लागि नै नै माया शब्दको प्रयोग भएको छ। अर्को कुरा के छ भने कुनै एकै वस्तुमा उपाधिभेदले कल्पित भेद मानेको खण्डमा पनि लोक-व्यवहारमा कुनै प्रकारको विरोध उपस्थित हुँदैन। यथा– सम्पूर्ण जगत्को कारण हुनाले यो माया **प्रकृति** कहलाउँछ, असाध्य कार्यको साधिका हुनाले **माया** कहलाउँछ तथा विद्याको विरोधी हुनाले **अविद्या** कहलाउँछ । यसैले माया र अविद्या पर्यायवाची हुनु युक्तिसङ्गत नै ठहरिन्छ ।

परन्तु अर्वाचीन आचार्यकोहरू मतमा माया र अविद्याका केही भेद मानिएका छन्। यिनीहरूका दृष्टिमा **शुद्ध-सत्त्वप्रधान माया** तथा **मलिन-सत्त्वप्रधान अविद्या** हुन् । **सत्त्वशुद्ध्यविशुद्धिभ्यां मायाविद्ये च ते मते** (पञ्चदशी) । मायाले समन्वित भएर ब्रह्म ईश्वरभावमा प्राप्त हुन्छ। परन्तु ईश्वर भएर पनि ऊ आफ्नो स्वरूपलाई बिर्सदैन । अविद्या जसलाई आवृत गर्छ, त्यो जीव बन्छ तथा आफ्नो स्वरूपको ज्ञान

उसलाई रहँदैन; अथवा **समष्टि-प्रकृतिलाई माया** तथा **व्यष्टि-प्रकृतिलाई अविद्या** भन्न सकिन्छ । यसप्रकार समष्टि र व्यष्टिरूप बन्धले गर्दा माया र अविद्याको भेद सिद्ध हुन्छ ।

यस माया वा अविद्याका क्रमशः आवरण र विक्षेप नामका दुई शक्ति छन् । **आवरण-शक्ति**ले आत्मालाई त्यसै गरी ढाकिदिन्छ, जसरी एक सानो बादलको टुक्रा अनेक योजनविस्तीर्ण सूर्यमण्डललाई ढाकिदिन्छ । **विक्षेपशक्ति** चाहिं पृथिव्यादि प्रपञ्चलाई उत्पन्न गर्दछ । जसरी पृथिवीको रेखाविषयक अज्ञान सर्पको जस्तो डर उत्पन्न गराउँछ, त्यसरी नै आत्मविषयक अज्ञान पनि पृथिव्यादि-प्रपञ्चोत्पत्तिमा कारण बन्न पुग्छ । यसै कारण दृग्दृश्यविवेकमा भनिएको छ –

शक्तिद्वयं हि मायाया विक्षेपावृत्तिरूपकम् । (२४०)
विक्षेपशक्तिर्लिङ्गादिब्रह्माण्डान्तं जगत् सृजेत् ।।
अन्तर्दृग्दृश्ययोर्भेदं बहिश्च ब्रह्मसर्गयोः ।
आवृणोत्यपरा शक्तिः सा संसारस्य कारणम् ।।

अध्यासको स्वरूप र ख्यातिपञ्चक– चिदात्मामा पूर्वोक्त माया वा अविद्याको अभ्यास अनादि कालदेखि चल्दै आएको छ र अध्यारोप, अवभास, भ्रम आदि शब्द अध्यासका वाचक हुन् । शास्त्रकारहरूले तर्काभास, शब्दाभास, युक्त्याभास आदि अनेक प्रकारले अध्यासको लक्षण गरेका छन्, परन्तु त्यसको मुख्य लक्षण हो– अधिष्ठानको सत्ताले विषम-सत्तायुक्त ज्ञान हुनु– **अधिष्ठानसत्ता विषमसत्ताकत्वम्** । यहाँ सत्य अधिष्ठानमा मिथ्या वस्तु कसरी अवभासित हुन्छ भन्ने प्रश्नलाई लिएर आचार्यहरूका विविध मत प्रचलित छन् । तिनको संक्षिप्त परिचय यहाँ दिइन्छ–

अध्यासज्ञानको लागि पहिले पाँच ख्यातिहरू जान्नु आवश्यक छ । यहाँ **ख्याति** नाम **भ्रमात्मक ज्ञान**को हो । प्राचीन समयमा यस ज्ञानका पाँच भेद प्रचलित थिए । यथा– १. आत्मख्याति, २. अख्याति, ३. असत्ख्याति, ४. अन्यथाख्याति, र ५. अनिर्वचनीय ख्याति ।

क्षणिकविज्ञानवादी बौद्धहरू आत्मख्याति स्वीकार गर्छन् । यिनीहरूको मतमा ज्ञानसन्तान नै आत्मा हो र त्यो क्षणिक छ । प्रत्येक ज्ञान आफ्नो सजातीय ज्ञानलाई उत्पन्न गरेर अर्को क्षणमा विनष्ट हुन्छ । यहाँ पूर्व-क्षणवर्ती ज्ञान कारण हो

र उत्तर-क्षणवर्ती ज्ञान कार्य हो । यो कार्य-कारणभाव-परम्परा निरन्तर चलिरहन्छ । अनादि अविद्यारूपा वासनाबाट शरीर-सन्तानको संवित्ति (संवृत्ति) हुन्छ । यसको अतिरिक्त कुनै आत्मा छैन । **शुक्तावि़दं रजतम्** यस ज्ञानमा रजतनामक पदार्थ बुद्धि-रूप नै छ। अनादिकालीन विपरीत वासनाले गर्दा बुद्धि शुक्ति र रजत आदिको रूपमा भासित हुन्छ । अतः यसैको नाम **अध्यास** हो ।

अख्यातिवादी मीमांसकको भनाइ छ – **इदं रजतम्** यस स्थलमा रजतको चक्षुरिन्द्रियसित संयोग–सन्निकर्ष हुनाले रजत प्रत्यक्ष नभएर पूर्वदृष्ट रजतको स्मरणमात्र भइरहेको छ । **इदम्** अंशबाट कुनै प्रकारको विशेषणविना सिपीको टुक्रा प्रत्यक्ष भइरहेको छ । **रजतम्** पदबाट रजतको स्मरण मात्र हुन्छ । यी दुवैको जुन सूक्ष्म भेद छ, त्यसको ज्ञान नहुनाले सामुन्ने रहेको सिपीमा रजत चाहने व्यक्तिको प्रवृति भासित भइरहेको छ । अतः सिपीको नीलिमालाई रजतको रूपमा देखाउने ज्ञान भ्रमात्मक छ– यसैको नाम **अध्यास** हो ।

शून्यवादी बौद्ध असत्ख्यातिलाई स्वीकार गर्छन् । यस मतमा **इदं रजतम्** भन्ने ज्ञान स्मृति र अनुभवभन्दा भिन्न छ । यस ज्ञानमा सत् रजतको प्रतीति नभएर असत्को नै प्रतीति हुन्छ । अतः रजत नभए पनि रजतको भान हुनुको नाउँ **अध्यास** हो ।

अन्यथाख्यातिवादी नैयायिकहरूको कथन छ अर्को देश र अर्को कालमा हुने रजतको प्रतीति, ज्ञानलक्षणा-प्रत्यासत्तिद्वारा शुक्ति सयुक्त सदोष इन्द्रियद्वारा नै हुन्छ, र यसैलाई हामी **अध्यास** मान्दछौं ।

वेदान्तीहरूको **मत** छ– **अनिर्वचनीय ख्याति** । यिनको भनाइ छ– सामुन्ने राखिएको सिपीको टुक्रामा रजत सत् हो भन्न सकिंदैन; किनभने जब रजतार्थी रजत लिन त्यसतर्फ प्रवृत्त हुन्छ, अनि रजतको बाध हुन्छ । यसै गरी रजत असत् हो भन्न पनि सकिंदैन, किनभने प्रत्यक्ष रूपले त्यसको प्रतीति भइरहेको छ, न त त्यसलाई हामी सदसद्रूप उभयधर्म-समन्वित नै भन्न सक्छौं । किनभने एउटै सिपी–अधिष्ठानमा परस्परविरुद्ध धर्महरूको समन्वय हुनु असम्भव छ । यसैले रजत सदसद्विलक्षण भएकोले त्यसको अनिर्वचनीयता सिद्ध हुन्छ। यसैको नाम **अध्यास** हो ।

यसप्रकार पाँचै ख्यातिहरूमा अत्यन्त विलक्षणता हुनाले अनेक प्रकारको अध्यास वा भ्रमात्मक ज्ञान मानवलाई हुन थाल्छ । अतः **वेदान्ती**हरू अध्यासको परिष्कृत लक्षण यसप्रकार गर्छन्– **स्मृतिरूपः परत्रपूर्वदृष्टावभासोऽध्यासः** अर्थात्– पहिले कुनै ठाउँमा

देखेको पदार्थ स्मृतिद्वारा अन्य रूपले आभासित हुनु, किनकि प्राणिमात्र नै दूर समीपवर्ती पदार्थहरू वा तिनका धर्मको आफूमा मिथ्या आरोप गरेर सुख-दुःखादिको अनुभव गर्ने गर्छ । स्त्री-पुत्रादि रोगी भए ऊ आफूलाई रोगी सम्झन थाल्छ । यसै प्रकारले आत्मामा शारीरिक धर्महरूको अध्यास गरेर अभिमान गर्छ– म गोरो, कालो वा सुन्दर छु । यस क्रमले अन्तःकरणका समस्त वृत्तिहरूको प्रत्यगात्मामा तथा प्रत्यगात्माको अन्तःकरणादिमा हुने अध्यास नै संसारको कारण हो । यस अध्यासको निवृत्ति तत्त्वज्ञानद्वारा हुन्छ र तत्त्वज्ञानको कारण हो– वेदान्त । यसैले **ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्यमा** लेखिएको छ– **एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः। अस्याऽनर्थहेतोः प्रहाणायाऽऽत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते ।**

जीवतत्त्व– अब प्रश्न उठ्छ– जब **एकमेवाऽद्वितीयं ब्रह्म, नेह नानाऽस्ति किञ्चन** आदि श्रुतिहरूद्वारा ब्रह्मको एकता देखाइएको छ, तब चेतन ब्रह्म अध्यासले गर्दा सुख-दुःखादिको अनुभव गर्ने जीव कसरी बन्छ ? त्यस जीवको स्वरूप के हो ? र ब्रह्मसित उसको के-कस्तो सम्बन्ध छ ? यस विषयमा अद्वैत वेदान्तको भनाइ के छ भने यद्यपि चैतन्य-ब्रह्म तथा जीवमा कुनै प्रकारको भेद छैन, तथापि अविद्यारूप उपाधिले गर्दा जीव र ब्रह्ममा भेद प्रतीत हुन थाल्दछ ।

मायया भिद्यते ह्येतन्नाऽन्यथाऽजं कथञ्चन । यस भेद दृष्टिले गर्दा नै ब्रह्मका पारमार्थिक सत्य र अपारमार्थिक सत्य नामका दुई भेद मानिएका हुन् । **पारमार्थिक सत्य** सत् चित्, आनन्दस्वरूप निर्विशेष ब्रह्मको स्वरूप हो । **अपारमार्थिक सत्य** कर्ता, भोक्ता बन्ने जीवको स्वरूप हो । जब ब्रह्म देह-इन्द्रियादिलाई धारणा गरेर अन्तःकरणावच्छिन्न हुन्छ, अनि त्यही **जीव** भनिन थाल्छ– **चिज्जडग्रन्थिर्जीवः** । अतः भाष्यकारले जीवको स्वरूपको वर्णन यसप्रकार गरेका छन्– **अस्त्यात्मा जीवाख्यः शरीरेन्द्रियपञ्जराध्यक्षः कर्मफलसम्बन्धीति** । कर्मफलसम्बन्धी भए पनि जीव ब्रह्म-देखि अभिन्न, चैतन्य तथा नित्य नै मानिएको छ ।

भेदवादीहरूले यस जीवलाई **ब्रह्मसूत्र** र **श्रुति**हरूको आधारमा अणुस्वरूप मानेका छन्, तर आचार्य शङ्करले जीवलाई महत्परिमाण नै सिद्ध गर्नुभएको छ । उहाँले यसको लागि उदारतापूर्ण हृदयले वैज्ञानिक पद्धति अँगाल्नुभएको छ । आचार्यको भनाइ छ– आत्मालाई अणु-परिमाण मान्नेहरूप्रति हाम्रो सहानुभूति छ, परन्तु साथ-

साथ यो पनि निश्चित छ– संसारमा हुने स्थूल पदार्थहरूको परिमाण आफ्नो चक्षुरिन्द्रिय-द्वारा जान्न सकिंदैन । त्यसको परिज्ञानको लागि त एक अर्कै मार्ग छ । कुनै सूक्ष्म र अतीन्द्रिय पदार्थको परिमाण जान्नको निमित्त पहिले हेर्नुपर्छ– जससँग अतीन्द्रिय पदार्थ मिलेको छ, त्यसको के परिमाण अथवा घनत्व छ ? पछि त्यसको आधारमा अतीन्द्रिय पदार्थको परिमाण पनि ज्ञात हुन सक्छ । अतः यहाँ जुन अविद्या आत्मालाई आवृत गर्छ, त्यो परिच्छिन्न परिमाण भएको तथा अनित्य छ । आवरण-कालमा त्यसको प्रभा आत्मा अणु-परिमाण प्रतीत हुनु स्वाभाविकै छ । तर ज्ञानोत्तरकालमा जब अविद्याको बाध हुन्छ, अनि आत्माको व्यापक स्वरूप प्रकाशित भएर आउँछ । त्यसवेला जीव र ब्रह्मको त्यही स्थिति हुन्छ, जस्तो तलाउ र समुद्रको पानी मिलेर एक हुन जान्छ । अतः जीव र ब्रह्ममा भेद नभएको हुँदा जीव महत्परिमाण नै छ । २४३

वेदान्तमा समष्टि र व्यष्टि दुई शब्द प्रचलित छन् । **व्यष्टि**को अर्थ हो प्रत्येक व्यक्तिको भिन्न-भिन्न शरीर; र **समष्टि**को अर्थ हो अनेक व्यक्तिहरूको समुदाय वा सङ्घात । उदाहरणार्थ– वनमा भएको प्रत्येक वृक्ष व्यष्टि हो, र सम्पूर्ण वृक्षको समुदाय, जसलाई हामी वन भन्छौं, समष्टि हो । समष्टि-व्यष्टि शरीर तीन-तीन प्रकारका छन्– स्थूल, सूक्ष्म र कारण । यी शरीरका अभिमानी जीव पनि तीन प्रकारका हुन्छन्, क्रमशः **स्थूल शरीरको अभिमानी जीव**लाई **विश्व**, **सूक्ष्म शरीरको अभिमानी शरीर**लाई **तैजस** र **कारण-शरीरको अभिमानी शरीर**लाई **प्राज्ञ** भन्दछन् । यसै प्रकार **समष्टिको अभिमानी चैतन्य**लाई क्रमशः **वैश्वानर, हिरण्यगर्भ** तथा **ईश्वर** भन्दछन् ।

ईश्वरतत्त्व– अद्वैत-सिद्धान्तानुसार निरुपाधि, निर्विकार ब्रह्म पारमार्थिक सद्वस्तु हो । त्यही ब्रह्म सत्त्वप्रधान मायाको संयोगले ईश्वरको रूप धारण गर्दछ । सत्त्वादि गुण ईश्वरका उपकारी भए पनि यिनको अधीनमै रहन्छन् । हरि, हर, हिरण्यगर्भ आदि ईश्वरका अवान्तर भेद हुन् । श्रुतिले ईश्वरलाई पूर्णकाम र सर्वैश्वर्य-समन्वित बताएको छ तापनि ती आफ्नो लीलाको निम्ति नै मायाद्वारा सृष्टिनिर्माण-कार्यमा प्रवृत्त हुन्छन् । **लोकवत् तु लीलाकैवल्यम्** (ब्रह्मसूत्र २।१।३३)। जस्तै– राजालाई कहीं जाने आवश्यकता छैन, उनी आफ्नो दरबारमा बसेर नै समस्त कार्य पूर्ण गर्न सक्छन् तापनि उनी आफ्नो आनन्द र मनोरञ्जन आदिको लागि सुरम्य पर्वत र वनहरूमा गएर नाना प्रकारका क्रीडाहरू गर्ने गर्दछन् । त्यस्तै ईश्वर पनि फलाकांक्षा नभए पनि आफ्नो लीलाविलासको निम्ति संसारको निर्माण गर्दछन् । सृष्टिनिर्माणभन्दा पहिले ईश्वर सम्पूर्ण उत्पाद्यमान

साथ यो पनि निश्चित छ– संसारमा हुने स्थूल पदार्थहरूको परिमाण आफ्नो चक्षुरिन्द्रिय-द्वारा जान्न सकिंदैन । त्यसको परिज्ञानको लागि त एक अर्को मार्ग छ । कुनै सूक्ष्म र अतीन्द्रिय पदार्थको परिमाण जान्नको निमित्त पहिले हेर्नुपर्छ– जससँग अतीन्द्रिय पदार्थ मिलेको छ, त्यसको के परिमाण अथवा घनत्व छ ? पछि त्यसको आधारमा अतीन्द्रिय पदार्थको परिमाण पनि ज्ञात हुन सक्छ । अतः यहाँ जुन अविद्या आत्मालाई आवृत गर्छ, त्यो परिच्छिन्न परिमाण भएको तथा अनित्य छ । आवरण-कालमा त्यसको प्रभावबाट आत्मा अणु-परिमाण प्रतीत हुनु स्वाभाविकै छ । तर ज्ञानोत्तरकालमा जब अविद्याको बाध हुन्छ, अनि आत्माको व्यापक स्वरूप प्रकाशित भएर आउँछ । त्यसवेला जीव र ब्रह्मको त्यही स्थिति हुन्छ, जस्तो तलाउ र समुद्रको पानी मिलेर एक हुन जान्छ । अतः जीव र ब्रह्ममा भेद नभएको हुँदा जीव महत्परिमाण नै छ । २४३

वेदान्तमा समष्टि र व्यष्टि दुई शब्द प्रचलित छन् । **व्यष्टि**को अर्थ हो प्रत्येक व्यक्तिको भिन्न-भिन्न शरीर; र **समष्टि**को अर्थ हो अनेक व्यक्तिहरूको समुदाय वा सङ्घात । उदाहरणार्थ– वनमा भएको प्रत्येक वृक्ष व्यष्टि हो, र सम्पूर्ण वृक्षको समुदाय, जसलाई हामी वन भन्छौं, समष्टि हो । समष्टि-व्यष्टि शरीर तीन-तीन प्रकारका छन्– स्थूल, सूक्ष्म र कारण । यी शरीरका अभिमानी जीव पनि तीन प्रकारका हुन्छन्, क्रमशः **स्थूल शरीरको अभिमानी जीव**लाई **विश्व**, **सूक्ष्म शरीरको अभिमानी शरीर**लाई **तैजस** र **कारण-शरीरको अभिमानी शरीर**लाई **प्राज्ञ** भन्दछन् । यसै प्रकार **समष्टिको अभिमानी चैतन्य**लाई क्रमशः **वैश्वानर**, **हिरण्यगर्भ** तथा **ईश्वर** भन्दछन् ।

ईश्वरतत्त्व– अद्वैत-सिद्धान्तानुसार निरुपाधि, निर्विकार ब्रह्म पारमार्थिक सद्वस्तु हो । त्यही ब्रह्म सत्त्वप्रधान मायाको संयोगले ईश्वरको रूप धारण गर्दछ । सत्त्वादि गुण ईश्वरका उपकारी भए पनि यिनको अधीनमै रहन्छन् । हरि, हर, हिरण्यगर्भ आदि ईश्वरका अवान्तर भेद हुन् । श्रुतिले ईश्वरलाई पूर्णकाम र सर्वैश्वर्य-समन्वित बताएको छ तापनि ती आफ्नो लीलाको निम्ति नै मायाद्वारा सृष्टिनिर्माण-कार्यमा प्रवृत्त हुन्छन् । **लोकवत् तु लीलाकैवल्यम्** (ब्रह्मसूत्र २।१।३३)। जस्तै– राजालाई कहीं जाने आवश्यकता छैन, उनी आफ्नो दरबारमा बसेर नै समस्त कार्य पूर्ण गर्न सक्छन् तापनि उनी आफ्नो आनन्द र मनोरञ्जन आदिको लागि सुरम्य पर्वत र वनहरूमा गएर नाना प्रकारका क्रीडाहरू गर्ने गर्दछन् । त्यस्तै ईश्वर पनि फलाकांक्षा नभए पनि आफ्नो लीलाविलासको निम्ति संसारको निर्माण गर्दछन् । सृष्टिनिर्माणभन्दा पहिले ईश्वर सम्पूर्ण उत्पाद्यमान

वस्तुहरूबारे विचार गर्छन्– **सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरो नामानि कृत्वाऽभिवदन्यदास्ते।** (तैत्तिरीयोपनिषत् ३।१२।७), र फेरि **अहमिदं करिष्यामि** भन्ने सङ्कल्पद्वारा सबै थोक उत्पन्न गर्दछन् । यस कार्यमा ईश्वरलाई कुनै प्रकारको प्रयास गर्नुपर्दैन, अपितु श्वास-प्रश्वास झैं समस्त कार्य स्वतः नै सम्पन्न हुन्छन् । २४४

न्याय-वैशेषिकले ईश्वरलाई संसारको केवल निमित्त-कारण मानेको छ, तर **अद्वैत-वेदान्त** ईश्वरलाई संसारको अभिन्न निमित्तोपादान कारण मान्दछ । सर्वकार्य-सम्पादनको शक्ति ईश्वरमा छ, यसर्थ उनी प्रपञ्चको निमित्त-कारण बन्दछन् । वैज्ञानिकहरूले जुन शक्ति-(Energy)-लाई मानेका छन्: त्यो ईश्वरीय शक्तिभन्दा अतिरिक्त होइन । ईश्वरको उपादानकारणता विवर्तरूप छ । **विवर्त** त्यसलाई भन्छन्, जो आफ्नो स्वरूपको परित्याग नगरीकनै रूपान्तरको अभिव्यक्ति गर्दछ । जसरी रज्जु-विषयक अज्ञान रज्जुको स्वरूपको परित्याग नगरीकनै त्यसलाई सर्पको रूपमा देखाइदिन्छ, उसरी नै ईश्वर पनि विशुद्ध चैतन्यस्वरूपको परित्याग नगरीकनै आफ्नो मायाशक्तिले पृथिव्यादि प्रपञ्च उत्पन्न गर्छन् । जसरी माटो घटादिको उपादान-कारण हो, त्यसै गरी ब्रह्म पनि संसारको उपादान-कारण हो । एउटा मृत्पिण्डलाई जानेपछि जसरी समस्त मृण्मय पदार्थहरूको ज्ञान हुन्छ, ती सबैमा अनुस्यूत माटो नै एक सत्य हो र अरू सबै पदार्थ माटोले बनेका नाम-रूपात्मक हुन्, त्यसरी नै ब्रह्म नै एक सत्य पदार्थ हो र शेष दृश्यमान जगत् नाम-रूपात्मक नै हो भन्ने जानिन्छ । जसरी मृत्पिण्ड र घडामा व्यावहारिक भेद भए पनि माटाको दृष्टिले कुनै भेद छैन, त्यसरी नै ब्रह्म र ईश्वरको भेद पनि व्यावहारिक मात्र हो । तत्त्वज्ञान भएपछि ब्रह्म र ईश्वर दुवै एक हुन् भन्ने अनुभूति हुन्छ ।

जीव र ईश्वर– पूर्वोक्त स्थूल, सूक्ष्म र कारण शरीरमा समष्टि अभिमान आत्मा वैश्वानर, सूत्रात्मा वा ईश्वर कहलाउँछ । यहाँ ईश्वर र जीवको सिद्धि विम्बप्रतिविम्बभावले हुन्छ । ईश्वर विम्ब हो र जीव उसको प्रतिविम्बस्थानीय हो । जसरी जलमा देखिने चन्द्रमा वास्तविक चन्द्रमा होइन, अपितु चन्द्रमाको प्रतिविम्ब हो; जसरी दर्पणमा भासित हुने सूर्यको प्रतिविम्ब वास्तविक सूर्य होइन, अपितु त्यसको प्रतिविम्ब हो, त्यसै गरी अन्तःकरणमा ब्रह्मको प्रतिविम्ब नै जीव हो । वस्तुतः जीव, ब्रह्म र ईश्वरको यस चैतन्यमा कुनै भेद छैन– **भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्म एतत्** (श्वेताश्वतरोपनिषत्। १।१२) । अर्थात् भोक्ता जीव, भोग्य सुख-दुःखादि र

प्रेरिता ईश्वर –यी तीनै, विचारदृष्टिले हेर्ने हो भने ब्रह्मस्वरूप नै हुन् । जसरी आकाशमा चन्द्रमाको एक रूप छ र जलमा त्यसका नानारूप देखिन्छन्, त्यसरी नै एउटै चैतन्य अनेक शरीरमा प्रतिविम्बित भएर नाना रूपहरूमा देखा पर्छ । जसरी जल बढ्दा प्रतिविम्ब बढ्छ, जल घट्दा घट्छ र जल हल्लँदा हल्लन्छ, तर यी क्रियाहरूबाट विम्बमा कुनै अन्तर पर्दैन, त्यसै गरी शरीर एवम् अन्तःकरणको उपाधि चलमलाउँदा प्रतिविम्ब जीव पनि सानो, ठूलो एवं गतिमान् देखिन्छ, तर विम्ब ईश्वरमा कुनै प्रकारको परिवर्तन देखा पर्दैन। जसरी उत्कृष्ट मायाको उपाधिद्वारा ब्रह्म ईश्वर बन्दछ, त्यसरी नै जीव पनि अविद्याले गर्दा शुभाशुभ गुण-धर्महरूले समन्वित हुन्छ– **मायाभासेन जीवेशः करोति ।**

पञ्चदशीमा पनि लेखिएको छ –

मायाविम्बो वशीकृत्य तां स्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः (१।१६)
अविद्यावशगस्त्वन्यस्तद्वैचित्र्यादनेकधा (१।१७)

अर्थात् विम्बस्थानीय ब्रह्म माया-उपाधिलाई आफ्नो वशमा गरेर **सर्वज्ञ** र ईश्वर बन्दछ । अविद्याको अधीनमा रहने जीव निरन्तर-सुख दुःखको भागी भइरहन्छ । यसैले जीव र ईश्वर मायानामक कामधेनुका बाच्छा हुन् । द्वैत जतिसुकै भासित किन नहोइरहोस्, परमार्थमा त सबै थोक अद्वैत नै हो–

मायाख्यायाः कामधेनोर्वत्सौ जीवेश्वरावुभौ ।
यच्चेदं पिवतां द्वैतं तत्त्वमद्वैतमेव हि ॥
– पञ्चदशी ६।२३६

अतः जीव र ईश्वर मायिक हुन् । मायिक पदार्थ अनित्य हुन्छन् । यहाँ जीव र ईश्वर मायाभन्दा भिन्न होइनन्, किन्तु मायाको उपस्थितिको अधीनमा यिनीहरूको उपस्थिति छ । अतः अनित्य होइनन्, नित्य नै हुन् । अँ, ईश्वरभाव र जीवभाव अवश्य अनित्य हुन् ।

कर्महरूको उपभोग– जो जीव ईश्वरको प्रतिविम्ब बन्छ, त्यसको कल्याणार्थ हाम्रा महर्षिहरूले तीन प्रकारका साधनहरूको निर्देश गरेका छन्। **पहिलो** साधन **निष्काम कर्मयोग** हो । **दोस्रो** साधन **भक्तियोग** हो र **तेस्रो** साधन **ज्ञान** हो । कर्म र भक्तिद्वारा अन्तःकरणको शुद्धि भएर ज्ञान वा परा भक्तिको प्राप्ति हुन्छ र त्यसबाट मुक्ति हुन्छ ।

मुक्तिको साधन केवल ज्ञान नै हो। कर्मद्वारा त्यस ब्रह्मको प्राप्ति हुन सक्तैन : कर्महरूको उपयोग सामान्यतया चार प्रकारले हुन सक्छ –

१. कुनै अविद्यमान वस्तुलाई कर्मद्वारा उत्पन्न गर्न सकिन्छ, अतः यो **उत्पाद्य** हो, परन्तु जो ब्रह्म स्वतः सिद्ध छ, त्यसको उत्पत्ति कर्मद्वारा कसरी मान्ने ?

२. कुनै स्थानविशेष वा पदार्थको प्राप्तिको लागि जुन कर्म गरिन्छ, त्यो **आप्य** होः; परन्तु आत्माको चेतनता त शरीरमा त्यसरी नै वर्तमान छ जसरी दूधमा घिउ रहन्छ। त्यसो भएपछि त्यसको प्राप्तिको लागि कर्मको उपयोगिता नै के रहन्छ त ?

३. यसअतिरिक्त कुनै वस्तुको विचार उत्पन्न गर्नको लागि **विकार्य** तथा

४. कुनै पदार्थको संस्कार गर्नको लागि **संस्कार्य** कर्म बताइन्छन्; तर आत्मा त नित्य कूटस्थ हुनाले अविकार्य तथा ज्ञानस्वरूप हुनाले असंस्कार्य छ। अतः ब्रह्मप्राप्तिको लागि यी चारै कर्मको उप- योगिता अनुपयोगी सिद्ध हुन्छ। फलतः ब्रह्म अनुत्पाद्य, अनाप्य, अविकार्य तथा असंस्कार्य भएको हुनाले कर्मद्वारा जीवको मुक्ति हुन सक्तैन, अन्तःकरणको शुद्धि चाहिं हुन्छ।

नैष्कर्म्यसिद्धिमा—

उत्पाद्यमाप्यं संस्कार्यं विकार्यं च क्रियाफलम्।
नैव मुक्तिर्यतस्तस्मात् कर्म तस्य न साधनम्॥
मोहापिधानभङ्गाय नैव कर्माणि कारणम्।
ज्ञानेनैव फलावाप्तेस्तत्र कर्म निरर्थकम्॥

मुक्ति मा कर्मको उपयोग केवल यत्ति छ– ती (कर्म) असङ्ग भावसाथ गरिए भने चित्तमलका निवारक मानिन्छन् र शुद्ध अन्तःकरणमा वासनाको क्षय हुँदा नै यथार्थ ज्ञान उत्पन्न हुन्छ– **कषाये कर्मभिः पक्वे ततो ज्ञानं प्रवर्तते**। यस रीतिले कर्म मुक्तिमा साक्षात् साधन नभएर सहायक साधन हुन्।

कर्मका भेद– कर्तव्याकर्तव्य-विचारार्थ यी कर्मको विभाजन आवश्यक छ। सर्वप्रथम विहित र निषिद्ध भेदले कर्म दुई प्रकारको छ। जुन अन्तःकरणको शुद्धिम सहायक हुन्छ, त्यसको नाउँ **विहित कर्म** हो, तथा जुन कर्मद्वारा पुरुषको प्रवृत्तिको निषेध

गरिन्छ, त्यो **निषिद्ध कर्म** हो । यो निषिद्ध कर्म नै संसार चक्रमा जीवको भ्रमणको हेतु तथा सम्पूर्ण अनर्थको कारण हुन्छ। यस रीतिले कर्म दुई प्रकारको ठहरिन्छ– निषिद्ध र विहित । विहित कर्म पुनः नित्य, नैमित्तिक, काम्य र प्रायश्चित्तका भेदले चार प्रकारका छन् । पापको निवृत्तिको लागि शास्त्रद्वारा विधान गरिएको कर्म **प्रायश्चित्त** भनिन्छ । यो दुई प्रकारको छ– साधारण तथा असाधारण । अज्ञात पापको निवृत्तिको लागि **साधारण** तथा ज्ञात पापहरूको निवृत्तिको लागि **असाधारण प्रायश्चित्त** गरिन्छ । यसअतिरिक्त पुत्रप्राप्ति वा स्वर्गादिकामनाले गरिएको कर्मको नाउँ **काम्य कर्म** हो । श्राद्ध, तर्पण तथा अनिष्ट ग्रहको निवारणको लागि गरिने कर्मको नाम **नैमित्तिक कर्म** हो । यी कर्म गर्नाले श्रेयस्मा प्रतिबन्धक विघ्नहरूको व्याघात हुन्छ। श्रुतिवाक्यद्वारा प्रतिपादित नित्य गर्न योग्य सन्ध्या-वन्दनादि कर्महरूलाई **नित्यकर्म** भन्दछन् । यी कर्महरूको विधान गर्ने सन्दर्भमा शास्त्र अधिकारी मानवलाई पहिल्यै के चेतावनी दिन्छ भने नित्य कर्मको अनुष्ठानबाट तिमीलाई विशेष फल त मिल्नेछैन, तर नगरेमा प्रत्यवायको भागी अवश्य हुनुपर्ने छ । सबै प्रकारका नित्यकर्म सामान्यतया अन्तःकरणको शुद्धिको लागि नै गरिन्छन् । अतः अन्तःकरणको शुद्धिबाट जब ज्ञान हुन्छ, तब कर्मसंन्यास लिनु स्वाभाविक हुन्छ । यसप्रकार मुक्तिप्राप्तिमा कर्म सहकारी कारण तथा ज्ञान प्रधान कारण छ ।

मुक्ति– वेदान्तनिर्दिष्ट **तत्त्वमसि** आदि वाक्यद्वारा समस्त द्वैतभावको निषेध हुन्छ । यी वाक्यको उपदेशको अधिकारी त्यही मानव हुन्छ, जो शम-दमादि साधनहरूले युक्त छ । साधन-चतुष्टयसम्पन्न मानवद्वारा ग्रहण गरिएको विद्यालें नौकाले झैं जीवलाई भवसागरको पारि उतारिदिन्छ । यस विद्याद्वारा अविद्याको निवृत्ति हुनु नै **मोक्ष** हो– **अविद्याऽस्तमयो मोक्षः** । (ब्रह्मसिद्धि)

शास्त्रकारहरूले तत्त्वज्ञानद्वारा निवृत्त हुने अविद्याका नानारूप बताएका छन् जस्तै; अविद्याको पहिलो रूप त्यो हो, जसले मिथ्याभूत संसारलाई पनि सत्यसमान देखाउँछ । दोस्रो रूप अर्थक्रियासमर्थ वस्तुको कल्पक हो । तेस्रो रूप हो प्रत्यक्ष रूपले वस्तुको आभास गराउने । अविद्याका यी तीन रूपमा प्रथम दुइटाको निवृत्ति त तत्त्वज्ञानको उदय हुनासाथै भइजान्छ । तर मायाको तेस्रो रूपको निवृत्ति तब मात्र हुन सक्छ, जब प्रारब्ध कर्मका सम्पूर्ण संस्कार क्षीण हुन्छन् । जसरी धनुषबाट छुटेको वाण वेगले गर्दा निरन्तर गइ नै रहन्छ, जसरी डोरीमा प्रतीत भएको सर्पको भ्रमको निवृत्ति भएपछि पनि मनुष्यमा भय-कम्पन आदि देखिन्छन्, त्यसरी नै तत्त्वज्ञान

भएपछि पनि प्रारब्ध कर्मको भोग बाँकी भइरहने हुनाले अविद्याको तेस्रो रूपको अनुवृत्ति भइ नै रहन्छ । **नैष्कर्म्यसिद्धि**मा भनिएको छ–

निवृत्तसर्पः सर्पोत्थो यथा कम्पं न मुञ्चति ।
विध्वस्ताखिलमोहोऽपि मोहकार्यं तथाऽऽत्मवित् ॥

यो क्षीणमोह तत्त्ववेत्ताको जीवन्मुक्तिको अवस्था हो । यहाँ तत्त्वज्ञानद्वारा अविद्याको लेश शेष रहन्छ । यो त्यस्तै हो, जस्तै कुनै फूलले भरिएको टोकरीबाट फूल निकाले पनि त्यसमा फूलको सुगन्ध शेष रहन्छ– **निःसारितपुष्पायां सम्पुटिकायां पुष्पवासनादर्शनवदविद्यानिवृतावपि तत्कार्यदर्शनात्** । प्रारब्धभोगको निवृत्ति भएपछि अवशिष्ट अविद्याको लेश एवं तत्प्रयुक्त शरीर आदिको पनि निवृत्ति हुन जान्छ ।

यसप्रकार अविद्या अथवा मायाको लेशको सर्वतोभावेन निवृत्ति हुनु नै **विदेहमुक्ति** अथवा **अद्वैतभावको प्राप्ति** हो । यो नै **मानव-जीवनको चरम तथा परम लक्ष्य** हो ।

अब यसपछि वेदान्त-विचारको अधिकारी, साधन-चतुष्टय तथा ज्ञानका **बहिरङ्ग** एवम् **अन्तरङ्ग** साधनहरूका साथ केही वेदान्त-प्रक्रियाहरूबारे विचार गरिन्छ । तत्त्व वा प्रक्रियाहरू सजिलैसित बुझ्न सकियून् भन्ने दृष्टिले गुरु-शिष्य-संवाद-प्रणालीबाट नै विचार आरम्भ गर्नु उपयुक्त हुनेछ । यस संवादमा विशेष गरेर श्री पीताम्बर पण्डितको **विचार-चन्द्रोदय**, साधु निश्चलदासको **विचार-सागर** तथा श्रीस्वामी चिद्घनानन्द-जीकृत **तत्त्वानुसन्धान** आदि ग्रन्थहरूको साभार सौजन्यपूर्वक आश्रय लिइएको छ; ती सबैको आभारी छु ।।

वेदान्तको जति युक्तिहरूका साथ जस्तो प्रतिपादन श्रीशङ्कराचार्यले गर्नुभएको छ, त्यस्तो आजसम्म कसैले गरेन । प्राच्य-प्रतीच्य सम्पूर्ण विद्वान्हरूलाई यो कुरा स्वीकृत छ । **अपरोक्षानुभूति**मा उहाँ तत्त्वज्ञानको लागि आवश्यक अन्तःकरणको शुद्धिका साधनहरूको वर्णन गर्नुहुन्छ–

स्ववर्णाश्रमधर्मेण तपसा हरितोषणात् ।
साधनं न भवेत् पुंसां वैराग्यादिचतुष्टयम् ॥

आफ्नो वर्णाश्रमको धर्म यथावत् पालन गर्नाले, तपस्याले र भगवान्लाई भक्तिद्वारा सन्तुष्ट गर्नाले पुरुषलाई वैराग्य आदि **साधन**-चतुष्टयको प्राप्ति हुन्छ । यसमा धर्म, तप र भगवच्चिन्तन –यि तीन **साधन** बताइएका छन् । यिनमा जो जहाँ

छ, त्यहाँकै मर्यादा पालन गरोस् । जब हामी शरीरमा म भनेर बसेका छौं र ठान्छौं– अमुक मेरो पिता, अमुक मेरी माता, अमुक मेरी पत्नी, अमुक मेरो पुत्र, अमुक मेरा दाजु-भाइ वा मित्र स्वजन हुन् तथा अमुक मेरा शत्रु हुन्, तब शरीरलाई मर्यादामा राख्नुपर्छ, यसै मर्यादाको नाम वर्णाश्रम-धर्म हो ।

मर्त्यैराद्रियत इति मर्यादा जो मनुष्यद्वारा आदृत हुन्छ, त्यो हो– मर्यादा । यो मर्यादा मनुष्यमात्रको लागि आवश्यक छ, चाहे ऊ एसिया, अमेरिका वा अफ्रिका-मै उत्पन्न भएको किन नहोओस् । जसको जीवनमा मर्यादा छैन, त्यो त वास्तवमा मनुष्य नै होइन । मर्यादाहीन त पशु हुन्छ ।

धर्मको अर्थ हो नियन्त्रणमा राख्ने शक्ति । बाटामा हिंड्दा मनमा आयो– यसको घडी औधि राम्रो छ, खोसेर लिऊँ । मनलाई रोकिदियो– यो काम राम्रो होइन । यस रोक्ने शक्तिको नाम **धर्म** हो । विषयतर्फ आकृष्ट भएको मनलाई रोकिराख्ने जुन शक्ति मनुष्यमा छ, त्यो नै **धर्म** हो । जसमा यो शक्ति जति अधिक छ, त्यो उति नै अधिक धर्मात्मा हो । तपको अर्थ हो– लक्ष्यप्राप्तिको लागि कष्ट सहने स्वभाव । **हरितोषणात्**को अर्थ हो– भगवान्को भक्तिविशेष, ईश्वर-प्रणिधान । हृदयमा बसेका ईश्वर सन्तुष्ट भए भने **वैरायादि-चतुष्टयम्** अर्थात् विवेक, वैराग्य,शम, दमादि षट्सम्पत्ति र मुमुक्षाको प्राप्ति हुन थाल्नेछ । आफूलाई मर्यादामा राखेर अर्थात् आफ्नो वासनालाई रोक्ने शक्ति अर्जित गरेर आफ्नो लक्ष्यप्राप्तिको लागि आवश्यक कष्ट सही आफ्ना हृदयेश्वरको प्रसाद प्राप्त गरेपछि यी चार साधनहरू स्वतः नै प्राप्त हुनेछन् ।

हिजोआज यस्तो पनि सुनिन्छ– केही प्रसिद्ध साधनध्यानका शिक्षक ध्यानको विषयमा शिक्षा दिन्छन् । तिनीसँग जब मानिसहरू सोद्धछन्– हामी तपाईंले बताएको साधनध्यान त गर्छौं , किन्तु के ईश्वरलाई मान्नु आवश्यक छ ? तब तिनीहरू भन्दछन्– केही आवश्यक छैन । यदि कसैले तिनीहरूसँग सोध्छ– मासु-मदिरा छाड्नैपर्छ ? तब ती भन्छन्– केही नछाड । अब आफै विचार गर– यस्तो साधना गरेर तिमी कुन सिद्धि चाहन्छौ ? न कर्ममा सयम, न ईश्वरमा आस्था । यस्तो साधना गरेर के चाहन्छौ ? हामी ध्यान गर्न बसेको वेला एक छिनको लागि चित्त शान्त होओस् । यो विश्राम ता तिमीलाई निद्रामा पनि प्राप्त हुन्छ । यसको लागि साधन गर्न किन चाहन्छौ ? जीवनमा

साधनको आवश्यकता त तिनीहरूलाई हुन्छ, जो ईश्वरको प्राप्ति चाहन्छन्, आत्म-तत्त्वको ज्ञान चाहन्छन् ।

पूर्व-पूर्व अवस्थाको त्याग पूर्वक उत्तर-उत्तर अवस्थामा प्रवेश गर्नु विकासको अनिवार्य नियम हो । जब तिमी कहीं जान चाहन्छौं, तब जहाँ बसेका छौ त्यो स्थान र त्यहाँको सुख-सुविधाको मोह त छाड्नैपर्छ । विकासको लागि पूर्व अवस्थाको परित्याग - पूर्वक नै अघि बढ्नुपर्छ । रूख-बिरुवाहरूबारे विचार गर– कसरी पूर्व-पूर्व अवस्थाको परित्यागपूर्वक अगाडि बढिरहेका छन् । यस पूर्व अवस्थाको मोहमायाको परित्यागको नाम नै **वैराग्य** हो ।

वेदान्त-विचारका अधिकारी– स्वभावतः मनुष्यमात्रको अन्तःकरणमा मल, विक्षेप र आवरण –यी तीन दोष रहन्छन् । निष्काम वर्णाश्रम-कर्महरूको अनुष्ठानले मलको निवृत्ति तथा उपासनाले विक्षेपको निवृत्ति हुन्छ । निष्काम कर्म र उपासनाद्वारा मलविक्षेप निवृत्त भएपछि पनि स्वरूपावरक अज्ञानको निवृत्तिको लागि जो साधक साधन-चतुष्टयसम्पन्न छ, त्यो नै यस वेदान्तशास्त्रको अधिकारी हुन्छ ।

मल भनेको **पाप** हो, जुन संस्काररूपले अति सूक्ष्म रूपमा अन्तःकरणमा रहन्छ । **विक्षेप** भनेको **चञ्चलता** हो । जसको चित्त वेदान्त-श्रवण वा स्वरूपानुसन्धानमा स्थिर हुँदैन, त्यसको निवृत्तिको लागि ईश्वर-नामोच्चारण, अजपामन्त्र, ध्यान आदि उपाय अनुष्ठेय छन् । उपासनाद्वारा चित्तको एकाग्रता, हुन्छ, अथवा तन-मन-धनले 'ईश्वर नै हाम्रा अनन्त कोटि जन्मका अर्जित पुण्यले गुरुरूपमा' अवतीर्ण छन् भन्ने भावना-ले गुरुसेवा गरेमा कर्मोपासनादिविना पनि चित्तशुद्धिद्वारा चित्तैकाग्रता उत्पन्न हुन्छ ।

अथवा अहर्निश वेदान्त-श्रवणद्वारा पनि चित्तशुद्धि हुन्छ । यो श्रुति-स्मृतिको कुरा हो । **श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः – वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः – दिने दिने च वेदान्तश्रवणात् – आसुप्तेरामृते कालं नयेद् वेदान्तचिन्तया** –यसरी वेदान्त-श्रणव पनि चित्तैकाग्रता उत्पन्न गर्छ ।

वेदान्त सात विषयहरूको प्रतिपादन गर्दछ –१ अधिकार-निर्णय, २. गुरू-पसत्ति, ३. तत्पदार्थ एवं त्वंपदार्थको शोधन , ४. दुवैको एकता,५. विरोध-परिहार-समन्वय, ६. साधन ७. फल

१. **अधिकार-निर्णय**– अधिकारी साधन-चतुष्टयसम्पन्न हुन्छ । वेदान्तार्थको उपलब्धिको लागि जातिभेद वा लिङ्गभेदको अपेक्षा छैन । वेद तथा उपनिषत्को स्वाध्यायमा चाहिं शास्त्रानुसार विधि-निषेध छ, किन्तु अर्थज्ञानमा कुनै प्रकारको बाधा छैन । किनभने महाभारत, पुराण तथा भाषाग्रन्थहरूबाट पनि ब्रह्मज्ञान हुन सक्छ ।

कर्म शरीरबाट हुन्छ । अतः यज्ञादिकर्महरूमा शरीरको जाति, लिङ्ग आदिको अधिकार देखिन्छ, किन्तु ज्ञान भने बुद्धिबाट हुन्छ । अतः शम-दमादिसम्पन्न जिज्ञासु नै ज्ञानको अधिकारी हुन्छ । वेदान्तमा दैहिक होइन बौद्धिक अधिकारको मान्यता छ । त्यैसैले यहाँ शम-दमादियुक्त पुरुष नै अपेक्षित हुन्छ । २५१

वेदान्तमा **श्रवण** शब्द पनि पारिभाषिक छ। वेदान्तशास्त्रहरूका षट् लिङ्ग-हरूद्वारा विचार गर्दा सम्पूर्ण वेदान्तको तात्पर्य ब्रह्मात्मैक्यमा छ –यस निर्णयको नाम **श्रवण** हो । कानले शब्द सुन्नुमात्रको नाम श्रवण होइन । तत्पदार्थ तथा त्वंपदार्थको शोधन गरेर **असि** पदले दुवैको ऐक्यबोध गर्नु अर्थात् 'जुन आत्मा हो, त्यही परमात्मा हो' भन्ने बुद्धिवृत्ति-निश्चय नै **श्रवण** हो । **श्रवण**को तात्पर्य महावाक्यको अर्थनिश्चयसित छ । यस्तो निश्चय महावाक्य सुनेर होओस् वा महावाक्यका पर्यायवाची कुनै शब्द सुनेर । अतः त्यसको अर्थनिश्चय **श्रवण** हो । जुन वाक्यको अर्थ महावाक्यको सदृश छ, त्यो महावाक्य नै हो ।

जहाँ वस्तु परोक्ष हुन्छ, त्यहाँ श्रवणमात्रबाट ज्ञान हुँदैन, किन्तु जहाँ वस्तु अपरोक्ष हुन्छ, त्यहाँ श्रवणमात्रले ज्ञान हुन्छ, किन्तु प्रत्यक्ष वस्तुमा पनि श्रवणमात्रले तब ज्ञान होला, जब भाषाको ज्ञान रहेको हुन्छ ।

अब माननिऊँ– हामीलाई नित्यानित्य वस्तुको विवेक गर्नु छ। एक नित्य छ र अर्को अनित्य । संसारमा हामीलाई इन्द्रियहरू वा चित्तवृत्तिद्वारा अनेक पदार्थको अनुभव हुन्छ । पदार्थ कहिले अनुभवमा आउँछ, कहिले आउँदैन; कुनै रूपमा अनुभवमा आउँछ, कुनै रूपमा आउँदैन । अतः यसमा जुन अनुभाव्य विषय छ, त्यो अनित्य छ र अनुभविता अर्थात् अनुभव गर्ने नित्य छ । श्रुतिमा भनिएको छ– **तद् यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते** –उद्योग गरेर हामी घर बनाउँछौं वा काम गरेर केही वस्तुहरू एकत्र गर्छौं, तर समय आएपछि ती क्षीण हुन्छन् । यसै प्रकार धर्म-कर्म गरेर हामी लोक-परलोकको लागि जुन पुण्य वा वस्तुहरूको सङ्ग्रह गर्छौं, ती पनि समय आएपछि नष्ट हुन्छन् नै, यसप्रकार लोक र परलोकको अनित्यताको जुन विवेक हो, त्यो त्यस ज्ञानको पर्यायवाची

होइन । **विचिर पृथग्भावेबाट विवेक** शब्द बनेको छ । विवेचनलाई विवेक भन्छन् । विवेक भेदको हुन्छ । जहाँ कैयौं वस्तुहरू मिसिएका छन्, त्यहाँ तिनलाई पृथक्-पृथक् गरिदिनु **विवेक** हो । अनित्यको विवेक गरेर त्यससँग जुन रागद्वेष छ त्यसलाई छाडिदिनु र नित्यमा जुन सहज प्रीति छ, त्यसलाई जगाउनु नै **नित्यानित्य-वस्तु-विवेकको** फल हो ।

परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान्–कर्मले बनेका जुन लोक-परलोक छन्, तिनको परीक्षा गरेर विवेकी ब्राह्मण विरक्त होओस्, । यहाँ बुझ्नुपर्छ– जब विवेक गरौंला, तब वैराग्य स्वभावतः हुनेछ । विवेकी भएर पनि वैराग्य आएन भने बुझ्नुपर्छ– विवेकमा कहीं भूल छ; त्यो विवेक होइन; किनभने कुनै वस्तुलाई नाशवान्, अपवित्र, मूर्खतापूर्ण र दुःखरूप सम्झेमा त्यससँग कहिल्यै प्रीति हुँदैन। अतः विवेकको फल वैराग्य स्वाभाविक हो । जिज्ञासुको जीवनमा जब वैराग्य आउँछ, तब छ कुराहरू स्वभावतः आउँछन् । तिनैलाई शमादि षट् सम्पत्ति भन्छन्; अर्थात् काम-क्रोध-लोभ-मोहादिको शान्ति । जब हामी धन वा कुनै व्यक्तिविशेषबारे 'त्यसले हामीलाई आफूसित नबाँधोस्' भन्ने सोच्छौं, तब त्यो हटोस्, जाओस् वा नष्ट नै किन नहोओस्, हामीलाई कुनै कष्ट हुनेछैन । जसलाई हामीले छाड्यौं, खराब ठान्यौं, त्यो हटे पनि कुनै हानि छैन । यसप्रकार काम-क्रोध-लोभादि विकारहरूको शान्ति आफै हुन्छ । यो वैराग्यको फल होइन, वैराग्यको विलास हो ।

२५२

नाऽविरतो दुश्चरितान्नाऽशान्तो नाऽसमाहितः ।
नाऽशान्तमनसो वाऽपि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात् ॥

....कठोपनिषत्

हाम्रो जीवनमा जुन अशान्ति छ, त्यो काम-क्रोधादि शान्त नहुनाले नै छ । केवल बुद्धि-बलद्वारा परमात्मालाई कोही प्राप्त गर्न सक्तैन । यसैले शम हुनुपर्छ । क्रोधादिबाट वैराग्यको नाम **शम** हो, इन्द्रियहरूलाई वैध, विहित भोगहरूबाट हठपूर्वक रोक्नुको होइन, विवेकपूर्वक वैराग्य हुनुको नाम **दम** हो ।

कर्माधिक्य पनि तत्त्वज्ञानमा बाधक छ । **श्रीमद्भागवत**मा एउटा सुन्दर प्रसङ्ग छ– एक समयमा सनकादिले ब्रह्माजीसँग सोधे– 'महाराज ! मन विषयहरूमा र विषयहरू मनमा भएका छन्, यिनको विवेक–पृथक्करण कसरी हुन्छ ?' त्यहाँ लेखिएको छ– **नाऽभ्यपश्यत कर्मधीः** । ब्रह्माजीको बुद्धि त्यतिखेर जीवनहरूको कर्मनिर्णयमा लागिरहेको थियो– 'यसको यस्तो कर्म छ, अतः यसलाई यस्तो शरीर

दिनू । अतः तिनको प्रश्नको उत्तर सुझेन । किन सुझेन ? यसैले कि उनको बुद्धि कर्ममा लागेको थियो । यसै कर्माधिक्यबाट वैराग्य हो – **उपरति** ।

अब अगाडि आउँछ– **तितिक्षा** । यो वैराग्यको विलास हो । देहबाट वैराग्य अर्थात् सर्दीगर्मी एवम् अन्य सबै प्रकारका कष्टहरूलाई विनाचिन्ता, विनाविलाश सहनुको नाम हो **तितिक्षा** ।

अभिमानदेखि वैराग्यको नाम **श्रद्धा** हो । मानिसलाई आफ्ना उच्च कुल, धन, विद्या, तपस्या आदिको अभिमान हुन्छ, तर जब कसैमाथि ऊ श्रद्धा गर्छ, तब उसको अगाडि यो सारा अभिमान टुटेर जान्छ । अभिमानरूप रोगको निवृत्तिको लागि श्रद्धा महौषध हो। वेदशास्त्र र गुरुको कुरा मान्नु **श्रद्धा** हो । आफ्नो अभिमानले गर्दा हामी कसैलाई आफूभन्दा ठूलो, बुद्धिमान् मान्दैनौं, कसैमाथि श्रद्धा गर्दैनौं त हाम्रो सहायता कोही किन गर्थ्यो !

मनोराज्यको शान्तिको नाम **समाधान** हो । यो पनि सिद्धिहरूको इच्छाले रहित हुनुपर्छ। यी छवटै वैराग्यका विलास हुन् । अब सोच– यी छवटा हामीभित्र छन् वा छैनन् । थाहै होला– यिनीहरू कुनै न कुनै वेला धोका दिन्छन् नै। छको छ नै निरन्तर रहिरहँदैनन् । यसमा कारण छ– अन्तःकरणको स्वभाव । त्यो सदैव शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा, समाधानलाई धारणा गर्न समर्थ छैन । **शान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः** । यो श्रुति सबैको मतमा प्रमाण छ । अब मुमुक्षा के हो ? अन्तःकरण मान्दैन, कुनै न कुनै दोष आफूभित्र प्रकट गरिदिन्छ । यसलाई समाधिबाट शान्त गरौं भने त्यहाँबाट उत्थान हुनेछ, इष्टदेवमा लगाऊँ भने त्यहाँबाट पनि हट्छ, धर्मानुष्ठानमा लगाऊँ भने पनि रजोगुण–तमोगुणमा आउँछ नै । अतः यस्तो युक्ति हुनुपऱ्यो कि अन्तःकरणको बन्धन सदाको लागि छुटोस् । अन्तःकरण रहन्छ त संस्कार-ग्रहण गर्छ नै । प्रिय संस्कार लाग्यो भने सुखी हुन्छ, अप्रिय लाग्यो भने दुःखी । अतः यस व्यक्तित्वबाट, परिच्छिन्नत्वबाट छुटकारा पाउनुपर्छ । जबसम्म हामी परिच्छिन्न रहन्छौं, तबसम्म कारणको निवृत्ति हुनेछैन । कारण रहे भने कर्म हुन्छन्, कर्मका संस्कार आउँछन् । कर्ता रहन्छन् भने भोक्ता पनि रहन्छन् र भोगका संस्कार पनि आउँछन् । यस किसिमले परिच्छिन्न रहयौं भने संसारी हुनु नै पर्छ । यस संसारीपनलाई निवृत्त गर्ने जुन तीव्र आकांक्षा छ, त्यसलाई **मुमुक्षा** भन्दछन् ।

उक्त साधन-चतुष्टयले सम्पन्न पुरुष **अधिकारी** हो – यो अधिकार त अति कठिन भयो। यसको अर्थ त के भयो भने संसारमा कदाचित् नै कुनै अधिकारी पाइएला। यस सम्बन्धमा कैयौं भ्रम र बाधाहरू छन्। तिनको केही चर्चा गरौं। सबैका लागि अलिकति आश्वासन पनि हुनुपर्छ। जो जतिसुकै पापी किन नहोओस्, त्यसको लागि उसले डराउनु आवश्यक छैन। श्रीभगवान् **श्रीमद्भगवद्गीतामा** भन्नुहुन्छ–

अपि चेत् सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्।
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग् व्यवसितो हि सः॥

अत्यन्त पापी पनि भक्तिको अधिकारी हुन्छ। कति उन्मुक्त द्वार छ सबैको लागि। त्यही **गीता** ज्ञानको विषयमा पनि धन्छ–

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः।
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं सन्तरिष्यसि॥

तिमी संसारका सम्पूर्ण पापीहरूभन्दा बढी पापी छौ भने पनि ज्ञान-नौकामा आरूढ भएर केवल ज्ञानद्वारा अर्थात् कर्म, उपासना, योग आदि नगरीकनै सारा पाप-तापबाट पारि पुग्नेछौं। अतः अहिलेभन्दा अघि जति पाप भए, तिनको चिन्ता छाडिदेऊ। अब रह्यो साधन-चतुष्टय। जब तिमी कुनै महात्माको नजीक सत्सङ्गको लागि जान्छौं, तब एक-आधा घण्टाको लागि परमार्थ-चर्चाको सुख पाउँछौ। केही **विवेक** र केही **वैराग्य** छ, तब न तिमी आएका छौ। यहाँ न कुनै इन्द्रियभोग तिम्रो सामु छ, न कुनै काम-धन्दा, यहाँ **उपरामता** केही मात्रामा भए पनि छ। यहाँ विना-गद्दा, विनासुख-सुविधा बसेका छौ, यो **तितिक्षा** पनि भयो। **श्रद्धा** नभएको भए यहाँ आउँथ्यौ नै किन ? तल किन बस्थ्यौ। तिम्रो मन यहाँ मनोराज्य पनि गर्दैन, यो नै **समाधान** हो। वेदान्तको कुरा सुनिरहेका छौ, त केही विचार पनि गरिरहेका छौ, मनमा अलि-अलि शुद्ध भाव आइरहेको छ – यही **मुमुक्षा** हो। यस प्रकारले यसवेला त तिम्रो जीवनमा साधन-चतुष्टय स्पष्टै देखिएको छ। तर यो षट् सम्पत्ति, जो यस समयमा तिमीमा देखिएको छ, क्षणिक हो, स्थायी होइन। तर शास्त्रमा कहीं पनि यो लेखिएको छैन – जब तिमी श्रवणको लागि गुरुको समीप जान्छौ, त्यसभन्दा कति वर्ष, महीना, दिन वा घण्टा पहिलेदेखि तिमीभित्र षट्सम्पत्ति हुनुपर्छ। जतिवेला तिमी वेदान्त-विचार गर्न बस्छौं, त्यतिवेला तिमीमा यो षट् सम्पत्ति हुनुपर्छ –बस, यो नै शास्त्रको तात्पर्य हो।

अब शङ्का उठ्छ– त्यो अवस्था पछिसम्म त रहिरहने होइन, तब भोलि फेरि आउनुपर्छ । यसै प्रकारले बारंबार प्रयत्न गर्दा-गर्दा नित्यप्रति श्रवण गर्दा-गर्दा, तिमीलाई बोध हुनेछ, तब षट् सम्पत्तिको फल स्वतः नै प्राप्त हुनेछ । अतः सत्सङ्ग गर्दै जाऊ, निश्चय नै अधिकारी बन्नेछौं । आफ्नो अधिकारको विषयमा जुन असम्भावना, विपरीत भावना, संशय र विपर्यय छन्, तिनको निवारण गर्नुपर्छ । यसरी शुद्ध अन्तः-करण मुमुक्षु वेदान्तको अधिकारी हुन्छ ।

अब अन्तःकरण-शुद्धिको विषयमा केही विचार गरौं । श्रुति भन्छ– **इन्द्रियहरूद्वारा पवित्र कर्महरूको अनुष्ठान र पवित्र विषयहरूको संयमपूर्वक सेवन गर्नाले अन्तःकरणको शुद्धि हुन्छ ।**

आहारशुद्धिबाट अन्तःकरणको शुद्धि– श्रुतिमा भनिएका छ– **आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः** आहारको पवित्रताबाट अन्तःकरणको शुद्धि हुन्छ । प्रायः **आहार** पदको सामान्य अर्थ भोजन नै गरिन्छ । यस भोजनमा तीन प्रकारको शुद्धि हुनु आवश्यक छ– प्रथम त भोजनको वस्तु जातिले, स्वरूपले शुद्ध हुनुपर्छ । मासु, मदिरा, लसुन, प्याज, च्याउ आदि **जातिले अशुद्ध** हुन्छन् । दोस्रो **निमित्तले अशुद्ध** । जुन स्थानमा भोजन बन्यो, जुन भाँडामा बन्यो, जुन भाँडामा राखियो, ती अशुद्ध थिए अथवा भोजनमा काग वा कुकुरले मुख गाड्यो, कुनै प्रकारले कुनै अशुद्ध वस्तु भोजनमा मिसियो भने त्यो निमित्त भयो र त्यस **निमित्तको दोषले** भोजन **अशुद्ध** भयो । तेस्रो दोष **आश्रयदोष** हो । भोजन बनाउने अशुद्ध छ अथवा ऊ कुनै दुःखले रोइरहेको छ; मानौं कुनै स्त्री रुँदै-रुँदै भोजन बनाइरहेकी छ भने भोजन खाने व्यक्तिले पनि रुनुपर्ने हुन्छ । एक प्रकारको आश्रयदोष अर्को पनि छ । जुन धनबाट भोजन-सामग्री आयो, त्यो धन ईमानदारीसाथ कमाइएको हुनुपर्छ । त्यो **कमाइ छल-कपट, चोरी, भ्रष्टाचार आदिको हो भने त्यसबाट आएका पदार्थ खाने व्यक्तिको मन शुद्ध हुनु असम्भव छ** । यसरी जो मानिस अन्नबाट मनको उत्पत्ति मान्दछन्, तिनको मतमा आहार सबै प्रकारबाट शुद्ध हुनु परमावश्यक छ । मनुले पनि भनेका छन्–

शौचानामपि सर्वेषामर्थशौचं परं स्मृतम् ।
योऽर्थे शुचिर्हि स शुचिर्न मृद्वारिशुचिः शुचिः ॥

भगवान् श्रीशङ्कराचार्यले **आहार** पदको अर्थ सम्पूर्ण विषय नै गर्नुभएको छ– **आहृयन्त इति आहाराः (विषयाः)** । अर्थात् जब हामी कान, आँखा, त्वचा,

रसना र घ्राणले केवल धर्मानुकूल शुद्ध विषयको मात्र सेवन गर्न लाग्छौं, तब अन्तःकरण स्वतः शुद्ध हुन जान्छ । यो आहार सम्पूर्ण इन्द्रियहरूकै आहार हो, भोजन मात्र होइन ।

आहार शब्दको भोजन अर्थ केवल यस अभिप्रायले गरिएको छ– भोजनको प्रभाव सोझै मनमा पर्दछ; **जस्तो अन्न, त्यस्तै मन** ।

चित्तलाई दूषित पार्ने यस मानसिक विषलाई दूर गर्न हामीले अवश्य प्रयत्न गरिरहनुपर्छ । प्रायः के देखिन्छ भने एउटा त यस्तो विष हुन्छ, जसको क्रिया सीमित रहन्छ, परिणाम पनि निश्चित रहन्छ; जस्तै– सङ्खिया वा वत्सनाभ आदि । यो विष कसैले खाइहाल्यो भने त्यसको क्रिया शरीरतक नै सीमित रहन्छ । शरीर पोल्न थाल्छ, असह्य पीडा हुन्छ, हृदयको गति बन्द हुन्छ र प्राण निस्कन्छ । बस, सङ्खिया खाएमा यसभन्दा बढी अरू केही पनि हुँदैन । तर **कुनै विष यस्ता छन्, जसको क्रिया अत्यन्त व्यापक हुन्छ, परिणाम पनि निर्धारित हुँदैन । ती विष हुन्– घृणा, द्वेष, काम, क्रोध, मद, लोभ, मोह, मात्सर्य आदि दुर्गुण । यिनको सेवन मनबाट हुन्छ । यीमध्ये कुनैलाई कुनै प्राणीले आफूभित्र स्थान दिइराख्यो भने त्यो सङ्खिया विष जस्तो सीमित क्रिया गरेर, निश्चित फल दिएर पनि निवृत्त हुनेछैन । यी दुर्गुणरूप विष त यस्ता छन्– जन्म जन्मान्तरसम्म साथै रहनेछन् र कुन्नि कतिपल्ट जन्म-मरणको मार्मिक पीडा दिइ नै रहनेछन् ।**

जब मनुष्यको बुद्धिमा तमोगुण बढ्छ, अनि ऊ भ्रमवश यी दुर्गुणहरूमा अनृतको भावना गर्न थाल्छ । अनि त ऊ विरोधी व्यक्तिसँग, समाजसँग, जातिसँग, राष्ट्रसँग असूया-घृणा गर्नुमै आफ्नो गौरवरक्षा मान्दछ; द्वेष-वैर गर्नुमै आफ्नो प्रतिष्ठा-को रक्षा भएको देख्छ; कामनाहरूको घोषणा गर्नुको नाम प्रगति राख्छ; भित्र बसेको क्रोधको वृत्तिलाई तेज मान्न थाल्छ । मदको नाम आत्मसम्मान राखेर त्यसको रक्षा गर्नु आफ्नो कर्तव्य सम्झन थाल्छ; लोभलाई आफ्नो उन्नतिको साधन ठान्दछ; मोहको नाम प्रेम राखी जीवनलाई बरबाद गर्नुलाई आदर्श मान्दछ; मात्सर्यलाई व्यक्ति, समाज, जात र राष्ट्रको सुधारको लागि आवश्यक वस्तु अनुभव गर्दछ । त्यसैले यी विष -- यी दुर्गुण मानिसमा बढ्दै जान्छन् । अन्तःकरण यिनीहरूद्वारा यति ढाकिएको हुन्छ कि हृदयमा विराजित प्रभुको तर्फबाट निरन्तर बहिरहेको आनन्दधाराको लागि द्वार नै बन्द हुन्छ, हाम्रा इन्द्रियहरूमा प्रभुद्वारा दिइएको

त्यस परमानन्दको एक कण पनि आउन पाउँदैन। इन्द्रियहरू स्थायी आनन्द पाउन लालायित रहन्छन्, भौंतारिइरहन्छन्, तर तिनीहरूलाई स्थायी आनन्द कहिल्यै मिल्दैन ।

जुनवेला हामीभित्र कसैप्रति घृणाको वृत्ति जाग्छ, द्वेषभावको उदय हुन्छ, कुनै वस्तुको लागि कामना हुन्छ, कुनै वस्तु वा व्यक्तिलाई निमित्त बनाएर क्रोध उत्पन्न हुन्छ, आफ्नो प्रभाव–प्रभुत्वको स्मृति भएर मदका विचार उठ्न थाल्छन्; कुनै वस्तुप्रति लोभ हुन थाल्छ; कुनै व्यक्तिविशेष वा वस्तुविशेषमा मोह (ममता) जागेर आउँछ; कसैको उन्नति देखेर मत्सरता (ईर्ष्या–डाह) हुन्छ; त्यसवेला ती-ती वृत्ति-हरूअनुरूप नै विचारका मूर्तिहरू बन्न थाल्छन् । घृणाले बनेको विचारमूर्तिमा तल-माथि , बाहिर-भित्र घृणा भरिएर रहन्छ । द्वेषको विचारमूर्तिमा द्वेष भरिएर रहन्छ । यसै गरी अन्य विचारमूर्तिहरूमा पनि ती-ती भाव भरिएर रहन्छन् । यी मूर्तिहरूमा कम्पन भइरहन्छ तथा यी जस्ता छन्, त्यसै प्रकारका किरणहरू यिनीहरूबाट निस्किरहन्छन् । साथै, यी मूर्तिहरू हामीभित्र बन्नासाथ जुन निमित्त-बाट यी बनेका हुन्, त्यतैतिर कुद्न थाल्छन्, तिनको नजीक पुग्छन् । उदाहरणार्थ हामी घृणालाई लेऔं, हामीभित्र कसैप्रति घृणाको वृत्ति आउनासाथ एउटा घृणामयी विचारमूर्ति बन्छ, अनि तुरुन्तै त्यो त्यस व्यक्तिको नजीक पुग्छ, जसप्रति हामीले घृणा गरेको हो । त्यहाँ गएर यो त्यस व्यक्तिको शारीरिक तेज (Aura) सँग टाँसिन पुग्छ तथा पहिलेदेखि नै त्यस्तो बीज (घृणाको सुप्त भाव) उसमा छ भने त त्यसमा पनि आफूअनुरूप घृणाको भाव पैदा गरिदिन्छन् । त्यो व्यक्ति त्यस दूषित भावलाई ग्रहण गर्नको लागि पहिल्यैदेखि घृणाको भाव लिएर बसेको भए त कुरै सिद्धियो, नत्र त एकछिन पनि विलम्ब नभई उसमाथि त्यसको प्रभाव पर्छ र त्यसभित्र पनि घृणाको दूषित भाव अत्यन्त बढ्दछ । तर त्यो व्यक्ति अर्कै विचारमा लागेको छ र उसको मन यस्ता विचारहरूले भरिएको छ, जससँग उसको मेल खाँदैन भने त्यहाँ यो हाम्रो घृणाद्वारा निर्मित मूर्ति त्यस मनुष्यको चारैतिर घुमिरहन्छ र उसभित्र प्रवेश गर्ने अवसर खोजिरहन्छ । एउटै मात्र छिद्र उसले भेट्टायो र उसको मनमा एउटै मात्र घृणासम्बन्धी स्फुरण आएछ भने पनि हाम्रो यो घृणामयी मूर्ति उसको स्फुरणसँग मिल्न पुग्छ, अनि त त्यहाँ घृणा-भावको ताँती नै लाग्दछ । यसै गरी द्वेष, वैर, काम, क्रोध ,लोभ मद, मोह, मात्सर्य आदि पनि हामीभित्र आउन थाल्छन् । तिनका विचारमूर्तिहरू बन्न

थाल्छन्, जसको निमित्त बन्दछन्, त्यसछेउ पुग्छन्, तथा तिनमा द्वेष, वैर, काम आदि उत्पन्न गराउँदछन् ।

कहिलेकाहीं यस्तो पनि हुन्छ– हामी कुनै ठाउँमा बसेका छौं तथा कुनै निमित्तलाई लिएर हामीमा पहिले घृणा, द्वेष, वैर, काम, क्रोध आदिका भाव उत्पन्न हुन्छन्, तर केही दिनपछि त्यस निमित्तलाई त हामी बिर्सन्छौं, अनि त्यसै (कुनै व्यक्ति-विशेषलाई लक्ष्य गरेर होइन, स्वभावतः) हाम्रो मन छिन-छिनमा बदलिदै घृणा, द्वेष, वैर, काम, क्रोध आदि भावहरूद्वारा भावित हुन थाल्यो भने त यसवेला पनि तिनीहरूका विचारमूर्तिहरू बनि नै रहन्छन्, तथा कुनै निश्चित लक्ष्य नभएको हुँदा निश्चित व्यक्तिछेउ दौडेर त जाँदैनन्, किन्तु जहाँ, जुन ठाउँमा, यी पैदा हुन्छन्, त्यहाँको आकाशमा– त्यहाँको वातावरणमा यी छरिन्छन् । त्यहाँ यी नाचिरहन्छन् तथा त्यहाँ जो व्यक्ति आउँछ, त्यसमाथि यिनीहरूले न्यूनाधिक प्रभाव पार्छन् । हामीमध्ये अधिकांश यो कुरा कैयौंपल्ट अनुभव गर्छौं, भलै हामी यसको असली रहस्य नबुझौं । हामी देख्छौं– हामी कहीं गइरहेका छौं, कुनै कारण पनि छैन, तर अचानक हामीभित्र घृणाका भाव आउन थाल्छन्, द्वेषको वृत्ति जागेर उठ्छ, कामवासना उत्पन्न हुन्छ । यस्तो किन हुन्छ ? यसैले कि त्यस ठाउँमा, त्यहाँको आकाशमा, वातावरणमा घृणा, द्वेष, कामका जुन विचारमूर्तिहरू तैरिरहेका छन्, ती हामीसँग आएर ठक्कर खान्छन् । हामी असावधान थियौं, हाम्रो भित्री ढोका खुला थियो, ती पसे । अनि तिनले आफ्नुअनुसार घृणा, द्वेष आदिका विचार हाम्रो मनमा पनि उत्पन्न गरिदिए । सारांश के हो भने हामीभित्रका दुर्गुणरूप विषले केवल हामीलाई मात्र सताउने होइनन्, हामीभित्रबाट निस्की-निस्कीकन तथा टाढा-टाढासम्म फैली अरूछेउ पनि पुगेर तिनीहरूलाई पनि सन्तप्त गराउन थाल्छन् । एकचोटि सन्तप्त गराएर ती शान्त भइहाल्छन् भन्ने पनि होइन तिनीहरूले एकपल्ट मात्र पनि ठाउँ भेटे भने पनि ती सदाको लागि त्यहाँ रहिरहन्छन् र तिनको ज्वाला बढि नै रहन्छ । यस्तो व्यापक र भयङ्कर फल दिन्छन् यी दुर्गुणरूप विषहरू ।

यस विषसमूहका दुर्गुणहरूको त्याग अत्यन्त आवश्यक छ । अन्यथा हामी सधैं जलिरहनेछौं, कहिल्यै सुखी हुनेछैनौं, प्रभुले दिएको निर्विशेष परमानन्दको अनभूति हामीलाई कहिल्यै हुनेछैन ! आज त्यस आनन्दको छायालाई विषय-भोगको समयमा कदाचित् हामीले पायौं भने पनि त्यसमा पनि यी विष मिल्न पुग्छन्,

किनभने जुन अन्तःकरणद्वारा, जुन इन्द्रियद्वारा हामी भोग्न थाल्छौं, तिनमा पनि यी दुर्गुणरूप विष भरि का हुन्छन्, हाम्रो लौकिक आनन्दलाई पनि यिनीहरू विषपूर्ण बनाइदिन्छन् । यसैले, यसको प्रतीकार हामीले गर्नैपर्छ । तर त्यो प्रतीकार कुराले मात्र सम्भव छैन । यिनलाई शान्त पार्न हामीले साधनामा तत्पर भएर लाग्नुपर्दछ । कहिले-कहिलेदेखि स्थान पाएका, अनि हामीभित्र निरन्तर बढिरहेका यी दुर्गुणलाई जरैदेखि उखेलेर फ्याँक्न हामीले सदा सजग रही परिश्रम गर्नुपर्छ । २५९

यो साधना के हो ? कसरी परिश्रम गर्नुपर्छ ? यसको उत्तर के छ भने यसको लागि पहिले त दृढ विश्वास गर्नुपर्छ– वास्तवमा यी भयानक विष नै हुन्, त्यसैले शीघ्रातिशीघ्र त्याग्न योग्य छन् । यदि यिनमा हाम्रो गुणबुद्धि रहिरह्यो भने यिनीहरू छुट्नु असम्भवै छ । यसकारण, पहिले त यी समस्त दोषमा हाम्रो विषबुद्धि हुनुपर्छ, अनि साधनमा लाग्नुपर्छ । जतिखर हाम्रो मनमा कसैप्रति घृणाको वृत्ति जाग्छ, त्यसै समय, त्यसै क्षणमा हामीले त्यसप्रति प्रेमभावना जाग्रत् गर्नुपर्छ । कुनै दोष देखेर नै त हामी उससँग घृणा गरिरहेका छौं, तर के त्यस व्यक्तिमा दोषै-दोष मात्र भरिएका छन् ? 'त्यसमा एउटै सद्गुण पनि छैन, दोषै-दोष मात्र, खालि दोषै-दोष भरिएका छन्' भन्ने कुरा त असम्भव छ । जगत् बनेको छ– सत्, रज र तमको मिश्रणबाट । जहाँ तम छ, त्यहाँ रज र सत् पनि छन्; मात्रा चाहे जतिसुकै कम किन नहोओस् । जहाँ हामी केवल तमोगुण देख्छौं, तमोगुणका परिणाम दोष देख्छौं, त्यहाँ सत् एवं सत्त्वगुणको परिणामस्वरूप कुनै न कुनै सद्गुण पनि अवश्य छन् । अनि हामी आफ्नो दृष्टि त्यस सद्गुणमा अडाएर त्यस व्यक्तिसँग प्रेम गर्न किन नथालौं ? त्यसको त्यही सद्गुण हेरेर हामी त्यसप्रति प्रेमभावनालाई प्रेरित गरौं । यसको निश्चित परिणाम के हुनेछ भने जसरी घृणाको भावनाले अरूमा पनि घृणा उत्पन्न गर्दछ, त्यसै गरी प्रेमपूर्ण हाम्रो गुणदृष्टिले त्यस व्यक्तिको समीप पुगेर उसको त्यस अल्प सद्गुणलाई बढाइदिनेछ, उसमा प्रेमको बीज रोपिदिनेछ । उसप्रतिको प्रेमको भावनाले उसमा सद्गुण देखेर हामीले उसलाई त माथि उठायौं नै, साथै, हामीभित्र जुन घृणाको खराब लहर उठेको थियो, त्यसलाई त्यस प्रेमको लहरले दबाइदियौं । हामी सन्तप्त हुनको सट्टा हामीमा सुखमय शीतलता आयो ।

जब हामीमा कसैप्रति द्वेषभाव उत्पन्न हुन्छ, त्यसबेला तुरन्त हामी यो भावना गरौं– 'होइन, त्यो हाम्रो मित्र हो, निश्चय नै मित्र हो । त्यसद्वारा हाम्रो कुभलो वा अनिष्ट

हुन सक्तैन । जब यी भाव हाम्रो मनमा आउँछन्, दौडेर उसछेउ पनि पुग्नेछन्, उसले थाहै नपाई उसभित्र हामीप्रति मित्रताको भाव उत्पन्न गरिदिनेछन् । सम्भव छ– त्यस व्यक्तिको हृदय उपयुक्त नहुनाले अथवा हाम्रो मित्रभावको बीज पुष्ट नहुनाले त्यो अङ्कुरित हुन समय लाग्ला, तर त्यसमा मित्रभावको आरम्भ त भइहाल्छ । साथै, जुन द्वेषवृत्तिले हामीलाई जलाउँथ्यो, त्यो पनि शान्त भयो । २६०

जुनवेला कामसम्बन्धी कुनै भावना मनमा प्रकट हुन्छ, त्यसवेला हामी भोगलाई त्याग गर्ने परम उज्ज्वल भावनाहरू बढाउने तरखरमा लागौं । भोगको त्याग गर्ने सन्त पुरुषका त्यागमय सुन्दर घटनाहरूको स्मरण गदै त्यस्ता विचारको आवृत्ति गर्न थालौं । परिमाण के हुनेछ भने तत्परतासाथ गरेको त्यस आवृत्तिले त्यागमय विविध सुन्दर विचारमूर्तिहरूको निर्माण गर्न थाल्नेछ । यति मात्रै होइन, वातावरणमा फैलेका यस्ता जुनसुकै सुन्दर विचारलाई आफूतिर आकर्षित गर्न थाल्नेछ । हाम्रा यी सुन्दर भाव पुष्ट हुन थाल्नेछन् । हामीभित्र ता त्यो कुत्सित कामवृत्ति दब्ने नै छ, वातावरणमा पनि सुन्दर त्यागमय परमाणु फैलन थाल्छन्, जुन अर्कोको जलन शान्त गर्न पनि सहायक हुनेछन् ।

क्रोध आउने सम्भावनाभन्दा पहिले नै हामी क्षमाका विचारहरूको मनन आरम्भ गरिदेऔं । परिणाम के हुनेछ भने स्वभाववश क्रोध आउँदा त्यसको अगाडि-पछाडि क्षमाको भाव, क्षमाको मूर्ति रहिरहेको हुन्छ । त्यसवेला हामी सोचौं– 'जब हामीबाट अपराध हुन्छ, तब हामीमाथि कोही नरिसाओस्, हामीलाई क्षमा गरोस् ।' यो इच्छा हामीमा हुन्छ कि हुँदैन? हामी प्रभुको कति अपराध प्रतिदिन, प्रतिक्षण गर्छौं कुन्नि, प्रभुले हामीलाई क्षमा गर्नुभएन भने हाम्रो के दशा हुने हो ! अनन्त अपराध हामीबाट हुन्छन्, अनि प्रभु अनन्त वार हामीलाई क्षमा गर्नुहुन्छ । तब हामी पनि अठोट किन नगरौं– कोही वारंवार हाम्रो अपराध गर्छ भने हामी पनि त्यसलाई वारंवार क्षमादान नै गरौं । तब मात्र हामी प्रभुबाट क्षमा पाउने अधिकार पाउँछौं । भनाइको तात्पर्य के हो भने हाम्रो क्रोधी स्वभाव छ भने हामी अत्यन्त तत्परतासाथ दिन-रात निरन्तर क्षमाभावनालाई आफूभित्र बढाऔं । अन्यथा जसरी अग्नि जुन वस्तुमा प्रकट हुन्छ, त्यसैलाई पहिले डढाएर पछि मात्र सम्पर्कमा आउने अरू-अरू वस्तुलाई डढाउँछ, त्यसरी नै क्रोधाग्निद्वारा पनि पहिले हामी डढ्दछौं, अनि अरूलाई डढाउँछौं । यदि क्रोधरूप विषको ज्वालाबाट हामीले स्वयं बच्नु छ र अरूलाई बचाउनु छ भने क्षमाको भावनाले

मनलाई भर्दै गर्नुपर्छ क्षमाका यी भाव निष्फल त हुँदैनन् नै, बरु हामीलाई शीतल गराएर अरूका ती दोषलाई पनि निश्चय नै धोइदिन्छन् ।

त्यसरी नै जब आफूमा पूर्णताको मिथ्या अनुभूति भएर अथवा आफ्नो प्रभुत्व, गुण देखेर मद जाग्छ, तब हामी सोचौं– यो हाम्रो मद कति मिथ्या छ । हामी महान् वक्ता छौं । ठीक छ, तर वाणीमा बोल्ने शक्ति कसले दिएको हो ? प्रभुले नै त यो शक्ति दिएको हो । यदि प्रभुले आज वाणीको शक्ति खोस्नुभयो, पक्षाघात (पक्षवात) भयो भने हाम्रो यो मद धूलोमा मिल्छ कि मिल्दैन ? हामी धेरै ठूला विद्वान् छौं, सबै विषयको विद्याग्रहणको शक्ति मनमा कसले दियो ? प्रभुको शक्तिविना के यो सम्भव छ ? जानकारी राख्दछौं, यो त हो, तर हाम्रो मनमा विद्याको उन्मेष कसले गऱ्यो ? उहाँले आफ्नो शक्ति हटाइदिनुभयो भने हाम्रो मस्तिष्क विकृत भइहाल्छ, अनि हाम्रो यो विद्यामद चुरचूर हुन्छ कि हुँदैन ?

हाम्रो रूप खूबै राम्रो छ । कण्ठ अत्यन्त मधुर छ, सङ्गीतमा हाम्रो बराबरी को गर्न सक्छ ? एकदम राम्रो ! तर भोलि यदि हाम्रा अनन्त दुष्कर्मको फलस्वरूप प्रभुले यस्तो विधान गरिदिनुहोला– कुनै भयङ्कर रोग हुनेछ, , तब हाम्रो यो सुन्दर रूप, कलापूर्ण कण्ठ तीन कौडीको पनि हुनेछैन । अभिप्राय के हो भने मदको वृत्ति उठ्ना-साथ मनमा दीनताको भाव, तथा सारा महत्त्व प्रभुको हो भन्ने भाव बढाउनुपर्दछ । यी पवित्र दैन्यका विचार र यिनबाट निर्मित भावमूर्तिहरू हाम्रा मदलाई त नष्ट गर्नेछन् नै, अरूमा पनि प्रभुप्रति आस्तिकता र प्रभुको महत्त्वको भावको उदय गर्नेछन् । स्वयं हामी प्रभुका चरणमा नत भई अभिमानका भारबाट मुक्त हुनेछौं, अरूको भार पनि हलुका गरिदिनेछौं ।

लोभको वृत्तिलाई हामी सन्तोषको भावनाले नष्ट गरौं । जहाँ मनमा कुनै पनि वस्तुको लोभ उठेको देख्छौं, तुरुन्त सोच्न थालौं– हामीले त सबै आवश्यक वस्तु पाएकै छौं, हामीलाई अरू चाहिन्छ नै के र ? दयामय प्रभु स्वयं हाम्रा आवश्यकतालाई ध्यानमा राख्नुहुन्छ, उहाँ आफै नै सारा व्यवस्था गर्नुहुन्छ । यस प्रकारका भावना हामी-लाई त तृप्त गर्नेछन् नै, हाम्रो सम्पर्कमा जो-जो आउलान्, तिनको अतृप्ति मेट्न पनि मद्दत गर्लान् । हाम्रो चारैतिर 'अहिले त अझै बढी चाहिएको छ' भन्ने जुन हाहाकार मच्चिएको छ, त्यो पनि कुनै न कुनै अंशमा शान्त होला नै, त्यो शान्ति आरम्भमा चाहे अत्यन्त अल्पकालीन नै किन नहोओस् !

मोह-(ममता)-को अवसर आउँदा हामी सोचौं, के साँच्चै नै यो वस्तु हाम्रो हो ? यदि हाम्रो नै हो भने हाम्रो इच्छाविना त्यो हामीबाट किन अलग हुन्छ त ? हाम्रो भनिएका वस्तुमध्ये कुनै पनि सधैं त हामीसित रहँदैन । अत्यन्त निकटको हाम्रो यो शरीर पनि त हामीलाई साथ दिंदैन । धेरै व्यक्तिहरू भन्थे– शरीर हाम्रो हो, तर कसैको साथमा गएन, चिताको खरानी बन्यो । त्यसो भएपछि बाँकी दुई-चार वस्तुलाई हामीले आफ्नो किन मान्ने ? यो त हाम्रो भ्रम हो । यस्तो विचार हामी आफूमा उद्‌बुद्ध गरौं । अनि तिनका भावमूर्तिहरू सदा हाम्रो वरिपरि नाचिरहन्छन् । मोहको प्रसङ्ग उठ्नासाथ यिनीहरू हाम्रो मनमा यस्तै विचार जगाइदिन्छन्; किनभने यो नियम छ– जुन विचार हामी आफैसँग सम्बद्ध हुन्छन्, ती एकपल्ट उठेपछि हाम्रै वरिपरि घुमिरहन्छन्, छिन-छिनमा आफूअनुरूप विचारहरूको उदय मनमा गराइरहन्छन् । तब हामी मोहमा परेर कर्तव्यविमुख हुनबाट बच्तछौं । आफू मात्र होइन, हाम्रा यी वैराग्यपूर्ण विचार वातावरणमा फैलिई सर्वथा अनजानमा नै अरू धेरैको पनि व्यथा मेटाइदिन्छन्, तिनीहरूलाई कर्तव्यपथमा आरूढ गराइदिन्छन्, नित्यसत्य परमात्मा-तर्फ बढ्ने ढोका खोलिदिन्छन् ।

यसै गरी जब अर्काको उन्नति देखेर मत्सरता (डाह) मनमा देखा पर्न थाल्छ, तब तुरन्त नै उल्लासको वृत्ति जगाएर हामी यसलाई रोकौं । हाम्रो अणु-अणु अर्काको उन्नति देखी प्रसन्न होओस्, प्रसन्न भएर हामी उसको उन्नत र सुखमय जीवनका चित्रहरूको कल्पना मनमनै आरम्भ गरौं । बिलम्बै नगरी यी विचारका चित्र उसका नजीक पुग्नेछन् । पुगेर उसका सुखलाई त बढाउँछन् नै, साथै हामीवरिपरि पनि उस्तै उन्नत सुखमय वातावरण बन्न जानेछ । हामी सुखी हुनेछौं, किनकि नियम के छ भने **हाम्रा विचारअनुरूप नै हाम्रो बाहिरी संसार पनि बन्दछ ।**

उपर्युक्त दुर्गुण एवं तिनको प्रतीकारका जति माथि बताइए त्यति मात्र रूप छन् भन्ने कुरा होइन । यी दुर्गुण त विविध प्रकारले विविध मनुष्यमा व्यक्त हुन्छन् नै तथा तिनका प्रकारअनुरूप नै अनेक उपायबाट तिनको प्रतीकार पनि हुन्छ । यिनलाई त्याग गर्ने एक सुन्दर प्रक्रिया हो– यिनको प्रयोगलाई बदलिदिनु । उचित मात्रामा विष पनि रोगविशेषमा जसरी अमृतको काम गर्दछ, त्यसरी नै यी दुर्गुण पनि हाम्रा सहायक बन्न सक्छन् । यदि हामीमा घृणा छ, हराउँदैन भने, केही छैन, यो रहि-रहोस्, तर हामी अरूलाई घृणा नगरी आफूभित्र जुन दम्भवृत्ति छ– मलिन, गिरेको,

पापले भरिएको भए पनि आफूलाई उज्ज्वल, उच्च, पवित्र देखाउने जुन आदत छ, त्यसलाई घृणा गरौं। यस्तै अरूसँग होइन आफ्नै नीच-दुर्बलतासँग हामी द्वेष गरौं, यसलाई झाङ्गिन नदेऔं, अलिकति मात्र पनि बढेछ भने त्यसलाई प्याकिदेऔं । कामना गर्ने हो भने यस्तो गरौं – मलाई राज्यसुख चाहिंदैन, स्वर्गसुख पनि चाहिंदैन, मोक्षसुखको पनि आवश्यकता छैन; मलाई त के चाहिएको छ भने भवसंसारमा फसेका, दुःखतापले पीडित समस्त प्राणीहरूको दुःख हटोस्, सबै सुखी होऊन् । रिस उठ्यो भने पनि आफ्नो मनको चञ्चलतामाथि उठोस्, जसले हामीलाई वारंवार प्रभुको संयोगबाट अलग्ग्याएर संसारमा ल्याई फँसाउँछ । हाम्रो क्रोधबाट यस्तो आगो निस्कोस् कि त्यसले मनको चञ्चलता भस्म होओस् र यो सदाको लागि प्रभुमा समाहित होओस् । मद भए यस कुराको होओस् कि हाम्रा प्रभुको कस्तो अपार, असीम कृपा छ, उहाँको कृपा पाएर म कति महान् बनें ! यस्तै, लोभ लाग्छ भने जगद्रूपमा विभाजित प्रभुको सेवामै लागोस् । तन, मन, धन आफ्नो सर्वस्व लगाएर अतिशय प्रेम एवम् आदरसाथ जगत्का प्रत्येक प्राणीलाई, उसमा प्रभुको साक्षात्कार गरेर निरन्तर सेवा गरौं । तैपनि अतृप्ति भइरहोस्– हरे ! मलाई सेवाको ज्यादै कम अवसर मिल्यो, साधन पनि मसँग छैन । कहिले मलाई प्रभुसेवा गर्ने अरू पनि सुन्दर अवसर एवं साधन प्राप्त होलान् ! मोह मेटिंदैन भने नमेटियोस् । अझ बढोस् बरु; यति बढोस् कि समस्त जगत्मा फैलोस्, सारा जगत् हाम्रो मोहको विषय बनोस्, प्रभुको नाताले सबै हाम्रा आफ्नै बनून् । मत्सरतासँग पनि डर छैन । त्यो पनि रहोस् । तर त्यसको उदय होओस् हाम्रो आफ्नै ख्याति देखेर । हामी उन्नतिपथमा त निरन्तर अगाडि बढ्दै रहौं, तर आफ्नो ख्याति देखेर, जगत्मा आफ्नो मान सम्मान देखेर हामीलाई डाह होओस्; हामी तिनलाई हटाउने इच्छा गर्न थालौं । यसरी यी दुर्गुणहरूको प्रयोग आफैमाथि उचित मात्रामा हुने हो भने यी दोष नै हामीलाई प्रभुप्राप्ति गराउने, पद-पदमा परमानन्द, परम शान्ति प्रदान गर्ने सद्गुण बन्नेछन् ।

अनवरत दीर्घकालसम्म आदरपूर्वक हामीले कि त दुर्गुणविरोधी भावको पोषण गर्नुपर्छ, अथवा तिनलाई आफूमाथि नै उपर्युक्त ढङ्गले प्रयोग गर्नुपर्छ । तब मात्र हामी यिनलाई छाड्न सकौंला, अथवा सहायक बनाउन सकौंला । तर यस्तो साधनामा लाग्नु, यत्रो परिश्रम गर्नु हामीलाई सम्भव भएन भने त्यस परिस्थितिमा हामी एउटा काम गरौं– जुन प्रभुबाट जगत्मा अनन्त सद्गुण आउँछन्, जो अनन्त सद्गुणका खानी हुन्, उनकै हातमा हामी आफूलाई पूर्ण रूपले सुम्पौं । उनको शरणागत हुनासाथै

हाम्रो अहम्को सट्टा प्रभुको सत्ता व्यक्त हुनेछ । उनको परम दिव्य आलोकमा हाम्रो द्वेष-दुःख सदाको लागि मेटिनेछन् । यो संसार नै हाम्रो लागि अर्कै हुनेछ । आज हामीलाई सर्वत्र सबथोक पाप-तापले भरिपूर्ण लागिरहेको छ भने भोलि तीनै दिव्य आनन्दमय प्रतीत हुन थाल्नेछन् ।

मानसिक विषहरूमा सबभन्दा घातक तथा सद्यःप्राणहर भय हो । यस प्रसङ्गको उपसंहार गर्नुभन्दा पहिले यसबारे पनि केही विचार गरौं, अर्थात् भयको निवृत्ति कसरी हुन्छ ? प्रायः देखिन्छ– कुनै स्थानमा भयको सर्वथा कारण नहुँदा पनि त्यस्ता कारणको कल्पना गरेर हामी भयभीत हुन्छौं । अँध्यारोमा ठुटो देखेर कुनै हिंस्रक जन्तुको, चोरको अथवा भूत-प्रेतको कल्पना गरेर हामी डरले काम्न थाल्छौं, सर्वथा मिथ्या धारणाले डराउँछौं; किन्तु जो सर्वत्र निरन्तर विराजमान छन्, समस्त पदार्थ जसको सत्तामै अवलम्बित छन्, जो त्रिकालसत्य हुन्, त्यस्ता भगवान्को अनुभूति गरेर हामी निर्भय हुन सक्तौं । जहाँ ठुटो छ, त्यहाँ न हिंस्रक जन्तु छ, न चोर छ, न भूत छ, तर त्यहाँ त्यसै ठुटाका अणु-अणुमा निरन्तर भगवान् भने अवश्यमेव निःसन्देह छन् । तथापि हामी झूटो मलिन कल्पनाले नै त डराउन थाल्छौं । तर त्यहाँ नित्य वर्तमान परम सुन्दर सत्यरूप भगवान्को अनुभव गरेर निर्भय हुँदैनौं । यही हो हाम्रो सम्झाइमा अन्तर । यसमा सुधार गर्नु अत्यन्त आवश्यक छ, यही हाम्रो सर्वप्रथम कर्तव्य हो, अन्यथा हाम्रो भय कहिल्यै हराउनेछैन ।

कुनै अवसरविशेषमा हामी केही मामली कारणबाटै भयभीत हुन्छौं; यति मात्र होइन; हामीलाई त डरले पाइला-पाइलामा घेरिरहेको छ । प्यारो छोरो छ, हामी डराइरहन्छौं– हाम्रो यस छोरालाई केही नभइदेओस् । केही सम्पत्ति छ, सदा शङ्का भइरहन्छ– यो नहरियोस्, कसैले नचोरोस् । समाजमा, देशमा, हाम्रो ठूलो प्रभुत्व छ, ठूलो सम्मान छ, औधी कीर्ति छ, सधैं के आशङ्का भइरहन्छ भने कतै हाम्रो प्रभुत्व नछुटोस्, हाम्रो सम्मान नघटोस्, हाम्रो कीर्ति कसैले नखोसोस् । सुन्दर स्वस्थ शरीर छ, यसलाई लिएर डर मान्ने कारणहरूको त गन्ती नै गर्न सकिंदैन । गाउँमा हैजा फैलेको छ, बस, आजदेखि तातो पानी मात्र पिउनुपर्छ । मलेरिया, इन्सेफलाइटिस, टाइफाइडको डर, तुरुन्त इन्जेक्शन गरिहाल, खोपिहाल । अमुक सम्बन्धीलाई क्षयरोग लागेको छ, उसबाट त जसरी हुन्छ, अलग्ग रहनुपर्छ । पेटमा पीडा छ, कतै एपेन्डिक्स त भएन ? सारांश के हो भने शरीरमा किञ्चिन्मात्र पनि अनिष्ट उत्पन्न

हुनासाथै अनिष्टको शङ्कामात्रले हामी डरले थरथर हुन्छौं । मुखमा एउटा सानो खटिरो छ, कतै सैनमा परिणत नहोओस् । पेटमा जलन र पीडा भएको छ, कतै अर्वुदरोगको पूर्वरूप त होइन ? दुई-तीन दिन कपाल दुख्यो, कतै रक्तचाप त बढेन ?—यसरी अनेक शङ्काहरूमा अलमलिइरहन्छौं । हामीमध्ये जो अपेक्षाकृत अधिक धैर्यशाली छौं, तिनको अन्तश्चेतनामा पनि मृत्युको भय त निरन्तर रहिरहन्छ नै; यहाँसम्म कि— मृत्युलाई खेल, प्रकृतिको स्वाभाविक परिणाम बताउने अधिकांश प्राणीहरूको अन्तर्मन पनि, उनीहरूले गम्भीरतासँग आफ्नो हृदय छानेर हेरे थाहा पाउनेछन्— मृत्युको भयले शून्य छैन । मृत्युदेखि निडर रहने, बन्ने, हुने कुरामा गफ गर्नु अर्कै कुरा हो, मन साँच्चै नै मृत्युदेखि भयरहित हुनुचाहिं अर्कै कुरा हो । २६५

हामी यी भयहरूबाट जोगिन, भन्न सकिन्न, कति प्रयास गर्छौं ! यिनबाट जोगिन भएभरको शक्ति लगाउँछौं, तैपनि भय त आउँछन् नै । यो यी भय हामी सबैको जीवनमा उही क्रमले आउनुपर्छ भन्ने केही छैन । क्रममा, मात्रामा, विभागमा त अन्तर हुन्छ नै, किनभने हामीमध्ये प्रत्येकका संस्कार, वासना एवं कर्म भिन्नाभिन्नै छन्, किन्तु यो अन्तर भए पनि यी आउन त आउँछन् नै । हामी हेरेको हेर्‍यै हुन्छौं, हाम्रो कुनै अत्यन्त प्रियको हामीसँग वियोग हुन्छ । आकाश-पाताल एक गरे पनि हाम्रो सम्पत्ति नष्ट हुन जान्छ । छल, बल, कौशल सबै लगाउँदा पनि हाम्रो प्रभुत्व, हाम्रो सम्मान, हाम्रो कीर्ति धूलोमा मिल्छ । सारा कौशल लाउँदा पनि, पूरा सावधानी राख्दा पनि आधि-व्याधिले जर्जर भएर वा कुनै आकस्मिक घटनालाई निमित्त बनाएर हाम्रो सुन्दर प्रिय शरीर नरकङ्कालमा परिणत नभई छाड्दैन । जब यस्तो हुन्छ वा हुन लाग्छ, अनि त्यतिखेर हामीमध्ये जो आस्तिकताको—ईश्वरीय सत्तामा विश्वासको आडम्बर गर्दछन्, ती पनि हाहाकार गर्न थाल्छन्— हे भगवान् ! तपाईंले यो के गर्नुभएको !

अब यस्ता अवसरमा हामी कतै यस्तो सोच्न सक्दा हौं— के भगवान् यति निठुर हुनुहुन्छ कि आमाको काखबाट छोरालाई अलग्गयाउन, बाबुको आँखाबाट छोरालाई ओझेल पार्न र पति-पत्नीको प्रेमपूर्ण सम्बन्ध छिन्न-भिन्न गराउन पनि उहाँ कत्ति पनि धक मान्नुहुन्न ? भगवान् पनि के चोर-डाँकाझैं धनका लोभी हुनहुन्छ, जो हाम्रो सम्पत्तिको हरण गर्नुहुन्छ ? के उहाँ पनि हामी सांसारिक प्राणी झैं ईर्ष्यालु हुनुहुन्छ, हाम्रो प्रभुत्व, सम्मान, कीर्ति सहन सक्नुहुन्न र त्यसलाई नष्ट गरिदिनुहुन्छ ?

के प्रभुलाई पनि यो स्वस्थ सुन्दर कलेवर असह्य भयो, जसले गर्दा उहाँको आँखा लाग्नासाथ यो शरीर सुकेर अस्थिपञ्जर हुन पुग्यो ? यसप्रकार हामी एकान्तचित्त भई भयको पहिलेको र पछिको स्थितिलाई प्रभुसँग जोडेर विचार गर्छौं त अन्तर्यामी प्रभु हामीलाई उत्तर दिई हाम्रो समाधान अवश्य गरिदिनुहुन्छ । अनि हामी ठीक-ठीक अनभव गर्न थाल्नेछौं– होइन, प्रभु निष्ठुर हुनुहुन्न, उहाँ त दयाका सागर हुनुहुन्छ, लोलुप हुनुहुन्न, उहाँ नित्य पूर्णकाम, आप्तकाम हुनुहुन्छ । उहाँ ईर्ष्यालु हुनुहुन्न, बरु हाम्रो उत्कर्ष उहाँलाई परम उल्लासले पूर्ण तुल्याउँछ । उहाँको दृष्टिमा त अशुभको लेश पनि छैन । परम शुभ, परम मङ्गल एवम् अमृतको स्रोत उहाँको दृष्टिबाट सतत झरिरहन्छ । उहाँ लिने दृष्टिले केही पनि लिनुहुन्न, जे-जति लिनुहुन्छ, त्यसको कैयौं गुना बढाएर दिन नै लिनुहुन्छ । हाम्रो मलिन अवस्था उहाँलाई सह्य हुँदैन, त्यसैले मलिनता हटाएर त्यसमा आफ्नो निर्मल तेज भरीकन फर्काउनको लागि नै उहाँ लिनुहुन्छ । उहाँ त आफ्ना प्रियजनसँग कसैको पनि वियोग गराउनुहुन्न। जहाँ वियोग भएको देखिन्छ,त्यहाँ उहाँ वास्तवमा भ्रान्ति मेटाउनुहुन्छ । उहाँ मान्नुहुन्छ– मेरो यो सीधासाधा सन्तान मेरै कृत्रिम मूर्तिलाई, मेरै एक छायालाई प्रियजन मानेर यति भ्रान्त भयो कि यसका आँखा बन्द भए, जुन बाटोबाट यसले जानुपर्थ्यो, त्यताबाट नगएर यो सोझो मानव उता जाँदै छ, जहाँ काँडादार रूखहरूको जङ्गल छ । त्यसमा फसेर यसले अत्यधिक दुःख र यन्त्रणा पाउनेछ । मेरो यस कृत्रिम मूर्तिमा यो यति आसक्त भएको छ कि अन्य सम्पूर्ण कर्तव्यको अवहेलना गरिरहेको छ । यसको त उत्थान र सुखको ढोका नै बन्द भइरहेछ । यस्तो देखेर प्रभु आफ्नै त्यस कृत्रिम मूर्तिलाई, आफ्नै एक छायालाई, जसलाई हामी 'प्रिय पुत्र, प्रियतमा, प्रियतम' आदि भनेर पुकार्छौं, केही समयको लागि स्थानान्तरित गरिदिनुहुन्छ । अनि हाम्रा आँखा खुल्छन्, हामी गन्तव्यतर्फ जान लाग्छौं । प्रभुको यो चेष्टा के निष्ठुरता हो ? यो ता परम स्नेहको परिचायक हो ।

यसै गरी प्रभु कसैको सम्पत्ति हरण गर्नुहुन्न । उहाँ त देख्नुहुन्छ– अहो ! धन-सम्पत्तिको भ्रममा यसले आफ्ना अङ्गहरूमा, हातहरूमा घिनलाग्दो हिलोका पन्ध्र तह लपेटेको छ । पन्ध्र खराबीमा यो तलदेखि माथिसम्म मुछिएको छ । **श्रीमद्भागवत**मा लेखिएको छ–

स्तेयं हिंसानृतं दम्भः कामः क्रोधः स्मयो मदः ।
भेदो वैरमविश्वासः संस्पर्धा व्यसनानि च ॥ (११।२३।१८)

धनबाट १५ दोष उत्पन्न हुन्छन्– चोरी, हिंसा, झूट, पाखण्ड, काम, क्रोध, गर्व, अहङ्कार, भेदबुद्धि,, वैर, अविश्वास, स्पर्धा, लम्पटता, जूवा, मदिरा । यी खराबी-हरूमा अल्झेको देखेर दयावश उहाँ आफ्ना हातले हाम्रो हिलो धोइदिनुहुन्छ। हामी-लाई लाग्छ, उहाँ हाम्रो सम्पत्ति हर्दै हुनुहुन्छ, तर वास्तवमा उहाँ हाम्रो मयल धुँदै जानुहुन्छ । स्वयं पूर्णकाम भएर पनि उहाँलाई हाम्रो हितको कति ज्यादा ध्यान छ !

२६७

यस्तै कसैको सच्चा प्रतिष्ठालाई पनि उहाँ कहिल्यै मेट्नुहुन्न । उहाँलाई जब अनुभव हुन्छ– यसको निम्ति यो प्रतिष्ठा होइन, घोर विष हो, यसले यो विष पिउन लागेको छ, यसको मनमा विष फैलिरहेको छ, प्रतीकार नगरे यस विषको ज्वालामा यो भस्म हुनेछ; तब उहाँ पहिलो काम यो गर्नुहुन्छ– प्रतिष्ठाका प्याला फोरिदिनुहुन्छ, अनि अपमानको रूपमा विरोधी औषधि (Antidote) दिएर मनमा व्याप्त विष उतारिदिनुहुन्छ । कदाचित् उहाँले कसैको वास्तविक प्रतिष्ठा लिनुभएछ भने पनि हीरालाई सानमा चढाएर अझ चम्किलो पारिएझैं त्यस प्रतिष्ठालाई स्थायी परमोज्ज्वल तुल्याउन, त्यसमा आफ्नो प्रकाश भरिदिनकै लागि मात्र लिनुहुन्छ । अकारण कदापि-उहाँ हाम्रो प्रतिष्ठाको अपहरण गर्नुहुन्न ।

यसै प्रकार जुन मृत्यु-(शरीर-वियोग)-लाई हामी अत्यन्त भयङ्कर मान्छौं, जुन हाम्रो लागि सदा भयानक रहिरहेको हुन्छ, त्यो पनि वास्तवमा भगवान्को वरदान नै हो । मृत्यु वस्तुतः प्रभुद्वारा दिइने नवजीवनको उपहारको लागि स्थान बनाउन आउँछ । हामी के ठान्छौं भने यो हाम्रो प्यारो शरीर हो, तर प्रभु ठान्नहुन्छ– योमेरो अमुक प्यारो शिशुलाई बेरिएको वस्त्र हो, यो जीर्ण भयो, ठाउँ-ठाउँमा यसमा प्वाल परिसके । अमुकको वस्त्र झट्ट हेर्दा सुन्दर देखिन्छ, तर विषालु कीटाणुहरूले भरिएको छ; अमुकको चाहिं अत्यन्त मैलो भइसकेको छ । यी कुरातर्फ उहाँको परम शुभ दृष्टि ठीक उपयुक्त समयमा पुग्छ तथा उहाँ हाम्रो पहिरन बदलिदिनुहुन्छ । पुरानो उतारेर हाम्रो वासनानुरूप नवीन वस्त्र (शरीर) हामीमा बेरिदिनुहुन्छ । अबोध शिशु झैं हामी त्यतिखेर चीत्कार गर्छौं, तर उहाँचाहिं स्नेहमयी जननी झैं हाँसी-हाँसी आफ्ना प्रेममय हातले हामीलाई नवीन वस्त्र पहिराइदिनुहुन्छ । निःसन्देह हामीलाई यस्तै अनुभूति हुने थियो, यदि हामी ती-ती भयका अवसरमा आफ्नो र भयको बीचमा प्रभुलाई – उहाँका मङ्गलमय हात-लाई देख्न पाउँदा हौं । अनि त भय देखिनै छाड्ने थियो ।

अभिप्राय के हो भने हामी निरन्तर आफ्नो सीमित बुद्धिको आधारमा वस्तुहरूलाई दुई भागमा बाँडिरहन्छौं –यी हाम्रा इष्ट छन्, यीचाहिं अनिष्ट छन् । आज जो इष्ट छ, त्यही भोलि अनिष्ट प्रतीत हुन सक्छ, अनिष्ट इष्ट बन्न सक्छ: किन्तु वर्गीकरण त सदा चलि नै रहन्छ । दुई वर्ग बनाएर हामी इष्टको स्वागत गर्छौं, अनिष्टसँग डराउँछौं । कदाचित् हामी ठीकसित सम्झन्छौं– जुन अनिष्टसँग हामी डराउँछौं, त्यो त हाम्रो आउने इष्टको नै पूर्वभूमिका हो । अनि त उत्तिखेरै भय हराइहाल्छ । हामीले आँखा उठाएर हेर्न सक्ने हो भने हामी अनुभव गर्थ्यौं –प्रभुको सृष्टिमा घटनाहरू इष्टलाई ल्याउनको लागि अनिष्ट आउँछ भन्ने प्रमाणित गरिरहन्छन् । अमावास्याको तम आउँछ– चन्द्र-प्रभालाई प्रकट गर्न । ग्रीष्मको ताप आउँछ– वर्षाको शीतलधाराद्वारा पृथ्वीलाई सिंचेर प्रफुल्लित गर्न । तापहरू झर्छन्– नववसन्तको लागि । आँधी आउँछ– आकाश निर्मल बनाउनको लागि । यस्ता असङ्ख्य उदाहरण मिल्नेछन् । तिनमा गम्भीरतासाथ विचार गरेमा हामी प्रत्यक्ष देख्न सक्छौं– अनिष्ट आउँछ, इष्टलाई प्रकाशित गर्न । तब हाम्रो थोत्रो झुपडी जल्दा हामी किन नमानौं कि त्यो जलेको छ सुन्दर घर वा महल बनाउन । जे-जे ध्वस्त भएका छन् ती सब त्यसभन्दा अधिक सुन्दर नवीन निर्माण-को लागि नै भएका छन् । जति अनिष्ट भएका छन्, ती सबै परम इष्टको योजना गर्न नै भएका छन् । जब हामी यस्तो ठान्छौं, हाम्रो भय भागिहाल्छ । २६८

हामीमध्ये कतिले भन्न सक्छन्– झोपडी जलेको त हामीले देख्यौं, किन्तु महल बनेको देखेनौं । ध्वंसको विभीषिका देख्यौं, किन्तु पुनर्निर्माणको सुन्दर दृश्य अगाडि आएन । अनिष्टहरू त आए, तर इष्टको झाँकी देखिएन । यसको निम्ति अझै केही बढी गम्भीरतासाथ सोच्नुपर्छ । हाम्रो जीवन त अनादि-अनन्त इतिहासको एक पुस्तक हो । वर्तमान जीवन त्यसै पुस्तकको एक पृष्ठ हो । यदि यस पृष्ठमा आगलागीको, ध्वंसको, अनिष्टको कथा लेखिएको छ, यिनका चित्र अङ्कित छन् भने यसै पृष्ठमा पुनर्निर्माणको, इष्टको सुखद गाथा पनि लेखिएकै हुनुपर्छ भन्ने केही छैन । ध्वंसको वर्णन पूरा भएपछि नै निर्माणको कथा लेखिन्छ । ध्वंसको वर्णनमै पृष्ठ पूरा भइदियो भने पनि अघिल्ला पृष्ठमा (अगिल्ला जन्ममा वा मरणान्तर गतिमा) नवीन निर्माणका वर्णन (दृश्य) अवश्य मिल्नेछन् । यस पृष्ठमा भएन त यसको यो अर्थ कदापि होइन कि पछिको पृष्ठमा पनि हुनेछैन । पृष्ठ पल्टाउनुहोस् त, पाउनुहुनेछ– जगन्नियन्ताको यस क्रममा, अनिष्टपछि इष्टप्राप्तिको विधानमा कहिल्यै व्यतिक्रम हुँदै-हुँदैन । अनिष्टपछि इष्टको झाँकी मिल्ने नै छ ।

दार्शनिक दृष्टिकोणले हामी भयका हेतुमाथि विचार गर्छौं भने थाहा हुनेछ– **द्वितीयाद् भयं भवति** । परमात्माको अतिरिक्त अन्य वस्तुको अनभूति हुँदा नै भय हुन्छ । **यदा ह्येवैष एतस्मिन्नुदरमन्तरं कुरुते । अथ तस्य भयं भवति । तत्त्वेव भयं विदुषो मन्वानस्य** । जब कोही परमात्मामा अलिकति पनि भेददर्शन गर्दछ, उहाँको अतिरिक्त कुनै अन्य सत्ताको अनुभव गर्छ, अनि उसलाई भय हुन्छ; भेददर्शन गर्ने विद्वान्को लागि परमात्मा नै भयरूप बन्नुहुन्छ । २६९

भयं द्वितीयाभिनिवेशजः स्यात् देहादि अनात्म पदार्थमा अभिनिवेश हुनाले नै भय हुन्छ । अभिप्राय के हो भने यदि हामी एक मात्र प्रभुको सत्ताकै सर्वत्र अनुभव गर्न लाग्यौं, हामी प्रभुमा स्थित हुन सक्यौं भने हाम्रो भय सदाको लागि छुट्दछ । वास्तवमा प्रभुको अतिरिक्त अन्य कुनै वस्तु छँदैछैन । हामीलाई जे-जे प्रतीत हुन्छ, ती सबका सब रूपमा एकै मात्र उहाँ नै अभिव्यक्त हुनुहुन्छ । किन्तु उहाँभन्दा भिन्न अन्यको सत्ता नहुँदा पनि जब हामी अन्यको सत्ता मान्दछौं तथा मानेर अन्यको चिन्तन गर्दछौं, अन्यमा मन लगाउँछौं, अनि हामीलाई यसतिर मन लाएकोले नै अन्यको प्रतीति हुन्छ । स्वप्नसमयमा यस मनले नै त एक विचित्र सृष्टिको रचना गर्दछ । जाग्रत् अवस्था हामी पनि जब मनोरथको प्रवाहमा बग्न थाल्दछौं, तब मनले कति विचित्र संसार खडा गरिदिन्छन् । मनको कल्पनाले नै त स्वप्नको यो सृष्टि मनोरथको संसार प्रतीत हुन्छ । यस स्वप्नको सृष्टि, मनोरथको संसारमा सर्वथा सबैतिरबाट हामी नै हामी भरिएका छौं कि छैनौं? ठीक यसै प्रकार यो जगत् प्रभुको सङ्कल्प हो । एकमात्र **उहाँ नै यस** संसारमा सर्वथा सब समयमा सबैतर्फबाट सर्वत्र परिपूर्ण हुनुहुन्छ । तथापि उहाँकै एकमात्र सत्ता रहँदा पनि हाम्रो मनको कल्पनाले अन्यको प्रतीति भइरहन्छ । यसैले सोझो उपाय के छ भने हामी अन्यको सङ्कल्प-विकल्प गर्ने मनलाई प्रभुमा निरुद्ध गरौं । मन उहाँमा निरुद्ध भयो कि एकमात्र उहाँकै सत्ता बचिरहन्छ । तब भय सदाको लागि निवृत्त भइहाल्छ । आत्मविद्याविशारदकविनामक योगीश्वर **श्रीमद्भागवतमा** भन्नुहुन्छ ।

अविद्यमानोऽप्यवभाति हि द्वयो
र्ध्यातुर्धिया स्वप्नमनोरथौ यथा ।
तत् कर्मसङ्कल्पविकल्पकौ मनो
बुधो निरुन्ध्यादभयं ततः स्यात् ॥ २१।२।३८

किन्तु हामीले यस सिद्धान्तलाई बुझ्न सकेनौं, मनलाई निरुद्ध गर्न सकेनौं भने के गर्ने ? हाम्रो डर फेरि कसरी मेटिन्छ ? के हामी निराश होऔं ? होइन, निराश हुनुपर्दैन । यसभन्दा पनि अत्यन्त सरल मार्ग छ– 'जसको अनुसरण निर्बाध रूपले प्रत्येक व्यक्ति गर्न सक्छ । यो हो– प्रभुको शरणमा जाने मार्ग । उहाँको दिव्य अमर सन्देशको स्मरण गर्दै समस्त देहधारीका आत्मस्वरूप प्रभुको शरण हामी सम्पूर्ण अन्तःकरणबाट ग्रहण गरौं । हामी सब प्रकारले एकमात्र उहाँको नै शरण लेऔं, अनि त उहाँसँग जोडिएर, एक भएर हामी सदाको लागि समस्त भयहरूबाट मुक्त भइहाल्छौं–

२७०

मामेकमेव शरणमात्मानं सर्वदेहिनाम् ।
याहि सर्वात्मभावेन मया स्याद्धयकुतोभयः ॥

अन्तःकरणशुद्धिको प्रसङ्ग चलिरहेको छ । अन्तःकरणशुद्धिबेगर योग-वेदान्त-विचारादि सबै साधन वाग्जालमात्रमै विलीन हुन पुग्छन्; सर्वदुःख-निवृत्ति तथा परमानन्दावाप्तिरूप फलप्राप्ति गराउन सक्तैनन् ।

प्रश्न सोझो छ– तिमी दुःखी छौ वा छैनौ ? तिमी आफूलाई दुःखी सम्झँदैनौ भने तिम्रो लागि कुनै साधनको आवश्यकता छैन । स्वस्थ पुरुषको लागि कुनै ओखती चाहिंदैन, त्यसको आवश्यकता त रोगीको लागि छ । तिमीलाई 'म दुःखी छु' भन्ने प्रतीत हुन्छ भने दुःखमा कसैको राग हुँदैन, दुःख सबैको द्वेष्य हो । सबै चाहन्छन्– हामीलाई कहिल्यै दुःख नहोओस् । हामीलाई सुख होओस्; दुःख हामीलाई कहिल्यै नहोओस्– यही सबैको भावना हो । तिमी पनि दुःख मेटाउन चाहन्छौं भने त्यसको लागि साधना गर्नु आवश्यक छ । साधना हो– अन्तर्मुख विचार । विचार गर्दा स्पष्ट प्रतीत हुन्छ– सुख-दुःखका कारण हुन् अनुकूल र प्रतिकूल परिस्थितिहरू । तर गम्भीरतापूर्वक विचार गर्दा प्रतीत हुन्छ– परिस्थिति कस्तो छ, यसमा हाम्रो सुख-दुःख निर्भर हुँदैन । हामी परिस्थितिलाई कसरी ग्रहण गर्छौं, त्यसप्रति हाम्रो दृष्टिकोण के छ, यसैमा हाम्रो सुख-दुःख अडेको छ । मानि-लिऊँ– एक व्यक्तिको मृत्यु हुन्छ । अब जसको उसप्रति राग वा ममत्व हुन्छ, मित्र-भाव रहन्छ, ती ता हाहाकार गर्न थाल्छन्, किन्तु जसको त्यसप्रति द्वेषबुद्धि छ, शत्रु-भावना रहन्छ, ती खुशी हुन्छन् । घटना एक छ, एकै व्यक्तिको मृत्यु भएको छ; परन्तु त्यस मृत्युप्रति भाव भिन्न-भिन्न हुनाले कसैलाई शोक र कसैलाई हर्ष हुन्छ ।

यसप्रकार हामी जुनसुकै घटनालाई लेऔं, सर्वथा अखण्ड स्थिर नियम यही छ– घटनाप्रति हाम्रो प्रतिकूल भावना छ भने हामीलाई निश्चित रूपले कम वा अधिक मात्रामा दुःख हुन्छ नै, अनुकूल भावना भएमा भावनाको तारतम्यले त्यसै मात्रामा सुखको अनुभूति पनि हुन्छ नै ।

हामीमध्ये को यस्तो होला, जसलाई सुखको चाहना छैन, जो दुःखबाट बच्न चाहँदैन ? सुख-दुःखका सीमा नाघेका सन्तहरूको कुरा छाडौं, अन्यथा ती बाहेक प्रायः अन्य सबैको मनमा सुखको वासना रहन्छ नै । साथै हामीलाई यो अनुभव पनि भइरहन्छ– इच्छा नहुँदा पनि दुःखको प्राप्तिको हुँदो नै रहेछ । यो पनि नितान्त सत्य हो– दुःखमा हाम्रा भाव निमित्त हुन्छन्, घटना होइन । अतः यदि हामीले कुनै तरहले आफ्ना भावहरूको शुद्धि गर्दै प्रत्येक घटनालाई ठीक-ठीक ग्रहण गर्न सिक्यौं भने हाम्रो दुःखको अन्त हुनेछ ।

आवश्यकता के कुराको छ भने घटना-परिस्थितिको वाह्य रूपबाट आँखा हटाएर त्यसको अन्तरालमा कहीं लुकेको प्रभुको मङ्गलमय हातलाई हामी हेर्न थालौं । परिस्थितिका सूत्रधारतर्फ हाम्रो दृष्टि केन्द्रित होओस् । जब हामी उहाँतर्फ हेर्न थाल्छौं, तब घटनाको वास्तविकता हाम्रो सामु क्रमशः व्यक्त हुन थाल्दछ । जगत्मा वस्तुतः कहिल्यै केही पनि–अलिकति पनि कसैको प्रतिकूल हुँदै-हुँदैन, सदा सबै थोक सर्वथा सबैको अनुकूलै अनुकूल हुन्छ, यो तथ्य हाम्रो सामु जब प्रकट हुन्छ, अनि हामी दुःखबाट त्राण पाउँछौं ।

यो सत्य हो– प्रभुतर्फ दृष्टि लगाउने कुरा भन्न-सुन्न त सजिलो छ, तर वास्तवमा विपत्तिको समयमा, सबैतिरबाट प्रतिकूल परिस्थितिले घेरिंदा प्रभुतर्फ दृष्टि लगाउनु, अमङ्गलको अन्तरालबाट मङ्गलमयको हात खोजेर निकाल्नु उति सजिलो छैन । किन्तु यदि हामी आफूभित्र प्रभुदत्त शक्तिहरूको सदुपयोग गर्दै तत्परतासाथ यस प्रयत्नमा लाग्यौं भने केही दिनमै दृढ अभ्यास भएर हाम्रो वृत्ति यस्तो बन्नेछ कि प्रत्येक परिस्थितिलाई हामी अनुकूल, प्रभुद्वारा प्रेषित, हाम्रो मङ्गलको लागि नै आएको अनुभव गर्न थाल्नेछौं । हामी कुनै पनि वस्तु प्राप्त गर्ने उद्देश्य लिएर किन नहिंडौं, त्यसको सफलताको लागि हामीभित्र तीन कुरा रहनु आवश्यक छ– वस्तु छ, यो मानिसले पाउँछ-पाएको छ, हामी पनि पाउन सक्छौं । यस्तो दृढ विश्वास हामीलाई हुनुपर्छ, यो हो पहिलो कुरा । वस्तु पाउन हामीभित्र

पूर्ण प्रयत्न (लगन) होओस्, यो अर्को कुरा हो। तेस्रो कुरा के हो भने हामीभित्र मन–बुद्धि इन्द्रियका जति पनि शक्तिहरू छन्, तिनको प्रवाह जतातिर छ, ती सबै-तिरबाट हटेर आफ्नो लक्ष्यमा मात्रै नियन्त्रित होऊन्। यसैको नाम शास्त्रीय भाषामा श्रद्धा, तत्परता र संयम हो। भगवान्ले **श्रीमद्भगवद्गीतामा** बताउनुभएको छ–

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः। २७२
ज्ञानं लब्धा परां शान्तिमचिरेणाऽधिगच्छति ॥४।३९॥

अतः यदि हामीलाई पनि प्रत्येक परिस्थितिमा प्रभुको मङ्गलमयता खोजी निकाल्नु छ भने हामीमा यी तीन कुरा हुनुपर्छ। वास्तवमा प्रभुको प्रत्येक विधान मङ्गलले नै भरिएको हुन्छ, प्रत्येक परिस्थितिको आडमा उहाँका मङ्गलमय हात छिपेका छन्। कैयौं मानिसलाई यस्तो अनुभूति हुन्छ, भइसकेको छ, हामीलाई पनि यस्तो अनुभव हुन सक्छ भन्ने दृढ विश्वास हामीमा हुनुपर्छ। यस्तो विश्वास भएपछि यसको प्रत्यक्ष अनुभव गर्नको लागि हाम्रो प्रयत्न आरम्भ हुनुपर्छ। प्रयत्नको रूप सर्वथा सबैको लागि एक हुन सक्तैन। अधिकारिभेदले त्यसका अनेकौं रूप बन्न सक्छन्, तर कैयौंको लागि लाभकारी एक साधन यो पनि छ–

हाम्रो जीवन जतिसुकै व्यस्त किन नहोओस्, तर हामीले प्रतिदिन केही समय निकालेर यथासम्भव कुनै एकान्त स्थानमा गई बस्नुपर्छ। सुखपूर्वक बसेर आफ्ना आँखा बन्द गरौं। निद्रा लाग्ने सम्भावना भए आँखा खुलै राख्नुपर्छ। तदनन्तर मनका वृत्तिहरूलाई सबै तिरबाट समेटेर शान्तिसाथ मन-मनै यस्ता भावनाहरूको आवृत्ति गरौं–

'हाम्रा चारैतिर यस निर्मल आकाशका सबै भागमा प्रभु ओतप्रोत हुनुहुन्छ, वायुको प्रत्येक स्पन्दनमा प्रभु भरपूर हुनुहुन्छ; सूर्य-चन्द्रका किरणमा, अग्निमा प्रभुकै ज्योति भरिएको छ, जल प्रभुकै रसले परिपूर्ण छ; पृथ्वीका कण-कणमा प्रभु विराजमान हुनुहुन्छ; चर-अचर समस्त प्राणीहरूमा उहाँकै निवास छ; सबैको सत्ता प्रभुको सत्तामै निर्भर छ; हाम्रा इन्द्रियहरूमा समस्त शक्तिहरू सर्वशक्तिमान् प्रभुतर्फबाटै आइरहेछन्। नेत्र प्रभुको शक्तिले देख्न सक्छन्, कान प्रभुको शक्तिले श्रवण गर्दछन्। त्वचा प्रभुको शक्तिले स्पर्शको अनुभव गर्दछ। नाक उहाँकै शक्तिले गन्ध ग्रहण गर्दछ। रसना (जिब्रो) प्रभुको शक्तिले रस लिन्छ। हातमा काम गर्ने शक्ति प्रभुबाटै आइरहेको छ। गोडामा हिंड्ने शक्ति प्रभु नै दिनुहुन्छ। हाम्रो मन प्रभुशक्तिको मनन गर्दछ। हाम्रो बुद्धि उहाँकै शक्तिद्वारा निश्चय गर्दछ। समस्त जगत्मा जहाँ, जसमा,

जसुकै हलचल–क्रिया होओस्, सबै प्रभुको सत्ता एवं शक्तिबाटै भइरहेको छ। प्रभु अनन्त मङ्गलमय हुनहुन्छ, उहाँमा सर्वथा सदा मङ्गलै मङ्गल भरिएको छ। प्रभु एवं प्रभुको विधान दुई वस्तु होइन। जो प्रभु हुनुहुन्छ, उही प्रभुको विधान हो। विधाता र विधान, लीलामय र लीला एकै हुन्। अतः मङ्गलमय प्रभुको प्रत्येक विधान अनन्त असीम मङ्गलले भरिएको छ। जगत्मा जे-जति भयो, भइरहेको छ र हुनेछ सबैमा मङ्गल भरिपूर्ण छ। अहिलेसम्म मेरो निम्ति जसले, जे-जस्तो चेष्टा गऱ्यो, गर्दछ र गर्नेछ, सबैमा मेरा प्रभु भरपूर हुनुहुन्छ, उहाँको मङ्गलमयता भरिपूर्ण छ।'

यसप्रकार भावहरूलाई केही बेरसम्म पुनःपुनः आनन्दपूर्वक आवृत्ति गरिरहौं। यस भावनाको परिणाम के हुनेछ भने यी विचार हाम्रा चारैतर्फ फैलनेछन् तथा अरू वेला पनि, जुन वेला हामी अन्यान्य कार्यमा व्यस्त रहनेछौं यी बीच-बीचमा हाम्रो मनमा स्फुरित भइरहनेछन्। जति-जति एकान्तको अभ्यास दृढ होला, उति-उति व्यवहारको समयमा यस्ता स्फुरणहरू अधिकाधिक हुन थाल्नेछन्। आज जुन वातावरण प्रभुशून्य छ, त्यो प्रभुपूर्ण हुनेछ। क्षण-क्षणमा क्षुद्रभन्दा क्षुद्र घटनामा अमङ्गलको भावना भएर हामीलाई जुन प्रतिकूलताको प्रतीति हुन्छ, त्यो हराउन थाल्नेछ। पद-पदमा हाम्रो जुन अहङ्कार जागा भई उठ्छ, त्यो पनि शिथिल हुन थाल्नेछ। शत्रु-मित्र, दुष्ट-साधु, उँच-नीच सर्वत्र सबमा समान रूपले एकमात्र प्रभुको सत्ता स्फुरित हुन थाल्नेछ। अन्तमा प्रभुको अतिरिक्त अन्य कुनै पनि सत्ता बाँकी रहनेछैन। बस, त्यसै वेला हाम्रो प्रतिकूलताको पनि अन्त हुनेछ। हाम्रो दुःख पनि सदाको लागि हटेर जानेछ। परन्तु यो स्थिति प्राप्त हुनेछ, पूरा लगनसाथ यस अभ्यासमा जुटेपछि मात्र। आज गऱ्यो, भोलि गरेन, दुई दिन भावना गऱ्यो, चार दिन गरेन, यस्तो अभ्यासबाट सफलताको आशा रहँदैन। प्रतिदिन नियमपूर्वक कुनै व्यतिक्रम नगरी यस्तो भावनाको अभ्यासमा जब हामी लाग्नेछौं, अनि मात्र हाम्रो उद्देश्य सिद्ध हुनेछ। अन्यथा प्रतिकूल परिस्थिति सामु आउनासाथ ठीक अवसरमै हामीलाई यस भावनाको विस्मृति हुनेछ र स्वभाववश पहिले झैं प्रतिकूलताको अनुभव गर्दै हामी दुःखी भइरहनेछौं।

'उक्त अभ्यासको क्रम चलिरहोस्' भन्नाको लागि 'आफूभित्र प्रभुको शक्तिको सदा सदुपयोग होओस्, दुरुपयोग कदापि नहोओस्' भन्नेतर्फ सावधानी रहनु आवश्यक छ। जबतक हामीमा अहङ्कार छ, तबतक हामी सदा सजग रहनुपर्छ। व्यवहारको

समयमा हाम्रा नेत्र सदा उचित, आवश्यक, पवित्र, निर्मल हृदय आफूभित्र भरून्, कदापि अनुचित, अनावश्यक, अशुद्ध, मलिनलाई स्थान नदिऊन् । श्रवणेन्द्रियहरू सदा पवित्र शब्द मात्र ग्रहण गरून्, कदापि अश्लील, अनावश्यक शब्दतर्फ नझकून् । प्राण, त्वक्, रसना, कर्मेन्द्रियहरू, मन, बुद्धि –सबै प्रभुमा प्रवृत्त होऊन् । भुलेर पनि घ्राण सोंखका लागि कुनै फोहरी गन्धसित सम्पर्क नगरोस् । ऐस-आरामको भावनाले त्वचा कदापि अनुचित, अवैध स्पर्शमा संलग्न नहोओस्, स्वादको आसक्तिले रसना अखाद्यमा त प्रवृत्त हुँदै-नहोओस्, खाद्यमा पनि स्वाद नलेओस् । कर्मेन्द्रियहरू अनावश्यक ढङ्गले कदापि क्रियाशील नहोऊन् । हाम्रो मन अनर्थक सङ्कल्प-विकल्पमा नलागोस् । बुद्धि क्षणभरको लागि पनि व्यर्थ कुराको निर्णय दिने वा निश्चय गर्नेपट्टि नपँसोस् । यसरी हामीभित्र प्रभुले दिएका सम्पूर्ण शक्तिहरूलाई नियन्त्रित गरी हामी आफ्नो निश्चित उद्देश्यको सिद्धिमा लगाऔं । यिनीहरूको सदुपयोग गरौं, दुरुपयोग होइन । अनि प्रत्येक घटनाको ठीक-ठीक ग्रहण गर्ने, प्रभुसित सम्बद्ध भएको देख्ने योग्यता हामीभित्र उत्तरोत्तर बढ्दै जानेछ । क्षोभ-दुःखको प्रसङ्ग उपस्थित हुँदा पनि क्रमशः दुःखको भाव कम हुँदै जानेछ ।

हामी भन्न सक्छौं– ठीक छ, बाहिरका घटनामा त हाम्रो प्रतिकूल भाव नै हाम्रो दुःखको हतु हो, त्यसप्रति भावना परिवर्तन गर्नाले हाम्रो दुःख मेटिन सक्छ, किन्तु मानौं– हाम्रो शरीरमा कतै भयङ्कर खटिरा आयो । त्यसको पीडाले हामी व्याकुल भइरहन्छौं , हामीलाई दुःख भइरहन्छ । यस्तो अवसरमा त हामीलाई प्रतिकूलताको अनुभूति अवश्य हुन्छ, दुःख अवश्य हुन्छ । यो दुःख त घटनाजन्य नै हो । यसमा हाम्रो भाव कसरी हेतु भयो ? यसको उत्तरमा भन्न सकिन्छ– यहाँ पनि हाम्रो दृष्टिकोणकै अन्तर छ । साथै यो पनि बुझ्नुपर्छ– पीडाको अनुभव हुनु भिन्नै हो र दुःख हुनु भिन्नै हो । हाम्रो दृष्टिकोण बदलिने हो र यस घटनालाई पनि ठीक-ठीक ग्रहण गर्न हामीले सिक्ने हो भने पीडाको अनुभूति त हुन्छ, तर दुःख सर्वथा हुँदैन । कदाचित् खटिराप्रति हाम्रो 'यो ता प्रभुको प्रसाद हो, दयामयको विधानले आएको हो, अनि मेरो दुष्कर्मको भारी हलुँगो पार्न आएको हो; होइन, होइन, स्वयं प्रभु नै यस रूपमा मलाई स्पर्श गरिरहनुभएको छ' भन्ने भावना आएछ र यस्तै दृष्टिकोण बनेछ भने त विश्वास मान– पीडाको अनुभूतिको साथै एक परम सात्त्विक सुखको अनुभूति हुनेछ, एक विचित्र सुखले ढाकिएको दुःखको अनुभव हुनेछ । यस्तो भावना हुनु अथवा

यस भावनाको कुरै पनि पनि कठिन अवश्य छ, तर हामीले कदापि सच्चा मनले प्रभुको सत्तालाई स्वीकार गरेनौं, त्यसैले कठिनाइको अनुभव भएको हौं। जसले स्वीकार गऱ्यो, उनीहरूको लागि यो ध्रुवसत्य सिद्धान्त हो। उनीहरूलाई यसको आचरण गर्न यस्तो भावना गर्न परिश्रम गर्नुपर्दैन। प्रभुको अस्तित्वको स्वीकृतिले उनीहरूलाई स्वतः यस्तो भावनाराज्यमा पुऱ्याइदिन्छ। **बृहदारण्यकश्रुतिमा** भनिएको छ–

एतद् वै परमं तपो यद् व्याहितस्तप्यते परमं हैव लोकं जयति य एवं वेद।

कोही ज्वरादि व्याधिले अत्यन्त पीडित छ, शरीर ज्वरको तापले पोलिइरहेको छ भने यस्तो भावना गर्नुपर्छ– यही परम तप हो, म तप गरिरहेछु। जसले यस्तो मान्छ ऊ यस भावनाको फलस्वरूप परम लोकको विजय गर्दछ।

यस्तै, यदि हामीले घाउमा अथवा शरीरका अन्य व्याधिमा शरीरसम्बन्धी प्रत्येक प्रतिकूल घटनामा प्रभुको प्रसादको, स्वयं प्रभुको भावना गरी त्यस घटनाप्रति आफ्नो दृष्टिकोण बदल्यौं भने पीडाको अनुभूति हुँदा पनि हाम्रो दुःख अवश्य नै घट्नेछ। संसारमा पनि हामी प्रत्यक्ष देख्छौं– कुनै व्यक्ति आत्मशुद्धिको लागि कुनै दिन व्रत गरी उपवास बस्तछ, ऊ नै कुनै दिन संयोगक्रमले भोजन-व्यवस्था नहुँदा भोकै पर्दछ। दुवै दिन भोजको पीडा त उसलाई समान भावले हुन्छ, किन्तु व्रतको दिन ऊ सजिलैसित पीडा सहन्छ, साथै व्रतको पालन भइरहेको छ भनेर सुखको अनुभव गर्दै त्यस दिन हुने उत्सवमा ऊ उल्लासपूर्वक सम्मिलित पनि हुन्छ। भोकको पीडा हुँदा-हुँदै पनि उसको मनमा दुःखको व्यथा हुँदैन। तर त्यही व्यक्ति अर्को दिन भोजन नपाउँदा दुःखी र चिन्तित भइरहेको हुन्छ– के गरूँ, भोजनको व्यवस्था अहिलेसम्म हुन सकेन, सन्ध्या हुन लागेको छ। त्यसदिन अन्य कार्यमा पनि उसको मन लाग्दैन। भोकको पीडाले मनैमन व्यथित भई ऊ सारा उत्साह गुमाउँछ। यस्तो किन ? भोकको अनुभव त दुवै दिन समान भावले नै हुन्छ। यस्तो यस कारणले हुन्छ– पहिलो दिन उसको निम्ति भोकको पीडा अनुकूल छ, र अर्को दिन प्रतिकूल। दृष्टिकोणमा भेद हुनाले नै एउटै प्रकारको घटना एक दिन सुख र अर्को दिन दुःखको कारण बन्न पुग्छ। कदाचित् त्यो दृष्टिकोण बदलेर 'मङ्गलमय प्रभुको विधानले नै आज मलाई भोजन मिलेन, यसमा निश्चय नै मेरो कुनै अत्यन्त मङ्गल निहित छ' भन्ने सोचोस् त ऊ तत्कालै सुखी हुनेछ।

अहिलेसम्मको विवेचनाको सारांश के हो भने घटनामा दुःख हुँदैन, त्यसप्रति प्रतिकूल भावना नै हाम्रो दुःखको सृजना गर्दछ। अतः हामी आफ्नो दुःख हटाउन

चाहन्छौं भने घटनातर्फ नहेरी त्यसमा ओतप्रोत प्रभुतर्फ दृष्टि स्थिर गरौं । उहाँतर्फ दृष्टि लाग्यो कि जताततै प्रभु नै प्रभु देखिनुहुन्छ, सर्वत्र उहाँकै मङ्गलमय करकमल काम गरिरहेका देखिन्छन् । अनि हाम्रो प्रतिकूलता हराउनेछ र हाम्रो दुःख पनि सदाको निम्ति समाप्त हुनेछ, दुःखनाशको यही अमोघ उपाय हो ।

जो मानिस सुख-दुःखको स्तरभन्दा माथि उठिसकेका छन्, तिनीहरूको कुरा बेग्लै हो; अन्यथा हामीमध्ये कोही यस्तो छैन, जो दुःख चाहन्छ, किन्तु हामीले नचाहेर पनि दुःखले त कदापि छाड्दैन । दुःखको लागि हामी कुनै प्रयत्न गर्दैनौं तापनि दुःखका निमित्त उपस्थित भइहाल्छन्, अनि अज्ञानवश तिनीहरूलाई आफूसँग सम्बद्ध गराएर हामी दुःखी पनि हुन्छौं । ठीक यसै प्रकार सनातन नियम के छभने इन्द्रियद्वारा भोगिने विषयसम्बन्धी सुखका निमित्तहरू पनि हामीले प्रयत्न नगरे पनि, हामी जहाँसुकै बसौं, हाम्रा सामु आइहाल्छन् । कर्मजगत्का नियमहरूद्वारा नियन्त्रित भएर यी पनि विनाप्रयास हामीलाई प्राप्त हुन्छन् । **श्रीमद्भागवतमा** भक्तराज प्रह्लाद भन्नुहुन्छ–

सुखमैन्द्रियकं दैत्या देहयोगेन देहिनाम् ।
सर्वत्र लभ्यते दैवाद् यथादुःखमयत्नतः ॥७।६।३॥

२७६

यसको लागि चेष्टा गर्नु आवश्यक छैन । चाहे यस सनातन नियमप्रति हाम्रो श्रद्धा नहोओस्, हामी यसलाई नमानौं, तैपनि मान्नु र नमान्नुले सत्यमा हेरफेर हुने होइन । ठीक हो– दृढ सङ्कल्पशक्तिद्वारा अनुप्राणित आफ्ना कुनै नवीन प्रबल कर्मद्वारा वैषयिक सुखको लागि निमित्तहरूको रचना पनि हामी गर्न सक्छौं । यो स्वतन्त्रता हामीलाई प्राप्त छ तथा यो स्वतन्त्रता पनि कर्मजगत्को त्यस सनातन नियमभित्र नै आउँछ, हाम्रो नवीन कर्म, तुरुन्त नवीन प्रारब्धरूपमा परिणत भई निर्दिष्ट प्रारब्धको बीचमा नै आफ्नो फल प्रदान गर्न सक्छ; किन्तु जुन फल मिल्छ, त्यो हुन्छ आखिर नश्वर नै, जीवनसँगै समाप्त हुने । अर्को शब्दमा यसरी भन्न सकिन्छ– जुन वस्तु स्वतः प्राप्त (निर्दिष्ट प्रारब्धद्वारा पाइने विषयसुख) छ, त्यसको लागि तथा नवीन चेष्टाद्वारा प्राप्त हुने जुन नाशवान् वस्तु (प्रबल क्रियमाणद्वारा सिर्जिएको तत्काल फलोन्मुख प्रारब्धसुख) छ, त्यसको लागि यी दुवैको लागि चेष्टा गर्नु मानव-जीवनको अमूल्य समयको दुरुपयोग मात्र हो, यी अनमोल क्षणहरूलाई व्यर्थ गुमाउनु मात्र हो । चेष्टा त हामीले त्यस वस्तुको लागि गर्नुपर्छ, जुन हाम्रो चेष्टाविना आफै हामी पाउन सक्तैनौं एवं जुन एकचोटि प्राप्त भएपछि हामीबाट कहिल्यै पृथक् हुँदैन, पाउनासाथ हामीलाई

सदाको लागि परमानन्दमा निमग्न गराउँदछ, पाएर हामी त्यस सुखको अनुभव गर्छौं, जुन नित्य एकरस रहन्छ र जेमा दुःखको मिश्रण सर्वथा हुँदैन। यस्तो वस्तु एक-मात्र प्रभुबाहेक अर्को छँदैछैन। एकमात्र प्रभु नै यस्तो हुनुहुन्छ, जो कर्मको फल झैं हामीलाई यस जीवनमा स्वतः प्राप्त हुनुहुन्छ। उहाँको लागि त हामीले विशेष पद्धतिले केही प्रयत्न गर्नुपर्छ, तब मात्र उहाँ भेट्टिनुहुन्छ, र एकपल्ट भेट्टिएपछि फेरि कहिल्यै अलग्ग हुनहुन्न। उहाँलाई भेट्नासाथ उहाँको समग्र आनन्द हामीभित्र व्यक्त हुन थाल्नेछ, हामी शाश्वत सुखशान्तिको अनुभव गरी कृतार्थ हुनेछौं तथा यस दिशामा प्रयास नै मानव-जीवनको समयको साँचो सदुपयोग हो।

हामीहरूमध्ये धेरै व्यक्ति यस्ता छौं, जो जीवनका अतीत घटनाहरू स्मरण गर्दै दिन-रात चिन्तित रहन्छौं, असल-खराब घटना जे घटेका छन्, तिनबाट सुखी वा दुःखी हुन्छौं –यो पनि समयको दुरुपयोग नै हो। घटनाहरू त हाम्रा पूर्वकर्मानुसार घटेका हुन्। तिनको लागि जब हामीले कारणको निर्माण गरिदियौं त कार्य भएरै छाड्छ। जहाँ एक व्यक्ति भव्य भवनमा बस्तछ, अर्काको लागि झुपडीको व्यवस्था भएको छैन; एकजनाकहाँ नष्ट गर्नको लागि सम्पत्तिको राशि एकत्र छ, अर्कोकहाँ भने पेट भर्नको लागि रुक्खा-सुक्खा अन्न पनि छैन। एउटाको शरीर सदा नीरोग छ, सुन्दरता अङ्ग-अङ्गमा उम्लन्छ, अर्कोचाहिं अन्धो हुन्छ, लङ्गडो पनि हुन्छ, जीवनभर रोगी पनि हुन्छ; एउटाको जीवनमा पवित्रता सद्गुण स्वभावैले भरिभराउ हुन्छन्, अर्कामा क्रूरता एवं पशुभावकै जगजगी छ; एउटाको जीवनपथमा फूल बिछ्याइएका छन्, ऊ क्रमशः उन्नत नै हुँदै जान्छ, पाइला-पाइलामा सफलता उसको स्वागत गर्छ भने अर्काको पथमा काँडा तेर्सिएका हुन्छन्, अगाडि बढ्ने गति सदा अवरुद्ध नै रहन्छ, उसलाई सधैं निराशा असफलता, जलन मात्र हात लाग्छन्। त्यस्तै एउटा ८०-९० वर्षको आयु भोग्दछ, अर्को उत्पन्न हुन्छ र केवल क्षणभरको लागि संसारको प्रकाश देखेर पुनः मृत्युको काखमा निदाउँछ। यी सारा कुरा आ-आफ्ना भिन्न कर्मका फलद्वारा घटित हुन्छन्। यस कर्मजगत्का सनातन नियमहरूमा कसैप्रति अन्याय हुँदैन, पक्षपात हुँदैन। जसले जस्तो बीउ रोपेको छ, जस्ता कर्म सञ्चित गरेको छ, उस्तै फल, उसैअनुरूप घटनाहरू उसको लागि बन्दछन्। सञ्चितका अपार कर्मराशिबाटै त हाम्रो यस जीवनको प्रारब्ध बन्दछ। आफूले रोपेको बीजको, आफ्नै कर्मका फल नै त हामीलाई आजसम्म मिलेका छन्, तिनको प्राप्ति अवश्यम्भावी नै थियो, तब त ती भोगिए; अब त समाप्त भइसके,

तिनको खाता पूरा भइसक्यो। अब तिनको चिन्ता गर्नाले हामीलाई के लाभ ? त्यस्तो विचार गरी हामी आफ्नो अमूल्य समय किन गुमाऔं ? यस्तै गरी भविष्यमा के होला भनी विचार गरिरहनु पनि समय नष्ट गर्नु हो। वास्तवमा भविष्य त हाम्रो आफ्नै हातमा छ। त्यसको निर्माण हामी गर्न सक्छौं। हामी वर्तमानको सदुपयोग गर्छौं भने भविष्य सुन्दर हुनु निश्चित छ। प्रारब्धको वेगले यस जीवनको अन्तिम क्षणसम्म अनुकूल-प्रतिकूल निमित्त नै प्राप्त किन नहोऊन्, हामी वर्तमान समयलाई ठीक-ठीक काममा लगाउँछौं भने यी आएर पनि हामी एवं हाम्रो मनलाई छुन सक्तै नन्। कदाचित् हाम्रो मनलाई छोइहाले पनि उद्विग्न पार्न सक्तै नन्। अनि यसपछि, यस जीवनपछि जुन नवजीवनको प्रारम्भ होला, त्यहाँ त्यस भविष्यमा त हाम्रो लागि चिन्ताको कुनै कारण नै रहनेछैन। नियम यो छ-- गोदाममा भरिएका मालमध्ये त्यो माल पहिले निस्कन्छ, जुन आखिरमा भरिएको छ। गोदाममा पहिले चाहे प्याजै-प्याजका बोरा भरिएका होऊन्, तर अन्तमा यदि त्यसमा लगातार सबैतिरबाट केवल केशरका बोराहरू भरिन लागे भने निकाल्दाखेरि केशरका बोराहरू नै पहिले निस्कनेछन्। केशरको सुगन्धले वातावरण सौरभमय हुनेछ। यसै गरी अहिलेभन्दा, यस क्षणभन्दा पहिले हाम्रा कर्मका गोदाममा चाहे अत्यन्त खराब कर्मकै संस्कार किन नभरिएका होऊन्, तर हामी वर्तमान-का प्रत्येक क्षणलाई अहिल्यैदेखि लिएर जीवनको अन्तसम्म प्रभुको खोजीमा नै, खोजीका साधनामै, व्यतीत गर्छौं भने प्रभुद्वारा ओतप्रोत संस्कार नै सञ्चित हुनेछन्, नवजीवनको प्रारब्ध यिनै संस्कारलाई लिएर निर्मित हुनेछ; अनि उहाँ यस संस्कारको सुबासले हामी त निरन्तर प्रफुल्लित, चिन्तारहित रहनेछौं, हाम्रो सम्पर्कमा आउनेको दुर्गन्ध पनि हराउनेछ। अतः वर्तमानको सदुपयोग गरौं। अतीत एवं भविष्यका चिन्ता हामी शीघ्रातिशीघ्र छाडिदेऔं।

आफ्ना पहिलेका भूलको निरन्तर स्मरण गर्दै पश्चात्तापका विचारमा निमग्न रहनु पनि समयको सच्चा सदुपयोग होइन। हो, यदि यो पश्चात्ताप सक्रिय (positive) छ भने हामीलाई जीवनका चरम उद्देश्यतर्फ बढाउन यो परम सहायक हुनेछ। सक्रिय (Positive) पश्चात्ताप यस्तो हुन्छ-- जति दुष्कर्म हामीले गरेका छौं, त्यसको कैयौं गुना अधिक भलाइ, आफ्नो शक्ति-सामर्थ्यअनुसार बढीभन्दा बढी जति भलाइ गर्नु सम्भव छ, उति भलाइ हामी गरौं। पत्थर झैं कठोर बनेर हामीले अनेकौं हृदयमा घाउ लगाएर सन्तप्त तुल्याएका छौं भने अब नौनीभन्दा कोमल एवं स्निग्ध बनेर, जहाँजहाँ घाउ देख्छौं, तिनलाई निको पर्ने सच्चा प्रयास गरौं। आफ्ना

क्रूर चेष्टाद्वारा हामीले मानिसहरूको चित्तलाई रुवाएका छौं भने अब प्रेमको मधु पियाएर सबैलाई शीतल पार्ने व्रत लेऔं। यो हो सक्रिय पश्चात्ताप, अन्यथा ती बितेका कुरा सम्झिरहनाले मात्र कुनै विशेष लाभ हुँदैन।

सारांश के हो भने समयको सच्चा सदुपयोग गर्ने हो भने हामी प्रभुको खोजीमा जुटौं, अरू काम त जसरी हुनु छ हुने नै छन्, हामीविना अरूबाट पनि भइहाल्छ, तर यो काम त हामीले नै गर्नुपर्छ, हामीले गर्नलि नै हुन्छ। अरू कोही पनि हाम्रो सट्टा हाम्रो लागि यो गर्न सक्तैन। अतः यसैमा हामीले लाग्नु छ, उहाँलाई खोज्नुमै लागिपर्नु छ। यस मार्गमा लाग्दा हामीले एक विशेष पद्धतिको अनुसरण गर्नुपर्छ, विशेष ढङ्गले केही यत्न पनि गर्नुपर्छ, किन्तु साथसाथै यो पनि पक्का छ– यसमा कुनै खास परिश्रम हुन्छ भन्ने कुरा पनि बिलकुलै होइन, किनभने–**आत्मत्वात् सर्वभूतानां सिद्धत्वादिह सर्वतः**। ती प्रभु त हामी सबैका स्वयम् आत्मा नै जो ठहरिनुभयो, उहाँको उपस्थिति त त सर्वत्र छ। उहाँको खोजी गर्नुमा, उहाँ आफैलाई आफूदेखि प्रसन्न गर्न परिश्रमै के पर्छ र?

लगन छ भने पद्धतिको अनुसरण गर्न पनि त्यति सारो गाह्रो पर्दैन। अँ, सबभन्दा पहिले हामीले उहाँलाई प्रत्येक रूपमा चिन्नु मात्र पर्छ। अग्निको तत्त्व त हामी जान्दछौं। एउटै अग्नितत्त्व सर्वत्र व्याप्त छ, जुन अग्नि काठमा छ, त्यो पत्थरमा छ, त्यही बादलमा छ, त्यही सूर्यमा छ, उही हाम्रो शरीरमा पनि व्याप्त छ, किन्तु यदि हामी अग्निको रूप के हो भनी सोच्छौं त यही भन्नुपर्ने हुन्छ– अग्नि जुन आधारमा व्याप्त छ, त्यही त्यसको रूप हो। एकै अग्निमा तत्त्वतः कहीं कुनै अन्तर छैन। यस्तै समस्त भूतहरूका अन्तरात्मा प्रभु एक हुँदा-हुँदै पनि नाना रूपमा रहेर तिनैको जस्तो रूपले युक्त हुनुहुन्छ, जस्तै–

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो
रूपं रूप प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा
रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥

–कठोपनिषत् २।२।९

यस तत्त्वलाई राम्ररी बुझेर हामी ठीक यस्तै अनुभव गर्ने चेष्टा गरौं। साथै, कदाचित् यस्तो अनुभव नभए पनि यस सत्यमा विश्वास गरेर हामी यसो गरौं–

आफ्नो -आसुर भाव दबाई अर्कालाई नष्ट गरेर स्वयं सुखी हुने भावनालाई सर्वथा छाड्दै सबै प्राणीहरूप्रति दया एवं सौहार्दको व्यवहार गरौं । बस, यत्ति नै अपेक्षित छ । हामीले यसो गर्न सक्यौं भने प्रभुको प्रसन्नताको दर्शन हुन कत्ति बेर लाग्दैन ।

तस्मात् सर्वेषु भूतेषु दयां कुरुत सौहृदम् ।
आसुरं भावमुन्मुच्य यया तुष्यत्यधोक्षजः ॥

– श्रीमद्भागवत, स्कन्ध ७

प्रभुको प्रसन्नता हामीले पायौं भने त हाम्रो लागि कुनचाहिं चीज अलभ्य रहन्छ र ? **तुष्टे च तत्र किमलभ्यमनन्त आद्ये** –कुनै पनि रहँदैन । कदाचित् शरीर नष्ट हुनुभन्दा पहिले नै हामी चेत्यौं, चेतेर प्रत्येक क्षणको उपयोग यसै उद्देश्यको पूर्तिको लागि गऱ्यौं भने कति राम्रो हुने थियो ।

साधन-चतुष्टयको प्रसङ्गमा चित्तशुद्धिको चर्चा चलिरहेको थियो । वेदान्तका अधिकार- निर्णय, गुरूपसत्ति आदि सात विषयको मौलिक प्रसङ्ग थियो । **कठश्रुति** भन्छ–

नाऽविरतो दुश्चरितान्नाऽशान्तो नाऽसमाहितः ।
नाशान्तमानसो वाऽपि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात् ॥

यस मन्त्रमा **अन्तःकरण-शुद्धिका चार भूमिका** बताइएका छन् । पहिलो– **दुश्चरित्रताको परित्याग**, दोस्रो–**कामक्रोधादिको परित्याग**, तेस्रो– **मनोराज्यको परित्याग**, अनि चौथो– **सिद्धिहरूको परित्याग** । यी चार कुरा नहोऊन् त अत्यन्त शास्त्रज्ञान भए पनि आत्मा एवं परमात्माको एकताको बोध हुन सक्तैन। अन्तःकरण-शुद्धिको प्रथम साधन आहारशुद्धि शास्त्रकारहरूले तीन थरी बताएका छन् –**शारीरिक आहारशुद्धि, ऐन्द्रियक आहारशुद्धि** र **मानसिक आहारशुद्धि** ।

अर्को मतमा कर्मद्वारा अन्तकःरण-शुद्धि हुन्छ– **तमेतं ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन ज्ञानेन तपसानाशकेन** । यस मतमा जस्तो कर्म गर्छौं, त्यस्तै संस्कार बन्छन् । संस्कारअनुसार नै वासना बन्दछ । यसैले हाम्रो क्रिया शुद्ध होओस् त निषिद्ध कर्मको परित्याग भएर विहित कर्म मात्र भई चित्तशुद्धि हुन्छ । सारांश के हो भने अन्नमय कोशमा जसको अवस्थिति छ, तिनको अन्तःकरण-शुद्धिको साधन आहारप्रधान हुन्छ, अनि जसको प्राणमय कोशमा अवस्थिति हुन्छ, तिनको अन्तःकरणशुद्धि कर्मप्रधान हुन्छ ।

यत् कर्म कुर्वतोऽस्य स्यात् परितोषोऽन्तरात्मनः ।
तत्प्रयत्नेन कुर्वीत विपरीतं तु वर्जयेत् ॥

कर्ममा पनि जुन कर्म गर्दा आत्मग्लानि हुँदैन र आत्मतृप्ति तथा पवित्रताको अनुभव हुन्छ, यस्तो कर्म प्रयत्नपूर्वक गर्नुपर्छ; ग्लानि तथा असन्तोष गराउने कर्म छाडिदिनुपर्छ । २८१

तेस्रो मत यस्तो छ– अन्तःकरणको शुद्धि-अशुद्धि वासना-सङ्कल्पअनुसार हुन्छ, अर्थात् हाम्रो चित्तवृत्ति शुद्ध हुनुपर्छ । अन्तःकरण विज्ञानमय अर्थात् वासनात्मक छ । त्यो शुद्ध वासनाको उदयले शुद्ध र अशुद्ध वासनाको उदयले अशुद्ध हुन्छ । अतः अन्तः-करणको शुद्धि उपासनाले हुन्छ– **मुमुक्षुर्वै शरणमहं प्रपद्ये – यस्य देवे परा भक्तिः** इत्यादि । यस मतमा– आफ्नो मनमा 'म श्रीराम, श्रीकृष्ण, श्रीशिव वा श्रीनारायणलाई प्राप्त गरूँ' भन्ने इच्छा भयो कि सांसारिक क्षुद्र इच्छाहरू छुट्तछन्, अनि केवल इष्टविषयक इच्छा मनमा रहन्छ । यो इच्छा पनि इष्टदर्शनपछि पूर्ण हुन्छ । यस प्रकारले उपासना-द्वारा अन्तःकरणको शुद्धि हुन्छ ।

चौथो मतमा सम्पूर्ण वासनाहरूलाई अभिभूत गरी समाधि प्राप्त गर्नुपर्छ; अन्तःकरणमा वासना रहिरह्यो भने, भन्न सकिंदैन, कुन वेला असलको खराबी आइलाग्ने हो । निर्विषयक, निर्विकल्प, निर्बीज, असम्प्रज्ञात समाधिपर्यन्त अन्तःकरणको शुद्धि नै त हो । यो योगमार्ग हो । चित्तलाई सर्वथा निर्विषयक बनाइदिनुपर्छ । मनमा न विषय आउनेछ, न अशुद्धि आउनेछ । दोष तबै हुन्छन् , जब अन्तःकरण सविषय हुन्छ । चित्तमा पुरुष वा कामिनी छ, तब काम छ । धन छ, तब लोभ छ । शत्रुको स्मरण हुन्छ, अनि द्वेष हुन्छ । चित्त निर्विषय छ भने काम, क्रोध, लोभ, मोह केही पनि हुँदैन । काम सविषयक छ, किनकि त्यसमा केही अपेक्षा छैन । यस्तै, सन्तोष, शान्ति, निर्मोह –यी निर्विषयक छन् । वास्तवमा अन्तःकरणको शुद्धि एक सद्गुण हो, र त्यो हो आफ्नो अन्तःकरणलाई शान्त राख्नु । अन्तःकरणको यस शान्तिलाई नै ब्रह्मचर्य, सन्तोष, निष्कामता, निर्मोहता आदि भन्दछन् । अन्तःकरणको शान्तिद्वारा सम्पूर्ण दोषको निवृत्ति हुन्छ । यही एक सद्गुण हो, अरू सबै दुर्गुण हुन् । सद्गुणका अनेक नाम त व्यावर्तकको भेदले कल्पित छन् । जस्तै– काम नष्ट गर्ने शान्ति **ब्रह्मचर्य** र लोभ नष्ट गर्ने शान्ति **सन्तोष** कहलाउँछ । यसको अर्थ के भने सद्रूप परमात्मासँग अभिन्न हुँदा अर्थात् आफ्नो आश्रयस्वरूप परमात्माभन्दा पृथक् नदेख्दा वृत्तिको नाम **गुण** हुन

पुग्छ । सत्सँग अभिन्न गुण नै सद्गुण हो, र यही अन्तःकरणको शुद्धि हो । श्रुतिमा भनि-भनिएको छ–

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह ।
बुद्धिश्च न विचेष्टेत तामाहुः परमां गतिम् ।।

पाँचौं मतअनुसार अन्तःकरण न अन्नमय छ, न प्राणमय, न कर्मजन्य, न वासनाजन्य र न त सत्तात्मक नै । वास्तवमा त मनको सत्ता नै छैन । ऊ न बाहिर छ, न भित्र । यसको लागि कुनै प्रयत्न गर्ने आवश्यकता नै छैन । विषयको प्रतीतिलाई नै मन भनिन्छ, जहाँ अन्यथारहित विषयको प्रतीति छ, त्यहाँ मनलाई नै चेतन भन्दछन् । अतः मनमा जुन शुद्धिको प्रतीति हुन्छ, त्यसैको नाउँ अन्तःकरणको शुद्धि हो र अशुद्धिको प्रतीतिको नाउँ अन्तःकरणको अशुद्धि हो । हामी केवल शुद्धकै चिन्तन गरौं, शुद्ध अर्थात् जेमा अर्को वस्तु मिसिएको हुँदैन । यस प्रकारको अद्वैत ब्रह्मको चिन्तन नै अन्तःकरणको शुद्धि हो ।

तिम्रो अन्तःकरण जन्मजात शुद्ध छ । जति समयसम्म तिमी परमात्माको चिन्तन गर्दछौ, त्यति समयसम्म तिम्रो अन्तःकरण शुद्ध रहन्छ; अनि जति समयसम्म संसारको चिन्तन गर्दछौ, अशुद्ध रहन्छ । धेरै दिनको अभ्यासले अन्तःकरण शुद्ध हुँदैन, परमात्माको चिन्तनमा लाग्नासाथ अन्तःकरण शुद्ध भइहाल्छ; किनभने चिन्तनविना अन्तःकरण केही पनि होइन । यसरी शुद्ध परमात्माको चिन्तन गर्न थाल्नासाथ तिमी अन्तःकरण शुद्ध हुनाले वेदान्तको श्रवणका अधिकारी हुनेछौ ।

कुनै-कुनै महात्मा यसो पनि भन्छन्– अर्काको घरमा प्रवेश गर्नु छ भने विचार गर्नुपर्छ– हामी त्यसका अधिकारी हौं-होइनौं । आफ्नै घरमा प्रवेश गर्नु छ भने त्यसमा अधिक सोच-विचार गर्नु आवश्यक छैन । यहाँ त अधिकारको अर्थ हो– ब्रह्मज्ञानको अर्थित्व-सामर्थ्य एवं शास्त्रोक्त पद्धतिद्वारा वेदान्तवेद्य ब्रह्मात्मैक्यको अनुसन्धान । यसैले, अधिकारीको विचार आवश्यक छ । आफ्नै घरमा भगवान्को मन्दिर छ भने पनि फोहरी गोडाले त्यहाँ पस्नु आत्मप्रसादको हेतु हुँदैन । गोडा धोएरै त्यसमा प्रवेश गर्नुपर्छ । यसप्रकार आत्मज्ञान निवृत्तिप्रधान हुनाले त्यसमा वाह्य पदार्थको अपोहन अपेक्षित हुन्छ । यिनै भोगापवाद, कर्मापवाद, वासनापवाद, विक्षेपापवाद एवम् अनात्मचिन्तनापवादलाई चित्तशुद्धिका **पाँच भूमिका** भन्छन् । यिनैबाट आत्मज्ञानको मार्ग प्रशस्त हुन्छ ।

गुरूपसदन– याने गुरुको शरणमा जानु। **तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाऽभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्** । श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुको समीप जानुपर्छ । मनमा संसारलाई नै आफ्नो सर्वस्व मान्ने र मुखले गुरुलाई सर्वेसर्वा भन्ने हो भने यो शरणागति होइन । **यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ** । गुरुमा पूरा भक्ति हुनुपर्छ; अर्थात्, गुरु, इष्ट, आत्मा र मन्त्र –यी चारैमा एकता हुनुपर्छ। गुरु-शरणागतिमा पहिलो कुरा के छ भने जो अविश्वासी छ, ऊ गुरुको शरणमा जाँदैन । अविश्वास जुन हृदयमा छ त्यसैलाई दुःख दिन्छ, जसप्रति अविश्वास हुन्छ उसलाई होइन । संसारमा एउटा व्यक्ति पनि यस्तो छैन, जसप्रति तिम्रो चित्तमा संशय तथा अविश्वास नहोओस् –तिम्रो स्थिति यस्तो छ भने तिम्रो अन्तःकरणको स्थिति अत्यन्त शोचनीय छ भन्ने बुझ । २८३

स्वयं पनि बुझ्न सक्तैन र कसैप्रति श्रद्धा पनि छैन भने त्यसको फल के होला ? संशय र विनाश। आफ्नो अन्तःकरणमा संशय एवम् अविश्वास छैन भने यो नै अन्तःकरण-को शुद्धि हो– **अज्ञश्चाऽश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति** ।

अर्को बाधा हो– अभिमान । परमात्मा मापशून्य छ, अर्थात् देश-काल-वस्तुकृत अन्त उसमा छैन । ऊ परिपूर्ण छ । हामीमा अभिमान कहिले आउँछ ? जब हामी आफ्नो माप बताउँछौं –म ब्राह्मण हुँ, म विद्वान् हुँ, हिन्दू हुँ, धनी हुँ, तपस्वी हुँ आदि भन्दै, तब यो साढे तीन हातको शरीर हाम्रो नापो बन्न पुग्छ । श्रुति भन्दछ– जो ब्रह्मलाई आफूभन्दा भिन्न मान्दछ, ऊ पराभूत हुन्छ, उसले पराजयको सामना गर्नु-पर्छ– **ब्रह्म तं परादाद् योऽन्यत्राऽऽत्मनो ब्रह्म वेद** । अरे, रबडको थैलोमा पहाड कसरी अटाउला ? यस्तै, अभिमानको घेरामा ईश्वरलाई कोही ल्याउन चाहन्छ भने कहिल्यै ल्याउन सक्तैन । ईश्वर पाइन्छ त अभिमानको निवृत्तिबाटै । अभिमान दम्भ हो । यसको निवृत्ति गुरु-शरणागतिबाट मात्र सम्भव छ–**दम्भं महदुपासया** । **श्रीमद्भागवत**मा मनो-रोगहरूमध्ये प्रत्येकको औषधि बताइएको छ–

असङ्कल्पाज्जयेत् कामं क्रोधं कामविवर्जनात् ।
एतत् सर्वं गुरुभक्त्या पुरुषो ह्यञ्जसा जयेत् ॥

आफ्ना गुरुदेवमा भक्ति छ भने मनुष्य सबै दोषमाथि सजिलैसित विजय प्राप्त गर्न सक्छ; किनकि गुरुको सामु न दम्भ हुन्छ, न त मान । गुरुमा संशय हुँदैन । गुरुको अगाडि काम-क्रोधादि पनि हुँदैनन् । यसैले गुरु-शरणागति आवश्यक छ ।

वेदान्तमा त गुरुविना काम चल्नै सक्तैन । कल्पना गर– हाम्रो एक बाल्य-कालको मित्र कहीं दूर देशमा रहन्छ । हामी दुवैको बसौं देखि भेटघाट भएको छैन, किन्तु पत्र-व्यवहार चलिरहेछ । कदाचित् म उसकहाँ गएँ, तर उसले मलाई चिनेन । म आफ्नो नाउँ बताउँदिनँ, तर मित्रवत् खुला व्यवहार गर्दछु । ऊ आश्चर्यमा पर्दछ । यस्तैमा कसैले मेरो नाउँ बोलायो । अनि ऊ मलाई अङ्कमाल गर्न थाल्यो । अब स्वयं विचार गर– म उसको सामु अपरोक्ष थिएँ कि थिइनँ ? तर आँखाअगाडि हुनु अर्कैकुरा हो र चिन्नु अर्कै । यस्तै हाम्रो आत्मा, जो ब्रह्म हो, ऊ परोक्ष छैन । हामीभन्दा कतै टाढा पनि छैन । सदा निदाउँदा ब्यूँझँदा, उठ्दा-बस्दा आफूसितै छ । यो नित्य प्राप्त छ । यसमा वियोगको सम्भावना नै छैन । यस नित्यप्राप्त आत्मालाई हामी चिनिरहेका छैनौं । यदि यसमा स्थित हुँदा यसलाई चिनिने भए सुषुप्तिमा हुने थियो; समाधिमा हुने थियो । अत्यन्त समीप रहँदा पनि यसलाई हामी चिनिरहेका छैनौं भने बताइदिनेको आवश्यकता छ कि छैन ? जबसम्म कोही 'यो तिमी नै हो' भनेर चिनाउँदैन, तबसम्म यसको ज्ञान हुनेछैन । उपासनाले जो परोक्ष ईश्वर छ, उसको प्राप्ति हुन सक्छ । उससँग तादात्म्य केही बेरको लागि एक भएर बस्नाले हुन सक्छ । अभ्यास गर्नाले समाधि पनि लाग्न सक्छ । सङ्कल्पसिद्धि भएपछि वस्तुहरूको प्राप्ति तथा स्वर्गगमन हुन सक्छ । परन्तु यिनमा कुनैबाट पनि आत्माको उपलब्धि हुँदैन । शास्त्रको अभ्यासले पनि यो हुनेछैन । यहाँ त जो जसलाई खोजिरहेको छ, ऊ स्वयम् आफै हो । आफ्नो खेल आफै देखिरहेछ । **अज्ञानेनाऽऽवृतंज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः** । ज्ञान अर्थात् जान्ने शक्ति नै जब ढाकिन्छ, अनि जान्ने नै कसरी ? अतः बताइदिने व्यक्तिबेगर आत्मा अपरोक्ष हुनै सक्तैन । यसैले स्पष्ट भनिएको छ– **आचार्यवान् पुरुषो वेद** । अर्थात् जो प्राप्तगुरु पुरुष हो, उही यो जान्दछ । **आचार्यद्धिवेव विदिता विद्या साधिष्ठं प्रापत्** । आचार्यबाट सिकेको विद्याले नै आत्म-साक्षात्कार गराउन सक्छ । **नैषा तर्केण मतिरापनेया, नाऽयमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन** । यस आत्माको प्राप्ति प्रवचन, मेधा वा अध्ययनले हुँदैन । यसको लागि त गुरुकै आवश्यकता पर्दछ । यसरी वेदान्तमा गुरूपसदन अनिवार्य अङ्गको रूपमा रहेको छ ।

पदार्थद्वय-यवेविक– अब तेस्रो कुरा छ पदार्थद्वय-विवेक, किनकि तपाईंलाई कुनै वाक्यको अर्थ बुझ्नु छ भने त्यसका अलग्ग-अलग्ग पदहरूको अर्थ बुझ्नुपर्छ । यसकारण महावाक्यको अर्थ बुझ्न त्यसका पदहरूको अर्थ बुझ्नु आवश्यक छ ।

तत्त्वमसि –यो महावाक्य हो । यसमा तीन पद छन्– **तत्, त्वम्** र **असि** । यी तीनै पदको ठीक अर्थ नबुझी महावाक्यको अर्थ बुझ्न सकिंदैन । तिमी जान्दछौं– **तत्** सर्वनाम हो, जुनसुकै परोक्ष वस्तुको लागि यो एक सङ्केत हो । तर यतिबाट वाक्यार्थको ज्ञान हुँदैन । **तत्** पदको ठीक अर्थ – त्यसको लक्ष्यार्थ अर्थात् त्यो कसलाई सङ्केत गर्छ भन्ने जानेपछि मात्र वाक्यार्थको ज्ञान हुन्छ ।

वाक्यार्थज्ञानमा समस्त दर्शनको उपयोग हुन्छ । **तत्** पदार्थको विवेक गर्न सम्पूर्ण दर्शनहरूको ज्ञान आवश्यक छ, किनभने वाक्यार्थको निर्णय ो लागि उपाधि-विवेकको आवश्यकता पर्छ, किनभने प्रकृतिबाट सृष्टि हुन्छ, परमाणु वा कर्मबाट सृष्टि हुन्छ –यी सबै कुराको जब विचार गरिन्छ, तब मात्र उपाधिको ज्ञान हुन्छ– आत्माको उपाधि के हो ? समष्टि-उपाधि के हो ? व्यष्टि-उपाधि के हो ? २८५

अधिकार-निर्णय र गुरूपसदनका कुरा त भए, किन्तु यस सृष्टिको स्वरूप के हो ? व्यष्टि के हो ? समष्टि के हो ? कार्य के हो ? कारण के हो ? वहिःकरण के हो ? अन्तःकरण के हो ? –यी सबै विषय नबुझी पदार्थद्वयको विवेक हुँदैन । प्रत्येक दर्शनको, यहाँसम्म कि **नास्तिक दर्शन**को पनि एक उपयोग छ । त्यसबाट पनि हामी लाभ उठाउन सक्छौं । **चार्वाक** भन्छन्– यो शरीर नै आत्मा हो, र यसको स्वास्थ्य र सुखको ध्यान नै मुख्य कर्तव्य हो । उनको अभिप्राय 'स्त्री पुरुष, धन, गृह आदिको सम्बन्ध मिथ्याकल्पित हो र शरीरलाई सुखी राख्नकै लागि यी छन्' भन्ने बुझ्नु-पर्‍यो । यसको अर्थ के भयो भने आफू नै प्रधान हो र शेष सबै गौण । संसारको कुनै पनि व्यक्ति एवं वस्तुसँग मोह गर्नुहुँदैन । यसप्रकार **चार्वाक-दर्शन** पनि हाम्रो मनोभूमिमा आत्मप्रवणता उत्पन्न गरी मोहनिवृत्तिको साधन बन्न पुग्छ । **जैन** भन्छन्– अष्टादश दूषणले रहित भएपछि मात्र तीर्थङ्कर पदको प्राप्ति हुन्छ । यसको तात्पर्य के हुन्छ भने अन्तःकरणको शुद्धि अत्यावश्यक छ । **बौद्धहरू** जगत्लाई विज्ञानमात्र किंवा शून्यमात्र बताउँछन्, त्यतिखेर तिनीहरू वैराग्यको लागि जगत्को मिथ्यात्व-चिन्तन गर्न कति ठूलो प्रेरणा दिइरहेका छन् । अन्तःकरण-शुद्धिको निम्ति जैनहरूको **रत्नत्रय** (सम्यक् सङ्कल्प, सम्यक् चारित्र्य र सम्यक् समाधि) कति उपयोगी छ । तात्पर्य के हो भने कुनै पनि दर्शन द्वेष गर्न योग्य छैन, त्यसको पनि उपयोग छ ।

न्याय र **वैशेषिक**का दार्शनिकहरू नमानून्, किन्तु ती दर्शनअनुसार हामीले एक-एक परमाणुको चिन्तन गर्‍यौं भने जगत्को कारणमा हाम्रो बुद्धिले प्रवेश गर्न

भाल्नेछ; किनकि परमाणु निरवयव छ र सावयवको कारणहरूपमा निरवयव हुनु औधि विचित्र झैं लाग्छ। निरवयव परमाणु चक्षुद्वारा प्रत्यक्ष हुँदैन, मानसप्रत्यक्ष हुन्छ तापनि त्यसवेला पनि त्यो खण्ड हुनेछ। अनि त्यो सविशेषहरूको चरम रहनेछैन। यसप्रकार निरवयववबाट सावयवको उत्पत्ति मानेर यस दर्शनले कार्य-कारणमात्रको ध्वंस नै गरेको छ, स्थापना होइन। जब हामी परमाणुको ध्यान गर्छौं, तब ऊ ध्येय बन्दैन; जब ध्येय नै बन्दैन त त्यसबाट सृष्टि कसरी भयो ? एक परमाणुमा अवयव छैन भने दुई परमाणु मिलेपछिचाहिं त्यहाँ कहाँबाट अवयव आइपुगे ? निरवयव र र निरवयवको संयोग नै कसरी हुन्छ ? जब संयोग नै हुँदैन त अणुको उत्पत्ति पनि हुँदैन। यसरी हामीले विचार गऱ्यौं भने यी दर्शनहरूको उपयोग पनि हाम्रो बुद्धिलाई तिखारेर ब्रह्मसम्म पुऱ्याइदिन सहायक नै हुन्छ।

अब **साङ्ख्य** र **योग**को विचार गरौं। यिनका मतमा प्रकृति आदिम कारण हो र पञ्च भूत हुन् अन्तिम कार्य। यी दुवैको मध्यमा छ प्रकृति-विकृति। पुरुष न कार्य हो, न कारण। विचार गर– कार्य जब पञ्च भूतपर्यन्त नै छ भने मनुष्यको शरीर के हो ? यो कार्य हो वा कारण ? कार्यरूप पञ्च भूतहरूमा यो कल्पित छ, किनभने यसलाई कार्य मानेर पञ्च भूतलाई कारण मान्ने हो भने अन्तिम कार्य शरीर भयो। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु र आकाश –यी अन्तिम कार्य भए भने त शरीरमा यी प्रवेश गर्दैनन्। माटोले प्रवेश गऱ्यो भन्छौं भने पनि यो पहिल्यैदेखि माटो हो। जलले यसमा प्रवेश गऱ्यो भन्छौ भने पनि यो पहिल्यैदेखि जल हो। तेजले यसमा प्रवेश गऱ्यो भन्छौ भने पनि यो पहिल्यैदेखि तेज हो। वायुले यसमा प्रवेश गऱ्यो भन्छौ भने पनि यो पहिल्यैदेखि वायु हो। यसै गरी, यसमा आकाशले प्रवेश गऱ्यो भन्छौ भने पनि यो पहिल्यैदेखि नै आकाश हो। यसको मतलब के हो भने जस्तो स्वर्णमा आभूषणको एक आकार बन्छ, त्यस्तै पञ्च भूतमा पशु, पक्षी, मनुष्य आदिका शरीर कल्पित हुन्छन्, आकार मात्र हुन्छन्।

योगीहरू भन्छन्– समाधिमा पद, पदार्थ र तिनको सम्बन्ध-ज्ञान एकै हुन्छ। जस्तै जाग्रत्मा घडा एक पदार्थ हो, जुन अलग्ग छ। घट पद मुखमा छ र घट पदार्थ तथा घट शब्दको सम्बन्धज्ञान हृदयमा छ। समाधिमा यी तीनै एक हुन्छन् भनै यसको अर्थ भयो– समाहित चित्तमा भेद हुँदैन, भेद विक्षिप्त चित्तमा हुन्छ।

अब **पूर्वमीमांसातर्फ** विचार गर्ने हो भने चित्तशुद्धिमा यसका तीन उपयोग

छन् । अन्तःकरणको शुद्धिको लागि धर्मानुष्ठान गर्नुपर्छ । यो एउटा उपयोग हो । आत्मा शरीर होइन, कर्ता-भोक्ता र संसारी हो; अतः शरीरभन्दा पहिले थियो र पछि पनि रहनेछ । यसप्रकार आत्मा नित्य छ । नित्यानित्य-वस्तु-विवेकमा यो अर्को उपयोग भयो । यो दृश्यमान संसार द्रव्यबाट उत्पन्न भयो कि कर्मसंस्कारबाट, यसको उत्तरमा पूर्वमीमांसक भन्लान्– संसार उत्पन्न नै भएको छैन । यस्तो कुनै समय छैन, जसमा संसार थिएन । संसारको उत्पत्ति छैन र विनाश पनि छैन । यो अनादि परम्परादेखि कर्मसंस्कारजन्य छ । अब विचार गर – हाम्रो स्वप्न पनि त द्रव्य-जन्य होइन, संस्कारजन्य हो । अतः जस्तो स्वप्न, उस्तै संसार हो । पृथ्वी, जल, आकाश, सूर्य आदि समस्त संसार पूर्वमीमांसाको मतानुसार जीवहरूको समष्टि प्रारब्धजन्य हो । यसप्रकार संस्कारजन्य हुनाले प्रपञ्चको मिथ्यात्व-निर्माणमा यो दर्शन उपयोगी छ । यही तेस्रो उपयोग हो ।

पदार्थद्वयको विवेक तीन पद्धतिबाट हुन्छ– आभासवाद, अवच्छेदवाद र दृष्टि-सृष्टि-वाद । यिनीहरूको प्रक्रियामा विलक्षणता छ । यसर्थ, महावाक्यको अर्थ पनि तीन प्रकारले गर्नुपर्दछ ।

आभासवादमा जुन एकताको प्रक्रिया छ, त्यो हो– माया र अन्तःकरण अर्थात् कारणोपाधि र कार्योपाधिमा स्थित आभासहरूलाई बाध गर्दै चेतनांशमा एकताको प्रतिपादन । यो एक रीति हो ।

अर्को रीति हो **अवच्छेदवाद**को । घटाकाश र महाकाशको रूपमा कूटस्थ र ब्रह्मको नै यसमा निरूपण छ । आभासको रूपमा जीव र ईश्वरको निरूपण छैन । व्यष्टि र समष्टिको उपाधि त उपहित वस्तु हो, त्यसमा यो ऐक्य बताउँछ । घटाकाश र महाकाश यी देशप्रधान उपाधि हुन् । यस पद्धतिमा उपाधिको बाधद्वारा उपहितको ऐक्य-प्रतिपादन हुन्छ ।

दृष्टि-सृष्टि-वाद त एक जीववाद हो । यसमा अज्ञात सत्ता छँदैछैन । अतः यस प्रक्रियामा प्रारम्भदेखि जीव र ईश्वरको पृथक्-पृथक् विवेक गर्नुपर्ने आवश्यकता छैन । अविद्याकालमा जसलाई हामी पृथक् सम्झन्थ्यौं, विद्याकालमा त्यो त आफ्नो स्वरूप नै हो । यसरी कालप्राधान्यले **दृष्टि-सृष्टि-वाद**मा एकता हुन्छ भने वस्तुप्राधान्यले **आभासवाद**मा एकता हुन्छ । पदार्थद्वयको विवेक गर्न देश, काल र वस्तुका उपाधिको

भिन्नाभिन्नै विवेक हुन्छ । विषयको उपाधिको विवेक गर्नाले पदार्थद्वयको सिद्धि हुन्छ र त्यसको ऐक्य नै वेदान्तमा सर्वसम्मत छ ।

अब **परिणाम-वाद**को चर्चा गरौं । तर यो अद्वैत वेदान्तको मत होइन । परिणाम-वाद पनि कैयौं प्रकारको छ । चित्त-परिणाम (विज्ञान-परिणाम) र शून्य परिणाम –यी दुई बौद्धहरूका, प्रकृति-परिणाम साङ्ख्यको तथा ब्रह्म-परिणाम विशिष्टाद्वैतादि मान्नेहरूको हो ।

जगत्को मूलमा वस्तु जड छ कि चेतन ? यदि जड छ भने जगत्को रूपमा नै त्यसको परिणाम हुन सक्छ । किनभने परिणाम सजातीय हुन्छ । जहाँ कार्य विजातीय हुन्छ, त्यहाँ परिणाम होइन, विवर्त हुन्छ । जगत्को मूल कारण चेतन छ भने त्यो चेतन तब नै हुन्छ, जब आफ्नो आत्मा हुन्छ । त्यो अन्य पनि हो र चेतन पनि हो –यसो हुनु असम्भव छ । जो अन्य हुन्छ, त्यो दृश्य हुनाले जड हुन्छ, दृश्य नहुँदो हो त अनुभवमा आउने नै थिएन । फलतः त्यसको अस्तित्वमा पनि कुनै प्रमाण हुँदैन । अतः हामीभन्दा पृथक् चेतनरूपले शरीर वा संसारको मूलमा कुनै वस्तु न कहीं छ, न त हुन सक्छ ।

अब यो प्रपञ्च जुन देखिइरहेको छ, त्यसको मूल कारण जड हो कि चेतन ? चेतन हो भने सम्पूर्ण दृश्यमान जडता विवर्तमात्र हो । जगत्को मूल कारण जड हो भने हामी स्वयं जड हुनेछौं । जगत्को नियमन प्रकाश हुनेछैन । पूरा जगत् अन्धो हुनेछ । अतः जगत्को मूल कारण चेतन हो र यो आत्मासँग अभिन्न छ । यो जुन दृश्य प्रपञ्च छ, त्यो सम्पूर्ण विवर्त हो । यो नै पदार्थ-द्वय-विवेक हो । सम्पूर्ण उपनिषत् नै जीव र ईश्वरको स्वरूप-वर्णन, पदार्थद्वयको विवेकको लागि हुन् ।

ऐक्य– एउटा प्रश्न छ– जीवबाट ईश्वर हुन कति समय लाग्छ ? उत्तर छ – हिन्दूलाई मनुष्य हुन कति बेर लाग्छ ? हिन्दू त मनुष्य नै हो । जबसम्म उसको मनमा हिन्दूत्वको अभिमान छ, ऊ हिन्दू हो । त्यो अभिमान छुट्यो कि मनुष्य हुन्छ । यसै गरी जीवत्वको अभिमान छुट्यो कि जीव ईश्वर नै हुन्छ । देहको अभिमान जीव हो, देहको अभिमान छुट्यो कि ऊ परमात्मा नै हुन्छ ।

यी देह, इन्द्रिय आदि उपाधि हुन् । यिनमा **म-मेरो** गर्नाले **म** जीव हुन गयो । यिनबाट **म-मेरो** छुट्यो कि **म** ईश्वर भइहाल्छ । विवेक यही गर्नु छ– पञ्च-

कोश-विवेक, पञ्च-महाभूत-विवेक, देहमा हुने तीन अवस्था– जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिको विवेक, स्थूल-सूक्ष्म-कारणको विवेक, विराट-हिरण्यगर्भ-ईश्वरको विवेक, ब्रह्मा-विष्णु-महेशको विवेक, सत्त्व-रज-तमको विवेक । यसप्रकार विवेक गरेर जब उपाधिलाई पृथक् गरिन्छ पृथक् र उपाधिरहित वस्तु त सर्वत्र एकै हुन्छ । यसरी जीव एवम् ईश्वरको पृथक्-पृथक् विवेक गरेर तिनको एकता जान्नु छ । एकताको ज्ञानले अनेकताको भ्रान्ति मेटिन्छ । भेद छ, र त्यसलाई मेट्नु छ भन्ने होइन । एकता त पहिलेदेखि नै छ । केवल अनेकताको भ्रान्ति हुन गएको छ, त्यसैलाई मेट्नु छ । एउटा उदाहरण लेऔं– अति प्रसिद्ध कुरा हो– दृश्यभन्दा द्रष्टा भिन्न हुन्छ, किन्तु यो भेद के वास्तविक छ ? छैन । जबसम्म हामी घडा देखिरहेका हुन्छौं, तबसम्म घडादेखि पृथक् छौं, परन्तु जब आफूलाई देख्छौं, अनि त घडा हामीभन्दा पृथक् रहँदैन । कार्यदेखि कारण पृथक् हुन्छ; किन्तु कारणभन्दा कार्य कुनै पनि अवस्थामा भिन्न हुँदैन । घडा माटोले बनेको छ । घडाको कारण माटो हो । घडाभन्दा माटो त भिन्न छ, तर कुनै पनि अवस्थामा माटोले रहित घडाको कुनै सत्ता नै छैन । अब द्रष्टा र दृश्यलाई लेऔं । द्रष्टा दृश्यलाई र दृश्यको अभावलाई पनि देख्दछ, अतः दृश्यभन्दा भिन्न द्रष्टा छ; किन्तु द्रष्टादेखि अतिरिक्त दृश्य के हो ? द्रष्टाविना के कहिल्यै दृश्यको सिद्धि हुन्छ ? जुन वस्तु जसबाट उत्पन्न हुन्छ, एवं जसबाट प्रसिद्ध हुन्छ, त्यो वस्तु त्यसबाट अलग्ग हुँदैन । जस्तै– माटोले बनेको घडा माटोभन्दा भिन्न कुनै वस्तु होइन । त्यस्तै, यस जगत्को अभिन्न निमित्तोपादान-कारण परमात्मा हो– **यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते** इत्यादि । अतः त्यो परमात्मा अनन्त वस्तु ब्रह्मभन्दा भिन्न जगत् नामको कुनै वस्तु छँदैछैन । यसप्रकार जसको मतमा जगत् मिथ्या हुन्छ, उसको मतमा व्यष्टि-अन्तःकरण पनि मिथ्या होला र समष्टि-कारण पनि । कार्य पनि मिथ्या र कारण पनि मिथ्या । अतः जीव-ईश्वरको भेद र यिनको लघुता र महत्ताको भेद कुनै प्रकारले पनि सिद्ध हुँदैन ।

सामान्यतः द्रष्टृदृश्यको भेद प्रसिद्ध छ । परन्तु हामी सोध्छौं– द्रष्टा र दृश्यको बीचमा के कुनै सन्धि छ ? यहाँसम्म द्रष्टा र त्यसपछि दृश्य भन्ने कुनै सीमा छ ? के माझमा कुनै तेस्रो वस्तु छ, जसको एकातिर द्रष्टा अर्कोतिर दृश्य होओस् ? मध्यमा तेस्रो वस्तु भए त त्यो या दृश्य हुन्थ्यो या द्रष्टा । अतः मध्यमा तेस्रो वस्तु हुन सक्तैन । मध्यमा जब तेस्रो वस्तु पार्थक्य गर्दैन (छुट्टयाउँदैन), तब भन्नैपर्छ– द्रष्टा

र दृश्यमा भेद छैन। जहाँ सन्धि छैन, भेदक छैन, त्यहाँ भेद छैन। केवल भेद-(व्यवधान)-को प्रतीति भइरहेको छ। यो त प्रमातामा जहाँ अहं गर भन्दछौं, वहाँ परिच्छिन्न द्रष्टाको कुरा भन्दछौं। द्रष्टा जहाँ बुद्धिको उपाधिले युक्त छ, त्यहाँ प्रमाता बनेको छ। जहाँ बुद्धिको उपाधिलाई छाडेर शुद्ध द्रष्टाको निरूपण गरिन्छ, त्यहाँ द्रष्टा एकै छ, भिन्न-भिन्न अन्तःकरणमा द्रष्टा भिन्न-भिन्न छैन। यस विषयलाई अलि स्पष्ट रूपले बुझ्नु आवश्यक छ। उपाधि अनेक छन्, यो त प्रत्यक्ष छ। पृथक्-पृथक् अन्तःकरणका उपाधि पृथक्-पृथक् छन्। यिनीहरूमा द्रष्टा एक छ कि अनेक? उपाधिभेदले द्रष्टाको भेद मान्ने हो भने एक देशमा एक उपाधि, दोस्रो देशमा दोस्रो उपाधि र तेस्रो देशमा तेस्रो उपाधि हुन्छ। अनि प्रश्न उठ्छ– देश औपाधिक हो कि उपाधि देशिक हो? अर्थात् देशमा भिन्नाभिन्नै उपाधिहरू छन् कि उपाधिमा भिन्न-भिन्न देशहरूहरूको प्रतीति भइरहेको हो? देशमा भिन्न-भिन्न उपाधिहरू छन् भने उपाधि निवृत्त भए पनि देशको निवृत्ति नभएकोले मोक्ष नहोला, किनकि देशमा त लम्बाइ–चौडाइ छ, ब्रह्ममा त्यो छैन। देश औपाधिक छ भन्ने हो भने भिन्न-भिन्न देश उपाधिका आश्रय छन् भन्न त मिल्दैन। अतः सम्पूर्ण विश्वलाई प्रतीत गराउने उपाधि एक छ र यसैले त्यसको द्रष्टा पनि एक छ। शेष सबै नै जीवाभास हुन्।

प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयको भेद देहाभिमानले गर्दा भएको हो। जब हामी देहमा प्रमाता बनेर बसेका छौं त प्रमाता र प्रमेयका बीच नेत्रादि प्रमाणरूप सन्धि छ, तर जहाँ हामी देहाभिमान छोडेर पूर्णसित एक हुन्छौं, त्यहाँ पूर्ण र प्रत्यक्को बीच कुनै सन्धि छैन। यसैले आफ्नो अत्यन्ताभावको अधिष्ठान र द्रष्टामा नै प्रमेय भासित भइरहेको छ। प्रमेयको जति प्रतीति भइरहेछ, अप्रमेयमा नै भइरहेको छ। चाहे भाव होओस् वा अभाव, त्यो प्रमेय हो भने प्रमाणको विषय हुन्छ। घडा छ र घडा छैन –यी दुवै प्रमेय हुन्। जहाँ प्रमेयको प्रतीति हुन्छ त्यहीं चेतनको संज्ञा प्रमाता हुन जान्छ। अप्रमेय कुन हो? अहम् अप्रमेय हो। जो प्रमाणको सामु छ, त्यो **प्रमेय** र जो प्रमेयको पछाडि रहेर प्रमाणलाई पनि प्रकाशित गर्छ, त्यो हो **अप्रमेय**। भनिएको पनि छ।

अन्यत्वे नाऽप्रमेयत्वं प्रमेयत्वे च दृश्यता।
अतोऽप्रमेयता श्रौती प्रत्यञ्चं न विमुञ्चति॥ २९०

परमात्मा अन्य भए अप्रमेय हुन सक्तैन। परमात्मालाई प्रमेय मान्छौं भने त्यो दृश्य हुनेछ। यही कारण हो कि श्रुतिवर्णित अप्रमेयता प्रत्यगात्मासँग

कदापि पृथक् हुँदैन । आफ्नो आत्माको अतिरिक्त अर्को कुनै वस्तु अप्रमेय हुँदैन ।

अब द्रष्टा र दृश्यको माझमा कुनै वस्तु छ वा छैन विचार गर्नु छ । कुनै वस्तु छ भने त्यो हुन्छ दृश्य नै । त्यो प्रमाण नै हो भने बुद्धिस्थ प्रमिति हुनुपर्छ, र बुद्धिस्थ प्रमिति हुनाले त्यो पनि दृश्य हुन्छ । किनभने प्रमिति सुषुप्तिमा त हुँदैन । अतः त्यो साक्षिभास्य भयो । साक्षीलाई हामी द्रष्टा भन्दछौं भने प्रमिति साक्षिभास्य र सुषुप्ति पनि साक्षिभास्य नै हुन् । सुषुप्तिमा प्रमिति हुँदैन र प्रमितिमा सुषुप्ति हुँदैन । जहाँ विषयको प्रमा छ, त्यहाँ सुषुप्ति छैन र जहाँ सुषुप्ति छ, त्यहाँ विषयको प्रमा छैन। अतः यिनीहरूको परस्पर व्यतिरेक छ, र द्रष्टा यीभन्दा फरक छन् । यसप्रकार द्रष्टा जब प्रमाणभन्दा पृथक् छ, अनि फेरि प्रश्न उठ्छ, द्रष्टा र दृश्यको माझमा के छ त ? वास्तवमा अज्ञान नै सन्धि हो । आफ्नो स्वरूपको अज्ञान नै दृश्य र द्रष्टालाई भिन्न प्रतीत गराइरहेछ । अज्ञानको निवृत्ति हुनासाथै द्रष्टा र दृश्य एक भइहाल्छन् । दुवै एक हुनासाथ दृश्यमा दृश्यत्व रहँदैन र द्रष्टामा द्रष्टृत्व रहँदैन । केवल आफ्नो स्वरूप रहनेछ ।

वस्तुतः ऐक्य त छ नै । त्यो उत्पाद्य, संस्कार्य, विकार्य, आप्य अथवा विनाश्य छैन; किन्तु स्वतः सिद्ध छ । अतः त्यो उपासना, धर्मानुष्ठान वा समाधिद्वारा प्राप्त हुन सक्तैन , प्रत्युत केवल तत्त्वज्ञानद्वारा भ्रान्तिको निवृत्तिपछि हुन्छ । धर्म, उपासना र योग अन्तःकरणशुद्धिका साधन हुन् ।

अब **ऐक्यवाद**को विचार गरौं । उता माटाको डल्लो छ र एउटा पर्वत । दुवैमा ठूलो भेद प्रतीत हुन्छ, तर यो भेद त आँखाले देखिदैन, अनुभव हुन्छ । बुद्धिस्थ जुन माटो छ, त्यसमा कहाँ भेद छ ? आकारलाई छाडिदेऊ त माटा-माटामा भेद कहाँ छ ? तर कुनै बाँदर लखेट्नु छ भने माटाको डल्लो उचालेर लखेट्न सक्छौं, पहाड उठाएर होइन । विश्लेषण गर्नु छ भने डल्लो पनि माटो र पर्वत पनि माटो, तात्त्विक दृष्टिले दुवै एकै हुन्, किन्तु दुवैको व्यवहार भिन्न-भिन्न छ । अतः तत्त्वमा प्रातिभासिक भेद स्वीकार गरे पनि पारमार्थिक भेद छैन । पारमार्थिकको के अर्थ हो ? प्रमा सदा प्रमाणबाट हुन्छ जबसम्म प्रमाणमा उपाधि लागेको हुन्छ, तबसम्म घट र घटाभावमा भेद रहन्छ । जब उपाधि निवृत्त हुन्छ, अनि घट र घटाभावमा रहँदैन । यो उपाधि अन्तःकरणको हो । घट र घटाभाव दुवै अन्तःकरणका उपाधि प्रतीत हुन्छन् । उपाधि-विना भेद-प्रतीति हुँदैन । जस्तै, आँखा देख्छन्, यिनीहरू तबसम्म मात्र देख्छन्, जब-

सम्म मन हुन्छ । मन ज्ञातता रहेसम्म मात्र देख्दछ । ज्ञातता तबसम्म रहन्छ, जबसम्म त्यो अज्ञाततामा लीन हुँदैन । अज्ञाततातको अर्थ हो अज्ञान । जसको कारण अज्ञान छ, त्यो अज्ञानको निवृत्तिसँगै निवृत्त हुन्छ ।

यो पुस्तक दृश्य छ । यो कहाँ छ ? यस देशमा र यस कालमा । जब हामी यसलाई हटाइदिन्छौं, अनि देशसित काल पनि बदलिन्छ । पहिले उहाँ थियो, पछि यहाँ आयो, यो पहिले र पछि काल भयो । कालसित पुस्तकको सम्बन्ध हुँदो हो त त्यसै कालसित त्यो जोडिएको हुन्थ्यो । देशसित सम्बन्ध हुँदो हो त अन्यत्र हटाइने थिएन । तर देश-काल दुवैमा छैन । यसको अर्थ के भयो भने जुन देश तथा कालमा यो भासित छ, त्यहाँ यसको अत्यन्ताभाव छ, त्यहाँ यो छैन । आफ्नो अत्यन्ताभाव-युक्त देश तथा कालमा यो भासित भइरहेको छ भने यहाँ यस पुस्तकको पहिले प्रागभाव थियो र पछि प्रध्वंसाभाव हुन आयो भन्ने बुझिन्छ। जहाँ यो पुस्तक छ, त्यहीं आकाश पनि छ । अतः दुवैको त्यहाँ अन्योन्याभाव पनि भयो । जुन पुस्तक हो, त्यो आकाश होइन, अनि जुन आकाश हो, त्यो पुस्तक होइन । तसर्थ आकाशमा यसअघि अत्यन्ताभाव थियो तथा पछि गएर पनि अत्यन्ताभाव हुनेछ । अब यो पुस्तक जहाँ देखिइरहेछ, त्यहीं अभाव-चतुष्टयले ग्रस्त भएर देखिइरहेछ । अतः आफ्नो अत्यन्ता-भावयुक्त अधिष्ठानमा देखिएको हुनाले यो पुस्तक मिथ्या हो । जब पुस्तक मिथ्या हो, तब त्यसको अभाव पनि स्वतः मिथ्या हो, किनभने अभाव प्रतियोगी (सापेक्ष) हुन्छ । **यस्याऽभावः स प्रतियोगी** आफ्नो अभावको प्रतियोगी भयो पुस्तक । जुन देश कालमा यसको अभाव हुन्छ, त्यसै देश कालमा यो भासित भइरहेकोले यसको अधिष्ठाननिष्ठ अत्यन्ताभाव छ ।

अब वस्तुलाई लिएर विचार गर । यो पुस्तक के वस्तु हो ? माटो हो । दश वर्षअघि यसमा जुन माटो थियो, त्यो पुस्तकको रूपमा बनेको थिएन । दश वर्षपछि पनि यसै वजनको माटोमा यस पुस्तकको रूप रहिरहनेछैन । अब यो जुन पुस्तकको रूप र नाउँ माटोमा आयो, त्यो पहिले थिएन, पछि पनि रहनेछैन । अतः अहिले यो जुन रूपमा देखिइरहेको छ, त्यसमा पनि मिथ्या नै छ । यहाँ माटो शब्दको अर्थ हो पुस्तकका उपादान पञ्च भूत ।

अब अर्को ढङ्गले विचार गरौं । कालको अवधि बताउनुपर्छ, किनकि कालमा जुन भेद छ, त्यो क्रमको संवित् हो । यो पुस्तक जति देशमा छ, उति देशमा

यसको जति आयु छ, त्यति काल यस पुस्तकको काल हो । पुस्तक नभए कालको ज्ञान हुनेछैन । अतः काल पुस्तक-सापेक्ष र पुस्तक कालसापेक्ष भयो । स्वतन्त्र सत्ता न पुस्तकको कालको छ, न त पुस्तकको नै । विषयको अपेक्षाले काल र कालको अपेक्षाले विषय हुन्छन्, अनि दुवै आँखाको अपेक्षाले हुन्छन् । यसको अर्थ के हो भने यहाँ यतिखेर यो पुस्तक हामी देखिरहेका छौं, तर त्यहाँबाट तपाईं देखिरहनुभएको छैन, किनकि तपाईं टाढा हुनुहुन्छ । यसको मतलब के त भने एक अपेक्षाले नै यो पुस्तक हामी देखिरहेका छौं । पुस्तक आँखाले एक प्रकारको र सूक्ष्माणु-वीक्षणयन्त्रले अर्को प्रकारको देखिन्छ । भेदक प्रकाशमा हेर्ने हो भने यसका कण-कण पृथक्-पृथक् देखिनेछन् । पुस्तकको आकार देखिनेछैन । यदि कुनै यन्त्रद्वारा दश लाख गुना ठूलो बनाइदिने हो भने हाम्रा आँखाद्वारा देखिनेछैन, सूक्ष्म पारिएछ भने पनि देखिनेछैन । यो त मध्यवर्ती अवस्थामा मात्र देखिइरहेको छ । अतः यो पुस्तक तत्त्वतः सत्य होइन । यो ऐन्द्रियक सत्य हो, देशिक सत्य हो, कालिक सत्य हो, वैषयिक सत्य हो, मानस सत्य हो, तर तत्त्वतः सत्य होइन ।

यसप्रकार जब विषयको मिथ्यात्वको बोध भयो, अनि म र तँको भेद रहेन; देह-भेदविना म र तँको भेद रहन सक्तैन । तारतम्य-भेद इन्द्रियको अपेक्षाले, मनको अपेक्षाले, बुद्धिको अपेक्षाले ज्ञात भइरहेका हुन् । भेद प्रतीति मात्र हो, तत्त्वतः भेद छँदैछैन । वेदान्त भ्रान्तिलाई निवृत्त गर्दछ, भानलाई गर्दैन । जस्तो बालक सम्झन्छ– 'आकाशमा जुन नीलिमा देखिन्छ, त्यो कुनै वस्तु हो । उडेर माथि पुग्न सके कतै वस्तुको रूपमा भेटिन्छ ।' ठूलो भएपछि त्यो भ्रम त मेटिन्छ, किन्तु नीलिमा जस्ताको त्यस्तै देखिइरहन्छ । अतः भेदको भ्रान्ति मेटिएपछि भेदको प्रतीति पनि मेटिन्छ भन्ने धारणा बनाउनु हुँदैन ।

विरोध-परिहार– अगाडिको विषय छ– विरोध-परिहार, साधन र फल । 'परमार्थ के हो ?' भन्ने कुरा बुझ्नसके अगाडिको विषय बुझ्न सुविधा हुनेछ । जब हामी भन्छौं– परम तपस्वी, तब यसको अर्थ हुन्छ– त्यसभन्दा ठूलो तपस्वी कोही छैन । वस्तु उही, तर त्यसको पराकाष्ठालाई परम भनिन्छ । यस्तै, जब परमात्मा भन्छौं, तब त्यसको अर्थ, अर्थभन्दा नितान्त भिन्न वा आत्माभन्दा नितान्त अलग्ग कुनै वस्तु हुँदैन ; प्रत्युत अर्थको अवधि, अर्थको नै परमस्वरूप परमार्थ, आत्माकै परमस्वरूप अर्थात् उपाधिको निराकरण गरिदिएपछि अध्यारोपको अपवाद गर्दा जे शेष रहन्छ, त्यो

परमात्मा– **अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते**– अध्यारोपको अर्थ हो– मानिलिनु, कल्पना गर्नु । जस्तो गणित बुझाउन बालकलाई भनिन्छ– 'मानिलेऊ, तिमीसँग पाँच रुपैयाँ छन् ।' यो मानिलिनु अध्यारोप भयो । अब बालकसँग भनियो– 'ती पाँच रुपैयाँ पाँच जनालाई एक-एक रुपैयाँ देऊ त तिमीसँग कति बाँकी रह्यो ? केही रहेन ।' यो भयो अध्यारोपको अपवाद । एक माया हो र उसको कार्य हो यो जगत् । परमात्माको अनुभवबाट त्यस मायाको निवृत्ति भयो । ए भाइ ! माया त पहिले पनि थिएन, निवृत्ति पनि थिएन । किन्तु आफ्नो अद्वितीयता बुझाउन पहिले मायाको कल्पना गरियो, त्यसको अध्यारोप गरियो र त्यसको निवृत्ति बताइयो, त्यसैको अपवाद गरियो । यस्तै परमार्थ वस्तुमा शास्त्र र लोकबाट जुन विरोध प्राप्त हुन्छ, त्यसको परिहार हुनुपर्छ । शास्त्रद्वारा विरोध हुन्छ, जस्तै **द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते** । यो उपनिषद्वाक्य हो– दुई पक्षी छन् भन्नाको अर्थ हो एक जीव र एक ईश्वर । यसरी अद्वैतको प्रतिपादनमा यस शास्त्रवचनसँग विरोध पऱ्यो । अर्कातिर शास्त्र एक अद्वितीय तत्त्वको प्रतिपादन गर्छ– **अहं मनुरभव सूर्यश्च** (बृहदारण्यकोपनिषत्) –म नै मनु र सूर्य भएँ । **तदपश्यत् तदभूत् तदासीत्** (यजुर्वेदसंहिता) –त्यसलाई चिने, त्यही भयो, किनकि त्यही थियो भनेर यो श्रुति भन्दछ । एउटा श्रुतिमा द्वैतको प्रतिपादन भएजस्तो अनुभव हुन्छ भने अर्कोमा अद्वैतको । श्रुतिमा यो जुन विरोध परेको झैं देखिन्छ, त्यसको परिहार हुनुपर्छ ।

२९४ अब विचार गरौं– जीव र ईश्वर दुई छन् भने कसरी ? वस्तुतः दुई नै छन् भने देशतः दुई छन् कि कालतः दुई छन् ? एक कालमा ईश्वर र एक कालमा जीव हुन्छन् भने दुवै नाशवान् हुने भए; किनभने आफ्नो स्थितिभन्दा भिन्न कालमा न जीव रहला, न ईश्वर । 'म छैनँ' भन्ने अनुभव कहिल्यै हुन सक्तैन । अतः कालतः जीव र ईश्वर दुई होइनन् । कालतः दुई भए सत्य त काल सिद्ध होला; किनभने काल ती नरहँदा पनि रहिरहने । देशतः जीव र ईश्वरलाई दुई मानौं– एउटा अन्तर्देशमा छ, एउटा वहिर्देशमा; त्यसो भए यो अन्तर्वहिको कल्पना कसमा छ ? बाहिर-भित्रको कल्पना त खोक्रो हो; किनभने चर्मपरिवेष्टित देहको अहङ्कारलाई लिई छालाको सीमा बाँधेर यो बाहिर-भित्रको कल्पना हुन्छ । जुन पूर्णत्व छ, त्यसमा बाहिर र भित्र कहाँ हुन्छ ? **अपूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्** (बृहदरण्यकोपनिषत्)। श्रुति भन्दछ– त्यसभन्दा पहिले केही छैन, पछि केही छैन, बाहिर केही

छैन, भिन्न केही छैन। राम्ररी विचार गर– यी जीव र ईश्वर दुई छन् भने कसरी रहन्छन् ? जीवमा केही माटो कम र ईश्वरमा माटो केही अधिक छ ? अभिप्राय के हो भने दुवैलाई पृथक्-पृथक् तत्त्व मान्ने हो भने बताउनुपर्छ कि पार्थक्य कस्तो छ ?

यी दुवै सखा हुन्। आलिङ्गन गरेर स्थित छन्, अर्थात्, दुवै विजातीय होइनन्। विजातीय भेदको निवृत्ति गर्न नै यहाँ दुवैलाई सखा भनिएको हो। **समानं वृक्षं परिषस्वजाते**को तात्पर्य के हो भने यसै शरीरमा देहाभिमानले गर्दा एकको नाउँ जीव र अर्कोको नाउँ ईश्वर पर्न गएको छ। जहाँ भोक्तृत्वको भ्रान्ति छ, त्यहाँ जीवत्व छ। जहाँ भोक्तृत्वको भ्रान्ति छैन, त्यहाँ परमात्मा छ। यसै अभिप्रायले उक्त श्रुतिमा जीव र ईश्वर दुई बताइएको हो। यसप्रकार जहाँ-जहाँ श्रुतिहरू वा युक्तिहरूसँग विरोध देखिन्छ, त्यहाँ त्यस विरोधको परिहार गर्नु, श्रुतिविरोधको श्रुतिहरूसँग र युक्तिहरूको विरोध युक्तिहरूसँग –यो एक विषय हो। ब्रह्मसूत्रको विरोध-परिहारको एक प्रकरण नै अलग्ग छ। विस्तारसाथ बुझ्नको लागि त्यहाँ नै हेर्नुपर्छ। २९५

साधन र फल– यसपछि अन्तिम कुरा छ– साधन र फल। वेदान्तको साधन तथा फल अत्यन्त विलक्षण छ। अब उपासना र ज्ञानको साधनको केही तुलना गरि-हेरौं– श्रद्धाले उपासनामा प्रवृत्ति हुन्छ। हाम्रो ईश्वर हामीभन्दा कहीं टाढा छ, उसलाई श्रद्धा गर। वेदान्तमा प्रवृत्ति खोजी, अनुसन्धान, प्रमाणद्वारा हुन्छ, फलस्वरूप हामी त्यसलाई खोज्न सक्छौं। ईश्वर भेटियोस् र त्यसको सुख हामी पाऊँ भन्ने इच्छाले ईश्वरप्राप्तिमा प्रवृत्ति हुन्छ, अनि ईश्वर के हो भनी खोजी गर्न वेदान्तमा प्रवृत्ति हुन्छ। उपासना श्रद्धामूलक हुन्छ र वेदान्त प्रमाणमूलक। उपासनामा आवृत्ति हुन्छ, आराध्यको नाम वारंवार दोहो-याइन्छ, त्यसको रूपको वारंवार ध्यान गरिन्छ। आवृत्ति उपासनाको साधन हो। वेदान्तमा नयाँ-नयाँ युक्ति, नयाँ-नयाँ तर्क हुन्छन्। पञ्च कोश, पञ्च भूत, अवस्थात्रयको विवेक गर्दै त्यस सत्यलाई नयाँ-नयाँ युक्तिद्वारा पत्ता लगाउनुपर्दछ। श्रुतिको अविरुद्ध सूक्ष्म तथा एकाग्र बुद्धि वेदान्तको साधन हो।

आफ्नो इष्ट–साध्य वस्तुको दर्शन उपासनाको फल हो। तदाकार वृत्ति बनाउँदै तदाकार वस्तुको दर्शन भयो, समानाकार वृत्ति भयो, जसको हामी ध्यान गर्छौं, त्यो हाम्रा नेत्रको सम्मुख आयो। आफ्नो वाञ्छित ईश्वर पाइयो। यही हो उपासनाको फल। जे-जे ध्यान गर्दछौं, त्यो-त्यो सामु आउनेछ, अर्थात् इच्छानुसार भगवान्को प्राप्ति, हो उपासनाको फल– **साकं वाचं स्पृहणीयां वदन्ति**। (श्रीमद्भागवत)। ऊ सम्मुख

आएर कुराकानी गर्दछ, वरदान दिन्छ, तर यो सबै हुन्छ– सगुण साकार उपासना । निराकारको ध्यान गर्दा निराकारलाई त आँखाले देख्न सकिंदैन, किन्तु अन्तर्यामी,सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् हुनाले ऊ सगुण छ, त्यसैले मानस-प्रत्यक्ष हुन सक्छ । त्यसको ध्यानद्वारा वृत्तिले सम्पूर्ण संसारबाट हटेर अन्तर्यामीका रूपमा आफ्नो इष्टदेवको निश्चय गर्दछ, अर्थात् ऊ मानस-प्रत्यक्ष हुन्छ र बुद्धि उसैको काखमा कहिले निदाउँछ, कहिले ब्यूँझेर क्रीडा गर्दछ । जसरी बालक माताप्रति सर्मपित हुन्छ, त्यसरी नै त्यो बुद्धि पनि अन्तर्यामी परमात्मदेवप्रति सर्मपित हुन्छ । यो स्वतः सिद्ध समर्पणको बोध नै अन्तर्यामी सगुण निराकारको बोध हो । परमात्मा निर्गुण भए त त्यो मानस-प्रत्यक्ष पनि हुनेछैन । केवल भ्रान्ति – अज्ञानको निवृत्ति मात्र नै हुनेछ ।

वेदान्तको ज्ञानमा जुन साधन छ, त्यहाँ भावित वस्तुको प्रत्यक्षको नाम दर्शन होइन, किनभने त्यसमा त भावनाको संस्कार मिसिएको छ । सम्पूर्ण भावनाको संस्कारको निषेध गरेर, वृत्तिमात्रको निषेध गरेर, अर्थात् फलप्राप्तिको पनि निषेध गरेर आफ्नो स्वरूपको, परमात्मा जस्तो छ, त्यसै रूपमा हुने त्यसको साक्षात्कार हो तद्विषयक अविद्याको निवृत्ति । यस तद्विषयक अविद्याको निवर्तक जुन तत्त्वज्ञान छ, त्यो नै वृत्तिज्ञान हो । यो नै वेदान्तको साक्षात् साधन हो ।

यो वृत्तिज्ञान फल होइन । अविद्यालाई निवृत्त गरी स्वयं त्यो पनि नष्ट हुन्छ । अतः वृत्तिज्ञानमा कहिल्यै फलरूपता हुँदैन । अविद्यानिवृत्ति हुन सम्पूर्ण अनर्थको निवृत्ति भई स्वतःसिद्ध परमानन्दरूप नित्यप्राप्त आफ्नो आत्मस्वरूपमा स्वतःसिद्ध स्वाभाविक अवस्थिति नै फल हो । जहाँ निवर्त्य-निवर्तकभाव सच्चा – यथार्थ हुन्छ, त्यहाँ कार्यवृत्तिद्वारा कारणभूत अज्ञानको निवृत्ति हुँदैन । घडा कार्य हो । त्यसलाई फोर्नाले त्यसको कारण मृत्तिकाको निवृत्ति हुँदैन, किनभने यहाँ कार्य-कारणभाव वास्तविक थियो । तर अविद्यासित ज-जसको कार्य-कारणभाव छ, त्यो सबै मिथ्या हो । अविद्या कसैकी जननी बन्दैन । अविद्याबाट जुन वस्तु उत्पन्न हुन्छ, वास्तवमा त्यो उत्पन्न नै हुँदैन । त्यहाँ कार्य-कारणभाव केवल भ्रम हो । अतः वृत्तिज्ञान अविद्याको निवारणमा समर्थ छ, किनकि अविद्यासँग प्रपञ्चको कार्य-कारणभाव कल्पित छ । जहाँ कल्पित कार्य-कारणभाव हुन्छ, त्यहाँ कार्यको निवृत्तिबाट कारणरूप अज्ञानको निवृत्ति हुन्छ । यसप्रकार वृत्तिज्ञान नै साक्षात् साधनको रूपमा वेदान्तमा स्वीकृत छ र अविद्याको निवृत्ति फल हो । वास्तवमा त आफ्नो स्वरूपमा साधन र फलभाव दुवै छैनन् ।

तत्त्वतः वृत्ति आवरणको भङ्ग गर्दैन, त्यसमा आरूढ चेतन नै गर्दछ । महावाक्यजन्य ब्रह्माकार वृत्तिमा आरूढ चेतन नै अविद्याको निवृत्ति गर्दछ । वृत्ति पनि बाधित हुन्छ र चेतन मात्र शेष रहन्छ । अस्तु ।

वेदान्तका अधिकारीको विषयमा प्रसङ्ग चल्दै थियो । जसको अन्तःकरणमा मल र विक्षेप त छैनन्, तर एक्लो अज्ञान छ एवं त्यो चारै साधनले युक्त छ, त्यस्तो बुद्धिमान् मनुष्य वेदान्तको अधिकारी हुन्छ । अन्तःकरणमा तीन दोष हुन्छन्—मल, विक्षेप र आवरण । **निष्काम कर्मले अन्तःकरणको मलदोष, उपासनाले विक्षेपदोष र ज्ञानले आवरण-दोष** हट्दछन् । जसले निष्काम कर्म र उपासनाले मल र विक्षेपलाई हटाइसकेको छ तथा जसको चित्तमा केवल अज्ञान (स्वरूपको आवरण) बाँकी छ एवं साधन-चतुष्टयसम्पन्न-पनि छ, त्यो पुरुष अधिकारी हुन्छ । **साधन-चतुष्टय**— १. नित्यानित्य-वस्तु-विवेक २. इहामुत्र-फल-भोग-विराग ३. शमदमादि षट् सम्पत्ति ४. मुमुक्षुत्व ।

विवेक —नित्यानित्यवस्तुविवेकस्तावत्— चिन्मात्र आत्मा नित्यः (सत्यः) नाशाप्रतियोगी,ऽक्रियाशून्यः । तद्विलक्षणो नाऽत्मा तु दृश्यः प्रपञ्चो नाशप्रतियोगी अनित्यः (असत्यः) क्रियासहितश्च । यस प्रकारको विवेचनको नाम नै विवेक हो, अर्थात् आत्मा अविनाशी र अचल (क्रियारहित) छ । जगत् आत्माको प्रतिकूल (विपरीत स्वभावले युक्त) अर्थात् विनाशी र चल छ । यस्तो ज्ञानको नाम विवेक हो एवं यो नै सबै साधनको मूल हो । पहिले विवेक होओस्, अनि मात्र वैराग्यादि पछिका साधन सम्पन्न हुन्छन्, विवेक नभए त हुँदैनन्— **निमित्ताभावे नैमित्तिकाभावात्** वैराग्य, शम आदि षट् सम्पत्ति र मुमुक्षुताको मूलकारण विवेक नै हो । उत्तरोत्तर साधनप्रति पूर्व-पूर्व साधन निमित्त-कारण हुन्, अनि शुद्ध अन्तःकरण सबैको उपादान-कारण हो । अनेकौं विद्वान्हरूमा विवेक भएर पनि वैराग्य आदि उत्तर साधन उत्पन्न हुँदैनन् । त्यसको कारण के हो भने निष्काम कर्मादिको अनुष्ठानद्वारा शुद्ध अन्तःकरणमा उत्पन्न विवेक आफ्नो उत्तर साधन वैराग्य उत्पन्न गर्छ; अनि वैराग्य आफ्नो उत्तर (षट् सम्पत्ति) उत्पन्न गर्दछ । अशुद्ध अन्तःकारणमा कुनै प्रकारले उत्पन्न भएको विवेक त्यसरी नै वैराग्य आदि साधन-परम्परा उत्पन्न गर्दैन, जसरी नीरस मरुभूमिमा रोपिएको केरा आफ्नो परम्परा पैदा गर्न सक्तैन । किन्तु सरस भूमिमा उम्रेको केरा आफ्नो केरा-परिवार खूब बढाउँछ । यसै प्रकार शुद्ध अन्तःकरणमा उत्पन्न भएर विवेक वैराग्य आदि उत्तरका साधन-परम्परा का उत्पादक बन्दछन् । वैराग्यको प्राप्ति विवेकको अधीन छ र विवेक-(यथार्थ निर्णय)-

को लागि राग-द्वेषरहित अन्तःकरण अपेक्षित छ । ज्ञानको लागि पहिलो आवश्यकता सदसद्विवेकको छ र विवेकको ठीक उदय राग-द्वेषरहित चित्तमा मात्र सम्भव छ। भगवान् शङ्कराचार्यले विवेकको विषयमा भन्नुभएको छ–

नित्यमात्मस्वरूपं हि दृश्ये तद्विपरीतगम् ।
एवं यो निश्चयः सम्यग्विवेको वस्तुनः स वै ।।

आत्मा स्वरूपले नित्य छ र दृश्य (चराचर जगत्) त्यसको विपरीत अर्थात् अनित्य छ । यस प्रकारको जुन सम्यक् निश्चय हो, त्यो नै निश्चित रूपले वस्तुको **विवेक** हो– **विवेचनं विवेकः** । यहाँ जुन वस्तु अर्कासँग मिसिएको छ, त्यहाँबाट त्यसलाई पृथक् गर्नु विवेचन हो । हाम्रो **म** यो -(**इदम्**)-सँग मिसिएको छ । सूर्य यो हो । सूर्यलाई देख्ने म हुँ । जो यो हो, त्यो म होइनँ, र जो म हुँ, त्यो यो होइन । यस पार्थक्यको नाउँ विवेक हो । अब शरीरतिर हेरौं । यसमा अस्थि, चर्म, मेद, मांस, स्नायु, रक्त, मल, मूत्र, आदि जुन-जुन **यो** प्रतीत हुन्छन्, त्यो **म** होइन । दृश्य त्यो हो, जो **यो**को रूपमा प्रतीत हुन्छ । आत्मस्वरूप **म** त्यो हुँ, जसलाई **यो** प्रतीत हुन्छ; जे प्रतीति हुन्छ, त्यो जड हो । जसलाई प्रतीत हुन्छ, त्यो चेतन हो । आत्मस्वरूप **म** नित्य हुँ, दृश्य **यो** अनित्य छ । तपाईं को घरमा जति वस्त्र, भाँडा, आभूषण आदि आए, अनि बिदा भए, ती सबै अनित्य थिए, तर तपाईं त जस्ताको त्यस्तै हुनुहुन्छ, तिनको अपेक्षा नित्य हुनुहुन्छ, यस शरीरमा कति वस्तुहरू आउँदै-जाँदै गर्दछन्, तपाईं जुन रोटी खानुहुन्छ, त्यसबाट शरीरका हाड-मासु, मज्जा, रक्त, मल, मूत्र आदि सबै बन्दछन् । यी सबै अनित्य छन् । प्रातःकालमा बनेको भोजन साँझमा बासी हुन्छ । सडेर जाने त्यस भोजनबाट जुन द्रव्य बन्दछन्, ती सड्ने त हुन्छन् नै, तर यिनीहरूलाई हेर्ने जुन द्रष्टा छ, ऊ नित्य छ । 'जो दृश्य छ, त्यो अनात्मा हो र म आत्मा हुँ ।' यो वस्तुको विवेक हो, वस्तुलाई छुट्टयाउने पद्धति हो । इसाई, मुलसमान, यहूदी, पारसी आदि सबै धर्म एवं धर्माचार्य के मान्दछन् भने शरीरको मृत्युपछि पनि आत्मा रहिरहन्छ । अतः आत्मा शरीरभन्दा पृथक् छ, यो नै **विवेक** हो; आफूलाई देह ठान्नुचाहिं **अविवेक** हो । सदसद्विवेकको

शुद्ध अन्तःकरणमा उत्पन्न भएको विवेक आफ्नो परम्परा बढाउँदै जान्छ, अनि ज्ञानवर्धक सुन्दर विचारहरूको स्वतः नै स्फुरण हुन थाल्छ । त्यस विवेकको आलोकमा जगत्लाई हामी जुन रूपमा देख्छौं, जगत् हाम्रो निम्ति ठीक त्यस्तै बन्नेछ । जब हामी यसलाई सर्वथा प्रभुले पूर्ण देख्छौं, प्रत्येक रूपलाई प्रभुको रूप सम्झन्छौं, जो

वास्तवमा सत्य तथ्य हो, तब हाम्रो लागि प्रभु-(आत्मा)-को अतिरिक्त यहाँ अर्को केही पनि छैन। तर 'यो मेरो शत्रु, यो मेरो मित्र, यो आफ्नो, यो पराई, यो दुष्ट, यो साधु, यो उच्च, यो नीच, यो धनी, यो गरीब, यो सुन्दर, यो कुत्सित' आदि अगणित विभिन्न भावहरूलाई स्वीकार गर्दै हामी जगत्लाई हेर्छौं भने हाम्रो जस्तो भाव हुन्छ सोहीअनुसार बनेर यो जगत् हाम्रो सामु आउनेछ।

हामीले किञ्चित् अन्तर्मुख भएर विचार गऱ्यौं भने प्रतीत हुनेछ– जसलाई हामी शत्रु-मित्र आदि मान्छौं, ती सबैमा आत्मरूपले प्रभु त एकै हुनुहुन्छ। आत्मामा, प्रभुमा कुनै दोष छैन, मलिनता छैन, विकार छैन। उहाँमा त सर्वथा विशुद्ध एकरस ज्ञान एवम् आनन्द भरिएको छ। त्यसो भए हामी किन आफ्नो दृष्टि बाहिरबाट पन्छाएर आत्मामा, प्रभुमा केन्द्रित नगरौं ? यदि हामी यसो गर्न सक्छौं भने यसको निश्चित परिणाम के हुनेछ भने हाम्रो त्यस दृष्टिले सबको अन्तरमा विराजमान प्रभु-लाई बाहिर पनि व्यक्त गरिदिनेछ। अर्को शब्दमा भन्ने हो भने हाम्रो लागि शत्रु-मित्र, उँच-नीच आदि विभिन्न भावनाहरू मेटिएर सदा-सर्वदा एकमात्र प्रभु एवं प्रभुको लीला मात्र, बस्, यति नै मात्र, बाँकी रहनेछ। परन्तु हामीलाई अवकाश कहाँ छ र प्रभुतिर दृष्टि लगाऔं ? हामी त दिन-रात एक गरेर भोगको पछि लागेका छौं। एउटा कामना उठ्छ, त्यसको पूर्ति गर्न शिर-पैतालाको पसीना एक पारिदिन्छौं। त्यसको पूर्ति हुँदा-नहुँदै दश-बीसवटा नयाँ-नयाँ कामनाहरू खडा हुन्छन् र हामी तिनको पछाडि पागल भएर हिंड्छौं। धर्म-अधर्म, न्याय-अन्यायको विचार छाडेर तिनको पूर्तिको लागि जेसुकै पनि गरिरहेका हुन्छौं। यी पूरा भए भने फेरि लोभ बढ्छ, अधिकाधिक मात्रामा तिनलाई पाउन हाम्रो मन लालायित हुन्छ; तिनको पूर्तिमा बाधा आइपऱ्यो भने क्रोध उत्पन्न हुन्छ। जुन निमित्तबाट बाधा आउँछ, त्यसप्रति हाम्रो मनमा द्वेष भरिन्छ। अनि हामी त्यसलाई आफ्नो बाटाको काँडा सम्झेर उखेली फ्याँक्न कस्सिन्छौं। यिनै झन्झट-झमेलामा नै हामी व्यस्त भइरहन्छौं; यसो गर्दा-गर्दै जीवनको साँझ आइपुग्छ र संस्कारको राशलाई अझ गह्रौं बनाउँदै हामी यहाँबाट बिदा हुन्छौं। जीवनमा हामीलाई ज्यादै कम समय मिल्दछ। 'जगत् के हो, हामी को हौं, कहाँबाट आयौं, किन आयौं, के गर्न आयौं, हामीमा गर्ने शक्ति कहाँबाट आइरहेको छ, त्यस शक्तिद्वारा हामी के गरिरहेका छौं, प्रभुप्रति पनि हाम्रो कुनै कर्तव्य छ वा छैन, उहाँसँग सम्बद्ध हुने आवश्यकता नै पनि हामीलाई छ कि छैन ? इत्यादि प्रश्नतर्फ हाम्रो ध्यान नै जाँदैन

गएको भए त न्यूनाधिक मात्रामा हामीलाई पनि अवश्य अनुभव हुन्थ्यो– यो जगत् प्रभुमय छ, प्रभुकै रङ्गमञ्च, हो उहाँकै अभिनयको प्रदर्शन हो, हामी पनि उनै चिदानन्दमय प्रभुका एक अंश, उनै विश्व-सूत्रधारको यस महान् अभिनयका एक पात्र, अनन्त-अपरिसीम आनन्दसागरमा उठेका तरङ्ग हौं । हामी आएका छौं प्रभुसँग रही प्रभुसँग खेल्न, उहाँकै साथ सधैं रहेर उहाँको सत्ता, शक्ति, स्फूर्ति र प्रेरणाले क्रियाशील हुँदै, खेल खेल्दै उहाँको खेल उहाँलाई नै देखाउन, उहाँले सुम्पेको अभिनय पूर्ण गर्न । उहाँकै शक्ति हाम्रो आँखामा सञ्चरित हुन्छ र हाम्रो आँखा यी अगणित रूपहरू ग्रहण गर्न समर्थ हुन्छ । उहाँको शक्ति पाए मात्र कान, त्वक्, रसना, नासा आदि इन्द्रिय-हरू क्रमशः आ-आफ्ना विषय शब्द,स्पर्श, रस, गन्ध आदिको अनुभव गर्न पाउँछन् । उहाँको शक्तिबाटै हाम्रा हात-गोडा स्पन्दित हुन्छन्, क्रियाशील–गतिशील हुन्छन् । हाम्रो मन मनन गर्छ, उहाँकै शक्तिले । बुद्धि निश्चय गर्दछ, उहाँकै शक्तिले । उहाकै शक्तिले शक्तिशाली बनी हामी यहाँ निरन्तर खेलिरहेको छौं । हाम्रो एकमात्र कर्तव्य हो विश्व-सूत्रधार प्रभुद्वारा सुम्पिएको अभियनलाई उहाँकै शक्तिको बलमा ठीक-ठीक सुचारु रूपले पूरा गरौं । उहाँमा, उहाँका आदेशमा दृष्टि लाउँदै हामी यसो गरौं, आफ्नो एक-एक कर्तव्य पूरा गरौं । आफ्नो स्वरूप तथा प्रभु र जगत्को स्वरूपमाथि विचार गर्न समय हामीलाई हुँदो हो र साँच्चै नै हामी विचार गर्दा हौं त उपर्युक्त अनुभूति हामीलाई हुने नै थियो; अन्तमा कुनै दिन हामीलाई अनुभव भइछाड्थ्यो– हामी पनि कथन मात्र हौं, वास्तवमा केवल प्रभु मात्र हुनुहुन्छ र यो सबै हो उहाँकै लीला । ३००

जे होस्, हामी अझै पनि चेत्छौं भने काम हुन सक्छ । विहान छलिए पनि साँझ घर पुगिन्छ भने केही छैन । जीवनका दिन जो गए, गए; बाँकी रहेकामध्ये एक-एक क्षणको सदुपयोग हामीले गर्नुपर्छ । अनि तत्परतासाथ संलग्न भई जगत्का यी अगणित असङ्ख्य विभिन्न बदलिएका भावहरूमा सदा समान रूपले रहने सत्तालाई, एकरस विराजित सच्चिदानन्दघन प्रभुलाई हामी खोजेर निकालौं, उहाँलाई भेटेर हामी उहाँमा नै स्थित होऔं । अनि त हाम्रो लागि जगत् अर्कै बन्नेछ । जसलाई हामी आज चोर-डाँका ठान्दछौं, जसद्वारा लुटिने शङ्का हामीलाई सदा रहन्छ, त्यही व्यक्ति हाम्रो-लागि चोर-डाँका हुनेछैन, प्रभु हुनेछ । जो आज हाम्रो विरोधी छ, प्रतिद्वन्द्वी छ, जसलाई हामी आफ्नो मान-मर्यादा खोस्ने मान्दछौं, उही हाम्रो लागि आफन्त बन्न पुग्नेछ । आज जसलाई दुष्ट, पतित मानेर हामी घृणा गर्छौं, उसैलाई देखेर आदर उम्लेर आउने-

छ । आज हामी कुनै धनाढ्य व्यक्तिलाई देखेर लोभिन्छौं र त्यस्तै बन्ने वृत्ति हामीमा उदाउँछ, त्यसको वैभव देखेर हाम्रो हृदयमा जलन हुन थाल्छ; अनि उसलाई गरीबको शत्रु पूँजीवादी भनेर नष्ट गरिदिने योजनामा लाग्छौं ? तर अब यसो हुँदैन । प्रतीत के हुन्छ भने प्रभु नै त यस रूपमा हुनुहुन्छ, यो सारा वैभव उहाँकै त हो, हाम्रो नै हो । आज त के छ भने हामी मोटरमा बसेका छौं; एउटा कुष्ठरोगी आफ्नो खस्न लागेको हात हाम्रो अगाडि पसार्दै अथवा फाटेका थाऊनाले शरीर ढाकेको नरकङ्काल भिकारी हामीलाई सलाम गर्दै पैसा माग्छ, हामी उसलाई एक-दुईपल्ट त मनाही गरिदिन्छौं, तथापि जब ऊ मान्दैन, अनि हामी या रिसले भुतुक्क हुन्छौं, वा 'आः ! यी त सब व्यवसायी बदमाश हुन्' भन्दै घृणा र भर्त्सनाद्वारा उसलाई जीर्ण बनाइदिन्छौं अथवा उसबाट पिण्ड छुटाउनको लागि मुर्मुरिएको मनले एक-दुई पैसा फ्याँकिदिन्छौं । तर अब त यसो गर्न सकिंदैन । यथाशक्ति उसको सेवा गर्न मन उत्सुक हुन्छ । आज एकातिर यस्तो अवस्था छ कि हामी कोची-कोची खाइरहेका छौं; अधिक खाई-खाईकन बिरामी परिरहेका छौं; हाम्रा सन्दूक लुगा-फाटोले भरिएका छन्, बिहानका लुगा भिन्नै, अड्डा जाने बेग्लै, क्लब जानलाई अलग्गै, सुत्ने वेलाका अर्कै —एक-एक घण्टामा पोशाक फेरिरहन्छौं अर्थात् बिनाहिचकिचाहट हामी अन्न-वस्त्रको अपव्यय गर्दछौं । अर्कातिर एउटा परिवार छ, जहाँ कसैलाई पनि पेटमा चारो हाल्न एक मुठी अन्न छैन, शरीर ढाक्न वस्त्र पनि पर्याप्त छैन; यो देखेर सुनेर पनि हामी आनन्द लिइरहेका छौं; परन्तु अब हामी यस्तो हाल देख्न पनि सक्तैनौं; आफ्नो गच्छेअनुसार हामी उसको सहायता गर्न उत्सुक हुन्छौं । आज जुन युवक-युवती प्रेमी-प्रेमास्पद भएको गर्व गर्दछन्, ती आ-आफ्नो सौन्दर्यको कल्पना गर्दै त्यसको लागि पागल भइरहेका छन्, युवकको लागि उसको सौन्दर्यविषयक कल्पनामा ठीक ठानिएकी युवती, युवतीको लागि उसको कल्पनाको सुन्दर युवा उन्मादको वस्तु भएको छ, तर पछि त हाम्रो यस्तो दशा हुनेछ कि रूपयौवनसम्पन्न युवक-युवतीमा तथा कुरूपा वृद्ध-वृद्धामा एउटै प्रभुको समान सत्ता व्यक्त देखिनेछ, हाम्रो हृदय सुन्दर र भयानक दुवै रूपमा भगवान्लाई देखेर दुवैलाई नै यथायोग्य प्यार दिनको लागि प्रस्तुत रहनेछ । हाम्रो सौन्दर्यको परिभाषा पनि, जुन अहिले छ, त्यसभन्दा सर्वथा भिन्न हुनेछ । छोटकरीमा भन्ने हो भने, तब हाम्रो लागि सम्पूर्ण जगत् एवं जगत्को व्यवहार नै भिन्न हुन पुग्छ । एकमात्र प्रभु हामीलाई यी अनन्त विभिन्न रूप र व्यवहारमा अनुस्यूत देखिन थाल्नुहुन्छ । हाम्रो लागि सर्वत्र आनन्द, प्रेम एवं शान्तिको

समुद्र उठिरहनेछ। जब यहाँको यस असीम विषमताबाट दृष्टि हटाएर यसको आडमा नित्य समभावले विराजित प्रभु आत्मदेवलाई खोजेर भेट्टाउनेछौं, र उहाँलाई पाएर उहाँमै अविचल रूपले स्थित हुन पुग्नेछौं, तब अवश्यै त्यस्तो हुनेछ। यस्तो हुनु अत्यन्त कठिन छ भन्ने कुरा पनि होइन। यसको लागि हाम्रो साँच्चै इच्छा हुनुपर्छ, त्यसपछि त मन बिस्तारै बदलिन थाल्नेछ। भनिएको पनि छ– **काममय एवाऽयं पुरुष इति स यथाकामो भवति तत् क्रतुर्भवति तत् कर्म कुरुते यत् कर्म कुरुते तमभिसम्पद्यते** (वृहदारण्यको-पनिषत्)। यो सर्वथा सत्य हो कि यो पुरुष काममय छ, जस्तो कामनाले युक्त हुन्छ, त्यस्तै निश्चयले युक्त हुन्छ; जस्तो निश्चयले युक्त हुन्छ, त्यस्तै कर्म गर्दछ; जस्तो कर्म गर्दछ, उस्तै फल प्राप्त हुन्छ। अतः सबभन्दा पहिले हाम्रो प्रयास के हुनुपर्छ भने हामीलाई सर्वत्र प्रभु आत्मदेवको नै साक्षात्कार होओस्, हाम्रो चित्तमा यो इच्छा जाग्रत् होओस्। त्यसो त मौखिक इच्छा त धेरैमा हुन्छ, तर त्यसबाट काम हुँदैन। यो इच्छा यस्तो होओस् कि यसभित्र समस्त इच्छाहरू विलीन भइजाऊन्। वास्तवमा इच्छा पैदा हुन र बढ्नमा वातावरण नै प्रधान छ। जुन वातावरणमा मनुष्य रहन्छ, त्यसबाट प्रभावित हुन्छ नै। यसकारण हामी जुन क्षेत्रमा होओौं– वकील होओौं, डाक्टर होओौं, व्यवसायी होओौं, एजेन्ट होओौं, क्लर्क होओौं, किसान होओौं, मजदूर होओौं, जेसुकै होओौं– त्यसै क्षेत्रमा प्रतिदिन केही छिन (आधा घण्टा मात्रै भए पनि) हामी यस्तो वातावरणमा आफूलाई अवश्य लैजाओौं, जहाँ प्रभुसम्बन्धी भावले हामीभित्र प्रवेश पाउन सकून्। ईश्वरको अटल नियम यही छ– जो यस दिशामा बढ्न चाहन्छ, त्यसलाई मार्ग देखाउन अगाडि बढ्ने व्यवस्था पहिल्यैदेखि उहाँ गरिराख्नुहुन्छ। हामी यदि कुनै यस्ता व्यक्ति-(जो हामीलाई प्रभुको मार्गमा यत्किञ्चित् प्रकाश दिन सक्छ)-को खोजीमा लाग्यौं भने आफ्नै क्षेत्रमा कुनै न कुनै व्यक्तिलाई स्वतः अवश्य भेट्टाउनेछौं। त्यसपछि हामी प्रतिदिन आदरसाथ उसको सङ्गत गरौं। उसको सङ्गतबाट दुइटा लाभ हुनेछन्; एक– प्रभु-विषयक हाम्रो क्षीण इच्छा पुष्ट हुन थाल्नेछ, अर्को– प्रभुको सर्वत्र सार्वकालिक सत्ताप्रति हाम्रो बुद्धिमा निश्चय हुन थाल्नेछ। यो दृढ निश्चय हुन मात्र बेर लाग्छ, अनि त आफूभित्रै नित्य विराजित प्रभुतर्फ हामी सहसा खिचिँदै जानेछौं। यसपछि हाम्रो क्रियात्मक साधनाको आरम्भ हुनेछ, हाम्रा चेष्टाहरूको नियन्त्रण हामी गर्न थाल्नेछौं। आज हाम्रो प्रत्येक चेष्टा, प्रत्येक कर्म उद्देश्य भिन्न-भिन्न हुन्छ, अनि सारा चेष्टा, समस्त कर्म एक उद्देश्यमा विलीन हुन थाल्छन्, हामीद्वारा सबै थोक प्रभुकै उद्देश्यले हुन थाल्छन्। प्रभुलाई यथावत् जान्ने, उहाँलाई व्यवधानरहित भएर पाउने लालसा हामीभित्र

बलियो हुँदै जानेछ । अनि हामी र प्रभुको बीचमा जुन अहम्को आवरण छ, त्यो हट्न थाल्नेछ । जसरी मेघ सूर्यबाटै उत्पन्न हुन्छ, सूर्यबाटै प्रकाशित हुन्छ, अनि सूर्यकै अंशभूत हाम्रा आँखाको लागि आवरण बन्दछ र त्यो मेघ बीचमा आउनाले हाम्रा नेत्र आफ्ना अंशी सूर्यलाई देख्न पाउँदैनन्, त्यसरी नै यो अहम् त वास्तवमा प्रभुकै एक गुणमात्र– विवर्तमात्र हो । उहाँकै सत्ताबाट यो प्रकाशित पनि हुन्छ। तैपनि प्रभुकै अंशभूत आत्माको लागि – हाम्रो लागि यो बन्धन बन्न पुगेको छ, आवरण बन्न पुगेको छ । अहम् बीचमा आउनाले नै हामी प्रभुलाई देख्न पाइरहेका छैनौं; उहाँसँग हाम्रो अबाध मिलन भइ-रहेको छैन । उहाँसँग नित्य संयुक्त रहँदा पनि हामी अलग्ग जस्ता भइरहेका छौं; किन्तु जसरी सूर्यबाट उत्पन्न बादल फाटेपछि आँखालाई आफ्नै स्वरूपभूत सूर्यको दर्शन हुन थाल्छ; त्यसरी नै प्रभुलाई जान्ने, उहाँलाई भेट्ने उत्कट लालसा उठ्यो कि आत्माको– हाम्रो यो उपाधिभूत अहङ्कार नष्ट हुन थाल्नेछ । यो नष्ट हुनासाथ हामीलाई प्रभुको साक्षात्कार हुनेछ । हामी कृतार्थ हुनेछौं–

यथा घनोऽर्कप्रभवोऽर्कदर्शितो
ह्यर्कांशभूतस्य च चक्षुषस्तमः ।
एवं त्वहं ब्रह्मगुणस्तदीक्षितो
ब्रह्मांशकस्याऽऽत्मन आत्मबन्धनः ॥
घनो यदाऽर्कप्रभवो विदीर्यते
चक्षुःस्वरूपं रविमीक्षते तदा ।
यदा ह्यहङ्कार उपाधिरात्मनो
जिज्ञासया नश्यति तर्ह्यनुस्मरेत् ॥

– श्रीमद्भागवत १२

जीवनको धिपधिपे बत्ती निभ्नुभन्दा पहिले नै यस दिशामा हाम्रो प्रयत्न हुनुपर्छ । अन्यथा हाम्रो जीवनमा अर्जित संस्कार यहीं समाप्त हुन्छन् भन्ने त छैन नि, यी त अगाडि पनि साथै जान्छन् । हाम्रो जुन निश्चय यहाँ छ, हामी जगत्लाई अहिले जुन रूपमा देखिरहेका छौं, त्यसै अनुरूप मृत्युपछि पनि देख्नेछौं । अनेकौं अशुभ कल्पनाहरूद्वारा जसरी हामी यहाँ बलिरहन्छौं, त्यसरी नै पछि पनि बलिरहनेछौं । अतः बुद्धिमानी यसैमा छ कि अहिल्यैदेखि हामी जगत्सम्बन्धी आफ्नो निश्चयलाई बदलौं, विषमता हटाएर परम शुभ निश्चयलाई नै आफूभित्र स्थान देऔं । यस अमर वैदिक

सन्दशको आदर गरौं– **यथा क्रतुरस्मिल्लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति स क्रतुं कुर्वीत** (छान्दोग्योपनिषत्)। यस लोकमा पुरुष जस्तो निश्चयले युक्त हुन्छ, यहाँबाट मरेर जाँदा पनि त्यस्तै हुन्छ, यसैले क्रतु अर्थात् दृढ निश्चय गरोस् । त्यो परम निश्चय के हो, कसरी गर्ने भन्ने सम्बन्धमा पनि हामीलाई त्यहाँ नै सङ्केत प्राप्त हुन्छ–**सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत** (छान्दोग्योपनिषत्)। यो सबै जगत् निःसन्देह प्रभुको नै हो, प्रभुबाटै उत्पन्न हुन्छ, उहाँमै विलीन हुन्छ, उहाँमै चेष्टा गर्दछ । यस्तो निश्चय गरेर मनुष्यले शान्त भावले उपासना गरोस् ।

यसप्रकार निश्चय गर्न र यसको ठीक-ठीक अनुभूति गर्न, खूब पढे-लेखेको हुनुपर्छ, दर्शनशास्त्रको गम्भीर अध्ययन हुनुपर्छ, कैयौं कलाहरूका मर्मज्ञ हुनुपर्छ, 'अमुक देशको निवासी र अमुक वर्ण – जातिको नै हुनुपर्छ' भन्ने छैन । यसको लागि त पहिलो कुरो, 'जगत्का रूपमा सर्वत्र प्रभु नै प्रभु भरिपूर्ण हुनुहुन्छ, उहाँ बाहेक अर्को कुनै चीज छँदैछैन' भन्ने विश्वास हुनुपर्‍यो र हाम्रो बुद्धिले यसलाई असन्दिग्ध र निश्चित रूपमा एकमात्र प्रभु आत्मदेव नै सर्वत्र स्थित हुनुहुन्छ भन्ने स्वीकार गर्नुपर्‍यो, अर्को कुरा के भने हामीले यस भावको आवृत्ति वारंवार आदरपूर्वक बढीभन्दा बढी गर्दै जानुपर्‍यो । लगनपूर्वक गरिएको आवृत्तिले केही दिनमै हाम्रो बुद्धिको निश्चयलाई मनमा उतारिदिन्छ र प्रयत्न जारी रहेमा इन्द्रियहरूलाई पनि यस सत्यको अनुभूति हुन बेर लाग्दैन; किन्तु प्रयत्न हुनुपर्‍यो, तब न यस्तो हुन सक्छ ! आज त समष्टिको नै प्रवृत्ति प्रायः प्रभुलाई बिर्सने वा नटेर्ने बनिसकेको छ। हामी अधिकांश यस्ता बनिसक्यौं– आनन्दस्वरूप प्रभुलाई बिर्सेर सुख पाउने लालसाले दिन-रात जागतिक विषयहरूका, जो अनित्य र दुःखमय छन्, पछिपछि दौडिरहेका छौं । यसबाट हामीलाई सुख त कदापि मिल्दैन, पाइला-पाइलामा दुःख पाइन्छ; तिनबाट सुख मिल्दैन भन्ने राम्ररी थाहा छ, तैपनि किन हो, तिनलाई छाड्नु त कहाँ-कहाँ, झन्-झन् तिनैमा अल्झन्छौं । अनादि संस्कारहरूद्वारा मनमा मलिनताको मोटो तह जमिसकेको छ। हाम्रो विवेकको ढोका कहिल्यै खुल्दै-खुल्दैन, जसको छिद्रबाट प्रभुका निर्मल प्रकाश-किरण हामीभित्र प्रवेश गर्न सकून्, क्षणभरको लागि पनि हामीलाई भान हुँदैन कि हाम्रो कल्याण एकमात्र परम पिता प्रभुबाट नै सम्भव छ । उहाँलाई आफ्नो हृदय-मन्दिरमा बसाल्ने वासना नै हामीमा कहिल्यै जागेन, उहाँसँग मिल्न हाम्रो मन कहिल्यै लालायित भएन । त्यहाँ त निरन्तर जागतिक विषयको अभावको आगो नै बलिरहन्छ । विषयको प्यास कदापि

शान्त भएको देखिंदैन । तिनलाई एकत्र गर्दा-गर्दै जीवन समाप्त भइसक्छ, जीवन तलाउ खन्दा-खन्दै बित्नेछ, तर पानीको एक थोपा पनि पाइनेछैन, तिर्खा कत्ति पनि मेटिनेछैन । त्यसै कुरालाई तुलसीदासजी मार्मिक शब्दमा भन्नुहुन्छ–

कबहुँ मन विश्राम नमान्यो ।
निसिदिन भ्रमत बिसारि सहज सुख, जहँ-तहँ इन्द्रिय तान्यो ।।
जदपि विषय-सँग सह्यो दुसह दुख, विषयजाल अरु झान्यो ।
तदपि न तजत मूढ ममतावश जानतहुँ नहि जान्यो ।।
जन्म अनेक लिये नानाविधि करम-कीच चित सान्यो ।
होई न विमल विवेक-नीरबिनु, वेद पुरान बखान्यो ।।
निजहित नाथ पिता गुरु-हरिसो हरषि हृदै नहीं आन्यो ।
तुलसीदास कब तृषा जाय सर खनतहि जन्म सिरान्यो ।।

हाम्रो दशा यस्तो गिरेको छ । अब हुन्छ त के हुन्छ ! तैपनि हाम्रो विवेक सर्वथा मरेको छैन र हामीमा प्रभुको प्रकाशको क्षीण रेखा मात्रै पनि वर्तमान छ, यदा-कदा नै सही प्रभुको स्मृति कुनै पनि बहानाले हाम्रो अन्तःकरणमा जागेर उठ्छ र जगत्मा सुख-शान्ति बढोस् भन्ने शुभ भावना कहिल्यै उत्पन्न हुन्छ भने हामीले सावधान भएर आफ्ना विचारहरूको संयम गर्नुपर्छ, अर्थात् मनलाई सम्हाल्नुपर्छ ।

जहाँ हाम्रो मन छ, उहीं हामी छौं । चाहे हामी मन्दिरमा, उपासना-गृहमा नै किन नबसेका होऔं, हाम्रो मन नै अन्त कतै छ, बजारमा चक्कर काटिरहेको छ, केही किनबेच गरिरहेको छ वा घर, बजार, अड्डा, होटल, क्लब, थिएटर-सिनेमा आदिको चिन्तन गरिरहेको छ भने हामी त्यसवेला निश्चय नै मन्दिरमा होइन, अपितु हाम्रा चिन्तनका विषयभूत ती-ती स्थानहरूमा नै घुमिरहेका हुन्छौं । यो सर्वथा सत्य सिद्धान्त हो ।

त्यसो त शरीर पनि शुभ स्थान तथा वातावरणमा रहनु परम मङ्गलकारी नै हो; तर जबसम्म हाम्रो मन त्यसलाई ग्रहण गर्दैन, तबसम्म हाम्रो स्थिति बदलिंदैन, बदलिन सक्तैन । हाम्रो उपासना र ज्ञान तब मात्र सच्चा ठहरिनेछन्, जब त्यसमा शारीरिक क्रियाविशेषको होइन कि मनको संयोग हुन लाग्दछ । प्रभुका सामुन्ने घुँडा टेकी हात जोडी वा कुनै आसनविशेषमा बसेर प्रार्थना गर्ने मुद्रा अति सुन्दर हुन्छ, तर

हाम्रो प्रार्थना साँचो उस वेला हुन्छ, जुन वेला हाम्रो मन सबैतिरबाट समेटिएर प्रभुमा नै केन्द्रित हुन थाल्छ । यसैले बाहिरी आचार-व्यवहारको यथाशक्ति पूर्ण रक्षा गरेर पनि प्रधानतासाथ हाम्रो शक्ति लाग्नुपर्‍यो मनलाई सम्हाल्न । 'हाम्रो मन कुन रूपमा हाम्रो अगाडि आइरहेको छ, के गरिरहेको छ, आफ्नो लक्ष्य बिर्सेर कतै अन्यत्र भट्कन त लागेन ?' भन्ने सम्भार अर्थात् सावधानीको अत्यधिक आवश्यकता पर्छ ।

३०६ निरन्तर प्रभुको नै चिन्तन वा ब्रह्माकार वृत्ति हुँदा त मनलाई सम्हाल्ने प्रश्न स्वतः समाप्त भइहाल्छ । किन्तु जबसम्म क्षणभरको लागि पनि मन विषयाकार हुन्छ, तबसम्म सावधान हुनु आवश्यक छ । हामीमा भोगको कामना हुन्छ, हामी सङ्कल्प गर्छौं; हामीलाई कुनै विषयमा अमुक वस्तु छ-छैन भन्ने सन्देह पनि हुन्छ, जुन वस्तु प्रत्यक्ष छैन, त्यस विषयमा पनि हामी पढेर-सुनेर विश्वास गर्छौं– यो वस्तु पक्कै यस्तै हो; अथवा कुनै अप्रत्यक्ष वस्तुप्रति हाम्रो मनमा सर्वथा अविश्वास हुन्छ– यो हो कि होइन; हामीमा धृतिको वृत्ति रहन्छ, यसको विपरीत व्याकुलताको भाव पनि रहन्छ; विविध परिस्थितिमा लज्जाको वृत्ति जाग्छ; निश्चय गर्ने वृत्ति – बुद्धि पनि हामीमा छ, अनि भय पनि हामीलाई हुन्छ । यी सब के हुन् ? यी सबै रूपमा हाम्रो मन नै त व्यक्त भइरहेको छ– **कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव** (वृहदारण्यकोपनिषत्)। अब यिनै वृत्ति, यिनै भावनाहरूमध्ये कुनैलाई हामी यथायोग्यलाई दिशातिर बदलिदेऔं, बदलि नै राखौं, तिनीहरूमा प्रभु आत्मदेवको रङ्ग चढाइदेऔं, अनि कुनैलाई शान्त गरिदेऔं, त बस, मनको नियन्त्रण भइगयो । अत-एव आऊ, यसै उद्देश्यले यहाँ हामी काम, सङ्कल्प आदि मनका स्वरूपहरूमाथि क्रमशः संक्षेपमा केही विचार गरौं–

हामीलाई भोगको **कामना** किन हुन्छ ? यसैले कि हामीलाई तिनबाट सुख पाइने सम्भावना देखिन्छ । तब किन हामी त्यस वस्तुको कामना नगरौं, जुन समस्त सुखको केन्द्र छ, जुन समस्त विश्वलाई सुखको दान गर्दछ, जुन सुखमा नै विश्वका समस्त प्राणीको जीवन अवलम्बित छ । त्यो वस्तु त एकमात्र प्रभु आत्मदेवको स्वरूप नै हो । आत्मदेव नै विश्वलाई आनन्द-प्रदान गर्नु हुन्छ– **एष ह्येवाऽऽनन्दयति** । उहाँको नै आनन्दको किञ्चित् अंश लिएर विश्वका अनन्त प्राणी जीवन-धारण गर्दछन्–

एतस्यैवाऽऽनन्दस्याऽन्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति ।

–वृहदारण्यकोपनिषत्

हामी यदि प्रभुलाई नै चाहन लाग्छौं, आफ्नो कामनाको दिशा बदलि-दिन्छौं, जगत्बाट मोडेर उनै प्रभुतर्फ लगाइदिन्छौं, जतिपल्ट जेसुकै वस्तुको लागि कामना उत्पन्न होओस् उति नै पल्ट हामी त्यसलाई प्रभुको कामनाले ढाकिदिन्छौं, 'हामीलाई त एकमात्र प्रभु भेट्टिनुपर्छ, उहाँ बाहेक हामीलाई अरू केही चाहिंदैन' भन्ने कामनाले नै जगत्का अन्य समस्त कामनाहरूलाई तत्परतापूर्वक सम्पुटित गर्दै जान्छौं भने त मनलाई धुने कार्यको आरम्भ भयो, त्यसको काम-(वासना)-रूपको सफाइ हुन थाल्यो र विषयाकारबाट त्यो प्रभुको आकारमा परिणत हुन थाल्यो भन्ने मान्नुपर्छ ।

३०७ **सङ्कल्प-प्रवाह**लाई पनि हामी प्रभुतर्फ लगाओं अथवा यसको स्रोतलाई नै बन्द गरिदेओं । यसको लागि पनि उपाय बडो सरल छ, किन्तु तत्परता एवम् अभ्यास यहाँ पनि उत्तिकै अपेक्षित छ । जतिसुकै स्फुरणहरू उठून्, तिनलाई हामी प्रभुमा समर्पित गर्दै जाओं– 'नाथ ! यो हजूरमा समर्पित छ ।' यस भावनाको पुट प्रत्येक स्फुरणमा लगाइदिओं । यसको निश्चित परिणाम के हुनेछ भने नवीन स्फुरणहरू प्रभुसँग सम्बद्ध भएर नै उठ्नेछन् । अथवा हामी यसो गरौं कि स्फुरणहरूको द्रष्टा बनौं । के स्फुरण भइरहेको छ, हाम्रो मन के गर्दै छ, स्फुरणभन्दा – मनभन्दा अलग्ग भएर हामी हेर्न थालौं, अनि त निश्चय नै स्फुरणहरूको वेग शान्त हुन थाल्नेछ, क्रमशः सर्वथा शान्त हुनेछ । यसप्रकार प्रभु र हामीबीचको एक ज्यादै गहीरो आवरण नष्ट हुनेछ ।

सन्देहको रूपमा पनि हाम्रो मन नै छ । यो सन्देह जागतिक विषयलाई लिएर हुन्छ भने विशेष हानि छैन; तर प्रभुको सत्ताको सम्बन्धमा छ भने त त्यसलाई तुरुन्तै नष्ट गरिहाल्नुपर्छ । यसलाई नष्ट गर्न सर्वोत्तम साधन के हो भने जसको हृदय प्रभुको आलोकले आलोकित भइसकेको छ, यस्ता कुनै सन्त-महापुरुषको सरल भावको आश्रय ग्रहण गरौं, उनकै सङ्गतमा रहन थालौं । अनिवार्य आवश्यकताको वृत्तिले खोजी गरेमा कोही न कोही महापुरुष हामीलाई निश्चय नै मिल्नेछ र उसको सङ्गतले हाम्रो सन्देहको निवृत्ति भएरै छाड्नेछ । यति मात्र होइन, हाम्रो सामु मनको एक निर्मल, सत्त्वपूरित रूप नै आउनेछ, प्रभुमा अडिग श्रद्धा उत्पन्न हुनेछ र यो दृढ विश्वासले हाम्रा समस्त विघ्न-बाधाहरू हटाउनेछ, त्यसपछि त प्रभुको अनभूति हुन थालिहाल्छ ।

अश्रद्धा-(अविश्वास)-को प्रश्न केही टेढो छ । प्रभुको सत्तामा

हाम्रो विश्वास हुँदैन भने हाम्रो लागि सर्वत्र अन्धकारै-अन्धकार छ । अनि त जगत्को झिलिमिलीमा परेर हामी सर्वथा अन्धा हुन्छौं ।

तब हाम्रो लागि प्रभु हुनुहुन्न, परलोक छैन, खालि यो प्रत्यक्ष स्थूल जगत् एवं जगत्का भोग मात्र रहन्छन् । हाम्रो वर्तमान जीवन नै हाम्रो लागि अथ र इति बन्न जान्छ । वर्तमान जगत्मा यसैको रजाइँ छ । प्रायः सर्वत्र सबै क्षेत्रमा अश्रद्धाको नग्न नृत्य हामीले देख्नुपरेको छ । यसको औषधि पनि मुख्यतया एउटै छ; त्यो हो– प्रभुको परम मङ्गलमय अचिन्त्य विधानबाट आएको भीषण दुःखको थप्पड । यसको चोट खाएपछि मात्र हाम्रो बुद्धि ठेगाना लाग्छ । तब मात्र हामी निश्चय गर्न सक्छौं– प्रभु हुनुहुन्छ र जीवनको उद्देश्य जगत्को नश्वर भोग होइन, एकमात्र प्रभुको प्राप्ति हो । तब मात्र हाम्रो गति प्रभुतर्फ उन्मुख हुनेछ ।

धृतिको रूपमा व्यक्त हुने मनलाई पनि सम्हाल्ने आवश्यकता पर्छ । 'हाम्रो धृति सात्त्विक छ कि राजस वा तामस ?' –राम्ररी विचार गरौं । हाम्रो धृति एकमात्र प्रभुप्राप्तिलाई लक्ष्य बनाएर नै हामीमा जागरूक छ भने त्यो **सात्त्विक** धृति हो । जागतिक वैभव एवं तिनबाट प्राप्त हुने सुखलाई लिएर छ भने त्यो **राजस** हो । कहीं निद्रा, तन्द्रा, शोक, विषाद, गर्व आदि तामसिक भावहरूलाई दृढतापूर्वक पक्रिरहन कारण बन्दछ भने निश्चय नै त्यो **तामस** धृति हो । यो विचार गरेपछि हामीले राजस र तामस धृति त शीघ्रातिशीघ्र छाड्नुपर्छ । ग्रहण गर्न, प्रश्रय दिन योग्य धृति त केवल सात्त्विक धृति नै हो, जसले हामीलाई प्रभुको द्वारसम्म लैजान्छ ।

जागतिक वस्तुहरूलाई पाउन हामीमा कैयौं अवसरमा **अतिव्याकुलता** हुन्छ, तर प्रभुको लागि भने हाम्रो हृदय कहिल्यै रुँदैन । व्याकुलतालाई हामी वरण गर्छौं त प्रभुकै लागि किन नरोऔं? यति रोऔं कि हृदयको सारा मलिनता आँसु बनेर आँखाको बाटोबाट बाहिर निस्कोस्, हृदय निर्मल–स्वच्छ बनोस्, त्यहाँ प्रभुको निवासयोग्य, परिष्कृत र दैवी गुणहरूले सुसज्जित स्थान बनोस् र प्रभु त्यसमा विराजमान होऊन् ।

जब हाम्रो भूल कसैले देख्तछ, हाम्रो पाप प्रकट हुन्छ, अनि हामीलाई **लाज** लाग्छ । 'त्यो भूल हामीबाट किन भयो, यस्तो पाप हामीले किन गऱ्यौं' भनेर होइन कि 'मानिसले थाहा पाए, हाम्रो नीचता प्रकट भयो' भन्ने आशयले लाज लाग्छ । यस

लज्जाको कुनै अर्थ छैन । लज्जा हुनुपर्छ पाप गर्दा, गरेको पाप लुकाउँदा, कुनै पनि पाप हुँदा त्यसलाई प्रकट गर्न क्षणभरको पनि विलम्ब किन गर्यौं भन्ने कुरामा । यस्तो लज्जा प्रभुलाई शीघ्रातिशीघ्र आकर्षित गर्न सक्तछ ।

बुद्धि पनि सात्त्विक, राजस र तामस हुन्छ । 'यो प्रभुसँग मिलन गराउने प्रवृत्तिमय मार्ग हो वा निवृत्तिमार्ग हो, यो हाम्रो कर्तव्य हो, यो अकर्तव्य हो, हाम्रो लागि भयको कारण के हो, हामीलाई अभयपदको प्राप्ति कुन-कुन उपायबाट हुन सक्छ, हामी संसारसित किन बाँधिएका छौं, यसबाट कसरी मुक्ति पाइन्छ?' –यी सबै कुरालाई जुन बुद्धि ठीक-ठीक जान्दछ, त्यो **सात्त्विक** हो । धर्म, अधर्म, कर्तव्य, अकर्तव्यलाई यथार्थ रूपमा बुझ्न नसक्ने बुद्धि **राजस** हो तथा जुन बुद्धि विपरीत बुझ्छ, अधर्मलाई धर्म, अकर्तव्यलाई कर्तव्य, दुःखलाई सुख र अनित्यलाई नित्य मान्दछ, सबै थोक विपरीत भावले ग्रहण गर्दछ, त्यो **तामस** हो । अब राजस र तामस बुद्धिले हामीलाई नीच नरककुण्डमा धकेल्दछ र सात्त्विकले भने आनन्दमय प्रभुका चरणप्रान्तमा लगेर कृतार्थ गरिदिन्छ भनी बताउनुपरोइन । अतः सात्त्विक बुद्धिले हामीलाई एकछिन पनि नछाडोस् भनी सतत प्रयास गर्नुपर्दछ, किनभने हामी त प्रभुछेउ पुग्नु छ । हामी गइरहेको छौं, जुन रथमा चढेर हामी जाँदै छौं, त्यसको सारथि बुद्धि हो । यदि सारथि नै रथबाट कुद्यो वा उन्मत्त भयो भने रथ खाडलमा खस्नु निश्चित छ–

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥ (कठोपनिषत्)

भय पनि हामीलाई अनेक निमित्तबाट हुन्छ, तर यो हो सर्वथा मिथ्या । जब सर्वत्र एकमात्र आत्मस्वरूप प्रभु नै सदा विराजमान हुनुहुन्छ, तब भय केको ? आफूलाई आफैंबाट डर हुन्छ कि कसो ? बिलकुल हुँदैन । अतः यस परम सत्यलाई स्वीकार गरेर हामी भयको वृत्तिलाई सदाको लागि पन्छाइदिऔं । भय नै मान्नु छ भनें 'यस परम सत्यको विस्मृति नहोओस्, क्षणभरको लागि पनि सर्वत्र पूर्ण एकमात्र प्रभुलाई छाडेर कुनै पनि ठाउँमा जगत्लाई नदेखौं' भन्ने भय मानौं । यही एक भय हामीलाई प्रभुसँग नित्य संयोग गराइदिने तत्त्व बन्नेछ, हामीलाई सदाको लागि निर्भय गराउनेछ ।

सारांश के हो भने काम, सङ्कल्प आदि भावहरूको रूपमा हाम्रो मन नै व्यक्त हुन्छ । ती-ती अवसरहरूमा सावधान रहेर हामी मनलाई सम्हालिराखौं; किनकि

मनको स्थितिमा नै हाम्रो स्थिति निर्भर छ । हामी हौं प्रभुका सनातन अंश, हामी पनि सच्चिदानन्दस्वरूप नै हौं; तर यस मनले गर्दा नै यस स्थूल जगत्मा भट्किरहेछौं; प्रभुसँग अलग्ग भएको भ्रम हामीलाई भइरहेको छ । यस मनलाई जगदाकारबाट भगवदाकार बनाउनु मात्र पर्छ, अनि त **स एवाऽधस्तात् स उपरिष्टात् स पश्चात् स पुरस्तात् स दक्षिणतः स उत्तरतः स एवेदंसर्वमिति .... अहमेवाऽधस्तादहमुपरिष्टादहं पश्चादहं पुरस्तादहं दक्षिणतोऽहमुत्तरतो हमेवेदं सर्वमिति .... आत्मैवाधस्तादात्मनोपरिष्टादात्मा पश्चादात्मा पुरस्तादात्मा दक्षिणत आत्मोत्तरत आत्मैवेदं सर्वमिति** भन्ने अनभूति हुन थाल्नेछ (प्रभु आत्मदेव नै तल हुनुहुन्छ, उहाँ नै माथि हुनुहुन्छ, उहाँ नै पछाडि हुनुहुन्छ, उहाँ नै अगाडि हुनुहुन्छ, उहाँ नै दाहिनेतिर हुनुहुन्छ, उहाँ नै देब्रेतिर हुनुहुन्छ र उहाँ नै सबै थोक हुनुहुन्छ.... म नै तल छु, म नै माथि छु, म नै पछाडि छु, म नै अगाडि छु, म नै दायाँतिर छु, म नै बायाँतिर छु, र म नै सब थोक हुँ.... आत्मा नै तल छ, आत्मा नै माथि छ, आत्मा नै पछाडि छ, आत्मा नै अगाडि छ, आत्मा नै दायाँतिर छ, आत्मा नै बायाँतिर छ, आत्मा नै सब थोक हो ।)

साधन-चतुष्टयको अर्को साधन हो **वैराग्य**–

ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु वैराग्यं विषयेष्वनु ।
यथैव काकविष्ठायां वैराग्यं तद्धि निर्मलम् ॥

ब्रह्मादेखि तृणसम्मका विषयमा वैराग्य हुनुपर्छ । जसरी हेय बुद्धि काकविष्ठामा हुन्छ, त्यसरी नै समस्त विषयमा हुने हो भने त्यो वैराग्य निर्मल हुन्छ ।

वैराग्यको अर्थ घृणा होइन । द्वेष पनि वैराग्य होइन । घृणामा वस्तु निकृष्ट ठानिन्छ । द्वेष छ भने चित्तमा जलन हुन्छ । कुनै वस्तुमा पनि यति आसक्त नहोऔं, जसको फलस्वरूप हामी ईश्वर तथा आफ्नो आत्मालाई पनि बिर्सिदेऔं, यसैको नाउँ **वैराग्य** हो ।

संसारका विषयहरूमा राग गर्ने हो भने तिनमा फँसिनेछ । कसैमा द्वेष गर्ने हो भने जलन हुनेछ । जसले मनलाई बाँध्दछ, त्यही विषय हो । हामी विषयमा बाँधियौं किन ? मार्गमा काकविष्ठा रहेको छ, हामी त्यतैबाट जाँदै छौं भने के गरिन्छ त्यसमा राग वा द्वेष ? त्यसलाई जहाँको तहीं छाडेर अगाडि गइन्छ । यस्तै, आफ्नो दृष्टि संसारबाट हटाएर परमात्मामा लगाउनुको नाम **वैराग्य** हो । विषयको राग वा द्वेष नै

अन्तःकरणको मल हो, वैराग्यले अन्तःकरणलाई निर्मल बनाउँदछ । जसले संसारबाट दृष्टि हटाएको छ, निश्चय नै उसलाई निर्मल गराउने वैराग्य प्राप्त भएको छ । वैराग्यको प्राप्ति विवेकको अधीनमा छ र विवेक अर्थात् यथार्थ निर्णयको लागि राग-द्वेषरहित अन्तःकरण अपेक्षित छ । विवेकको ठीक उदय त रागद्वेषरहित चित्तमा नै सम्भव छ । शास्त्रीय परिभाषा यसप्रकार छ–

वैराग्यमाद्यं यतमानसंज्ञकं क्वचिद् विरागो व्यतिरेकसंज्ञकम् ।
एकेन्द्रियाख्यं हृदि रागमोक्षस्तस्याऽप्यभावं तु वशीकृताख्यम् ॥

वैराग्यका चार भेद बताइएका छन्– १. यतमानसंज्ञक, २. व्यतिरेक-संज्ञक, ३. एकेन्द्रियसंज्ञक र ४. वशीकारसंज्ञक ।

यतमानसंज्ञक वैराग्यको प्राथमिक अवस्था हो, जसमा विषयत्यागको शक्ति त हुँदैन, तर विषयप्रति सम्मानेच्छा रहँदैन । **व्यतिरेकसंज्ञक** वैराग्यमा विषय-त्यागको सामर्थ्य त आउँछ, किन्तु कुनै-कुनै विषयबेगर (व्यतिरेक) पनि रहन सकिन्छ । जस्तै– कतिपय मानिसहरू नून-चिनीबेगर पनि रहन्छन्; तर त्याग गरिएका विषयको राग मनबाट जाँदैन । **एकेन्द्रियसंज्ञक** वैराग्यमा विषयको सेवन केवल वाह्य इन्द्रियद्वारा हुन्छ, मनमा त्यसको राग बिलकुल रहँदैन । **वशीकारसंज्ञक** वैराग्यमा रागको सर्वथा निवृत्ति हुन्छ । त्यसमा पनि मन्द, तीव्र र तीव्रतर तीन-तीन किसिमका वैराग्य छन् । अतः मुमुक्षुले अतिप्रयत्नसाथ तीव्रतर वैराग्यको सम्पादन गर्नुपर्दछ ।

वैराग्य-प्राप्तिको उपाय मुख्यतः विषय-दोष-दर्शन हो । यस विषयमा वार्तिककारको भनाइ छ–

क्षयान्ता निचयाः सर्वे पतनान्ताः समुच्छ्रयाः ।
संयोगा विप्रयोगान्ता मरणान्तं च जीवितम् ॥

भगवान्ले **श्रीमद्भगवद्गीता**मा पनि भन्नुभएको छ–

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥

यस लोक र परलोकका सम्पूर्ण भोगमा आसक्तिको अभाव र अहङ्कारको पनि अभाव, एवं जन्म, मृत्यु, जरा, रोग आदिमा दुःखदोषहरूको वारंवार विचार गर्ने तथा स्त्री, पुत्र, धन-धान्यादिमा आसक्ति र ममताको अभाव गर्ने गर्नुपर्छ । आसक्ति-