



# हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली

5

राजकाल प्रकाशन



मूल्य रु 75.00

© डॉ मुकुन्द द्विवेदी

प्रथम संस्करण : अगस्त, 1981

प्रकाशक . राजकमल प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड,  
8, नेताजी सुभाष मार्ग, नयी दिल्ली-110002

मुद्रक : सान प्रिण्टर्स, दिल्ली-110032

कलापक्ष : मोहन गुप्त

HAZARIPRASAD DWIVEDI GRANTHAVALI  
Price : Rs. 75 00



“विचार सत् और असत् के यथार्थ स्वरूप को पहचानने में सहायता करता है और विवेक सत् से असत् को और असत् से सत् को अलग कर देता है।”

—सहज साधना



“मारा समाज धर्म की झूठी कल्पना के कारण जर्जर हो गया है, शतधा विच्छिन्न हो गया है, आत्मगौरव की भावना से हीन हो गया है।”

—चारु चन्द्रलेख



✓  
के लिये मंगल दशा हो रही है। यह दशा इस प्रकार  
के लिये लगे है। यह दशा १२ महीने के लिये है।  
के लिये लगे है।

संश्लेष का नवीन सिद्ध  
बुद्धिमान बनाने हेतु नवनियमित गुरु दधि  
लेना चाहिए।

श्री ६ किट,

दिल्ली का नया बुद्धिमान आवात

पश्चिम में नवीन में आगे निकल कर

जयपुर निरुद्ध होकर आगे बढ़ेगा - यहाँ चला

दिखाई देंगे दशम में पुनः पुनः चले

किट नवीन लगे हैं और आगे के दिनों में नवीन नवीन

दिखाई देंगे नवीन में चला

आगे बढ़ेगा की पश्चिम में नवीन आगे बढ़ेगा

के दिनों में और आगे बढ़ेगा नवीन में चला

लगा लगे के दिनों में आगे बढ़ेगा के दिनों में

दिखाई देंगे नवीन में चला

लगा लगे के दिनों में आगे बढ़ेगा के दिनों में

दिखाई देंगे नवीन में चला

लगा लगे के दिनों में आगे बढ़ेगा के दिनों में

## : निवेदन

प्रातः स्मरणीय आचार्यं हजारीप्रसाद द्विवेदी के समग्र साहित्य को एक सूत्र में अनुस्यूत करके हिन्दी-पाठकों को समर्पित करते हुए हमें अत्यधिक आनन्द का अनुभव हो रहा है। स्वर्गीय आचार्यजी के मन में अनेक परिकल्पनाएँ तथा योजनाएँ थी जिन्हें कार्यान्वित करने के लिए वे निरन्तर क्रियाशील थे। परन्तु नियति-निर्णय से उन्हें अधूरी ही छोड़कर वे चले गये हैं। हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली की प्रकाशन-योजना उसी सम्पूर्णता की श्रृंखला की पहली कड़ी है।

आचार्यत्व की गरिमा से दीप्त आचार्य द्विवेदी का व्यक्तित्व और उनकी अपार सर्जनात्मक क्षमता किसी भी पाठक को चमत्कृत और अभिभूत करने के लिए पर्याप्त है। मनीषियों की दृष्टि में वे चिन्तन और भावना दोनों ही स्तरों पर महत्त्व-बिन्दु पर भासमान हैं। उनकी रचना-दृष्टि समय के अपार देखने में समर्थ थी। इतिहास उनकी लेखनी का स्पर्श पाकर अपनी समस्त जड़ता खो बैठता और सतत् प्रवाहित जीवनधारा साहित्य में हिल्लोलित हो उठी, जो तीनों कालों को जोड़ देती है।

आचार्य द्विवेदी की बहुमुखी जीवन-साधना ने हिन्दी वाङ्मय के एक पूरे और विशाल युग को प्रभावित किया है। वे संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश तथा हिन्दी और बांग्ला साहित्य के मर्मज्ञ विद्वान् थे। साथ ही, अंग्रेजी साहित्य का भी व्यापक धरातल पर उन्होंने परिशीलन किया था और अंग्रेजी भाषा के माध्यम से ग्रीक साहित्य का भी रसास्वादन किया था। अगाध पाण्डित्य में सहजता का मणिकांचन योग उन्हें सामान्य मानव की भूमिका में प्रतिष्ठित कर देने की क्षमता प्रदान कर देता था और वे अनायास ही जनहृदय से स्पन्दित और आन्दोलित हो उठते थे। उनका विद्वान् सरलता से सजग हो उठता था। वे प्रत्येक मन में विराजमान हो जाने की अपूर्व मेधा के धनी हो जाते थे।

आचार्यजी की इन्हीं अद्वितीय प्रवृत्तियों को स्थायी रूप देने के लिए इस ग्रन्थावली की योजना बनायी गयी है। विषय और विधा दोनों दृष्टिकोणों को साथ रखकर विभिन्न खण्डों का विभाजन किया गया है। कुल मिलाकर ये ग्यारह खण्ड हैं—



1. पहला खण्ड : उपन्यास-1
2. दूसरा खण्ड : उपन्यास-2
3. तीसरा खण्ड : हिन्दी साहित्य का इतिहास
4. चौथा खण्ड : प्रमुख सन्त कवि
5. पाँचवाँ खण्ड : मध्यकालीन साधना
6. छठवाँ खण्ड : मध्यकालीन साहित्य
7. सातवाँ खण्ड : लालित्य तत्त्व एव साहित्य मर्म
8. आठवाँ खण्ड : कालिदास और रवीन्द्र
9. नवाँ खण्ड : निबन्ध-1
10. दसवाँ खण्ड : निबन्ध-2
11. ग्यारहवाँ खण्ड : विविध साहित्य ।

ग्रन्थावली को क्रमबद्ध करने में अनेकों समस्याएँ आयी हैं। निबन्धों का विभाजन भी निबन्ध-संग्रह तथा तिथिक्रम के आधार पर न करके विषय के अनुसार ही किया गया है। निबन्ध के अन्त में मूल निबन्ध-संग्रह का नाम दे दिया गया है। ग्रन्थावली अधिकाधिक उपयोगी हो सके, इस बात को ध्यान में रखकर ऐसा किया गया है। कबीर, सूर और तुलसी के अतिरिक्त कालिदास और रवीन्द्रनाथ ठाकुर से आचार्यप्रवर प्रायः अभिभूत रहे हैं, अतः दोनों महाकवियों से सम्बद्ध सामग्री एक ही खण्ड में दे दी गयी है। अन्तिम खण्ड में विविध प्रकाशित एवं अप्रकाशित सामग्री संकलित है। आचार्य द्विवेदी ने प्रारम्भ में काव्य रचनाएँ भी की थीं और अनेक अनुवाद भी। उन्हें यहाँ समाहित कर दिया गया है।

इस विशाल योजना की परिपूर्णता में अनेक लोगों ने अपना अमूल्य सहयोग दिया है जिसके बिना निश्चय ही यह कार्य पूर्ण नहीं हो पाता। उन सबके प्रति हम हार्दिक धन्यवाद व्यक्त करते हैं। पं. राजाराम शास्त्री ने अप्रकाशित ज्योतिःशास्त्र एवं साहित्य-शास्त्र सम्बन्धी रचनाओं के विषय में परामर्श दिया, और श्री महेशानारायण 'भारती-भवत' ने मुद्रण प्रति तैयार करके हमारे दायित्व को आसान बनाया। हम इन दोनों को साधुवाद अर्पित करते हैं। श्रीमती शीला सन्धू और राजकमल प्रकाशन से सम्बद्ध सभी व्यक्तियों ने जिस तत्परता और रुचि से इस योजना को सम्पूर्ण कराया है, वह प्रशंसनीय है।

इन शब्दों के साथ आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी का सम्पूर्ण रचना-संसार ग्रन्थावली के रूप में, हम बृहद् हिन्दी विद्य परिवार को समर्पित करते हैं। इससे ज्ञानधारा एवं रससृष्टि में थोड़ा भी विकास सम्भव हुआ तो हम अपने को कृतकार्य मानेंगे।

जगदीशानारायण द्विवेदी  
मुकुन्द द्विवेदी

## अनुक्रम

मध्यकालीन बोध का स्वरूप	15-103
मध्यकालीन साधना	17
महाकाव्य और अलंकृत प्रवृत्ति	39
उद्देश्य और उपलब्धियाँ	57
रस का व्यावहारिक अर्थ	77
रस : कवियों का साक्ष्य	89
सहज-साधना	105-201
साधना-केन्द्र	115
शब्द-साधना	137
सुरति और निरति	159
मधुरोपासना	183
मध्यकालीन धर्म-साधना	203-396
मध्ययुग या मध्यकाल	207
धर्म-साधना का साहित्य	211
वेद-विरोधी स्वर	218
पूर्व-मध्ययुग की विविध साधनाएँ	221
तन्त्र प्रमाण और पञ्चदेवोपासना	224
पारुचरात्र और वैष्णव मत	227
पाशुपत मत और शैवागम	230
कापालिक मत	234
जैन मरमी	235
धर्मशास्त्र और धर्मसाधना	240
वैदिक देवतावाद से इस साधना का अन्तर	243
योग-साधना की परम्परा	246
सहज और नाथ सिद्ध	253
धर्म और निरंजन मत	257

कवीरमत मे धर्मदेवता का अवशेष	261
सन्त साहित्य की सामाजिक पृष्ठभूमि	264
सामाजिक अवस्था का महत्त्व	271
जातिभेद की कठोरता और उसकी प्रतिक्रिया	273
स्पृश्यता स्पृश्य-विचार	275
अन्तरजातीय विवाह	277
वर्तमान जन-समूह	279
अवतारवाद	282
श्रीकृष्ण की प्रधानता	286
गोपियाँ और श्रीराधा	288
साहित्य के माध्यम से धार्मिक सम्बन्ध	291
लीला और भक्ति	296
लीला का रहस्य	298
राधिका का स्वरूप	304
'गीतगोविन्द' की विरहिणी राधा	305
विद्यापति की विरहिणी राधा	314
चण्डीदास की विरहिणी राधा	327
सूरदास की राधिका	337
दसवीं शताब्दी से समाज में विभेद-सृष्टि का आरम्भ	350
शैव-साधना के पीछे काम करनेवाली राजशक्तियाँ	355
गुणमय रूप की उपासना	358
वैष्णवकवि की रूपोपासना	364
ब्रह्म का रूप	367
सूफी साधकों की मधुर साधना	370
मधुररस की साधना	374
परिशिष्ट	380
मध्यकालीन साधना : स्फुट रचनाएँ	397-440
मधुररस की साधना	398
वैष्णव कवियों की रूपोपासना	403
हिन्दी का भक्ति-साहित्य	414
हिन्दी पर वैष्णव धर्म का प्रभाव	419
प्राचीन और मध्यकालीन हिन्दी साहित्य का अनुशीलन	432
मध्ययुगीन भारतीय संस्कृति और हिन्दी	435

मध्यकालीन बोध का



## आमुख

मुझे इस बात की खुशी है कि पंजाब यूनिवर्सिटी का प्रकाशन विभाग आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी के पाँच व्याख्यानों को, जो इन्होंने टैगोर प्रोफेसर के नाते पंजाब विश्वविद्यालय में दिये थे, प्रकाशित कर रहा है। एक विद्वान् के विचारों को प्रकाशित करने में हर यूनिवर्सिटी गौरव का अनुभव कर सकती है। मध्यकालीन साहित्य पर आचार्य द्विवेदी का पूरा अधिकार है। इसलिए इस पुस्तक को विद्वानों को सौंपते हुए मुझे प्रसन्नता हो रही है।

सूरजभान

(वाइस-चांसलर)

पंजाब यूनिवर्सिटी, चण्डीगढ़

## प्राक्कथन

‘मध्यकालीन बोध क्या है?’ इस विषय का चयन मैंने शायद इसलिए किया था कि यह मेरी व्यक्तिगत समस्या थी, जो बाद में समष्टिगत सिद्ध होकर रही। आधुनिक, आधुनिकता, आधुनिकतावाद, आधुनिक बोध, आधुनिक संवेदना आदि शब्दों की झड़ी में मध्यकालीन बोध के स्वरूप से परिचित होना आवश्यक जान पड़ा। आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने मध्यकालीन साहित्य का गहरा मन्थन ही नहीं किया है, वरन् इस मन्थन से अनमोल रत्न भी निकाल रखे हैं। वे पंजाब यूनिवर्सिटी में टैगोर प्रोफेसर के पद पर आसीन थे। इसलिए हिन्दी विभाग की ओर से इनसे मध्यकालीन बोध पर व्याख्यान देने के लिए निवेदन किया गया, जिसे इन्होंने अपने सहज भाव से स्वीकार कर लिया। इस व्याख्यान-माला में पाँच व्याख्यानों को पिरोने का निश्चय किया गया : 1. मध्यकाल और उसके आदर्श काव्य; 2. महाकाव्य और अलंकृत प्रबन्ध; 3. उद्देश्य और उपलब्धियाँ; 4. रस का व्यावहारिक अर्थ; और 5. रस : कवियों का साध्य।

इन व्याख्यानों पर या इस विषय पर मेरे लिए राय देना अनधिकार चेष्टा होगी। यह मेरे अध्ययन का विषय नहीं है, लेकिन यचि का विषय इसलिए बन गया है कि मध्यकालीन बोध को समझे बिना आधुनिक बोध को समझना मेरे लिए कठिन और अधूरा था। परम्परा में डूब जाना एक बात है, लेकिन परम्परा से कट जाना दूसरी बात। इसका मतलब मध्यकालीनता से जुड़ना भी नहीं है, लेकिन इसे हठवश नकारकर आधुनिकता को समझना कम-से-कम मुझे मुश्किल लगा है। इन व्याख्यानों की सहायता से आधुनिक बोध अधिक स्पष्ट होने लगता है। आचार्ये हजारीप्रसाद द्विवेदी ने अपने निष्कर्षों को ठोस आधार दिया है, मध्यकालीन साहित्य इनकी रगों में समाया हुआ है। यह कैसे प्रौर किस तरह है — इसके बारे में इनके व्याख्यान बोलेंगे, हम नहीं।

अन्त में मुझे डॉ. लल्लन राय को धन्यवाद देना है जिन्होंने इन व्याख्यानों को इनके शुद्ध रूप में प्रकाशित करने में सहायता दी है, और श्री बालकृष्ण के प्रति आभार व्यक्त करना है जिन्होंने सुर्घचि के साथ इन्हें पुस्तक-रूप में प्रकाशित किया है।

इन व्याख्यानों की पुस्तक-रूप में सौंपते हुए मुझे हर्ष हो रहा है।

इन्द्रनाथ मदान  
अध्यक्ष, हिन्दी-विभाग,  
पंजाब यूनिवर्सिटी, चण्डीगढ़  
16-1-1970

मध्यकालीन साधना



किसी काल-विशेष के साहित्यबोध या साहित्य-संवेदना के समझने का क्या उपाय है ? क्या वे सारे ग्रन्थ जो उस काल-विशेष में लिखे गये, उस काल की संवेदना को प्रकट करने के एकमात्र समर्थ साधन हैं या कुछ और भी बातें इसके लिए आवश्यक हैं ? यदि केवल साहित्यिक कृतियों का उल्लेख-मात्र इस कार्य के लिए आवश्यक होता तो मेरा काम अपेक्षाकृत आसान था । लेकिन मैं इन्हे इतना आसान नहीं समझता । मेरी दृष्टि में सम्पूर्ण साहित्यबोध को समझने के लिए यह आवश्यक है कि हम उन कवियों, ग्रन्थकारों और कृतियों की जानकारी प्राप्त करें जो उस काल-विशेष में आदर्श, अनुकरणीय और व्याख्येय समझे गये थे । फिर हमें उन आचार्यों का परिचय भी प्राप्त करना होगा जिनके बताये हुए कायदे-कानून, विधि-निषेध और आदर्श इस काल में स्वीकार कर लिये गये थे । फिर हमें उन लोकप्रिय किंवदन्तियों का विदलेपण करना भी आवश्यक हो सकता है, जो श्रेष्ठ समझे जानेवाले कवियों और साहित्यकारों में प्रचलित हो गयी थी । इन किंवदन्तियों में प्रच्छन्न रूप से लोकप्रिय साहित्यिक मान और उत्तम रचना की कसौटी विद्यमान रहती है । फिर विभिन्न रचनाओं पर लिखी गयी टीका-टिप्पणियाँ भी हमें उस काल-विशेष की प्रवृत्तियों का परिचय दे जाती हैं । कभी-कभी साहित्य-क्षेत्र के बाहर भी जाने की जरूरत पड़ सकती है, क्योंकि साहित्य के पीछे अनेक प्रकार की धार्मिक, राजनीतिक, आर्थिक शक्तियाँ काम करती रहती हैं और किसी प्रयत्न के यथार्थ स्वरूप को समझने के लिए उसे बृहत्तर परिप्रेक्ष्य में रखकर देखना आवश्यक हो जाता है ।

मध्यकाल के साहित्यबोध के सम्बन्ध में कुछ चर्चा करने के पहले यह जान लेना आवश्यक है कि 'मध्यकाल' से तात्पर्य क्या है । इस शब्द का एक स्पष्ट अर्थ आधुनिक युग का पूर्ववर्ती काल है और दूसरा स्पष्ट अर्थ है प्राचीन काल के बाद का समय । आधुनिक युग विज्ञान की देन है । मशीनों के आने के बाद ही इस युग में नयी समस्याएँ और उनके समझने के लिए नये प्रयत्न सामने आने लगे । राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक स्तर पर मनुष्य परिवर्तित होने को बाध्य हुआ और तेजी से उस युग का जन्म हुआ जिसे हम 'आधुनिक' कहते हैं । पश्चिम के देशों से हमारा सम्पर्क होने के बाद हम इस युग में प्रविष्ट हुए । इस नये युग में व्यक्ति क्रमशः स्वतन्त्र होता गया है तथा और भी स्वतन्त्र होता जा रहा है । इसमें पहले के युग में मनुष्य और मनुष्य का सम्बन्ध सीधा और प्रत्यक्ष होता

था, लेकिन नये युग का सम्बन्ध बाजार के माध्यम से होने लगा है। प्रत्येक व्यक्ति सामाजिक, राजनीतिक दृष्टि से स्वतन्त्र तो हो रहा है, परन्तु उसको नैतिक और स्वाधीनता बाजार के मूल्यों द्वारा नियन्त्रित होती है। इसके अलावा व्यक्ति या तो मालिक होता था, नौकर होता था, दास होता था, निरत होता था, बन्धु होता था या आश्रयदाता होता था। आज वह ठीक ऐसा नहीं है। मध्यकालीन युग की चर्चा करते समय हमें इन सम्बन्धों का भी विचार करना होगा।

लेकिन पहली बात यह है कि हम मध्यकाल की सीमा का निर्धारण करें।

‘मध्ययुग’ या ‘मध्यकाल’ शब्द भारतीय भाषाओं में कदाहीं नहीं मिलता। इस शब्द का प्रयोग एक ऐसे काल के अर्थ में होते लगते हैं, जिसमें वैदिक रूप से मनुष्य एक जबदी हुई स्तब्ध मनोवृत्ति का लिकन हो जाता है। इस काल के प्राचीन साहित्य में इस प्रकार के किसी दृष्टि का प्रमाण नहीं मिलता। मध्यकाल प्राचीन काल में भारतवर्ष में कृत, श्रेता, द्वारक इत्यादि कालों के बाद शुरू हुई चर्चा मिलती है। ब्राह्मण और उपनिषद् कालों में ही इन कालों का प्रमाण मिल जाता है।

के 653 वर्ष बीतने पर राजा हुए थे। जो भी हो, इस देश की शीघ्रकालीन प्रचलित परम्परा के अनुसार ईसवी सन् से कोई 3101 वर्ष पूर्व कलियुग का आरम्भ हो गया था। इस प्रकार यद्यपि हिन्दू-परम्परा इस काल का पाँच हजार वर्षों में भी अधिक पूर्व से आरम्भ होना बताती आ रही है, तथापि नयी दृष्टि के पण्डितों ने आर्य राजाओं की वंशावली के आधार पर सन् ईसवी के कोई एक सहस्राब्दक पूर्व से इस काल का आरम्भ माना है। साधारणतः इस काल के बाद राजाओं का उल्लेख पुराणों में भविष्यकालिक क्रिया के प्रयोग द्वारा किया गया है। यह माना जाता है कि कलियुग में मनुष्यों की प्रवृत्ति पापकर्मों की ओर हो जाती है और उनका आयुबल क्षीण हो जाता है, तथा ज्यो-ज्यो कलियुग भागे बढ़ता जाता है त्यों-त्यों मनुष्य की पापाभिमुख प्रवृत्ति भी बढ़ती जाती है। यद्यपि कलिकाल के दोष अनेक हैं, तथापि उसमें एक बड़ा भारी गुण भी है। अन्यान्य युगों में मानस-पाप का भी फल मिलता है, किन्तु कलियुग में मानस-पाप का फल तो मिलता ही नहीं, ऊपर से मानस-पुण्य का फल प्रचुर मात्रा में मिलता है। अनजान में यदि भगवान का नाम ले लिया जाय तो मुक्ति हो जाती है। अजामिल, गणिका आदि इसी प्रकार तर गये थे। भाव से हो, कुभाव से हो, क्रोध से हो, घृणा से हो, उत्साह से हो, आलस्य से हो, जैसे-तैसे भी भगवान का नाम ले लेने में इस युग में मंगल ही होता है। इस प्रकार चार युगों के विश्वास के मूल में एक प्रकार की निराशावादी मनोवृत्ति है, जो मानती है कि मनुष्य क्रमशः नैतिक दृष्टि से पतन की ओर बढ़ता जा रहा है। जो कुछ अच्छा था वह पहले हो चुका है और अब आगे केवल ह्रास की ही सम्भावना है। इस विश्वास का कुछ आभास हमारे देश के बहुत प्राचीन साहित्य में भी मिल जाता है। व्यापक दृष्टि से देखा जाय तो हिन्दू विश्वास उत्थान-पतन की निरन्तर चलनेवाली प्रक्रिया में विश्वास करता है। कलियुग के बाद फिर कृत, त्रेता, द्वापर और अन्त में कलिकाल आयेगा। यह चक्र अनादि काल से चला आ रहा है और अनन्त काल तक चलता जायेगा। पर व्यवहार में यह आशाजनक नहीं है। कलियुग की आयु 4,32,000 वर्षों की है और अभी कुल जमा लगभग पाँच ही हजार वर्ष बीते हैं। बाकी 4 लाख 27 हजार वर्ष बीतते-बीतते न जाने क्या गति होगी। परन्तु इस लम्बे समय के प्रचलित होने का इतिहास नया है। सन् ईसवी के आरम्भ होने के आसपास ही इस बड़े कालमान की कल्पना की गयी है। महाभारत में और रामायण के अधुनीपलब्ध रूपों में इस प्रकार की काल-कल्पना मिल जाती है। गुप्तकाल में इसने दृढ़बद्ध संस्कार का रूप धारण किया और परवर्ती काल में वह समूची हिन्दू जाति के इतिहास को प्रभावित करने का कारण बन गयी। महाभारत और भागवत आदि ग्रन्थों में कलियुग का बड़ा ही चिन्ताजनक रूप उपस्थित किया गया है। प्रायः सभी पुराणों में कलियुग के नैतिक ह्रास का वर्णन किया गया है। प्रायः हर पुराण में बताया गया है कि इस युग में लोगों का नैतिक चरित्र पतित हो जायेगा। श्रुति-स्मृति में जिस

आचार का निर्देश है वह मिटने लगेगा। वर्णाश्रम-व्यवस्था में गड़बड़ी आ जायेगी। शूद्र लोग संन्यास लेकर उच्च वर्णों को उपदेश देने का ढोंग रचेंगे। स्त्रियाँ चरित्रहीन हो जायेंगी। ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करनेवाले विद्वानों का विश्वास है कि बौद्ध धर्म के अभ्युत्थान के बाद कुछ ऐसे विचार बने होंगे। महामहोपाध्याय डॉ. पाण्डुरंग वामन काने महोदय का अनुमान है कि (हिस्ट्री आफ दि धर्मशास्त्र, पृ. 895) सन् ईसवी की चौथी शताब्दी तक युगों के इस प्रकार के विश्वास ने जड़ जमा ली होगी। उन्होंने अनेक पुराणों में ज्यों-का-र्यों पाया जानेवाला यह श्लोक दिया है जिसके अनुसार कलियुग में वे लोग धर्मोपदेश करेंगे जो शठतायुक्त बुद्धि से रहनेवाले या गलत मान्यता के विश्वासी होंगे, उनके दाँत सफेद होंगे (भ-दन्त), वे जितेन्द्रिय होने का दावा करेंगे तथा मुण्डित और कापाय वस्त्र धारण करनेवाले होंगे—

शुक्लदन्ता जिताक्षाश्च मुण्डाः कापायवाससः

शुद्धाधर्मं वदिष्यन्ति शाठ्यबुद्धयोपजीविनः ।

इसी प्रकार महाभारत के वनपर्व (110/67) में बताया गया है कि कलियुग में देवस्थानों, चैत्यों और नागस्थानों में पृथ्वी हड्डियों के स्तूपों से भर जायेगी, देवमन्दिर उठ जायेंगे—

देवस्थानेषु चैत्येषु नागानामालयेषु च ।

एडुकचिन्हा पृथिवी न देवगृहभूयिता ॥

इन श्लोकों से स्पष्ट ही सूचित होता है कि बौद्ध धर्म के अभ्युत्थान से इस प्रकार की प्रतिक्रिया को बल मिला था।

दसवीं शताब्दी के बाद के पुराणों और स्मृतियों में प्राचीन ग्रन्थों के बहुत-से विधानों को कलिकाल में वर्जित कहा गया है। पुराने जमाने में कुछ बातें करणीय मान ली जाती थी, उन्हें कलिकाल के अल्पशक्ति-सम्पन्न लोगों के लिए वर्जित कर दिया गया है। नियोग, विधवा-विवाह, गोमेध आदि ऐसे ही कृत्य हैं। परवर्ती काल के निबन्ध-ग्रन्थों में इन कल्लिवर्ज्य कृत्यों का विस्तारपूर्वक निर्देश है। पहले के लोग समर्थ थे और 'समर्थ के नहीं दोष गुसाईं', परन्तु कलिकाल के लोग क्षीणबल हैं, असमर्थ हैं, उन्हें उन्हीं आचरणों के पालने की अनुमति नहीं दी जा सकती। सन् ईसवी के प्रथम सहस्राब्दक में जो विश्वास धीरे-धीरे जड़ जमाने लगे थे, उन्होंने अन्ततोगत्वा सामाजिक सहजगति का रास्ता ही रोक दिया। कलियुग का पूरा प्रभाव सन्-ईसवी के दूसरे सहस्राब्दक में अनुभूत हुआ।

इस प्रकार भारतीय परम्परा के अनुसार कलिकाल हासोन्मुख युग है। सन् ईसवी के कुछ बाद इस विश्वास का आरम्भ हो जाता है, परन्तु इस विश्वास के कारण जो स्तब्ध और जवदी हुई मनोवृत्ति सामूहिक प्रयासों पर छा गयी उसके बद्धमूल होने में कुछ और समय लगा होगा। सन् ईसवी की नवी-दसवीं शताब्दी में वह उग्र रूप में प्रकट होती है। आजकल जिसे स्तब्ध मनोवृत्ति का काल कहते हैं, वह वही से शुरू होता है। बौद्ध धर्म के अभ्युत्थान-काल में देश में

आत्मविश्वास की उमंग आधी थी, व्यापार और उद्योग से समृद्धि का आविर्भाव हुआ था और यद्यपि ब्राह्मण धर्मानुमोदित व्यवस्था वैसी ही नहीं रह गयी थी जैसी पुराने शास्त्रकारों के निर्देशानुसार होनी चाहिए थी, फिर भी उसमें आशा का स्वर एकदम नष्ट भी नहीं हुआ। उसमें प्राणशक्ति बनी रही। गुप्तकाल में राष्ट्रीय गौरव का पुनरुत्थान होता है। बाहरी आक्रमणकारियों का उपद्रव बहुत कुछ शांत हो जाता है और आसेनु-हिमाचल पूरा देश सुरक्षा के वातावरण में साँस लेता है। गुप्त साम्राज्य के अन्तिम दिनों में भी किसी-न-किसी प्रकार की सुरक्षा बनी रहती है। पर बाहरी आक्रमणों का ताँता भी बँध जाता है। ब्राह्मण धर्मानुमोदित व्यवस्था के नष्ट होने का भय भी बना रहता है। पुराणों में फिर से आस्था की जाने लगती है कि भगवान् भू-भार को कम करने के लिए अन्यान्य युगों की भाँति फिर अवतार लेंगे और म्लेच्छों का दमन करेंगे। वे कलिकाल में कल्किन् (कल्की) नाम का अवतार लेंगे और म्लेच्छों का नाश करके फिर कृत या सत्ययुग का प्रवर्तन करेंगे। प्रायः सभी मुख्य पुराणों में इस भावी अवतार की चर्चा है। भागवत के बारहवें स्कन्ध में बताया गया है कि शम्भला ग्राम के मुखिया विष्णुयशस् नामक ब्राह्मण के घर में कल्की का प्रादुर्भाव होगा। वे शीघ्र-गामी घोड़े पर चढ़कर अपनी तलवार से असाधुओं का दमन करेंगे। उसके बाद सत्ययुग (कृतयुग) आयेगा और सात्विक प्रजा उत्पन्न होगी। इतिहास के जानकारों ने बताया है कि यद्यपि यह बात पुराणों की भविष्य-कथन की शैली में कही गयी है तथापि इसका तात्पर्य यह है कि इस प्रकार का अवतार हो चुका है। पुराणों में व्यासजी के बाद की सभी घटनाओं को भविष्य-कथन की शैली में ही कहा गया है। नन्दों की चर्चा है और किसी-किसी पुराण में तो गुप्त राजाओं की भी चर्चा है। इसलिए उनका कहना है कि शम्भला ग्राम के विष्णुयशस् के घर में उत्पन्न होनेवाले कल्की भी वस्तुतः हो चुके हैं। अधिकतर विद्वानों का विचार है कि मिहिरकुल के आक्रमण से सारा देश कराह उठा था। राजतरंगिणी के अनुसार तो उसने तीन करोड़ लोगों का नाश किया था। (त्रिकोटिहन्)। इसी दुर्दान्त मिहिरकुल को सन् ईसवी की छठी शताब्दी के मध्य भाग में यशोधर्मन् (विष्णुवर्धन) ने परास्त किया था और कामरूप से पश्चिमी समुद्र तक एकच्छत्र चक्रवर्ती बनकर दासन किया था। 'कल्की' इन्ही का नाम है। सुझाया गया है कि परवर्ती काल में यशोधर्मन् और विष्णुवर्धन नामों का गड़गड़ होकर विष्णु-यशस् बन गया है। यह भी सुझाया गया है कि कर्क सफेद घोड़े को कहते हैं, 'कल्क' उसी का रूपान्तर है। कदाचित् यशोधर्मन् सफेद घोड़े के सवार होने के कारण लोक में कर्की या कल्की कहे गये। यदि यह अनुमान सत्य है तो मानना पड़ेगा कि छठी शताब्दी में वर्णाश्रम व्यवस्था को आशा की ज्योति दिखी थी और सत्ययुग के पुनः प्रवर्तन की आशा भी बँधी थी। पर यह आशा देर तक नहीं टिकी। सातवीं शताब्दी के बाद देश स्रष्टित होने लगा और निराशा का स्वर प्रबल होना गया। बाद की शताब्दियों में कलियुग के जमकर बैठ जाने के

विश्वास ने बल पकड़ा और स्तब्ध मनोवृत्ति का काल जमकर लोकचित्त को अभिभूत करने में समर्थ हुआ।

इतिहास में आते ही रहते हैं। हमारे दीर्घ इतिहास का अशुभ स्वर्णयुग की कल्पनाओं को बढ़ावा देता है, निराशा और अवसाद का बोध दुःखमय और पापाश्रयी युग की कल्पना को प्रोत्साहित करता है। सातवीं शताब्दी के बाद के साहित्य में अतीत काल को अविश्वसनीय रूप से स्वर्णयुग मान लिया जाता है और भविष्य की ओर क्रमशः निराशा का भाव बढ़ता जाता है। क्रमशः अतीत को गौरवशाली और भविष्य को अन्धकारमय समझने की प्रवृत्ति जोर पकड़ने लगती है। घोर कलिकाल की निराशामयी कल्पना की प्रवृत्ति निरन्तर बलवती होती जाती है। ऐसा क्यों हुआ ? इसका उत्तर इतिहास ही दे सकता है। हम ज्ञात परिस्थितियों के परिप्रेक्ष्य में ही इस व्यापक मनोवृत्ति का उत्तर पा सकते हैं।

यदि मध्यकाल का अर्थ स्तब्ध मनोवृत्ति का काल है तो उसका ठीक-ठीक आरम्भ भारतवर्ष में कलिकाल के इसी आखिरी रूप से मानना चाहिए। हमारी परम्परा ने यद्यपि कलिकाल का आरम्भ बहुत पहले से मान रखा है और एक प्रकार की नैतिक चिन्ता बहुत पहले से हुई जान पड़ती है, पर स्वतन्त्र चिन्तन और आत्मविश्वास का ऐसा अभाव कभी नहीं हुआ जैसा सातवीं-आठवीं शताब्दी के बाद देखने को मिलता है।

लेकिन इस विश्वास के अनुसार कलियुग अन्तिम युग है। आजकल के शिक्षित लोग जब 'मध्ययुग' या 'मध्यकाल' शब्द का प्रयोग करते हैं तो उनके कहने का अभिप्राय भारतीय परम्परा के युग-विभाग के अनुसार बीच में पड़ने-वाले द्वापर या त्रेता युग से नहीं होता। वस्तुतः यह शब्द अंग्रेजी के 'मिडिल एज' के अनुकरण पर बना लिया गया है। यूरोपीय इतिहास में रोमन साम्राज्य के पतन के बाद से लेकर आधुनिक वैज्ञानिक अभ्युदय के पूर्व तक के काल को 'मध्ययुग' या 'मध्यकाल' कहा जाता है। उन्नीसवीं शताब्दी के पश्चिमी विचारकों ने साधारणतः सन् 476 ईसवी से लेकर 1553 ईसवी तक के काल को मध्ययुग कहा है। हाल की जानकारियों से यह मालूम हुआ है कि इस प्रकार के नामकरण का कोई विशेष उल्लेखनीय कारण नहीं था। असल बात, जैसा कि मैंने अन्वय दिखाया है, यह जान पड़ती है कि 'मध्ययुग' शब्द का प्रयोग काल के अर्थ में उतना नहीं होता, जितना एक खास प्रकार की 'पतनोन्मुख और जवदी हुई मनोवृत्ति' के अर्थ में होता है। ऐसा माना जाता है कि मध्ययुग का मनुष्य धीरे-धीरे विशाल और असीम ज्ञान के प्रति जिज्ञासा का भाव छोड़ता जाता है तथा धार्मिक आचारों और स्वतःप्रमाण होता जाता है। साधारणतः प्राप्त निकालनेवाली व्याख्याओं पर अपनी.

इतिहास के इसी युग में यह शास्त्रार्थ प्रबल रूप धारण करता है कि मुई के नोक पर कितने फरिश्ते सटे हो सकते हैं। इस प्रकार की मनोवृत्तिपरक ग्रंथ स्वीकार करनेवाले लोग ही अंग्रेजी में 'मिडिएवल', 'मिडिएवलिज्म' आदि शब्दों का व्यवहार करते हैं। कभी-कभी तो ऐसे शब्दों का व्यवहार अक्वहेलनापरक ग्रंथ में ही किया जाता है। इसका अयोग हिन्दी 'कलियुगी' जैसे शब्द के अर्थ में नहीं होता, क्योंकि 'कलियुगी' शब्द में जो अनादर का भाव है, वह चरित्रपरक होता है और 'मिडिएवल' (मध्ययुगीन) शब्द का अनादर भाव कुण्ठित-मनोवृत्तिपरक अर्थ में होता है। अंग्रेजी शब्दकोश के अनुसार मध्ययुगीन साहित्यकार वह है जो तथाकथित मध्ययुग के कवियों और लेखकों का अनुकरण करके लिखा करता है। जिस काल को मैं भारतीय साहित्य का मध्यकाल कहने जा रहा हूँ, उसमें भी अनुकरण करने की थोड़ी-बहुत चेष्टा मिल तो जायेगी, पर हम उसे अनुकरण-प्रधान साहित्य नहीं कह सकते। नि सन्देह इसमें नये वाक्य-रूपों का प्रयोग प्रचुर मात्रा में हुआ है। यद्यपि इसमें यह भाव तो है कि पहले लोगों की तुलना में नये लोग अल्पशक्ति के हैं और पुराने लोगों की कही बातों को परम प्रमाण मानकर उनकी व्याख्या करना और संगति लगाना ही उनका काम है, तथापि रचनात्मक क्षेत्र के बारे में यह कहना बहुत उचित नहीं जान पड़ता कि उनमें मात्र अनुकरण की प्रवृत्ति ही प्रधान है।

स्त्वघ या कुण्ठित मनोवृत्ति क्या है? कई प्रकार से इस बात को स्पष्ट किया गया है। आधुनिक युग में यह विश्वास किया जाने लगा है कि साहित्यकार जब लिखता है तो उसके द्वारा कुछ बदलना चाहता है। वह अपने इदं-गिदं की परिस्थितियों में कुछ असुन्दर या अशोभन देखता है और उसे सुन्दर-शोभन में परिवर्तित करने के लिए व्याकुल हो उठता है। वह केवल बँधी-बँधई परिपाटियों से चालित होकर लिखने से यह उद्देश्य नहीं पूरा कर सकता। वास्तविक परिवेश और अनुध्यात शोभनता के बीच जितना ही अधिक व्यवधान होता है, उतनी ही अधिक उसकी व्याकुलता होती है इस व्यवधान को पाटने की। आधुनिक युग में नाना कारणों से इस व्यवधान को पाटने की ओर कवि समझ-बूझकर प्रवृत्त होता है। उसका उद्देश्य, जैसा है—उसकी व्याख्या करना नहीं होता और न यह होता है कि जो कुछ पुराने जमाने से कहा जाता आया है उसे दुहराये। यह सचेत परिवर्तनेच्छा आधुनिक युग की विशेषता बतायी जाती है। इस दृष्टि से देखा जाय तो हमारे आलोच्य काल के भक्ति-साहित्य में डम प्रकार की व्याकुलता प्रचुर मात्रा में मिलती है। फिर भी वह आधुनिक इसलिए नहीं कही जाती कि उसका अनुध्यात आदर्श परलोक में मनुष्य को मुक्त करना है। इसी लोक में, इसी मर्त्यजगत् को सुन्दर और शोभन बनाने के उद्देश्य से वह नहीं लिखा गया। भक्ति-साहित्य संसार के बाह्यरूप को यथास्थित छोड़कर व्यक्ति-मानव के चित्त में परिवर्तन लाने पर अधिक जोर देता है। फिर भी यह लौकिक रस के कवियों की रचनाओं की तुलना में अधिक मुक्त और अधिक

कुण्ठाहीन है, इसमें कोई सन्देह नहीं। भक्ति-साहित्य अपने-आपमें स्तब्ध और कुण्ठित साहित्य नहीं है, पर परिवर्तन का लक्ष्य अदृष्ट होने के कारण वह पूर्ण भुक्त नहीं है। एक दूसरी बात भी कुण्ठित मनोवृत्ति को समझाने के लिए कही जाती है। साहित्यकार जब प्रतीक और रूढ़ि का विवेक खो देता है तो वह कुण्ठाग्रस्त हो जाता है। प्रत्येक शब्द, प्रत्येक मूर्ति, प्रत्येक रेखा और प्रत्येक चिह्न जब तक अपने पीछे के तत्त्वचिन्तन के साथ आते हैं तो प्रतीक होते हैं, परन्तु जब उनके पीछे काम करनेवाले तत्त्वचिन्तन भुला दिये जाते हैं तो वे रूढ़ हो जाते हैं। विष्णु का गगनाभ नील वर्ण उनकी अनन्तता का संकेत करता है, उनके चारों हाथ और उनके पात्र भी अनन्त काल और गति के निदर्शक हैं; पर विष्णु की मूर्ति को उनका फोटोग्राफ मान लेना रूढ़ है और स्तब्ध मनोवृत्ति का परिचायक है। किसी भी देवता की मूर्ति फोटो नहीं है। यथार्थ चित्र संकेताभिधान होता है और तत्त्वचिन्तन को मुखर करनेवाला विग्रह प्रतीक होता है। कहा जाता है कि मध्ययुगीन साहित्यकार भी प्रतीक को रूढ़ रूप में चिह्न या अनुकृति मानने लगता है। इस प्रकार वह कुण्ठित और स्तब्ध अर्थात् ह्यासोन्मुखी मनोवृत्ति का शिकार हो जाता है।

रूढ़ अर्थ में ईसवी सन् की पाँचवीं से सोलहवीं शताब्दी को मध्ययुग या मध्यकाल मान लेने में काल की दृष्टि से आसानी है, पर भारतीय साहित्य के प्रसंग में इस काल-खण्ड को ऐसा नाम देना उचित नहीं जान पड़ता। क्योंकि यूरोपीय इतिहास के जिस काल को मध्ययुग कहा जाता है, उसके प्रारम्भिक शताब्दियों को आधुनिक यूरोपियन विद्वान भारतीय इतिहास का स्वर्णयुग कहते हैं। यद्यपि यह बात भी सम्पूर्ण रूप से तथ्य के अनूकूल नहीं कही जा सकती, तथापि इतना तो सत्य है कि भारतीय इतिहास में गुप्त नरपतियों का उत्कर्ष-काल बहुत महत्त्वपूर्ण रहा है। सन् ईसवी की पहली शताब्दी से मथुरा के कुपाण सम्राटों के शासन-सम्बन्धी चिह्नों का मिलना एकाएक बन्द हो जाता है। इसके बाद के दो-तीन सौ वर्षों का काल अब तक भारतीय इतिहास का अन्धकार-युग ही कहा जाता रहा है। हाल ही में इस काल के अनेक तथ्यों का पता चला है, किन्तु धारावाहिक इतिहास लिखने की सामग्री अब भी पर्याप्त नहीं कही जा सकती। धीरे-धीरे विद्वान अन्वेषक कुछ-न-कुछ नये तथ्यों का संग्रह करते जा रहे हैं। यह अन्धकारयुग शब्द भी यूरोपियन पण्डितों के दिमाग की ही उपज है। यदि राजाओं और राजपुरुषों का नाम ही इतिहास न समझा जाय तो इस काल को 'अन्धकारयुग' नहीं कहा जा सकता। धर्म और दर्शन आदि के जो ग्रन्थ परवर्ती डेढ़ हजार वर्षों के इतिहास को प्रभावित करते रहे हैं, उनका बीजारोपण इसी काल में कही हुआ था। मनुस्मृति का अन्तिम रूप सम्भवतः इसी काल की देन है। सूर्यसिद्धान्त का पुराना रूप इसी काल में बना होगा। अश्वघोष ने सम्भवतः इसी काल में अपनी नयी काव्यशैली का आरम्भ किया और 'परवर्ती नाटको, प्रकरणों और अन्यान्य रूपों को प्रभावित करनेवाला भारतीय



नाट्यशास्त्र भी इसी काल में अन्तिम रूप पा सका था। इसी प्रकार परवर्ती काव्यों को दूर तक प्रभावित करनेवाला वात्स्यायन का कामसूत्र इसी काल में सम्पादित हुआ था। दर्शन और धर्म-पाठना के क्षेत्र में अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों और सम्प्रदायों की स्थापना इसी काल में हुई। इस प्रकार परवर्ती भारतवर्ष की जो रूप प्राप्त हुआ, वह अधिकांश में इसी काल की देन है।

हमने पहले ही देखा है कि गुप्तकाल भारतवर्ष में समृद्धि का काल था, उसे स्तब्ध मनोवृत्ति का काल नहीं कहा जा सकता। सन् ईसवी की तीसरी शताब्दी के बाद के वर्ष में मगध का प्रसिद्ध पाटलिपुत्र चार सौ वर्षों की प्रगाढ़ निद्रा के बाद एकाएक जाग उठा। इसी वर्ष चन्द्रगुप्त नामधारी एक साधारण राजकुमार, जिसकी शक्ति लिच्छवियों की राजकन्या से विवाह करने के कारण बहुत बढ़ गयी थी, अचानक प्रबल पराक्रम के साथ उठ खड़ा हुआ और उत्तर भारत के विदेशियों को उखाड़ फेंकने में समर्थ हो गया। उसके पुत्र समुद्रगुप्त ने और भी प्रचण्ड विक्रम का परिचय दिया। अनेक मदवर्तित सामन्तों और बलदर्पित शासकों का मानमर्दन करके उसने उत्तर भारत को निष्कण्टक-सा बना दिया। इसका पुत्र द्वितीय चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य भी पिता के सम्मान ही प्रतापशाली हुआ। इसका सुव्यवस्थित साम्राज्य पूर्व समुद्र से पश्चिम समुद्र तक फैला हुआ था। इस समय सनातन वैदिक धर्म नया तेज और जीवन पाकर बड़ा शक्तिशाली हो गया। गुप्त सम्राटों के समय भारतवर्ष नवीन उल्लास से उत्फुल्ल था। जहाँ तक सर्जनात्मक साहित्य का प्रश्न है, इस काल में काव्य, नाटक, कथा आख्यायिका आदि विविध काव्यांगों का विकास चरम बिन्दु तक पहुँच गया था। इस काल के कवि अतीत के प्रति बहुत श्रद्धाप्रवण थे, परन्तु उनमें आत्म-विश्वास भी उतनी ही प्रचुर मात्रा में विद्यमान था जितनी प्राचीनता के प्रति श्रद्धा। इस विश्वास और श्रद्धा के युगपत् सम्मिलन में वे शक्तिशाली साहित्य दे सके। श्रद्धा की मात्रा उत्तरोत्तर बढ़ती गयी और अन्ततः उसने आत्मविश्वास को अभिभूत कर लिया। जहाँ से यह स्थिति पैदा हुई, वही से ह्यासोन्मुख काल या मध्ययुग का आरम्भ सम्भूतना चाहिए।

लगभग इसी समय दक्षिण में वाकाटक नृपतियों का शक्तिशाली शासन था। वे भी संस्कृत और प्राकृत साहित्य के संरक्षक हुए। वाकाटक नृपति प्रवरनेन स्वयं प्राकृत के बहुत अच्छे कवि थे। गाथा सप्तशती (गाहासत्तसई) की कई गाथाएँ वाकाटक नृपतियों की लिखी गयीं जाती हैं। संस्कृत साहित्य में इसी समय वैदर्भी, पांचाली और मागधी रीतियों की नींव पड़ी। राजशेखर ने जिम वाच्छोमी (वत्सगुप्ती) रीति का उल्लेख किया है, वह भी वाकाटक नृपतियों की एक शाखा की राजधानी वत्सगुल्मी (वर्तमान 'वाशम') के नाम पर है। विदर्भ में वाकाटकों का ही राज्य था। इस प्रकार सन् ईसवी की चौथी-पाँचवीं शताब्दी दो घट्यन्त प्रभावशाली राजवंशों—गुप्तों और वाकाटकों—के प्रोत्साहन के कारण साहित्य और कला के परम उत्कर्ष का काल है।

विशेष ध्यान देने की बात यह है कि इस समृद्धिकाल के साहित्य में 'शब्द' की अपेक्षा 'धर्म' पर अधिक ध्यान दिया गया है। जीवन को उपभोग्य और ग्राह्य बनाने पर अधिक बल है। शब्द-शक्तियों का विचार भवदय किया गया है, पर बाल की खाल निकालने की प्रवृत्ति कम है। साहित्य और कला में उन वस्तुओं पर अधिक बल दिया गया है जो शब्दों द्वारा संकेतित होती हैं, स्वयं शब्द-मात्र नहीं हैं। भ्रजन्ता के चित्रों में और तत्कालीन साहित्य में जीवन का उमड़ता प्रवाह मिलता है। यहाँ जो भोग है वह शक्ति से पोषित और संयम से निर्देशित है। संयम लक्ष्य नहीं, साधन है; और भोग भी लक्ष्य नहीं, बृहत्तर उपलब्धि का सहायक है। परवर्ती काल में शब्द प्रधान हो गया है, धर्म क्रमशः सिमटता गया है। धर्म से क्रमशः कटता हुआ शब्द, स्तब्ध और प्रयोग-विरहित दौधिल्य को ही जन्म दे सकता है।

वस्तुतः यूरोप के इतिहास में जिस समय मध्ययुग का प्रारम्भ हुआ, उस समय भारतीय इतिहास में नवीन उत्साह और नवीन जोश का उदय हुआ था। संस्कृत भाषा ने नयी शक्ति प्राप्त की और समूचे देश में एक नये ढंग की राष्ट्रीयता की लहर दौड़ गयी। इस काल में राज-काज से लेकर साहित्य, धर्म और सामाजिक विधि-व्यवस्था तक में एक विचित्र प्रकार की क्रान्ति का पता लगता है। पुराने शासक लोग राजकार्य के लिए जिन शब्दों का व्यवहार करते थे, उन्हें छोड़ दिया गया। कुपाण नरपतियों ने जिस गान्धारशैली की मूर्तिकला को बहुत सम्मान दिया था, वह एकदम उपेक्षित हो गयी। आज के भारतीय धर्म, समाज, आचार-विचार, क्रिया-काण्ड सभी विषयों पर इस युग की अमिट छाप है। इस काल को और चाहे जो कहा जाय, पतनोन्मुखी और जवदी हुई मनोवृत्ति का काल नहीं कहा जा सकता। जो पुराण और स्मृतियाँ आजकल निस्सन्दिग्ध रूप में प्रामाणिक मानी जाती हैं, उनका सम्पादन अन्तिम रूप से इस काल में ही हुआ था। जो काव्य, नाटक, कथा, आख्यायिकाएँ उन दिनों लिखी गयीं वे आज तक सम्मान और श्रद्धा पा रही हैं। जो शास्त्र उन दिनों प्रतिष्ठित हुए, वे सैकड़ों वर्ष बाद आज भी भारतीय मनोपा को प्रेरणा दे रहे हैं। इस काल को, भारतीय उन्नति के स्तब्ध हो जाने का काल नहीं कहा जा सकता। गुप्तकाल के बाद भी दो शताब्दियों तक साहित्यिक सर्जनात्मक प्रतिभा फलती-फूलती रही। आधुनिक विद्वान आठवीं शताब्दी को भारतीय साहित्य के स्वर्णयुग की अन्तिम सीमा मानते हैं। हमने देखा है कि कलिकाल के जमकर बैठने का काल भी लगभग यही है। इसलिए मेरा सुभाव है कि यही से भारतीय साहित्य के स्वतन्त्र चिन्तन के वास्तविक ह्रास का काल माना जाय और इस काल का अन्तिम सीमान्त अठारहवीं शताब्दी तक स्वीकार किया जाय। यही से भारतीय साहित्य का टीका-युग शुरू होता है। इसे ही आधुनिक पारिभाषिक शब्दावली में मध्ययुग या मध्यकाल कहा जाना चाहिए।

इस लम्बे काल के भी दो हिस्से हैं। आठवीं शताब्दी का काल पूर्व-मध्य-

युग है और तेरहवीं से अठारहवीं शताब्दी तक का काल उत्तर-मध्ययुग । यद्यपि मुसलमानों का आगमन इस देश में पहले ही हो चुका था, पर बारहवीं शताब्दी के बाद ही वे इस देश के सांस्कृतिक सन्दर्भ में अनुभव किये जाने योग्य हो सके । बारहवीं शताब्दी तक के काल के साहित्यिक प्रयत्नों में उनका प्रभाव नहीं दिखायी देता या नगण्य दिखायी देता है ।

गुप्त-वाकाटक काल में हिन्दू धर्म नये रूप में उभरा था । इस काल में पूर्ववर्ती धार्मिक ग्रन्थों को अकाट्य रूप में प्रमाण मानने की प्रवृत्ति उत्तरोत्तर बढ़ती गयी । वेदों को स्वतःप्रमाण मानने के प्राग्रह में यह बद्धमूल हो गयी और वेद-विरोधी सम्प्रदायों को नारितक और हेय मानने की वृद्धि निरन्तर बढ़ती पर रही । प्रायः सभी सम्प्रदायों में उपास्य देवताओं की मूर्ति कल्पित की गयी और प्रत्येक देवता की शक्ति की भी कल्पना की गयी । इन देवियों और देवताओं की स्तुति में मनोहर काव्य रचे गये । देवमन्दिरों, मूर्तियों, भित्तिचित्रों, नाटकों और काव्यों में स्वस्थ मानवचित्र सहस्रधार हो गया तो दर्शन, धर्म, साधना और तपस्या के क्षेत्रों में विपुल वैभव उद्विक्त हुआ; नागरिक जीवन में कला, संगीत, काव्य, आख्यायिका आदि के विनोद बहुत परिमार्जित होकर सामने आये; युद्ध और शान्ति के लिए मानवीय प्रयासों में अद्भुत क्षमता आ गयी और जीवन को इहलोक में सफल और परलोक में चरितार्थ करने की वृत्ति शक्तिशाली सिद्ध हुई । इस काल का सहृदय प्रतीक और संकेत (सिम्बल और साइन) के विवेक से बहुत अधिक च्युत नहीं हुआ था । आठवीं शताब्दी तक वह विवेक पर किसी-न-किसी प्रकार जमा रहा, पर आगे चलकर वह विवेक के स्थान पर रुढ़ि का समर्थक हो गया ।

इस प्रकार गुप्त-वाकाटक काल के बाद भी लगभग दो सौ वर्षों तक भारतीय साहित्य का रचनात्मक पक्ष शक्तिशाली रहा । बाद में वह स्थिर हो गया । यद्यपि कोई एक निश्चित तिथि इसके लिए निर्दिष्ट नहीं की जा सकती, तथापि इतना निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि ईसवी सन् की सातवीं-आठवीं शताब्दी तक भारतीय साहित्य का बहुत ही उज्ज्वल काल है । बिटरनिस ने कहा है कि सन् ईसवी की आठवीं शताब्दी के आते-आते भवभूति के बाद भारतीय साहित्य का स्वर्णयुग समाप्त हो जाता है ('हिस्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर,' जिन्द 3, पृ. 53) । इस काल तक रामायण और महाभारत श्रद्धापूर्वक आदर्श काव्य स्वीकार कर लिये गये थे । कालिदास की बहुत सी महत्वपूर्ण रचनाएँ लिखी जा चुकी थी । श्रीहर्षदेव के नाटक, माघ और भारवि के काव्य, भवभूति के नाटक आदि महत्वपूर्ण रचना के रूप में प्रतिष्ठित हो चुके थे । गद्यकाव्य में सुबन्धु और वाणभट्ट का सिक्का जम चुका था । प्राकृत की गायत्री सप्तशती संगृहीत और प्रतिष्ठित हो चुकी थी । अमरक, विल्हण आदि की सरस मुक्तक रचनाएँ सम्मानित हो चुकी थी । यद्यपि परवर्ती काल में भास के नाटक मूल रूप में मुला दिये गये थे, परन्तु उनकी साहित्यिक प्रतिष्ठा स्वीकृत हो चुकी थी ।

भाम के ही एक नाटक का परवर्ती परिवर्द्धित रूप मृच्छकटिक आदर और सम्मान प्राप्त कर चुका था। भरत का नाट्यशास्त्र, वात्स्यायन का कामसूत्र, पिगल का छन्दःसूत्र आदि कवि-बुद्धि के प्रेरणादायक ग्रन्थ श्रद्धापूर्वक आर्पणग्रन्थ स्वीकार कर लिये गये थे और भामह, दण्डी आदि के काव्य-विवेचना-परक ग्रन्थ प्रतिष्ठा प्राप्त कर चुके थे। भट्टि-काव्य एक ओर जहाँ उत्तर-काव्य-ग्रन्थ के रूप में समादृत हुआ था, वही व्याकरण और कविशिक्षा के लिए भी उपयोगी माना जाने लगा था। अश्वघोष, मातृचेट, आर्यमूर आदि बौद्ध-कवियों को, जो संस्कृत-साहित्य में महत्त्वपूर्ण स्थान के अधिकारी हैं, मुला दिया गया था। केवल आधुनिक काल के विद्वानों की खोज से इनकी रचनाओं के बारे में कुछ जाना जा सकता है। यद्यपि आठवीं शताब्दी के बाद भी कई महत्त्वपूर्ण काव्य संस्कृत में लिखे गये, जिनमें श्रीहर्ष का नैषध चरित और जयदेव का गीत-गोविन्द काफी लोकप्रिय रहे तथापि मुख्य रूप से इसी काल की, अर्थात् आठवीं शताब्दी के पूर्व की, रचनाएँ इस देश के काव्य-रसिकों का आगाभी सहस्र वर्षों तक मन मुग्ध किये रही।

मैंने आरम्भ में ही निवेदन किया है कि आलोच्य विषय (मध्यकालीन साहित्यिक बोध) की जानकारी के लिए सिर्फ यह जरूरी नहीं है कि हम यह जानें कि इस काल में साहित्यिक लोगों ने क्या लिखा, बल्कि यह भी जानना जरूरी है कि वे किन बातों को आदर्श और श्रेष्ठ समझते थे। क्योंकि मैंने पहले ही आपको बताया है कि आठवीं शताब्दी से हमारे देश में एक प्रकार की ह्लासोन्मुखी मनोवृत्ति का प्राधान्य आरम्भ हो गया था। इस काल में यह मान लिया गया था कि जो कुछ अच्छा था वह पहले के लोग कर गये हैं, नये सिरे से हम केवल उनकी व्याख्या कर सकते हैं। नया कुछ देने का दावा प्रायः खत्म हो चुका था। इसलिए अगले व्याख्यान में संक्षिप्त रूप से मैं उस साहित्य का परिचय देना आवश्यक समझता हूँ, जिसे परवर्ती काल के लोगों ने आदर्श मान लिया था। निःसन्देह व्याख्या करने के बहाने नयी चीज देने का प्रयत्न भी इस काल में किया गया; परन्तु आदर्श बराबर पुराने लोगों की कृतियाँ ही रही हैं। काव्यालोचन के प्रसंग में कुछ अधिक स्वतन्त्र चिन्तन का परिचय इसके बाद भी मिलता है, लेकिन वह भी सन् ईसवी की ग्यारहवीं शताब्दी के बाद स्तब्ध और गतिहीन हो जाता है।

साहित्य शब्द का प्रयोग आजकल हम कुछ अधिक व्यापक अर्थों में करने लगे हैं। परन्तु इस व्याख्यान में हमने इस शब्द का प्रयोग केवल रचनात्मक साहित्य तथा उसके मूल्यांकन के प्रयासों तक ही सीमित रखा है। केवल इस बात की ओर इंगित कर देना आवश्यक है कि दर्शन, धर्मशास्त्र, ज्योतिष, आयुर्वेद आदि अन्यान्य शास्त्रीय विषयों की भी यही स्थिति है। सर्वत्र ईसा की आठवीं शताब्दी तक के बने हुए ग्रन्थों को आदर्श और व्याख्येय माना गया है। परवर्ती काल में भी इन विषयों की जो पुस्तकें लिखी गयी हैं, उनमें नया कु-

कहने का दावा बहुत कम है। अधिकतर पूर्ववर्ती आचार्यों की बातों को प्रामाणिक मानकर पुस्तकें लिखी गयी हैं और सर्वत्र यह मनोभाव दृष्टिगोचर होता है कि श्रेष्ठ चिन्तन पहले के लोग कर गये हैं। अत्र या तो व्याख्या करनी है या उनकी बातों का संक्षेप में संग्रह कर देना है। अतः साहित्य में जिस स्तब्ध और जवदी हुई मनोवृत्ति का आभास मिलता है, वही ग्रन्थान्य चिन्तन-क्षेत्रों में भी उपलब्ध होती है।

आठवीं शताब्दी के बहुत पहले ही महाभारत और रामायण को सर्वश्रेष्ठ काव्य के रूप में स्वीकार कर लिया गया था। इसमें रामायण को आदिकाव्य माना गया था। महाभारत को इतिहास अधिक और काव्य कम समझा जाता था। आठवीं शताब्दी के कुछ पूर्व से जिस अलंकृत काव्यशैली को बहुत सम्मान मिलने लगा, उसके आदर्श रूप में रामायण ही को स्वीकार किया जा सकता था। इस तथ्य से सहज ही अनुमान किया जा सकता है कि मध्यकालीन काव्य-प्रेमी का साहित्यिक आदर्श क्या था। वह ललित पदविन्यास, छन्द-योजना, रस-व्यंजना और अलंकार-योजना को अधिक गौरव देता था।

सो, भारतीय पण्डितों ने भी रामायण को तो 'आदिकाव्य' कहा है, परन्तु महाभारत को 'इतिहास', 'आख्यान', 'पाँचवाँ वेद' आदि कहा है और इस प्रकार यह बताना चाहा है कि महाभारत रामायण से भिन्न श्रेणी की रचना है। कौटिल्य के अर्थशास्त्र (1-5) के अनुसार इतिहास में पुराण और इतिवृत्त का समावेश होता है। ऐसा जान पड़ता है कि परवर्ती पुराणों की परम्परा महाभारत के रूप से सम्बद्ध है और काव्यों की परम्परा रामायण के रूप से, पर न तो परवर्ती पुराण महाभारत की ऊँचाई तक पहुँच सके हैं और न परवर्ती काव्य रामायण की गुरुता तक। महाभारत को यद्यपि विशेष रूप में 'काव्य' नहीं कहा गया तथापि उसमें कितने ही आख्यान ऐसे हैं जो निश्चित रूप में 'काव्य' की श्रेणी में आते हैं और समूचे महाभारत में कविवुद्धि को प्रेरणा देनेवाले तत्त्व प्रचुर मात्रा में वर्तमान हैं। परवर्ती काल के कवियों ने वाल्मीकि और व्यास दोनों को श्रेष्ठ कवि मान लिया था। परम अभिमानिनी कर्णाटराजप्रिया (विज्जिका ?) ने अपने को सभी कवियों से श्रेष्ठ घोषित करते हुए भी तीन कवियों को सावधानी से पूज्य और श्रेष्ठ स्वीकार किया था। इनमें एक तो स्वयं ब्रह्मा है, दूसरे वाल्मीकि और तीसरे व्यास हैं। ब्रह्मा को वेदों का रचयिता समझकर उन्हें कवि रूप में स्वीकार किया गया था। उसकी दर्पोक्ति से इतना स्पष्ट ही है कि महाभारत और पुराणों के रचयिता व्यास पूज्य कवि के रूप में मान लिये गये थे। स्वयं महाभारत ने अपने विषय में कहा है : "जैसे दही में मक्खन, मनुष्यों में ब्राह्मण, वेदों में आरण्यक, प्रौषधों में अमृत, जलाशयों में समुद्र और चतुष्पदों में गौ श्रेष्ठ हैं, उसी प्रकार इतिहास में यह 'भारत' श्रेष्ठ है। इस आख्यान को सुनने के बाद अन्य कथाएँ उसी प्रकार फीकी मालूम होंगी जिस प्रकार कोकिल की वाणी सुनने के बाद काक की वाणी। जैसे पंचभूत से लोक की तीन संविधियाँ उत्पन्न होती

हैं, उसी प्रकार इस इतिहास को सुनकर कवि-बुद्धियाँ उत्पन्न होती हैं।" अर्थात् महाभारतकार के मन में यह बात उपस्थित थी कि इस इतिहास को सुनकर कवि-बुद्धियाँ उत्पन्न होंगी। यह बात अक्षरशः सत्य है, क्योंकि पिछले दो हजार वर्षों के भारतीय साहित्य को यह महाग्रन्थ नित्य प्रेरित और चालित करता रहा है। अनेक युगों के संचित भारतीय ज्ञान का यह भण्डार माना जाता रहा है। कवि-बुद्धि में कदाचित् महाभारतकार प्रतिभा के साथ-ही-साथ शिक्षा और अभ्यास को भी ग्रहण करते हैं। 'बुद्धि' शब्द का प्रयोग संकेत करता है कि उन दिनों कविकर्म के लिए विशेष प्रकार का 'शिक्षित पटुत्व' आवश्यक माना जाने लगा था।

महाभारत की मूल कहानी कुरु-पाण्डव-युद्ध है जो सम्भवतः प्राचीनतर कुरु-पांचाल-युद्ध का किंचित् परिवर्तित रूप था। परन्तु इस मूल कहानी के इर्द-गिर्द अनेक प्राचीन उपाख्यान आ जुटे हैं, जिन्होंने इस ग्रन्थ को 'संहिता' (संग्रही-कृत) का रूप दिया है। इन कहानियों में कई तो यूरोपीय देशों में इतनी प्रिय हुई हैं कि एक ही कहानी के एक भाग में तीन-तीन, चार-चार अनुवाद हुए हैं। ऐसे उपाख्यानों को यूरोपीय पण्डितों ने 'महाकाव्य के भीतर महाकाव्य' (एपिक विदिन एपिक) नाम दिया है। सहृदय के चित्त को भाव-मथित कर डालने में ये उपाख्यान अत्यन्त प्रभावशाली हैं। श्री एफ. वप्प जैसे मर्मज्ञ विद्वान ने आज से लगभग डेढ़ सौ वर्ष पहले नल-दमयन्ती के उपाख्यान की इस महिमा को अनुभव किया था। उन्होंने लिखा था—“मैं सिर्फ इतना ही कहूँगा कि मेरी समझ में कल्याण तथा आवेगों की दृष्टि से और भावों की कोमलता तथा विमोहक शक्ति के ख्याल से नल-दमयन्ती का उपाख्यान अद्वितीय है।” इसकी रचना इस ढंग से की गयी है कि वह सबको आर्कषित करती है—चाहे वह बूढ़ा हो या जवान, उच्च जातीय हो या नीच जातीय, रसज्ञ आलोचक हो या सहज बुद्धि द्वारा चालित साधारण पाठक। कोई आश्चर्य नहीं कि इस उपाख्यान ने देश-विदेश के सहृदयों के चित्त को इस प्रकार आलोकित किया है और यह अनेक काव्यों और नाटकों का मूल प्रेरणादाता रहा है। ऐसी कहानियाँ महाभारत में बहुत हैं। सावित्री-सत्यवान के उपाख्यान के सम्बन्ध में सुप्रसिद्ध जर्मन पण्डित श्री विटरनित्स ने लिखा था कि “चाहे जिस किसी ने सावित्री के काव्य की रचना की हो, चाहे वह कोई सूत रहा हो या ब्राह्मण, वह अवश्यमेव सब कालों का सर्वोच्च कवि था।” ऐसी कहानियों का सीधा सम्बन्ध मूल कहानी से नहीं है, पर मूल कहानी भी भारतवर्ष के और बाहर के सहृदयों और कवियों को शताब्दियों से प्रभावित करती रही है।

रामायण में कवि का नैपुण्य बहुत स्पष्ट है। उससे कवि के व्यक्तित्व का अन्दाजा आसानी से लगाया जा सकता है, पर महाभारत उससे भिन्न कोटि की रचना है। वह एक कवि का बलपूर्वक सँवारा काव्य नहीं है। अनेक आख्यायिकाओं में उसमें जुड़ते हैं। फिर भी, मैंने अन्वयत्र बताया है, एक हाथ की रचना न होने पर भी महाभारत एक सम्पूर्ण युग की रचना है। इसमें किसी एक व्यक्ति—कवि—का तो नहीं, पर एक सम्पूर्ण युग का व्यक्तित्व बहुत ही स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त

हुआ है। इस युग में भारतीय जनता शहर और गाँव में इतनी अधिक नहीं बँट गयी थी, यदि बँटी भी थी तो अन्तर बहुत थोड़ा था। अभिजात वंश के लोगों के साथ उसका अन्तर बहुत अधिक नहीं था। इस युग के राजा और सरदार लोगों ने हथियार नहीं छोड़ा था, वे साधारण जनता के साथ-साथ युद्ध में लड़ते थे और यदि राजवशीय व्यक्ति साधारण व्यक्ति से प्रत्यक्ष वीरत्व में किसी प्रकार कम सिद्ध हुआ तो उसकी हेठी मानी जाती थी। महाभारत उज्ज्वल चरित्रों का विशाल वन है। इस ग्रन्थ में ऐसे पात्र बहुत कम हैं—नहीं हैं, कहना अधिक ठीक है—जो महलों में पलकर चमके हों। सबके-सब एक तूफान के भीतर से गुजरे हैं। सघर्षों के भीतर से ही महाभारत के सर्वोत्तम चरित्र विकसित हुए हैं। उनका विकास कवि की सुनियन्त्रित योजना के इशारे पर नहीं हुआ है, बल्कि अपने-आपकी भीतरी शक्ति के द्वारा हुआ है, जैसे महावन की विशाल वनस्पति जो तूफानों और शिलावृष्टियों की चोट सहकर और पादर्ववर्ती वनराजि की भयंकर प्रतिद्वन्द्विता को पछाड़कर आकाश में सिर उठाता है। इन पात्रों ने अपना रास्ता स्वयं निकाला है, अपनी ही रची हुई विपत्ति की चिता में ये हँसते-हँसते कूद गये हैं। महाभारत का अदना-से-अदना चरित्र भी डरना नहीं जानता। आत्मविश्वास की ऐसी उच्छल धारा सर्वत्र नहीं मिल सकती। सबके चेहरे पर अकुतोभय भाव है, अविश्वास की छाया कहीं नहीं; असफलता तो है, पर निराशा नहीं है। जीवन की गलतियाँ तो हैं, पर उनके लिए अनुताप नहीं है। सरल तेज, अकृत्रिम दर्प, निर्भीक वीरत्व, विवेकयुक्त कर्तव्य और अकपट आचरण महा-भारतीय वीरों के चरित्र के मूल स्वर हैं।

महाभारत में एक जटिल समाज-व्यवस्था के आरम्भ का आभास पाया जाता है, जिसमें कूटनीति सदाचार पर, सामयिक सुविधा पुरानी रूढ़ियों पर, युविततकं सहज बोध पर विजयी होते दिख जाते हैं। महाभारत में लड़ाकू सम्पत्ता चरम बिन्दु पर पहुँची है और प्रत्यक्ष युद्ध के स्थान पर कूटनीतिक युद्ध का बीजारोपण हो चुका है।

क्या कारण है कि परवर्तीकाल में महाभारत को रामायण की तरह विशुद्ध काव्य नहीं समझा गया? या कम-से-कम उसे आदिकाव्य रामायण की तरह केवल काव्य नहीं माना गया? परवर्तीकाल में एक प्रकार की मनोवृत्ति का अवश्य ही विकास हुआ होगा जो इन दोनों महान् काव्य-ग्रन्थों में इस प्रकार भेद कर सकी है। यह मनोवृत्ति हमारे लिए विशेष उपयोगी होगी, क्योंकि इससे मध्यकालीन साहित्य-बोध के समझने में सहायता मिलती है। बात यह है कि महाभारत के कथानकों को परवर्ती महाकाव्यों की भाँति अलंकृत करके कहने का प्रयत्न नहीं किया गया है। चरित्रों की भीतरी प्राणशक्ति ने ही कथानक को सहज प्रवाह दिया है और सहृदय में प्रविष्ट होने की क्षमता दी है। महाभारत में तत्कालीन ज्ञान-विज्ञान की विषय व्याख्या है। कर्तव्य-अकर्तव्य के निर्माण का ऐसा विवेकयुक्त प्रयत्न भारतीय साहित्य में फिर कभी नहीं हुआ। परन्तु इन सभी व्याख्याओं

श्रीर प्रयत्नों में एक अद्भुत सहज भाव है, जिसकी तुलना श्रीर किसी चीज से नहीं की जा सकती। प्राणशक्ति के सहज प्रवाह श्रीर विवेकबुद्धि को निरन्तर उदबुद्ध करने के प्रयत्नों ने इस महाग्रन्थ को अपूर्व महिमा से मण्डित किया है। महाभारत अपने प्रतिपाद्य युग को उसके समस्त दोष-गुणों के साथ अत्यन्त जीवन्त रूप में प्रकाशित करता है। इस सहज गौरव ने ही इस ग्रन्थ को सन्तकाल के 'कवि-बुद्धियों' के उत्पादक की महिमा दी है। संसार के साहित्य में शायद ही कोई ऐसा दूसरा ग्रन्थ हो जो महाभारत की तुलना में रखा जा सके। वह अपने युग के शक्तिशाली व्यक्तित्व को प्रकाशित करता है श्रीर आगे आनेवाले काल को प्रेरणा देता है। फिर भी वह उस श्रेणी का काव्य नहीं है, जिसमें बात को चमत्कारपूर्ण ढंग से कहने का प्रयत्न होता है; शब्द श्रीर अर्थ के अलंकरणों का समझ-बूझकर प्रयोग किया जाता है, जिसे अलंकृत काव्य कहा जाता है।

महाभारत कई हायों की रचनाओं की 'संहिता' है, किन्तु उसकी अपेक्षा रामायण 'एक हाथ की रचना' अधिक है। श्लेष इसमें भी है, पर ऐसा जान पड़ता है कि इसका मुख्य अंश एक ही कवि की कुशल लेखनी का चमत्कार है। इस कवि को छन्दों पर पूरा अधिकार था, वर्ण्य विषय के सभी पहलू उसके लिए हस्तामलक की भाँति स्पष्ट थे श्रीर मनुष्य के चित्त को मथित कर देनेवाली घटनाओं का उसे पूर्ण ज्ञान था। ग्रन्थ के आरम्भ की कहानी बड़ी संकेतपूर्ण है। वाल्मीकि मुनि ने शीव पक्षियों के एक प्रेम-परायण जोड़े में से एक को व्याध-वाण से मारे जाते देखा था श्रीर उस ऋषि के कोमल हृदय में इस घटना से ऐसी व्यथा पहुँची कि उन्होंने व्याध को कठिन शाप दिया श्रीर इस शाप के वाक्य ने ही अद्भुत छन्द का रूप धारण किया। इन घटनाओं का उल्लेख करते हुए महा-कवि कालिदास ने कहा था कि मुनि-चित्त का शोक ही श्लोक बन गया था— 'निपादविभाण्डजदर्शनेत्यः श्लोकत्वमाद्यत यस्य शोकः'। रामायण की यह अत्यन्त संक्षिप्त श्रीर अत्यन्त मार्मिक आलोचना है। ऋषि-कवि के हृदय का पुंजी-भूत शोक ही रामायण काव्य है। करुणा का ऐसा विशाल महान काव्य संसार में सम्भवतः दूसरा नहीं है। शताब्दियों से इसने भारतवर्ष के साधारण से लेकर सुमंस्कृत सहृदयों के चित्त को मुग्ध कर रखा है, शताब्दियों से भारतीय साहित्य-कारों ने इसे आदर्श श्रीर अनुकरणीय ग्रन्थ समझा है श्रीर इसमें कोई घटित-शयोक्ति नहीं है कि शताब्दियों तक इस ग्रन्थ को पवित्र श्रीर निर्दोष माना जाता रहेगा। भारतीय-साहित्य के आघे से अधिक हिस्से को इसी पवित्र महाकाव्य ने प्रेरित किया है।

रामायण में तीन प्रेम-विछोहों की योजना है। इनमें एक तो कवि-रचा के रूप में ही है। इन तीनों में ही उसी शीव-परायण शीव-मिथुन में से एक के विछोह—अप्रत्याशित दुर्भाग्य के अकारण प्रहार से उत्पन्न विछोह—का स्वर मुखर हुआ है। इनमें से एक है राम का अयोध्या से वियोग। अयोध्या जब सर्व-प्रिय नवीनकान्त राम को पति-रूप में पाने की तैयारी कर रही है—जैसे नव



परिणीता बधू व्याकुत उत्सुकता के साथ प्रियमिलन की तैयारी कर रही हो— ठीक उसी समय दुर्भाग्य व्याध अपने अप्रत्याशित बाण का सन्धान करता है और जोड़ा बिछुड़ जाता है। अपोघ्या अनाथ हो जाती है—‘चन्द्रहीनमिवाकाशं तोयहीनमिवाणवम्।’ एक ही भटके में अपोघ्या की सारी समृद्धि फूट् हो गयी। कहीं का नाच और गान, सारी नगरी एक सिरे से दूसरे सिरे तक उदास और शी-हीन हो गयी, बाजार बन्द हो गये, जन-चित्त से हर्ष के चिह्न पुँछ हो गये : जैसे महासमुद्र का जल एकाएक सूत गया हो।

कौंच मियून के प्रेम-बिछोह से जिसे प्रेरणा मिली थी वह कण्ठ भाव राम के वनवास के रूप में मूर्त्तिमान हो उठा है। ऐसा जान पड़ता है कि रामायण के कवि को प्रेरणा देनेवाली घटना भी काव्य की मुनियोजित परिकल्पना का ही अंग है। मध्ययुगीन भारतीय कवि के मन में इस प्रकार की परिकल्पना का बड़ा मान था। छोटे-बड़े हर कवि ने मुनियोजित परिकल्पना का कुछ-न-कुछ सहारा अवश्य लिया था। मध्यकालीन साहित्यबोध में इस बात का बड़ा महत्त्व है। दूसरा बिछोह होता है राम का सीता से। यहाँ रावण इस दुर्भाग्य का वाहक है। इस प्रसंग में राम की व्यथा से रामायण पूर्ण है। एक बार दुःख-कातर राम कह उठते हैं कि ‘मैं सोचता हूँ कि मेरे जीवन में बिछोह हुआ है—सारा जीवन ही शोकवेग से परिपूर्ण है।’

तीसरा और सर्वाधिक मर्मभेदी बिछोह है सीता का राम से। नमस्त विप-त्तियों और आपदाओं के समुद्र को पार करने के बाद सीता शान्ति की साँस लेती हैं—भविष्य-सुख की जरा-सी कल्पना उनके चित्त में आवेग का कम्पन उत्पन्न करती है। ठीक उसी समय दुर्भाग्य फिर बाण का सन्धान करता है और पक्षियों के किलकले जोड़े-सी दशा होती है। इस प्रकार समूची रामायण ऋषि के कण्ठ चित्त का विगलित मूर्त्त रूप है। कालिदास ने ठीक ही कहा था, ‘श्लोकत्वमापद्यत यस्य शोकः’।

स्पष्ट है कि रामायण के कवि के मन में प्रकृति और मनुष्य के समानुभूति-मय साहचर्य का जीवन्त रूप विद्यमान है। यदि यह कहा जाय कि बाद के कवियों को भी ऐसी दृष्टि-सम्पत्ति नहीं मिली तो कोई अतिरंजन नहीं होगा। केवल बाह्य प्रकृति ही नहीं, मानवीय प्रकृति का भी जैसा सूक्ष्म निरीक्षण कवि को प्राप्त है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। रामायण में महाभारत के समान पात्रों की प्रचुरता नहीं है, पर जितने भी हैं उनके भीतर और बाहर का ऐसा अद्भुत चित्रण किया गया है कि दीर्घकाल से सहृदय केवल आश्चर्य से देखता रह गया है। शिलगल ने शायद ठीक ही कहा था कि “रामायण के जीवन्त पात्रों की तुलना में यूरोप के क्लासिकल साहित्य के पात्र फीके पड़ जाते हैं”; और जब कभी वाल्मीकि प्रकृति की ओर दृष्टि डालते हैं तो न केवल वे प्रकृति को जीवन्त रूप में उपस्थित कर देते हैं, बल्कि उनके हृदय के सहज उल्लास से प्रकृति अपूर्व भावसरस में स्नान करके नवीन हो उठती है। किष्किन्धाकाण्ड में वर्षा और शरद् ऋतुओं

के वर्णन बहुत ही सजीव हुए हैं। परवर्ती कवियों की भांति इनमें कवि-कल्पना के गूढ़ रूपक नहीं हैं, सीधे प्रकृति के बाह्य रूप के भीतर अनायास दृष्ट प्राणों का सहज उल्लास है।

यद्यपि इस काव्य में ऐसी सावधानीपूर्वक की गयी सजावट, शब्दों और अर्थों के अभिराम अलंकरण आदि तत्त्व प्रचुर मात्रा में मिल जाते हैं, फिर भी यह परवर्ती अलंकृत महाकाव्यों से भिन्न है। इसमें अलंकरण अनायास आ गये हैं। वे दूर की कौड़ी ले आने के कविकौशल से सम्पूर्ण रूप में स्वतन्त्र हैं। सजावट वहाँ काव्य का सहज प्राणवन्त अंग है, वेष्टित आवरण नहीं।

रामायण भी एक युग का व्यक्तित्व लेकर प्रकट हुई है। इसके केन्द्र में तेजोदृप्त गृहस्थ है, जो विपत्तियों से म्लान नहीं हो जाता, सम्पत्ति से उकता नहीं जाता, शत्रु की गर्वोक्तियों से उत्तेजित नहीं हो जाता और परिस्थिति की विपमताओं से विचलित नहीं हो उठता—शान्त, सौम्य, गम्भीर और अविक्त्यन्त। रामायण का वीर महाभारत के वीर की अपेक्षा अधिक सौवारा हुआ, अधिक सम्हालकर रचा हुआ वीर है जिसकी चित्तवृत्ति महाभारत के वीर की भांति सहज ही उत्तेजित नहीं हो जाती बल्कि मर्यादाओं की रश्मि से सदा नियन्त्रित होती रहती है। महाभारत के वीर अधिकतर अपने सजातीय वीर समाज में पनपे हैं। उसके क्षत्रिय वीर अनेक प्रकार के कालोपयोगी अस्त्र-शस्त्रों से सुसज्जित हैं, तत्कालीन प्रचलित नवीनतम युद्ध-कौशल और युद्ध-रुद्धियों के अम्पुस्त हैं। पर रामायण के हनुमान, सुग्रीव, जाम्बवान जैसे अनेक वीर न तो इन कौशलों के जानकार हैं, और न रुद्धियों के कायल। फिर भी रामायण के वीर के चित्त में सहज नैतिक स्वर प्रधान है। महाभारत के वीरों में नैतिक आचरण कुछ-कुछ बौद्धिक है, समय-बे-समय उसका अन्यायाचरण हो सकता है; पर रामायण के वीर का नैतिक आचरण सहज है, उसका अन्यायाभाव सम्भव नहीं। इस प्रकार रामायण में महाभारत की अपेक्षा कुछ पूर्वतन समाज के चरित्र को महाभारत की अपेक्षा परवर्ती भाषा और शैली में चित्रित किया गया है। रामायण सच्चे अर्थों में परवर्ती महाकाव्यों को प्रेरणा देनेवाला आदिकाव्य है। छन्दों का प्रवाह, सर्गों का चुस्त संगठन, प्रकृति का अत्यन्त जीवन्त रूप में उपस्थापन, पात्रों का मर्यादित विकास और मानवीय मनोभावों का उदात्तीकरण—जिस दृष्टि से देखिए, रामायण निपुण कवि की रचना है। यह अधिक दूर में संस्कृत चरित्रों की नवस्थली है। भारतवर्ष का गृहस्थ—गाधारण गृहस्थ—नक्षीभूत श्रोता है। महाभारत और रामायण गाधारण-गाधारण भारतीय गृहस्थ को दूर की चीज नहीं जान पड़ते। अर्थात् गृहस्थ ही, अपनी आशा-आकांक्षाओं की, अपने राग-विराग की अतिशक्ति से उठे मिलती ही है, इनका वह विस्तर हुआ रूप भी उमे प्राप्त होता है जो उसके गृहस्थ जीवन का आदर्श है। दोनों महाग्रन्थों के प्रधान पात्र समाज के दूर में धूमते हैं, उनके हृदय प्रत्यक्ष साक्षी हैं और उन्हें ही है। उनकी धारणा में एक ही

आदर्श है। रावण भी वीर है, पराक्रमी है; परन्तु उसका वीर्य और पराक्रम पर-पांडन में व्यक्त हुआ है, उसकी बहादुरी दूसरों की सम्पत्ति हड़पने में प्रकट हुई है; जबकि राम दोनों के रक्षक हैं, सबकी समृद्धि चाहनेवाले हैं, समाज-विरोधी तत्वों के उन्मूलक हैं। महाभारत और रामायण में ही वीरत्व का आदर्श मनुष्यता का उन्नायक है, छीना-भपटी की बहादुरी का प्रतिशोधक है। दोनों का प्रधान स्वर है—अनीति का दमन, नीति का उन्नयन; पशुता का विरोध और मनुष्यता का संवर्धन। यह आदर्श कृत्रिम और बाहर से चिपकाया हुआ नहीं है, बल्कि जीवन के कठोर संघर्षों के भीतर से प्रस्फुटित हुआ है, अतएव सहज और गम्भीर है। कोई आश्चर्य नहीं कि आज तक ये मानवीय आदर्श हमारे प्राणों को आन्दोलित कर रहे हैं।

परवर्ती भारतीय साहित्य को इन दो ग्रन्थों ने कितना प्रभावित किया है, इसका अन्दाजा इसी से लगाया जा सकता है कि यदि समूचे भारतीय साहित्य का विश्लेषण किया जाय तो अधिकांश—शायद 90 प्रतिशत—रचनाएँ इन्हीं दोनों ग्रन्थों के आघार पर हुई हैं, और आज भी हो रही हैं।

मध्यकालीन संस्कृत साहित्य की विशेषताओं को समझने के लिए इस बात को भी स्मरण रखना चाहिए कि परवर्ती काल के काव्यों का केन्द्र-बिन्दु शहरी जीवन हो गया। इस समय तक भारतवर्ष नगरों और गाँवों में बँट गया था। दो विशिष्ट मनोवृत्तियाँ, दो विशिष्ट जीवन-दृष्टियाँ विकसित होने लगी थीं। नगर में रहनेवाले समृद्ध नागरिकों के लिए कामशास्त्र, काव्यशास्त्र आदि अनेक प्रकार के ग्रन्थ लिखे गये, पर गाँव के रहनेवाले ग्राम्य लोगों के लिए स्मृति-पुराण ही काफी समझे गये। परवर्ती काव्य का लक्ष्यभूत श्रोता वह सहृदय है जिसे छन्दों और अलंकारों का अच्छा ज्ञान है, वात्स्यायन की बताया विधियों की पूरी जानकारी है, नागरिक जनोचित जीवन का ठीक-ठीक रूप मालूम है और रामायण तथा महाभारत के आदर्शों की बौद्धिक ग्राहकता है। साथ ही वह रचिवाला व्यक्तित्व है। यद्यपि यह रचि ईश्वरप्रदत्त वस्तु बताया गयी है, पर उसे गुमंस्तुत करने में काव्यों और अलंकार-ग्रन्थों का, वात्स्यायन और अन्य काम-शास्त्र के आचार्यों की विवेचनाओं का और परम्परा-प्राप्त महान आदर्शों का विचित्र योग है। उग रचि का सर्वोत्तम प्रकाश कालिदास की रचनाएँ हैं। महान आदर्शों में अनुप्राणित नागरिक-जीवन-विलास में इस मनोहर काव्य को सुराक मियाँ है। इसमें समृद्ध और विस्तारी भारत की उद्वेल प्राण-धारा ने कवि-जीवस में सर्वादिन संवत रूप धारण किया है। यह नागर सभ्यता की सर्वोत्तम उपज है। परन्तु परवर्ती काव्यों में जीवन-धारा उतनी प्रबल नहीं रह सकी। आलं-कारिक आचार्यों की काव्य-विवेचना का प्रभाव व्यापक होता गया। हमारे धार्मिक आचार्यों ने काव्य-जीवन का, उक्ति-वैचित्र्य का और रस-परिपाक का बहुत गूढ विवेचन किया; पर कवि के व्यक्तित्व का, उसकी कल्पना-शक्ति का, उग कल्पना-शक्ति में उस रूप का जो पाठकों के मन में अनुभूति जाग्रत

करता है, कम विवेचन किया। इन शास्त्रों को पढ़ने में रघुवंश और नैषधचरित के कवि-कौशल या उक्ति-वैचित्र्य की विशेषताओं को तो समझा जा सकता है, पर यह ठीक समझ में नहीं आता कि 'रघुवंश' किस प्रकार 'नैषधचरित' में भिन्न कान्ति के व्यक्तित्व में सम्पन्न काव्य हो जाता है; कान्तिदास और श्रीहर्ष की अपनी व्यक्तिगत विशेषताएँ क्या हैं। हमारे आलंकारिकों ने अपूर्व धैर्य और अघ्नवसाय से काव्य के तत्त्वों को समझने का एक सामान्य प्रतिमान तो तैयार कर दिया, पर कवि की विशेषताओं को समझने की मार्मिक दृष्टि की उतनी विवेचना नहीं की। काव्यों के ध्याख्याताओं ने भी श्लोकों के उक्ति-वैचित्र्य, अलंकार सौन्दर्य और रसोत्कर्ष को खण्डभाव से समझाया है। सब मिलाकर यही बातें काव्यकलाओं को चालित करने लगी थीं। आचार्यों की निपुण विवेचना ने उस वस्तु को परिस्फुट करने की चेष्टा नहीं की, जिसे आजकल 'एस्थेटिक सेन्स' या सौन्दर्य-भावना का नाम दिया गया है। कर्मफल-प्राप्ति की अवश्यम्भावितता ने संसार की विसदृशताओं को उपेक्षणीय समझने की दृष्टि का विकास किया। परवर्ती काल के महाकाव्य अधिकाधिक रूढ़ि-समर्थक और उक्ति-वैचित्र्य को प्रश्रय देनेवाली मनोवृत्ति के शिकार होने लगे। कविसमयों, रूढ़ उपमानों, आरोपित-कल्पित मूल्यों के विश्लेषण से स्पष्ट हो जाता है कि वे परवर्ती काव्य सामान्य जीवन की अपेक्षा रूढ़ परम्पराओं और घिसे-घिसाये कलात्मक आदर्शों से अधिक प्रेरणा ले रहे थे।

फिर भी संस्कृत का काव्य पाठक को आकृष्ट करता है। छन्दों की ऐसी पुरिर्माजित योजना, ध्वनियों का ऐसा स्पष्ट और ठोस चित्रण तथा साथ ही मानवीय आदर्शों का ऐसा सम्मिश्रण संसार के साहित्य में दुर्लभ है। कामसूत्र की प्रेरणा इन काव्यों को बराबर चालित करती रही, इसलिए उसमें शारीरिक आकर्षण का बड़ा जोर है। कोई प्रसंग ऐसा नहीं आता जहाँ कवि को इस शरीर-आकर्षण को परिस्फुट करने का मौका न मिल जाता हो। वसन्त और वर्षा जैसी ऋतुएँ प्रेम की हूक को जगाया ही करती हैं। तपता ग्रीष्म भी इसको उकसा जाता है। और नहीं तो 'प्रजापालिका प्याऊ' के सेवापरायण कर्तव्य में नियुक्त सुन्दरी ही उसके आकर्षण को जगा देती है। हेमन्त की ठिठुरन में भी कवि हार माननेवाला नहीं। और कुछ नहीं तो सुभ्रुओं की कन्दूक-श्रीड़ा के ऋणज्झणित मेखला से ही, बलयों और नूपुरों की वाचालता से ही यह कार्य हो सकता है। स्त्री-सौन्दर्य का बहुत ही सुन्दर और आकर्षक चित्रण इन कवियों ने किया है। मौका मिलने पर वे सुन्दरियों की चर्चा करने का प्रसंग नहीं छोड़ सकते। फूलों का वस्त्र धारण करनेवाला कामदेव नामक देवता इस साहित्य में बहुत प्रमुख स्थान प्राप्त कर लेता है। आधुनिक समझे जानेवाले लोग बार-बार इस देवता के अनधिकार प्रवेश से विदकते हैं; पर संस्कृत काव्य का प्रेमी इसको उतना नापसन्द नहीं कर सकता। संस्कृत के काव्य इन गुणों से बहुत ही मोहक और आकर्षक हुए हैं।

परवर्ती काव्यों ने विभिन्न प्रकार की सामाजिक परिस्थितियों से अपनी खुराक संग्रह की है। इसमें अन्तर होना स्वाभाविक है। रामायण और महाभारत को जहाँ जितनी गहराई से सामान्य मानव-जीवन में गयी थी उतनी गहराई से वे नहीं जा सकी। इसीलिए वे उतनी दीर्घस्थायी भी नहीं हुईं और उतना प्राण-रस भी नहीं संचित कर सकी। किन्तु फिर भी उनमें एक अपने ढंग का आकर्षण है। भारवि और माघ की रचनाओं में बहुत उत्तम ढंग से विकसित जीवन्त मानव-आदर्श पाठक को मुग्ध करते हैं। भारवि की अपूर्व अर्थगाम्भीर्यमयी रचना में वाक्पाटव के साथ-ही-साथ समृद्ध राज-व्यवस्था के लिए अत्यन्त आवश्यक कूटयुद्धि का कौशल भी अभिव्यक्त हुआ है। इन काव्यों में मनुष्य के महान आदर्शों की उपेक्षा नहीं हुई है और स्थान-स्थान पर उनका स्वर बहुत प्रबल हो गया है।

परवर्ती महाकाव्यों में मानवीय आदर्शों को अधिक सावधानी से उभारा गया है। फिर भी उनमें भाषा और भाव को अलंकृत करने का पूरा-पूरा प्रयास है। संस्कृत काव्य का रसिक इसके बिना मानवीय आदर्शों के चित्रण को कम ही पसन्द करता है। लेकिन जिस चीज को वह सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण मानता है, वह रस है। रस के उपकारक होकर ही भाषा और भाव के अलंकरण धन्य होते हैं। उसके विरुद्ध जाने पर ये उतने आकर्षक नहीं होते।

महाकाव्य और अलंकृत प्रबन्ध

सन् ईसवी के आरम्भ के समय निश्चित रूप से संस्कृत की काव्य-सौती निगर चुकी थी, काव्यरूप-सम्बन्धी रूढ़ियाँ बन चुकी थी और कथानक में भी मोहनगुण और भादक प्रवृत्ति में आनेवाले काव्यगत अभिप्राय प्रतिष्ठित हो चुके थे। आदि-कवि की महत्त्वपूर्ण रचना के बाद जिन कवियों ने इस सौती को अधिकधिक निखारने का प्रयत्न किया उनका पता हमें नहीं है। बाल्मीकि से कालिदास तक निश्चय ही अनेक कवियों ने इस क्षेत्र में कार्य किया होगा, परन्तु दुर्भाग्यवश वह कहानी सम्पूर्ण रूप से विस्मृत हो गयी।

सौभाग्यवश बौद्ध कवि अश्वघोष के दो महाकाव्य बुद्धचरित और लोन्दरा-नन्द प्राप्त हुए हैं। परवर्ती बौद्ध साहित्य में अश्वघोष नाम बड़ी श्रद्धा और भक्ति के साथ लिया गया है और उनके नाम पर अनेक कथाएँ गढ़ी गयी हैं। इन कहानियों के कारण अश्वघोष के समय के विषय में अनेक जलना-कल्पनाओं का अवकाश मिला है, परन्तु इधर प्रायः सभी पण्डितों ने उन चीनी परम्पराओं को विश्वासयोग्य स्वीकार कर लिया है, जिनमें उनका सम्बन्ध महाराज कनिष्क से बताया जाता है। इस प्रकार अश्वघोष का समय सन् ईसवी की प्रथम सताब्दी में पड़ता है।

अश्वघोष का 'बुद्धचरित' निश्चित रूप से सिद्ध करता है कि उनके पूर्ववर्ती अनेक महान कवि मनुष्य के सूक्ष्म-से सूक्ष्म मनोरोगों और जटिल-से-जटिल मान-सिक ग्रन्थियों को प्रकट करने में पूर्ण रूप से समर्थ हो गये थे। 'बुद्धचरित' की केवल खण्डित प्रति ही प्राप्त हुई है। द्वितीय से त्रयोदश सर्ग तक तो पूरा मिला है, किन्तु प्रथम और चतुर्दश के कुछ अंशमात्र ही प्राप्त हुए हैं। ई. बी. कावेल ने सन् 1893 ई. में इसे प्रथम बार प्राक्सफोर्ड से प्रकाशित कराया था। चीनी और तिब्बती अनुवादों के रूप में पूरी पुस्तक सुरक्षित रह गयी है। संस्कृत में प्राप्त अंश में बुद्ध के मार-विजय और बोधि-लाभ तक की कहानी आ गयी है।

अश्वघोष की भाषा अत्यन्त सहज, प्रवाहमयी और मँजी हुई है। उन दिनों बौद्धों में जिस प्रकार की विविध संस्कृत भाषा प्रचलित थी, वह अश्वघोष को स्वीकृत नहीं थी। पण्डितों ने उनकी भाषा में अपाणिनीय प्रयोग खोजे अवश्य हैं, पर सब मिलाकर यह भाषा कालिदास के निकट तक पहुँचती है। कम कवियों ने ऐसी प्रसाद-गुणयुक्त भाषा लिखी होगी। कभी भी उन्होंने ब्राह्मण-परम्परा का उल्लेख हल्के ढंग से नहीं किया है। इन बातों को देखकर विद्वानों

ने अनुभव किया है कि अश्वघोष जन्मतः ब्राह्मण-शास्त्री का निष्ठापूर्वक अध्ययन करने के बाद ही बौद्ध धर्म में दीक्षित हुए थे। बुद्ध के प्रति उनकी अपार श्रद्धा थी, पर अपने काव्य की कथावस्तु को उन्होंने चमत्कारवादी पौराणिक भक्त की दृष्टि से नहीं सँभाला, बल्कि सन्तुलित विचार के निपुण कवि की दृष्टि से सजाया है।

काव्य के लिए जिन वस्तुओं की अपेक्षा होती है, उनका उन्होंने जमकर उल्लेख किया है। युवक राजकुमार सर्वार्थसिद्ध का नगर-प्रवेशवाला दृश्य 'रघुवंश' के सातवें सर्ग की याद दिलाता है। पौरयुवतियों की दर्शनोत्कण्ठा को कवि ने बहुत सजीव बनाया है। कुमार को देखने के लिए अत्यन्त उत्कण्ठिता एक बालिका खिड़की के छज्जे को पकड़कर इस प्रकार लटक गयी, मानों तोरण-शालमजिका हो। जो लोग द्वितीय शताब्दी की तोरण-शालमजिकाओं का थोड़ा परिचय रखते हैं, वे इस अनूठी उपमा की सरसता समझ सकते हैं। यद्यपि पूरा काव्य बुद्ध के वैराग्य और संसार-त्याग के आदर्श से चालित है, फिर भी वह मनोरागो को अटकानेवाले मोहक चित्रों से रहित नहीं है। कुमार के महाभक्तिमण के दिन अश्वघोष ने आकर्षण और विकर्षण, दोनों पहलुओं का जो चित्र खींचा है, वह रोमांचकारी है। मारविजय के अवसर का बहाना लेकर कवि ने युद्ध का एक दृश्य उपस्थित कर दिया है, जिससे सूचित होता है कि उन दिनों काव्य के वर्णनीय विषयों की रूढ़ि स्थिर ही चुकी थी और अश्वघोष, इन सबका अपने काव्य में अन्तर्भाव करना चाहते थे।

यद्यपि अश्वघोष महायान के प्रवर्तकों में स्वीकार किये गये हैं और चीनी तथा तिब्बती अनुवाद में उनके नाम पर चलनेवाले अनेक धर्मग्रन्थों का सन्धान प्राप्त हुआ है, फिर भी उनका 'बुद्धचरित' केवल धर्मकथा नहीं है और न केवल श्रद्धेय की भाँति का गुणगान-मात्र है। वह निपुण कवि द्वारा परिकल्पित काव्य है—सरस, प्रवाहमय और उदात्त गुणों से युक्त। मनुष्य के सूक्ष्म और जटिल मनोरागो को उन्होंने निर्वेदप्रस्त वैरागी की दृष्टि से नहीं, बल्कि संवेदनशील कवि की आँखों से देखा है। श्रद्धा और भक्ति इस काव्य में परिपूर्ण मात्रा में विद्यमान हैं, जो अपने रचयिता की धार्मिक वृत्ति का प्रमाण हैं।

अश्वघोष का दूसरा काव्य 'सौन्दरानन्द' पूरा ही प्राप्त हुआ है। स्व. महामहोपाध्याय पं. हृत्प्रसाद शास्त्री ने इसे सन् 1910 ई. में 'वित्तियोधिका इण्डिका' ग्रन्थमाला में पहले-पहल प्रकाशित कराया था। सुप्रसिद्ध विद्वान् 'जान्स्टन' ने कभी कहा था कि यद्यपि 'बुद्धचरित' विषयवस्तु और कवि की द्रष्टव्य प्रीति की दृष्टि से बहुत ही समृद्ध है, फिर भी 'सौन्दरानन्द' की अपेक्षा वह कच्चे हाथों की रचना है। 'सौन्दरानन्द' अधिक प्रौढ़ हाथों से लिखा गया है, इसीलिए उसमें भाषा और शैली अधिक प्रौढ़ और मार्जित है। तब से यह साधारणतः स्वीकार ही कर लिया गया है कि 'सौन्दरानन्द' परवर्ती रचना है, यद्यपि कोई नहीं मानता कि यह 'बुद्धचरित' की अपेक्षा अधिक समंजस और



सरस रचना है। 'सौन्दरानन्द' में वर्ण-विषय बहुत छोटा है। नन्द, जिन्हें रूप-वान होने के कारण 'सुन्दर' कहा जाता था, गंसार त्याग करना नहीं चाहते थे, भगवान बुद्ध के प्रभाव से वे प्रव्रजित हुए। इस छोटे-से कथानक को, जो मूल रूप में 'महावग्ग' या 'निदान कथा' से लिया गया होगा, कवि ने विस्तार दिया है। परिणामस्वरूप इसमें कथा से नाममात्र को सम्बद्ध विषयों का विस्तार किया गया है और 'बुद्धचरित' के बहुमुखी विषय की तुलना में इसमें भरती की बातें अधिक आयी हैं। इस काव्य में अश्वघोष का धर्म-प्रचारक रूप प्रधान हो गया है।

अश्वघोष के काव्यों में दो पक्ष बहुत स्पष्ट रूप में उभरे हैं। संगार में जो कुछ आकर्षक और मोहक है, उसका वे सोल्लास वर्णन करते हैं किन्तु फिर भी वे उससे अभिभूत नहीं होते, उसे क्षणमंगुर और अस्थिर समझते हैं। दोनों ही भाव उनके अपने हैं। दोनों के संघर्ष ने उनकी भाषा में तीव्र प्रवाह ला दिया है। कालिदास के काव्यों में भी दोनों तत्त्व हैं, किन्तु दोनों को वे उचित महिमा से मण्डित कर सके हैं। अश्वघोष जीवन के आकर्षक पक्षों को आवश्यक महिमा नहीं दे सके हैं। मोहन रूप के अन्तराल में भी कोई महिमा है, इसे वह स्वीकार करते नहीं जान पड़ते। इसीलिए कालिदास की भाँति अश्वघोष की सौन्दर्य-दृष्टि आकर्षक नहीं हो सकी, परन्तु वक्तव्य की ताजगी, विषय के प्रति स्वकीयदृष्टिता, सामान्य मनुष्यत्व को प्रभावित करने योग्य मनोरमों की योजना और उदात्त भावनाओं के उद्बोधन की दृष्टि से अश्वघोष बहुत महान कवि हैं।

कालिदास (सन् ईसवी की चौथी-पाँचवीं शताब्दी) का कुमारसम्भव भी 'मार-विजय' या काम की परास्त करने का काव्य है। 'बुद्धचरित' में भी वैराग्य ने मार पर विजय प्राप्त की है, परन्तु कालिदास का काव्य 'बुद्धचरित' की अपेक्षा अधिक आकर्षक बना है। जिस पर्वत-कन्या (पार्वती) के प्रेम-व्यापार की इसमें योजना की गयी है, उसका जैसा विकास उचित था वैसे ही इस ग्रन्थ में हुआ है। वैसे तो पार्वती शकुन्तला की भाँति ही निसर्ग-कन्या है, परन्तु उसमें वह भिन्न और विशिष्ट भी है। वह जगन्माता का गौरव लेकर अवतीर्ण हुई। वह हिमालय के स्वच्छ हिमराशि में खिले हुए पुष्प की भाँति ही कोमल और मनोहर है। उसकी अन्तरात्मा हिमराशि की भाँति ही स्वच्छ है, परन्तु उसका चरित्र हिमालय की कठोरता और गुरुता का उपयुक्त अधिकारी है। शिव के चित्त में पार्वती के अपूर्व सौन्दर्य ने जो क्षोभ उत्पन्न किया, वह प्रेम के अपदेवता—काम (मार)—का अनधिकार हस्तक्षेप था। इस अपदेवता के प्रभाव से अकाल-वसन्त का प्रारंभ हुआ था। अशोक कन्धे पर से फूट पड़ा था, बकुल अकारण व्याकुल हो उठा था, सम्पूर्ण वनस्यली असमय की मादकता से मत्त हो उठी थी। इसी अकाल पुण्योद्गम की मनोहर, किन्तु अशुभ, पृष्ठभूमि में सचरिणी पल्ल-विनी सता की भाँति पार्वती शिव के निकट पहुँची। अक्सर देखकर कामदेव ने

वाण मारा और शिव के नेत्र पार्वती के विम्बफलाघरोष्ठ मुख पर व्यापारित हुए। बहुत शीघ्र ही शिव को इस चांचल्य का कारण मालूम हो गया और जब तक देवताओं के मुख से 'त्राहिं-त्राहिं' की वाणी निकले तब तक शिव की नयनाग्नि से कामदेव भस्म हो गया। अकाल वसन्त का विराट् आयोजन मुहूर्त्त-भर में बहराकर गिर गया। कवि निर्लिप्त, निर्मोह और अनासक्त भाव से पार्वती की तपस्या के आयोजन में जुट गया। जो प्रेम शारीरिक आकर्षण से उत्पन्न हुआ था, वह क्षणमंगुर था, उसमें अशुभ भविष्य का बीज छिपा हुआ था—शकुन्तला के शारीरिक आकर्षणजन्य प्रेम की भी यही कहानी है—परन्तु जो प्रेम तपस्या से उत्पन्न होता है, वह स्थायी होता है और शुभ भविष्य का बीज लेकर आता है। शिव-पार्वती के प्रेम में कालिदास ने इसी महान सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है, परन्तु सर्वत्र उनकी रचना सुपमित (वेल बैलेन्सड) है। कुमार या काम की पराजय नारी के आन्तरिक प्रेम का पराभव नहीं है, बल्कि उसकी महिमा को और भी उज्ज्वल, और भी सरस तथा और भी महान बनानेवाली है। 'कुमारसम्भव' में कालिदास ने काम पर जो शिव की विजय दिखायी है, वह प्रेम के निखरने, उज्ज्वल होने और महिमा-मण्डित बनने का साधन-मात्र है।

'बुद्धचरित' से 'कुमारसम्भव' तक की यात्रा किस मार्ग से हुई है, इस बात का पता लगाना बड़ा कठिन है। यह विवाद अब भी चल रहा है कि अश्वघोष सत्तमुच ही कालिदास के पूर्ववर्ती है या नहीं, परन्तु इतना निश्चित है कि कालिदास के युग में काव्य-शैली पूर्ण रूप से निखर चुकी थी और काव्यगत रूढ़ियों का विकास हो चुका था। ऋतुसंहार में इसका पूरा संकेत मिलता है, यद्यपि ऐसे भी विद्वान हैं जो 'ऋतुसंहार' को कालिदास की रचना मानने में हिचकते हैं। केवल विलास-सामग्रियों की सूची प्रस्तुत करना कालिदास का काम नहीं था; मल्लिनाथ ने 'ऋतुसंहार' पर टीका लिखी ही नहीं; फिर, कालिदास के सभी काव्यों और नाटकों में जिस प्रकार के उद्देश्यगत गाम्भीर्य और विचारगत सौपम्य का परिचय मिलता है, वह इस छोटी-सी पुस्तिका में है ही नहीं। इसलिए इन पण्डितों का कहना है कि इसे कालिदास की रचना नहीं मानना चाहिए। परन्तु इसकी शैली और पद-विन्यास में कालिदास के ध्वनि-सौन्दर्य और संगीत-गुण को देखकर सभी विद्वान इसे कालिदास की ही रचना मानते हैं। जो हो, 'ऋतुसंहार' कालिदास की रचना न भी हो तो भी वह प्राचीन अवश्य है। छठी-सातवीं शताब्दी के कवियों की रचना पर इसके श्लोकों का प्रभाव खोजा जा चुका है। यह ग्रन्थ काव्य-शैली की विकास की कहानी अवश्य सुना सकता है। मुझे 'ऋतुसंहार' को कालिदास की रचना न मानने का कोई प्रबल हेतु नहीं दिखायी देता। 'कुमारसम्भव' के प्रथम आठ सर्गों की प्रामाणिकता के बारे में तो कभी सन्देह नहीं किया गया, परन्तु अन्तिम सर्गों को निश्चित रूप से अप्रामाणिक मान लिया गया है। उनमें न तो कालिदास का भाव-गाम्भीर्य है और न उनकी सुपमित

पैनी दृष्टि ही है, जो भोग में वैराग्य की महिमा देव सकती है। फिर भी 'कुमार-सम्भव' नाम यह संकेत करता है कि इस ग्रन्थ में कुमार का जन्म हो जाना चाहिए था। आठ सर्गों तक ऐसा नहीं होता अतः इस काव्य को अष्टधरा ही समझना चाहिए। परन्तु इन आठ सर्गों में काव्य का सुगठित और परिपक्व रूप प्राप्त हो जाता है। यहाँ कवि ने तपस्या की आँच से परिशीलित प्रेम को पवित्र रूप में उपस्थित करने के जिस उद्देश्य की सिद्धि चाही थी, वह निश्चित रूप से प्राप्त हुई है। आठवें सर्ग में यह एकता अवश्य खण्डित हुई है। भारतीय काव्यशास्त्रियों ने कालिदास के इस साहसिक वर्णन को कभी क्षमा के योग्य नहीं समझा।

परन्तु कालिदास को जीवन के विविध अंगों को देखने का अवसर रघुवंश में मिला है, इसलिए कई समालोचकों ने इसे कालिदास का सर्वश्रेष्ठ काव्य माना है। आदि से अन्त तक इसमें निपुण कवि का कौशल झलकता है। दिलीप और सुदक्षिणा के तपोमय जीवन, अविचलित त्याग और धर्म के बीच से कार्य प्रारम्भ होता है और धीरे-धीरे महान् रघुवंशी राजाओं के धीरदय, वदान्यता, त्याग और तपस्या की कहानी उद्घाटित होती है। इन्दुमती का स्वयंवर मोहक और अभिराम चित्रों के अलङ्कार के समान पाठक को अभिभूत करता है और इसकी पृष्ठभूमि में इन्दुमती के वियोग का कर्ण दृश्य बहुत ही द्रावक होकर प्रकट हुआ है। आलोचकों ने 'कुमारसम्भव' के रति-विलाप के साथ 'रघुवंश' के अज-विलाप की तुलना की है, किन्तु दोनों में केवल परिस्थिति का ही अन्तर नहीं है, मनोदशा का भी अन्तर है। रति इस बात को जानती है कि उसका पति अपराधी था और दण्ड देनेवाले भो नानाथ उसकी कर्ण दशा से अवश्य पिघलेंगे और वह अपने पति को फिर से प्राप्त करेगी। परन्तु इन्दुमती का अवसान देवता के कोप से नहीं, बल्कि स्वर्ग से गिरे फूल से हुआ है। इसमें अपराध की आशंका भी नहीं है और प्रति-विधान की आशा भी नहीं है। कालिदास ने मानो कर्ण रस के उस पहलू को ही ध्यान में रखकर अज-विलाप की रचना की है, जो 'कुमारसम्भव' में कहने से रह गयी थी। अज-विलाप प्रिया-वियोग से दुखी शाश्वत मानव की कर्ण वेदना के रूप में ही प्रकट हुआ है। कालिदास ने विरह को कई रूपों में चित्रित किया है—मेघदूत से विरही यक्ष का अवधि-प्राप्त व्याकुल विरह, शकुन्तला का निरवधि विक्षुब्ध वियोग, रति का आशा और आशंका से उद्वेल कर्ण विरह और अज का अचानक, अकारण समापन निराश वियोग—सर्वत्र कालिदास की लेखनी ने अद्भुत निपुण्य का परिचय दिया है। प्रेम के केन्द्रगत रहस्य को जो कवि नहीं जानता, वह किसी प्रकार इतनी विषम परिस्थितियों को नहीं संभाल सकता। सचमुच ही कालिदास अद्वितीय कवि है, परन्तु 'रघुवंश' का सबसे महत्वपूर्ण चरित्र राम ही है।

वाल्मीकि—जैसे महान कवि ने जिस चरित्र को इतना महिमाशाली बनाया है, उसे फिर से लेकर नयी तेजस्विता और गरिमा देना मामूली कवि का काम नहीं है। कालिदास केवल निपुण आयोजना के ही कवि नहीं है, केवल कथा के मर्म-

स्थल को पहचाननेवाले कवि ही नहीं है, केवल विचारसाम्य की परख रखनेवाले पारखी पण्डित ही नहीं है, बल्कि वे अपना क्षेत्र भी पहचानते हैं। वह यह जानते हैं कि वाल्मीकि-जैसे कवि की छुई चीज को न छूना ही सबसे उत्तम है। बारहवें सर्ग में उन्होंने वाल्मीकि की कहानी को उन्हीं के छन्दों में दुहराया है। एक-पर-एक चित्र सामने आते जाते हैं, नवीन चित्रों की योजना पाठक को सदा उलझाये रहती है और रावण-विजय तक की सारी कहानी वह अनयास सुन जाता है। इसके बाद कालिदास अपने प्रिय क्षेत्र में कहानी को उठा ले आते हैं। विमान से राम-सीता लौट रहे हैं। राम, सीता को एक-एक स्थान दिखाते जाते हैं। विमान की प्रचण्ड गतिके साथ-ही-साथ कहानी भी ताल देती चल रही है। यहाँ केवल उन मार्मिक स्थलों को दिखाने की चेष्टा है जो राम के पौरुष, प्रेम, वीर्य और अकुतो-भय चरित्र को निखारते जाते हैं। सीता साँस रोककर सुन रही हैं। विमान तेजी-से दौड़ रहा है। रुकने की फुरसत कहाँ है! 'रघुवंश' का तेरहवाँ सर्ग कालिदास की अद्भुत निपुणता का परिचय देता है। राम के गम्भीर प्रेम की ऐसी कर्म-स्पर्शी कहानी सुनने के बाद ही परवर्ती सर्ग में सीता का निर्वासन होता है। यह एक अत्यन्त विषम परिस्थिति है। सीता का सम्पूर्ण नारीत्व यहाँ पादाहत सर्प की भाँति फुफकार उठता है, किन्तु सीता अन्त तक सीता ही हैं। कालिदास ने अत्यन्त करुण और सुकुमार घटना को बड़ी सावधानी से संभाला है। सीता का जो तेजस्वी रूप पन्द्रहवें सर्ग में प्रकट हुआ है, वह सब प्रकार से अपनी उपमा आप ही है। नारीत्व की महिमा को कालिदास ने कभी भी खण्डित नहीं होने दिया है। ऊपर-ऊपर से 'रघुवंश' एक नहीं, अनेक कथानकों का समन्वय है। परवर्ती कवियों में किसी को भी इस प्रकार के असंघटित कथानक-समूह की महाकाव्य का विधान बनाने का साहस नहीं हुआ; परन्तु फिर भी कालिदास के अद्भुत कौशल से ये कथानक एक-दूसरे से ऐसे मिले हुए हैं कि उनमें एक प्रवाह खोजा जा सकता है। भावना और विचार, प्रेम और कर्तव्य, गाम्भीर्य और माधुर्य तथा भोग और वैराग्य का ऐसा सुसंस्कृत काव्य संस्कृत में फिर नहीं लिखा गया। 'रघुवंश' संस्कृत-काव्य-परम्परा को अपने सर्वोच्च बिन्दु पर ले जाकर विरत होता है। यहाँ से संस्कृत की काव्य-परम्परा ढलती बरस का शिकार हो जाती है।

कालिदास की श्रेष्ठता भारतीय साहित्य में सर्वमान्य है। न तो प्राधुनिक ढंग से देखने के अग्र्यस्त पश्चिमी आलोचकों ने ही इस विषय में सन्देह किया है, न पुराने ढंग से विचार करनेवाले भारतीय आचार्यों ने ही। इसका कारण कालिदास की अद्भुत सामंजस्य और सौपम्य-विधायिनी दृष्टि है। उनके काव्यों में विद्वत्ता की बहुलता उतराकर नहीं बहती। न तो उन्होंने काव्य-रूपों की उपेक्षा होने दी है और न बक्तव्य वस्तु को म्लान होने दिया है। साधारणतः संस्कृत-कवियों में उत्तरोत्तर इस सौपम्य का ह्रास होता गया है। साधारणतः संस्कृत-कवियों की दृष्टि वर्णन-प्रधान हो गयी है। वे कथानक के उस पहलू को लेते हैं जिससे उनके लिए चन्द्रोदय का, वन-विहार का, जल-नेत्रि का, वसन्त-शोभा का, वपूजन



श्रीर वर्णनात्मक भक्तिरेकों की अनावश्यक योजना है। परन्तु ये बातें भारतीय काव्य-शास्त्रियों की दृष्टि में दोष नहीं हैं श्रीर जब कभी किसी भारतीय कवि के उत्कर्ष-अपकर्ष का विचार किया जाना चाहिए, तभी इन बातों को अनावश्यक दोष मानकर प्रागे बढ़ना चाहिए। यदि आलोचक पहले किसी पूर्वाग्रह का शिकार न हो श्रीर उपर्युक्त विशेषताओं को व्यक्तिगत दोष न मानकर उन्हें काल की विशेषता मानकर उपेक्षणीय समझ लें, तो माघ में सचमुच ही पद-लालित्य श्रीर अर्थ-गाम्भीर्य मिलेगा।

सन् ईसवी की छठी शताब्दी में भट्टि नामक कवि ने अपना प्रसिद्ध काव्य रायणवप लिखा, जो उनके नाम पर 'भट्टि-काव्य' नाम से भी अधिक प्रसिद्ध है। यह काव्य व्याकरण श्रीर अलंकार के प्रयोग सिखाने के उद्देश्य से लिखा गया था, इसीलिए इसमें एक श्रीर तो विचारियों का ज्ञानवर्धन प्रमुख है श्रीर दूसरी श्रीर विद्वानों का मनोविनोद। इसमें कवि की विद्वत्ता उसकी अनुभूतियों को दबा देती है। सदा से यह ग्रन्थ कुछ सीखने-सिखाने की दृष्टि से ही आदर पाता रहा है; परन्तु फिर भी इस काव्य में कुछ मोहक गुण अवश्य हैं। दक्षिण की भाषाओं को तो इस काव्य ने बहुत प्रभावित किया। भट्टि के थोड़े समय बाद कुमारदास नाम के एक कवि हुए, जिन्होंने काव्य-मीमांसा के प्रसिद्ध आचार्य राजशेखर जैसी नाम के एक कवि हुए, पर सिंहनी में इसका शब्द-प्रति-शब्द रूपान्तर प्रशंसा प्राप्त की है। उन्होंने जानकीहरण नाम का एक काव्य लिखा था, जो मूल रूप में पहले उपलब्ध नहीं था, पर सिंहनी में इसका शब्द-प्रति-शब्द रूपान्तर उपलब्ध था। अब सौभाग्यवश यह काव्य मूल रूप में मिल गया है। काव्य सचमुच ही उत्तम बताया जाता है श्रीर कालिदास की सुपमित रुचि का उत्तराधिकारी भी बताया जाता है।

आठवी-नवी शताब्दी के बाद से समसामयिक राजाओं के नाम पर काव्य लिखने की प्रथा का आरम्भ होता है। इन्हें संस्कृत के ऐतिहासिक काव्य कहा गया है, परन्तु इनमें ऐतिहासिकता नाम मात्र की ही होती है। परवर्ती काव्य-रचयिताओं की भाँति ये कवि भी कथानक-सूत्र को बहाना बनाकर काव्य में रूढ़ वने विषयों का वर्णन कर देते हैं। इनकी एक विशेषता यह है कि इनमें सम्भावना-पक्ष पर अधिक जोर दिया गया है, अर्थात् एक राजा के लिए जो कुछ सम्भव है उसे समसामयिक आश्रयदाता पर घटाया गया है। राजा युद्ध करता है और देश जीतता है तो सारे संसार के जीतने की भी सम्भावना है; कवि अपने चरित-नायक को समग्र विद्व का विजेता बनाने में नहीं हिचकेगा। राजा एकाधिक विवाह करते हैं, वे सौ भी तो कर सकते हैं; कवि चरितनायक के अनेकानेक विवाहों और केलि-कलापों के बढ़ाने में नहीं हिचकेगा। सम्भावना-पक्ष पर जोर देने के कारण इन काव्यों की ऐतिहासिकता म्लान हो गयी है। फिर वास्तविक जीवन में कुछ ऐसे प्रसंग भी आते हैं, जहाँ व्यक्ति समाज की क्रूर नियम-निष्ठा पर बलि हो जाता है, एक ही साथ आकर्षक श्रीर विकर्षक मनोभावों के संपुं हो जाता है। वह अनमिल घटनाओं के प्राघात-प्रत्याघात से १९५५



की रचनाओं का होना स्वाभाविक है। भारतीय परम्परा कच्चे और अपरिपुष्ट काव्यों को मूलपूर्वक संभालकर रखने के पक्ष में नहीं थी। उसने उतने को ही बचाया है, जितना उसे उत्तम जँचा। निस्सन्देह संसार की अन्यान्य पुरानी भाषाओं में इस कोटि का साहित्य दुर्लभ है।

इस काल के साहित्य का चरम लक्ष्य खण्ड-सत्य कभी भी नहीं रहा है। वाल्मीकि या व्यास या कालिदास मनुष्य की महिमा के प्रचारक थे, उसकी दुर्बलता के नहीं, और न उस सहजात पशु-मुलभ मनोवृत्ति के, जो थोड़ी-सी उत्तेजना पाते ही झनझना उठती है। इस मध्यकालीन भारतीय साहित्य ने 'जीवशास्त्रीय' समझी जानेवाली उस लालसा को प्राधान्य नहीं दिया, जो समस्त जीवों की स्थिति के प्रयोजन की पूर्ति करती है। इस लालसा से अतिरिक्त, प्रयोजनातीत, सत्य को ही उन्होंने मनुष्य का अपना 'सत्य' समझा था। प्रेम संयम और तप से उत्पन्न होता है; भक्ति साधना से प्राप्त होती है; श्रद्धा के लिए अन्यास और निष्ठा की जरूरत होती है—ये पशु-मुलभ आदिम वृत्तियों की उपज नहीं हैं। वाल्मीकि को जब छन्द-सरस्वती का साक्षात्कार हुआ तो उन्हें सबसे बड़ी चिन्ता यह हुई कि किस प्रकार इसमें महान चरित्र की अवतारणा की जाय—ऐसा महान चरित्र, जो विपत्ति में स्नान न हो, सम्पत्ति में उतरा न गम्भीर तल में बहनेवाली चरितार्थता की धारा को न भूल जाय। कालिदास ने मदन-वैभव और अकाल वसन्त की समस्त आकर्षक मोहकता को वैराग्य के एक भ्रमंग में धूलिसात् करा दिया और फिर तपस्या की आँच में तपाकर प्रेम के कुन्दन को चमकाया। सीता, पार्वती और राधिका भारतीय कवि की आदर्श कल्पना हैं। सबकी तपस्या की आँच में तपना पड़ा है, सबको दुःख और वेदना के मरु-कान्तार को पार करना पड़ा है और तब जाकर भारतवर्ष के सहृदय ने उन्हें देवता के आसन पर बैठाया है। संयम बड़ी वस्तु है, तपस्या बड़ी वस्तु है। चित्त की मुग्ध नहीं करते जब तक वे संयम, तप और भक्ति में स्नान करके पवित्र न हो गये हों। दुष्यन्त और शकुन्तला का प्रथम मिलन केवल खण्ड-सत्य था। कवि ने उस अभिशप्त प्रीति को विजयी नहीं होने दिया है। विजयी हुआ वह प्रेम जो जीवन-रस में पूरी तरह परिपक्व होकर मिला है।

संस्कार बड़े प्रबल हैं, वे विवेक को प्रायः ही दबोचते रहते हैं। भारतीय सहृदय एक प्रकार के संस्कारों में पलता है और दूसरे देश के सहृदय दूसरे प्रकार के। जो काव्य-लक्ष्मी इन संस्कारों को दबा सके उसमें प्राण-शक्ति का अपूर्व विलास माना जाना चाहिए। कभी-कभी अच्छे सहृदय भी अपने बद्धमूल संस्कारों से काव्य-सौन्दर्य को परखने का प्रयत्न करते हैं और दृष्टव्य को छोटा करके देखने में रस पाते हैं। एक उदाहरण दूँ। आप सभी जानते हैं कि दीर्घ



काल से भारतवर्ष इस बात में विश्वास करता रहा है कि किये का फल जरूर भोगना पड़ता है। इस जन्म में नहीं तो अगले जन्म में उसे अपने कर्म का फल भोगना ही पड़ेगा। इससे बच सकना सम्भव नहीं है। इस जन्म में जो कुछ भी मनुष्य ने पाया है, वह पूर्वजन्म के पुण्य या पाप का परिणाम है और इस जन्म में जो पुण्य या पाप करेगा, वह भी उसको भोगना ही पड़ेगा। इस विश्वास का प्रभाव भारतवर्ष के साहित्य पर पड़ा है। इस साहित्य में वह वस्तु एकदम नहीं मिलेगी, जिसे पश्चिम के साहित्य में 'समाज के प्रति विद्रोहभावना' कहकर बहुत बड़ा नाम दिया गया है। वस्तुतः प्राचीन हिन्दू कवि इस जगत के समस्त विधान को सामंजस्यपूर्ण और उचित मानता था। धनी या निर्धन होना पुराने पुण्य या पाप का परिणाम है, अच्छे या बुरे कुल में जन्म लेना सुकृत या दुष्कृत का फल है, इसमें कहीं विरोध या विद्रोह की जरूरत ही नहीं है। साहित्य में इसीलिए 'रिवोल्ट' (विद्रोह) नामक वस्तु का यहाँ एकदम अभाव है। मैं यहाँ यह नहीं बताना चाहता कि भारतीयों का ऐसा विश्वास ठीक था या गलत था। मैं यह भी नहीं कहने जा रहा हूँ कि 'रिवोल्ट' का होना वांछनीय है या अवाञ्छनीय। यह सब अमान्य प्रसंग है, यथाश्रवण में इसकी चर्चा करूँगा। यहाँ मैं केवल संस्कारों की प्रबलता और तज्जन्य सांस्कृतिक मनोद्वन्द्व का एक उदाहरण आपके सामने रख रहा हूँ। यह समझना आसान है कि कर्मफल की अवश्य-प्राप्यता में विश्वास करनेवाला नाटककार जगत की समंजस-व्यवस्था को चुनौती नहीं दे सकता। भारतीय नाटकों में यह प्रथा रूढ़ हो गयी है कि धर्मात्मा को पापात्मा में कभी पराजित होता न दिखाया जाये और सद्बिचारशील व्यक्ति कठिनाइयों में जूझता हुआ हार न जाने पाये।

यह विश्वास भारतीय नीतिशास्त्र के मूल में है और भारत के समस्त प्रयत्नों को इस नैतिक आदर्श के अनुसार रूप देने का प्रयत्न किया गया है। इस-लिए भारतवर्ष में उस श्रेणी के नाटक या आख्यायिका या काव्य नहीं लिखे गये जिन्हें 'ट्रेजेडी' कहते हैं। परन्तु यदि एक बार मनुष्य के मानसिक आवेगों और मवेगों को दृष्टि में रखकर विचार करें तो एक दूसरी सच्चाई भी सामने आती है। मनुष्य के अनेक मानसिक संवेग (इम्पल्स) जो एक-दूसरे के विरुद्ध जाते हैं, या एक-दूसरे को क्षीणबल करते रहते हैं, कलाकार के सचेदनशील चित्त में युगपत् उदित होते हैं। हमारे देश के अर्थशास्त्रियों ने स्वीकार किया है कि दो विरुद्ध भाव एक ही आश्रय के मन में आ सकते हैं, रस की अनुभूति में ये सब समय बाधक ही होते हैं। इसीलिए इनमें किसी एक को या तो अंग बनाकर गौण हो जाना चाहिए या आश्रय का भेद दियाकर रस-बोध के मार्ग को निष्कण्टक कर देना चाहिए। लेकिन इसमें यह अनुमान तो कर ही लिया जा सकता है कि आश्रय के चित्त में न मही, कवि के चित्त में ये परस्पर-विरुद्ध भाव अपने विरोधी स्वभाव को छोड़कर बने रहते हैं और अक्सर पाकर जब कला के माध्यम में प्रकट होते हैं तो दोनों के चित्त में विचित्र सामंजस्य उत्पन्न करते हैं। तरंग

खाना और करणार्द्र होना विषय के प्रति अभिमुखीकरण के संवेग है, इनके द्वारा चित्त उस वस्तु की ओर अभिमुख होता है, जिसे देखकर ये भाव उदित हुए थे। विभीषिका और त्रास प्रतिमुखीकरण के संवेग हैं, इनके द्वारा मनुष्य विषय की ओर जाना नहीं चाहता वल्कि उसे दूर छोड़कर मुँह फिरा लेना चाहता है। दुःखान्त नाटकों में ये दोनों भाव एक साथ काम करते रहते हैं। हमारे देश का आलंकारिक निश्चित रूप से कहेगा कि इनमें दोनों समान शक्तिशाली नहीं हो सकते, एक अंगी होकर रहेगा, दूसरा अंग। यदि कही दोनों तुल्यबल हुए तो रसबोध को ही मार डालेंगे। परन्तु 'ट्रेजेडी', के पश्चिमी आलोचक मानते हैं कि ये दोनों संवेग श्रोता के चित्त में एक साथ वर्तमान रहते हैं और एक ऐसे अलौकिक आस्वाद को उत्पन्न करते हैं जो साधारण जीवन के अनुभवों से हू-व-हू नहीं मिलते। आधुनिक मनोविज्ञान ने बताया है कि हम दो कौशलों से उन मनो-वर्गों को तरह दे जाते हैं, जिनसे हैरान होने की आशंका होती है— दमन से और उन्नयन से। 'ट्रेजेडी' की महिमा इस बात में है कि वह इन दोनों से हमें मुक्त रखती है। कठिनाई या तो मनोभावों के दमन से पैदा होती है या उनके उन्नयन से। सफलता मिलने के समय मनुष्य न तो किसी मनोभाव का दमन करता है, न उन्नयन। सफलताजन्य सन्तोष इस विश्वास का फल है कि स्नायुमण्डल ठीक है, कही कोई आयास नहीं करना पडा है। आधुनिक सौन्दर्यशास्त्री 'ट्रेजेडी' को सर्वप्रेरक और सर्वग्राह्य वस्तु मानते हैं, क्योंकि वह दो परस्पर-विरुद्ध मनो-भावों का सन्तुलन ठीक रखकर आश्चर्यजनक सामंजस्य उत्पन्न करती है।

ये दो दृष्टियाँ हैं। एक समाज की सामंजस्य-व्यवस्था को अनालोड़ित रखने के उद्देश्य से सामाजिक मंगल के रास्ते चलकर प्राप्त की गयी है और दूसरी व्यथित-मानव के मनोवर्गों का निरीक्षण करके उपलब्ध की गयी है। किसी की महिमा अस्वीकार नहीं की जा सकती। अस्वीकार करने के लिए अधिक-से-अधिक घोर विवेचना और मानसिक संयम की आवश्यकता है। भारतीय कवि ने अपने विश्वासों के अनुसार जगत् के सामंजस्य-विधान में सन्देह करना उचित नहीं समझा। अपने लिए उसने आत्मनिर्मित अनेक बन्धन स्वीकार कर लिये। इन बन्धनों के भीतर उसने जो रस-मृष्टि की, उसे अन्य देश और अन्य काल के संस्कारों के चश्मे से देखने से हम उसका सौन्दर्य नहीं उपलब्ध कर सकेंगे।

जीवन के गम्भीरतर समझे जानेवाले प्रश्नों का साहित्य में समाधान खोजना आधुनिक प्रवृत्ति है। अत्यन्त हाल में जड़ विज्ञान की उन्नति के पाथ मनुष्य की दुनिया छोटी हो गयी है। यन्त्रों के आविष्कार ने जहाँ जीवन की ऊपरी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए प्रचुर उत्पादन की व्यवस्था की है, वहाँ उससे वितरण और उपयोग की उतनी ही अच्छी व्यवस्था नहीं हो सकती है। क्योंकि उत्पादन के साधन कुछ थोड़े-से लोगों के हाथ में चले गये हैं, उनके हथियाने में जिस बौद्धिक कौशल की आवश्यकता है, वह मनुष्य अनायास ही उचित भवसर मिलने पर पा जाता है। परन्तु उसने उत्पादित सामग्री को सब तक पहुँचाकर सबके

साथ मिलकर भोगने में जो मानसिक श्रौदार्य और बौद्धिक नित्यता भावश्यक है, वह उतनी आसानी से नहीं मिलती। पहली मनोवृत्ति छीन-भ्रष्टकर अपना स्वार्थ साधन करने के कौशल को प्रश्रय देती है। इसे मनुष्य ने अपने पूर्वज पशुओं से विरासत के रूप में पाया है। दूसरी मनोवृत्ति में आत्मयाग, पर-दुःख-संवेदना और मनुष्य की चरम एकता के भाव हैं—जो संस्कार और साधन की अपेक्षा रखते हैं। पहली मनोवृत्ति ने शोषकों का दल पैदा कर दिया है; परन्तु दूसरी मनोवृत्ति अब भी प्रत्यन्त शिशु रूप में है। इस नयी अवस्था ने संसार के सामने सैकड़ों समस्याएँ उपस्थित कर दी हैं। धिनीने युद्ध और भयंकर प्रकाल अब प्रकृति के कोप से नहीं होते, मनुष्य की दलित वासनाओं के कारण हो रहे हैं। जीवन एक सिरे से दूसरे सिरे तक इस प्रकार भ्रूणभोर दिया गया है कि पुराने सचित मस्कार बुरी तरह भ्रष्ट गये हैं और एक-दूसरे से उलझ गये हैं। मनुष्य ने इतने दिनों तक जीवन के विभिन्न पहलुओं का जो मूल्य भ्रंश का था, वह अधिकांशतः भहराकर चकनाचूर हो गया है। बहुत-कुछ टूट रहा है, बहुत कुछ ढह रहा है। मनुष्य सर्वत्र इन समस्याओं का समाधान खोजता है। वह विज्ञान से इसका हाल पूछता है, इतिहास से इसका रास्ता पूछता है और साहित्य से इसके समाधान की आशा रखता है। जीवन जटिल हो गया है। जहाँ विज्ञान ने ज्यादा पैर जमाया है, जहाँ व्यवसायमूलक क्रान्ति हुई है, अर्थात् जहाँ अबसर देखकर एक दल ने उत्पादन के साधनों को हथिया लिया है, वहीं समस्याएँ सहस्रमुखी हो गयी हैं। उन्होंने नाटक को ग्रस लिया है, काव्य को ग्रस लिया है और साहित्य को समझने की दृष्टि को भी ग्रस लिया है। पुराने भारतीय कवि की भी अपनी सीमाएँ हैं। उन सीमाओं के भीतर उन्होंने कैसे रूप और रस की सृष्टि की है, यही विचार्य है। आधुनिक समस्याओं का समाधान उनमें एकदम नहीं मिलेगा ऐसा तो नहीं है, परन्तु उत्तर सामान्य ढंग का होगा, विशिष्ट और बहुश्रुत नहीं; क्योंकि जीवन की सभी समस्याएँ सामयिक ही नहीं हैं, कुछ दीर्घस्थायी भी हैं। पुराने लोगों ने भी कुछ सामना किया था। उनके सभी अनुभव वासी नहीं हो गये हैं। प्रसिद्ध तन्त्रशास्त्रज्ञ सर जॉन बुडरफ ने एक बार बडे अफसोस के साथ कहा था, "साधारणतः यूरोपीय प्राच्यविद्या-विगारदगण और उनके वे भारतीय शिष्य, जो उनकी ही अंगुली पकड़कर चला करते हैं, कुछ ऐसे अवहेलनामूलक विचारों का पोषण करते हैं कि भारतीय शास्त्र केवल ऐतिहासिक कुतूहल का विषय है। यही कारण है कि वे इस तथ्य को स्वीकार नहीं कर पाते कि प्राचीन पूर्वोक्त ज्ञान और आधुनिक आविष्कारों में भी आश्चर्यजनक साम्य मिलता है।"

### कथा तथा आख्यायिका

संस्कृत के आलंकारिक आचार्यों ने 'कथा' शब्द का प्रयोग एक निश्चित काव्य-रूप के अर्थ में किया है। संस्कृत की 'कथा' गद्य में लिखी जाती थी।

एक इसी श्रेणी की गद्यबद्ध रचना और भी होती थी जिसे आख्यायिका कहते थे। भामह ने काव्यालंकार (1/25-128) में सुन्दर गद्य में लिखी सरस कहानी वाली रचना को 'आख्यायिका' कहा है। यह उच्छ्वासों में विभक्त होती थी और इसका कहनेवाला और कोई नहीं, स्वयं नायक होता था। इसमें बीच-बीच में वक्त्र और अपवक्त्र छन्द आ जाते थे। इसमें कन्याहरण, युद्ध, विरोध और अन्त में नायक की विजय का उल्लेख भी होता था। 'कथा' इससे थोड़ा भिन्न हुआ करती थी। उसमें वक्त्र और अपवक्त्र छन्द नहीं होते थे और न उसका विभाजन ही उच्छ्वास-संज्ञक अध्यायो में हुआ करता था। इसकी कहानी स्वयं नायक नहीं कहा करता था, बल्कि किन्हीं दो व्यक्तियों की बातचीत के रूप में कह दी जाती थी। उसके लिए भाषा का कोई बन्धन नहीं था। भामह के इस कथन को ही अपने सामने रखकर दण्डी ने 'काव्यादर्श' (1/23-28) में कहा था कि कथा और आख्यायिका वस्तुतः एक ही श्रेणी की रचनाएँ हैं; क्योंकि कहानी नायक कहे या कोई और कहे, अध्याय का विभाजन हो या न हो, अध्यायों का नाम उच्छ्वास रखा जाय या लम्ब रखा जाय, बीच में वक्त्र या अपवक्त्र छन्द आते हों या न आते हों, इससे कहानी में क्या अन्तर आ जाता है? इसलिए इन ऊपरी भेदों के कारण 'कथा' और 'आख्यायिका' में अन्तर नहीं करना चाहिए।

### 'बृहत्कथा' और हाल की 'सतसई'

प्राकृत में लिखी हुई सबसे पुरानी कथा गुणादय की बृहत्कथा ही है। इस ग्रन्थ ने परवर्ती संस्कृत काव्य-नाटकों और कथा-जातीय गद्य-काव्य को बहुत कथा-सामग्री प्रदान की है। भारतवर्ष का यह दुर्भाग्य ही कहा जाना चाहिए कि यह अमूल्य निधि आज अपने मूलरूप में प्राप्त नहीं है। सन् ईसवी की आठवीं-नवीं शताब्दी के साहित्य से पता चलता है कि उस समय तक यह कथा प्राप्य थी। यहाँ तक कि लगभग 875 ई. में कम्बोडिया की एक संस्कृत प्रशस्ति में गुणादय और उनकी बृहत्कथा की चर्चा आयी है। यह ग्रन्थ पेशाची प्राकृत में लिखा गया था। इसके निर्माण की कहानी बड़ी मनोरंजक है। गुणादय पण्डित महाराज सातवाहन के सभापण्डित थे। महाराज सातवाहन भी उदयन, विक्रमादित्य (साहसाक) की भाँति ऐतिहासिक पुरुष थे। सातवाहन राजाओं ने दीर्घ-काल तक दक्षिण में राज्य किया था। सिक्को पर उनके 'साड' 'सात' आदि नाम प्राप्त हुए हैं। पण्डितों ने अनुमान किया है कि 'हाल' वस्तुतः 'साड' शब्द का ही प्राकृत रूप है। वर्ण-परिवर्तन के आधार पर निश्चित किया हुआ यह सिद्धान्त सही हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता है। परन्तु इतना सत्य है कि 'हाल' प्राकृत साहित्य के उसी प्रकार पुरस्कर्ता थे जिस प्रकार विक्रमादित्य संस्कृत साहित्य के। ब्राह्मण-साहित्य में अपने प्राकृत-प्रेम के कारण इन्हें कई बार उपहास का पात्र बनना पड़ा है। हम अभी जिस मनोरंजक कहानी की और आपका

ध्यान आकृष्ट करने जा रहे हैं, वह ऐसे ही उपहास का द्योतक है।

'हाल' की सतसई प्राकृत-कविताओं का अपूर्व संग्रह है। दातात्रि्यों से वह पण्डितों का कण्ठहार बनी हुई है। इसके कोई एक दर्जन रूप हमें परम्परा-क्रम से प्राप्त हुए हैं। विशेषज्ञों ने सब रूपों के अध्ययन के बाद दिखाया है कि सात सौ में लगभग चार सौ गाथाएँ पुरानी हैं। बाकी परवर्ती काल में प्रक्षिप्त हुई हैं। इस पुस्तक का मूल नाम गाथाकोश था। एक गाथा के अनुसार कविवरसल 'हाल' ने एक करोड़ गाथाओं में से चुनकर इन सात सौ पद्यों का संग्रह किया था। एक मजेदार कहानी में तो यह भी कहा गया है कि सरस्वती के वरदान से 'हाल' के राज्य का प्रत्येक स्त्री-पुरुष एक दिन के लिए कवि हो गया था और सबने अपनी कविताएँ 'हाल' को दी थीं। उन्हीं से चुनी हुई कविताओं का संग्रह 'सतसई' है। इसमें तो कोई शक नहीं कि 'हाल' प्राकृत-साहित्य के पृष्ठपोषक थे। राज-शेखर ने 'काव्यमीमांसा' में तो इस अनुश्रुति का भी उल्लेख किया है कि सात-वाहन ने अपने अन्तःपुर में केवल प्राकृत बोलने का ही नियम बना दिया था। यह सातवाहन और हाल एक ही व्यक्ति होये। ऐसा प्राकृत-प्रेमी राजा प्राकृत में निवृद्ध प्रेम-गाथाओं का नायक हो, यह बिल्कुल स्वाभाविक ही है और शायद यह भी स्वाभाविक ही है कि ऐसे प्राकृत-प्रेमी राजा को संस्कृत से अनभिज्ञ बताने पर उपहास का पात्र बनाया जाय।

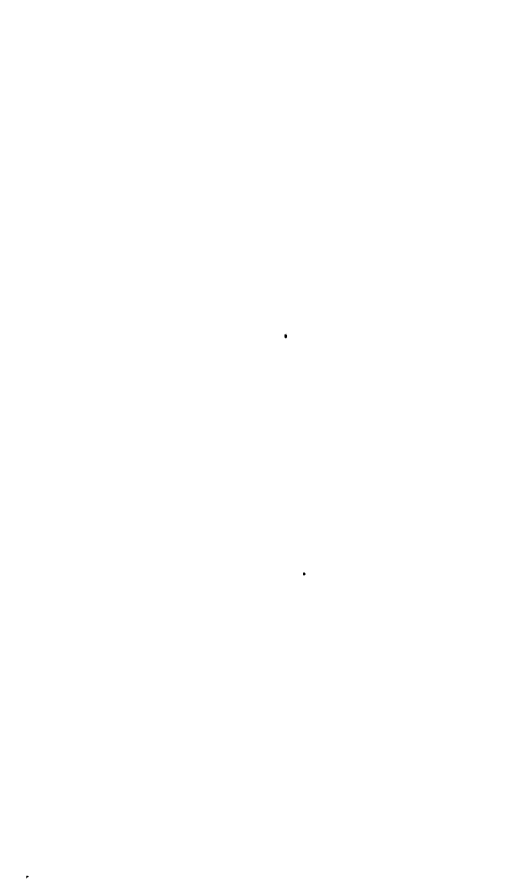
गुणाढ्य पण्डित की बृहत्कथा या 'बहुकथा' अब मूल रूप में उपलब्ध नहीं है। कहा जाता है कि उनकी कथा का उपहास स्वयं 'हाल' ने किया और खिन्न होकर उन्होंने उसका अधिकांश भाग स्वयं जला दिया। किसी प्रकार राजा को सुबुद्धि हुई और अन्तिम सातवाँ भाग बचाया जा सका। राजा की प्रार्थना पर सिर्फ एक ही भाग बच सका। उस बचे भाग की कथा हमारे पास मूलरूप में तो नहीं आ सकी, परन्तु संस्कृत भावानुवाद के रूप में आज भी उपलब्ध होती है। बुद्धस्वामी के बृहत्कथा श्लोक संग्रह, क्षेमेन्द्र की बृहत्कथा मंजरी और सोमदेव के कथासरित्सागर में 'बृहत्कथा' के उस अवशिष्ट अंश की कहानियाँ संगृहीत हैं।

इनमें पहला ग्रन्थ नेपाल के और बाकी काश्मीर के पण्डितों की रचना हैं। यह नहीं पता चलता कि गुणाढ्य ने मूल कहानी गद्य में लिखी थी या पद्य में। 'बृहत्कथा श्लोकसंग्रह' से जान पड़ता है कि वह पद्य में लिखी गयी होगी, पर कथा की परवर्ती परिभाषाओं को देखकर बहुतेरे पण्डित उसे गद्य में लिखी बताते हैं। जैसे तो यह विवाद तब तक चलता रहेगा जब तक सौभाग्यवश मूलग्रन्थ की कोई प्रति न मिल जाय। किन्तु मैं अपना यह विश्वास प्रकट कर देना चाहता हूँ कि मूलकथा पद्यबद्ध थी और वही से प्राकृत-भाषा या लोकभाषा में पद्यबद्ध कथाओं के लिखने की परम्परा शुरू होती है।

परन्तु ये रचनाएँ प्राकृत में होने पर भी उम काल के संस्कृत-काव्यों की परम्परा में ही आती हैं। इतना अवश्य है कि वे कुछ अधिक लोकान्मुख हैं। कदाचिन् मुक्तक-काव्य की परम्परा भी प्राकृत से ही शुरू होती है। अर्द्धविश्वसनीय

या अविश्वसनीय अनुश्रुतियाँ पूर्ववर्तीकाल के संस्कृत मुक्तक काव्यधारा के अस्तित्व का आभास अवश्य देती हैं, पर और भी पुरानी बौद्ध शास्त्रीय परम्परा प्राकृत की मुक्तक काव्यधारा को ही प्रबल सिद्ध करती है।

इतना निश्चित है कि जिसे हम मध्यकाल का साहित्य कहने जा रहे हैं, उसकी प्रेरणा प्राकृत के विद्याल साहित्य से निर्विवाद रूप से मिलती रही है। प्राकृत साहित्य के बारे में कुछ अधिक चर्चा करने का अवसर हम बाद में खोजेंगे। मध्यकालीन साहित्य प्रवृत्तियों की जानकारी के लिए यह साहित्य भी उतना ही महत्त्वपूर्ण है, जितना संस्कृत का साहित्य। अस्तु।



उद्देश्य और उपलब्धियाँ



## मुक्तक-काव्य की पुराना परम्परा

हमने देखा है कि भारतीय परम्परा के अनुसार पहले कवि आदिकवि वाल्मीकि है और उनकी रामायण आदिकाव्य । महाभारत को मुख्य रूप से इस देश में इतिहास के रूप में स्वीकार किया गया है । रामायण निश्चित रूप से उस कोटि का ग्रन्थ है, जिसे भारतीय परम्परा में 'काव्य' कहते हैं और विद्वानों के विचार से महाभारत के पुराने अंशों में भी निश्चित रूप से उस श्रेणी की रचनाएँ मिल जाती हैं, जिन्हें भारतीय परम्परा काव्य-रूप में स्वीकृत करती है । निस्सन्देह सन् ईसवी के आरम्भ होने तक इन दोनों ग्रन्थों का अधिकांश वन चुका था । कर्णाटराजप्रिया (विजयका ? ) जैसी अभिमानिनी कवियत्री ने भी ब्रह्मा के साथ वाल्मीकि तथा व्यास को उत्तम कवि मान लिया था । बाकी कवियों के सिर पर वे अपना बायाँ पैर ही रखती हैं, दाहिने लावक उनके सिरों को मानती ही नहीं —

एको भून्नलिनात् गदश्च पुलिनाद् बल्मीकतश्चायदः  
प्राच्यासो त्रय एव दिव्य कवयो दिव्यन्तु देव्यागिरा  
अर्वाचो यदि गद्यपद्यरचना चातुर्यवागुद्धता—  
स्तेषा भूध्न ददामिवामचरणं कर्णाटराजप्रिया ।

एक मिलता-जुलता ऐसा ही श्लोक किसी शाकत्यमल्ल नामक कवि का भी मिलता है । अस्तु, इस प्रकार काव्य-पद्धति का श्रीगणेश ईसा के बहुत पहले हो ही जाना सिद्ध होता है । जिसे हम भारतीय मनीषा का मध्यकाल कहते हैं (सन् ई. की आठवीं शताब्दी से अठारहवीं शताब्दी तक), उस काल में रामायण और महाभारत को अत्यन्त श्रद्धा के साथ स्वीकार कर लिया गया था । परवर्ती काल में सुभाषित-संग्रहों का प्रयत्न भी किया गया था । इन सुभाषित-संग्रहों में संग्रहकर्त्ता द्वारा अपने पूर्ववर्ती कवियों की अच्छी रचनाओं का संग्रह किया गया था । इन सुभाषितों में पाणिनि का नाम भी आता है, जिनका काल निश्चित रूप से सन् ईसवी के आरम्भ होने के कम-से-कम 400 वर्ष पहले का है ; और पतंजलि का भी, जिनका समय ईसवी-पूर्व दूसरी शताब्दी है । इन रचनाओं की प्रामाणिकता के बारे में कुछ मतभेद हैं, परन्तु इतना निश्चित है कि काव्य समझी जानेवाली शैली बहुत पहले से इस देश में प्रचलित हो चुकी थी । वैसे चौथी शताब्दी के बाद से मिलनेवाले ऐतिहासिक अभिलेखों में वे सारी बातें खोजने से मिल जायेंगी जो

परवर्ती काव्य में प्रचुर मात्रा में मिलने लगती हैं।

### अलंकृत काव्य

आप जानना चाहेंगे कि यह काव्य-शैली क्या है। यूरोपीय पण्डितों ने इसे 'आरनेट पोयट्री' या 'अलंकृत काव्य' कहा है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि इसका आरम्भ राज-दरवार के कवियों ने किया होगा। परवर्ती काल में भी इस श्रेणी के कवियों को राजाश्रय प्राप्त रहा। इसलिए यूरोपीय पण्डित कभी-कभी 'कोर्ट पोयट्री' कह करके भी इसका परिचय देते हैं। राज-दरवार से सम्बद्ध होने पर भी इस श्रेणी की रचना को 'कोर्ट पोयट्री' कहना बहुत उचित नहीं होगा; क्योंकि इस शब्द से उन्हें आधुनिक स्वच्छन्दतावादी कविता से इसकी विशेषता समझने में मदद नहीं मिलेगी। इसलिए इस श्रेणी के काव्य को इस व्याख्यान में मैं 'अलंकृत काव्य' कहूँगा।

'अलंकृत काव्य' श्रेणी की रचनाओं में कवि को अच्छी शिक्षा की जरूरत होती है। उसे अलंकारों का बहुत अच्छा ज्ञान होना चाहिए; कौन-सी बात ग्राम्य हो जाती है और कौन-सी शिष्ट, इस बात की जानकारी होनी चाहिए; उसे रसों और भावों की पहचान होनी चाहिए; अनेक प्रकार की ऋतुओं में प्रेमियों के मानसिक उतार-चढ़ाव की ठीक-ठीक जानकारी होनी चाहिए; व्याकरण-सम्मत, किन्तु सरस भाषा के नाडी-स्पन्दन का अनुभव होना चाहिए; प्रेम, मिलन, विरह आदि की विभिन्न स्थितियों को चमत्कारपूर्ण ढंग से कहने की क्षमता होनी चाहिए; प्रेमी और प्रेमिकाओं की विभिन्न अवस्थाओं का सूक्ष्म परिचय होना चाहिए; विशिष्ट अवसरों, मनोभावों और पात्रों के अनुरूप छन्दों का अच्छा ज्ञान होना चाहिए; विभिन्न अवसर के वस्त्रों-आभूषणों आदि की सही-सही जानकारी होनी चाहिए; साथ ही, उसके लिए अन्यान्य शास्त्रों की भी यथासम्भव अधिक-से-अधिक जानकारी अपेक्षित है। संक्षेप में, यह कविता केवल प्रतिभा को आश्रय करके नहीं बनती, बल्कि इसके लिए अच्छी काव्य-शिक्षा और पुराने कवियों की रचनाओं की जानकारी बहुत आवश्यक है। सातवीं शताब्दी के आलंकारिक और कवि दण्डी ने तो यहाँ तक कहा है कि विशेष प्रतिभा-शक्ति न होने पर भी यदि कोई परिश्रमपूर्वक काव्य-शिक्षा का अभ्यास करे तो सरस्वती की कृपा उस पर कुछ-न-कुछ अवश्य हो जाती है और वह सहृदय रसिकों की गोष्ठी में निर्रन्ध विहार कर सकता है।

स्वभावतः इस प्रकार की कविता में काव्य-शिक्षा पर क्रमशः अधिकाधिक जोर दिया जाने लगा और जिसे हम भारतीय मनीषा का मध्यकाल कहते हैं, वहाँ तक आते-आते वह अत्यन्त प्रबल काव्य-हेतु मान ली गयी।

### नुभाषितों के आधार पर सुकवि के गुण

मध्य-युग के कवि से तत्कालीन सहृदय क्या चाहते थे, और उम्मे किस

परिवेश में काव्य-रचना करनी पड़ती थी, यह जान लेना उपयोगी होगा। हमारे पास सुभाषितों का जो भाण्डार है, उसमें अनेक प्रकार की सूक्तियाँ सुकवियों की प्रशंसा में लिखी गयी मिलती है। इनके विश्लेषण से सुकवि की वांछनीय गुणावली का आभास पाया जा सकता है। आलंकारिक आचार्य बौद्धिक शक्ति-सम्पन्न आचार्य थे। उनकी बातें निश्चित सिद्धान्तों के समर्थन के लिए लिखी गयी है। परन्तु ये सुभाषित तत्कालीन सामान्य शिष्टजन की मनोवृत्ति के सूचक हैं। ५० नारायण राय आचार्य ने अनेक पूर्ववर्ती सुभाषितों और ग्रन्थों की सहायता से सुभाषिता रत्न भाण्डागार नामक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ का सम्पादन किया था। इस ग्रन्थ में सामान्य सुकवि-प्रशंसा के 68 सुभाषित संकलित हैं। इसमें सुकवि की प्रशंसा में निम्नांकित बातों का उल्लेख है :

कवि का यश अमर होता है	8 श्लोक
कवि अच्छी सूक्तियाँ कहता है	10 श्लोक
कवि राजा या आश्रयदाता को अमर बना देता है	12 श्लोक
कवि सहृदयों को आनन्दित करता है और सत्वाद्रोक कराता है	11 श्लोक
कवि पण्डितों को आनन्दित करता है	5 श्लोक
कवि के हृदय में चौदह भुवन सिमट आते हैं	2 श्लोक
कवि का विद्वान् होना श्रेयस्कर है	10 श्लोक
कवि अनपढ़ में भी आनन्द संचार करता है	1 श्लोक
कवि निर्भीक और हेतुयुक्त बात कहता है	1 श्लोक
कवि शीलयुक्त बात कहता है	1 श्लोक
कवि धीर वाणी कहता है	2 श्लोक
कवि लावण्ययुक्त वाणी कहता है	2 श्लोक
कवि स्वयं रस का आस्वादयिता नहीं होता	2 श्लोक
रस-सिद्ध कवि दुर्लभ है	1 श्लोक

68 श्लोक

इसमें स्पष्ट है कि मुख्य रूप से यश या कीर्ति से कवि की अमरता, राजा या आश्रयदाता को भी अमरता प्रदान करने की शक्ति, अच्छी अर्थयुक्त सूक्ति, सहृदय पण्डित जन को आनन्ददान और कवि का पाण्डित्य ही मुख्य रूप से स्मरण किये गये हैं।

क्या कवि रसवेत्ता नहीं होता ?

ऐसा कहा गया है कि भारतीय रस-शास्त्री से यदि पूछा जाय कि कवि स्वयं अपनी कविता का आनन्द नेता है या नहीं, तो कदाचित् वह यही कहेगा कि कविता लिख लेने के बाद जब वह सहृदय की स्थिति में आता है, तभी अपनी

रचना का आनन्द लेता है। कविता का सही आस्वाद सहृदयों को ही मिलता है। रचना-प्रक्रिया के आनन्द पर भारतीय रस-शास्त्री जोर नहीं देते। सुभाषितों से भी इस बात का समर्थन होता है। 'काव्य प्रपञ्च चंचू रचयति काव्यं न सारविद्भवति। वृक्षाः फलानि सुव्रते विदति सारं पतंग समुदायः' अर्थात् काव्य-रचना में निपुण कवि काव्य-रचना करता है, लेकिन उसका सार जाननेवाला वह नहीं होता। पेड़ फल पैदा अवश्य करते हैं, परन्तु इन फलों का सार तो पक्षियों का समूह ही जानता है। कविता कवि की पुत्री के समान होती है। वह कन्या के पिता के समान सदा यही सोचता रहता है कि इसे सज्जन के पास जाना है, उसे रमण का आह्लाद देगी, अतः इसे निर्दोष होना चाहिए। इन चिन्ताओं से वह कन्या के पिता के समान ही कष्ट पाता रहता है :

यास्यति सज्जन हस्तं रमयिष्यति तं भवेच्च निर्दोषा ।

उत्पादयितापि कविस्ताम्यति कथया हि दुहितेव ॥

यह श्लोक पंचतन्त्र में मिलता है। इसमें इस प्रकार के विचार की प्राचीनता मिथ्य होती है। इसके विपरीत जानेवाले कथनों का भी संकलन किया जा सकता है। लेकिन मुख्य रूप से यह बात उन दिनों काफी लोकप्रिय जान पड़ती है कि कवि रचनाकाल में काव्य-रस का अनुभव नहीं करता। अलंकारशास्त्री में भी लगता है कि काव्य की रचना-प्रक्रिया में जो आनन्द है, उस और कम ही ध्यान दिया गया है। यह कहना कि कवि रचना करने के बाद सहृदय-रूप में ही काव्य-रसास्वाद करता है, कविता को स्थितिशील कलावस्तु (स्टैटिक प्रावजेक्ट) मान लेने के समान है। उसकी रचना-प्रक्रिया में जो गतिशील पक्ष (डाइनेमिक प्रोसेस) का आनन्द है, वह उपेक्षित हो जाता है।

### काव्य-सर्जना का आनन्द

काव्य-सर्जना का आनन्द चित्त की गतिशील द्रुति से उत्पन्न होता है। यह तो माना गया है कि कविता-रूपी पुत्री को लोकोत्तर सहृदय के पास भेजकर कवि को जो आनन्द मिलता है, वह न तो ब्रह्म-विद्या से मिल सकता है और न राजसत्त्वों से—'न ब्रह्मविद्या न च राज्यलक्ष्मीस्तथा यथेयं कविता कवीनाम् । लोकोत्तरे पुंसि निवेश्यमाना पुत्रोव हृषं हृदये करोति।' परन्तु यह भी कविता को तैयार माल (फिनिश्ट प्रोडक्ट) समझने की ही वृत्ति है। हम इस समय रचना-प्रक्रिया के आनन्द के स्वरूप का विवेचन नहीं करेंगे। यहाँ हमारा उद्देश्य मध्यकाल के कवियों की मनोवृत्ति का परिचय देना है। आनन्द का व्यापक अर्थ स्वीकार करते हुए भी वे शृंगाररस से अभिभूत होते थे, इसलिए व्यवहार में उत्पादयिता के आनन्द को भोक्ता के आनन्द के सामने नगण्य मान लेते थे। प्रायः उच्च कोटि के कवियों के बारे में भी इस बात के लिए गर्व अनुभव करते बताया गया है कि भारतीय वाणी उनके साथ तर्कनास्त्र और काव्य-शास्त्र में समान रूप से रमण करती है, क्योंकि प्रिय व्यक्ति अगर मनोनुकूल हो

तो सुन्दरियों को इस बात की परवा नहीं होती कि कोमल शय्या मिल रही है या कुश से आच्छादित कण्टकाकीर्ण वनभूमि । नैपथ्यकार श्रीहर्ष के नाम पर ऐसा श्लोक प्रबन्धों में मिलता है;

साहित्ये सुकुमारवस्तुनि दृढप्राहग्रहप्रग्न्यले  
तर्के वा मयि संविधातरि समं लीलायते भारती ।  
शय्या वास्तु मृदूत्तरच्छपटा दर्भाकुरैरास्तृता  
भूमिर्वा हृदयगमो यदि पतिस्तुल्या रतिर्योपिताम् ॥

सहृदय दुर्लभ है

सहृदयो का मिलना दुर्लभ ही है । बारहवीं शताब्दी के महत्त्वपूर्ण सुभाषित-संग्रह सुभाषितावलि में एक बड़ा ही सुन्दर श्लोक संगृहीत है । इसमें कहा गया है कि कवि के ऐसे अभिप्राय जो शब्दों में प्रकट नहीं होते केवल सरस पदों में ही स्फुरित होते हैं, उसका आनन्द लेकर मौन रह जानेवाले, किन्तु रोमांचपूर्ण अंगों से बहुते-कुछ कह देनेवाले सहृदय जन को मेरी यह प्रणामांजलि निवेदित है :

कनेरभिप्रायमशब्दगोचरं स्फुरन्तर्मदिपु पदेषु केवलम् ।  
जनस्य तूष्णीं भवनोऽमञ्जतिः ॥

इसमें यह स्वीकार किया गया है कि कविता केवल शब्दार्थ-मात्र नहीं है । वह उससे कुछ अधिक देती है, जो प्रयोजनवती गद्यात्मक भाषा नहीं दे पाती । वह कुछ अशब्दगोचर, पदयोजनास्फुरित तत्त्व केवल सहृदय ही जान पाता है । आनन्द-वर्धन इसे 'प्रतीयमान' अर्थ कहते हैं और सुन्दरी स्त्री के अंगों के कुल जोड़ों से ऊपर छिटकते रहनेवाले लावण्यतत्त्व का समशील मानते हैं ।

मध्यकाल के कवि के सामने ये दो प्रश्न थे । अपने सम्पूर्ण अस्तित्व से निचुड़े हुए काव्य-रस का आनन्द ग्रहण करनेवाला सहृदय कैसे मिले । और दूसरा, उसके यश को अमर-अजर बना देनेवाला गुणग्राही कहाँ मिले ।

उन दिनों की राजसभाओं, विद्वद्गोष्ठियों और वैनीदिक कला-जिज्ञासुओं की खोज इसीलिए आवश्यक थी । कवि राजा को अधिक-से-अधिक गुणग्राही और सहृदय पाकर अपने को कृतार्थ समझता था, पर वास्तविकता यह थी कि सभी राजा या आश्रयदाता ऐसे नहीं होते थे । कुछ अवश्य होते थे, पर कम ही । कई बार प्रथापालन के लिए कवियों को आश्रय देना, राजा लोग कर्त्तव्य मानते थे, पर उनकी स्वयं कोई रुचि नहीं होती थी । फिर भी राजसभा को प्रसन्न करने के लिए कवि को कुछ कहना ही पड़ता था । कई बार कवियों का आन्तरिक क्षोभ भी व्यक्त हुआ है । कहा गया है कि यदि यह कभी न भरनेवाला पापी पेट का खट्ट न होता तो कवि किसी प्रकार आप-जैसे राजाओं के कुटिल कटाक्ष का निरीक्षण न सहता—

इयमुदरदरी दूरंतपुराः यदि न भवेदभिमानभंगभूमि,  
कथमपि न सहे भवादशाना कुटिलकटाक्ष निरीक्षणं नृपारणाम् ।

यह श्लोक भर्तृहरि के नाम पर भी मिलता है। पर कुछ विद्वान् इसे परवर्ती काल की रचना मानते हैं। जो हो, इससे कवि की लाचारी का पता तो चलता ही है। किसी कवि को अपनी वाणी को अनुपयुक्त व्यक्ति के सामने सुनाने का दुःख था। उसने अत्यन्त करुण भाषा में अपनी सरस्वती से प्रार्थना की थी कि 'हे मातः, मैंने दुःखों के सामने इस पापी पेट की पूर्ति के लिए तुझे बार-बार नवाया है। इस भयंकर अनुचित अपराध को क्षमा कर। हे सहजसरला वत्सला वाणी, इस पाप का प्रायश्चित्त मैं आज भगवान् श्रीकृष्ण के गुणगान में तेरा उपयोग करके करना चाहता हूँ।'

ऐसी अनेक सूक्तियाँ कवि की लाचारी की ओर इंगित करती हैं।

### काव्य-शिक्षा पर बल

यह प्रश्न नितान्त अनुचित नहीं है कि वह काव्य जो राजसभाओं में या गोष्ठी-विहारों में कवि की कीर्तिशाली बना देता था, कैसा होता होगा! 'कुमार सम्भव' जैसे बड़े-बड़े प्रबन्ध-काव्यों के पढ़ने योग्य समय तो वहाँ नहीं रहता होगा, 'मेघदूत' जैसे खण्डकाव्य भी कम ही पढ़े जा सकते होंगे। वस्तुतः जो काव्य इन स्थानों पर पढ़े जाते होंगे, वे छोटे मुक्तक ही होते होंगे और उक्ति-चमत्कार का उनमें प्राधान्य रहता होगा। राजशेखर ने उक्ति-विशेष को जब काव्य कहा था तो उनका मतलब कुछ इसी प्रकार के काव्य से था। मैं यह नहीं कहता कि रस-परक काव्य का उन दिनों कोई महत्त्व नहीं था, मैं केवल यह कहना चाहता हूँ कि राजसभाओं और गोष्ठी-विहारों में जो काव्य कीर्तिशाली बन सकते थे, वे चामत्कारिक उक्तियोंवाली रचनाएँ ही होती थी। पुरानी अनुश्रुतियों से इस बात का समर्थन होता है। ऐसी रचनाओं को 'सूक्ति' या 'सुभाषित' कहना उचित ही है। हर्दट ने श्लोक रूप से कहा है कि मात्राच्युतक, विन्दुमती, प्रहेलिका आदि केवल श्रीङ्गमात्र के लिए उपयोगी हैं (5-24)। दण्डी ने काव्यादर्श में कहा है कि श्रीङ्ग-गोष्ठियों के विनोद में, साहिस्वरसिकों की बैठक में और दूसरों को मोहित करने के लिए ही प्रहेलिकाओं का उपयोग है। सम्भवतः पुराने अलंकार-शास्त्रों में रस की उतनी चर्चा न करके उक्ति-वैचित्र्य और गुण-दोष की ही चर्चा जो अधिक मिलती है, उसका भी यही कारण है। गुण-दोष का ज्ञान वादी को पराजित करने में सहायक होता था। काव्य के लिए केवल प्रतिभा को ही आवश्यक नहीं माना जाता था, व्युत्पत्ति और अभ्यास की भी पूरी आवश्यकता अनुभव की जाती थी। यह तो स्वीकार किया गया है कि प्रतिभा नहीं होने से काव्य सिखाया नहीं जा सकता, विशेषकर उस आदमी को तो किसी प्रकार कवि नहीं बनाया जा सकता जो स्वभाव से ही पत्थर के समान जड़ हो, जिसे आर्द्रता की लहरें थोड़ा भी अन्तःमिवत् नहीं कर पाती हों। फिर ऐसे आदमी को भी काव्य का अभ्यास नहीं कराया जा सकता, जो तर्कशास्त्र या व्याकरण पढ़कर अपनी स्वाभाविक अवेदनशीलता खो चुका है। पहले प्रकार का व्यक्ति 'प्रकृत्या जड़' कहा जाता है

और दूसरे प्रकार का 'नष्ट साधन', परन्तु यदि थोड़ी भी शक्ति हो तो काव्य सिखाया जाना सम्भव है। प्राचीनों का विश्वास था कि पूर्वजन्म के पुण्य से, या मन्त्रसिद्धि से, या देवता के वरदान से बीच ही में अचानक कवित्व प्राप्त हो जाता है। कवित्व सिखानेवाले ग्रन्थों का यह दावा तो नहीं है कि वे गद्य को गाना सिखा देंगे या ग्रन्थों को देखने की शक्ति दे देंगे, पर थोड़ी-सी शक्ति हो तो उसे सभाओं में सम्मान पाने योग्य बना देना उन्हें सम्भव जान पड़ता है और पुराने सामन्त-युग के मनुष्य के लिए यह कम महत्त्व की बात नहीं थी। यद्यपि शास्त्र के अनुसार यश के लिए, व्यवहार ज्ञान के लिए, अमंगल निरास के लिए, सहज मुक्ति के लिए या कान्तासम्मत उपदेश के लिए, अर्थात् जीवन की लगभग समस्त आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए काव्य लिखे जाते थे, पर ज्यादा जोर कीर्ति पाने पर ही दिया गया है; क्योंकि व्यवहार ज्ञान, अमंगल का प्रतिकार, मुक्ति और उपदेश तो और साधनों से मिल ही सकते हैं। कविता इन बातों में कई साधनों में से एक ही है। परन्तु कवियश प्रधान वस्तु है। दूसरी प्रधान वस्तु है आनन्द। कवि रस-वर्षा कर दूसरों को भी आनन्दित करता है और स्वयं आनन्द पा सकता है। वास्तविक आनन्द रस-सिद्धि है। कवियों की यह कहकर प्रशंसा की गयी है कि उनके यश-शरीर में जरा-मरण का भय नहीं होता—

जयन्ति ते मुकृतिनः रससिद्धाः कवीश्वराः ।

नास्ति येषां यशः काये जरामरणजं भयम् ॥

### कीर्ति-लालसा

मध्ययुग के अनेक प्रयत्नों के मूल में कीर्ति पाकर अमर होने की लालसा काम कर रही है। कीर्ति प्राप्त करने में राजा और उसकी राजसभा मुख्य सहायक साधन थे। सुभाषितों में राजस्तुति को निधिवाद रूप से काव्य मान लिया गया था। राजदरबार को कीर्ति प्राप्त करने का केन्द्र मान लेने के कारण एक विशेष प्रकार का दरबारी काव्य उन दिनों बहुत लोकप्रिय हुआ और दुर्जनों तथा चुगलखोरों की निन्दा और सज्जनों और सहृदयों की प्रशंसा को उसमें विशिष्ट स्थान प्राप्त हुआ। यह परम्परा बहुत दिनों तक किसी-न-किसी रूप में जीती चली आयी। अन्तिम हिन्दू सम्राटों और राजाओं के दरबार के बहुतेरे कवि पूरे दरबारी हो गये थे। सामन्त-युग का पूरा प्रभाव हमारे अलंकारशास्त्र पर पड़ा है। राजकीय ठाट-बाट का जीवन कवि का भी भादर्शन हो गया। राजशेखर ने कवि के जिस शानदार जीवन का चित्र खींचा है, वह चौंधिया देनेवाला है। कवि को सुकुमार रुचि का धन-सम्पन्न व्यक्ति होना चाहिए। उसके शानदार भवन में पुष्करिणी, मण्डप, स्नान-गृह, दोला आदि होने चाहिए। मुनिशिक्षित परिचारिकों और परिचारिकाओं की व्यवस्था होनी चाहिए, महाहं वस्तुओं में घर भरा रहना चाहिए और मूल्य-यान वस्त्राभूषणों में उसे समृद्ध रहना चाहिए, इत्यादि-इत्यादि।

दूसी प्रकार माप पण्डित की समृद्धि का वर्णन प्रचण्डचिन्तामणि आदि ग्रन्थों

में बड़ी मुश्किल भाषा में किया गया है। स्वयं राजा भोज को उस समृद्धि के सामने चकित और हत-वर्ग होना पड़ा था। ऐसा जान पड़ता है कि इस श्रेणी के कवियों के सामने वात्मीकि और व्यास का आदर्श नहीं था, यद्यपि उनके प्रति भक्ति प्रचुर मात्रा में थी।

आज का कवि यह स्वीकार करने में संकोच करेगा कि वह धन के लिए या यश के लिए या व्यवहार सिखाने के लिए लिख रहा है और पाठक भी उसमें इन बातों की आशा नहीं करता। छापे की मशीन ने इन विषयों के लिए अनेक अन्य शास्त्रों को सुलभ कर दिया है। इस मशीन ने जो पाठक को भावावेश पर से धकेलकर बुद्धिप्रवाह में फँक दिया है, वह मामूली बात नहीं है। कवि के हाथ से अनेक विभाग छिन गये हैं! कुछ कहानियों ने ले लिया है, कुछ उपन्यासों ने हथिया लिया है, कुछ निबन्धों ने छीन लिया है और कुछ अन्य साहित्यांगों ने। समय ने 'कान्तासम्मत उपदेश' देने के महान् मंच पर से कवि को उतार दिया है। पाठक उससे कुछ अधिक चाहता है। क्या चाहता है, यह कहना बड़ा कठिन हो गया है। शायद वह 'जीवन की व्याख्या' चाहता है, शायद वह 'आत्माभिव्यक्ति' चाहता है। शायद वह 'स्पाटेनियस आउटवस्टैंट ऑफ़ पर्सनल फीलिंग्स' या वैयक्तिक अनुभूतियों का स्वतः समुच्छिन्न उच्छ्वास चाहता है—ऐसा ही कुछ आधुनिक आलोचकों ने उस रहस्यमय माँग को समझ रखा है। अब युगचेतना को स्वर देना कवि का कर्तव्य माना जाने लगा है, मानव-संस्कृति का निर्माण करना उसका लक्ष्य समझा जाने लगा है, अब उसे दरबार को जीतकर कवियश पाने का जरूरतमन्द नहीं माना जाता।

### कवि का वर्ण्य-विषय

मध्ययुग का कवि इतनी माँगों का शिकार नहीं बना था। इसीलिए दुनिया के समस्त पदार्थों को अपने वर्ण्य-विषय के अन्तर्गत मानने पर भी चुनता कुछ थोड़े ही विषयों को था। उसे वर्ण्य-वस्तु को सरस बनाने की बड़ी चिन्ता थी और उसमें भी वह शृंगार को ही अधिक महत्त्व देता था। इस रस के बाहर यदि वह जाता था तो प्रायः ऐसी बातों में ही उलझता था, जिसमें वक्तव्य वस्तु कुछ ऐसी वक्र मंगिमा में प्रकट हो कि सहृदयों की सभा 'वाह-वाह' कर उठे। यश और सम्मान करने के लिए समस्या-पूर्ति एक आवश्यक विषय हो गया था। ऐसे ग्रन्थ भी लिखे गये जो समस्यापूर्ति को सहजसाध्य बनाने की कला सिखाते हैं। अनेक प्रकार के रूढ़ उपमान इसमें कवि की सहायता करते हैं। अनेकार्थक शब्द उसको सफल बनाते हैं। मध्यकाल के साहित्य में इन रूढ़ियों का यत्नपूर्वक संकलन किया गया है। श्लेष की पटुता, संस्कृत भाषा के अनेकार्थक तथा सन्धि और समास के नियमों से कविता सहजसाध्य हो जाती है। संस्कृत कवि श्लेष, यमक, अनुप्रास आदि में अपना प्रतिद्वन्दी नहीं जानता। वैसे तो बहुत पुराने जमाने से ही समस्या-पूर्ति, श्लेष और यमक से कौशल दिखाने में कवि अपनी



चरितार्थता मानता था, पर घाठवी राताब्दी के बाद ये उसके प्रधान कवि-कर्म हो गये। समस्या-पूर्ति के कौशल की पटुता दिखाना उन दिनों लोकप्रिय हो गया था। कवियों के नाम पर चलनेवाली कहानियों में ये बातें भरी पड़ी हैं। और तो और, कालिदास को भी समस्या-पूर्ति में उस्ताद बताया गया है। एक कहानी में तो उनकी मृत्यु का कारण भी एक समस्या-पूर्ति को ही बताया गया है। कहा जाता है कि सिंहल के राजा कुमारदास ने किसी वेद्या के घर की दीवाल पर एक श्लोक का आधा हिस्सा लिख दिया था और पूर्ति करनेवाले को प्रचुर इनाम देने की घोषणा कर दी थी। आधा श्लोक इस प्रकार था :

‘कमले कमलोत्पत्तिः श्रुयते न च दृश्यते ।’

[कमल में कमल की उत्पत्ति न तो सुनी गयी और न देखी गयी।]

कालिदास ने पूर्ति करके आधा श्लोक इस प्रकार लिख दिया :

‘वाले तव मुखाभोजे कथमिन्दीवर द्वयम् ।’

[फिर हे वाले, तुम्हारे मुखकमल में दो नीलकमल कैसे ?]

स्वयं पुरस्कार-प्राप्ति के लोभ से उस वेद्या ने कालिदास को मरवा दिया था। यह कहानी सच हो या नहीं, उन दिनों के कवियशःप्राप्तियों की भोंड़ी तस्वीर हमारे सामने अवश्य उपस्थित कर देती है। यह भी ध्यान देने की बात है कि जिस कविता को बहुत उत्तम और पुरस्करणीय समझकर यह सब धनर्ष की बात की कल्पना की गयी, वह नेत्रों के साथ नीलकमल के रूढ़ उपमान के सहारे टिकी हुई है। इस प्रवृत्ति के कारण रूढ़ उपमानों, कवि-समय और साध्य-वसाना लक्षण द्वारा गृहीत उपमेयों के प्रयोग खुलकर हुए। अनेक प्रकार के कवि-समय इतने बढ़भूल हो गये कि परवर्ती काल के कवियों के मन में उनके बारे में कभी सन्देह का उदय ही नहीं हुआ। चक्रवाक् का जोड़ा रात को बिछुड़ जाता है, चकोर आग चुगता है, चातक स्वाती के पानी के लिए रट लगाता है, हंस नीर और क्षीर को अलग-अलग कर देता है, अशोक सुन्दरियों के बायें चरण के आघात से खिल उठता है, कीर्ति और हास का रंग सफेद होता है, अनुराग का रंग लाल होता है, इत्यादि। फिर कथानक-रूढ़ियों का भी एक विदाल वन खड़ा हो गया।

### मुक्तक काव्य में कवि का नैपुण्य

यमक और श्लेष संस्कृत भाषा की निजी विशेषताएँ हैं, जिन्हें प्राकृत और अपभ्रंश में भी लाने का प्रयास किया गया है। परन्तु संस्कृत कवि के नैपुण्य तक अन्य भाषाओं के कवि नहीं पहुँच पाये। इस भाषा ने सुगठित व्याकरण और सुव्यवस्थित छन्दःशास्त्र, शब्दों, उपमाओं और समस्योक्तियों का विपुल साहित्य दिया है, जो अन्यत्र दुर्लभ है। काव्य-शिक्षा ने कवियों को अनेक ऐसे कौशलों का अधिकारी बनाया, जिसकी तुलना किसी अन्य भाषा के साथ करना कठिन है।

## काव्य-शिक्षा पर बल देने का परिणाम

काव्य-शिक्षा पर जोर देने का परिणाम होता है एक प्रकार की निर्व्यक्तिक कारीगरी (इम्पर्सनल टेकनीक) का व्यापक प्रसार। यह किस प्रकार होता है, इस पर थोड़ा विचार किया जाय। हर कला के कलाकार को कुछ-न-कुछ शिक्षा ग्रहण करनी होती है और आरम्भिक शिक्षा का एक मुख्य अंग होता है प्रतिष्ठित कवियों या कलाकारों की कृतियों का अनुकरण। किसी भी कलाकार की रचना का विचार करने के लिए दो तत्त्वों की मीमांसा आवश्यक होती है। एक है उसका स्थिर (स्टैटिक) तत्त्व, जिसका अर्थ होता है बाह्य जगत् का वह पदार्थ जो कलाकार का वक्तव्य बनता है। दूसरा तत्त्व है उसका गतिशील पक्ष, जिसका अर्थ होता है रचनाकार की मानसिक प्रक्रिया। अनुकरण के समय स्थितिशील तत्त्व पूर्ववर्ती रचनाकारों की श्रेष्ठ अनुकृतियाँ होती हैं। स्थिर होने के कारण और अन्यान्य स्थिर वस्तुओं की तुलना में अधिक स्थितिशील होने के कारण ही वे 'प्रतिष्ठित' कही जाती हैं। कलाकार शिक्षा समाप्त करने के बाद यदि उनसे अभिभूत हो जाता है तो वह बड़ी चीज नहीं दे सकता; क्योंकि उसमें जो गतिशील सर्जन-प्रक्रिया है, वह कुण्ठित हो जाती है। जो वस्तुएँ प्रतिष्ठा प्राप्त कर गयी होती हैं अर्थात् प्रतिष्ठित हैं, उनका लोकचित्त पर सिक्का जमा रहता है। नया रचनाकार प्रतिष्ठित कृतियों से कुछ अलग हट्टे बिना नयी प्रतिष्ठा नहीं पाता। कालिदास ने रामायण और महाभारत से सामग्री लेकर भी उसमें कुछ नवीनतम ले आने का प्रयास किया था। प्रतिष्ठित कृतियों का अनुकरणमात्र किसी को बड़ा नहीं बनाता। रचनाकार की सर्जनात्मक शक्ति जब कुछ नया देने का प्रयत्न करती है तो प्रतिष्ठित कृति के प्रति प्रतिक्रिया, विद्रोह और क्रान्ति करती है। प्रतिक्रिया, विद्रोह और क्रान्ति की मात्रा के अनुसार ही नये रचनाकार की महिमा में तारतम्य आता है। जहाँ तक कवि का प्रश्न है, नयी रचना केवल कवि की उस सावधानी से, जो कही हुई बात को अधिक चामत्कारिक ढंग से उपस्थित करने के लिए बरती जाती है, बड़ी नहीं होती बल्कि नये विचारों और पद्धतियों को अपनाने तथा प्रेषणीय वस्तु को अधिक सगवत और महान् बनाने से होती है। धर्मकीर्ति नामक एक कवि की रचना सुभाषितों में मिलनी है। ये कदाचित् बौद्ध नैयामिक धर्मकीर्ति (सातवीं शताब्दी) से अभिन्न थे। इनकी शिकायत है कि 'वाल्मीकि ने वानरों द्वारा लाये गये परदरों में समुद्र बंधना दिया और व्यास ने यही काम धर्जुन के वाणों में करा दिया, तो भी कोई यह नहीं कहता कि उन्होंने अत्युक्ति की है। इधर मैं जो प्रबन्ध निगता हूँ उसमें वाक् और अर्थ को इस प्रकार सम्हालकर लिरता हूँ मानो तरानू में तीनकर तिमो गये हों, फिर भी दुनिया इनकी निन्दा करने के लिए मुंह बाये रहती है। प्रतिष्ठे, तुम्हे नमस्कार' :

शैलेबंधयति स्म वानरहर्तवल्मीकिरम्भोर्निधि  
 व्यासः पार्थशरैस्तथापि न तयारत्युक्तिरुद्भाव्यते ।  
 वागर्थो च तुलाधृताविव तयाऽप्यस्मत्प्रबंधानयं  
 लोको दूषयति प्रसारितमुखस्तुभ्यं प्रतिष्ठे नमः ॥

यह शिकायत प्रतिष्ठा के वास्तविक रूप को न पहचानने के कारण है। यहाँ कवि की प्रतिक्रिया केवल युक्तियुक्त बात कहने मात्र में है। सो भी, रामायण या महाभारत के विराट् काव्यार्थ से बिल्कुल विच्छिन्न तण्डुलितियों के आधार पर।

श्रालोच्य काल के कवियों ने इस गतिशील सजंनप्रक्रिया की ओर बिल्कुल ध्यान नहीं दिया। वे उक्तियों को सँवारकर चमत्कारपूर्ण बनाने का प्रयत्न करते रहे और नवीनतम के नाम पर स्थितिशील तत्त्व को मौजने-घिसने में जुटे रहे। गतिशील पक्ष के प्रबल होने से व्यक्तिगत रचनात्मक प्रतिभा में निखार आता है और स्थितिशील तत्त्व के अनुकरण या सँवार से निर्व्यक्तिक कारीगरी में नैपुण्य प्राप्त होता है। नवी शताब्दी के बाद के संस्कृत साहित्य में इसी निर्व्यक्तिक कारीगरी की निपुणता मिलती है। इसमें उक्तियों को मौज-घिसकर आकर्षक बनाने का प्रयास तो है, पर नया मार्ग खोजने या नया काव्यार्थ उद्भावन का प्रयत्न नहीं है।

### राजसभा

थोड़ा राजसभा को भी समझने का प्रयास किया जाय। मैंने अन्यत्र इस विषय पर अधिक विस्तार से लिखा है। उस काल के ग्रन्थों में राजसभाओं का जो वर्णन पाया जाता है वह यद्यपि एक प्रकार के काव्य-विनोदों से परिपूर्ण है, फिर भी उसमें उक्ति-वैचित्र्य को या कौशल-विशेष को ही अधिक सम्मान प्राप्त होता था। कादम्बरी में कविवर वाणभट्ट ने एक राजसभा का बड़ा जीवन्त वर्णन दिया है। जब राजा सभा में उपस्थित होता तब तो बड़ी शान्ति रहती थी, पर राजा के न रहने पर लोग असंयत हो उठते थे। 'कादम्बरी' के वर्णन के अनुसार जब राजा सभा में उपस्थित नहीं थे, तब सामन्तों में से कुछ लोग पास खेलने के लिए कोठे खींच रहे थे, कोई पास फेंक रहे थे, कोई वीणा बजा रहे थे, कुछ लोग चित्रफलकों पर राजा की प्रतिमूर्ति आँक रहे थे, कुछ लोग काव्यालाप में मस्त थे, कुछ हँसी-दिल्ली में मशगूल थे, कुछ लोग विन्दुमती नामक विनोद से उलझे हुए थे (अर्थात् बहुत-से विन्दुओं में आकार-उकार आदि मात्राएँ लगा दी गयी थी और इस पर से वे पूरे श्लोक का उद्धार करने का प्रयत्न कर रहे थे), कुछ लोग प्रहेलिका नामक काव्य-भेद का रस ले रहे थे, कुछ राजा के बनाये हुए श्लोकों की चर्चा कर रहे थे, कुछ जो अधिक डीठ थे, वे दरबार के मनोविनोद के लिए आयी हुई स्त्रियों से रसालाप में लगे हुए थे और कुछ चतुर लोग बन्दीजनों से राजा के पूर्वपुरुषों की यशोगाथा सुन रहे थे। इस वर्णन से

जान पड़ता है कि दरबार में काव्य-विनोद की रुचि थी, परन्तु वह काव्य-विनोद विन्दुमती, प्रहेलिकाचित्र आदि काव्यों की श्रेणी का था। उन दिनों का दरबारी इन बातों में रस ले सकता था और कवि से इस प्रकार के विनोद में सहायक होने की आशा भी रखता था। वस्तुतः राजसभा में सात अंगों की प्रधानता उन दिनों निर्विवाद रूप से स्वीकार कर ली गयी थी। ये सात अंग हैं—1. विद्वान्, 2. कवि, 3. भाट, 4. गायक, 5. मसखरे, 6. इतिहासज्ञ और 7. पुराणज्ञ।

विद्वान्सः कवयो भट्टा, गायकाः परिहासकाः।

इतिहास-पुराणज्ञाः सभच्च सप्तागसंयुता ॥

ऐसी ही रुचिवाली सभा का सामना कवि को करना पड़ता था। पुराने जमाने में राजा लोग कवि-सभा का आयोजन भी करते थे और उसमें कवियों की परीक्षा हुमा करती थी। नासुदेव, सातवाहन, शूद्रक और साहसंक आदि राजाओं ने यह परम्परा चलायी थी और परवर्ती राजा लोग इस महत्वपूर्ण परम्परा को पोषण देते आये। कवियों की नाना भाव से परीक्षा होती थी। कोई कविता चुरा न ले, इसका भी डर बना रहता था और इसीलिए यह आवश्यक था कि कवि अपनी रचना समाप्त करने के बाद राज-सभा में सुनाकर उस पर अपनी मुहर लगवा दे। राजनेखर ने बताया है कि जब तक काव्य पुरा न हो तब तक दूसरों के सामने उसे नहीं पढ़ना चाहिए। इसमें यह डर बना रहता है कि सुननेवाला उस काव्य को अपने नाम से चला देगा, फिर कौन गवाही देगा कि किसकी रचना है। इतनी सावधानी बरतने पर भी कभी-कभी धोखा खाना पड़ता था। 'प्रबन्ध-कोष' में हर्ष कवि के वंशधर हरिहर कवि की एक मनोरंजक कथा दी हुई है। ये जब गुजरात के राजा वीरघवल के यहाँ गये थे तो वहाँ स्वयं न उपस्थित होकर अपने एक विद्यार्थी के द्वारा राजमन्त्री और राजकवि सोमेश्वर को आशीर्वाद भिजवाया। राजा और मन्त्री ने आशीर्वाद स्वीकार कर लिया, पर सोमेश्वर बुरा मान गये। उन्हें हरिहर का आचरण हिमाकत-जैसा लगा। राजकवि सोमेश्वर के इस मनोभाव को हरिहर ने गाँठ बाँध ली। दूसरे दिन राजसभा में जब सोमेश्वर ने राजा के एक प्रासाद पर खुदवाने के लिए लिखे हुए 18 श्लोकों का पाठ किया तो हरिहर ने कहा कि ये श्लोक पुराने हैं और महाराज भोज के प्रामाद पर खुदे हुए हैं। पढ़कर सारे श्लोक सुना भी दिये। सोमेश्वर तो इस अपवाद से पानी-पानी हो गये। उनका मुँह पीला पड़ गया। उनकी भट्ट उड़ गयी। कवि के सम्मान को इस प्रकार एक ही धक्के में गिराकर विजयी हरिहर चले आये। लेकिन श्लोक सचमुच ही सोमेश्वर के थे। जब वे फिर हरिहर के शरणापन्न हुए तब हरिहर कवि ने रहस्य खोला। हरिहर बड़े मेधावी थे। एक बार सुनकर ही श्लोक याद कर लेते थे। राजा वीरघवल से उन्होंने अपनी चतुरता की बात बताकर सोमेश्वर की मान-रक्षा की। राज-सभा में कवियों की प्रतिस्पर्धा की कहानियों से पुराना साहित्य भरा पड़ा है। ये कहानियाँ सिद्ध करती हैं कि कवि को धन और कीर्ति प्राप्त करने के लिए राज-

सभा का बड़ा ध्यान रखना पड़ता था ।

## काव्यपाठ का महत्त्व

गोष्ठी या राजसभा में काव्यपाठ का महत्त्व काव्य-रचना से भी अधिक होगा । क्योंकि, जैसाकि राजशेखर ने बताया है, सुसंस्कृत आदमी चाहे तो कविता कुछ-न-कुछ बना ही लेगा, पर पढ़ना तो वही जानता है जिसको सरस्वती सिद्ध होती है : 'करोति काव्यं प्रायुण संस्कृतात्मा वय तथा पठितुं वेत्ति स परंपस्य सिद्धा सरस्वती ।' जान पड़ता है कि परवर्ती काल में विकटाक्षरबन्ध और घटाटोपमयी पदावली में बड़े-बड़े छन्द लिखने की प्रथा चल पड़ी । उसका एक कारण यही था कि ऐसी पदावली पढ़ने में खूब जमती है ।

## काव्यकला

इन बातों को ध्यान में रखने से उस युग के काव्य-प्रयत्नों को आसानी से समझा जा सकता है । काव्य को बहुत पहले से ही कला समझा गया था । श्री ए. वेंकटसुब्बैया ने भिन्न-भिन्न ग्रन्थों से संग्रह करके 'कलाज' नाम की एक छोटी-सी पुस्तिका प्रकाशित करायी है । उक्त पुस्तिका में संगृहीत सूचियों को देखने से जान पड़ता है कि कला उन सब प्रकार की जानकारियों को कहते थे, जिसमें थोड़ी भी चतुराई की आवश्यकता हो । सो व्याकरण, छन्द, न्यास, ज्योतिष आदि भी कला हैं; काव्य, नाटक, आख्यायिका, समस्यापूर्ति, विन्दुमती, प्रहेलिका आदि भी कला हैं । श्रृंगार करना, कपड़ा रँगना, चोली सीना और सेज बिछाना भी एक कला है । रत्न और मोतियों का पहचानना, घोड़ा, हाथी, पुरुष, स्त्री, छाग, भेड़, कुक्कुट आदि का लक्षण भी कला है । प्राचीन ग्रन्थों से जान पड़ता है कि कई कलाएँ पुरुषों के योग्य समझी जाती थी, यद्यपि कभी-कभी गणिकाएँ भी उनमें इतनी निपुण हो जाया करती थीं जितने कि पुरुष । गणित, दर्शन, युद्ध, घुडसवारी आदि ऐसी ही कलाएँ हैं । कुछ कलाएँ विशुद्ध कामशास्त्रीय हैं । वात्स्यायन के 'कामसूत्र' में पंचाल की कलाएँ बतायी गयी हैं, वे ऐसी ही हैं । परन्तु स्वयं वात्स्यायन की अपनी सूची में जिन चौंसठ कलाओं की चर्चा है, उनमें लगभग एक-तिहाई ऐसी है, जिन्हें काव्यशास्त्रीय विनोद कह सकते हैं । बाकी में कुछ तर्षण दम्पतियों की विलास-श्रीड़ा में सहायक हैं, कुछ मनोविनोद के साधक हैं और कुछ दैनिक प्रयोजनों के पूरक भी हैं । यदि पंचाल और यगोधर की बात छोड़ दी जाय तो प्राचीन ग्रन्थों में प्राप्त 64 या 72 कलाओं में काव्यशास्त्रीय विनोदों का स्थान बहुत प्रमुख है । बाद में तो कला का अर्थ केवल कौशल ही मान लिया गया । सुप्रसिद्ध कवि क्षेमेन्द्र ने अपने कला-विलास में गणिकाओं के घनापहरण के कौशलों को, गर्वियों के हयकण्ठों को, गणकों की धूर्तताओं को कला में ही गिना है । इसमें काव्य-कला को कोई स्थान नहीं दिया गया । इस काल के कवि-जन अपने को कला-बोविद मानने में गर्व

अनुभव करने लगे थे। काव्य का एक कौशल हो जाने से काव्य को स्वरूप प्रदान करते समय कवि को अपने वाक्-कौशल का प्रदर्शन करना पड़ता था। वहाँ कविता यदि वचन की यक्रमंगिमा का या अलंकार-विलास का रूप धारण कर ले तो कुछ आश्चर्य की बात नहीं है।

काव्य के जिन अंगों को कला माना गया है, वे उचितवैचित्र्य या प्रहेलिका, विन्दुमती जैसे कौशल-परक प्रयासों या समस्यापूर्ति जैसी प्रत्युत्पन्न-बुद्धि की दक्षता से सम्बद्ध हैं। इनमें आशुकवित्त्व का भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। सच तो यह है कि ये कविता से कम और कवि-कौशल से अधिक सम्बन्ध रखती है। उनका उद्देश्य मनोरंजन या विनोद है। ऐसी ही काव्य-कृतियों को ध्यान में रखकर कहा गया था कि 'काव्यशास्त्र विनोदेन कालोगच्छति धीमताम्।'

ये कलात्मक विनोद मध्यकालीन सहृदय के एक वर्ग की साहित्यिक चेतना को स्पष्ट करते हैं।

### आशुकवित्त्व और प्रत्युत्पन्नमत्तित्व

मध्ययुग में आशुकवित्त्व अर्थात् किसी विषय पर तुरन्त कविता बना लेने का बड़ा सम्मान था। कई कवियों की प्रशंसा में जो कहानियाँ गढ़ी गयी हैं, उनमें दो बातों के लिए कवियों की बड़ी प्रशंसा की गयी है। एक तो तुरन्त कविता बना लेने की और दूसरी प्रत्युत्पन्न बुद्धि वा हाजिरजवाबी की। मदन और हरिहर दोनों प्रतिस्पर्धी कवि थे। राजा ने निग्रम बना दिया था कि एक की उपस्थिति में दूसरा न जाने पाये, क्योंकि भगडा हो जाने की सम्भावना बनी रहती थी। एक बार संयोग में जब हरिहर कविता सुना रहे थे, उसी समय मदन पहुँच गये। आते ही उन्होंने गुस्से से कहा, "हरिहर परिहर गर्व कविराजगजाकुशो मदनः" (हरिहर गर्व छोड़ो, कविराजरूपी हाथियों का अंकुश मदन आ गया)। जरा भी झिझके बिना हरिहर ने उत्तर दिया— "मदन विमुद्रय वदनं हरिहर चरितं स्मरातीतम्" (मदन, मुँह बन्द करो, हरि और हर का चरित मदन के वृते के बाहर है)। सो, ठन गयी दोनों कवियों की! अन्त में राजा ने जब एक नारियल पर सी-सी श्लोक लिखकर सबसे पहले देनेवाले को श्रेष्ठ कवि घोषित करके विवाद को हमेशा के लिए समाप्त कर देना चाहा, तो मदन ने थोड़ी ही देर में सी श्लोक दे दिये, हरिहर तब तक साठ ही पर पहुँचे थे। मगर हारनेवाले कोई और ही होते हैं। हरिहर ने तपाक से श्लोक पढा— "अरे गँवार जुलाहा, ये गँवारिनो के लिए सी-सी लुगडियाँ बुनकर क्या मशक्कत कर रहा है! एक कोई ऐसी साड़ी बुन जिसे बड़े-बड़े राजाओं की प्रियाएँ क्षण-भर के लिए अपने वक्षःस्थल से हटाना गवारा न कर सकें।"

रेरे ग्रामकुविद कन्दलतया वस्त्राण्यभून्तित्वया।

गोपीविभ्रममाजनानि शतंशोअप्यात्मा किभायास्यसे

अप्येकं रुचिरं किमप्यभिनवं वासस्तदा सूभ्यतां  
यन्नोज्झन्ति कुचस्थलात् क्षणमपि क्षीणीमृता वल्लभाः ।

### पाणिनीय व्याकरण की महिमा

इस प्रकार की लाग-डाँट और हाज़िरजवाबी की कहानियों से संस्कृत का परवर्ती साहित्य भरा पड़ा है। पाणिनीय व्याकरण की प्रतिष्ठा मध्यकाल में बहुत बढ गयी थी। इस व्याकरण की अच्छी जानकारी संस्कृत कवि के लिए प्रशंसनीय मानी जाती थी। बहुत से कवि इस व्याकरण की पटुता के कारण श्रुति पा जाते थे। इस सुचिन्तित और सुव्यवस्थित व्याकरण का ही प्रसाद था कि अनेक प्रकार की क्रियागुप्ति आदि प्रहेलिकाओं का खूब प्रचार हुआ। कभी-कभी पाणिनि के कहे हुए अप्रचलित प्रयोगों के व्यवहार के कारण कवि की खूब प्रशंसा हुई है। राजा भोज ने किसी ग्रामीण ब्राह्मण से पूछा, "नद्या कियज्जलं विप्र ! " (नदी में कितना पानी है, ब्राह्मण देवता ?) उसने तपाक से उत्तर दिया—“जानुदधन् नराधिप ! ” (जंघे तक महाराज ! ) यहाँ दधन् प्रत्यय का प्रयोग है, जो केवल व्याकरण की पोधी में ही सुरक्षित है। इस अप्रचलित प्रत्यय के प्रयोग के कारण ही राजा भोज प्रसन्न हुए थे और गरीब ब्राह्मण प्रचुर पुरस्कार पाने में समर्थ हुआ था।

संस्कृत कवि की निपुणता नीति-श्लोकों में प्रकट होती है। आलोच्य काल के कवियों ने नीति और अन्वयिकतियों का ऐमा मार्मिक साहित्य रचा है कि संसार में वह इस विषय में अपना प्रतिद्वन्दी नहीं जानता। जीवन के उतार-चढाव के सँकड़ो-सहस्रों अनुभवों को इन नीति-वाक्यों में संचित करके रख दिया गया है। अन्वयिकतियों का साहित्य इस युग की साहित्यिक चेतना का विशद दर्शन है।

इसी प्रकार उपास्य देवताओं की स्तुतिपरक रचनाओं का भी विशाल साहित्य है। इन स्तोत्रों पर जहाँ कवि श्रद्धा और भक्ति के अतिरेक से मनोहर काव्य-जगत् का निर्माण कर सका है, वही उसने उपास्य को मानवीय स्तर पर भी ले आ दिया है। इन स्तोत्रों में देवताओं और देवियों की मानवीय ढंग की प्रेम-केलियों की उपेक्षा नहीं की गयी, वरन् कही-कही अनावश्यक रूप से उन्हें गाढ भी बना दिया गया है। स्तोत्रों में रह-रहकर शृंगाररस का भाव फूट पड़ता है। बाणभट्ट का 'चण्डीशतक', मयूर का 'सूर्यशतक', शंकराचार्य का कहा जाने-वाला 'दिव्यपराश्रममापनस्तोत्र' आदि अलंकार काव्य-शैली में लिखे गये उत्तम काव्य हैं। कभी-कभी इन भक्ति-भावित स्तोत्रों में भी देवी आदि के अंगसीप्य का वर्णन इस प्रकार कर दिया गया है, जिसे आज का कवि करने में कदाचित् संकोच करेगा और यदि ऐसा वर्णन करे भी तो आज का सहृदय उसे बहुत आदर नहीं देगा। बाणभट्ट के 'चण्डीशतक' का यह श्लोक देखिए :

चक्षुर्दक्षुर्दक्षिणस्याश्चलितकमलिनी चारु कोपाभिताम्रं  
भद्रं ध्यानानुपातं भट्टितिवलयिनो मुक्तवाणस्य पाणोः ।

चण्ड्याः सव्यापसव्यं सुररिपुषु शरान् प्रेरयन्त्या जयन्ति  
भुट्मन्तः पीन भागे स्तनवलेन भरात् मन्धयः कञ्चुकस्य ॥

(‘चण्डीशतक’ 71)

[देवी चण्डी युद्ध कर रही है, वे अपनी कगतयन-जैसी लाल-लाल आँखें चारों ओर दौड़ा रही है। उनका ध्यान लक्ष्य पर टिका हुआ है, दाये-बायें चारों ओर घसुरों पर तेजी से बाण फेंकते समय उनकी भुजाएँ बार-बार कुण्डलित हो रही है और स्तनमण्डल के चंचल होते रहने के कारण उनकी चोली के बन्द पयोधरों के पीन भाग पर तड़ातड़ टूट रहे हैं। देवी की चोली के टूटते हुए बन्द तुम्हारी रक्षा करें।]

इन स्तोत्रों में भी उस युग के कवि की निरंकुशता का आभास मिल ही जाता है। परन्तु इन रचनाओं का मुख्य गुण इनका नामसौन्दर्य है। वर्णों की अविरल मंत्री, शब्दातीत अर्थ की व्यंजना करती है और अभिधेयार्थ को बहुत पीछे छोड़ जाती है। नगण्य से अर्थ को भी कवि की वर्णयोजना अद्भुत महिमा प्रदान करती है। यह प्रवृत्ति उत्तरोत्तर बढ़ती गयी है और आगे चलकर कई कवियों ने अर्थतत्त्व को बहुत ही निस्तेज कर दिया है। काव्यप्रकाशकार मम्मट भट्ट ने गंगा की स्तुति में कहे हुए जिस श्लोक को चित्रकाव्य कहकर उपेक्षणीय माना था, उसे यदि इस पदसंघटना से उत्पन्न होनेवाले शब्दातीत तत्त्व के प्रकाशक के रूप में देखा जाय तो कुछ अच्छा भी हाथ लग सकता है। श्लोक इस प्रकार पुरु होता है :

स्वच्छन्दोच्छदच्छ कच्छ कुहराच्छतेतरच्छटा'

और फिर अनुप्रासो का ठाट बंध जाता है। वस्तुतः इस प्रकार की ध्वनि-चमत्कारवाली रचनाएँ उन दिनों काफी लोकप्रिय थी।

### निरंकुश भाव

वस्तुतः मध्ययुग के संस्कृत कवियों के मन में शृंगाररस का बड़ा मान है। निस्सन्देह प्रेम की विविध अवस्थाओं की व्यंजना में वे बहुत ही अधिक सफल हुए हैं। परन्तु कामशास्त्रीय ग्रन्थों ने उन पर काफी असर छोड़ रखा था। इसीलिए शारीरिक—विशेषकर कामोत्तेजक श्रंगो के—सौन्दर्य का उन्होंने जमकर वर्णन किया है। ऐसी अवस्थाओं का भी उन्होंने खुलकर वर्णन किया है, जिनकी चर्चा आधुनिक काल की रचि के बहुत अनुकूल नहीं है। कोई भी बहाना मिल जाय, शृंगार की चर्चा अवश्य की जायेगी। उपास्य देवी-देवताओं की विलास-फलाओं का भी उन्होंने जमके वर्णन किया है। आलोच्य काल में देवियों और देवताओं के नाम पर लिखे गये स्तोत्रों में भी शृंगार-कैलियों का वर्णन रम लेकर किया गया है। इस काल में कवियों को निरंकुश कहकर प्रशंसा करना आम बात थी। कभी-कभी ऐसी कहानियाँ मिलती हैं, जिनमें इस निरंकुशता की सीमा पार कर दी गयी है। ममूर, कहानियों के अनुसार, बाणभट्ट



के श्वमुर थे। एक दिन वे बाणभट्ट के घर पर रात को पहुँचे, पुत्री और दामाद से मिलने के लिए। देर हो गयी थी, इसलिए बाहर ही पड़े रह गये। उधर घर में बाणभट्ट की पत्नी अर्थात् मयूर की पुत्री ने मान रचा रखा था। बाणभट्ट यथानियम मनाते जा रहे थे। हाथ जोड़े, पैरों पड़े, खुशामद की, मगर प्रिया का मान भंग नहीं हुआ। रात बीतने की आधी। बाणभट्ट वैसे तो गद्य के ही प्रवीण कवि थे, पर ऐसे मौके पर गद्य से काम नहीं बनता, सो, पद्य की भाषा में ही कहने लगे :

गतप्रयाया रात्रिः कृशतनुः क्षशी सीदत इव ।

प्रदीपोऽयं निद्रावशमुपगतः घृणितशिराः ॥

प्रणामान्तो मानस्तदपि न जहासि क्रुधमहो—

[हं कृशतनु, रात बीत गयी है, चन्द्रमा भी कपट-सा पाने लगा है, इस प्रदीप को भी जैसे नींद आने लगी है और भीमने लगा है। सुन्दरियों का मान प्रणामान्त हुआ करता है : अर्थात् पैरों पर पड़ने पर खतम हो जाया करता है, फिर भी अभी तक तुम्हारा गुस्सा नहीं गया, यह कितने आश्चर्य की बात है। ]

गद्य का कवि तीन चरणों तक तो श्लोक घसीट ले गया। चौथे में उसकी वाणी अटक गयी। आगे क्या कहे, कुछ सूझा ही नहीं। दो-तीन बार तीसरा चरण पढ़-पढ़कर रुक जाता था। उधर श्मश्रुजि सुन रहे थे। कवि थे, झुंझना-कर चौथा चरण बोल उठे :

कुचप्रत्यासत्या कठिनमपि ते चण्डि हृदयम् ।

[हे चण्डि, गुस्सावर खातून, कठोर वक्षःस्थल के निकट रहने के कारण तेरा हृदय भी कठोर हो गया है। ]

मयूर कवि समस्यापूर्ति के दंगल के निपुण खिलाड़ी रहे होंगे। मौका मिलते ही पूर्ति कर दी। पर बेटी ने उन्हें क्षमा नहीं किया। कुष्ठरोगी होने का शाप पाकर मयूर घर लौटे। मगर कविता करने का अवसर उन्होंने अपने हाथ से नहीं जाने दिया। निरंकुश होने का गौरव तो उन्हें मिल ही गया। यह श्लोक सुभाषितावलि में मिलता है। चौदहवी या तेरहवी शताब्दी में मयूर और बाण के नाम पर यह कहानी बन चुकी थी। घटना सही है या नहीं यह सवाल नहीं है। मुख्य बात यह है कि इस प्रकार के साहित्यिक बोध का आभास मिलता है। कालिदास के बारे में भी शिव-पार्वती के विलास-केलिके वर्णन के लिए शाप-ग्रस्त होने की कहानी मिलती है। 'भोज प्रबन्ध,' 'प्रबन्धचिन्तामणि,' 'प्रबन्ध-कोश' आदि में कवियों की प्रगल्भता की कहानियाँ भरी हैं। उपास्य देवताओं की शृंगारलीला-वर्णन की मनोवृत्ति उस समय चरमावस्था को पहुँची दिखायी देती है, जब गाहरवार नरेशों के अभिलेखों में नियमतः मंगलाचरण का प्रथम श्लोक इस प्रकार लिखा मिलता है :

अकुठोत्कंठं वैकुण्ठकंठपीठलुठत्करः ।

सरम्भः सुरतारम्भे सश्रियः श्रेयसे स्तुवः ।

—यह श्लोक गोविन्दचन्द्र के कमौली लेख और विजयचन्द्र के कमौली लेख में है। अनुवाद नहीं करूँगा। उत्तरा है कि आप अनुवाद सुनने के बाद मेरे विरुद्ध ऊपर की शिकायत सिरा भेजेंगे—इस सर्वस्वीकृत नियम के बावजूद कि 'अनुवादी न दोषभाक्'।

यह प्रवृत्ति इन अभिलेखों में अपनी चरम सीमा पर पहुँची मिलती है।

मेरे कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि शृंगाररस को काव्य में स्थान मिलना अनुचित है। मैं तो सिर्फ़ उन दिनों के सुसंस्कृत लोगों के साहित्यिक रसबोध की प्रवृत्ति की ओर इशारा करना चाहता हूँ। काव्य में इस प्रकार की उत्तान शृंगारिक मनोवृत्ति प्राधुनिक युग के पूर्व तक चलती रही। इस प्रकार का मनोभाव काम और रस या शरीर और मन की अनुभूतियों का ठीक-ठीक सामंजस्य न रखने के कारण उत्पन्न होता है। हिन्दू धर्मशास्त्रों में जिसे त्रिवर्ग कहा गया है उसके अन्तिम दो अर्थात् काम और अर्थ को धर्म के विरुद्ध नहीं जाना चाहिए और न ही काम को अर्थ के विरुद्ध जाना चाहिए। तभी इनमें भारसाम्य (बैलेंस) की रक्षा होती है। अन्तिम विस्लेषण के बाद यह पाया जायेगा कि व्यक्ति-मनुष्य पूरे समाज की एक इकाई है। उसका कोई भी कार्य ऐसा नहीं होना चाहिए जो सामाजिक मंगल के विरुद्ध पड़े। लेकिन साथ ही उसे अपने परिवार और स्वयं की आवश्यकताओं की भी पूर्ति करनी है। अर्थ उसकी पारिवारिक आवश्यकताओं की पूर्ति करता है और काम उसके व्यक्तिगत प्रयोजनों की। जब भी कोई बात किसी व्यक्ति के लिए कर्तव्य बताया जाती है तभी यह देखा जाता है कि उसकी व्यक्तिगत वासनाएँ पारिवारिक या सामाजिक कल्याण के विरुद्ध न जायें। ये बन्धन नैतिक दृष्टि से अपेक्षित हैं। प्रायः नैतिक और सौन्दर्यशास्त्रीय दृष्टिकोण में विरोध उपस्थित होने की बात कही जाती है। यदि कवि शारीरिक स्तर पर किसी आनन्द का अनुभव करता है और उस आनन्द को दस और भले आदमियों के उपभोग योग्य रूप देता है तो उसमें दोष क्या है? हम रस-सम्बन्धी अपने व्याख्यान में इस प्रश्न को उठायेंगे। यहाँ केवल इतना कहकर ही समाप्त करते हैं कि आलोच्य काल में कामशास्त्रीय और काव्यशास्त्रीय विचारों में वैपम्य उत्पन्न करने योग्य गड़बड़ी सहृदय-समाज में जम गयी थी।

मैंने आलोच्य काल के सहृदयों की साहित्यिक संवेदना दिखाने के लिए अब तक अधिकतर मुक्तक काव्य का ही सहारा लिया है। इस युग के साहित्य में काव्यशिक्षा पर बल दिया गया था और संस्कृत-जैसी सुव्यवस्थित भाषा के साहित्य-शब्दों का सुन्दर उपयोग किया गया था। यद्यपि ये कवि बहुत बड़ी चीज नहीं दे सके हैं, तथापि इनका प्रयास नितान्त निम्नकोटि का नहीं है। पश्चिमी विद्वान् भी यह मानते हैं। श्री कीथ ने कहा है—“संस्कृत कवियों को एक ऐसी भाषा पर अधिकार प्राप्त था, जिसमें अपने सर्वोत्तम रूप में अवस्थित ग्रीक भाषा से भी अधिक सुन्दर ध्वनिगत प्रभाव उत्पन्न किये जा सकते थे। वे लोग

अत्यधिक जटिल किन्तु उल्लेखनीय मुन्दरतावाले छन्दों में सफलतापूर्वक रचना कर सकते थे और साथ ही ध्वनि का प्रयत्न के साथ सामंजस्य उपस्थित करने में वे अनुभवी एवं दक्ष थे। इस अन्तिम कला का अभ्यास ग्रीक एवं रोमन कवियों ने भी समान रूप से किया है, किन्तु उसके पास इसके लिए उतने समुचित साधन न थे और इस कला में सूक्ष्मता का निर्वाह भी वे कम कर पाये हैं। संस्कृत कवियों ने बहुधा अनुप्रास का आवश्यकता से अधिक प्रयोग किया है, किन्तु उसका प्रभावोत्पादक ढंग से प्रयोग करने की अपनी शक्ति में वे बरजिल में मिलते-जुलते हैं। अनुप्रास के प्रभावजनक प्रयोग का इस कला में बरजिल के अनुयायी विशेषतः लूकान उल्लेखनीय रूप से हीन पड़ते हैं। उपमा और रूपक के प्रति अपने अनुराग के कारण संस्कृत कवियों में कभी-कभी रुचि-सम्बन्धी दोष आ गये हैं, और उनमें विवेचन-शक्ति की सम्पन्नता और सौष्ठवयुक्त पदावली के प्रयोग की शक्ति दिखायी पड़ती है, जिसकी समता ग्रीक या लैटिन कविता में नहीं पायी जाती। इसके अतिरिक्त, भले ही हमें उनके श्लेष सहज में ही मन को उकतानेवाले जान पड़ें, किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि उन्हें प्रायः ठीक ही द्विविध प्रौचित्य का निदर्शन बताया जाता है। अलंकारों का अत्यधिक प्रयोग भी बहुत-कुछ भाषणकला-सम्बन्धी उस ढंग से उत्कृष्टतर है, जिसका आरम्भ लैटिन कविता में वक्तृत्वकला की शिक्षा देनेवाले विद्यालयों में व्याख्यानों के अभ्यास से हुआ था और जिसका जुवेनल ने इतना अधिक उपहास किया है।”

इस प्रकार आलोच्य काल के कवि ने अपने ही समय के उत्कृष्ट साहित्यिकों की तुलना में उच्चतर कोटि का साहित्य दिया है। परन्तु अपने देश के श्रेष्ठ साहित्य की तुलना में वे बहुत अच्छा नहीं दे सके हैं।

रस का व्यावहारिक अर्थ

यह तो भारतीय साहित्य का प्रत्येक विद्यार्थी जानता है कि रस काव्य का सर्वोत्तम सार है। आप किसी भारतीय विद्यार्थी से इसकी व्याख्या पूछकर देख सकते हैं। वह छूटते ही नौ रसों का नाम गिना देगा और यदि थोड़ा भी गहराई में उतरा होगा तो अनुभाव, विभाव, संचारी भावों की व्याख्या करके आपके धैर्य को आसानी से हिला देगा। परन्तु आप अगर उससे इस स्थायी संचारी भावों के उदाहरण पूछें तो आश्चर्य के साथ देखेंगे कि यद्यपि उसने रस नौ गिनाये हैं तथापि उदाहरण बराबर शृंगाररस के देता जायेगा। जिन पोथियों को उसने पढ़ा है, उनमें भी आपको यही बात मिलेगी। वीभत्स या दान्त या भयानक रस के एकाध उदाहरण भूले-भटके ही दिख पायेंगे। निस्सन्देह इन ग्रन्थों और ग्रन्थाम्पासियों के उद्धृत उदाहरण को देखकर आप इस नतीजे पर पहुँचेंगे कि यद्यपि सिद्धान्त रूप में नौ रस माने जाते रहे हैं, पर सही बात यह है कि व्यवहार में अधिकांश लोगो ने शृंगाररस को ही 'रस' माना है। यह बात सुनने में आपको शायद अच्छी न लगे, पर है सही। हमारे लिए यह बड़े काम की है, क्योंकि हम तो शास्त्रों के सिद्धान्त की बात करने नहीं चले हैं, हम तो लोक-जीवन के व्यवहार को ही समझने के प्रयासी हैं। परन्तु पुरानी पोथियो को थोड़ा ढूँढ़िए तो बड़ी आसानी से समझ में आ जायेगा कि नौ रसोंवाली बात एक क्षेपक ही है और असल में दीर्घकाल से रस का अर्थ शृंगार ही समझा जाता रहा है। क्षेपक का भी अपना महत्त्व है। और उसी का प्रधान हो उठना तो निश्चित रूप से एक विशेष मनोवृत्ति का सूचक है।

किसी कवि ने जब कहा था कि काव्यशास्त्र के विनोद से बुद्धिमानों का काल कटता है। (काव्यशास्त्र-विनोदेन कालो गच्छति धीमताम्), तो उसने एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बात बतायी थी। भारतवर्ष का एक जमाना ऐसा गया है जब बहुत-से काव्य विनोद के लिए लिखे गये थे। पुरानी पोथियों में काव्य के अनेक उद्देश्य गिनाये गये हैं—वे यश के लिए, धन के लिए, व्यवहारज्ञान के लिए, अनिष्टनिवारण के लिए, मोक्ष के लिए और कान्ता-सम्मत उपदेश के लिए लिखे जाते हैं। पर यह नहीं कहा गया है कि वे विनोद के लिए या विलास के लिए भी लिखे गये हैं। परन्तु अगर ध्यान से विचार कर देखिए तो कवि को यश और धन काव्य से क्यों मिलते थे? निश्चय ही धनी लोगों से धन मिला करता होगा। साधारण जनता से यश। दोनों के ही व्यवहार में माने लायक चीज जब

सक न हो तब तक दोनों ध्रौर से सम्मानित होने का कोई हेतु नहीं है। वस्तुतः आलंकारिकों ने जो काव्य के उद्देश्य बताये हैं वह कवि को दृष्टि में रखकर, पाठकों को नहीं। पाठकों की ध्रौर से भी यदि उन्हें काव्य के उद्देश्य की बात कहनी होती तो वे निश्चय ही बताते कि काव्य दिल बहलाने के लिए, चतुर होने के लिए ध्रौर नैतिक बल के दृढ़ीकरण के लिए बनते हैं। प्रस्तुत प्रसंग में हमें केवल इतने तक ही अपने को सीमित रखना है कि उस युग में मनुष्य-जीवन में काव्य-विनोद का बड़ा प्रभाव था। धनी ध्रौर सम्भ्रान्त लोगों के अतिरिक्त अन्य बुद्धिमान लोग भी काव्य-रस का आस्वादन करते थे ध्रौर वह 'रस' मुख्य रूप से शृंगार हुआ करता था। मैंने यह बात एक बार पण्डितों की एक मण्डली में कही थी। उस समय थोड़ी नाराजगी भी प्रकट की गयी थी। मुझे ऐसा लगा कि शृंगाररस को भारतीय काव्य का सर्वश्रेष्ठ प्रतिपाद्य मानने को कुछ विद्वान् इस-लिए अनुचित समझते थे कि उनकी दृष्टि से शृंगाररस निचली कोटि की स्त्रीण वृत्ति है। मैं आशा करता हूँ कि आप लोग इस प्रकार नहीं मानते। रस-वस्तु, लौकिक घटनाओं का नाम नहीं है। परन्तु मैं अपनी बात ध्रौर भी विशद रूप से समझाने का मौका आगे खोज निकालूँगा। यहाँ मैं 'रस' शब्द की प्राचीन परम्परा का विवेचन कर लेना चाहता हूँ। बिना ऐसा किये हम अपने अभिलषित रसलोक का ठीक-ठीक भन्दाजा नहीं लगा सकेंगे।

राजशेखर नामक कवि ध्रौर आचार्य, कान्यकुब्ज के राजा महेन्द्रपाल (903-908 ई.) के उपाध्याय थे ध्रौर इस बात का भी सबूत है कि उक्त राजा के पुत्र ध्रौर उत्तराधिकारी महीपाल के भी सभा-पण्डित रहे। उनकी पत्नी प्रवन्तिमुन्दरी चौहान वंश की राजकन्या थीं, वे पति के ही समान तीक्ष्णबुद्धि ध्रौर प्रतिभाशालिनी थीं। राजशेखर को कवि ध्रौर नाटककार के रूप में बहुत पहले से ही लोग जानते थे। कुछ दिन पहले उनका एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ काव्य-मीमांसा का एक अध्याय मिला है। बड़ौदा से निकलनेवाली संस्कृत 'पुस्तकमाला में यह पुस्तक छप चुकी है। छप ही नहीं चुकी है उसके कई संस्करण भी हो चुके हैं। हिन्दी में भी इसके दो अनुवाद प्रकाशित हो गये हैं। काव्य-मीमांसा' नाना दृष्टियों से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। उसमें बहुत ज्ञातव्य बातें संगृहीत हैं, जो केवल काव्य के कल्पलोक के सिद्धान्त की ही खबर नहीं देती बल्कि व्यावहारिक जगत् के समाचार भी देती हैं। रस की नीरस चर्चा का आरम्भ इस सरस का नाम लेकर ही हम शुरू कर रहे हैं।

राजशेखर ने 'काव्य-मीमांसा' के आरम्भ में ही काव्य-विद्या के अठारह अंग ध्रौर उनके प्रवर्तक आचार्य इस प्रकार बताये हैं :

1. कवि रहस्य के सहस्राक्ष, 2. श्रौवितक के उक्ति गर्भ, 3. रीतिनिर्णय के सुवर्णनाम, 4. आनुप्रासिक के प्रचेतायन, 5. यमक के चित्रांगद, 6. चित्रकाव्य के चित्रांगद, 7. शब्दश्लेष के शेष, 8. वास्तव के पुलस्त्य, 9. श्रौपम्य के श्रौप-कायन, 10. अतिशय के पराशर, 11. अर्थश्लेष के अतम्य, 12. अभयालंकारिक

के कुवेर, 13. वैनोदिक के कामदेव, 14. रूपकनिरूपणीय के भरत, 15. रसाधिकारिक के नन्दिकेश्वर, 16. दोषाधिकरण के धिपण, 17. गुणोपदानिक के अपमन्यु, 18. औपनिषदिक के कुचुमार ।

इस प्रकार अठारह अगो और आचार्यों की बात प्रायः सभी शास्त्र करते हैं । अठारह की संज्ञा भारतीय साहित्य में बहुत लोकप्रिय है । पुराण अठारह हैं, स्मृतिमां अठारह हैं, महाभारत में अठारह पर्व हैं, और गीता में अठारह अध्याय हैं । ज्योतिष के प्रवर्तक अठारह आचार्यों और इसी प्रकार अन्य विषयों के भी अठारह आचार्यों का उल्लेख मिल जाया करता है । जब राजशेखर की 'काव्य-मीमांसा' का उद्धार हुआ तो देखा गया कि काव्य-विद्या के भी अठारह ही आचार्य हैं । राजशेखर ने अपने इस बृहद् ग्रन्थ को अठारह ही खण्डों में पूरा किया था । दुर्भाग्यवश इसका पहला खण्ड 'कविरहस्य' ही अब तक उपलब्ध हो सका है । इसमें भी उन्होंने अठारह ही अध्याय रचे थे । बहुत दिनों तक पण्डितों में यह जल्पना-कल्पना पलती रही है कि राजशेखर की सूची कल्पना-प्रसूत है या किसी अब तक अज्ञात खोजी हुई काव्य-परम्परा के आधार पर लिखी गयी है । जल्पना-कल्पना अब भी जारी है । ऐसा जान पड़ता है कि उक्त सूची का किसी परम्परा पर आधारित होना ही अधिक युक्तसंगत है । इसे कल्पना-प्रसूत सिद्ध करने के लिए जो युक्तिवां दी जाती हैं, उनमें मुख्य यह है कि इसके नाम अधिकांश में अश्रुतपूर्व और पौराणिक हैं । फिर इसमें राजशेखर ने अनुप्रास भिड़ाने की भी कोशिश की है, यह भी उसके काल्पनिक होने का सबूत है । वस्तुतः ये दोनों दलीलें लचर हैं । इनमें कितने ही नाम तो निश्चयपूर्वक पहले के जाने हुए और ऐतिहासिक हैं । जो अभी तक नहीं जाने हुए हैं, उनके लिए अनुसन्धान की जरूरत है । वात्स्यायन के 'कामसूत्र' में नन्दिकेश्वर, सुवर्णनाम और कुचुमार का नाम पाया जाता है । इस ग्रन्थ के आरम्भ में ही बताया गया है कि प्रजापति ने प्रजाओं की सृष्टि करके उनकी स्थिति के लिए धर्म, अर्थ और काम, इन त्रिवर्गों के साधन के लिए एक लाख अध्यायों का ग्रन्थ रचा । उसके एक-एक वर्ग को अलग-अलग करके क्रमशः मनु, बृहस्पति और महादेवानुचर नन्दी ने धर्म, अर्थ और काम के ग्रन्थों की रचना की । नन्दी का ग्रन्थ हजार अध्यायों का था । उसे औदात्तिक श्वेतकेतु ने पाँच सौ अध्यायों में संक्षिप्त किया । इसमें सात अधिकरण थे— साधारण, साम्प्रयोगिक, कन्यासम्प्रयुक्तक, भार्याधिकारिक, पारदारिक, वैशिक और औपनिषदिक । इन सातों को निम्नांकित आचार्यों ने अलग-अलग सम्पादित किया (वैशिक का सम्पादन दत्तक ने पाटलिपुत्र की वैश्याओं के अनुरोध पर किया था) :

	आचार्य	अधिकरण
1.	चारायण	साधारण
2.	सुवर्णनाम	साम्प्रयोगिक
3.	घोटकमुख	कन्यासम्प्रयुक्तक

	आचार्य	अधिकरण
4.	गोनर्दीय	भार्याधिकारिक
5.	गोणिकापुत्र	पारदारिक
6.	दत्तक	वैशिक
7.	कुचुमार	श्रीपनिषदिक

इस सूची को देखने से जान पड़ता है कि कामशास्त्र के प्रवर्तक कई आचार्य काव्य-विद्या के भी प्रवर्तक हैं। साम्प्रयोगिक के आचार्य सुवर्णनाम रीतिनिर्णय के भी प्रवर्तक हैं और कुचुमार या कुचमार दोनों विद्याओं के श्रीपनिषदिक अधिकरणों के प्रवर्तक हैं। सम्पूर्ण कामशास्त्र के आदि संक्षेपक नन्दिकेश्वर (महेश्वरानुचर नन्दी) काव्यविद्या के रसाधिकारिक के प्रवर्तक हैं। हाल ही में नन्दिकेश्वर नामक एक आचार्य का अभिनय-दर्पण भी उपलब्ध हुआ है। राजशेखर का मतलब किस नन्दिकेश्वर से है, इसका विवेचन आगे किया जायेगा।

भरत का रूपक-निरूपण तो प्रसिद्ध ही है। यह सब देखते हुए यह तो कहना अनुचित ही जान पड़ता है कि राजशेखर की सूची काल्पनिक है। ऐसा जान पड़ता है कि उन्होंने किसी प्राचीन परम्परा को ही अपना आधार माना है। ध्यान देने की बात यह है कि राजशेखर के काव्य-विद्याओं में ध्वनि का नाम नहीं है। पुरानी अलंकारशास्त्रीय पोथियों में ध्वनि या व्यंग्यार्थ की कोई चर्चा नहीं है। नवीं शताब्दी के आरम्भ में आनन्दवर्द्धन नामक एक शक्तिशाली पण्डित ने ध्वन्यालोक नामक पुस्तक लिखी और यह स्थापित किया कि ध्वनि ही काव्य का आत्मा है। बिना ध्वनि के काव्य निर्जीव हो जाता है। अलंकार या रीति उसे प्राणवान नहीं बना सकते। अब यदि यह सूची काल्पनिक होती तो ध्वनि का नाम इसमें जरूर आता, क्योंकि राजशेखर के काल में यह सम्प्रदाय काफी प्रबल हो चुका था। यह कहना ठीक नहीं कि या तो राजशेखर को ध्वनि का पता नहीं होगा या वे उसके विरोधी होंगे, क्योंकि 'काव्य-मीमांसा' (पृ. 16) में किसी आनन्द नामक आचार्य का नाम आया है, जो वस्तुतः आनन्दवर्द्धन ही हैं। इस बात को 'काव्य-मीमांसा' (तृतीय संस्करण, पृ. 156) के विद्वान् सम्पादको ने सिद्ध कर दिया है। राजशेखर ध्वनिमत के विरोधी होंगे—इस कथन का आसानी से खण्डन किया जा सकता है। हेमचन्द्र के काव्यानुशासन में एक श्लोक राजशेखर के नाम का है, जिसमें कहा गया है कि काव्यशास्त्राभिनिवेशमूलक अति गम्भीर ध्वनि से आनन्दवर्द्धन ने जिसका आनन्दवर्द्धन नहीं किया। श्री रामस्वामी शास्त्री शिरोमणि का अनुमान है कि अक्षितक नामक ग्रंथ में राजशेखर ने वाच्य, लक्ष्य, गौण और व्यंजक शब्दों की चर्चा की होगी। इसी ग्रंथ में उन्होंने ध्वनि का विचार किया होगा, परन्तु जब तक भारतीय काव्य-शास्त्र के सौभाग्य से उक्त ग्रंथ नहीं मिल जाता तब तक शास्त्रीजी के अनुमान के विषय में निश्चित रूप से कुछ कहा नहीं जा सकता। राजशेखर ने 'काव्य-मीमांसा' (पृ. 18) में जिस 'उक्ति-कवि' का उदाहरण दिया है, उस पर 'उक्ति' शब्द का ऐसा अर्थ नहीं



किया जा सकता जैसा कि शास्त्रीजी ने किया है। स्वयं शास्त्रीजी ने उक्त उदाहरण पर टिप्पणी करते हुए बताया है कि यहाँ उक्ति से सौन्दर्यपूर्ण उपस्थापन का तात्पर्य है। इसके लिए कवि को समाधि नामक गुण का आश्रय ग्रहण करना चाहिए (पृ. 189)। ऐसा जान पड़ता है कि ऊपर की सूची किसी प्रति प्राचीन काल से चली आती हुई परम्परा से ली गयी है। यह परम्परा ध्वनि-सम्प्रदाय के जन्म से पहले की है।

इस प्रसंग में और भी एक ध्यान देने की बात है। राजशेखर के काव्याधिकरणों के साथ रुद्रट के काव्यांगों का बहुत-कुछ मेल दिखाया जा सकता है। कविरहस्य, औक्तिक और रीतिनिर्णय के बाद राजशेखर चार शब्दालंकारों और चार ही अर्थालंकारों की चर्चा करते हैं। ये अलंकार इस प्रकार हैं : (1) अनुप्रास, यमक, यमकचित्र और शब्दश्लेषण—चार शब्दालंकार तथा (2) वास्तव, श्लेष, अतिशय और अर्थश्लेष—चार अर्थालंकार। नवाँ उभयालंकार भी इसी प्रसंग में याद कर लिया जा सकता है। अब रुद्रट के शब्दालंकार पाँच हैं। पहला वक्रोक्ति और बाकी हू-व-हू वे ही जो राजशेखर के हैं (पृ. 13)। इसी प्रकार अर्थालंकार भी रुद्रट के हू-व-हू वही हैं जो राजशेखर के। इन्होंने अलंकारों के अनेकानेक भेद कल्पित करके अपने ग्रन्थ का विस्तार किया है। शब्दालंकारों की चर्चा करने के पहले रुद्रट ने अपने ग्रन्थ कविरहस्य (प्रथमाध्याय) में वाक्य और शब्दभेद तथा रीतियों (211-4) का यथाक्रम वर्णन किया है। अब अगर ध्रुव से ही मान लिया जाय कि राजशेखर और रुद्रट का क्रम एक ही है, जो नि.मन्देह है, तो औक्तिक नामक अधिकरण वही हो सकता है, जिसे रुद्रट ने वाक्य-शब्दभेद कहा है। इस प्रकार भी औक्तिक में ध्वनि का अन्तर्भाव कष्टकल्पित ही जान पड़ता है। पर एक और भी सम्भावना है। शायद वक्रोक्ति नामक अलंकार को राजशेखर ने औक्तिक कहा हो; क्योंकि जब आठ अलंकारों की चर्चा हू-व-हू मिल जाती है तो कोई कारण नहीं कि वक्रोक्ति को त्याज्य समझा गया हो। अब इन ग्यारह-बारह अंगों का रुद्रट के साथ मिल जाना ही इस बात का पक्का प्रमाण है कि राजशेखर की सूची निराधार और काल्पनिक नहीं है। रुद्रट के ग्रन्थों में रस, गुण और दोषों की भी चर्चा है। राजशेखर ने रुद्रट का अनुकरण किया होगा, ऐसा अनुमान करने की अपेक्षा यह अनुमान करना अधिक उचित जान पड़ता है कि दोनों ने एक सामान्य परम्परा से ही अपने-अपने ढंग पर काव्यांगों को ग्रहण किया था।

काव्यविद्याओं के सिलसिले में उक्ति, रीति, शब्दालंकार, अर्थालंकार, उभयालंकार, गुण और दोष आदि बातें अलंकारशास्त्र के प्रत्येक विद्यार्थी की जानी हुई हैं। यहाँ हमें उनके विषय में कुछ कहने की इच्छा नहीं है। चार बातें राजशेखर ने जो अधिक बतायी हैं वे भी नयी-सी दिग्गने पर भी वस्तुतः इस शास्त्र के विद्यार्थियों की अपरिचित नहीं हैं। ये चार बातें हैं—वैनीदिक, रूपक-निरूपणीय, रमाधिकारिक और श्लेषनिरूपक। जो बात इसमें नयी है वह यह कि

राजशेखर ने इन अठारहों को बराबर का दर्जा दे दिया है, जबकि आलंकारिकों ने कभी इस अंग को और कभी उस अंग को प्रधान और अन्यान्य को गौण बताया है। इन समस्त अंगों को, जिनमें कई-कई को एक ही अंग में अन्तर्भूत किया जा सकता था—अलग-अलग स्वतन्त्र अंग मान लेना ही इस परम्परा की प्राचीनता का प्रमाण है। इसीलिए जब हम अपनी चर्चा इस सूची के साथ शुरू करते हैं तो ऐतिहासिक दृष्टि से गलत रास्ते पर नहीं हैं। अपनी चर्चा आरम्भ करने के पहले राजशेखर की गिनायी हुई नयी-सी लगनेवाली बातों से हमारा परिचय हो जाना आवश्यक है। वैनोदिक नाम ही विनोदो से सम्बन्ध रखता है। कामशास्त्रीय ग्रन्थों में मदपान की विधियाँ, उद्यान और जलाशय आदि की क्रीड़ाएँ, मुर्गे और बटेरों (लाव-तित्तिरों) आदि की लडाइयाँ, दूत क्रीड़ाएँ, यक्षरात्रियाँ अर्थात् सुखरात्रियाँ, कौमुदीजागरण अर्थात् चाँदनी रात में जगकर क्रीड़ा करना आदि को वैनोदिक कहा गया है। ('कामसूत्र'-4)। इस अंग के प्रवर्तक कामदेव हैं, इस पर पण्डितों ने अनुमान लगाया है कि कामशास्त्रीय विनोद और काव्यशास्त्रीय विनोद एक ही वस्तु होंगे। परन्तु कामदेव नामक पौराणिक देवता और वैनोदिक शास्त्र-प्रवर्तक कामदेव नामक आचार्य एक ही होंगे, ऐसा अनुमान करना ठीक नहीं हो सकता है। राजा भोज के सरस्वतो कण्ठाभरण नामक नृहत् अलंकार-ग्रन्थ (5193-96) से यह अनुमान और भी पुष्ट होता है कि कामोद्दीपक क्रिया-कलाप वस्तुतः वैनोदिक ही समझे जाते होंगे। शारदातनय के भावप्रकाश में दोनों ऋतुओं के लिए जो विलास-सामग्री बतायी गयी है वह परम्परा बहुत दूर तक ग्वाल और पचाकर तक पाकर अपने चरम विकास पर पहुँचकर समाप्त हो गयी है। यहाँ यह कह रचना आवश्यक है कि काव्यों को केवल काव्यशास्त्र ने ही नहीं प्रभावित किया है, 'कामसूत्र' ने भी किया है, अतः इन वैनोदिक सामग्रियों का कामशास्त्र से मिलना न तो आश्चर्य का कारण है और न कामशास्त्रीय वैनोदिक प्रकरण और काव्यशास्त्रीय वैनोदिक प्रकरण की एकता की ही निशानी है। 'कादम्बरी' (कथामुग) में वाणभट्ट ने सूद्रकवर्णना के प्रसंग में कुछ ऐसे काव्य-विनोदो की चर्चा की है जिनके ग्रन्थों से राजा कामशास्त्रीय विनोदो के प्रति वितृष्ण हो गया था। हमारा अनुमान है कि ऐसे ही विनोद काव्यशास्त्र कहे जा सकते हैं। वे इस प्रकार हैं—धीमा-मूर्धंग आदि का बजाना, मृगया (शिकार), विद्वत्मेवा, विदग्धों या रसिलों की मण्डली में काव्य-प्रवन्धादि की रचना करना, धार्यायिक आदि का गुनना, आलेख्यकर्म या चित्रकारी, अक्षर-च्युतक, मात्रा-च्युतक, दिन्दुमती, गूढ चतुर्ध-पाद, प्रहेलिका आदि। सूद्रक इन्हीं विनोदों में काल-यापन करता हुआ 'वनिता-सम्भोग-पराङ्मुख' हो सका था। इसके लक्षण तो चित्रकाव्य के प्रकरण में दिये गये होंगे, पर इनके व्यवहार के लिए देग-कास-पात्र आदि की योग्यता का वर्णन हम वैनोदिक प्रकरण में किया गया होगा। उन दिनों दग यान का बड़ा महत्त्व था। दण्डी ने ('काव्यादर्श' 1-105) कीर्ति प्राप्त करने की इच्छा रखनेवाले

कवियों को श्रमपूर्वक सरस्वती की उपासना करने की सलाह दी है, क्योंकि कवित्व-शक्ति के दुर्बल होने पर भी परिश्रमी आदमी विदग्ध-गोष्ठियों में जमकर विहार कर सकता था।

रूपक-निरूपण के आचार्य भरत है, इस विषय में कोई सन्देह नहीं क्योंकि इनका लिखा हुआ भारतीय नाट्यशास्त्र अपने विषय की पहली पुस्तक है। रूपकों के निरूपण के लिए इससे अधिक बता सकनेवाली पुस्तक दूसरी नहीं है। परन्तु रूपक-निर्णय के सिलसिले में भरत ही सबसे प्रथम जाने हुए आचार्य हैं, जिन्होंने 'रस' की इतनी विस्तृत और सुन्दर विवेचना की है। बाद के आचार्यों ने रस पर विचार करते समय एक स्वर से भारतीय नाट्यशास्त्र को ही प्रमाण मानकर विवेचना को आगे बढ़ाया है। भरत मुनि (ना. शा. 6, 30) ने रस, भाव, अभिनय, धर्मी, वृत्ति और प्रवृत्तियाँ, सिद्धि, स्वर, आतोद्य, गान और रंग को लेकर ही अपना बृहत्शास्त्र रचा है। ऐसी हालत में भरत को ही रस का आदिप्रवर्तक मानना उचित था। फिर भी राजशेखर ने भरत को रूपक-निरूपण का आचार्य मानकर भी उन्हीं को जो रस का आदिप्रवर्तक नहीं माना, इसका कोई-न-कोई कारण होना चाहिए। भरत (ना. शा. 6, 15। 16) ने आठ नाट्य रसों का उल्लेख करते हुए कहा है कि इन आठ नाट्य रसों (शृंगार-हास्य-वीर-करुण-रोद्र-भयानक-बीभत्स-अद्भुत) को महात्मा द्रुहिण ने कहा है। द्रुहिण ब्रह्मा भी हो सकते हैं और कोई अन्य आचार्य भी। ऐसा जान पड़ता है कि यहाँ ग्रन्थकार का मतलब ब्रह्मा से ही है। फिर भी इस विषय में कोई सन्देह नहीं कि भरत को अपने पूर्ववर्ती किसी 'रस' सम्बन्धी ग्रन्थ के आचार्य की जानकारी थी। बल्कि यों कहना चाहिए कि 'रस' की कोई परम्परा थी जिसे अपने ग्रन्थ में भरत ने अन्तर्भूत कर लिया। 'भारतीय नाट्यशास्त्र' के पष्ठ और सप्तम अध्याय में रसों और भावों की व्याख्या है। इन दो अध्यायों में जितने आनुवश्य या परम्परा-प्राप्त श्लोकों का ग्रन्थकार ने संग्रह किया है, उतने सारे ग्रन्थ में भी नहीं किया। इसी में स्पष्ट है कि इन अध्यायों की सामग्री उन्होंने किसी अन्य मूल से ग्रहण की थी।

प्रथम प्रश्न है कि इस परम्परा के प्रवर्तक आचार्य कौन थे। राजशेखर से पता चलता है कि ये नन्दिकेश्वर थे। नन्दिकेश्वर का नाम नाना भाँति से हमारे सामने आया है। भिन्न-भिन्न ग्रन्थों में कभी उन्हें संगीत का, कभी कामशास्त्र का, कभी तन्त्र और कभी अभिनय का आचार्य माना गया है। पंचसायक नामक कामशास्त्रीय ग्रन्थ में नन्दीश्वर नामक एक आचार्य का उल्लेख है और रतिरहस्य में तो नन्दिकेश्वर नाम ही आता है। इस अध्याय के शुरु में ही बताया गया है कि प्रजापति के कामशास्त्रीय अध्याय का संकलन महादेवानुचर नन्दी ने किया था। 'कामसूत्र' की जयमंगला टीका में कहा गया है कि महादेव उमा के साथ देवनागरी के एक हजार वर्ष तक काम-सुख का अनुभव करते रहे। वासगृह के द्वार पर स्थित नन्दी ने इसीलिए 'कामसूत्र' का प्रवचन किया। यदि उक्त टीका

की बात को प्रमाण समझें तो नन्दी पौराणिक देवता हैं। जिस ग्रंथ में साधारणतः शास्त्रकार आचार्यों को पौराणिक कल्पनाओं में ग्रथित किया गया है, उससे हम ऐसा समझ सकते हैं कि नन्दीश्वर या नन्दिकेश्वर नाम के कोई शास्त्रकार जरूर थे जिन्हें नाम-साम्य के कारण पौराणिक देवता मान लिया गया। नन्दिकेश्वर की लिखी एक अभिनय-पुस्तक सन् 1874 में पूना से सम्पादित हुई थी और अब उसे नये सिरे से अनेक उपयोगी टिप्पणियों के साथ डॉ. मनोमोहन घोष ने कलकत्ता से प्रकाशित किया है। अभिनय-दर्पण, जैसाकि उसके नाम से ही प्रकट है, अभिनय की पुस्तक है। इसमें हाथ, पैर, मुख, दृष्टि आदि की विविध मुद्राओं का वर्णन और विनियोग (अर्थात् किस रस के अभिनय के समय कौन-सी मुद्रा का व्यवहार करना चाहिए) बताया गया है। वेबर के इतिहास से एक गान-सम्बन्धी पुस्तक नन्दिकेश्वरमततालाध्याय का भी पता चलता है। इस प्रकार नन्दिकेश्वर का नाम तीन विषयों के साथ प्रधान रूप से जड़ित है : गान, नाच और कामशास्त्र। कुछ पण्डितों का विश्वास है कि कामशास्त्रीय आचार्य नन्दिकेश्वर ही प्रधान है। अभिनय और गान कामशास्त्रीय विनोद के ही अंग हैं। इन पण्डितों ने कहा है कि राजशेखर द्वारा निर्दिष्ट रसाधिकरण के आचार्य नन्दिकेश्वर वस्तुतः कामशास्त्र के ही आचार्य हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि नाट्यशास्त्र में जब तक रसाधिकरण निपुण भाव से गूँथ नहीं दिया गया था, तब तक रस शब्द का अर्थ शृंगाररस ही था। भरत जब कहते हैं कि नाट्य में आठ रस होते हैं तो इसका अर्थ यह लगाया जाता है कि काव्य में नौ या दस रस होते हैं। परन्तु ऊपर की व्याख्या को ध्यान में रखकर अगर इस कथन का अर्थ किया जाय तो इसका अर्थ यह भी होता है कि अन्यत्र रस एक या दो हो सकते हैं पर नाट्यशास्त्र में आठ होते हैं। ऐसा धर्म समझने के पक्ष में प्रबल युक्ति यह है कि काव्य में बहुत बाद में चलकर रसों का अन्तर्मुक्त किया गया है। प्राचीन आचार्यों में दण्डी और भामह रस की चर्चा करते ही नहीं, ऐसा तो नहीं है, पर वे बक्रोक्ति या स्वभावोक्ति आदि अलंकारों से अधिक महत्त्व नहीं देते। फिर ऐसा एक भी काव्यविवेचक आलंकारिक नहीं है जो भरत के पहले हुआ हो। सब पर भरत का प्रभाव है। ऐसी हालत में यह कैसे मान लिया जा सकता है कि भरत ने काव्य के रसों को दृष्टि में रखकर ही लिखा था कि 'अष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः'। जब काव्य के नौ या दस रस उनके सामने थे ही नहीं, तो निश्चय ही किसी और शास्त्र के रस ने नाट्य-रस को अलग करने के लिए उपर्युक्त बात लिखी थी। यह रस क्या था ? सम्भवतः यही नन्दिकेश्वर का रसरज शृंगार-रस था। बड़ी विचित्र बात यह है कि शृंगाररस को ही 'आदिरस' या 'आद्यरस' कहा जाता है। बाणभट्ट की 'कादम्बरी' में रसेतशय्या स्वयमम्भूपागता एनोक्त मे 'रस' शब्द का एक अर्थ शृंगाररस ही समझा जाता है।

यह ध्यान देने की बात है कि यद्यपि 'भारतीय नाट्यशास्त्र' के प्रभावशाली काव्य में नाट्यशास्त्रीय आठ रसों के साथ एकाध अन्य रस को मिलाकर रसों की

संख्या बढ़ा ली गयी, परन्तु समूचे काव्य-साहित्य में शृंगाररस का ही प्राधान्य बना रहा। ऐसे अनेक आचार्य हुए जो एकमात्र शृंगाररस को ही रस समझते रहे। खट्टक का शृंगार तिलक ऐसा ही ग्रन्थ है। भोजराज ने अपने 'सरस्वती कण्ठाभरण' में यद्यपि दस रस माने हैं, पर अधिक जोर शृंगार पर ही दिया है। 'शृंगार प्रकाश' में राजा भोज ने शृंगार को ही एकमात्र रस माना था। शारदा-तनय का 'भावप्रकाश', शिगभूपाल का 'रसार्णव' और भानुदत्त की 'रस-मंजरी' और 'रस-तरंगिणी' ऐसे ही ग्रन्थ हैं। यह परम्परा बड़ी दूर तक चलती रही। हिन्दी के रीतिकाल में यह अपने चरम उत्कर्ष पर पहुँची। केशवदास की 'रमिकप्रिया', तोप की 'सुधा-निधि', चिन्तामणि का 'कविकुलकल्पतरु', मतिराम का 'रसरज', रसलीन के 'रसप्रबोध' और 'अंगदर्पण', देव की 'प्रेमचन्द्रिका', और 'रसविलास', भिखारीदास का 'शृंगारनिर्णय', और पद्माकर का 'जग-द्विनोद' आदि ग्रन्थ शृंगार की महिमा प्रतिष्ठित करने में अतुलनीय हैं। उत्तर-कालीन ब्रजभाषा का साहित्य मुख्य रूप से शृंगाररस का साहित्य है।

इस विवेचना से सिद्ध होता है कि भारत के पूर्ववर्ती काल में 'रस' शब्द का अर्थ शृंगार ही समझा जाता था और यद्यपि परवर्ती आचार्यों के शक्तिशाली ग्रन्थों ने इस अर्थ को बहुत-कुछ दबा दिया था, पर वह बिल्कुल लुप्त कभी नहीं हुआ। कवियों का एक समूह बराबर इस रस को ही एकमात्र या प्रधान रस मानता रहा। हजारी वर्यो की सुदीर्घ परम्परा में इस समूह के कवियों की कभी भी कमी नहीं हुई।

इस प्रकार राजशेखर ने जिस अठारह अंगवाली काव्यविद्या का उल्लेख किया है, उसकी विवेचना से हम इस नतीजे पर पहुँचे कि काव्य के भिन्न-भिन्न अंग किसी युग में यद्यपि समान भाव से महत्त्वपूर्ण माने जाते थे, फिर भी आदि-रस या शृंगार का स्थान उसमें अतुलनीय था। किस प्रकार काव्य में 'रस' प्रधान पद पर अधिकार कर सका और यह विश्वास किया जाने लगा कि रस ही काव्य की आत्मा है और जहाँ रस है वही काव्य है और जहाँ रस नहीं है वहाँ सब होने हुए भी काव्यसत्त्व नहीं है, यह एक लम्बी कहानी है। हमारी यह इच्छा नहीं है कि 'रस' के सम्बन्ध में जो अति मूकम विचार किये गये हैं उन्हें यहाँ उपस्थित किया जाये। हमने इस उद्देश्य में इस अध्याय का आरम्भ नहीं किया था। हमारा उद्देश्य प्राचीन आचार्यों की विदोष दृष्टि को समझना था। उस उद्देश्य को सामने रखकर ही हम ध्रुव तक की बातें करते रहे हैं। अब भरत और उनके अनुयायियों के अनुगार रस की स्थिति समझने का प्रयत्न किया जाय। भारतीय परम्परा में नायक, 'पत्न'-भोजना की अर्थात् नाटक (या काव्य या कथा) के फल को प्राप्त करनेवाले को कहा गया है जबकि आधुनिक नाट्यशास्त्री नायक या नायिका उन्हीं मानते हैं जिनके साथ सामाजिक महानुभूति हुआ करती है। इनमें नाट्यकार द्वारा प्रयुक्त कीर्तन में एक ऐसी शक्ति केन्द्रित होती है जो निपुण अभिनय के द्वारा उपस्थित किये जाने पर सामाजिकों की समवेदना और

सामान्यानुभूति आर्कषित करती है। चलनायक सहानुभूति नहीं पाता। उसमें कुछ ऐसा श्रोद्धत्य या आचरणगन अनौचित्य होता है, जो सामाजिक वितृष्णा और शोध को उद्विक्त करता है। भरत द्वारा निर्धारित रूपको में नाटक और प्रकरणके नायक, नायिका और प्रतिनायक इस कोटि के कहे जा सकते हैं। नाट्यशास्त्र में जितने प्रकार के रूपक बताये गये हैं, उनमें प्रथम और उत्तम श्रेणी के नाटकों में केवल दो ही रस हैं—शृंगार और वीर। ये ही दो रस मुख्य हो सकते हैं। दो रस और भी मुख्य कहे गये हैं—रौद्र और वीभत्स। इस प्रकार चार रस ही मुख्य बताये गये हैं—शृंगार, वीर, रौद्र और वीभत्स। इनके अभिनय में क्रमशः विकास, विस्तार, क्षोभ और विक्षेप होता है। बाकी चार इन्हीं चारों से उद्भूत होते हैं। शृंगार से हास्य, वीर से अद्भुत, वीभत्स से भयानक और रौद्र से करुण ('दशरूपक' 43-45)। इस प्रकार ये आठ रस बनते हैं। सामाजिक चित्त में विकास और विस्तार होता है तो उसे सुख मिलता है और क्षोभ और विक्षेप होता है तो दुःख। इसलिए कुछ आचार्य रस को सुख-दुःखात्मक बताते हैं। दूसरे आचार्य ऐसा नहीं मानते। वे कहते हैं कि ये नाटक के विक्षेप और क्षोभ लौकिक विक्षेप और क्षोभ से भिन्न होने के कारण आनन्दजनक ही होते हैं। यह एक मनोवैज्ञानिक सत्य है कि शृंगाररस से चित्त में विकास और वीररस से विस्तार होता है। इन दो रसों का नायक अनायास ही सामाजिक की समवेदना और सहानुभूति आर्कषित करता है। यही कारण है कि पूर्णांग रूपको में इन दो रसों का ही प्राधान्य है। विकास और विस्तार को एक शब्द में 'विस्फार' कहा जाता है। इस विस्फार के कारण नाटक में वीररस और शृंगाररस मुख्य होते हैं। नाटक और रसों में बनते ही नहीं। पाश्चात्य नाट्यशास्त्रों में त्रासदी (ट्रेजेडी) श्रेणी के नाटकों का महत्त्व है। परन्तु भारतीय नाट्यशास्त्रियों ने 'करुण'-रस को नाट्य-रस मानते हुए भी ऐसे उत्तम कोटि के रूपको की कल्पना भी नहीं की जो शोकान्त हों। परन्तु नाटक में यदि नायक या नायिका उसे माना जाये जो सामाजिकों की सहानुभूति आकृष्ट कर सके, तो ऐसे नायक भी सामाजिक की सहानुभूति आकृष्ट कर सकते हैं जो चरित्रबल में तो उदात्त हो पर किसी दुर्बलता—जैसे आदमी न पहचानने की क्षमता, दैववशा अनुचित कार्य कर बैठने की मूल, अत्यधिक श्रद्धादि—से कष्ट में पड़ जाते हों। पश्चिमी देशों में ऐसी परिस्थितियों के शिकार उदात्त और ललित श्रेणी के नायको की कल्पना की गयी है। हर समय उनका स्थायी भाव गोक ही नहीं होता। कई बार नायक के चित्त में उत्साह, रति आदि भाव ही प्रबल होते हैं, केवल परिणाम अनिष्ट-प्राप्ति होता है। सामाजिक के चित्त को सहानुभूतियुक्त बनाने के हेतु नायक के स्वभाव में स्थित मानवीय गुण ही होते हैं, उसके दुःख पाने से सामाजिक के चित्त में जो क्षोभ पैदा होता है वह उसे और भी तीव्रता के साथ नायक की ओर ठेलता है। इस प्रकार के रूपकों की कल्पना भारतीय नाट्य-परम्परा में नहीं हुई। उत्पुष्टिकांक आदि में यह रस भारतीय

वृत्ति द्वारा सूच्य और अप्रत्यक्ष होता है। अधिकतर अंग रूप में इसका चित्रण कर दिया जाता है। इसलिए ऐसे नायक भी इस परम्परा में नहीं मिलते।

कुछ आचार्य केवल शृंगाररस को ही एकमात्र रस मानते हैं। इसका कारण यह है कि यही एकमात्र रस है जहाँ सहृदय आश्रय और आलम्बन दोनों से तादात्म्य स्थापित कर सकता है और इससे किसी पक्ष को पराभव की अनुभूति नहीं होती। वीररस भी इनके मत से एक पक्ष का पराभव होने के कारण अपूर्ण रह जाता है। भरत ने स्पष्ट ही नाट्य में आठ रस स्वीकार किये हैं। इसी-लिए यह मत भारतीय परम्परा में पूर्णतया मान्य नहीं हो सका।

ऊपर जो कुछ कहा गया है, उसमें लगता है कि यद्यपि शास्त्रीय विचार के समय रसों की संख्या आठ या नौ बतायी गयी है, पर व्यवहार में रस का अर्थ शृंगार ही था। भरत के पूर्णांग रूपकों में शृंगार के साथ वीर को भी स्थान मिला है। दर्शक के चित्त को विस्फारित करने की दृष्टि से यह ठीक ही है, पर साधारण रूप में कवियों और सहृदयों में शृंगार की महिमा ही प्रतिष्ठित थी।

हमारे आलोच्य काल में शास्त्रीय विचार का बहुत विकास हुआ। इसमें भरत द्वारा स्थापित सिद्धान्तों में बहुत थोड़ा ही परिवर्तन हुआ। रस-संख्या कभी-कभी बढ़ा देने का भी प्रयत्न हुआ, पर शृंगाररस व्यवहार में सदा महत्त्वपूर्ण स्थान का अधिकारी बना रहा।

इस काल का सहृदय सरस काव्य का अर्थ शृंगारी काव्य ही मानता रहा और लोक-चित्त में कवि का शृंगारी रूप ही प्रतिष्ठित रहा। दीर्घकाल में लोक-चित्त में व्याप्त धारणा को शास्त्रीय ग्रन्थ बहुत अधिक शिथिल नहीं कर सके।

रस : कवियों का साक्ष्य



हमारे देश का, और कदाचित् सारे संसार का, सबसे पुराना उपलब्ध साहित्य वैदिक साहित्य है। वे आन्तिदर्शी ऋषि-कवियों के प्रत्यक्षीकृत भावों की सुन्दर अभिव्यक्ति हैं। वे ही हमारे मूल स्रोत हैं। सब पूछिए तो भारतीय साहित्य और सभ्यता 'काव्य' से उत्पन्न हुई है। वेद और उपनिषद् सार्वभौम और सर्व-कालिक काव्य है। वैदिक साहित्य में 'कवि' शब्द बहुत गौरवपूर्ण अर्थों में व्यक्त हुआ है। परमात्मा को भी कवि कहा गया है और इस समूचे व्यक्त जगत् को 'देवस्य काव्यम्' अर्थात् देवता का काव्य कहा गया है। कवि काव्य की रचना आनन्द के लिए करता है। परात्पर शक्ति-ब्रह्म ने भी जगत् की सृष्टि आनन्द के लिए की थी। आनन्द से ही यह सब कुछ उत्पन्न हुआ है और आनन्द में ही लीन हो जानेवाला है। पूरा वैदिक साहित्य आनन्दोत्सास का गीत है। वैदिक ऋषि की दृष्टि में प्रकृति और मनुष्य, जड़ और चेतन, आनन्द की अभिव्यक्ति मात्र हैं। नर्तकी के समान चारुभूषणा प्रकृति, वृषभ के समान गरजता हुआ मेघ-मण्डल, समस्त चराचर को अपनी महिमा से भर देनेवाला आकाश, चर-अचर की मुक्त चेतना को प्रेरणा देनेवाला सविता, सभी आनन्द का गान गाते हैं। यह जगत् मनुष्य का प्रतिद्वन्द्वी नहीं, पूरक है। प्रकृति की नित्य-नूतन शोभा मनुष्य को प्रेरणा देती है और प्रेरणा पाती है। इन दोनों में ऐसा कोई सम्बन्ध नहीं है जिससे इस प्रकार के तत्त्व-ज्ञान को बढ़ावा मिल सके कि मनुष्य, जगत् या प्रकृति से भिन्न है और एक-दूसरे को जीतने या अभिभूत करने में निरन्तर क्रियाशील है। इस आनन्दोत्सास से मुखर-काव्य के तत्त्व-चिन्तन का जो क्रम उत्पन्न होता है, वह निश्चित रूप से दोनों के पारस्परिक सम्बन्धों को मधुमय बनानेवाले तत्त्व की खोज से शुरू होता है। प्रकृति या जगत् मनुष्य के अन्तरतर को अत्यधिक आकर्षित करता है, उल्लसित करता है, रसमय बनाता है और बन्धनविमुक्त होने की प्रेरणा देता है। उपनिषदों में यही प्रयत्न है। इन दोनों को जोड़नेवाला कोई शोभन-मंगल तत्त्व है। समस्त हलचलो के पीछे कोई शान्त तत्त्व है। वही इन दोनों को मिलाता है। नि.सन्देह वह तत्त्व स्वयं आनन्दरूप है। वह रस ही है। रस भी है और रस का अन्वेषी भी। जो रस भी है और रस का अन्वेषी भी, वह दो नहीं हो सकता। वह अद्वैत है। इस प्रकार प्रकृति और मनुष्य के पीछे चुपचाप स्थित, दोनों को मंगलमय कर्म की प्रेरणा देनेवाला अद्वैत तत्त्व ही रस है। वह प्रापानतः विरह दिखनेवाली बातों में सामंजस्य स्थापित करता है, नानात्व में

'एक' की अभिव्यक्ति देता है। वह 'शान्तम् शिवम् अद्वैतम्' है। भारतीय धर्म और दर्शन इसी काव्य-वेद में उद्भूत है। परस्पर विरुद्ध दिखनेवाले पदार्थों में एकता और सामंजस्य खोजना उनका लक्ष्य है। यह बात अच्छी तरह समझ लेनी चाहिए। भारतीय धर्म किसी पैगम्बर की वाणियों में नहीं पैदा हुआ, किसी धर्म-याज्ञिक सम्प्रदाय में संघटित चर्च-मठों द्वारा नहीं प्रचारित हुआ, वह आनन्दोल्लास में मुखरित काव्य की देन है—काव्य, जो मानवचित्त के अतल गाम्भीर्य से उद्गत होने के कारण सार्वजनीन और सार्वकालिक है। दुर्भाग्यवश पिछली गतावस्था में जिनके ऊपर इस प्रेरणादायक साहित्य के पुनरुद्धार और पुनरागमन का दायित्व आ गया और जिन्होंने निष्ठापूर्वक इस विशाल देश के इतिहास के पुनर्गठन का महत्त्वपूर्ण कार्य किया, उन तत्त्व-जिज्ञासु विदेशी विद्वानों के संस्कार पैगम्बरी धर्म और उसके मठीय संगठन से बने हुए थे। उनकी परम्परा में 'धर्म' उतना व्यापक शब्द नहीं है, जितना इस देश में रहा है। उनके यहाँ वह मजहब के संकुचित अर्थ में व्यवहृत होता है। धर्म से दर्शन और काव्य के उद्भूत और प्रभावित होने का संस्कार उनके मन में बढमूल था। काव्य से धर्म और दर्शन, कला तथा शिल्प का प्रादुर्भूत होना उनके गले के नीचे उतरनेवाली बात नहीं थी।

भारतवर्ष में इतिहास-पुराण और महाकाव्य की धारा निरन्तर बहती रही। व्यापक अर्थों में यह पूरा वाङ्मय काव्य है। काव्य का इतना विशाल धारा-वाहिक साहित्य अन्य किसी देश में नहीं है। काव्य में उद्भूत होने के कारण हमारे दर्शन और धर्म के सामंजस्य और सामरस्य की बात नहीं छूटती। उसके भीतर याज्ञिक और शासक वर्ग का संघर्ष खोजने से और उसके बारे में पैगम्बरी विधि में उद्भूत तत्त्वज्ञान की भाषा में सोचने से वे गलत दिखायी दे सकते हैं।

फिर भी भारतवर्ष के लम्बे इतिहास में यह साहित्य की धारा सदा एक-सी नहीं रही है। बीच-बीच में उममें शिथिलता आयी है। यह भी कहा जाता है कि भारतवर्ष में इतिहास लिखनेवाले नहीं हुए और स्वभाव उनका ऐसा कि जब कोई अच्छी-सी चीज मिल गयी तो पुरानी को भुला दिया। कहा जाता है कि इसी-लिए वाल्मीकि के पूर्ववर्ती काव्य-जातीय ग्रन्थ लुप्त हो गये। कदाचित् ऐसा ही हो, पर वैदिक और लौकिक साहित्य में एक लम्बा व्यवधान मिलता अवश्य है। वैसे हमने पहले ही देखा है कि महाभारत के कुछ आख्यान काफी पुराने हो सकते हैं। परन्तु अब अपने मूल रूप में है या नहीं, कहना कठिन है। भारतीय परम्परा निश्चित रूप से वाल्मीकि को आदिकवि मानती है। आदिकवि का अर्थ है, वैदिक भाषा के साहित्य से भिन्न, लौकिक संस्कृत का प्रथम कवि। इस 'प्रथम, काव्य' का रचयिता निःसन्देह बड़ी समृद्ध परम्परा का उत्तराधिकारी था, इसमें किसी को कोई सन्देह नहीं है।

रस का महत्त्व किसी-न-किसी प्रकार आदिकवि के काल में पूर्ण रूप से स्वीकृत हो चुका था। उन दिनों रस-मीमांसा का कोई ग्रन्थ लिखा गया था या

नही, यह तो हमें नही मालूम पर वाल्मीकि ने कुछ ऐंन शब्दों का प्रयोग किया है, जो उस प्रकार की शास्त्रीय चर्चा का अस्तित्व स्वीकार करने की ओर प्रवृत्त करते हैं।<sup>1</sup> यह तो स्पष्ट है कि वैदिक साहित्य के छन्दों का पहले ही पर्याप्त विश्लेषण-विवेचन हो चुका था। अनुष्टुप छन्द परिचित नही था। फिर भी 'मानिपाद प्रतिष्ठास्त्वम्' (वा. रा. 112115) वाली कथा में वाल्मीकि को प्रथम श्लोक छन्द का आविष्कर्ता माना गया। ध्वन्यालोककार आनन्दवर्द्धन के अनुसार वाल्मीकि को ताल-लय-समन्वित पद्योक्ति नियत क्रम में हुई थी—ऋच-वध का दृश्य, उससे चित्त में उदान्न कर्षण भाव, फिर उसका गाढ़ काव्य में प्रस्फुटन और अन्ततः इस अभिव्यक्ति द्वारा सौख्यानुभूति। स्वयं वाल्मीकि ने अपनी मनःस्थिति का विश्लेषण किया था और इस नतीजे पर पहुँचे कि शोकात्तं होकर मैं जो कह गया वह निःसन्देह श्लोक है—काव्य है।<sup>2</sup> कालिदास भी यही कहते हैं। 'रघुवंश' के चौदहवें सर्ग में इसी बात को दुहराया गया है<sup>3</sup> और वाल्मीकि मुनि के शिष्य भी यही कह गये है (112140) रामायण में भी वैदिक अनुष्टुप से इसे अलग माना गया है। यह समाक्षर चार चरणों में गाया हुआ माना गया है :

समाक्षरैश्चतुर्भिः पादैर्गीतो महर्षिणा ।

सोऽनुव्याहरणाद् भूयः शोकः श्लोकत्वमागतः (112140)

चार पाद वैदिक अनुष्टुप में भी होते थे, प्रत्येक पाद में आठ अक्षर भी। पर वाल्मीकि ने दो यतियों की योजना करके, पहले और तीसरे चरण के पाँचवें अक्षर को तथा दूसरे और चौथे चरण के सातवें अक्षर को भी ह्रस्व करके उमंगेय बना दिया, उसे ताल और लय के उपयुक्त बनाया। इस प्रकार वैदिक भाषा का छन्द लौकिक भाषा में आकर नये रूप में परिष्कृत हुआ और बहुत अधिक लोकप्रिय हुआ। वह गाये जाने योग्य बना। यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि स्वयं कवि की गवाही से पता चलता है कि वास्तविक वस्तु के दर्शन से उनके चित्त में शोक-भाव का प्रबल वेग अनुभूत हुआ और वह भाव स्वयं नये छन्द में उतर कर काव्य बन गया। जिस समय वह प्रबल अनुभूत-वेग उदित हुआ, उस समय कवि उसके पूरे स्वरूप को समझ नहीं सके। बाद में विश्लेषण करने के बाद उन्हें शोक के श्लोक रूप तक परिणत होने की प्रक्रिया का अहसास हुआ। भारतीय परम्परा में इस घटना को बहुत महत्त्व दिया गया है। पर यह मानकर भी कि इस घटना से प्रथम काव्य का आविर्भाव हुआ, इसे उस प्रकार की रस-व्याख्या का

1. उदाहरणार्थ—अष्टाध्याय्ये (6।37।6), अलंकार (5।15।39),

मधुरश्लेषण अर्धवत् (मुन्दरकाण्ड) इत्यादि।

2. शोकात्तं स्वपद्यतो मे श्लोको भवति नाग्यथा। (112।18)

3. 'निपादविद्यारण्डप्रदर्शनोत्पः श्लोकरत्नमाषष्टतं वस्य शोकः'। (रघु. 24।70) और, 'ऋचइन्द्रविद्योतोत्पः शोकः श्लोकरत्नमागतः'। ('ध्वन्यालोक' 1।15)

आधार नहीं बनाया गया जैसे भरत के प्रसिद्ध सूत्र को। अगर इसे आधार बनाया गया होता तो कदाचित् मध्ययुग के आलोचक अधिक स्पष्टता के साथ सौन्दर्य-बोध की रचनात्मक प्रक्रिया और सौन्दर्य की अभिव्यक्ति के स्वरूप को हृदयंगम कर सकते। चि. वि. वैद्य को इस घटना से अप्रेज आलोचक हैजलिट की उस उक्ति का ध्यान आया था, जिसमें कहा गया है कि किसी मार्मिक वस्तु या घटना के प्रत्यक्षीकरण से सम्मूर्त्तन प्रक्रिया और सान्द्र भावानुभूति को गतिशील बनानेवाली समवेदना द्वारा विशेष प्रकार की स्वर-प्रक्रिया और ध्वनि-प्रवाह के रूप में फूट पड़नेवाली मानसिक प्रतिक्रिया ही कविता है। परन्तु मध्ययुग में उसे पूज्यवाणी मानकर ही सन्तोष कर लिया गया। इसका कुछ कारण होना चाहिए।

वाल्मीकि का उद्देश्य बहुत बढ़ा था। निस्सन्देह उनके शोकाकुल चित्त से निकली करुण वाग्धारा बड़ी शक्तिशालिनी सिद्ध हुई। रामायण में वस्तुतः श्रौच-वध प्रतीक-मात्र है। दुर्भाग्य के व्याध ने केवल इसी जोड़े को अपने वाण का लक्ष्य नहीं बनाया है, युवराज राम को पतिरूप में बरण करनेवाली अयोध्या और दीर्घ तथा कष्टमय प्रवास के बाद रामचन्द्र से मिलने को अत्यन्त आतुर प्रतिप्रीणा सीता भी उसका लक्ष्य बनी है। सारी रामायण-कथा की पृष्ठभूमि में श्रौच-मिथुन की कहानी कई और भी करुण मिथुन-विछोहों की और मार्मिक इंगित करती है, पर इस घटना से उत्प्रेरित कवि-चित्त कुछ महत्तर उद्देश्यों से चालित हुआ था। प्रथम अध्याय में नारद से पूछे गये प्रश्न में उन्होंने महान् और उदात्त चरित्र को अपनी रचना का विषय बनाना चाहा था। वे किसी आदर्श व्यक्तित्व की तलाश में थे, जिसमें 'समग्रा लक्ष्मी' का निवास हो। उन्होंने पूरे मनुष्य को चित्रित करना चाहा था। ऐसा उदात्त व्यक्तित्व-सम्पन्न मनुष्य जो विपत्ति में म्लान न हो, सम्पत्ति में इतरा न उठे, विजयदर्प में क्षमा करना न भूल जाय, शक्ति पाने पर विनम्र होने में न चूके और जीवन के उपरले तल की सफलताओं से अभिभूत होकर जीवन के अतल गाम्भीर्य में बहनेवाली चरितार्थता की धारा की उपेक्षा न कर बैठे।

भरत के नाट्यशास्त्र में वस्तु, नेता और रस नाटक के आवश्यक अंग माने गये हैं, फिर भी रस मुख्य है। रससिद्धि के लिए ही वस्तु और नेता की योजना की जाती है। रस अपने-आप आकाश में नहीं टिका रहता। उसके लिए ठोस आधार चाहिए। विभाव, अनुभाव और संचारी के संयोग से नेता या नायक के चित्त में रस का संचार होता है। बाद में अनेक आचार्यों ने इस बात पर विचार किया है कि रस की स्थिति वस्तुतः कहाँ होती है—कथा के नायक में, अभिनेता में या दर्शक या पाठक में। इन आलोचना-प्रत्यालोचनाओं का सर्वोत्तम फल यह हुआ है कि रसानुभूति में पाठक या श्रोता या दर्शक को आवश्यक उपादान स्वीकार कर लिया गया है। परन्तु अभी इस सम्बन्ध में कुछ नहीं बहने जा रहा है। यहाँ केवल इतना ही कहना है कि वाल्मीकि ने नेता की ही सृज को

थी। ऐसे 'नरञ्चन्द्रमा' थी, जिसमें मनुष्य की 'समग्रा लक्ष्मी' का निवास हो। उन्हें उन नेताओं के किसी ऐसे स्थायी भाव की सोज नहीं थी, जो विभावानुभावसंचारी भाव के संयोग से इस रूप में परिणत हो सके। वे मनुष्य के सम्पूर्ण और आदर्श रूप के जिज्ञासु थे। कदाचित् यही कारण था कि टीकाकारों ने रम के प्रसंग में आदिकादि के बहुपूजित श्लोक को रस की मान्यताओं की स्थापना के लिए उपयुक्त नहीं पाया। एक कारण और भी हो सकता है।

'वाल्मीकि रामायण' निश्चित रूप में बहुत गिफ्ट और समुन्नत सामाजिक व्यवस्था के सन्दर्भ में लिखा गया है। परन्तु महाभारत जिस प्रकार 'श्लोक' के लिए, ऐसे सामान्य मनुष्यों के लिए जिन्हें वेदाध्ययन का अधिकार नहीं था— और इसीलिए उन्हें महाभारत जैसे 'पाँचवें वेद' की आवश्यकता थी—लिखा गया था; कुछ उसी प्रकार रामायण भी लोक में प्रचारित होने के उद्देश्य से लिखा गया होगा, क्योंकि शुरु में ही यथा दिया गया है कि चिरकाल तक यह रामायण-कथा लोक में प्रचलित रहेगी—'श्लोकेषु प्रचरिष्यति'। महाभारत की तरह नाट्यशास्त्र भी पाँचवाँ वेद होने का दावा करता है। वह भी उन्हीं लोगों के लिए रचा गया था जो वेदों के अध्ययन की सुविधा नहीं पा सके थे। फिर भी नाट्यशास्त्र और रामायण-महाभारत के लक्ष्यभूत श्रोताओं में थोड़ा अन्तर है। यद्यपि भरत के नाट्यशास्त्र में यह कथा दी हुई है कि माधारण जनता के कल्याण के लिए ही इस पाँचवें वेद की रचना हुई थी, फिर भी नाट्यशास्त्र बहुत प्रबुद्ध और सुशिक्षित मर्मज्ञ को दर्शक-रूप में स्वीकार करता है। ऐसा जान पड़ता है कि जिन दिनों नाट्यशास्त्र को अन्तिम रूप दिया गया था, उन दिनों नाट्य-धर्मी रुढ़ियाँ साधारण दर्शकों को भी ज्ञात थीं। आजकल जिनमें 'क्रिटिकल आडिऐंस' कहते हैं, वही 'नाट्यशास्त्र' का लक्ष्यभूत श्रोता है। सत्ताइसवें अध्याय में 'नाट्यशास्त्र' में स्पष्ट कहा गया है कि नाटक का लक्ष्यभूत श्रोता कैसा होना चाहिए। उसकी सभी इन्द्रियाँ दुरुस्त होनी चाहिए, जो ब्यवित शोकावह दृश्य को देखकर शोकाभिभूत न हो सके और आनन्दजनक दृश्य को देखकर उल्लसित न हो सके, जो इतना संवेदनशील न हो कि दैन्य-भाव के प्रदर्शन के समय दीनत्व का अनुभव न कर सके, उसे नाट्यशास्त्र प्रेक्षक की मर्यादा नहीं देना चाहता। उसे देश-भाषा के विधान का जानकार होना चाहिए, कला और शिल्प का विचक्षण होना चाहिए, अभिनय की वारीकियों का ज्ञाता होना चाहिए, रस और भाव का समझदार होना चाहिए, शब्दशास्त्र और छन्दःशास्त्र के विधानों से परिचित होना चाहिए और समस्त शास्त्रों का ज्ञाता होना चाहिए। किन्तु 'नाट्यशास्त्र' यह मानता है कि सबमें सभी गुण हों, यह सम्भव नहीं है। सामाजिक स्थिति और शास्त्र-ज्ञान का कम-बेशी होना स्वाभाविक है। फिर भी इनमें अधिक-से-अधिक गुणों का समावेश होना चाहिए। जवान आदमी श्रृंगाररस की बातें देखना चाहता है, बूढ़ लोग धर्माख्यान और पुराणों का अभिनय देखने

में रस पाते हैं। 'नाट्यशास्त्र' इस छवि-भेद को स्वीकार करता है। फिर भी बेह आशा करता है कि प्रेक्षक इतना सहृदय होगा कि अभिनयके अनुकूल अपने को रसप्राप्ति बना सकेगा। स्वयं कालिदास भी सत्-असत् में विवेक करनेवाले सज्जन पुरुष को अपने काव्य का सही मर्मज्ञ मानते हैं और ऐसे किसी भी प्रयोग को उत्तम स्वीकार करने को प्रस्तुत नहीं हैं, जिसमें विद्वानों को सन्तोष न हो जाय। परन्तु कालिदास द्वारा यह बात सहज रूप में कही गयी है। यह बिल्कुल ठीक है कि सभी लोग रसानुभूति में समान रूप से कुशल नहीं होते। जो संवेदनशील प्रकृति के होते हैं वे ही सौन्दर्यपारपी हैं। सन् ईसवी की चौथी-पाँचवीं शती तक के कवियों को अपनी कविता के लक्ष्यभूत श्रोता के समझदार होने की बात क्रमशः अधिक मात्रा में अनुभूत अवश्य होती रही है, पर उनके बहुत पण्डित या शास्त्रज्ञ होने का आग्रह नहीं है।

काव्य-लक्षणों का आरम्भ कब से हुआ यह कहना कठिन है, पर रामायण में ऐसे स्थल मिल जाते हैं जो परवर्ती कवियों की चामत्कारिक उक्तियों से तुलनीय हो सकते हैं। परन्तु ऐसी उक्तियाँ जो कथा की गति को धीमी कर दें और चरित्र की स्वाभाविक स्थिति से ध्यान खींचकर उक्ति-चमत्कार की ओर ले जायें, बहुत कम हैं। मध्यकालीन महाकाव्यों में यह बात ठीक उलटी है। विद्वानों ने पतंजलि के महाभाष्य के उदाहरणों और पिगल छन्द-सूत्र के छन्दों के रमणीय नामों से यह ठीक ही अनुमान लगाया है कि सन् ईसवी के बहुत पूर्व से ही अलंकृत काव्य-शैली काफी प्रौढ़ हो चुकी थी। रामायण में उसी समृद्ध परम्परा के दर्शन होते हैं। पण्डितों ने दिखाया है कि कालिदास द्वारा उल्लिखित प्रमुख बातों में प्रत्येक के लिए प्रेरणा देने योग्य प्रसंग रामायण में मिल जाता है। हिसाब लगानेवालों ने सीता के दुःख को अनुभव करनेवाली एक साथ 29 और राम-विरहित अयोध्या के लिए 16 उपमाओं का प्रसंग खोजा है (रा. 2, 19, 21।14), परन्तु फिर भी कालिदास के काव्यों में कुछ खास बातों पर बल दिया गया है और वे उजागर हो उठी हैं। कालिदास से दो बातें निश्चित रूप से काव्य में प्रमुख स्थान पाने लगती हैं—(1) अनेक प्रकार से शब्दालंकार और अर्थालंकार द्वारा वर्णन को चामत्कारिक बनाना और (2) शृंगार रस-तत्रापि कामशास्त्रीय विलास-चेष्टाओं की योजना। कालिदास उपमाओं के लिए तो प्रसिद्ध ही है, उन्होंने 'रघुवंश' में एक पूरा सर्ग यमकों के लिए ही लिखा है। 'कुमारसम्भव' और 'रघुवंश' में कामशास्त्रीय भोगवर्णन की योजना है। परवर्ती कवियों ने इन दोनों तत्त्वों का जमके उपयोग किया। परवर्ती महाकाव्यों में वस्तु-तत्त्व की योजना मानो इन दो बातों को उद्देश्य मानकर ही की गयी है। संस्कृत भाषा की समास-बहुला पदावली और बड़े-बड़े छन्द उनके सहायक सिद्ध हुए हैं। मुक्तक-काव्य में भी इन बातों का ही छोटे पैमाने पर प्रयोग है। उक्ति चमत्कार में श्लेष की प्रवृत्ति क्रमशः बढ़ती गयी है और बारहवीं शताब्दी तक आते-आते वह हास्यास्पद स्थिति तक पहुँच गयी है।

गद्य-काव्य में श्लेष की महिमा और भी अधिक उपलब्ध होती है। सुबन्धु (सातवीं शताब्दी) ने तो 'प्रत्यक्षर श्लेषमय वंदग्ध्य-विन्यास निधि' (प्रत्येक अक्षर के श्लेषमय विन्यास के अपेक्षित कौशल की निधि) ही होने का दावा किया है। वाणभट्ट ने, जो उनके ईपत् परवर्ती हैं, मानो अपनी ही रचना के लिए कहा था कि सुम्पष्ट मधुरालाप में और भाव में निरन्तर मनोहरा तथा अनुराग-वश स्वयमेव पर उपस्थिता नववधू के समान सुगम, कलाविद्या सम्बन्धी विलास के कारण सुश्राव्य और रस के अनुसरण के कारण विना प्रयास सुलभा, शब्द-गुम्फमयी कथा किसके हृदय में कौतुक नहीं उत्पन्न करती! सहजबोध दीपक और उपमा अलंकार से सम्पन्न अपूर्व पदार्थों के समावेश से विरचित अनवरत श्लेषालंकार में किंचित दुर्बोध्य कथा, उज्ज्वल प्रदीप के समान और कान्तिमान चम्पे की कलियों में गूँथे हुए और बीच-बीच में चमेली के फूलों से अलंकृत धनी मोहनमाना की भाँति, किसके मन को आकृष्ट नहीं करती ?

स्फुरत्कलानापविला सकोमला करोति राग हृदि कौतुकाभिधम् ।  
रमेन शय्या स्वयमभ्युपागता कयाजनस्याभिनवा वधूर्ग्वि ॥

हरन्ति क नौज्ज्वलदीपकोपमैर्नवैपदार्यै रूपपादिता कथा ।  
निरन्तर श्लेषघना मुजानियो महास्रजश्चम्पक कुड्मलैरिव ॥

परन्तु सुबन्धु और वाणभट्ट में इस प्रकार श्लेष और यमक की योजना के साथ सरसता भी है और वह सरसता शृंगाररस की है। सच पूछा जाय तो इन दो श्लोकों में वाणभट्ट ने मध्यकाल के संस्कृत-साहित्य के सर्वोत्तम पक्ष को प्रत्यक्ष कर दिया है। यह कविता कलाालाप के विलास से कोमल, समाससिद्ध पदावली के कारण गम्भीर गुम्फमयी, उज्ज्वल उपमा, दीपक आदि अलंकारों से सुसज्जित, निरन्तर श्लेषालंकार से किंचित दुर्बोध्य, अच्छी जाति के छन्दो और वर्णमैत्रियों में भूषित होगी, परन्तु मदा रमानुवर्ती भी। यहाँ इंगित से रस का शृंगारपरक अर्थ भी दिवा दिया गया है।

भागवि (छठी शताब्दी) अर्थगौरव के लिए बहुत ही प्रसिद्ध है। उक्ति-चमत्कार का उनमें प्राबल्य है। उन्होंने अपने एक पात्र के द्वारा अपना ही भावदर्श चमत्कार का उनमें प्राबल्य है। उन्होंने अपने एक पात्र के द्वारा अपना ही भावदर्श

स्फुटना न पदैपरपाहता न च न स्वीकृतमर्थगौरवम् ।  
रचिता पृथगर्थता गिराम् न च सामर्थ्यमपोहित गिराम् ॥

उनके बाद भट्टि, कुमारदाम, माध, श्रीहर्ष आदि कवियों में उक्ति-चमत्कार और भोग-परक शृंगार-योजना की प्रवृत्ति निरन्तर बढ़ती गयी और नायक के व्यक्तित्व की समझा लक्ष्मी की अभिव्यक्ति की मात्रा क्षीण होती गयी है। कवियों में राजाश्रय पाने की प्रवृत्ति बढ़ती गयी और महाकाव्य का महान् भावदर्श भूमिल हो गया। हिन्दी साहित्य के ऐतिहासिक तक घाते ही वह क्षुप्त हो गयी। नवीन काल के किन्हीं कवि ने दुःख के साथ कहा था कि घन-लोभियों के हाथों में भ्रमूत-निष्पन्न सरग सरस्वती की बहुमार्गगामिनी उद्दाम घारा का प्रवाह जो महाकाव्य

में प्रवाहित होता था, समाप्त ही हो गया।<sup>1</sup> साधारण कोटि के कवियों में तो वह अन्तर्धान हो गयी। माघ और भारवि जैसे महान् कवियों में अक्षर-योजना के खेलवादी रचना (चित्रकाव्य) में बहुत अधिक उलझने की प्रवृत्ति मिलती है। श्लेष-प्रियता में सुबन्धु और बाण जैसे महाकाव्य-लेखकों की तरह माघ, भारवि, कुमारदास, और श्रीहर्ष बहुत रस लेते हैं। कभी इन अलंकारों को कथा-प्रवाह और पात्र की स्वाभाविक मनःस्थिति को मन्द, अवास्तविक और कृत्रिम बनाने की पूरी छूट दी गयी है, परन्तु बारहवीं शताब्दी के आस-पास तो ऐसे काव्य लिखे जाने लगे जो श्लेष-प्रदर्शन से पाण्डित्य को हास्यास्पद सीमा तक ले जाने लगे। सन्ध्याकार नन्दी के 'रामपाल चरित' के प्रत्येक पक्ष में रामायण के राम और ग्यारहवीं शती के अन्त में विद्यमान राजा रामपाल दोनों के चरित श्लेष द्वारा कहे गये हैं। इसी प्रकार 'राघव पाण्डवीय' नामक दो काव्य लिखे गये, जिसके लेखक धनंजय और माधव भट्ट (कविराज) थे, जिनमें एक ही साथ रामायण और महाभारत की कथा कही गयी है। हरिदत्त सूरि के 'राघवनैपथीय' में राम और नल की कथाओं को उन्हीं शब्दों में कहने की चतुरता दिखायी गयी है। ऐसे अर्थों को उन्हीं शब्दों से निकालने में संस्कृत का अपूर्व व्याकरण और शेष ग्रन्थ महायता करते हैं और पाठक व्याकरण का सुनिपुण पण्डित न हो तो मूँड़ मारके भी कुछ नहीं समझ पायेगा। कोई आश्चर्य नहीं कि मध्यकालीन कवियों को अपने पाठक के शास्त्र-निष्णात होने का दावा उत्तरोत्तर बढ़ता ही गया और 'ममग्रा लक्ष्मी' की बात एकदम भूल गयी जो कालिदास तक और अंततः भारवि तक, किसी-न-किसी रूप में बराबर ध्यान में रखी गयी।

किस प्रकार अलंकारिकता की प्रधानता हो सकती है, यह इस अत्यन्त लोकप्रिय शब्दावली से अनुमान किया जा सकता है। कालिदास के 'रघुवंश' में आयी हुई एक उपमा के कारण उन्हें 'दीपशिखा-कालिदास'<sup>2</sup> कहा जाता है, इसी प्रकार भारवि को 'किरातार्जुनीय' की उपमा के आधार पर 'छत्रे-भारवि'<sup>3</sup> और

1. सदा मध्ये भासाभियदगृह्णन्ध्वन्द सरसा  
सरस्वरवृद्धामा बहति बहुमार्गा परिमलम् ।  
प्रसाद ता एता घनपरिचिताः केन महतां  
महाकाव्याभ्योविः स्फुरितमधुरा यन्ति इवयः ॥ (वा. प्र. 7, 256)
2. दीपशिखा : कालिदास  
सधारिणीदीपशिखेव रात्रौ यं य व्यतीमाय पतिवरा सा ।  
नरेन्द्र भाग्यंष्ट इव प्रपेदे त्रिवर्णमाव स स भूमिपालः ॥ (रघु. 7)
3. छत्र : भारवि  
उत्कृत्स्नस्फलनलिनोदलादमुष्मादुद्भूतः सरसिजसम्भव परागः ।  
वात्याभिधिवति विवर्तितः समन्तादाघते कनकमयातपत्र लक्ष्मीम् ।  
(किरात. 5139)



माघ को 'मिशुपालवध' में आयी हुई उपमा के कारण 'घण्टा माघ'।<sup>1</sup> इन नामों को देनेवाले के मन में इन कवियों का जो सर्वोत्तम रूप था वह इन उपमाओं में ही व्यक्त होता है। जिन श्लोकों में ये उपमाएँ आयी हैं उनके अध्ययन से एक विचित्र निष्कर्ष निकलता है। कालिदास की उपमा सहज और रसानुग है; भारवि की किञ्चिन् जटिल पर रसानुवर्तिनी, किन्तु माघ की बहुत जटिल और रम-दूरवर्तिनी। यही काव्य में चमत्कार का भी क्रम है। दो बातें और ध्यान देने योग्य हैं, रम-विवेचन में जिनका मीधा सम्बन्ध है। उनमें एक तो कामदेवता है और दूसरा महदय है।

पूर्ववैदिक युग में गन्धर्व और असुराएँ एकदम अपरिचित ही थीं। उत्तर-वैदिक युग में इनकी चर्चा मिलने लगती है। शतपथ ब्राह्मण (9-4-2) के अनुसार गन्धर्व और असुराएँ मिथुन रूप में प्रजापति से उत्पन्न हुई थीं। गन्धर्व और कन्दर्प किसी एक ही आर्योत्तर (सम्भवतः किरातवर्गी) शब्द के संस्कृतीकृत रूप जान पड़ते हैं। परन्तु विष्णुधर्मोत्तर (3-58) के अनुसार कामदेव और उनकी पत्नी रति, क्रमशः वरुण और गौरी के अवतार हैं। अवतार होने का अर्थ यह है कि वरुण तिम्र जाति या श्रेणी के देवता थे उसमें भिन्न जाति में अवतरित हुए—कदाचित् गन्धर्व जाति में। इसीलिए मकरकेतन (या मछली की ध्वजा धारण करनेवाला) रूप तो वरुण के समान ही है, पर वे स्वयं गन्धर्व या कन्दर्प हैं। इनका ही एक नाम मार है। जान पड़ता है बुद्धदेव को समाधिच्युत करनेवाली मारमैना के नायक ये ही महासाय थे और बुद्धदेव से मार खाने के बाद ये परवर्ती हिन्दू साहित्य में शिव में भी पिटने को बाध्य हुए थे। पिटे दोनों ही जगह थे। ब्राह्मण-पीछे की राम जाने। परन्तु जो देवता वैरागियों की दुनिया से खदेड़ा गया वह भोगियों की दुनिया पर हावी हो गया। कालिदास इनको दोनों रूपों में सम्मान देने है, पर परवर्ती रूप उन्हें अधिक प्रिय है। बाद के कवियों में इनका वडा सम्मान है। शिवजी के नयनाग्नि-पथ से भस्म होने के बाद ये 'अनंग' हो गये और 'कुमारसम्भव' में दिनाया गया है कि शिव से इन्होंने कसके बदला लिया था। तब से ये काव्य की दुनिया में ऐसे दृढ़ स्थान पर अधिकार कर गये कि ब्राह्मणिक युग के सबसे श्रेष्ठ कवि रवीन्द्रनाथ ने आश्चर्य के साथ शिव को पुकार-कर कहा था, 'ऐ वैरागी, तूने पाँच बाणोंवाले देवता को भस्म करके यह कैसा अनर्थ किया कि उनकी राख को विश्व-भर में फैला दिया!' इनके ये पाँच बाण

1. घण्टा माघ

उदयति बितोऽखरविमरुतो

अहिमयसो हिमघान्निपाति चास्तम् ।

बहूनि विररप बिलविषण्टा—

द्वपरिचारित

भारणेश्वरीस.

फूलों के हैं। तुलसीदास-जैसे बीतराग महात्मा भी इनकी विजयिनी शक्ति के कायल थे। उन्होंने लिखा है कि कामदेव फूलों का बाण हाथ में लेकर ही सारी दुनिया को वश में कर लेता है। संस्कृत कवि ने ठीक ही कहा है कि एक को दो टुकड़ों में विभक्त कर देनेवाले धनुर्धर तो बहुत है, पर दो को एक करनेवाला विचित्र धनुर्धर केवल कामदेव ही है।<sup>1</sup> कामदेवता की महिमा से सारा भारतीय, विशेषकर मध्ययुग और उत्तरवर्ती मध्ययुग का साहित्य आक्रान्त है। सभी इस देवता के बाण-सन्धान की दक्षता और अर्थ चोट से बहुत परिचित हैं। यह देवता शृंगाररस को ही नहीं परवर्ती काल के भक्तिरस को भी अपने तर्जनी-संकेत से चलाता है। मध्यकाल के कवियों ने इस देवता को बड़ा सम्मान दिया है। इस देवता की ही महिमा है कि मध्ययुग के साहित्य में उत्तान शृंगार का बहुत ही व्यापक वर्णन है। पुष्पबाणों से देव-देव को जीतनेवाला, सुरतलीला-नाटिका का सूत्रधार यह देवता काव्य में वह सब कुछ ले आने में सफल हुआ है, जो शृंगार के लिए आवश्यक है।<sup>2</sup> कोई आश्चर्य नहीं कि मध्यकाल के कवियों में शृंगाररस का उत्तान रूप इतना व्यापक होकर प्रकट हुआ है। कभी-कभी शृंगार को ही रस कहा गया है। 'सरस्वती कण्ठाभरण' में भोजराज ने पूर्वाचार्यों का यह श्लोक उद्धृत किया है :

शृंगारी चैत कविः काव्ये जातं रसमयं जातं  
स एव चेद शृंगारी नीरमं सर्वमेतत् ।

इसीलिए भोजराज ने अन्वय-व्यतिरेक द्वारा यह मत निश्चित किया कि रस तो शृंगार ही है। शारदातनय ने 'भावप्रकाश' में कहा है :

मनसो ह्लादजननः स्वादो रस इति स्मृतः  
शृंगारस्य स युज्येत ।

दूसरा तत्त्व सहृदय है। यह शब्द बहुत पुराना नहीं जान पड़ता। कुछ लोग तो ध्वनिकार का नाम ही सहृदय बताते हैं, पर यह केवल अनुमान मात्र है जो सही न होने की ओर ही अधिक झुका है। 'सहृदय' से मिलता-जुलता एक शब्द कालिदास ने प्रयोग किया है। यह है 'सचेताः'। पार्वती की नमस्याखिन्न प्रभा को म्लान देखकर ब्रह्मचारी वेशधारी शिव ने कहा था कि तुम्हारी इस दशा को देखकर किस 'सचेता' का हृदय दुःखी नहीं होगा, अर्थात् सचेता व्यक्ति ही रूप-लावण्य की महिमा को समझता है। यही सहृदय भी है। अभिनवगुप्त ने कहा

1. एक वस्तु द्विधा कर्तुं षडङ्गः सन्ति घञ्चिनः ।  
घञ्चो मभार एवैको द्वयोरेभ्य करोतिवः ॥ (सु. र. भा. 250)
2. कुलगृहवसाना केलिदीक्षा प्रदाने  
परमसुहृदन्गो रोहिणीवस्तमस्य  
प्रपि कुमुमपूपत्कंदैवदेवस्य जेता  
जयति सुरतलीलानाटिकासूत्रधारः ।  
(शारंगधर पद्धति)

है कि इस व्यक्ति का मनोमुक्त काव्य और वाच्य आदि के अध्ययन में स्वच्छ हो गया रहता है। काव्य की बगोटी सहृदय का हृदय ही बताया जाता है। परवर्ती ग्रन्थों में यह पता चलता है कि वह बहुत अधिक संवेदनीय तो था ही, इसके साथ ही रूप, वर्ण, प्रभा, आभिराज्य, विस्तारिता, मात्स्य, बदन, उपलेखन आदि का निपुण जानकार भी होता था और सबसे बड़ी बात कि वह युवक, रंगिरा और शृंगारप्रिय होता था। ('सहृदय हृदयसीता')

इन दो तन्त्रों ने काव्य में शृंगार को प्राधान्य दिया। हर कवि अपनी वाणी को गरम बनाने के लिए कुछ ऐसे प्रयोग करता है जो शृंगार के चोकर होते हैं। शृंगार क्या है? कहा गया है कि शृंग शब्द का अर्थ है मन्मथोद्भेद अर्थात् वामदेव नामक मन्मथी देवता का सन्निध्य होता। अतः 'शृंगार' उस देवता की प्रभावशालिनी शक्ति को प्रकट करनेवाला रस ही है।

प्राकृत और अपभ्रंश-काव्य में भी उक्ति-चमत्कार और शृंगार की धंष्टता मस्कृत कवियों के समान ही बनी रही। मस्कृत भाषा की समासशक्ति वहाँ उधार ली गयी। कुछ कवि पाण्डित्य-प्रदर्शन के निपार हुए थे, पर तोरु-जीवन का साहित्य अधिक मरल, सहज और स्वाभाविक था।

अपभ्रंश में इस प्रवृत्ति के दो रूप मिलने लगते हैं। एक तो वही उक्ति-चमत्कार का पाण्डित्य और सहृदय हृदय को प्रभावित करनेवाला मन्मथोद्भेद-मूलक शृंगार और दूसरा माधारण जन की सरस उक्तिया—आडम्बरहीन, योक्तिक और साक्षात् प्रेरणादायक होने के कारण सहज। ये प्राप्त होकर भी जीवन में प्रत्यक्षत सम्बन्धित है। शकुन्तला को देखकर दुष्यन्त ने कहा था कि यदि शहर से दूर जगल में स्थित आश्रम में ऐसा सौन्दर्य मिलता है, जो राजाओं के अन्त पुर में दुर्लभ है, तो कहना पड़ेगा कि अपने गुणों के कारण सहज प्राण-शक्ति के भरोसे में बढनेवाली वनलताओं ने यत्नपूर्वक पोषित उद्यान-लताओं को परास्त कर दिया।

शुद्धान्तदुर्लभमिद वपुराश्रमवासिनो यदि जनस्य दूरीकृताः खलु गुणैःशुद्धान लता वनलतामिः ।  
इत कविताओं को पढ़कर महाकवि की इस उक्ति की याद आये बिना नहीं रहती।

स्वयम्भू, त्रिभुवन और पुष्पदन्त जैसे कवियों के काव्य की भाषा अवश्य ही अपभ्रंश है, परन्तु वे शास्त्रीय परम्परा के कवि हैं। उन्होंने संस्कृत और प्राकृत के काव्यों का गम्भीर अध्ययन किया था। अलंकार, रस और विगल के पूर्ण ज्ञाता थे। परन्तु हेमचन्द्र के व्याकरण में उद्धृत दोहों में प्रामाण्य कवियों की सरल अभिव्यक्ति है, उनमें कोई आडम्बर नहीं है, बक्रता नहीं है, रसनिष्पत्ति के लिए चिन्तनजन्य रंगिमा नहीं है। स्वयम्भू लोकभाषा के प्रेमी थे, परन्तु रससृष्टि के अविज्ञात जनोचित नियमों के परिपालक भी थे। हरिवंश पुराण में स्वयम्भू ने लिखा है कि उन्हें इन्द्र से व्याकरण, भरत से रस

विस्तारणकला, पिगल से छन्द और प्रस्तार-विधि, भामह तथा दण्डी से अलंकरण, वाणभट्ट से धनधनित शब्दाडम्बर, हरिसेन तथा अन्य कवियों से कवित्व गुण और चउम्मुह (चतुर्मुख) से छन्दण, द्विपदी और ध्रुवको से जड़ित पदद्विया बन्ध प्राप्त हुआ :

इन्देणसमपिउ वापरणु । रस भरहें वासैं वित्तरणु ॥

पिगलेण छन्द पथ पत्थारु । मम्मह दण्डिणिहि अलकारु ॥

वाणेण समपिउ धणघणउ । ते अक्खर डम्बर धणघणउ ॥

हरिणेणि पाविउ णितणउ । अवरेहि मि कर्हाहि कवित्तणउ ॥

छण्डणिय ध्रुवइ ध्रुवएहि जड़िय । चउमुहेण समपिय पदद्विय ॥

इस बक्तव्य से उनके गम्भीर अध्ययन और शास्त्रीय ज्ञान का परिचय मिलता है। निश्चय ही उनके काव्य में गम्भीर अध्ययन-मनन का साक्ष्य वर्तमान है। वे विकट बन्ध के कवि कहे गये हैं। पर जिन दोहों की चर्चा हम आगे करने जा रहे हैं, वे पण्डितों के लिखे नहीं जान पड़ते। पण्डित वे हों भी तो पण्डिताई के बहुत ऊपर उठे हुए हैं। सहज भाव बड़ी कठोर साधना से प्राप्त होता है। कुछ उदाहरणों से बात स्पष्ट हो सकेगी।

एक विरह-व्याकुला प्रिया कहती है कि किसी प्रकार यदि मैं प्रिय को पा जाती तो एक ऐसा खेल करती जो अब तक किसी ने नहीं किया। उसके प्रत्येक अंग में ऐसा पैठ जाती जिस प्रकार पानी मिट्टी के नये कसोर में प्रवेश कर जाता है—अंग-अंग में भीन जाता है :

जइ केम्बइ पादीसु पिउ अकिआ कुड्डु करीसु ।

पाणिउ नवइ सरावि जिवैं सब्बेगे पइसीसु ॥

प्रेमपरवशा वधू कहती है, 'माई री, जब मन स्वस्थ हो तो मान की सुधि की जाय। यहाँ तो बात ही कुछ और है। ज्यों ही प्रिय को देखती हूँ, ऐसी हड़बड़ी मचती है कि फिर अपनी समझी-बूझी को याद कौन करे। सारा सोचा समझा गायब हो जाता है' :

अम्मीए सत्थावथेहि सुधि करि किज्जइ माणु ।

पिय दिट्ठे हल्लोहलइ को सुमरइ अप्पाणु ॥

मान करनेवाले दूल्हे को सिखाया जा रहा है—'प्यारे, मैंने तुम्हें बहुत बार मना किया कि मान देर तक न किया करो। बेपीर, इस मान-मनौअल में रात बीत जायेगी और जल्दी-जल्दी दड़बड़ बिहान हो जायेगा' :

ढोत्ता महुँ तुहुँ बारिया मा करु दीहा माणु ।

निह्य गमिही रत्तडी दडबड़ होइ बिहाणु ॥

कोई वयस्का सखी सहजबंकिम लोचना नायिका को परिहास-पेशल वाणी में समझा रही है, 'बिटिया, मैंने तुम्हें कितनी बार कहा है कि इस बाँकी न किया करो। वह जो कानवाली बर्छी होती है न, जो हृदय मोस नोचकर बाहर निकलती है, उसी प्रकार तुम्हारी यह बाँकी न

को वेधती है'

त्रिद्वीप मठ भण्डिते तुष्टं मा कस्य वंकी दिष्टि ।

पुनि मकण्ठी भन्नि त्रिवे वेहद हियइ पइष्टि ॥

वकिम कटाक्षों के नीचेपन को एग प्रकार ममभाया जाता है—'जैसे-जैसे वह मावरी अपने वकिम लोचनों को घूमना मिगानी है वैसे-वैसे मन्मथ अपने वाणों को परे पत्यर पर पजा-पजाके (घिम-घिमके) तोगा कर लेता है' (ये वाण फूनों के नहीं, उम्पान के होंगे)

त्रिम-त्रिम वकिम लोचणार्ह णिर मामलि सिचसेइ ।

निन-निम मम्मह गिमक मर गरि पत्यरि तिकरोइ ॥

विरहिणी ग्राम-वधू काक के शकुन पर भ्रव विद्वानस नहीं करती। सुनते-सुनते कान पक गये, पर प्रिय का भ्राना नहीं हुआ और यह काग है कि बोलना ही जा रहा है। उमने उडाना चाहा, इस मिथ्याभाषी को, हाथ उठाकर। बिरह में दुबली कलाइयों में चूड़ी निकलकर पृथ्वी पर गिरी, लेकिन कागा की बात ठीक ही थी। अचानक प्रिय दिख गये। झाधी चूड़ियाँ धरती पर गिर गयी थीं। पर महसा प्रियदर्शन में खुशी की लहर दौड़ी, दुबली कलाई फूलकर मोटी हुई, झाधी चूड़ियाँ तडाक में टूट बिखरी

बायम उडावनिग पिभ्र दिष्टइ महगति ॥

अदा बलभ्र महिहिगभ्र अदा फुट्ट तडति ॥

कैसी महज अभिव्यक्ति है ! कोई बनाव-भिगार नहीं, सहज उल्लास का सहज प्रकाशन।

मान करनेवाले प्रेमी से प्रिया कहती है, 'देखो प्यारे, जिन्दगी का कोई ठिकाना नहीं है और मौत का भ्राना एकदम तय है ! ऐसी हालत में यह हठने की बात क्यों ! रूठोगे तो ये वियोग के एक-एक दिन देवताओं के सौ-सौ बरसों के समान हो जायेंगे !'

इस प्रकार बारहवीं शताब्दी तक संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंस के कवि शृंगाररस को सर्वश्रेष्ठ और कभी-कभी एकमात्र रस मान चुके थे। वीररस उमके बाद ही आता है। वस्तुतः स्वयं नाट्यशास्त्र में केवल इन दो रसों को ही पूर्णतः नाटक के लिए स्वीकार किया था। बारहवीं शताब्दी तक वीररस प्रायः शृंगार का अंग बन चुका था। अपभ्रंस की और परवर्ती लोकभाषाओं की कविताओं में वीररस की दर्पोक्तियाँ प्रायः प्रेमिका या वीर पत्नियों द्वारा करायी गयी हैं या फिर वीररस की योजना अनूठा रूपवती कन्याओं के हरण के लिए की गयी है। पृथ्वीराज रासो की अधिकतर लडाइयों के मूल में प्रेम है।

शृंगार मन्मथोदभेद का रस है। मन्मथ देवता जीवन की उद्दाम प्राणशक्ति के उद्बोधक हैं और उनके लक्ष्य युवक और युवती-जन हैं। इस उद्दाम पारीरिक आनन्द के आश्रय राजकुमार और राजकुमारियाँ हैं, जो प्रायः सुरूप होते हैं। सामाजिक-रीति-नीति सब समय इनके सम्बन्धों की सहायिका नहीं होती।

आवश्यकता पड़ने पर कविगण उसकी अवहेलना करने में भी संकोच नहीं करते। परकीया तो थी ही, असती भी रसोद्रेचक सिद्ध हुई। प्राकृत की गाथाओं में और अपभ्रंश के दोहों में असती मन्मथोदभेद की पूरी गरिमा लेकर आयी है। संस्कृत के मुभाषितों में भी उसकी महिमा अस्वीकृत नहीं हुई है।

इसी पृष्ठभूमि में प्राकृत की नायक-नामिका के विरुद्ध प्रतिक्रिया हुई और शृंगाररस की पूरी परम्परा को भगवान् की ओर मोड़ देने का प्रयत्न हुआ। जयदेव की रचनाओं में संस्कृत की सारी समृद्ध परम्परा—कोमलकान्त पदावली, अनुप्रास और यमक की मनमोहन योजना, विरह और मिलन को गाढ़ संवेदना का विषय बनानेवाली काव्य-रूढ़ियाँ—प्राकृत पुरुषों और स्त्रियों से हटाकर भगवत्स्मरण की ओर मोड़ दी गयी। 'सरसता' को हरिस्मरण का माध्यम बना दिया गया।

अत्यधिक प्राकृत-केन्द्री कविता की प्रतिक्रिया का अवसान सहज भगवत्प्रेम में हुआ। सन्तो और सगुणमार्गी भक्तों ने नये रसबोध को बढ़ावा दिया। यद्यपि रीतिकाल में संस्कृत की प्रवृत्तियों को जिलाये रखा गया, पर भक्ति के आदर्श उमें भी चालित करते रहे। लोकभाषाओं के साहित्य में पाण्डित्य-प्रदर्शन की चेष्टा एकदम लुप्त नहीं हुई। हाँ, संस्कृत कवियों की ऊँचाई तक वह कभी नहीं पहुँच पायी, पर भक्ति और समाजमंगल की जिस ऊँचाई तक वह पहुँची, वह संस्कृत के परवर्ती कवियों में किसी को नसीब नहीं हुई थी।

वैदिक युग में मनुष्य और प्रकृति एक ही सिक्के के दो पहलू थे। उन्हीं में ऐमे अन्वेषण ने 'शान्तं शिवमद्वैतं' रसतत्त्व को उजागर किया। रामायण-युग में मनुष्य की 'समग्रा लक्ष्मी' के साथ प्रकृति की 'समग्रा लक्ष्मी' रल-मिलकर चलती है। परन्तु बाद में सारा जगत् मनुष्य के कुछ भावों को पुष्ट करता है, और रस बनता है। यह समग्र व्यक्ति का ऐसा उद्बोध नहीं है, जो उदात्त रूप में समाज का प्रतिनिधित्व भी करता है और उसका उन्नयन भी। उसमें मनुष्य द्वारा उद्भावित शास्त्रज्ञान प्रमुख स्थान ग्रहण करता है और भावविशेष की प्रबलता जीवन के विविध क्षेत्रों को अभिभूत कर देती है। यद्यपि इस भाव-विशेष की पृष्ठि को ब्रह्मानन्द-सहोदर कहा जाता है—पर परब्रह्म के उस रूप को जो प्रकृति और जगत् के नानात्व में अद्वय तत्त्व को खोजने का प्रयास हीकर ही रस बनता है, मुला दिया जाता है। कालिदास तक वह मुलाया नहीं गया था, पर बाद में मुला दिया गया। इसकी प्रतिक्रिया-स्वरूप धारहवीं शती के बाद परब्रह्म ही मुख्य हो जाता है—मनुष्य उपेक्षित। परम्पराएँ चलती रहती हैं—निर्जिव होकर। भक्ति आती है—प्राणधारा होकर। रस की यह परिणति विस्मय-कारक है।



**सहज-साधना**





स्व. पं. रविशंकर शुक्लजी  
की  
पावन स्मृति मे



स्व. पं. रविशंकर शुक्लजी  
की  
पावन स्मृति में



## भूमिका

भारत की आध्यात्मिक परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। आत्मा से सम्बन्धित चिन्तन इस देश की अपनी खोज है और वह उतना ही सहज अथवा स्वाभाविक है जितना सूर्य का चमकना, वायु का चलना अथवा नदियों का बहना। वेदों के समय से आज तक यह चिन्तन अबाध रूप में चलता रहा है। कभी एक भावधारा को प्रमुखता मिली है तो कभी दूसरी को। आगे चलकर एकाधिक भाव-धाराओं ने आपस में मिलकर व्यापक भाव-धाराओं का रूप ग्रहण किया और इस प्रकार अनेक सम्प्रदायों का निर्माण हुआ।

आध्यात्मिक क्षेत्र में चिन्तन और तप का बहुत महत्त्व रहा है। परवर्ती वैदिक युग में भी कर्मकाण्ड की तुलना में इन दोनों प्रवृत्तियों का स्थान ऊँचा रहा है। इन दोनों के समन्वय से योग का मार्ग अस्तित्व में आया और उपनिषद्-काल में सदाचार के मेल से योग की महिमा बढ़ी। इस प्रकार आध्यात्मिक उन्नति के लिए सदाचरण, ज्ञान और तप की त्रिवेणी को सामूहिक रूप से महत्त्व प्राप्त हुआ। इसका यह अर्थ नहीं कि अध्यात्म के क्षेत्र में भक्ति को कोई स्थान नहीं था। भक्ति की धारा भले ही अतीत की पृष्ठभूमि में क्षीण दिखायी दे, किन्तु उसकी शृंखला अनवरत रूप में लक्षित होती है। गीता में हमें इन सभी तत्त्वों के स्पष्ट रूप से दर्शन होते हैं।

भारतीय अध्यात्म का इतिहास हमें यह बताता है कि निरन्तर परीक्षण के द्वारा अनुभवजन्य ज्ञान वैज्ञानिक रूप धारण करता गया और तुलनात्मक अनुभव और परीक्षण से उसे समन्वयात्मक रूप मिलता गया। आध्यात्मिक जगत् में इसके अनेक उदाहरण हैं। सहज-साधना अध्यात्म-जगत् का एक ऐसा ही समन्वयमूलक वैज्ञानिक रूप है।

सहज-साधना का अपेक्षाकृत स्पष्ट स्वरूप हमें कबीर और उनके समवर्ती सन्तों की वाणियों में देखने को मिलता है, किन्तु इसका सीधा सम्बन्ध किसी सम्प्रदाय से नहीं जोड़ा जा सकता, क्योंकि यह एक प्रक्रिया की ऐसी परिणति है, जो हमें मध्यकाल के समुण और निर्गुण दोनों ही प्रकार के भक्तों की रचनाओं में दिखायी देती है। इसका कारण यह है कि इन दोनों ही प्रकार के भक्तों ने मूल को एकत्र करने की कोशिश की है और उसकी प्राथमिक प्रकृति से प्राथमिक के रूप



कर छा गया है।

भगवान् बुद्ध के मत में तृष्णा के क्षय के द्वारा दुःख की निवृत्ति हो सकती है और तृष्णा के क्षय के लिए पवित्र तथा निर्दोष जीवन व्यतीत करना आवश्यक है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि सामान्यतः बुद्धदेव के उपदेश व्यक्ति को दुःख से मुक्त करके निर्वाण की ओर ले जानेवाले थे। बुद्ध के परिनिर्वाण के अनन्तर बौद्ध धर्म के महायान सम्प्रदाय में व्यक्तिगत निर्वाण के स्थान में साधक का लक्ष्य सभी प्राणियों का उद्धार करना हो गया। महायान में करुणा का स्थान प्रमुख है जिसमें जीव-मेवा और दूसरे का दुःख दूर करने की प्रवृत्ति उत्पन्न होती है। इसके फलस्वरूप बौद्ध धर्म में जहाँ साधना द्वारा अपने को सक्षम बनाना आवश्यक हो गया, वही दूसरों को अपने मार्ग पर लाना भी आवश्यक बन गया। उसके फलस्वरूप विभिन्न वर्गों और मतों के लोगों का महायान में तेजी से प्रवेश होने लगा और अनेक प्रकार के विश्वास और उपासना की विधियों का उभरना समावेश हो गया। महायान का तेजी से विस्तार होने लगा और वह एशिया का सबसे व्यापक धर्म बन गया।

कालक्रम से बौद्ध धर्म में तन्त्र का प्रवेश हुआ। इसके पीछे यही भावना प्रबल जान पड़ती है कि साधक अपने लक्ष्य की प्राप्ति की ओर शीघ्रता से बढ़ सके। यह प्रवृत्ति केवल बौद्ध धर्म तक ही सीमित नहीं रही, आगे चलकर हिन्दू और जैन धर्म में भी तन्त्र का प्रवेश हुआ। बौद्ध तान्त्रिक विधियों में समस्त सृष्टि-क्रम का संचालन प्रज्ञा और उपाय के रूप में दिखायी देता है जो शैवों और शाक्तों की सृष्टि-सम्बन्धी मान्यताओं से विशेष अन्तर नहीं रखता। जो अन्तर है, वह साधनापद्धति और क्रम से सम्बन्ध रखता है। साधना-पद्धति की दृष्टि से सिद्ध और नाथपन्थियों में योग की प्रधानता दिखायी देती है। योग के द्वारा आत्मा को स्थिर करने में और इन्द्रियों और मन के क्षेत्र से अलग करके संयत रखने में जो सहायता मिलती रही है, उसके कारण सभी सम्प्रदायों ने उसे अपनी साधना-पद्धति में स्थान दिया है। यही कारण है कि साधना के इतिहास में योग का अविच्छिन्न रूप हमें दिखायी देता है, वह चाहे अपेक्षाकृत अर्वाचीन हो या अत्यन्त प्राचीन।

महायान की दो धाराएँ हैं—पारमितानय और मन्त्रनय। दोनों का ही लक्ष्य बुद्धत्व की प्राप्ति है। पारमितानय में करुणा, मैत्री आदि की चर्या प्रधान है। पारमितानय छः हैं—दान, शील, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान तथा प्रज्ञा, जिनमें प्रज्ञा अन्तिम और महत्त्वपूर्ण है। मन्त्रयान के अवान्तर भेद क्रमशः वज्रयान, काल-चक्रयान तथा सहजयान आविर्भूत हुए। वज्रयान तथा काल-चक्रयान की साधना में मन्त्र का प्राधान्य रहता है, सहजयान में मन्त्र पर जोर नहीं दिया गया है।

सहजयान में सहजावस्था की प्राप्ति ही पूर्णता की सिद्धि है। निर्वाण और महासुख उसके ही पर्याय हैं। ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान का भेदन करके निर्विकल्प पद की प्राप्ति ही सहज अवस्था है। इस अवस्था की प्राप्ति गुरु के उपदेश में





## निवेदन

इस पुस्तक में मेरे चार व्याख्यानों का संकलन है। ये व्याख्यान नागपुर में मध्यप्रदेश शासन साहित्य परिषद् की ओर से आयोजित हुए थे। स्वर्गीय पण्डित रविशंकर शुक्लजी उन दिनों हमारे बीच विद्यमान थे। उन्होंने कई व्याख्यानों में सभापति का आसन सुशोभित करके व्याख्याता का मान बढ़ाया था। इन व्याख्यानों के प्रकाशित होने में देर हो गयी और शुक्लजी हमें छोड़कर हमेशा के लिए चले गये। व्याख्यानों के प्रकाशित होने पर उनकी पवित्र स्मृति ही मन-पटल पर प्रमुख रूप से विद्यमान है। उनके समान गुणग्राही, सहृदय और कर्मठ नेता हिन्दी-जगत् के लिए अब दुर्लभ है। इन व्याख्यानों की एक-एक पक्ति के साथ उनकी पवित्र स्मृति जुड़ी हुई है। प्रकाशित होते समय कहीं वे देख पाते !

यद्यपि इन व्याख्यानों का विषय सहज-साधना है, पर प्रसंग-क्रम से इसमें ऐसी अनेक साधना-पद्धतियों की चर्चा आ गयी है, जो उतनी सहज नहीं लगेंगी, जितनी कही जाती है। शब्दों के भी नसीब का जोर होता है। 'सहज' शब्द भी खींचतान में आया है। 'ह' और 'ज' ये दोनों अक्षर-हठयोग और जप-योग के लिए प्रतीक रूप में व्यवहृत बताये गये हैं और जो साधना 'ह' और 'ज' को साथ-साथ लेकर चले, उसे 'सहज-साधना' कहा गया है। इस अर्थ में सारा योगमार्ग खिंच आता है। एक सहृदय ने तो मेरे नाम के आरम्भिक अक्षरों से भी इनका सम्बन्ध जोड़ दिया है ! इस प्रकार 'सहज' को अनेक अर्थों का विषय बनना पड़ा है और इस व्याख्यान-माला के लेखक को भी अनेक ज्ञात-अज्ञात मार्गों की यात्रा करनी पड़ी है। परन्तु 'सहज' वास्तव में सहज ही है। कबीरदास ने घोषणा की थी कि 'सहज सहज कहते तो सभी हैं, पर उसे पहचानना कोई नहीं !' पहचानने का उपाय उन्होंने बताया था—'जिन सहज विषया तजी, सहज कहीजं सोय।' विषयों का त्याग करना एक बात है और सहज भाव से विषयों का त्याग करना बिल्कुल दूसरी बात है। उत्तर-मध्यकाल के सगुणमार्गी और निर्गुणमार्गी भक्तों ने इसी सहज मार्ग का अपने-अपने ढंग से निर्देशन किया था।

इन व्याख्यानों के प्रकाशन से मुझे प्रसन्नता हो रही है। परन्तु लिखने में व्याख्यान कुछ अधिक अ-सहज हो गये हैं। प्रयत्न तो यही किया है कि वे पाठ्य रूप में ग्रहणीय हों, पर सर्वत्र यह सम्भव नहीं हो सका।







साधना-केन्द्र

‘मनुष्य का शरीर ही सब साधनाओं का केन्द्र है’



साधना-केन्द्र

‘मनुष्य का शरीर ही सब साधनाओं का केन्द्र है’





साधना-केन्द्र

‘मनुष्य का शरीर ही सब साधनाओं का केन्द्र है’



स्वीकार करने में हिचक मालूम हुई। मानवतावाद इसका बहुत ही मुख्य और सरस परिणाम है। धर्म-भावना के क्षेत्र में मानव-सेवा, समाज-सेवा, चिकित्सालय, मातृसेवा-सदन-जैसी प्रवृत्तियाँ इसका बाह्य अद्यतन-सिद्ध उपजरूप रही हैं। राजनीति में प्रजातन्त्र समाजवाद, शान्तिवाद प्रभृति विचारधाराएँ इसी की अद्यतन-सिद्ध उपज हैं। अद्यतन-सिद्ध अर्थात् फोकट का माल—वाई-प्रोडक्ट। इतना तो निश्चित है कि भाव-धारामों का पोषण इसी विचारधारा से हो रहा है। इस विचारधारा की मूलभूत धारणा यह है कि मनुष्य ही समस्त कर्तव्यों और सेवाओं का चरम लक्ष्य है। मनुष्य की सेवा करना, उसका सामाजिक, राजनैतिक और आर्थिक पाश से मोचन करना और इसी संसार में उसे सब प्रकार से समृद्ध करना मानव का चरम लक्ष्य है। यदि कोई परम देवता कही है, तो उसको खेत में काम करते हुए किसानों, सड़क पर गिट्टी तोड़ते हुए मजदूरों के श्रम-बिन्दुओं में ही साक्षात् पाया जा सकता है। निर्मल शिशुओं के हास्य में, विधवाओं और अपाहिजों के क्रन्दन में, अशिक्षितों और गुमराहों के भ्रान्त आचरणों में और दलितों, पराजितों एवं निपेपितों की हाय-हाय में उसका निवास है। मनुष्य की सब पूजाएँ और तपस्याएँ व्यर्थ हैं, यदि उससे दीन-दुखियों के आँसु नहीं पृथक् सके, दलितों और निरग्न लोगों के चेहरों पर आनन्द की हँसी न दिखायी दे जाय, और रोगियों की मर्यान्तक पीड़ा न समाप्त हो जाय। इस समूची सेवा-भावना का लक्ष्य क्या है ? स्वर्ग ? नहीं; मोक्ष ? नहीं। इस सेवा-भावना का लक्ष्य सेवा-भावना ही है। मनुष्य की सेवा ही साध्य है और मनुष्य की सेवा ही साधन। मनुष्य राष्ट्र, सम्प्रदाय, जाति और परिवार से बड़ा है। इन बातों का महत्त्व वही तक है, जहाँ तक ये मनुष्य की सेवा के अविरोधी हैं। कोई भी राजनैतिक, धार्मिक, सामाजिक, साम्प्रदायिक मान्यता इस मानवतावादी विचार-धारा के प्रतिकूल जाकर ग्रहणीय नहीं हो सकती। युद्ध बुरा है; क्योंकि वह मनुष्य को भयंकर विपत्तियों और दुर्दशाओं का शिकार बना देता है। फाँसी की सजा या यातनापूर्ण कारादण्ड अनुचित है; क्योंकि वह मनुष्य के क्षणिक आवेशों में किये गये कार्यों के लिए दण्ड-रूप में प्राकर उसके भीतर की अन्य समस्त सम्भावनाओं को नष्ट कर देता है।

मानवतावाद से विचारशक्ति : दीर्घकाल में जिन बातों को अपराध समझा जाता रहा है, वे मानवतावादी दृष्टि से या तो अपराध ही नहीं सिद्ध होती या फिर बहुत हल्के अपराध हैं। इसी विचारधारा ने वेद-वृत्ति के विशुद्ध दीर्घकाल में चनी घाती हुई निन्दा-भावना को नये सिरे से विचारणीय बना दिया है। मती-प्रथा और विधवा-विवाह निषेध-जैसी भावनाओं को, जो युगों में सम्मान और श्रद्धा का विषय बनी रही, सामाजिक बुराइयों के रूप में समझने की दृष्टि दी है। इस प्रकार मकड़ों प्रथाएँ, जो किसी समय बहुत महत्त्वपूर्ण और गौरवास्पद मानी जाती थी, नवमस्कृत व्यक्ति के चित्त में कम मूल्य की और कभी-कभी हानिप्रद भी मानी जाने लगी हैं और ऐसी बहूत-सी प्रथाएँ, जिनके

प्रति घृणा और जुगुप्सा का भाव था, अब खुल्लम-खुल्ला आदर और सम्मान का पात्र बनती जा रही हैं। कैसा अद्भुत परिवर्तन है !

रामराज्य का स्वप्न : जिस समय मानवतावाद का जन्म हुआ था, उस समय जड़ भौतिक विज्ञान का बोलवाला था; इसीलिए तत्कालीन विचारकों के चित्त में भौतिक विज्ञान द्वारा प्रतिष्ठित प्रत्यक्ष-बोध की मर्यादा का बड़ा मान था। ऐसी आशा की गयी थी कि मनुष्य भौतिक विज्ञान की उन्नति के साथ-साथ पृथ्वी पर स्वर्ग का निर्माण करेगा। निस्सन्देह मानवतावाद मनुष्य को शोषण और बन्धन से मुक्त करके इसी लोक में सुखी और समृद्ध बनाने के महान् और उदार आदर्शों से चालित हुआ था। मानवतावाद का साहित्य में निखरा हुआ रूप वैयक्तिक स्वाधीनता है, जिसने उन्नीसवीं शताब्दी के यूरोपीय साहित्य में अद्भुत श्रान्ति उपस्थित की। परन्तु जड़-विज्ञान के साथ-ही-साथ जहाँ मनुष्य का औदार्य उन्मिषित होता जा रहा था, वहीं यूरोप के बाहर के देशों पर कब्जा करके वहाँ से लूटी हुई सम्पत्ति के द्वारा अपना-अपना घर भरने की होड़ भी लगी हुई थी।

साम्राज्यवाद और राष्ट्रीयतावाद : इसी मनोवृत्ति ने उस राष्ट्रीयतावाद को जन्म दिया, जिसकी कोख से साम्राज्यवाद नाम का धिनीना बच्चा पैदा हुआ। शुरू-शुरू में ईसाई धर्म का आश्रय लेकर साम्राज्यवाद पनपा था। अन्य धर्म माननेवाले देशों में इसकी अच्छी प्रतिक्रिया नहीं हुई; इसलिए साम्राज्यवाद ने इस नवीन मानवता-धर्म का सहारा लिया, जो उसकी मजबूती और कमजोरी दोनों का हेतु बन गया। एक ओर जहाँ सुसंस्कृत व्यक्ति का चित्त उड़ान लेकर आसमान छूना चाहता था, वही लोभी लुटेरों का दल उसे पन्दे में फाँसकर नीचे की ओर खींच रहा था। ऐसा ही हुआ करता है। जब-जब चैतन्य आसमान की ओर सिर उठाता है, तब-तब जड़त्व उसे नीचे की ओर खींचता है। जड़-सत्ता में नीचे की ओर खींचने की अपार शक्ति है और चेतन-सत्ता में ऊपर की ओर उठने का ततोधिक आग्रह। यही द्वन्द्व संसार को धामे हुए है। इसी द्वन्द्व के अन्तरतर में प्रवेश करना और उसकी वास्तविकताओं को समझना सभी समस्याओं का समाधान है। जो हो, यह द्वन्द्व निरन्तर चल रहा है और जब तक सृष्टि है, निरन्तर चलता रहेगा। हमारे देश में यथासमय मानवतावाद भी आया; दलितों, अधःपतितों और उपेक्षितों के प्रति सहानुभूति का भाव भी आया, और साथ-ही-साथ राष्ट्रीयता भी आयी। पश्चिमी देशों में राष्ट्रीय भावना के बहुल प्रचार ने एक राष्ट्र के भीतर सुविधा-भोगी और सुविधा के जुटानेवाले दो वर्गों के व्यवधान को बढ़ाने में सहायता पहुँचायी। जिन लोगों के पास सम्पत्ति है और जिनके पास सम्पत्ति नहीं है, उनका अन्तर भयंकर होता गया। एक तरफ तो विपमता बढ़ती गयी और दूसरी तरफ राष्ट्रीयता की देवी युवावस्था की देहली पर पहुँचकर ऐसी ईर्ष्यालु रमणी सिद्ध हुई, जो सारे परिवार को ही ले डूबती है। संसार में एक ओर राष्ट्रीयता ने सिर उठाया, दूसरी ओर मानवतावाद के विवृत चिन्तन ने उस विवृत मतवाद

को जन्म दिया, जिसके अनुसार मनुष्यों में भी दो श्रेणी के मनुष्य हैं—एक उत्तम, दूसरे निकृष्ट; एक में देवत्व की सम्भावनाएँ हैं और दूसरे में पशुता से कोई विशेष अन्तर नहीं है। इन विकृत विचारों ने ठाय-ठाय दो महायुद्धों को भूपृष्ठ पर उतार दिया। इस प्रकार मनुष्यता की महिमा भी विकृत रूप में भयंकर हो उठी।

मानवतावाद के व्यक्ति-पक्ष की आलोचना : आज संसार का संवेदनशील चित्त इस भयंकर दुष्परिणाम से व्याकुल हो गया है। सारे संसार के साहित्य के निष्ठावान् मनीषियों के मन में आज एक ही प्रश्न है—यही क्या वास्तविक मानवतावाद है, जो मनुष्य को अकारण विनाश के गर्त में ढकेल रहा है? उन्नीसवीं शताब्दी के पश्चिमी स्वप्नदर्शियों ने और इस देश के पिछले खेदे के महान् साहित्यकारों ने क्या मानवतावाद की इसी महिमा का प्रचार किया है? आज नाना स्वयं में वैचित्र्य-संबलित आकार धारण करके एक ही उत्तर मानव-चित्त की गम्भीरतम भूमिका से निकल रहा है—मानवतावाद ठीक है। पर मुक्ति किसकी? क्या व्यक्ति-मानव की? नहीं। सामाजिक मानवतावाद ही उत्तम समाधान है। मनुष्य को—व्यक्ति-मनुष्य को नहीं, बल्कि समष्टि-मनुष्य को—आर्थिक, सामाजिक और राजनीतिक शोषण से मुक्त करना होगा। आज के सुसंस्कृत मनुष्य की यही कामना है, यही उसके अन्तरतम की चाह है।

जड़-चेतन का द्वन्द्व : मनुष्य और उसकी चाह! क्या यह इच्छा किसी विशिष्ट अदृश्य चैतन्य की, ऊपरी स्तर की, अभिव्यक्ति नहीं है? और यह मनुष्य क्या? न जाने किस पुण्यक्षण में किसी अज्ञात काल के अज्ञात मुहूर्त में हमारा यह ग्रहपिण्ड, जिसका नाम पृथ्वी दिया गया है, सूर्य-मण्डल से टूट गया था। उस समय यह ज्वलन्त गैसों से भरा हुआ था। ध्रुव से अन्त तक यह केवल ताप से परिपूर्ण था। इस श्रुति धरती-खण्ड के किस कण में जीव-तत्त्व घत्तमान था, कोई नहीं जानता। उसके बाद लाखों वर्षों तक यह पिण्ड ठण्डा होता रहा, चक्कर मारता रहा, दुर्दान्त वेग से दौड़ लगाता रहा। खिलाडी के इशारे पर नाचनेवाले सरकस के घोड़े की तरह यह चक्कर काटता रहा। लाखों वर्षों तक तप्त धातुओं की लहाड़ेह वर्षा होती रही, लाखों वर्षों तक धरित्री का ऊपरी भाग घसकता-भसकता रहा; लाखों वर्षों तक इसकी पपड़ी ठण्डी होती रही। तब से आज तक यह विचित्र धरित्री-पिण्ड विपुल आकाश में निस्सहाय घूम रहा है। कोई भी पर-वलयागामी धूमकेतु इसे एक ही धक्के में चूर्ण-विचूर्ण कर दे सकता था और आज भी कर दे सकता है; कोई भी अतिपरवलयागम्यी अतिक्रम्य परिब्राजक पिण्ड इसे चुम्बक की भाँति सटाक में खींचकर निगल ले सकता था और निगल ले सकता है; पर ऐसा कुछ नहीं हुआ। शायद होगा भी नहीं। धीरे-धीरे दुर्दान्त वेग कम हो गया, तप्त धातुओं की लहाड़ेह वर्षा रुक गयी, घसकन-भसकन का उत्पात शिथिल हो गया, और सबसे आश्चर्य की बात यह हुई कि एकदम उस नवीन वस्तु का आविर्भाव हुआ, जिसे हम 'जीव' कहते हैं; जीव नहीं, जीव-कण।



गया ? आधुनिक मनुष्य कहता है, यह एक रहस्य है, 'मिस्ट्री' है। परन्तु सचमुच ही यह 'मिस्ट्री' है—मिस्ट्री या रहस्य, जिसका कोई समाधान न मिलता हो ! कमल की पंखड़ियाँ एक-एक करके खुल रही हैं—ठीक है; पर क्या यो ही खुल रही हैं ? क्या भीतर से फट पड़नेवाली व्याकुलता किसी के इंगित पर नहीं प्रकट होती है ? क्या ऊपर से सूर्य की रश्मियाँ धीरे-धीरे नहीं उतर रही है ? एक तरफ अवतार हो रहा है, दूसरी तरफ उद्धार। एक तरफ अवतार का अनुग्रह और उद्धार का आग्रह ही क्या सृष्टि-लीला नहीं है ?

मध्ययुगीन अनुशीलन : हमारे देश के ऋषियों और सन्त-महात्माओं ने अपने ढंग से इस प्रश्न पर विचार किया था; उपरले सतह पर दिखनेवाली चेतना के अन्तरतर में प्रवाहित विराट् चेतना को उन्होंने अपने ढंग से सोचा था और उस विराट् इच्छा-शक्ति के मूल स्रोत भी खोज लाने का प्रयत्न किया था। बहुत पहले उन्होंने मनुष्य की महिमा का सन्धान पाया था। जो कुछ भी विपुल ब्रह्माण्ड में है, उसे पिण्ड में देखने का उनका ढंग निराला था। उन्होंने उस महाद्वन्द्व को भी गहराई में जाकर देखने का प्रयत्न किया था, जो इस समस्त सृष्टि को रूपायित कर रहा है। उनके देखने के ढंग और निष्कर्षों में आज के ढंग और निष्कर्षों से मौलिक भेद था। मैं यहाँ यह नहीं कहने जा रहा हूँ कि आप उनकी सारी बातें स्वीकार कर लें या यह कि आप आज के समूचे प्रयत्नों को व्यर्थ समझकर उसी रास्ते चलने लगें। नहीं; मैं ऐसा नहीं कहता, पर मैं यह अवश्य चाहता हूँ कि उस समूचे चिन्तन को एकदम भुला न दिया जाय। उसमें भी सत्य है, उसमें भी प्रकाश देने की क्षमता है। मैं खूब जानता हूँ कि इस युग में भी पुराने आदर्शों और विश्वासों के भूत मनुष्य का पिण्ड नहीं छोड़ रहे हैं और नवीन आलोक में प्रतिभासित भावी युग की मृग-मरीचिका उसे कम गुमराह नहीं कर रही है। ये अतीत के भूत और भविष्य की मृग-मरीचिकाएँ मनुष्य के चित्त में अनेक प्रकार के ऐसे संस्कारों को पैदा करती हैं, जो उसकी दृष्टि को मोहाकुल बनाती हैं और उसके लिए स्पष्ट देखने की क्रिया में बाधा उत्पन्न करती हैं। पुराने धार्मिक विश्वासों के मर जाने पर भी उनके बहुत-से निर्जीव स्थूल रूप—जो विधि-निषेधों और आचारों के रूप में प्रकट होते रहते हैं—उसे घेरे रहते हैं, और कई बार उन विश्वासों का मार्ग रोककर खड़े हो जाते हैं, जो आज भी जीवन्त हैं और जिन्हें सचमुच जीवन्त रहना चाहिए। आज की एक बड़ी भारी समस्या यह भी है कि मनुष्य निर्जीव रूढ़ियों, मरे हुए विश्वासों और मोह के उद्रेचक संस्कारों से बुरी तरह जकड़ गया है और जीवन के जीवन्त मूल्यों को ग्रहण करने में बाधा अनुभव करता है। वह यह तो जानता है कि 'पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि सर्वं नवमित्यवद्यम्' (सभी पुरानी बातें ठीक ही नहीं हैं और सभी नयी बातें बुरी ही नहीं हैं); परन्तु सैकड़ों प्रकार की विचारधाराओं से नित्य टकराकर वह यह सोच ही नहीं पाता कि 'असाधु' पुराण और 'अनवद्य' नवीन है क्या वस्तु ? क्या आज तक जिन ऋषियों और सन्तों की वाणियों ने मनुष्य में



शाणमंगुर मूल्यों के स्थान पर शाश्वत मूल्यों की प्रतिष्ठा करनी चाहिए, वे सब नवीन मानवनावाद के एक ही भटके में समाप्त हो गयीं? क्या प्रतीत को एकदम प्रस्वीकार करके भविष्य का हृदयहारी भवन निर्मित हो सकता है? क्या सन्तों और भक्तों के पुराने साहित्य में जो कुछ उपलब्ध होता है, वह केवल मृत विचारों के भूत है या उनमें कुछ ऐसे प्राणवान् तत्व भी हैं, जो इस युग के विचाराघात-जर्जर मानव को कुछ आशा का सन्देश दे सकते हों?

मेरा विश्वास है कि पुराने सन्तों और महात्माओं के विचार में सार-तत्व बहुत अधिक मात्रा में है। पर उन विचारों को आपके सामने उपस्थित करते समय मैं अपने इस विश्वास को यथासम्भव आपके विचार का बोझ नहीं बनने दूंगा। मेरी कामना तो यही है कि आपको अपने विश्वासों और संस्कारों से गुमराह न बनाऊँ और यथायुक्ति विचारों को समझाकर ही विरत हो जाऊँ।

सहज-साधना पृष्ठभूमि. मध्ययुग के निर्गुणमार्गी सन्तों और सगुणमार्गी भक्तों के सन्देश को ठीक-ठीक समझने के लिए उनकी पूर्ववर्ती साधनाओं से परिचय होना बहुत आवश्यक है। जब कबीरदास ने कहा था कि 'सहज सहज तो सब कहते हैं, पर सहज को कोई पहचानता नहीं', तब उनके मन में निश्चित रूप से सहज-साधना का दावा करनेवाले अनेक साधक-सम्प्रदायों की स्थिति और परम्परा की बातें थीं और इसी प्रकार जब सूरदासजी ने पूछा था कि 'निर्गुण कौन देस को बासी?', तो उनके मन में निर्गुण-भाव की साधनाओं की पूर्ववर्ती परम्परा अवश्य विद्यमान थी। भारतवर्ष कोई नवसिखुआ देस नहीं है। मध्ययुग की साधनाओं का विचार करते समय हम केवल उसी युग में बंधे रहकर ठीक-ठीक जानकारी प्राप्त नहीं कर सकेंगे। हर साधना के पीछे एक विस्तृत इतिहास है। नाना प्रकार के धार्मिक सम्प्रदायों और दार्शनिक विचारों के अघात दृश्यमान स्वरूप ही सब कुछ नहीं है। सहस्रों वर्ष के अतीत के इतिहास में उनकी जड़ें बहुत गहराई तक गयीं हैं। भक्तिकाल के पहले इस देस में नाथ-सम्प्रदाय का बड़ा जोर था। फिर शाक्त-साधनाएँ समूचे देस में फैली हुई थीं। शाक्त-साधनाओं का इतना प्रबल प्रभाव था कि नाथ लोग भी अपने को 'कौल' कहते थे। वस्तुतः मत्स्येन्द्रनाथ के नाम पर जो कुछ ग्रन्थ प्राप्त हुए हैं, वे उन्हें कौल ही सिद्ध करते हैं। डॉ. प्रबोधचन्द्र वागची ने 'कौलज्ञान-निर्णय' और 'अकुल बीरतन्त्र' प्रभृति ग्रन्थों का सम्पादन किया है, जो मत्स्येन्द्रनाथ द्वारा रचित बताये गये हैं। 'सिद्ध सिद्धान्त-संग्रह' आदि ग्रन्थों में स्पष्ट रूप से उल्लेख किया गया है कि "मत तो हमारा 'कौल' ही है।"

कौल-साधना : कौल अर्थात् 'कुल की उपासना करनेवाले'। 'कुल' शक्ति का और 'अकुल' दिव का नाम है। इस प्रकार कौलो और नाथों के मत में बहुत साम्य है। दोनों के साधना-पक्ष में अन्तर भी है, परन्तु यहाँ मैं इस पक्ष के विस्तार में नहीं जाना चाहता। यहाँ मेरा उद्देश्य केवल यही है कि नाथ और कौल-साधना अपने देस के इतिहास में किसी जमाने में बहुत प्रबल थीं। इन साधनाओं ने उससे-

भी पहले की बौद्ध-साधनाओं से बहुत-कुछ ग्रहण किया था। यद्यपि निर्गुणमार्गी सन्तों से सहजयानी-वज्रयानी बौद्धों का कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं स्थापित किया जा सकता, तथापि कौल और नाथों की मध्यस्थता से उनके बहुत-से भाव सन्तों की साधना में भी रूप, येश और स्वभाव बदलकर मिल जाते हैं। इसके अतिरिक्त वैदिक साहित्य की प्रत्यक्ष धारा में आनेवाले उपनिषद् और पुराण आदि धर्म-ग्रन्थ भ्रष्टतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद आदि दार्शनिक विचारधारालें तो बराबर ही इन सन्त-भक्तों को प्रेरणा देती रहीं। कुछ भी चर्चा करने के पहले उस विषय की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि का जना बहुत आवश्यक होगा।

**मानव-देह की श्रेष्ठता :** चौरासी लाख योनि, चौरासी अंगुल का शरीर : उत्तर मध्यकाल के भारतीय मनीषियों ने मनुष्य-देह की श्रेष्ठता स्वीकार की थी। चौरासी लाख योनियों में भटकने के बाद बड़े पुण्य से यह चौरासी अंगुल का मानव-शरीर प्राप्त होता है। दो प्रकार से इस मानव-शरीर को महिमा मिली। प्रथम तो यह कि जो समस्त विश्व की नियन्त्रणकारिणी परा शक्ति है, वह यद्यपि घट-घट में व्याप्त है, यद्यपि कोई अणु-परमाणु ऐसा नहीं है, जो उसकी सत्ता से सत्तावान् न बना हो, तथापि वह अपनी सर्वश्रेष्ठ लीलाएँ मनुष्य-शरीर को आश्रय करके ही प्रकट करती है। यद्यपि विष्णु के अनेक अवतार हुए, तथापि जो अवतार सर्वाधिक मानवीय है—राम, कृष्ण और बुद्ध—उन्हीं को आश्रय करके इस काल की सारी धर्म-साधना और काव्य-साधना विकसित हुई। दूसरी ओर यह कहा गया कि भगवान् को कहीं बाहर खोजने की आवश्यकता नहीं है। यह शरीर ही उनका आवास-स्थल है, इसी में गिव और शक्ति की, 'निरगुन' और 'सरगुन' की नित्य लीला चल रही है—'मो को कहाँ ढूँढे वन्दे, मैं तो तेरे पास मे'।

संयोगवश हमारे देश की परम्परा का स्वाभाविक विकास रुद्ध हो गया। आधुनिक दृष्टि जिस दिन हमें प्राप्त हुई, उस दिन हमें प्राचीन ज्ञान को परख लेने की दृष्टि नहीं रह गयी थी। अगर इस दृष्टि का स्वाभाविक विकास होता, तो क्या होता, यह कहना कठिन है। मानवता यदि हमारी परम्परा के क्षेत्र में उगती, तो क्या और कैसा वृक्ष उगता, कैसा फूल खिलता, यह सब अब केवल अनुमान का विषय रह गया है। कविवर मैथिलीशरणगुप्त के 'साकेत' और पं. द्वारिकाप्रसाद मिश्र के 'कृष्णायन' से उसकी एक झलक मिल सकती है। लेकिन ये प्रयास भी गाढ़ चिन्तन के परिणाम हैं, स्वतःस्फूर्त सहज विकास के रूप नहीं।

**पारख-पद :** पहले हम निर्गुणमार्गी भक्तों की बात लेंगे। साधारणतया मध्यकाल के निर्गुणमार्गी या ज्ञानमार्गी सन्तों को तर्क-परायण भक्त माना जाता है। कारण शायद यह है कि उन्होंने 'पारख' (परीक्षा) या विवेक पर बहुत अधिक जोर दिया है। प्रत्येक वस्तु को ठोक-पीटकर देख लेने की ओर उनका पक्षपात अधिक है। जो बात धार्मिक विश्वास और परम्परा-समागत रूढ़ियों को आश्रय

करके जी रही है, उसकी परीक्षा के लिए तो वे और अधिक सतर्क दीखते हैं। कबीरदास को ही लीजिए। उनके नाम पर पाये जानेवाले सँकड़ों पदों में यह बात नाना भाव से घुमा-फिराकर कही गयी है। जिस भ्रादमी ने खरे-खोटे का विचार किये बिना ही विद्वान्नास कर लिया, वह उम मूर्ख महाजन की भाँति है, जो मूल गँवाकर लाभ की आशा करता है :

खरा खोट जिन नहिं परखाया,

चहत लाभ तिन्ह मूल गँवाया।

इसलिए विवेक और विचार परमावश्यक है। विचार मत् और असत् के यथार्थ स्वरूप को पहचानने में सहायता करता है और विवेक सत् से असत् को और असत् से सत् को अलग कर देता है। 'पारख' के ये ही दो स्तर हैं। कबीरदास ने दोनों को साधना-मार्ग का आवश्यक सहायक माना है। मनुष्य को दुःख-कष्ट इसलिए है कि उसे यथार्थ ज्ञान नहीं है और जो दुःख उसका नहीं है, उसे वह अपना माने बैठा है। विचार से यह दुःखानुभूति दूर हो सकती है, परन्तु फिर भी वास्तविक वस्तु का पाना बाकी रह जाता है। विवेक उसे इसी वास्तविकता की ओर उन्मुख करता है। वह, झूठ के साथ जो सम्बन्ध है, उसे दूर कर देता है। इसीलिए कबीरदास ने कहा है :

करु विचार जेहि सब दुख जाई,

परिहरि भूठा केर सगाई।

अब यदि इस बात को अपनी तर्कसंगत सीमा तक घसीटा जाय, तो वह वहाँ जाकर धकती है, जिसे आजकल 'अनुसन्धान' कहा जाता है। 'अनुसन्धान' विश्वास का परिपन्थी माना जाता है। अनुसन्धान किसी बात को, वह जैसी दिख रही है, वैसी नहीं मानना चाहता। संसार की वास्तविकता को उसकी गहराई में जाकर खोजने की आवश्यकता है। जो कुछ जैसा दीख रहा है, उसका वही स्वरूप नहीं भी हो सकता। प्रत्येक वस्तु को तर्क की कसौटी पर कसकर देख लेना आवश्यक है। अनुसन्धान की लपेट से न तो धर्म बच सकता है, न आत्मा, न ईश्वर, न योग, न भक्ति। इसी बात को प्राचीन शास्त्रकारों ने इस प्रकार कहा है कि वही धर्म के वास्तविक रहस्य को जानता है, जो तर्क से अनुसन्धान करता है : 'यस्तर्कणानुसंधन्ते स धर्म वेदनेतरः'।

अनुसन्धान का मार्ग : आज तक वास्तविक सत्य को पहचानने के लिए अनेक तर्कपूर्ण प्रयास हुए हैं। यह खेद का ही विषय कहा जाना चाहिए कि इस पद्धति ने मनुष्य को केवल सन्देह-परायण बनाया है। तर्कपूर्ण अनुसन्धान से जितने परिणाम निकले हैं, वे परस्पर-विरोधी और अपूर्ण सिद्ध हुए हैं। क्या कबीरदास को इस श्रेणी का तार्किक माना जा सकता है? क्या उन्होंने जिस 'पारख-पद' को इतना बहुमान दिया है, वह अन्त तक जिज्ञासु को भटकाने-भरमानेवाला ही होकर रहेगा? कोई नहीं कह सकता कि कबीरदास ने अविश्वास-परायण नास्तिकता का सन्देश दिया है। फिर वह क्या बात है, जो कबीरदास को एक

साथ 'पारख' का पक्षपाती और विश्वपरायण भक्त, दोनों बना देती है ? आपात दृष्टि से तर्क और विश्वास में कोई मेल नहीं है, वे परस्पर-विरोधी बातें हैं।

सन्तों के सन्देश को समझने के लिए यह ठीक-ठीक जानना आवश्यक है कि तर्क और विश्वास किन ग्रंथों में परस्पर-विरोधी है, और कोई ऐसा स्थान है या नहीं, जहाँ दोनों मिल सकते हों।

फिलॉसफी और गियासॉजी—तर्क और विश्वास : एक पश्चिमी पण्डित ने संसार के तत्त्ववाद का इतिहास लिखा है। मूमिका में उन्होंने बताया कि पुस्तकों में भारतीय दर्शनों की चर्चा उन्होंने एकदम छोड़ दी है; क्योंकि जिस चीज को पश्चिम में फिलॉसफी (ज्ञानानुसन्धान) कहते हैं, उसका भारतवर्ष में विकास हुआ ही नहीं है। फिलॉसफी का मूलमन्त्र सन्देह है और धर्म-विज्ञान (गियासॉजी) का केन्द्रिय सत्य विश्वास है। भारतीय दर्शनों ने कभी भी धर्म-विज्ञान को छोड़ा नहीं। पश्चिमी पण्डित के इस तर्क में विचारणीय बातें हैं। यह सत्य है कि भारतवर्ष के दर्शनों का मूल प्रतिपाद्य धर्म ही है; परन्तु यह धर्म वह वस्तु नहीं है, जिसे पश्चिम में 'गियासॉजी' कहते हैं। दर्शन शब्द का अर्थ ही है देखना। इसका अन्तर्निहित अर्थ यह है कि 'दर्शन' कुछ सिद्ध महात्माओं के देखे हुए (साक्षात्कृत) सत्तों का प्रतिपादन करता है। इसीलिए भारतवर्ष में जिस वस्तु को दर्शन कहते हैं, उसका केन्द्र-बिन्दु 'सन्देह' नहीं है, बल्कि योग द्वारा समाहित चित्त का अनुभूत (दृष्ट) सत्य है। इस सत्य के आलोक में 'द्रष्टा' जगत् के और आत्मा के मूल स्वरूप की विवेचना करता है और दुःख से आत्यन्तिक निवृत्ति का मार्ग खोजता है।

धर्म-विज्ञान प्राप्त-वाक्यों, प्रचलित परम्पराओं और रहस्य विचारों से प्राप्त विश्वास का तर्क से समर्थन करता है। वह धर्म का तत्त्ववाद है। 'भारतीय दर्शन' वस्तुतः दार्शनिक 'धर्म' का प्रतिपादन करते हैं। फिलॉसफी ग्रीक भाषा से आया हुआ शब्द है। उसका व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ 'ज्ञान के प्रति प्रेम' है। जानकार लोगों का कहना है कि पश्चिम के तत्त्ववाद ने ज्ञान के प्रति प्रेम का जैसा परिचय दिया है, वैसा परिचय ज्ञेय के प्रति प्रेम का नहीं दिया है।

पाँच तत्त्व : मनुष्य एकदम विचारशून्य होकर कभी नहीं रहता। वह कभी इस प्रकार विचार करता है, जिसमें तर्क विश्वास को सहायता करता है और कभी इस प्रकार, जिसमें तर्क सन्देह को उद्विक्त करता है। कबीरदास के 'पारख' का रहस्य समझने के लिए हम मनुष्य की समूची अनुसन्धिता को पाँच मोटे स्तरों में विभक्त करके देख सकते हैं। ये विचार साधारणतः पाँच बातों को केन्द्र करके चले हैं—(1) भौतिक तत्त्व, (2) प्राणतत्त्व, (3) मनस्तत्त्व, (4) बुद्धितत्त्व, और (5) अध्यात्मतत्त्व। पाँचों की दो-दो परिणतियाँ हुई हैं। जिस परिणति ने सन्देह को उद्विक्त किया है, वह 'दार्शनिक मतवाद' का रूप धारण कर गयी है। इस प्रकार समस्त तत्त्वानुसन्धान इन दस मोटे विचारों में अन्तर्भूत हो जाते हैं।

सहजसाधना में पाँच तत्त्व : इन पाँचों को सहज भाषा में इस प्रकार रखा जा सकता है—(1) विश्व की प्रपंच-विधायिका शक्ति बाहर है, (2) कुछ भीतर है, कुछ बाहर है, (3) केवल भीतर है, बाहर जो कुछ है, वह भीतर की छाया है, (4) बाहर भीतर एक ही है, और (5) बाहर तथा भीतर दोनों को लेकर और दोनों से अतिरिक्त कोई एक है।

इनका परिणाम : (1) भौतिक तत्त्व को ही सब कुछ का मूल माननेवाले सन्देह-परायण विचारक शरीर को एक मशीन-मात्र मानते हैं। भौतिक पदार्थों के संयोग से यह शरीर बना है। जब तक पुर्जे दुश्स्त हैं, तब तक यन्त्र भी चल रहा है। पुर्जे टूट जायेंगे, तो शरीर भी नष्ट हो जायेगा और उसी के साथ प्राण और आत्मा सभी कुछ विलीन हो जायेंगे। सबकुछ बाहर है, भीतर कुछ भी नहीं है। विश्वास-परायण विचारक के चित्त में जब यह बात आती है, तब वह जल-स्थल, आकाश-पर्वत, नदी-नाले, सबकुछ में अपूर्व देवी शक्ति का अनुभव करता है। प्रत्येक शरीर-प्रवचक इन शक्तियों से अधिष्ठित और चालित है। सबकुछ बाहर है; पर सबकुछ में एक अतिप्राकृत शक्ति वस्तुमान है। (2) भौतिक विज्ञान की उन्नति ने इस विश्वास की जड़ हिला दी है। दूसरे स्तर पर जाकर मनुष्य ने अनुभव किया है कि चेतन और जड़ दो वस्तुएँ हैं। चेतन प्राण-शक्ति की भीतरी रचनात्मक शक्ति का विकास है। जड़ और चेतन से ही यह जगत्-प्रपंच बना है। विश्वास-परायण विचारक ने जड़ पदार्थों के साथ-साथ ही नाना प्रकार के देव-देवी, भूत-पिशाच आदि की कल्पना की। यह विश्व-ब्रह्माण्ड नाना प्राणवान (असुर) शक्तियों से भरा हुआ है। सो, यद्यपि भीतर भी कुछ सत्य है, परन्तु बाहर और भी जड़दस्त नियन्त-मण्डली बँठी है। (3) मनुष्य इसमें भी ऊपर उठा। यह जगत्-प्रवाह वस्तुतः मनुष्य-मन की अपेक्षा में ही सत् है। मनुष्य का भीतर ही बाहर की कल्पना करता है। जगत्-मानस-प्रवाह की कल्पना है। मन स्वयं क्षणमंगुर है और उसके द्वारा कल्पित जगत् तो क्षणिक है ही। जो कुछ है, वह मनुष्य का चित्त है। विश्वास-परायण मनुष्य ने जब इस सत्य का अनुभव किया, तब उसने इस रहस्य के नियन्ता परमात्मा की मनुष्य रूप में कल्पना की। मनुष्य के रूप में ही भगवान् लीला करते हैं। सभी धर्मों में इस बात को इस प्रकार कहा गया कि मनुष्य स्वतः भगवान् की प्रतिकृति है। वस्तुतः मनुष्य का चित्त भीतर ही भीतर सबकुछ का स्रष्टा है। (4) किन्तु यह भी बाह्य है। मनुष्य के पास मन से भी सूक्ष्म यन्त्र है। वह बुद्धि है। बुद्धि से उसने जगत् के नाना सम्बन्धों पर विचार किया कि भीतर और बाहर एक है, एक ही अद्वैत तत्त्व। यहाँ आकर विश्वास और तर्क आपाततः 'एक' हो गये। दोनों ने घूम-फिरकर यह निष्कर्ष निकाला कि भीतर और बाहर एक ही अद्वैत तत्त्व है। यह अतीन्द्रिय है; पर बुद्धि-ग्राह्य है। लेकिन यह आपात शेष्य वस्तुतः 'ऐक्य' नहीं है।

ज्ञेय, ज्ञान, ज्ञाता : यदि ज्ञेय की ही प्रधान मान लिया जाय और ज्ञान

को उसका परिणाम समझा जाय, तो यह जड़ार्द्धत होगा। तर्क-परायण विचारक इसी अर्द्धत तक पहुँचेगा। परन्तु यदि ज्ञान को प्रधान मान लिया जाय और ज्ञेय को उसका परिणाम माना जाय, तो यह चेतनार्द्धत होगा। विश्वास-परायण विचारक इसी नतीजे पर पहुँचेगा। परन्तु इन दोनों में ही जो बात उपेक्षित है, वह ज्ञाता है। ज्ञान और ज्ञेय में से कोई एक प्रधान है और दूसरा उसकी अभिव्यक्ति है, इस बात को जाननेवाला तत्त्व इन मतों में उपेक्षित रह जाता है। ऊपर जितने भी मत गिनाये गये हैं, उनमें इस ज्ञातृ-तत्त्व की उपेक्षा हो गयी है। जो यह सब अनुभव कर रहा है, वही वस्तुतः ममस्त सत्यों का सत्य है। उसे बाहर नहीं कहा जा सकता; क्योंकि स्पष्ट ही वह भीतर अनुभूत हो रहा है। फिर केवल भीतर भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि बाहर का जगत् भी स्पष्ट ही उसके अनुभव का विषय है। कबीर ने कहा है :

भीतर कहूँ तो जगमय तार्ज, बाहर कहूँ तो भूठा।

भीतर-बाहर सकल निरन्तर चेत-अचेत दुड पीठा।

सो, चेतन और अचेतन उस एक परम-तत्त्व के दो पीठ हैं। वह बाहर और भीतर दोनों को अंग बनाकर वर्तमान है।

यह तत्त्व अनुभवगम्य है। नाना प्रकार के संयम और वैराग्य से प्रतिष्ठित चित्त से ही इसका साक्षात्कार होता है। वह जड़ और चेतन से परे है। उसे पोथी पढ़ने से नहीं जाना जा सकता। वह राग-द्वेष से मलिन चित्त में उसी प्रकार प्रतिभात नहीं होता, जिस प्रकार मलाच्छन्न मुकुर में मनुष्य की प्रतिकृति नहीं दीखती।

**तीन विचारधाराएँ :** जिसे 'वास्तविकता' कहा जाता है, वह क्या है? मोटे तौर पर तीन प्रकार के विचार इस दृष्यमान् जगत् की वास्तविकता के बारे में मिलते हैं—(1) प्रथम यह कि जो कुछ दिख रहा है, वह सत्य है, वह वास्तव है। इस विचार के पोषक अपने को यथार्थवादी कहा करते हैं। यह जो जड़ जगत् है, वह सत्य है, वह वास्तव है, यथार्थ है। प्राण, मन और बुद्धि इसी के क्रमिक विकास हैं। मनुष्य की बुद्धि पर्याप्त विकसित हो चुकी है। उसे इस जगत्-प्रपंच को देखने के लिए पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ प्राप्त हैं, जो अक्षय में मस्तिष्क के स्नायुओं के ही अतिवर्द्धित रूप हैं, जिसे अंग्रेजी भाषा में 'भाउटग्रोथ' कहते हैं। इन पाँच सूक्ष्म यन्त्रों के द्वारा मनुष्य शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध-भय जगत् का पता पाता है। किन्तु कठिनाई यह है कि भौतिक विज्ञान के द्वारा हमने यह जाना है कि इस जगत् को जैसा हम देख रहे हैं, वह थोड़ी-सी विवेचना के बाद ही अवास्तव मालूम होता है। जिसे श्रवणेन्द्रिय (कान) नहीं है, उसके लिए शब्द की कोई सत्ता ही नहीं। ध्रान में यदि विकार घा जाय, तो जो रंग सबको नीला दिखता है, वह विकार-ग्रस्त ध्रानवाले को पीला दीस सकता है। नीला रंग सबको एक ही समान नीला नहीं दीसता। यह एक औसत कामचलाऊ धारणा-मान है। शब्द को उष्णता (स्पर्श) में और उष्णता को रूप में बदल देना तो

आज विज्ञान के बायें हाथ का खेल है। जगत् जसा दीख रहा है, वह ग्रीसत् (नार्मल) मनुष्य की कामचलाऊ धारणा-मात्र है। इस कामचलाऊ धारणा को सत्य, वास्तव या यथार्थ कहने में भौतिक विज्ञान भिन्नकता है। सचाई कुछ और है, जो इन आपात दृश्यमान् इन्द्रिय-विषयो के अन्तराल में है। जरा-सा तरंगों के हेर-फेर से शब्द स्पर्श बन जाता है; स्पर्श रूप बन जाता है। दृश्यमान् जड़-जगत् की सचाई केवल वात की वात है। तो सच क्या है? जड़-तत्त्व का स्वभाव, उसका सहजात कोई घर्म है, जिसे हम जान नहीं पाये। इसलिए जड़-तत्त्व को ही यथार्थ और वास्तव माननेवाले थोड़ी दूर तक ले जाकर हमें अंधेरे में छोड़ देते हैं। वे कहते हैं कि अभी तक हमें इतना ही मालूम है। उसके बाद क्या है, खोजना चाहिए। है जरूर, मगर जब मनुष्य की बुद्धि और भी विकसित होगी, तभी हम उसे जान सकेंगे। अभी और खोजो, और, और। कब इस अनुसन्धान-कार्य की समाप्ति होगी, कोई नहीं जानता। शायद कभी नहीं होगी। सचाई खोजने से मिल ही जायेगी, उसकी कोई गारण्टी नहीं है। पर मनुष्य चुप नहीं बैठेगा, वह खोजता जायेगा, खोजता जायेगा। खोजने में मनुष्य की मनुष्यता है। वह अवलान्त यात्री होकर ही घूम्य होता है। जड़-तत्त्ववादी यह नहीं बताता कि इस खोजने की जो दुर्दम्य लालसा है, वह क्यों है। क्या इस उन्मत्त अभिसार-यात्रा का कोई लक्ष्य नहीं है? क्या मालूम? प्रिय का नाम नहीं, रूप नहीं, पता नहीं और वह है भी कि नहीं, यह भी नहीं मालूम; पर अभिसार चल रहा है। अभिसार ही अभिसार की चरितार्थता है। जड़-तत्त्ववादी से अधिक आदर्शवादी कौन है? हाय, हाय, कितनी गहराई से यह प्रेमलिप्सा उद्भूत है!

दूसरा विचार यह है कि सबसे बड़ी सचाई यह नहीं है कि यह दृश्यमान् जगत् यथार्थ है, जड़-तत्त्ववादी भी मानता है कि यह जसा दीख रहा है, वसा नहीं है। निश्चित रूप से सिर्फ दो बातें सत्य हैं। पहली यह कि कोई जानने-वाला है, देखनेवाला है, अनुभव करनेवाला है; दूसरी यह कि यह जो ज्ञाता है, उसके कुछ विचार हैं, धारणाएँ हैं, ज्ञान है। ज्ञाता है और ज्ञेय है, परन्तु ज्ञेय की यथार्थता विवाद का विषय है। ज्ञाता की जो धारणाएँ हैं, उसी में ढलकर ज्ञेय प्रतिभात हो रहा है। असल में ज्ञेय (जगत्) के बारे में कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। ज्ञान या 'ग्राइडिया' विवाद का विषय नहीं है। ये लोग अपने को 'ग्राइडियलिस्ट' कहते हैं और हिन्दी में इसी का प्रतिशब्द आदर्श-वादी है। दृश्यमान् जगत् हमारी रचना है, हमारी धारणाओं का बण्डल है। इन विचारको के कई समूह हैं। कुछ ज्ञाता को ही मुख्य मानते हैं; कुछ ज्ञान को ही बहुमान देते हैं; कुछ ज्ञाता और ज्ञान को निरन्तर प्रेरणा देनेवाली एक सत्ता की कल्पना करते हैं और कुछ ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय रूप में अभिव्यक्त होनेवाले परस्पर अव्यक्त तत्त्व की वकालत करते हैं। परन्तु सबका विश्वास है कि मनुष्य का भाग्य किन्हीं बाह्य तथ्यों पर अवलम्बित नहीं है, बल्कि अपने ही विचारों

और धारणाओं के अधीन है। जब मानव-चित्त अपने उल्लास के चरम बिन्दु पर आता है, तब वह इसकी सचाई अनुभव करता है। त्याग, तप, परोपकार, सेवा, पर-दुःख कातरता इसी आदर्शवादी विचारधारा की देन हैं। मनुष्य में ये हैं, और इनके लिये किन्हीं बाह्य कारणों से उत्पन्न कष्ट और घ्यथा को वह उपेक्षणीय समझता है। यही इस बात का सबूत है कि विचार या ज्ञान ही वास्तव सत्य है। धार्मिक भावापन्न व्यक्ति आदर्शवादी होता है। वह कहता है कि मनुष्य में ज्ञान की जो दुर्दम लालसा है, अनुसन्धान के लिए जो अवलान्त यात्रा है, वह वास्तव में अनन्त ज्ञान-रूपा परात्पर शक्ति की लीला-भात्र है। वह लक्ष्यहीन अभिसार-यात्रा नहीं है, किसी अज्ञात चिन्मय की मोहन वंशी की पुकार है, लक्ष्य है, लक्ष्य का इंगित भी है और उसे पाया भी जा सकता है। अज्ञात चिन्मय की यह पुकार संसार का सबसे बड़ा यथार्थ है। वही इस जगत् को विचारों, धारणाओं और अनुभूतियों के माध्यम से रूपायित कर रहा है। ज्ञान, ज्ञाता का ही नामान्तर है।

तीसरा मत उन लोगों का है, जो किसी मानव-निरपेक्ष परात्पर तत्त्व को विशेष बहुमान नहीं देते। हम जो कुछ देख रहे हैं, जो कुछ समझ रहे हैं, जो कुछ अनुभव कर रहे हैं, वह मानव-गृहीत सत्य है। मनुष्य-निरपेक्ष कोई परात्पर सत्य है या नहीं है, यह जानने का कोई उपाय हमारे पास नहीं है। जड़-तत्त्व, जैसा हमको प्रतिभात हो रहा है और बौद्धिक स्तर पर उसकी मूलगामिनी अन्तरालवर्तिनी शक्ति का जो रूप हमें दिखायी दे रहा है, सब मानव-गृहीत सत्य हैं। मानव-मस्तिष्क के अभाव में वह वैसा ही दिखेगा या नहीं, कौन जानता है? ईश्वर, धर्म, नैतिकता, सब मनुष्य की पहुँच के भीतर के सत्य हैं, निरन्तर अनुसन्धान द्वारा सचाई को खोजने की दुर्दम लालसा और इस सारे प्रयत्न-जाल के मूल में इसे प्रेरणा देनेवाली किसी परात्पर शक्ति पर अहेतुक विश्वास—ये सब मानव सत्य है। इसके अतिरिक्त कुछ है या नहीं है, यह कहना असम्भव है। जो लोग ऐसा कुछ खोजने या जानने का दावा करते हैं, वे अपनी ही सीमाओं में दौड़ते हैं और आत्मलुब्ध प्रेमी की भाँति अपनी ही तस्वीर पर प्राण निछावर कर रहे हैं। ईश्वर का कोई मनुष्य-निरपेक्ष रूप हो भी, तो हमें नहीं मालूम। ये लोग एक प्रकार के अविश्वासी ही हैं, लेकिन उनका अविश्वास उनके अत्यन्त दृढ़ विश्वास का कवच है, अभिसार भी है, अभिसार-यात्रा भी है, अव्यतिकूल वंशी की मोहन ध्वनि भी है; पर सब मनुष्य का भावगृहीत सत्य है; मनुष्य-निरपेक्ष गुणातीत, भावातीत कुछ भी नहीं है। जिसे 'ऐन्सोत्पूट द्रुय' कहा जाता है, वह केवल बात की बात है। हो भी, तो हम कुछ उसके धारे में कह नहीं सकते; क्योंकि हमारे पास इसका कोई प्रमाण नहीं है।

सवार उपर मानुष सत्य ताहार उपर नाइ ।

इस प्रसंग में मुझे तैत्तिरीय उपनिषद् की एक कहानी याद आ रही है। बड़ी सुन्दर कहानी है, और बड़े काम की भी।



भृगुवल्ली की कहानी : भृगु ने अपने पिता वरुण से कहा कि 'भगवन्, मैं ब्रह्मज्ञान पाना चाहता हूँ।' पिता ने तप करने की आज्ञा दी। कठिन तपस्या के बाद पुत्र ने आविष्कार किया कि अन्न ही ब्रह्म है। पिता ने फिर तप करने को कहा। पुत्र ने दुबारा तप करके पता लगाया कि प्राण ही ब्रह्म है। फिर तप और फिर खोज—मन ही ब्रह्म है। फिर तप, फिर खोज—विज्ञान ही ब्रह्म है। पिता सन्तुष्ट नहीं हुए। फिर तप। अब की बार पिता ने सन्तुष्ट होकर पुत्र से सुना कि आनन्द ही ब्रह्म है—आनन्द अर्थात् अध्यात्म-तत्त्व। इस प्रकार अन्न (भौतिक तत्त्व), प्राण-मन-विज्ञान (बुद्धितत्त्व) और आनन्द (अध्यात्म-तत्त्व), ये पाँच ज्ञान के स्तर हैं। उपनिषद् के ऋषि ने बड़े सहज ढंग से इस तत्त्व को समझाया है। यह जो अन्तिम सत्य है, वह परम्परा-समागत धर्मग्रन्थ और ऋद्धि-आचारनिष्ठा पर विश्वास रखनेवाले श्रद्धालु को मान्य नहीं होता; क्योंकि अनुभव करनेवाले की अनुभूति-शक्ति का क्या ठिकाना? इस प्रकार अनुसन्धान का मार्ग ग्रहण करनेवाला जिस स्थान पर सन्देह का सागर पार कर विश्वास-परायण बन जाता है, वही विश्वास के रास्ते चलनेवाला सन्देहवादी बन जाता है। वह अनुभव के मार्ग को सन्देह की दृष्टि से देखने लगता है और आप्त वाक्यों पर अधिक निर्भर हो जाता है। परन्तु दोनों के मध्य में कोई मार्ग होना चाहिए। मुझे लगता है कि सन्त लोग जिसे 'अनर्भ साध' पन्थ कहते हैं, उसमें इस समस्या का समाधान है। मैं धीरे-धीरे उसी की ओर अग्रसर हो रहा हूँ।

पर-तत्त्व क्या है? : पर-तत्त्व, जो जड़ और चेतन के रूप में अभिव्यक्त होता जा रहा है, यही योगियों का शिव-तत्त्व है और वेदान्तियों का ब्रह्म है। किस प्रकार यह निर्गुण, निःस्पन्द, सच्चिदानन्द स्वरूप परतत्त्व एक तरफ अनेक जड़ पदार्थों में अभिव्यक्त हो रहा है और दूसरी तरफ समस्त स्थावर जंगमात्मक प्राणिजगत् में अभिव्यक्त हो रहा है, यही वास्तविक प्रश्न है। यह जो कुछ दिखायी दे रहा है, पर चलता नहीं, साँस नहीं लेता, सोचता नहीं, समझता नहीं, बोलता नहीं, बल्कि निदचेष्ट निःस्पन्द होकर वर्तमान है—केवल 'है'-मात्र है—वह जड़ भी उसी परतत्त्व का अभिव्यक्त स्थूल ठोस रूप है और यह जो कुछ साँस ले रहा है, हिल रहा है, चल रहा है, बढ़ रहा है, कर रहा है, सोच रहा है और समझ रहा है—जो है भी और जी भी रहा है—जो 'चेतन' है—वह भी, उसी पर-तत्त्व की अपेक्षाकृत सूक्ष्म अभिव्यक्ति है। पहला केवल 'सत्' रूप है, और दूसरा 'सत्' रूप भी और 'चित्' रूप भी। पर-तत्त्व सत् रूप भी है, चित् रूप भी है और साय-ही-साय उसका एक और भी रूप है और उसी रूप के लिए यह सम्पूर्ण सत्ता है, और सम्पूर्ण चेतना है। वह उसका आनन्द-रूप है। उपनिषदों में कहा है कि आनन्द में ही भूत-मात्र की उत्पत्ति होती है। आनन्द से ही वे निकलते हैं और आनन्द में ही प्रवेश कर जाते हैं। जब तक कुछ रस न मिले, तब तक कोई कुछ काम करने में प्रयुक्त भी नहीं होता। प्रत्येक प्राणी में वह सच्चिदानन्द विद्यमान है; इमीलिए प्रत्येक प्राणी कुछ-न-कुछ रचना करने में आनन्द पाता है,

रस पाता है। जहाँ कहीं भी निर्मल आनन्द है, वहीं सच्चिदानन्द अपने शुद्ध रूप में उल्लसित हो उठता है। स्पष्ट ही, सृष्टि रचना में भी उसे 'रस' मिलता है; क्योंकि वह स्वयं 'रस' रूप है।

**सजंनेच्छा :** अब यह बात बिल्कुल ही समझ में नहीं आनेवाली है कि जो निश्चेष्ट है, निर्गुण है, वह सृष्टि कैसे करता है और क्यों करता है। क्या उसे कोई अभाव है? ऋषियों ने कहा है, उसे अकेले अच्छा नहीं लगता—'स एकाकी नाऽरमत'। इसलिए उसके मन में इच्छा हुई कि मैं एक हूँ, अनेक होऊँ—'एकोऽहं बहुस्याम्'। क्यों उसके मन में इच्छा हुई, कौन बतायेगा? प्रसादजी ने इच्छा को 'अभाव की चपल बालिका' कहा है। परन्तु जिसे कोई अभाव नहीं, जो केवल भावरूप ही है, उसके चित्त में यह प्रथम इच्छा, प्रथम सिसृक्षा कैसे हुई, यह बड़ा कठिन प्रश्न है; परन्तु हुई अवश्य। मैंने आरम्भ में ही बताया है कि आधुनिक विचारक भी दूसरे रास्तों से चलकर मनुष्य की इस इच्छा-शक्ति की विजय-गाथा को स्वीकार करते हैं। यह पर-तत्त्व की अपर-तत्त्व में बदलने के लिए जो व्याकुलता है, जो अपने को द्विधा करके रमण करने की लालसा है, वही समस्त सृष्टि के मूल में है। उसे सिसृक्षा कहिए, माया कहिए, शक्ति कहिए—नाम में क्या रखा है; वह उसके स्वभाव में है। स्वभाव अर्थात् अपना होना, अपनी सत्ता। निश्चय ही यह शक्ति उसके स्वभाव में ही है।

**सृष्टि का स्फुरण :** नाथ योगियों का कहना है कि इस परम शिव को जब सृष्टि करने की इच्छा होती है, तब इच्छायुक्त होने के कारण उन्हें सगुण शिव कहा जाता है। वेदान्ती लोग उसे 'अपरं ब्रह्म' कहेंगे। पहले बताया जा चुका है कि यह इच्छा ही शक्ति है। अब इस अवस्था में परम शिव से एक ही साथ दो तत्त्व उत्पन्न होते हैं—शिव और शक्ति। वस्तुतः इन दोनों में कोई भेद नहीं है। यह शक्ति पाँच अवस्थाओं से गुजरती हुई स्फुरित होती है—(1) परम शिव की अवस्था—मात्र धर्म से युक्त, स्फुरित होने की पूर्ववर्ती, और प्रायः स्फुरित होने की उत्क्रान्त अवस्था का नाम 'निजा' है। इस अवस्था में शिव अपने अव्यक्त रूप में रहते हुए भी स्फुरणोन्मुखी शरीर में विशिष्ट होकर रहा करते हैं। शिव की इस अवस्था का नाम 'अपरं पद्म' है। धीरे-धीरे शक्ति क्रमशः (2) स्फुरण की ओर उन्मुख होती है, फिर (3) स्पन्दित होती है, फिर (4) सूक्ष्म अहंता (मैं-पन अर्थात् अलगाव का भाव) से युक्त होती है, और अन्त में (5) चेतनशीला होकर अपने अलगाव के बारे में पूर्ण सचेत हो जाती है। ये अवस्थाएँ क्रमशः परा, अपरा, सूक्ष्मा और कुण्डली कही जाती हैं। इन अवस्थाओं में शिव भी क्रमशः परम, शून्य, निरंजन और परमात्मा के नाम से प्रसिद्ध होते हैं। इस प्रकार निखिलानन्द सन्दोह शिव पाँच अवस्थाओं से गुजरते हुए प्रथम तत्त्व परमात्मा या सगुण शिव के रूप में प्रकट होते हैं और शक्ति भी पाँच अवस्थाओं से अग्रसर होती हुई द्वितीय तत्त्व कुण्डली या कुण्डलिनी के रूप में प्रादुर्भूत हुई। यही कुण्डली समस्त विद्व में व्याप्त शक्ति है। इसी की इच्छा

से, इसी की सहायता से, शिव इस विद्वत्-प्रपंच की उत्पत्ति, पालन और विलय में समर्थ होते हैं। यही परमात्मा और कुण्डली—शिव और शक्ति—प्रथम दो सूक्ष्मतम तत्त्व हैं। इनसे ही अत्यन्त सूक्ष्म 'परपिण्ड' की उत्पत्ति हुई है।

**सीमा और प्रसीम :** मैं समझता हूँ, आप कुछ-कुछ ऊबने लगे हैं। सोचते होंगे, यह कैसा थका देनेवाला लेखा-जोखा है; मगर यह अनुभवगम्य धर्म है। नाथ-पन्थी लोग इसे स्वसर्वज्ञान कहते हैं। हर विचारशील व्यक्ति इसको स्वयं समझ सकता है। इससे भी अधिक जटिल सृष्टि प्रक्रिया आप योग और तन्त्र-ग्रन्थों में पावेंगे। कई बार ऐसा भी लगेगा कि वे एक-दूसरे के विरोधी हैं। परन्तु यदि आप थोड़ा विचार करेंगे, तो मालूम होगा कि साधारण जीवन में अनुभूत तथ्यों का ही सूक्ष्म विवेचन है। यहाँ दो तत्त्वों को समझाया गया है। एक प्रसीम में परिव्याप्त बन्धनच्छेदी तत्त्व है, दूसरा सीमा में सिमटनेवाला बन्धन-रूप। विशुद्ध गति की कल्पना कीजिए। यदि ग्रह-मण्डल में कोई ग्रह विशुद्ध वेग में छूट सकता, तो सरल रेखा में बढ़ा चला जाता; परन्तु उस पर नियन्त्रण है। वह एक ही साथ अबाध गति के साथ भी जुड़ा है और फिर सीमा के बन्धन से भी नियन्त्रित हो रहा है। नियन्त्रण का रूप कुण्डनित है। एक से अनेक होने की इच्छा सीमा को सूचित करती है; इसीलिए उसका नाम कुण्डली दिया गया है। यदि इस बात की ओर आपकी दृष्टि न हो, तो कोई और नाम भी दे सकते हैं। कुण्डली रूप है, तत्त्व का याथार्थ्य नहीं। उसके एक गुण को—जो निस्सन्देह उसका प्रधान गुण है—यह नाम दे दिया गया है। फिर किस प्रकार बीज अंकुर के रूप में बदलता है, इस बात को सोचते जाइए। प्रत्येक प्रक्रिया का कुछ नाम है। आप चाहें, तो और भी कई प्रकार की प्रक्रियाओं को सोच सकते हैं। चाहे, तो जो ऊपर बताया गया है, उसे भी कम करके सोच सकते हैं। तन्त्र-शास्त्र में प्रत्येक प्रक्रिया का दैवी रूप में उल्लेख है। आगे चलकर आपको उसका थोड़ा-सा परिचय मिलेगा। मेरी प्रार्थना है कि आप इस जटिलतर विधान के वर्णन से ऊबने न लगे। सोचने पर यह बहुत कठिन नहीं जान पड़ेगा, कम-से-कम मेरा तो यही विश्वास है।

**शिव और जगत् :** यह स्पष्ट है कि शिव ही अपनी सिमुधा-रूपा शक्ति के कारण इस जगत् के रूप में बदल गये हैं। संसार में जो कुछ भी पिण्ड है, वह वस्तुतः उसी प्रक्रिया से गुजरता हुआ बना है, जिस अवस्था में से यह समूचा ब्रह्माण्ड बना है। सबसे वही तत्त्व ज्यों-के-त्यों हैं। परन्तु सत्त्व, रज, तम, काल और जीव (अर्थात् प्राण-शक्ति) की अधिकता और न्यूनता के कारण उनमें भेद प्रतीत हो रहा है। विकास की इन विभिन्न अवस्थाओं को असत्य नहीं समझना चाहिए। वे सभी सत्य हैं। जितनी नादियों या द्वार या आधार मनुष्य में हैं, और निरन्तर विकास-प्रक्रिया के जारी रहने पर हो सकने की सम्भावनाएँ हैं; उतनी ही समस्त ब्रह्माण्ड में और उतनी ही ब्रह्माण्ड के समस्त परमाणु में हैं। भेद यही है कि सत्त्व, रज, तम, काल और जीव के आधिक्य और न्यूनत्ववश से कहीं अधिकसत्त्व

हैं, कहीं अर्द्धविकसित है, कहीं पूर्ण विकसित है। इसीलिए गोरक्ष मत में प्रथम सिद्धान्त यह है कि जो कुछ भी ब्रह्माण्ड में है, वह सभी पिण्ड में है।

पिण्ड और ब्रह्माण्ड एक है : पिण्ड मानो ब्रह्माण्ड का सक्षिप्त संस्करण है। गोरक्षनाथ का योग-मार्ग साधना-मूलक है। मनुष्य-शरीर को ही प्रधान पिण्ड मानकर इसकी व्याख्या की गयी है और बताया गया है कि मनुष्य के किस-किस अंग में ब्रह्माण्ड का कौन-सा अंश है—पाताल कहाँ है, स्वर्ग कहाँ है, साधना-मार्ग के तीर्थ कहाँ हैं, गन्धर्व, यक्ष, उरग, किन्नर, भूत, पिशाच आदि के स्थान कहाँ है। चौरंगीनाथ की एक छोटी-सी पुस्तक 'प्राणसंकली' पायी गयी है। इसमें विस्तारपूर्वक समझाया गया है कि मनुष्य-शरीर के कौन-कौन-से अंग ब्रह्माण्ड की किन-किन वस्तुओं के समशील हैं। इस प्रकार की और भी अनेक रचनाएँ हैं। सबमें समान भाव से दिखाया गया है कि ब्रह्माण्ड की प्रत्येक वस्तु-मानव-शरीर में किसी-न किसी रूप में विद्यमान है; तफसील में अन्तर मिलेगा। एक ही बात को कोई पर्वत कहेगा, तो कोई द्वीप। इस पर न जाइए। इसका सिर्फ यही मतलब है कि ब्रह्माण्ड ही पिण्ड में सिमट गया है। मनुष्य-शरीर में वह सबसे अधिक स्पष्ट है। परन्तु यह तथ्य प्रत्येक अणु-परमाणु में है। केवल विभिन्न गुणों और काल तथा जीव-शक्ति की मात्रा में अल्पता और अधिकता होने के कारण उनमें विभेद दिखायी देता है। मनुष्य-शरीर अधिक विकसित और श्रेष्ठ होने के कारण समस्त जटिलताओं को कुछ-कुछ बता देता है। परन्तु तथ्य यही है कि ब्रह्माण्ड में जो कुछ है, वही पिण्ड में भी है—'ब्रह्माण्डेऽप्यस्ति यत्किञ्चित् तत् पिण्डेऽप्यस्ति सर्वथा'। यह बहुत बड़ा सिद्धान्त है। सन्तों ने भी इसे मान लिया है—सिद्धान्त रूप में। कबीरदास ने कहा है—'यह घट भीतर सात समुन्दर, याही में नौलख तारा।' खैर।

शिव और शक्ति : शक्ति लोग शक्ति को ही जगत्-कर्त्री के रूप में स्वीकार करते हैं। यह किसी खास पक्ष पर बल देने के कारण हुआ है। सभी दार्शनिक ऐसा नहीं मानते। जो लोग नहीं मानते, वे भी किसी एक पक्ष पर ही बल देते हैं। कहते हैं, कर्तृत्व जो शिव का है, शक्ति तो उसकी निर्वाहिका-मात्र है। उसी को प्रधान कर्त्री और उपास्य क्यों माना जाय ? जगत् के मुख्य कर्त्ता और नियन्ता तो शिव हुए, शक्ति तो उनकी सहायिका-भर है; फिर इस सहायिका को उपास्य क्यों माना जाय ? इस प्रकार के तर्कों में इतना तो स्वीकार ही कर लिया गया है कि मृष्टि की जो प्रक्रिया बतायी जा रही है, वह उन्हें मान्य है। केवल बल देने का प्रश्न है। रामेश्वर भट्ट ने 'परशुराम कल्पसूत्र' की टीका (611) में इस प्रश्न का उत्तर दिया है। उसका सार-मर्म यह है कि क्षिति, जल, आदि कार्यों का कोई-न-कोई कारण होना चाहिए; कारण के बिना ये उत्पन्न नहीं हो सकते। इस अनुपपत्ति को दूर करने के लिए ही शिव और शक्ति की कल्पना है। वेदान्ती लोग भी ब्रह्म की एक शक्ति स्वीकार करते हैं। चित्स्वरूप ब्रह्म का धर्म भी चित्स्वरूप ही होना उचित है। वेदान्ती लोग ऐसा

न मानकर गलती करते हैं। वे चिद्रूप ब्रह्म की शक्ति माया को 'जड़-स्वभावा' मानते हैं। वे लोग कहते हैं कि यही माया जगत् का उपादान है, इसलिए यह समूचा जगत् जड़ है। शक्ति-आगमों में यह बात नहीं मानी गयी। न मानने का कारण बहुत संगत है।

धर्म और धर्मों का स्वभाव-भेद नहीं हो सकता : शाक्त लोग मानते हैं, और उनका विश्वास है कि उनकी इस मान्यता में किसी का मतभेद नहीं हो सकता कि धर्मों और धर्म में अभेद होता है, इसलिए चेतन ब्रह्म की शक्ति भी चेतन होगी। ब्रह्म धर्मों है, शक्ति उसका धर्म। फिर भी व्यवहार में धर्मों और धर्म में भेद मानना ही पड़ता है। तात्त्विक दृष्टि से वेदान्तियों के 'परं ब्रह्म' और शाक्त साधकों के 'पर-शिव' में कोई अन्तर नहीं है। शिव धर्मों है, शक्ति धर्म। जिस प्रकार धर्मों चन्द्र और धर्म चन्द्रिका में तात्त्विक अन्तर नहीं है, दोनों एक हैं, उसी प्रकार शिव और शक्ति भी अभिन्न हैं—'अन्तरं नैव जानीमः चन्द्र-चन्द्रिक-योरिव'। परन्तु धर्मों शिव, और धर्म शक्ति, अभिन्न होने पर भी व्यवहार-ानुरोध से भिन्नवत् मान लिये जाते हैं। शिव (पर-शिव) रूपातीत, गुणातीत, द्रव्यरूप, निरालम्ब-स्वभाव है, इसीलिए उनका स्वरूप निर्धारण अशक्य है। उपासना के लिए यह 'पर-शिव' उपयुक्त नहीं है। उनके स्वरूप से अभिन्न और फिर भी भिन्न-रूपा शक्ति ही उपास्य हो सकती है। इस उपासना के द्वारा परम शिव के साथ शक्ति का (और इसीलिए समस्त जगत् प्रपञ्च का) अभेद ज्ञान ही साधक का अन्तम लक्ष्य है।

लेकिन शक्ति-साधकों के इस मत को सन्तों ने ज्यों-का-त्यों नहीं माना। कबीरदास के भजनों से इतना तो पता चल जाता है कि वे 'रघुनाथ की माया' को चेतन तत्त्व मानते हैं और शिव और विष्णु को शक्ति के रूप में भी स्वीकार करते हैं; किन्तु सब मिलाकर वे इसे मति भ्रष्ट करनेवाली विकृत-रूपा शक्ति ही स्वीकार करते हैं। वर्यो ऐसा हुआ है, इस पर विचार यहाँ नहीं करेंगे। प्रसंग प्रायेण और हम इस पर सोचने-विचारने का अवसर भी पायेंगे।

सदयः शिव शक्ति का सामरस्य : स्पष्ट है कि प्रत्येक विण्ड में प्रत्येक अणु-परमाणु में, यह शक्ति विद्यमान है। जगत् का प्रत्येक प्राणी उसे इच्छा, क्रिया और ज्ञान के रूप में अनुभव करता है। ब्रह्माण्ड के रग-रग में परिव्याप्त यह शक्ति मानव-देह में कुण्डलिनी के रूप में स्थित है। नाथ-मार्गी साधक इस शक्ति की उपासना का प्रधान साधन विण्ड अर्थात् काया को ही मानता है। धर्म तो सभी प्राणी और अप्राणी शक्ति के आवास हैं, किन्तु केवल शक्ति का संचालन ही सदय नहीं है। सदय है शिव और शक्ति का सामरस्य-रूप सहज समाधि। सामान्य प्राणियों में सर्वाधिक मत्त्वगुणी मनुष्य है। मनुष्य का शरीर योग-सिद्धि का उत्तम साधन है। परन्तु इसकी पाले-मात्र में योग-सिद्धि नहीं होती। गोरक्ष-नाथ ने कहा है कि जो योग-सिद्धि का अभिप्रायी नहीं है, जानता कि उसके शरीर में छः चक्र क्या और कहाँ हैं, योद्धा साधारण कौन-कौन हैं, दो सदय क्या

हैं, पाँच व्योम क्या वस्तु हैं, वह कैसे सिद्धि पा सकता है। फिर एक खम्भेवाले, नौ दरवाजोंवाले और पाँच मालिकों के द्वारा अधिकृत इस शरीर-रूपी घर को जो नहीं जानता, उससे योग की सिद्धि की क्या आशा हो सकती है? इसको जाने बिना मोक्ष कहाँ मिल सकता है! इसलिए इस मानव-शरीर को तो जानना ही होगा। मनुष्य का यह शरीर ही समस्त सिद्धियों का आश्रय है।

मानव शरीर को महत्त्व देने का यह एक रूप है। किन्तु केवल शरीर ही नहीं, मनुष्य की वाणी, उसका प्राण, उसका मन, उसका बिन्दु—सब अपार अनन्त शक्ति के आश्रय हैं। किसी की भी साधना से परम प्राप्तव्य की प्राप्ति हो सकती है।

मानव-देह का महत्त्व : इसका दूसरा रूप भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। अब तक यह स्पष्ट हो गया होगा कि मध्यकाल में भारतीय साधना के साहित्य ने यह स्वीकार कर लिया था कि परम तत्त्व की जो परा-शक्ति है, वह जिस प्रकार समस्त ब्रह्माण्ड में व्याप्त है, उसी प्रकार पिण्ड में भी व्याप्त है। इस सृष्टि के अणु-परमाणु में परा-शक्ति व्याप्त है। मनुष्य-देह में वह सबसे अधिक जाग्रत है, अन्य योनियों में कम जाग्रत है या एकदम सुप्त है। इच्छा, ज्ञान और क्रिया के रूप में त्रिपुटीभूता यह शक्ति ही 'त्रिपुरा' कहलाती है। देवताओं के भीतर भी वह पूर्ण रूप से जाग्रत नहीं है; क्योंकि देवता प्राकृतिक शक्तियों के रूप है। वे भोग-योनि में हैं, उन्हें सिर्फ भोगने की शक्ति है। वे जिस कार्य के लिए उद्दिष्ट हैं, उससे अधिक या कम की उनमें इच्छा भी नहीं होती, क्रिया भी नहीं होती। अग्नि जला सकती है, उसमें अन्य प्रकार के कार्य—जैसे भिगो सकने—की इच्छा भी नहीं होती, क्रिया तो होगी ही कहाँ से। इसीलिए कभी-कभी ग्रन्थों में यह कहा जाता है कि देवताओं के कुण्डलिनी नहीं होती। नहीं होती का अर्थ है पूर्ण स्फुरित नहीं होती, सुप्त रहती है। केवल मनुष्य की इच्छा, क्रिया और ज्ञान की त्रिधारा प्राप्त करने का सौभाग्य प्राप्त है। इसीलिए परात्पर पुरुष को भी जब कुछ करना होता है, तब उसे नर-देह धारण करनी पड़ती है। देह तो वह और भी धारण कर ले सकता है, पर नर-देह में उसका पूर्णवितार होता है। बिना नर-देह धारण किये परात्पर देवता भी कोई लीला नहीं कर सकते। उन्हें जब-जब धर्म की हानि से जगत् की रक्षा करनी होती है, अभिमानवती आसुरी शक्ति का उच्छेद करना होता है, तब-तब नर-देह धारण करनी पड़ती है :

जब-जब होइ धरमकै हानी । बाढहि असुर अघम अभिमानी ॥

तब तब प्रभु धरि मनुज सरीरा । नासहि असुर हरहि भवपीरा ॥

मानव-देह की महिमा की यह दूसरी महत्त्वपूर्ण परिणति है। इन दो विचारों ने मध्ययुग के उत्तरकालीन साहित्य को अपूर्व महिमा में मण्डित किया है। आगे हम इस क्षेत्र में अपने भक्ति-साहित्य की अद्भुत देन का कुछ परिचय देने का प्रयत्न करेंगे।



शब्द-साधना  
'साधो सबद साधना कीजे'



मनुष्य का यह पिण्ड अनेक शक्तियों का आश्रय है। वाक्, मन, प्राण, शुक्र और कुण्डलिनी-जैसे चंचल, किन्तु शक्तिशाली तत्वों का आश्रय होने के कारण यह अन्य समस्त ज्ञात-पिण्डों की अपेक्षा श्रेष्ठ है। चपल घोड़े पर सवारी करना बड़े जोखिम का काम है। जो सधा हुआ सवार है, वह उस चपल अश्व से अपना लक्ष्य सिद्ध करता है, जो अनाडी है, वह गिरकर चकनाचूर हो जाता है। घोड़ों को खेलाना और उनकी सहायता से बड़ी-बड़ी लड़ाइयों को जीतना कुशल साधक का काम है। योगी इन्हीं चपल तत्वों से मैदान मारता है, अपने चरमलक्ष्य तक पहुँचता है और सदा इन पर समय की लगाम लगाये रहता है। जिसे साधन-मार्ग नहीं मालूम, वह इन्हीं चपलो के चक्कर में पड़कर पतित हो जाता है। बौद्ध-साधिका लक्ष्मीकरा ने कहा था कि यह मनुष्य-रूपी जन्तु जिन बातों से बँधता है, उन्हीं में मुक्ति भी पाता है—“...येनैव बध्यते जन्तुस्तेनैव हि विच्युते”। भगवान् श्रीकृष्ण ने गीता में मन को बहुत ही दुनिग्रह और चंचल बताकर कहा है कि इसे अभ्यास और वैराग्य के द्वारा वश में किया जा सकता है। जो बात मन के बारे में सत्य है, वहीं अन्य चपल तत्वों के बाणे में भी ठीक है। यहाँ हम शब्द-साधना पर विचार करेंगे। यह वाक् इन्द्रिय का विषय है। आपात दृष्टि से शब्द बाहर की वस्तु है, उसे ग्रहण करनेवाला इन्द्रिय ‘वाक्’ भीतर स्थित है, पर यह आपात दृष्टि ही है।

कबीरदास और निर्गुण-सम्प्रदाय के अन्य सन्तों की रचनाओं में शब्द-साधना पर इतना अधिक लिखा गया है कि केवल साधारण पाठक ही नहीं, विश्व जन भी ऊब जाते हैं। यह ‘शब्द की डोर’ और ‘सुरति की सेज’ या रज्जु कुछ इस प्रकार से और इतने प्रकार से स्मरण की गयी है कि नीरस ही नहीं, निरर्थक कथनी के रूप में ग्रहण की जाने लगी है। एक बार उसकी अनमिल और अटपटी बातें पढ़कर मैं एक जमाने में सोचता था कि यह अनपढ़ गँवार लोगों की वेमतलव की बातें हैं। अब मेरे विचार बदल गये हैं। यह तो मैं दावा नहीं करता कि मैं सब अटपटी बातों का अर्थ निश्चित रूप से समझने में समर्थ हो गया हूँ; परन्तु इतना अनुभव करने लगा हूँ कि समझ में न आना अपनी कम जानकारी-

का फल अधिक है, येतुकी अनभिल वात होने का कम। वात यह है कि सन्तों के पहले नाथ और शाक्त-साधकों में मन्त्र, जप, योग, समाधि, नाडी-विज्ञान, प्राण तत्त्व आदि का बहुत विशाल और गम्भीर साहित्य बन चुका था और बड़ी भारी साधना-परम्परा स्थापित हो चुकी थी। उस परम्परा की यदि ठीक उपलब्धि हो, तो बहुत-सी बातें स्पष्ट हो जायें। दुर्भाग्यवश हमारे देश में इस प्रकार का अध्ययन-प्रयास नहीं के बराबर ही हुआ है। इधर विद्वानों का ध्यान इस ओर गया अवश्य है, परन्तु जितनी मात्रा में यह साहित्य आलोचित हुआ है, वह थोड़ा ही है। मुझे उसके एक अंशमात्र का ही परिचय है। परन्तु इतना समझने में कोई भी अड़चन अब नहीं रह गयी है कि सन्तों ने इस साधना-परम्परा से बहुत कुछ ग्रहण किया है और अपने ढंग से उसे प्रकट किया है। पुरानी परम्परा से थोड़ा परिचय हो जाये, तो सन्तों की विशिष्ट देन भी समझ में आ जायेगी। इसीलिए मुझे थोड़ी भूमिका प्रस्तुत करनी पड़ेगी। नीरस कथनी से ग्रहण करने के प्रयास में कुछ और नीरस वस्तुओं की चर्चा कर देना मुझे उचित जान पड़ता है।

**शब्द-साधना की प्राचीनता :** कभी-कभी ईसाई विद्वानों ने यह बताने का यत्न किया है कि शब्द-साधना का मूल सिद्धान्त सन्त कवियों ने, विशेषकर कबीर ने, अप्रत्यक्ष भाव से ईसाई-साधना से ग्रहण किया है। सुप्रसिद्ध विद्वान् ग्रियर्सन तक ने एक बार इस तरह की बात कही थी। यद्यपि संस्कृत साहित्य के मर्मज्ञ पण्डित डॉ. ए. बी. कोथ ने बना दिया था कि शब्द-साधना ईसाइयों की अपनी विशेषता नहीं है, उसका अस्तित्व वैदिक साहित्य में भी पाया जाता है और ग्रीस आदि देशों में ईसा मसीह के बहुत पूर्व शब्द-साधना सिद्धान्त रूप में गृहीत हो चुकी थी, तथापि कुछ विद्वान् अब भी ऐसा विश्वास पोषण करते हैं कि शब्द-साधना का कुछ-न-कुछ अप्रत्यक्ष सम्बन्ध ईसाई साधना से अवश्य है। वस्तुतः 'शब्द' का समस्त शक्तियों का आश्रय होना बहुत प्राचीन काल में 'सुमेरियन' और 'बेबीलोनियन' धर्म-सम्प्रदायों में प्रचलित था। इस पुराने इतिहास को कुछ लोग ईसा मसीह के कई हजार वर्ष पूर्व ले जाना चाहते हैं। वस्तुतः सुमेरियन और बेबीलोनियन सभ्यताओं के अध्ययन के लिए जो साक्ष्यी प्राप्त हुई है, उसमें से अधिकांश अब भी ऊहापोह का ही विषय है; परन्तु इतना बहुत-कुछ निर्विवाद है कि अनेक वैदिक ऋषियों की भाँति सुमेरियन और बेबीलोनियन ऋषि भी यह मानते थे कि सृष्टि का मूल तत्त्व जल था। वैदिक ऋषि जब कहता है कि 'आपो वा इदमग्रमासीत्' तब वह बहुत-कुछ सुमेरियन और बेबीलोनियन सन्तों के ही समान अपना विश्वास प्रकट करता है। इस प्रकार ईसा मसीह से हजारों वर्ष पहले सुमेरियन और बेबीलोनियन सभ्यताओं में सृष्टि का मूल तत्त्व जल स्वीकार किया गया था। सुमेरियन अवशेषों से जान पड़ता है कि वे लोग विश्वास करते थे कि जल की भी बीज-शक्ति ('इनिम') या शब्द है। जो लोग आदिम मनुष्यों की मनोवृत्ति के आधार पर धार्मिक और दार्शनिक विश्वासों

का मूल खोजने का प्रयत्न करते हैं, वे स्वीकार करते हैं कि प्राचीन सुमेरियन सम्यता में 'मुम्मु' (उच्च घ्वनि) शब्द मेघ-गर्जन का वाचक है और वह जल के अधिष्ठातृ देवता की शक्ति ही अधिष्ठातृ देवता की अभिव्यक्ति है। इस प्रकार जल के भीतर भी शब्द-शक्ति काम करती है। शब्द ही जल के भीतर वह बीम-शक्ति है, जो समस्त जगत् को रूपायित कर रही है। 'उद्' शब्द, जो मूलतः सुमेरियन सम्यता में सिस और तेज हवा का वाचक था, जल के अधिष्ठातृ देवता के साथ जुड़कर उसका वाचक हो गया था। संस्कृत में 'उद्' शब्द जल का ही वाचक है। अत्यन्त प्राचीन काल से इस शब्द का प्रयोग जल के अर्थ में होता आया है। अग्रेजों के 'वाटर' शब्द में भी इस 'उद्' शब्द का अवशेष बताया जाता है। लैटिन का 'उन्द' ग्राधिक में 'वत्-प्रो' हो जाता है, हाई जर्मन में 'वाजर' हो जाता है और आधुनिक अंग्रेजी में 'वाटर' हो जाता है। बहने के अर्थ में 'उन्दात्' प्रयोग ऋग्वेद में पाया जाता है, जो लैटिन 'उन्द' के निकट है। इस प्रकार जल के अर्थ में 'उद्' या 'उन्द' का प्रयोग संसार-भर में फैला हुआ है। इतिहास-लेखकों की भाषा में जल-देवता (अत्सू) और तियामत (सामुद्रिक जल की देवी) के पुत्र-रूप में स्वीकार किया गया और जल-देवता के साथ उसको घुला दिया गया। इस प्रकार जल से सृष्टि उत्पन्न करने के मूल सिद्धान्त को और उसकी बीज-शक्ति 'शब्द' को बहुत दीर्घकाल से दूर-दूर तक माना जाता रहा है। शब्द जल की चित् शक्ति है, उसकी बुद्धि है, जो समस्त दृश्य जगत् की सृष्टि करती है। ग्रीक लेखकों ने लेखन-कला के देवता 'नेबो', जो 'एकी' का पुत्र था, को 'मुम्मु' माना है। इसी प्रकार बेबीलोनियन पुरोहितों के हाथ पड़कर 'मुर्दुक' भी 'एकी' का पुत्र और 'मुम्मु' का प्रतिरूप मान लिया गया। सुमेरियन और बेबीलोनियन विद्वानों का जो कुछ पता चला है, उसके अनुसार किसी वस्तु की सत्ता उसके 'रूप' पर निर्भर है। रूप देवी मानसी-धारणा का मानव-जाति के रूप में प्रत्यक्षीकरण है अर्थात् 'रूप' 'शब्द' का ही प्रत्यक्ष विग्रह है। उदाहरण के लिए 'घट' शब्द घट-रूप को प्रकट करता है, जो देवी मानसी धारणा है। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि जो कुछ ज्ञान है, वह अभिव्यक्ति है और जो कुछ सत्ता है, वह इन्द्रिय प्राह्य सत्य नहीं, बल्कि मानसी धारणा है। जब तक यह देवी धारणा किसी देवचित्त में आविर्भूत नहीं होती, तब तक वस्तु प्रत्यक्ष रूप में मनुष्य के सामने उपस्थित नहीं हो सकती। मूलतः समस्त जड-चेतन वस्तुएँ जल-देवता की मानसी धारणा-मात्र हैं और उन्हीं की मानसिक क्रियाओं से वे प्रत्यक्ष होती हैं। इसीलिए 'मुम्मु' या शब्द विश्व-ब्रह्माण्ड में व्याप्त मानसी धारणा यानी चित्-शक्ति का प्रतीक है। बेबीलोनिया में प्रचलित धार्मिक विश्वास का यही स्वरूप है।

यवन (ग्रीक) दार्शनिकों ने बहुत-सी बातें अपने पूर्ववर्ती बेबीलोनियन ऋषियों से ग्रहण कीं। ग्रीक दार्शनिक 'प्लेत्स' ने इसी सिद्धान्त के आधार पर जल

को सृष्टि का मूल तत्त्व स्वीकार किया था, ऐसा माना जाने लगा है। थेल्स और उनके बाद के दार्शनिक 'एनक्विसिमेण्डर' और 'एनेक्विसिमेनस' आदि ने वैथीलोनियन विद्वानों को तर्कसम्मत दर्शन का रूप दिया और माना कि सृष्टि का सार तत्त्व चित्-शक्ति ही है। मेरे लिए यह कहना कठिन है कि यह बात कहां तक विद्वान योग्य है; परन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि सन् ईस्वी से बहुत पूर्व ग्रीस में 'शब्द' की सृष्टि का मूल हेतु स्वीकार किया गया था। 'पाटिजर' ने भारतीय पुराणों के अध्ययन से अनुमान किया था कि भारतीय आर्यों का सम्पर्क सन् ईस्वी से सैकड़ों वर्ष पूर्व असीरिया आदि पश्चिमी देशों से हो चुका था। सृष्टि के मूल तत्त्व-विषयक वैदिक ऋषियों की धारणाएँ वहाँ निश्चय ही पहुँच चुकी होंगी। ज्ञान की वर्तमान अवस्था में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि शब्द-तत्त्व-विषयक सिद्धान्त बहुत प्राचीन काल से संसार के बहुत बड़े भाग में व्यापक रूप से विद्यमान था। वैदिक साहित्य में इसका सर्वाधिक निखरा हुआ और साधनात्मक रूप प्राप्त होता है। वस्तुतः शब्द का मूल तत्त्व स्वीकार किये बिना 'मुमु' सम्बन्धी सारा विश्वास अन्धविश्वास के समान दिखायी देगा। भारतीय सन्तों के अध्ययन के लिए इस देश की परम्पराओं में ही प्रचुर सामग्री विद्यमान है। हजारों वर्ष से शब्द-साधना का अत्यन्त परिष्कृत, युक्तिसम्मत और दार्शनिक रूप उपलब्ध होता है। इसकी तुलना में अन्यान्य देशों में प्राप्त प्राचीन सामग्री खण्डित और विवादग्रस्त है। बहुत धोड़ी सामग्रियों के आधार पर विद्वानों ने अटकल में काम लिया है। देखा जाय, भारतीय दृष्टि से शब्द-साधना का क्या अर्थ हो सकता है।

शब्द-साधना, मन्त्र-तत्त्व, नाम-जप और अजपा-जप परस्पर सम्बद्ध शब्द हैं। 'शब्द' या 'नाद' शब्द का क्या अर्थ है, मन्त्र और देवता किस अर्थ में प्रयुक्त होते हैं, परमार्थतः मन्त्र और नाम में क्या सम्बन्ध है, इत्यादि प्रश्न सन्त-साहित्य के प्रत्येक विद्यार्थी के लिए जानने योग्य है। फिर तो मन्त्र की इस विशाल और जटिल साधना को सन्तों ने किस प्रकार सहज-साधना में रूपान्तरित किया है, यह बात अत्यन्त स्पष्ट हो जायेगी। इसलिए मन्त्र-तत्त्व से ही अपनी बात शुरू करेंगे। इस तत्त्व के स्पष्ट होने पर 'सुरति' और 'लौ' की बात समझने की कोशिश की जायेगी। प्रसिद्ध कबीरपन्थी सन्त रामसिंह साहब ने कहा है कि वस्तुतः निरति, सुरति और शब्द कहने-भर के लिए तीन हैं, अन्ततोगत्वा सब एक में ही विलीन हो जाते हैं :

सब्द सुरति औ निरति ये कहिबे को है तीन ।

निरति समानी सुरति मे सुरति सब्द मे लीन ॥

स्पष्ट ही 'शब्द' मुख्य और अन्तिम बात है। तो फिर इसी को पहले समझा जाय।

वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक शब्द : शब्द दो प्रकार के होते हैं, वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक। ध्वन्यात्मक शब्द दो वस्तुओं के आघात से उत्पन्न होता है, और ऐसा

आहत या चोट खाकर पैदा हुआ शब्द यदि वणों या अक्षरों में सुस्पष्ट उच्चरित और समन्वित न हो, तो किसी अर्थ को नहीं व्यक्त कर सकता। जो शब्द आहत ध्वनि नहीं है, अनाहत है, वह ब्रह्मरूप कहा गया है; क्योंकि वह शाश्वत है। सन्तो की बोली में वही अनहद-नाद है। अनहद यद्यपि अनाहत शब्द का ही अपभ्रंश है, तथापि सन्तों की भाषा में इसमें एक और भी अर्थ जोड़ दिया गया है। अनहद अर्थात् जो सीमा से परे है, जो देश और काल की सीमा के अतीत है। आहत ध्वनि क्षणस्थायी होती है, हदों में बँधी रहती है। किन्तु अनहद नाद अनाहत तो है ही, सीमातीत भी है। अनहद हद से परे है। सन्तो ने इस प्रकार अनेक शब्दों में नये अर्थ भरे हैं। 'मरजिया' वह है, जो मर कर जीता है, प्राणों की बाजी लगाकर समुद्र में गोता लगाता है और मोती निकाल लाता है। साधक यदि मरजिया हो, तो भी उसे सिद्धि मिल सकती है। किन्तु मध्यकाल के सन्तों ने 'मर्जी' या कृपा शब्द के सहारे इसमें नया अर्थ भी जोड़ा है। मरजिया ही साधक होता है—प्राणों की बाजी लगाकर कठोर साधना करने से और गुरु की या परमेश्वर की मर्जी या अनुग्रह प्राप्त करके। इस तरह सन्तों के अर्थ-दान के दर्जनों उदाहरण दिये जा सकते हैं।

अनभै : हमने 'अनभै सांच पन्य' की चर्चा पहले की है। 'अनभै' अर्थात् अनुभव। अनुभवैकगम्य मार्ग को 'अनभै पन्य' कहते हैं। परन्तु कबीर ने और उनके अनुयायियों ने इसमें एक और अर्थ जोड़ा है—अनभै अर्थात् भयरहित। जिस मार्ग में विचरण करनेवाले को भय नहीं रहता। इस प्रकार जो अनुभवैक-गम्य मार्ग है, उसमें भय या आशंका नहीं रहती। पुराने अनुभव शब्द में इस प्रकार निर्भय या निराशंक भाव को जोड़ दिया गया है। केवल अनुभव में ही नहीं, छूट्टा 'भव' शब्द को भी 'भै' बनाकर उसमें भी 'भव' अर्थात् जन्म-मरण-धर्मा-संसार और भय अर्थात् मानसिक विचार-रूपी शत्रुओं की आशंका और उससे स्वल्प-पतन की आशंका का भाव जोड़ दिया गया है। इस प्रकार मामूली-सा 'भै' शब्द व्यापक अर्थों का प्रकाशक बन गया है :

सतगुरु सांचा भूरिवाँ, सबद जु वाह्या एक ।

लागत ही "भै" मिलि गया, पड्या कलेजे छेक ॥

अस्तु ।

मुच्छम वेद : अब अनुभवगम्य मार्ग वस्तुतः वही है, जिसे नाथ-पन्थी लोग स्वसंवेद्य ज्ञान कहते हैं। स्वसंवेद्य ज्ञान अर्थात् जिसे साधक स्वयं अनुभव कर लेता है। यह परसंवेद्य ज्ञान से उल्टा है। परसंवेद्य वह है, जो कि किसी अन्य व्यक्ति के कहने के आधार पर मान लिया गया हो। सन्तों के पास आते-आते स्वसंवेद्य शब्द 'मुसंवेद' के रूप में बदल गया था। वस्तुतः नाथ-पन्थी हिन्दी-रचनाओं में 'मुसंवेद' शब्द आ गया था। किस प्रकार मुसंवेद 'मुच्छवेद' बना, और कैसे 'मुच्छवेद' 'सूक्ष्मवेद' बन गया, यह अर्थ-विकास पास्त्र के विद्यार्थी के लिए कुतूहल और मनोरंजन का विषय होगा। यहाँ हम उस प्रपंच में नहीं जायेंगे; परन्तु इतना

कहना प्रासंगिक है कि सुच्छम या सूक्ष्मवेद कबीरदास की पारख वाणी है; वही टकसार वाणी या प्रामाणिक वाणी है—टकसार अर्थात् टकसाली। इस सुच्छम वेद के सामने पुराने वेद स्थूल है। इसीलिए ब्रह्मा के बनाये वेदों को इन मौला लोगों ने स्थूल वेद करार दिया। जब सुच्छम है, तब स्थूल भी होना ही चाहिए। इसप्रकार इन निरक्षर सन्तों में अर्थदान की अद्भुत शक्ति है। ऐसे दर्जनों उदाहरण दिये जा सकते हैं। सुरति है, निरति है, निरंजन है, सहज सुन्न है, रवसम है और भी अनेक हैं। हमने अपने 'कबीर' नामक ग्रन्थ में कुछ शब्दों की चर्चा की है। अभी तो अनहद की चर्चा के हद में ही महद्द रहना अच्छा है। अस्तु। कबीर ने शब्द का माहात्म्य समझाते हुए कहा है :

सब्दै काया जग उतपानी, सब्दै केरि पसारा।

कहै कबीर जहँ सब्द होत है, भवन भेद है न्यारा ॥

वर्णात्मक शब्द : अब, जो वर्णात्मक शब्द है, वह वाक्य, पद और अक्षर-भेद से तीन प्रकार का होता है। निरर्थक तो यह भी हो सकता है; लेकिन समझ-बूझकर यदि बोला जाय, तो इसका अर्थ होता है। मीमांसकों के मत से शब्द अनादि है, अनन्त है, शाश्वत है। नैयायिक ऐसा नहीं मानते। लेकिन उनकी बात अभी छोड़िए। वर्णात्मक शब्द भी एक प्रकार की आहत ध्वनि ही है। जिह्वा, तालु, इत्यादि का जब आघात होता है, तब यह उत्पन्न होता है। किन्तु वर्णात्मक शब्द के पीछे मन की कोई विचारधारा होती है। ध्वनि पहले भी थी और बाद में भी रहेगी। उच्चारित होने के बाद वह ध्वनि उसी प्रकार प्रकट होती है, जिस प्रकार दीपक जला देने पर अन्धकार से भरा घर प्रकाशित होता है। दीपक उस घर के दिख जाने का कारण अवश्य है; पर इसका मतलब यह नहीं हुआ कि दीपक न होता, तो घर भी न होता और दीपक के बुझ जाने पर घर भी बुझ जायेगा। दीपक का होना-न-होना घर की सत्ता का नियमन नहीं करता।

स्थूल शब्द और सूक्ष्म शब्द : जिस प्रकार मनुष्य का शरीर सकारण है और उसमें स्थूल और सूक्ष्म भेद होते हैं, उसी प्रकार शब्द के भी स्थूल और सूक्ष्म भेद होते हैं। शास्त्रकारों ने शब्द की चार अवस्थाएँ या भाव बताये हैं, जो परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी कहलाते हैं। महाविन्दु के विस्फोट के पहले 'परा' नाम की अवस्था होती है। मूलाधार में कृण्डलिनी में यह शब्द वर्त्तमान रहता है; जब यह गतिशील होता है, तब उसमें ऐसा स्पन्दन होता है, जो किसी विशेष अर्थ का सूचक नहीं है, केवल स्पन्दन मात्र है। उस 'सामान्य स्पन्द' निःस्पन्द भाव को पश्यन्ती कहते हैं; इसका स्थान मूलाधार से मणिपूर चक्र परा-वाक् तक है। यही इसका मन से संयोग होता है। ये दोनों अवस्थाएँ शब्द-ब्रह्म के ईश्वर-रूप की अवस्थाएँ हैं। पुराने वैयाकरण परा-वाक् की चर्चा नहीं करते; क्योंकि उसमें स्पन्द या गति नहीं है। क्षेमेन्द्र ने सामान्य लिखा है कि वैयाकरणों के मत से शब्द ब्रह्मण्य पश्यन्ती का स्पन्दमयी पश्यन्ती रूप ही आत्मतत्त्व है : 'शब्द ब्रह्मण्यं पश्यन्ती रूपमात्मतत्त्व-

मिति वैयाकरणाः' ('प्रत्यभिज्ञा,' पृष्ठ 43) । अभिनव गुप्त ने भी कहा है : 'ननु पश्यन्त्येव परं तत्त्वमिति जरद्वैयाकरणा गन्यते' ('प्रत्यभिज्ञा विमर्शिनी,' द्वितीय भाग, पृ. 191) — 'जरद् वैयाकरण' अर्थात् पुराने वैयाकरण । सम्भवतः भर्तृहरि ने 'काव्य-प्रदीप' (1.144) में जो त्रयी वाक् के लिए पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी वाणी की बात कही थी, वही अभिनव गुप्त के मन में थी ।

कुण्डलिनी : इस प्रसंग में कुण्डलिनी और चक्रों की जो चर्चा आयी है, उससे सम्भवतः आप परिचित हैं । मैंने पहले बताने का प्रयत्न किया है कि किस प्रकार शिव की आदिससृक्षा क्रमशः स्फुरण की पाँच अवस्थाओं से गुजरती हुई कुण्डली या कुण्डलिनी रूप में व्यक्त हुई है । यह शक्ति समस्त विश्व-ब्रह्माण्ड को रूपायित कर रही है । जो कुछ दिख रहा है, वह उसी महाशक्ति की स्फुरणा का परिणाम है । वह एक ओर जहाँ समस्त विश्व-ब्रह्माण्ड में व्याप्त है, वहीं प्रत्येक पिण्ड में भी व्याप्त है । प्रथम रूप में वह महाकुण्डलिनी कहलाती है और दूसरे रूप में कुण्डलिनी । सो, यह कुण्डलिनी उस शक्ति का नाम है, जो प्रत्येक पिण्ड में वर्तमान है । ऐसा विश्वास किया जाता है कि मानव-शरीर में पायु और उपस्थ के बीच में जो एक त्रिकोण चक्र है, जिसमें एक स्वयम्भू लिंग है, उसे साढ़े तीन दलयों में वेष्टित करके कुण्डलिनी अधोमुख स्थित है । नाना साधनाओं से साधक जब उसे उद्वुद्ध या जाग्रत करता है, तब वह मेरुदण्ड के मध्य में स्थित सुपुम्ना नामक नाड़ी के मार्ग से ऊपर को उठती है और कमल के आकार के छः चक्रों को भेदन करती हुई सातवें सहस्रार चक्र में मिलित होती है । इस मिलन को 'सम-रसोकरण' या सामरस्य कहते हैं । जिन छः कमलाकार चक्रों को कुण्डलिनी भेद करती है, वे भिन्न-भिन्न आकार के हैं । आगे इन चक्रों की स्थिति को मैंने विस्तारपूर्वक समझाने की कोशिश की है । यहाँ इतना-भर याद रखने से काम चल जायेगा कि इन चक्रों के दलों की सम्मिलित संख्या पचास है और प्रत्येक दल पर संस्कृत वर्णमाला के एक-एक अक्षर की कल्पना की गयी है ।

कुण्डलिनी : सूक्ष्म शक्ति : परवर्ती काल के निर्गुणमार्गी सन्तों ने तो इन चक्रों की खूब चर्चा की है, परन्तु मूलतः यह शाक्त और नाथपन्थी सन्तों की कल्पना है । कबीरदास ने तो स्पष्ट रूप से कुण्डलिनी का उल्लेख नहीं किया है; परन्तु इतना निश्चित है कि उन्हें इस तत्त्व से पूर्ण परिचय था । माया को उन्होंने कभी-कभी नागिन कहा है, जो कुण्डलिनी को सर्पिणी कहने के समान है । वस्तुतः कबीरदास की और अन्य निर्गुणमार्गी सन्तों का शब्द-साधना को समझने के लिए शाक्त और शैव साधकों के मन्त्रतत्त्व की जानकारी बहुत सहायक है । शाक्त साधकों की भाषा में जो स्वयम्भू लिंग, सर्पिणी, कमल इत्यादि इन्द्रियग्राह्य पदार्थों की चर्चा है, उनके स्थूल अर्थों पर नहीं जाना चाहिए । यहाँ शक्ति के विभिन्न रूपों को इस प्रकार इन्द्रियग्राह्य रूप में उपस्थित किया गया है, जिससे साधारण बद्ध-बुद्धि का मनुष्य उसको सहज ही ग्रहण कर सके । परन्तु शाक्त साधकों ने बार-बार सावधान किया है कि वस्तुतः ये बातें सूक्ष्म शक्ति-संचालन

की ही स्थूल अभिव्यक्ति है।

अब इस सूक्ष्म विधान को समझने के लिए उन स्थूल रूप में अभिव्यक्त तत्त्वों की चर्चा करना आवश्यक है। यद्यपि यह बड़ा जटिल और थका देनेवाला विधान है, तो भी इसकी चर्चा करनी ही पड़ेगी। इससे मन्त्र-तत्त्व, नाम-तत्त्व और शब्द-साधना का स्वरूप समझ में आयेगा और यह भी स्पष्ट हो जायेगा कि सन्त-साधकों ने कितने जटिल विधान को सहज भाव से हृदयंगम किया है और उसे समझाने का प्रयत्न किया है।

वाक् का रहस्य : अर्थग्रहण में मन के दो धर्म : मन्त्र और नाम को समझने के लिए फिर हम वाक् के रहस्य की ओर लौटते हैं। मध्यमा वाणी और उसका अर्थ, दोनों सूक्ष्म हैं और सूक्ष्म या लिंग शरीर से सम्बद्ध हैं। किसी अर्थ के ग्रहण करने में मन दो काम करता है। उसका एक अंश तो सूक्ष्म शब्द के साथ एकाकार होता है और दूसरा अंश बाह्य वस्तु के रूप में आकार ग्रहण करता है। यही सूक्ष्म अर्थ है। इस प्रकार सूक्ष्म शब्द और सूक्ष्म अर्थ मन के ही दो प्रतिरूप हैं। और भी स्पष्ट शब्दों में कहा जाय, तो सूक्ष्म शब्द और सूक्ष्म अर्थ, ग्राहक और ग्राह्य रूप में मन की ही अभिव्यक्ति हैं। सूक्ष्म शब्द ग्राहक और सूक्ष्म अर्थ ग्राह्य हैं। दोनों ही सूक्ष्म शरीर के अधीन हैं।<sup>1</sup>

1. लिंग शरीर : साध्यवादी पुरुष और प्रकृति के संयोग से जगत् की उत्पत्ति मानते हैं। पुरुष विशुद्ध चेतन-स्वरूप, उदासीन और ज्ञाता है। प्रकृति सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीन गुणों की साम्यावस्था का नाम है। पुरुष और प्रकृति के संयोग से पञ्चोस तत्त्व उत्पन्न हुए और यह पंचविंशति तत्त्वात्मक जगत् दृष्टिगोचर होता है। पञ्चोस तत्त्वों को साध्यवादी लोग चार भोटे विभागों में बाँट लेते हैं—(1) प्रकृति, (2) प्रकृति-विकृति, (3) विकृति, और (4) न-प्रकृति-न-विकृति। चौथा तो पुरुष है, जो न प्रकृति ही है और न विकृति ही। बाकी तीन में प्रकृति तो अनादि ही है। प्रकृति से महान् या बुद्धि-तत्त्व उत्पन्न होता है, उससे महंकार और उससे पाँच 'तन्मात्र' (शब्दतन्मात्र, स्पर्श-तन्मात्र, रूपतन्मात्र, गन्धतन्मात्र, रसतन्मात्र) उत्पन्न हुए हैं। एक तरफ तो 'महान्' या बुद्धि-तत्त्व मूल प्रकृति का विकार है और दूसरी तरफ महंकार की प्रकृति भी। इसी प्रकार महंकार और पंचतन्मात्र भी एक तरफ तो क्रमशः महान् और महंकार के विकार हैं और दूसरी तरफ क्रमशः पंचतन्मात्र और पंचमहामूर्तादिकों की प्रकृति भी हैं। यही कारण है कि साध्यशास्त्री इन्हें प्रकृति-विकृति कहते हैं। इस तरह महान्, महंकार और पंचतन्मात्र के सात प्रकृति-विकृति हुए। इनमें पाँच ज्ञानेन्द्रिय (कान, रस, घ्राण, रसना, नाक) और पाँच कर्मेन्द्रिय (हाथ, पाँव, जीभ, पायु, उपस्थ) हैं। इन दस इन्द्रियों, मन और पाँच महामूर्तों (पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश) को विकृति कहते हैं। इन्हीं पञ्चोस तत्त्वों से सारी सृष्टि बनी है। किन्तु वेदान्ती लोग प्रकृति और उसके विकार स्वरूप 23 पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता नहीं मानते। उनका मत है कि वस्तुतः एक परब्रह्म ही सत्ता है। हम भ्रमज्ञानवश इस नाम-रूपात्मक जगत् को वास्तविक समझने लगे हैं।

उपनिषदों में कहा गया है कि मृत्यु के समय धात्वा के साथ सूक्ष्म या लिंग शरीर भी जाता है। बृहदारण्यक में बताया गया है कि यह धात्वा विज्ञान, मन, प्राण, धोत,



मध्यमा : शब्द और अर्थ : सृष्टि के आदि में मध्यमा शब्द ही प्रकट होता है। उस समय उसका कोई बाह्य अर्थ नहीं होता। मध्यमा शब्द वह मानसिक गति है, जो किसी वस्तु की धारणा बनाती है और मध्यमा अर्थ स्थूल बाह्य वस्तु की मानसिक छाप है। इस प्रकार मध्यमा शब्द और मध्यमा अर्थ, ज्ञाता और ज्ञेय या ग्राहक और ग्राह्य रूप में सूक्ष्म शरीर के विषय हैं।

पश्यन्ती वाणी : इनका कारण वह पश्यन्ती वाणी है, जो सामान्य स्पन्द के रूप में उठकर विशिष्ट अर्थ के प्रकटीकरण के लिए प्रवृत्त होती है। वह सामान्य स्पन्दरूपा पश्यन्ती वाणी निःस्पन्द अर्थात् गतिहीन परा-वाणी से उत्पन्न होती है। इस प्रकार स्थूल वैखरी वाणी के पूर्व सूक्ष्मरूपा मध्यमा वाणी और उसकी हेतुभूता पश्यन्ती वाणी है, जो बाहर दिखायी नहीं देती। इस प्रकार मन्त्र का वह स्थूल रूप, जो अक्षरात्मक है, शब्द का स्थूल और मूर्त रूप है, जो वैखरी वाणी द्वारा प्रकट होता है। उसका सूक्ष्म रूप मध्यमा वाणी का विषय है। सूक्ष्म शरीर में मध्यमा वाणी स्वप्न अवस्था के समान है और परा-वाणी सुषुप्ति अवस्था के समान। इसीलिए पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरी को क्रमशः सुषुप्ति, स्वप्न और जाग्रत अवस्था कहते हैं।

सूक्ष्म शब्द क्या है ? : मानसिक अवस्था का जो सूक्ष्म अर्थ है, वह एक प्रकार का संस्कार या छाप है। जब मनुष्य जाग्रत अवस्था में जाता है, तब वह सुषुप्ति अवस्था के बाद की (जो एक अस्थायी विस्मृति की अवस्था है) उन छापों या संस्कारों के सहारे पुरानी बातों को स्मरण करता है। इन संस्कारों का कारण क्या है? क्योंकि संस्कार जब कार्य है, तब उसका कारण होना ही चाहिए। इसका कारण है शब्द या नाम। घट शब्द के उच्चारण से एक प्रकार का अर्थ, जो जगत् में घट पदार्थ है, उसका चित्र सामने आ जाता है। हिरण्यगर्भ अवस्था में शब्द, संस्कार के रूप में, मानस-मूर्तियों का निर्माण करता है, इसीलिए सारा जगत् शब्द और अर्थ—नाम और रूप—है।

→ पृथ्वी, जल, वायु, आकाश, तेजस्, घटि तेजस्, काम, अकाम, क्रोध, अक्रोध, धर्म और अधर्म इत्यादि सबकुछ लेकर निर्गत होता है। यह जैसा करता है, वैसा ही फल पाता है (बृहदारण्यक 4, 4, 5)। इसका अर्थ यह हुआ कि आत्मा के साथ-साथ बुद्धि, मन, प्राण और समस्त धर्मा में तथा तन्माल-गण भँधे होते हैं। सांख्यकारिका में करीब-करीब इन सब बातों को एक शब्द में लिय गरीर कहा गया है (सांख्यकारिका 40)। बताया गया है कि प्रकृति के विचार-स्वरूप तैर्दस तर्कों में अन्तिम वाच तो अत्यन्त स्थूल है, बाकी छठारहों तर्क मूय के समय पुरुष के साथ ही साथ निकल जाते हैं। जब तक पुरुष ज्ञान प्राप्त किये बिना मरता है, तब तक ये तर्क उसके साथ-साथ सगे होते हैं।

इन लिय गरीर में जिन छठारह तर्कों का समावेश है, उनमें बुद्धि-तर्क ही प्रधान है। वेदान्ती लोग जिते बर्मे कहते हैं, सांख्यवादी लगे को बुद्धि का 'आधार', 'धर्म' या 'विचार' कहते हैं। इसी को सांख्यकारिका में 'भाव' कहा गया है। जिस प्रकार फूल में मधु और कण्डे में रस मगा रहता है, उसी प्रकार यह 'भाव' लिय गरीर में मगा रहता है (सांख्यकारिका 40)।

**चक्र-प्रक्षर का सूक्ष्म रूप :** पहले ही कहा गया है कि शाक्त और नाथ-साधकों ने बताया है कि छः कमल के आकार के चक्र हैं, जिनको भेद करके कुण्डलिनी सातवें चक्र सहस्रार में पहुँचती है। इन छः चक्रों के पचास दल हैं और प्रत्येक पर संस्कृत वर्णमाला का एक-एक अक्षर है। अक्षर स्थूल नहीं हो सकते; क्योंकि वैखरी वाणी में जो स्थूल अक्षर उच्चारित होते हैं, वे कण्ठ-तालवादि के स्पर्श से स्फुट होते हैं। इसलिए चक्रों के अक्षर स्थूल-अक्षर नहीं हो सकते; वे सूक्ष्म-अक्षर हैं। शाक्त और नाथ-योगियों की भाषा में इन सूक्ष्म-अक्षरों को मातृका कहते हैं।

**चित्-शक्ति ही परा-वाक् :** जो चित्-शक्ति है, वह स्वरूपतः निःस्पन्द है और पर-शब्द या परा-वाक् से अभिन्न है। जब वह गतिशील होती है, तब पहले सामान्य स्पन्द के रूप में और फिर विशेष स्पन्द के रूप में और अन्त में स्पष्टतः उच्चरित शब्द के रूप में क्रमशः स्पष्ट होती जाती है। परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी कहकर वस्तुतः यही कहा जाता है कि आरम्भ में चित्-स्वरूप निःस्पन्द शक्ति पहले सामान्य स्पन्द के रूप में, फिर विशेष स्पन्द के रूप में और अन्त में स्थूल स्पष्ट शब्द के रूप में प्रकट होती है, अर्थात् चित् या चैतन्य शक्ति के रूप में आन्दोलित होकर शब्द और अर्थ के रूप में व्यक्त होती है। शब्द का यह द्यष्टि रूप है। समष्टि रूप में वह पहले से ही वर्तमान रहता है। यह शब्द और

उसके द्वारा गृहीत सूक्ष्म अर्थ सर्जनशील समष्टि-चित् में  
**मातृका** प्रतिफलित होकर व्यक्तिगत अनुभवों की छाप या सस्कार का हेतु बनता है। इस प्रकार जो स्थूल-अक्षर हम लोग नित्य बोला करते हैं, वह सूक्ष्म वर्ण या मातृका से उद्भूत होता है। इसलिए मातृका को बीजरूपा कहा जाता है। यदि सूक्ष्म वर्ण अन्तर के चक्रों में विन्यस्त किये गये हों, तो ठीक ही है; परन्तु यह बात फिर भी विचारणीय रह जाती है कि तत्तद्दलों पर तत्तद् अक्षरों का ही विन्यास क्यों किया गया है। जैसे मूलाधार में, जो सबसे नीचे है, जिनमें चार दल हैं, संस्कृत वर्णमाला के व्यञ्जनो के आखिरी चार अक्षर ('ह' को छोड़कर) अर्थात् व, श, प, स विन्यस्त है। इसका क्या अर्थ है? एक-एक अक्षर को एक-एक कमल-दल पर विन्यस्त करने का कारण तो समझ में आता है; किन्तु विशेष-विशेष दलों पर विशेष-विशेष अक्षरों के रखने का क्या अर्थ है? फिर इन चक्रों के बीज और चाहन हैं, उसका भी क्या अर्थ हो सकता है? यदि हम इस विधान को विस्तारपूर्वक जाँचें, तो निस्सन्देह प्रत्येक बात का एक सुचिन्तित कारण मिल जायेगा। परन्तु कठिनाई यह है कि सारा विधान जटिल दार्शनिक और साधनात्मक प्रक्रियाओं का उलझा हुआ रूप है। इसलिए हम बहुत व्योरेवार धिक्करणों में नहीं जायेंगे। यथासम्भव संक्षेप में इस बात को स्पष्ट करने का प्रयत्न करेंगे। कई जगह मुझे स्वयं यह विधान दुर्बोध लगा है। मैंने यथासम्भव इस विषय के प्रामाणिक विद्वानों, जैसे आर्थर एबलेन, सतीशचन्द्र विद्याभूषण आदि की सहायता ली है। तो,

यह समझने का प्रयत्न किया जाय कि इन साधकों के मन में अक्षर-विन्यास का क्या उद्देश्य था; अर्थात् इस बात पर विचार किया जाय कि विभिन्न आकार के चक्रों के कमल-दलों पर विशेष-विशेष अक्षर ही क्यों रखे गये।

मुझे भय हो रहा है कि आपको मैं पारिभाषिक शब्दों के मरु-कान्तार में भटकाने का अपराध कर रहा हूँ। मेरी धारणा है कि बड़ी बात तो सीधे ही समझायी जा सकती है। यह जो इतना आडम्बर है, वह निश्चय ही इसलिए नहीं है कि सीधी बात अधिक उलझा दी जाय। सो, सीधी बात यह है कि शब्द या नाद जो मनुष्य के भीतर अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है, वह जब स्थूल रूप में प्रकट होता है, तब पद और पदार्थ के रूप में अलग-अलग हो जाता है। 'घट' एक पद है; इसका अर्थ घड़ा नामक वस्तु है; पद का अर्थ होने के कारण ही वह पदार्थ है। पदार्थ अर्थात् पद का अर्थ। लेकिन यदि बाहर प्रकट न करके आप 'घट' शब्द का मन-ही-मन चिन्तन करें, तो 'घट' पद और 'घट' पदार्थ की अलग-अलग प्रतीति तो होगी, लेकिन वहाँ 'पद' और 'पदार्थ' अलग-अलग विद्यमान नहीं होंगे, एकमेक होंगे। और भी भीतर पद और पदार्थ होंगे तो अवश्य, पर उनकी अलग प्रतीति भी नहीं होगी। और, और गहराई में वह पद विद्युद्ध निःस्पन्द गतिहीन शब्द मात्र ही होगा। बात इतनी-सी ही है। ओष्ठ, दन्त, कण्ठ, तालु आदि से उच्चरित शब्द और उनके अर्थ स्थूल हैं। 'दस घड़े' का जो स्थूल अर्थ है, उसको रखने के लिए बहुत स्थान चाहिए। लेकिन मन-ही-मन अगर दस घड़ों की बात सोचें, तो स्थान की कमी की कोई आशंका नहीं होगी; क्योंकि वहाँ अर्थ स्थूल न होकर सूक्ष्म रहेगा। वह केवल रहेगा; लेकिन स्थान नहीं घेरेगा। मन्त्र और कुछ नहीं, मनःसंयोग है। केवल मुख से कहे शब्दों में मन का संयोग कम ही रहता है। कभी-कभी तो एकदम नहीं रहता। पर गहराई में अन्त-स्तल की गुहा में केवल 'अर्थ' रहता है। वह 'होता है', इसलिए उसे 'भाव' कहा जाता है। मूलाधार में लेकर कण्ठ तक जो चक्रों की कल्पना है, उसी में ये शब्द के स्फुट अक्षर निवास करते हैं। अगर वे वहाँ न होते, तो वह आप-ही-आप मन में नहीं आ जाते। हम लोग जिस भाषा में सोचते हैं, उसमें कुल पचास ध्वनियाँ मानी गयी हैं; इसलिए इन पचासों का स्थान मन में अवश्य है। जिस भाषा में चालीस ध्वनियाँ होंगी, उसके बोलनेवाले के मन में चालीस अक्षर होंगे। जिसकी भाषा में तीस ध्वनियाँ होंगी, उसके मन में तीस अक्षर होंगे। भारतीय साधक पचास ध्वनियों में ही सोचते हैं। इमीलिए उनकी दृष्टि में 6 कमलों के पचास दल हैं। चीनी साधक इसी रास्ते सोचता, तो कदाचित् बहुत अधिक दलों की कल्पना करता। सो, सारे प्रपंच का सीधा अर्थ यह है कि हमारी भाषा में जो अक्षर हैं, वे केवल मुँह से ही नहीं निकलते, मन में भी रहते हैं। और, और भी गहराई में वे अव्यक्त होकर रहते हैं। यह बात बहुत अधिक सोचने की अपेक्षा नहीं रखती। इसका ब्योरा देते समय शास्त्रकार को पारिभाषिक शब्द बनाने ही पड़ेंगे, नहीं तो कुछ अधिक गहराई में जाना सम्भव न हो सकेगा। इस

साचारी के कारण ही दाम्प्रकार पारिभाषिक शब्दों का जाल तैयार करता है। वह जान-बूझकर श्रोता को उलझाने के उद्देश्य से ऐसा नहीं करता है।

अब थोड़ा धीरे सोचा जाय। कण्ठ के नीचे जहाँ हम मन-ही-मन सोचते हैं, सब अक्षर, सब शब्द और सब शब्दों के अर्थ हैं, यह तो समझ में आ जाता है। अब, यदि बार-बार हमें इसी बात को कहने की जरूरत पड़े, तो क्या हम बार-बार लम्बे लम्बे वाक्य बोलेंगे? इन लम्बे वाक्यों का जो अर्थ है, उसका एक नाम दे देना ही उचित होगा। 'मध्यमा' वाक् वही नाम है। अब, मध्यमा में जब सभी अर्थ हैं, तब फिर यह शून्यवत् प्रतीयमान आकाश, निरन्तर प्रकाश-रश्मियों में कम्पमान तेज, खंचल-चारियों में वहमान वायु, तरल प्रवाह में ढरकनेवाला जल और ठोस आधार देनेवाली धरती भी उसमें है। ये भी तो अर्थ ही हैं। किसी-न-किसी पद के अर्थ होने के कारण ही तो ये पदार्थ हैं और पाँच तत्त्वों से बाहर पदार्थ रह ही कहाँ जाते हैं? देवता में दानव तक कौन ऐसा है, जो पद या शब्द का अर्थ न हो? कौन ऐसा है, जो शब्द की पकड़ से निकल जाय? रूप, रंग, स्पर्श सब इस शब्द की 'लेज' या रज्जु में बँधे हैं। यदि आप सोचते हैं और समझते हैं कि मन में सब अक्षर हैं, उनसे बने सब शब्द हैं, उन शब्दों से बँधे हुए सब अर्थ हैं और फिर कल्पना करते हैं कि 6 चक्रों में ये अक्षर बँठा दिये जायें, तो आपको अर्थों की भी बात समझनी होगी, पाँचों तत्त्वों का सन्निवेश करना होगा; देवता, दानव, डाकिनী, जो कुछ भी आपने सोचा है, सबका स्थान निश्चित करना होगा। हमारे देह के साधकों ने सचमुच ऐसा किया है, इनका विन्यास बहुत सोच-समझकर बड़े अभिनिवेश के बाद किया है। सब बताने का मेरा इरादा नहीं है, मगर इतना तो बता ही देना चाहता हूँ कि पट्चक्र में केवल अक्षरों के विन्यास की कल्पना-मात्र से काम नहीं चलेगा। अगर ये अक्षर कुछ अर्थ बताते हैं, कुछ विषय के निर्देश करते हैं, कुछ शक्तियों को अभिव्यक्त करने के माध्यम हैं, तो फिर चक्रों में इन बातों का विधान करना नितान्त युक्तियुक्त है। यही कारण है कि तन्त्र-ग्रन्थों में इन सब बातों का विचार किया गया है। आप उनके विस्तृत व्योरे को अगर श्रद्धापूर्वक समझने का प्रयत्न करेंगे, तो लगेगा कि वह कितना सुचिन्तित, व्यवस्थित और युक्तियुक्त है। इसीलिए थोड़ी शास्त्रीय शब्दावली का प्रयोग आवश्यक होगा।

**बीज का उदाहरण :** इस प्रकार प्रत्येक चक्र में अलग-अलग तत्त्व और उनके बीज-मन्त्र होते हैं, ये वस्तुतः तत्त्वों के बीज हैं; क्योंकि ऐसा कहा गया है कि तत्त्व बीजों से उत्पन्न होते हैं और उसी में विलीन हो जाते हैं। ऐसा कहा जाता है कि जो बीज-माला का स्थूल रूप में उच्चरित होती है, उसके सूक्ष्म रूप को जो शक्ति उत्पन्न और चालित करती है, वही उन तत्त्वों का हेतु है। उदाहरण के लिए, मणिपूर चक्र का तत्त्व अग्नि है और बीज-मन्त्र 'रं'। इसका अर्थ यह हुआ कि अग्नि जिन शक्तियों का सम्मिलित बाह्य रूप है, उन्हीं शक्तियों से जो सूक्ष्म शब्द बनता है, उसी का स्थूल अर्थात् वैखरी शब्द-रूप यह 'रं' अक्षर है। जो

व्यवित मानसिक रूप से और कण्ठ-तात्वादि के स्पर्श से स्थूल रूप में किसी वस्तु के वास्तविक नाम का उच्चारण करता है, वह नामीको भी अस्तित्व में ले

नाम से नामी

श्राना है। शतं यह है कि उच्चारण के समय रचनात्मक शक्ति का संयोग अवश्य होना चाहिए। इसका मतलब यह हुआ कि केवल 'रं' अक्षर के उच्चारण-मात्र से मन्त्र का

कार्य नहीं होता; केवल उच्चारण जीभ और ओठों का संचालन-मात्र है। इसीलिए मन्त्र को प्रबुद्ध होना चाहिए। मन्त्रगात्रियों की भाषा में इसे 'मन्त्र-चैतन्य' कहते हैं।

इस मन्त्र-चैतन्य के प्राप्त होने से ही साधक मन्त्र को क्रियाशील बना सकता है।

शक्ति ही मन्त्र-  
चैतन्य है

इस प्रकार 'रं' नामक वँखरी शब्द, ध्वनि के सहारे उस शक्ति का स्थूलकाय है, जो मन्त्र-साधक को अग्नि को ब्रह्म में कर लेने की शक्ति देता है। इस प्रकार वह

रचनात्मक विचार, जो वक्ता द्वारा उच्चारित स्थूल-

अक्षरों के मूल में होता है, मनुष्य को नाना मिडियों से ममूद्ध बनाता है। शक्ति

साधको के अनुसार इस समूची मूट्टि के मूल में भी निर्माता अर्थात् ईश्वर का

शब्द था। जिस प्रकार विशाल ब्रह्माण्ड में शब्द, कोटि-कोटि शब्द, शक्तियों के

रूप में उद्बुद्ध हो रहा है, उसी प्रकार स्थूल छोटे पिण्ड में भी प्रकट हो रहा है।

जो साधक शब्द के सूक्ष्म रूप के साथ इस विश्वव्यापी रूप की चेतना ले आता

है, वही मन्त्र को क्रियाशील बना सकता है। ईश्वर अर्थात् अपर शिव की यह

रचनात्मक शक्ति ही समस्त विचारों का उत्स है। प्रत्येक व्यक्ति शिव रूप है

और जितनी मात्रा में वह इस बात का अनुभव कर सकता है, उतनी मात्रा में

वह शिव की शक्ति को भी प्राप्त कर लेता है। विभिन्न देवता शिव की विभिन्न

शक्तियों के ही रूप हैं। मन्त्र के द्वारा इन देवताओं को उद्बुद्ध किया जा सकता है।

मन्त्र और देवता : मन्त्र और देवता वस्तुतः शब्द और अर्थ या नाम और नामी

हैं। मन्त्र और देवता शब्द और अर्थ के मिलित रूप हैं।<sup>1</sup> जप के द्वारा देवता को जगाया

जा सकता है। जप को शक्ति साधको ने उस क्रिया के समान माना है, जो शयान

व्यक्ति को जाग्रत करने में होती है। जप में जो मन्त्र उच्चारित होता है या जिस

देवता के नाम का जप किया जाता है, वह उस देवता का ही वाचक होता है।

इस प्रकार नाम शब्द है और देवता अर्थ। कहते हैं कि अघरोष्ठ शक्ति है और

उत्तरोष्ठ शिव; और दोनों के संघर्ष से ही मन्त्र-देवता की उत्पत्ति होती है।

1. देखिये हि रूप नाम घाधीना ।

रूप शयान नहि नामविहीना ॥

रूपविशेष नाम विनु जानें ।

करतनगत न परहि पहिचानें ॥

\*\* मगून समूह शिव नाम गुसावरी ।

उभय प्रबोधक चतुर दुभात्री ॥

इसीलिए कहीं-कहीं देवता को साधक का पुत्र कहा गया है ।

**उत्पादित देवता :** यह उत्पादित देवता 'पर' देवता अर्थात् देवता का नित्य शुद्ध-बुद्ध रूप नहीं है, बल्कि साधक द्वारा उत्पादित और साधक के हितार्थ विनियुक्त और कार्य सम्पन्न करके पुनः तिरोभूत हो जानेवाला व्यक्तिगत देवतामात्र है ।

**परम साधना .** यदि कोई साधक सूर्यदेवता को मन्त्र द्वारा उत्पन्न करे, तो इसका मतलब निम्न यही है कि उस साधक के लिए तत्काल देवता की शक्ति, रूप ग्रहण करके आनी है और प्राचीन कार्य को सम्पन्न करके महान् सूर्य-शक्ति में विलीन हो जाती है । यह परम शक्ति नहीं है और इमीलिए यह साधना भी परम साधना नहीं है । परम साधना तो यह है, जब कि परम शिव को उद्बुद्ध किया जाय । परम शिव तो निःस्पन्द अर्थात् गतिहीन है । उतने मानसिक श्रम की क्षणमंगुर सहायताएँ नहीं ली जा सकती । कहने का मतलब यह कि मन्त्र-साधक का चैतन्य ही मन्त्र देवता के रूप में कार्य करता है और निरन्तर प्रयोग के द्वारा साधक इस चैतन्य को चिद्यवस्थापी चैतन्य के साथ श्रितना ही अधिक अभिन्न अनुभव करता है, उनही ही अधिक सिद्धि प्राप्त होती है । फिर श्रमका मतलब यह भी हुआ कि सभी मन्त्र मनुष्य के शरीर में शिव रूप में वर्तमान हैं । नियमानुसार परिपूर्ण जप के द्वारा मन्त्रकार जाग्रत शक्ति और श्रम शिव के सामने प्रकट होता है । इस प्रकार यह भी कहा सकते हैं कि मन्त्र शिव के ही

संस्कार हैं, जिनके अर्थ उनके शिव में अभिध्वपन शक्ति है और

जीव के संस्कार : जो उस अर्थ को अभिध्वपन करने में समर्थ है । मन्त्र साधक

मन्त्र तात्पर्य यह हुआ कि अपने विचारों की केंद्रित और प्रबुद्ध

करो और इच्छा-शक्ति को साधन करो । मन्त्र-रूप ही का

शास्त्र और गुरु द्वारा निर्दिष्ट गुणम प्राप्त है । भागवत में भी कहा है कि,

हृदि रूपं मृगं नाम देवेशमुरारे हरः ।

पारोदकं च निर्मात्यं मन्त्रं यस्य सोऽभ्युतः ॥

अर्थात् वह व्यक्ति स्वयं अध्युत परमात्मता रूप बन जाता है, जिसके मुख में 'शम्भु' नाम है और हृदय में रूप है । बिना रूप के नाम का अर्थ विषय प्राप्त नहीं है ।

**शब्द-ब्रह्म :** शब्द और शब्दार्थ का ही शून्य है, नहीं शब्द-ब्रह्म है । यह वेदान्तियों के परं ब्रह्म और साधकों के परं शिव में अभिध्वन है । मूलम परं ब्रह्म-ब्रह्म अपनी उस प्रकृति के शिवा होता है, जो विद्युत्-शक्ति है, अर्थात् जो शक्ति करने के लिए उत्पन्नता है । यह इस विद्युत्-शक्ति प्रकृति में शब्द-ब्रह्म बन जाता है, जब विविध शब्द और अर्थ के मध्य रूप उत्पन्न होते हैं । इनके उत्पन्न की शक्ति ही शक्ति है, यह शब्द-ब्रह्म ही शक्ति है, शब्द-ब्रह्म ही शक्ति है, यह जो प्रकृत शक्ति का शक्ति है, शक्ति ही शक्ति-शक्ति है ।

प्रक्रिया के भीतर से अप्रसर होता रहता है और व्यक्त शब्द और अर्थ का हेतु बनता है।<sup>1</sup> अर्थात् ब्रह्म जो है, वही व्यापक शब्द-रूप है, जो अगण्ड है, अव्यक्त नाद, अव्यक्त है और जो नाद-बिन्दु-मय है। अर्थात् जो सृष्ट्युत्पन्न नाद-मात्र परम शिव के प्रथमोत्सास का स्वरूप-भाव है।<sup>2</sup> इस प्रकार दर्शन-शास्त्र में जिसे अव्यक्त परा-चित्-शक्ति कहते हैं और भक्ति-शास्त्र में जिसे 'सगुण ब्रह्म' कहते हैं, इन दोनों का गतिशील सम्मिलित रूप है। शक्ति ही जब अव्यक्त प्रकृति द्वारा चालित होती है अर्थात् जो निर्गुण और सगुण ब्रह्म का क्रियात्मक रूप है, वही शब्द का वास्तविक रूप है। 'हठ-योग प्रदीपिका' में बताया गया है कि जो कुछ नाद रूप में सुनायी देता है, वही शक्ति है क्योंकि वह व्यक्त है; और जो तत्त्व से परे है, निराकार है, आकार-रूप में व्यक्त नहीं हुआ है वह सब शिव है। जहाँ तक आकाश का विस्तार है, जहाँ तक शब्द की प्रवृत्ति है, जो निःशब्द है, उसे श्रुतियो में परब्रह्म परमात्मा कहा गया है।<sup>3</sup>

नाद और बिन्दु : तो, सूक्ष्म शब्द या नाद, पर ब्रह्म की इच्छा का रूप है। बीज ज्ञान का और बिन्दु क्रिया का स्वरूप है। सीधी भाषा में यो समझाया गया है कि निर्गुण शिव विशुद्ध चैतन्य है और सगुण शिव उपाधियुक्त। उपाधियुक्त चैतन्य में उपाधियुक्त शक्ति उत्पन्न होती है। इन दोनों के संयोग से विश्व में जो एक विशोभ होता है, वही नाद है और उस विशोभ का क्रियाशील होना ही बिन्दु है। इस नाद और बिन्दु में सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त विशेषताहीन नाद और बिन्दु का ही ग्रहण होना चाहिए। इसी बात को समझाने के लिए इन्हें पर नाद और पर बिन्दु कहा जाता है। कभी-कभी लोग परम नाद और परम बिन्दु भी कह देते हैं। इन्हीं से अपर या विशेषतायुक्त नाद, बीज और बिन्दु उत्पन्न होते हैं, जो क्रमशः इच्छा, ज्ञान और क्रिया के प्रतीक हैं। अर्थात् अपर नाद इच्छा है, बीज ज्ञान है और अपर बिन्दु क्रिया है। इन्हीं से त्रिदेव अर्थात् रुद्र, ब्रह्मा और विष्णु की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार तन्त्र का निर्गुण शिव कबीरपन्थ के सत्य पुरुष के बराबर है, सगुण शिव निरंजन पुरुष है और शक्ति आद्या शक्ति है। नाद ही स्वसंवेद्य यानी कबीरदास की वाणियों के निर्मलवेद के समान है और बिन्दु उसकी क्रिया।

सन्तों के साहित्य में इन सभी प्रपञ्चों का आभास मिल जाता है। 'राम' का जो जप है, वह केवल मुख से उच्चरित होकर सार्थक नहीं होता। सुमिरन और

1. तेन शब्दार्थरूपविशिष्टस्य शब्दब्रह्मस्वभावभासते ।
2. शायद मठ ने 5-12 में लिखा है कि 'सृष्ट्युत्पन्नपरमशिवप्रथमोत्सास मात्रावधोऽप्यव्यक्त-नादबिन्दुमय एवं व्यापको ब्रह्मात्मकः शब्दः ।'
3. यद्विश्वव्यापकत्वेण श्रूयते शक्तिरेव सा ।  
यद्विस्तारान्तो निराकारः स एव परमेश्वर  
यावदाकाशसदृशो यावच्छब्दः प्रवृत्तः  
निशब्दं यत् परब्रह्म स ब्रह्मास्तेति भा ।

जप में अन्तर है। गुमिरन नाम के साथ नामी के गुणों का स्मरण भी है। वह सूक्ष्म चिद्रूप की उपलब्धि है। वह मन्त्र-चैतन्य का ही नामान्तर है। सन्तों ने शब्द-तत्त्व के मूल को गूँव अच्छी तरह समझा था। उन्होंने परम तत्त्व के विभिन्न रूपों में अभिव्यक्त होने की सहस्रों ध्वन्या-विशेषों की कल्पना नहीं की (उसका क्या हिसाब करना, जिसका कोई अन्त नहीं; हिसाब तो उसका करना चाहिए, जिसका हिसाब मिल सके! फिर मन्त्रों के अनेक बीज और तत्त्वों के चक्कर में वे नहीं पड़े)। परवर्ती काल के अनुयायी उनकी माया नहीं काट सके, परन्तु वह दूसरा इतिहास है। यद्यपि कबीरदास आदि सन्तों की सहजीकृत साधना फिर जटिल रूप धारण करने लगी और यद्यपि उन साधनाओं में परस्पर-विरोधी तत्त्वों का मिश्रण हुआ, यह अलग से कही जाने योग्य कहानी है। यहाँ प्रकृत यह है कि कबीर आदि महाप्राण साधकों ने मन्त्र-साधना तथा नाम और नामी के मूल भाव को ही पकड़ा था। उन्होंने मन्त्र-चैतन्य को कभी नहीं मुलाया। कहते हैं :

कबीर राम ध्याइ लै, जिम्हा सौं करि मंत ।

हरि सागर जनि बीसरे, छीलर देखि अनन्त ॥

जिह्वा पर मन्त्र और हृदय में ध्यान। यही मन्त्र को जाग्रत करने की ठीक प्रक्रिया है। नाथ और शाक्त साधकों ने इसी बात पर जोर दिया था। लेकिन अनेक देवताओं और शक्तियों की 'उत्पादिका वाक्' स्वरूप मन्त्रों का उन्होंने बड़ा विकट जाल प्रस्तुत किया, सिद्धियों का तारतम्य निरिचत किया; छोटी सिद्धि के लिए स्थूलतर साध्य को अलग-अलग विस्तार से समझाया। कबीर, नानक, दादू आदि श्रेष्ठ साधकों ने मूल तत्त्व को, मूल शक्ति को, मूल नाम को और मूल उद्देश्य को सामने रखा। अनन्त छीलरों का हिसाब करने के बेकार परिश्रम को उन्होंने अनावश्यक समझा, प्रतिवाद किया, प्रत्याख्यान किया और बार-बार स्मरण दिलाया कि गुमिरन के लक्ष्य अनेक नहीं हैं, एक है। वह एक अगाध अपरम्पार हरि-समुद्र है। संस्कृत वर्णमाला के अनुसार बीज और मन्त्रों की कल्पना भी कल्पना ही है और एकदेशी तो है ही। वाणी के वैखरी रूप को पकड़कर यदि चलना है, तो उस परा-वाक् तक तो पहुँचो, जिसका ग्राहक और ग्राह्य वह स्वयं है। बीच में कही एको मत, थको मत, उलभो मत। स्थूल वाक् की साधना करते-करते उसी मूल स्रोत तक पहुँचो, जहाँ स्थूल से स्थूलतर रूप में अभिव्यक्त होती हुई वाणी इस वैखरी रूप में प्रकट हुई।

यन्त्र, मन्त्र, तन्त्र : मन्त्र-चैतन्य के इस सिद्धान्त को यदि हमने ठीक पकड़ लिया, तो बहुत-सी और बातें आसान हो जायेंगी। मन्त्र-साधनावाले अनेक प्रकार के यन्त्रों की भी साधना करते हैं। अनेक प्रकार की टेढ़ी-सीधी लकीरों के यन्त्र को देखकर आधुनिक शिक्षित व्यक्ति हैरान होकर सोचता है कि यह क्या ऊल-जलूल प्रयास है। क्या कही इन ज्यामितिक आकृतियों की कोई आध्यात्मिक व्याख्या हो सकती है? क्या इन जन्तरो के ताबीज पहनने से कोई सिद्धि मिलती है? मगर जैसे 'छू मन्तर' वाले अधकचरे मन्त्रों ने मन्त्र-तत्त्व को समझने में





को भूल जाता है और आनन्द के मूल उत्स 'चेतन' को, जो सही अर्थों में गम्भीर गुरु है, पकड़ लेता है। आनन्द-मूल चैतन्य को पकड़ सकना ही सुमिरन है :

साधो, सुमिरन सो कहा, जिहि सुमिरण आपा भूल ।

दादू गहि गम्भीर गुरु, चेतन आनन्द-मूल ॥

सच्चा सुमिरन वह है, जिसमें प्राण, श्वास, सुरति सबका मुख 'राम' की ओर हो जाय। जो-जो बाह्य विषय की ओर तो जानेवाले साधन है, वे सब जब अन्तर्मुख हो जाते हैं, तब वह ब्रह्म धाम या शून्य धाम मिलता है, जहाँ साधक को अस्ति-नास्ति की, भाव-अभाव की, है-ना की चेतना ही नहीं रहती। चैतन्य जहाँ मन्त्रार्थ के साथ एकमेक हो जाता है, वही ब्रह्म-सुख का निज धाम है :

प्राण कवल मुखि राम कहि, मन पवना मुखि राम ।

दादू सुरति मुखि राम कहि, ब्रह्म सुनि निज ठाम ॥

बड़ी ही स्पष्ट और दीप्त भाषा में दादू ने कहा था कि राम नाम ही समस्त मन्त्रों का मन्त्र है। केवल चैतन्य के सम्पर्क के होते ही राम नाम सब मन्त्रों से बढकर सिद्ध हो जाता है। उन्होंने और भी कहा था कि यह केवल बात की बात नहीं है, उनका देखा हुआ—अनुभूत—सत्य है :

दातू अविचल मंत्र, अमर मंत्र, अठौ मंत्र,

अमै मंत्र राम मंत्र निज सार ॥

मजीवन मंत्र, सवीरज मंत्र, सुन्दर मंत्र,

सिरोमणि मंत्र, निर्मल मंत्र, निराकार ।

अलख मंत्र, अकल मंत्र, अगाध मंत्र,

अपार मंत्र, अनंत मंत्रराया ।

नूर मंत्र, तेज मंत्र, जोति मंत्र,

प्रकास मंत्र, परम मंत्र पाया ।

उपदेश देखा (दादू गुरु राया) ।

ऐसी महिमा है इस मन्त्रराज की। पर नाम जैमे-तैसे नहीं लेना चाहिए। चैतन्य के साथ मनःसंयोग अत्यन्त आवश्यक है। तभी वह आदि, मध्य और अन्त में एकरस होकर साधक को परम प्राप्तव्य तक पहुँचाता है :

नांव लिया तब जानिए चेतन मन रहै समाइ ।

आदि अन्ति मधि एकरस, कबहूँ भूलि न जाइ ॥

सो, मनःसंयोगपूर्वक की गयी शब्द-साधना ही सन्तों की भाषा में 'सुमिरन' है। ऐसे ही सुमिरन में मनुष्य अपने परम प्रेयान् से एकमेक हो रहता है। हमने ऊपर देखा है कि स्थूल वैखरी वाणी का अर्थ स्थूल जगत् के पदार्थ हैं। सूक्ष्म मध्यमा वाणी के अर्थ मानसिक जगत् के पदार्थ हैं। सूक्ष्म मध्यमा वाणी के अर्थ मानसिक रूप में प्रतिफलित स्थूल पदार्थों के सूक्ष्म रूप हैं। इस वाणी में मन ही दो रूपों में विभक्त होकर शब्द या उसके अर्थ को या नाम या उसके रूप को ग्रहण करता है। यद्यपि यह सूक्ष्म होता है, तथापि स्पष्ट एवं व्यक्त होना है। वैखरी वाणी

के शब्द और अर्थ की अपेक्षा इसके शब्द और अर्थ का व्यवधान कम होता है। पश्यन्ती वाणी में यह व्यवधान और भी कम हो जाता है; क्योंकि पश्यन्ती वाणी में केवल स्पन्द-मात्र होता है। वहाँ शब्द और अर्थ, दोनों ही सूक्ष्मतर अव्यक्त रूप में होते हैं। इस प्रकार इस वाणी में दोनों का व्यवधान लगभग तिरोहित हो जाता है; वे बहुत-कुछ 'कहियत भिन्न न भिन्न' के रूप में हो जाते हैं। परा वाणी में यह व्यवधान एकदम तिरोहित हो जाता है। वहाँ जो सुमिरन करने-वाला है वह, और जिसका सुमिरन करता है वह, एकमेक हो जाते हैं। दोनों में कोई भेद नहीं रहता। इसी भाव को बताने के लिए कबीर ने कहा है:

मेरा मन सुमिरै राम कूं, मेरा मन रामहिं आहि ।

अब मन रामहिं हूँ रह्या, सीस नवावों काहि ॥

और,

तू तू करता तू भया, मुझ में रही न हूँ ।

वारी फेरी बलि गई, जित देखों तित तूँ ॥

इसी बात को दृष्टि में रखने के कारण इन भक्तों के साहित्य में वह जटिल विस्तार नहीं मिलता, जो सिद्धिकामी साधकों के साहित्य में इतना प्रमुख होकर आया है। इस चैतन्य स्मरण का ही यह परिणाम है कि कबीर आदि सन्तों ने शब्द की वाण या तलवार से तुलना की है। जो स्मरण चित्त की रचनात्मिका शक्ति के सहारे किया जाता है, अर्थात् जिसमें नाम के साथ नामी को भी निरन्तर याद किया जाता है, वह कभी निर्जीव रुढ़ि बनकर नहीं रह सकता; क्योंकि उसके साथ-साथ सत्त्व को जानने और प्रसत्य को त्याग करने की प्रक्रिया चलती रहती है। जिसमें मानसिक संयम, वैराग्य और विवेक नहीं है, वह इस प्रकार के सुमिरन को सह नहीं सकता। उसकी चोट सँभालना सबके बश की बात नहीं। कबीरदास ने अपने स्वाभाविक फक्कड़पने के साथ कहा है कि 'ज्यों-ज्यों मैं भगवान् का स्मरण करता हूँ, त्यों-त्यों तीर लगने की व्याधा अनुभव होती है; परन्तु इस चोट से भागनेवाले कोई और होमे।' यह कबीर ही है, जो इस चोट को सह रहा है :

जो ज्यों हरिगुण सँभलो, त्यों त्यों लागें तीर ।

लागे पै भागा नहीं, भौहणहार कबीर ॥

पूछा जा सकता है कि शक्त-साधकों में या नाथ-साधकों में इस प्रकार चोट की बात तो कही नहीं आती। सन्त-साधकों ने बार-बार इस चोट, व्याधा या मर्म की बात क्यों कही? इसमें क्या कोई रहस्य है या कोई नयी बात है? जैसा कि हमने ऊपर देखा है कि सन्त-साधकों ने उस मूल तत्त्व को ग्रहण करने में कही गलती नहीं की है, जो उनके पूर्ववर्ती साधकों का चरम विवेच्य और परम लक्ष्य था। उनकी देन इतनी प्रबल है कि उन्होंने उस जटिल व्यवस्था को सरल बनाया है और 'छीलरो' के मोह को छोड़कर मूल स्रोत में ही अवगाहन करने का मार्ग दिखाया है। परन्तु इतना ही नहीं है। उन्होंने उस जटिल विवेचना को केवल

सहज और मूलगम ही नहीं बनाया, उसमें नवीन प्रेम-रस को भी जोड़ा है। नाम या मन्त्र का जप केवल सिद्धि प्राप्त करने के लिए नहीं है, केवल अद्वैत रस की उपलब्धि के लिए ही नहीं है, बल्कि वह उसमें भी बड़ी चीज है; वह प्रेम-साधना है। सुमिरन केवल मन्त्र-जप नहीं है, न छोटी-मोटी सिद्धियों को प्राप्त करने के उद्देश्य से उद्भावित ही है। वह परम प्रेम-स्वरूप आनन्दकन्द के साथ प्रीति-सीला है, उसमें विरह की व्याकुलता है, मिलन की आकांक्षा है और एकमेक हो जाने का उन्माद है :

वासुरि सुख नां रैणि सुख, ना सुख सपने मांहि ।  
कवीर विछुट्या राम सों, ना सुख धूप न छांहि ॥  
विरहिनि ऊभी पंथ सिरि, पंथी बूझै घाइ ।  
एक सवद कहि पीउ का, कब रे मिलेंगे आइ ॥

इसीलिए शब्द व्याकुलता का वाहक है। कवीर जो इस शब्द की मार को सह सके हैं, वह इसलिए कि उनमें यह प्रेम था। प्रिय द्वारा निक्षिप्त बाण को प्रेमी ही सिर-भ्रांखों चढ़ा सकता है। कुछ भी हो, है तो वह प्रिय का। तुमने कल जिस बाण से मारा था, उसी से आज भी मारो; क्योंकि वह मेरे मन में बस गया है, उसके बिना शान्ति नहीं, चैन नहीं—

जो सरि मारी काल्हि, सो सर मेरे मन बस्था ।  
तिहि सरि अजहूँ मारि, सरि विनु सचु पावो नही ॥

और,

विरह मुवंगम पँसि करि, किया कलेजे घाव ।  
साधू अंग न मोड़ही, ज्यूँ भावे त्यूँ खाव ॥

इस प्रकार नाम-जप और सुमिरन को कवीरदास ने प्रेम-भक्ति का साधन बनाया है। यह मन्त्र-साधना की महिमामयी परिणति है। उन्होंने उन सारी जटिल साधनाओं को अच्छी तरह से आत्मसात् किया है। मन्त्र या शब्द-साधना का सारा क्रम उन्हें हस्तामलक की भाँति स्पष्ट था। अनहद शब्द की चिन्तना के लिए किस प्रकार पंच प्राण की साधना की जाती है और त्रिकुटी सन्धि में गगन ज्योति दिखायी देने लगती है और किस प्रकार वहाँ सूर्य, चन्द्र और पवन को बाँधकर निमज्जित कर दिया जाता है, उन्हें सब मालूम है। उन्होंने अनुभव किया था कि ऐसा करने से मन स्थिर हो जाता है, सहस्रार कमल प्रकाशित हो उठता है और उम कमल में निरंजन ज्योति दिखायी देती है। उन्हे आसन और मुद्राओं की साधना का बहुत अच्छा परिचय था, परन्तु वे मूल तत्त्व को पकड़ने के पक्ष-पाती थे। वे सहज लक्षण को ग्रहण करके इन उपाधियों को छोड़ देने की सलाह देते हैं; वे हीरा और मणियों के मूल्य से पुष्प और पत्र का मूल्य अधिक समझते हैं; क्योंकि हीरा और मणि का मूल्य आरोपित है और पत्र और पुष्प के मूल्य स्वयंसिद्ध हैं। जहाँ पत्रों और पुष्पों को हीरा और मणि समझा जाता है, वहीं

सहज तत्त्व निवास करता है और वहीं त्रिभुवन-घनी भासन जमाकर विराजमान होते हैं :

ऐसा ध्यान धरो नरहरी, सबद अनाहद व्यंतन करी ।  
 पहली खोजों पंचे बाई, नाद व्यंद ले गगन समाई ।  
 गगन ज्योति तहाँ त्रिकुटी संधि, रवि संसि पवना मेलो बंधि ।  
 मन स्थिर होइत कौबल प्रकासै, कौबला मांहि निरंजन वासै ।  
 सतगुरु संपत खोलि दिखावै, निपुण होइ तो कहां बतावै ।  
 सहज लछिन ले तजौ उपाधि, भासण दिढं निद्रा पुनि साधि ।  
 पुहुप पत्र जहँ हीरा मणी, कहै कबीर तहाँ त्रिभुवन घणी ॥

इस प्रकार बौद्धों, शाक्तों और शैवों की साधना-पद्धति में जो सिद्धियों को प्राप्त करने का आडम्बर है, अनेक प्रकार की यन्त्र-तन्त्र की जटिल साधनाओं का विधान है, उसके मूल और वास्तव सत्य को कबीर और उनके अनुयायियों ने दृढ़ता से पकड़ लिया है और सिद्धियों के पीछे भागने की मनोवृत्ति का तिरस्कार किया है। परन्तु इतना करके ही वे विरत नहीं हुए। उन्होंने इस शब्द-साधना को प्रेमभक्ति के साथ जोड़ दिया है; इस प्रकार जो साधना नीरस और जटिल थी, उसे सरस और सहज बना दिया है। सन्तों की यह बड़ी देन है।

सुरंति और निरति  
'सुरति निरति परचा भया'

इसके पूर्व मैंने यह दिखाने का प्रयास किया है कि किस प्रकार मन्त्र-तत्त्व के मूल सिद्धान्त को सन्तो ने पकड़कर उसे सहज प्रेम का रूप दिया था। यह पिण्ड ही ब्रह्माण्ड है और इसे ठीक से समझ लिया जाय, तो परात्पर सत्त्व को अनायास ग्रहण किया जा सकता है। पूर्ववर्ती तान्त्रिक परम्परा में इस मूल तत्त्व का बड़ा विपुल और जटिल साहित्य मिलता है। उसमें शक्ति के अखण्ड केन्द्रों को सिद्ध करने का रहस्य बताया गया था। सन्त-साधकों ने बहुत सहज भाषा में उसे लोकग्राह्य बनाया है। आध्यात्मिक साधना के क्षेत्र में यह उनकी बड़ी भारी देन है। इस देन का महत्त्व वही समझ सकता है, जिसने उस विपुल साहित्य को आंशिक रूप से भी देखने का अवसर पाया है। योग और तन्त्र-साधना के साहित्य में पिण्ड-ब्रह्माण्डवय के सिद्धान्त ने अनेक रूप ग्रहण किये हैं। कुछ का, विशेषकर हठयोग-सम्बन्धी सिद्धान्तों का, व्यापक प्रभाव सन्तों की वाणी में मिल जाता है। सन्तों ने किस प्रकार नीरस और जटिल प्रक्रियाओं के स्तूप को सरस प्रेममय साधना का रूप दिया है, उसका सामान्य परिचय हमने पीछे दिया है। यहाँ थोड़ा और विचार करना है। हठयोग की जटिल साधना-व्यवधि का थोड़ा परिचय कराये बिना आगे बढ़ना कठिन है; इसलिए मैं यहाँ फिर आपको कुछ अटपटी-सी लगनेवाली साधना-प्रक्रिया की शुष्क चर्चा में उलझाने की अनुमति चाहता हूँ। जब तक इस प्रकार की चर्चा नहीं होती, तब तक सन्तों के सहज धर्म का महत्त्व नहीं समझा जा सकेगा।

रहा है, जो कुछ इन्द्रिय ग्राह्य है और जो कुछ उसे उद्भासित कर रहा है, वह सब परा-संविद् या सनातन चित्-शक्ति का विलास है :

सत्त्वे सत्त्वे सकलरचना संविदेका विभाति ।

तत्त्वे तत्त्वे परमरचना संविदेका विभाति ।

ग्रासे ग्रासे बहुलतरला लम्पटा संविदेका ।

भासे भासे भजति भवता वृहिता संविदेका ।

—'सिद्धसिद्धान्तसंग्रह', 4.39

चिद्वादी सिद्धान्त : पिछली शताब्दी के कई यूरोपीय दार्शनिकों ने अनेक प्रयोगों के बाद इसी प्रकार की एक चित्-शक्ति की लीला का सन्धान पाया था । वे अपने को 'वाइटलिस्ट' या चित्तत्ववादी कहते रहे । वर्गसाँ, नित्से, इकेन आदि दार्शनिक विभिन्न भाषाओं में इस एक तत्त्व की महिमा घोषित करते रहे । उनके व्यौरे में अन्तर है; लेकिन इस मूल सत्य की उन्होंने प्रचारित किया है कि एक विद्वव्यापिनी चिदात्मिका शक्ति ही अपने-आपको नाना रूपों और चेष्टाओं में अभिव्यक्ति देती आ रही है । हमारे देश के शाक्त साधकों ने न जाने कब से इस सत्य का साक्षात्कार किया था । ब्रह्माण्डव्यापिनी इस परा-संविद् को किसी भी स्तर पर पकड़िए, वह सम्पूर्ण रूप से पकड़ में आ जायेगी । वही परा-शक्ति परात्पर परतत्त्व तक पहुँचाने की सहायिका होती है । हठयोगियों ने उसे शारीरिक चेतना के स्तर पर पकड़ा था । भीतर से बाहर की ओर क्रमशः अभिव्यक्त होनेवाली इस शक्ति को यदि बाहरी स्तर पर पकड़ना मंजूर है, तो धारा को उठाटने की जरूरत होगी । जिसे बाहर पकड़ा गया है, उसके सहारे क्रमशः अन्तर और अन्तरतर के स्तर पर पकड़ने की प्रक्रिया ही धारा का उलटना है । पिछले अध्याय में शब्द-ब्रह्म की साधना के प्रसंग में हमने देखा था कि मूल निःस्पन्द परा-वाक् किस रूप में क्रमशः पश्यन्ती और मध्यमा, और फिर वैखरी वाणी में अभिव्यक्ति पा रही है । यदि उसे बैतरी वाणी के स्तर पर पकड़ा गया, तो क्रमशः उलटे मार्ग से चलकर मध्यमा, फिर पश्यन्ती और फिर अन्त में परा-वाक् के स्तर पर पहुँचा जा सकता है । और यह परा-वाक् परा-संविद् का ही रूप है । परा-संविद् अर्थात् पर-शिव की शक्ति । दोनों में कोई तात्त्विक अन्तर नहीं है :

शिवस्याभ्यन्तरे शक्तिः शक्तेरभ्यन्तरे शिवः ।

अन्तरं नैव जानीमश्चंद्रचन्द्रिकयोरिव ।

—'सिद्धसिद्धान्तसंग्रह' 4.37

हठयोगी की साधना : हठयोगी इस चेतना को शारीरिक स्तर पर पकड़ने का प्रयास करता है । निर्गुण या गुणातीत शिव को वह धारा के विरुद्ध चलकर पकड़ने का प्रयास करता है । उसकी यह यात्रा बड़ी कठिन है । वह भावावेश को इस क्षेत्र में त्याज्य समझता है । वह सच्चे अर्थों में निर्मम ज्ञानमार्गी है । विकट है उसकी गमनोत्कण्ठा । हाय, उसने कभी सोचा नहीं कि इतने विकट मार्ग में



अप्रसर होने की ललक उसमें क्यों आयी ! अभिसार है, पर पता नहीं क्यों है ! थोड़ा धैर्य धारण करके उसकी अभिसार-यात्रा की सूखी कहानी सुनें, तो आपको अचरज होगा। कोई नहीं जानता कि क्यों परात्पर परम शिव के मन में यह इच्छा उत्पन्न हुई कि मैं एक हूँ, अनेक हूँ। परन्तु वह इच्छा उत्पन्न हुई थी। इच्छा परा-संविद् के विकास का नाम है। जहाँ चित्-शक्ति पूर्ण विकसित नहीं है, वहाँ इच्छा भी नहीं है। पर यह हमारी सीमित दृष्टि का सत्य है। परम शिव की रहस्यमयी इच्छा का हेतु खोजना हमारे वश की बात नहीं। योगी भी नहीं जानता। जो ही, वे गुणातीत परम शिव सगुणशिव और सगुण शक्ति के रूप में अभिव्यक्त हुए और सृष्टि-प्रबंध शुरू हो गया। क्यों हुआ, यह हमारी पहुँच के बाहर की बात है।

योग के विभिन्न रूप : संक्षेप में ऐसा समझा जा सकता है कि जो निर्गुण या गुणातीत ब्रह्म है, वह सृष्टि-क्रिया की ओर उन्मुख होने पर सगुण ब्रह्म का रूप धारण करता है। इसी को 'पर-बिन्दु' कहते हैं। यह अव्यक्तावस्था में रहता है और इसमें शिव और शक्ति तत्त्व पृथक्-पृथक् प्रतिभात नहीं होते। किन्तु दोनों व्यक्त रूप में वर्तमान रहते हैं। लेकिन वे अब मूल के अव्यक्तावस्था से व्यक्त होने की ओर प्रवृत्त हुए रहते हैं। इसी अवस्था का नाम परा-वाक् है। बिन्दु में उसका स्थान मूलाधार चक्र में है। साधारणतः योग के चार रूप हैं—मन्त्र-योग, हठ-योग, लय-योग और राज-योग। ब्रह्म साक्षात्कार के विभिन्न उपाय हैं। ये साधनाओं के विभिन्न मार्ग हैं, जिनसे चित्त की बौद्धिक और भावात्मक प्रक्रियाएँ या वृत्तियाँ नियमित होती हैं। इन चारों भागों के आठ अंग हैं, जिन्हें शास्त्र में अष्टांग योग कहा गया है। प्रत्येक योग का लक्ष्य एक ही है; परन्तु कहा जाता है कि उनकी साधना-पद्धतियों के भिन्न होने से फल-प्राप्ति में शीघ्रता या निरापत्ता का तारतम्य है। जो समाधि मन्त्र-योग से सिद्ध होती है, उसे महाभाव कहते हैं। और हठ-योग द्वारा सिद्ध समाधि को महाबोध और लय-योग वाली को 'महालय' तथा राज-योग या ज्ञान-योग से सिद्ध समाधि को 'कैवल्य' समाधि कहते हैं। राज-योग और लय-योग में बौद्धिक प्रक्रियाएँ ही प्रधान होती हैं। उसमें चिन्तन और निदिध्यासन द्वारा मनोवृत्तियों को संयमित करने का विधान है। मन्त्र-योग में जप, पूजा और उपासना की प्रधानता है। हठ-योग में प्राणायाम की साधना और शारीरिक व्यायाम पर अधिक जोर है। परन्तु प्रत्येक योग में दूसरे योग की कुछ-न-कुछ प्रक्रियाएँ अवश्य ग्रहण की गयी हैं। ज्ञान-योगी या राज-योगी के यहाँ कुण्डलिनी का कोई महत्त्व नहीं है, क्योंकि वह बौद्धिक संयम द्वारा समाधि प्राप्त कर लेता है; पर हठ-योगी कुण्डलिनी की सहायता लेता है, क्योंकि उसके मत में महत्कार चक्र में शक्तिरूपा कुण्डलिनी के माध घग्णष्ट्योति शिव का मिलन होना है और यस्तुतः यही स्वरूप-ज्ञान है। योग की इन साधना का इतिहास बहुत पुराना है। कितना पुराना है, यह क्या मचना कठिन है। हमारा इतिहास जहाँ तक हमें पसीटकर पीछे ले जाता

है, वहाँ तक योग-साधना की परम्परा प्राप्त होती है। पर यह इतिहास कितनी दूर तक हमें ले जा सकता है? बहुत कम दूर। मोहेन्-जो-दरो और हरप्पा के अवशेष उसके अन्तिम छोर हैं। योग वहाँ भी मिलता है और इंगित करता है कि यही आरम्भ नहीं है; और भी है, और भी। पर वहाँ तक पहुँचने का साधन कहाँ है?

पातञ्जल योग-सूत्रों में योग-साधना और तत्त्ववाद का बहुत सुन्दर विवेचन हुआ है। इस ग्रन्थ से स्पष्ट हो जाता है कि योग-साधना का बहुत सुन्दर विशाल साहित्य रहा होगा। इस ग्रन्थ ने परवर्ती योगमार्गों को निरन्तर प्रेरणा दी है। इसलिए संक्षेप में इसकी उन बातों को जान लेना आवश्यक है, जो प्रासंगिक हैं।

**योग का लक्ष्य :** योग-दर्शन सम्पूर्ण शास्त्रार्थ को चार भागों में विभक्त करता है—हेय, हेय-हेतु, हेय-हान और हानोपाय। दुःख और दुःखजनक पदार्थ हेय है और चूँकि अविद्या ही इस हेय वस्तु को जीव के सामने उपस्थित करती है और जीव गलती से उन्हें 'भोग्य' और अपने को उनका भोक्ता समझकर उलझ जाता है, इसलिए यह जो भोग्य-भोक्ता-भाव-रूप संयोग है, वही हेय-हेतु है। स्पष्ट ही अविद्या के कारण यह संयोग सम्भव होता है, इसलिए वास्तविक हेय-हेतु तो अविद्या ही है और विवेक-ज्ञान ही इस हेय-हेतु के ज्ञान का उपाय है; क्योंकि उसी से प्रात्मा और अनात्मा का पार्थक्य ठीक-ठीक उपलब्ध होता है और अविद्या उच्छिन्न होती है। अविद्या के उच्छेद से दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति होती है। यही हेय-हान है। यही योग का चरम लक्ष्य है, यही कैवल्य है।

जब तक विवेक ख्याति नहीं हो जाती, तब तक योगियों के अनुष्ठान में चित्त को विशुद्ध करने का उपदेश शास्त्रकार ने दिया है (2-28)। ये ऋाठ हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार तथा धारणा, ध्यान और समाधि। प्रथम पाँच बाह्य हैं और अन्तिम तीन आन्तर। पहले मंशेष में इनका परिचय दिया जा रहा है।

**पाँच बाह्य योगांग :** 1. बाहरी और भीतरी इन्द्रियों के संयमन (वृत्ति-संकोचन) को यम कहते हैं। अहिंसा, सत्य, अस्तेय (चोगे न करना), ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह (किसी से कुछ न लेना), ये यम हैं। इन यमों (यमों) की विपरीत क्रियाओं—हिंसा, असत्य, स्तेय, वीर्य-क्षय, परिग्रह—को वितर्क कहते हैं। इनका फल दुःख और अज्ञान है। 2. वितर्कों के दमन और संयमों की उपलब्धि के लिए शास्त्रकार ने पाँच प्रकार के नियम बताये हैं—शौच (पवित्रता), गन्तोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान। 3. योग-साधन के लिए नाना प्रकार के आसन उपयोगी बताये गये हैं। आसन अर्थात् हाथ-पैर आदि का विशेष ढंग से सन्निवेश। परवर्ती योगग्रन्थों में आसनों की अनेक मंख्याएँ बतायी गयी हैं। परन्तु पातञ्जल दर्शन ने स्थिर और सुखकर आसन (2.46) को ही योग-साधन का प्रकृष्ट उपाय बताया है। 4. श्वास को भीतर भरना (पूरक), उमें देर तक भीतर ही आबद्ध रचना (कुम्भक), फिर बाहर निकालना (रेचक), प्राणायाम

कहा जाता है। प्राण अर्थात् वायु के संयमन से मन का संयमन सहज हो जाता है। 5. शब्दादि बाह्य व्यापारों से कान प्रभृति इन्द्रियों को हटाकर (प्रत्याहृत करके) पहले अन्तर्मुख करना होता है। उस अवस्था में बाह्य विषयों के साथ इन्द्रियों का कोई सम्पर्क न होने से वे चित्त का सम्पूर्ण रूप से अनुसरण करते हैं। इन्द्रियों की इस प्रकार की अवस्था का नाम ही 'प्रत्याहार' है। इससे इन्द्रियों को वश में करना सम्भव होता है।

**तीन आन्तर योगांग :** इन पाँच योगांगों की चर्चा करने के बाद सूत्रकार ने दूसरा पाद समाप्त कर दिया है। बाकी तीन योगांगों का वर्णन विभूतिपाद नामक तीसरे पाद में किया है। ये पाँच बहिरंग साधन हैं, क्योंकि कार्य-सिद्धि से इनका बाहरी सम्बन्ध है। परन्तु धारणा, ध्यान और समाधि नामक योगांग साक्षात् सम्बन्ध से कार्य-सिद्धि के हेतु हैं, इसलिए अन्तरंग साधन कहे गये हैं। इन तीनों को एक ही नाम 'संयम' दिया गया है। तीनों का एक ही साथ नाम देने का अभिप्राय यह है कि ये तीनों जब एक विषय का आश्रय करते होते हैं, तभी योगांग होते हैं, अन्यथा नहीं। एक विषय की धारणा, दूसरे का ध्यान और तीसरे की समाधि को योग नहीं कह सकते। सो नाना विषयों में विक्षिप्त चित्त को वस्तुपूर्वक किसी एक ही वस्तु (जैसे, श्रीकृष्ण की मूर्ति) पर बाँधने को धारणा कहते हैं। 'धारणा' से जब चित्त कुछ स्थिर हो जाता है, तब उस विषय की एकाकार चिन्ता (प्रत्येकतानता) को 'ध्यान' कहते हैं (3.2) और यह ध्यान जब निरन्तर अन्यास के कारण स्वरूप-धून्य-सा होकर ध्येय विषय के आकार में आभासित होता है (अर्थ-पात्र-निर्माण), तब समाधि कहा जाता है (3.3)। प्रथम पाद में जिस सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात समाधि की चर्चा हुई है, वह समाधि इससे भिन्न है। वह साध्य है, यह साधन है; वह फल है, यह उपाय है। उस स्थूलग्राह्य, सूक्ष्मग्राह्य, ग्रहण और गृहीता भेद से अवलम्बित समाधि की अवस्था में 'संयम'

**सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात समाधि** (ध्यान, धारणा, समाधि) का विनियोग करना होता है। जहाँ तक सम्प्रज्ञात समाधि का सम्बन्ध है, वही तक योग के आठ अंगों में से पाँच बहिरंग और तीन अन्तरंग हैं। असम्प्रज्ञात समाधि के लिए तो आठों बहिरंग हैं। जब मनुष्य समाधि की दशा में नहीं होता अर्थात् जब वह व्युत्थान दशा में होता है तब उग समय दर्शन, श्रवण आदि के द्वारा जिन विषयों का अनुभव करता है, वे स्वयं नष्ट हो जाने के बाद भी अज्ञाना संस्कार छोड़ जाते हैं और इसीलिए वे संस्कार निरन्तर स्मृति उत्पन्न करते रहते हैं। व्युत्थान अवस्था की भाँति समाधि अवस्था में भी संस्कार रहते हैं। सम्प्रज्ञात समाधि की अवस्था में यद्यपि चित्तवृत्तियाँ निरस्त रहनी हैं, तथापि संस्कार रहते हैं। चित्तवृत्तियों के निरोध में भी एक प्रकार का संस्कार बँधा होता है। व्युत्थान दशावस्थे संस्कारों को 'व्युत्थानज' और निरोध दशावस्थे संस्कारों को 'निरोधज' कहते हैं। इन दोनों का द्वन्द्व जारी रहता है। जो प्रथम होता है, वही विजयी होता है। दीर्घ माधता के बाद माधक

के निरोधज संस्कार प्रबल होकर व्युत्थानज संस्कारों को दबा पाते हैं। इस अवस्था को ग्रन्थकार ने 'निरोध परिणाम' कहा है (3.9)। यहाँ आकर योगी को नाना भाँति की विभूतियाँ प्राप्त होती हैं। स्वर्ग के देवतागण उसे नाना भाव में प्रलुब्ध करते हैं। कच्चे योगी इसमें भटक जाते हैं, पर सच्चे योगी विचलित नहीं होते। वे उन विभूतियों के दर्शन में विस्मित भी नहीं होते, चंचल भी नहीं होते, और प्रलुब्ध भी नहीं होते।

**हठयोग में इनका प्रयोग :** हठयोग की साधना स्थूल शरीर पर होती है। वह क्रमशः सूक्ष्म शरीर को प्रकाशित करती है। कहा जाता है कि 'ह' का अर्थ सूर्य है और 'ठ' का चन्द्र। दोनों के योग को हठयोग कहते हैं। इसकी अनेक व्याख्याएँ की गयी हैं। कहा गया है कि सूर्य इडा है और चन्द्र पिंगला। इन दोनों के मामरस्य से सुषुम्ना के मध्य में स्थित ब्रह्म नाड़ी के मार्ग में उद्बुद्ध कुण्डलिनी सहस्रार में स्थित अखण्डज्योति-रूप शिव से मिलती है। फिर यह भी कहा गया है कि नाभि-मूल में सूर्य-स्थान है और तालु के ऊर्ध्व देश में ब्रह्मरन्ध्र के पाम चन्द्र-स्थान। चन्द्रमा से वरावर अमृत भग्ता रहता है और सूर्य उसको वरावर सोव लिया करता है। अनेक योगिक प्रक्रियाओं के द्वारा इन परस्पर-विरोधी क्रियाओं का दमन होता है और योगी अजर-अमर हो जाता है, किन्तु पट्चक्र-निरूपण की टीका में वचन इस प्रकार है :

अपानः कर्पति प्राणं प्राणोऽग्नं च कर्पति ।

रज्जुवद्धो यथा श्येनं गतोऽप्याकृष्यते पुनः ।

तथा चेतो विसंवादे संवादे संत्यजेदिमम ।

अर्थात् अपान प्राण को और प्राण अपान को इस प्रकार खींचता रहता है, जैसे कोई वाज को रस्सी में बाँधकर उड़ जाने पर भी पुनः खींचता है। इनमें परस्पर विरोध रहता है। जब तक यह विसंवाद है, तब तक जरा है, मरण है, व्याधि है। यदि यह विसंवाद दूर हो जाय, तो फिर वह समाधि मिट्ट होती है, त्रिमूर्ति पिण्ड स्थित वायु और ब्रह्माण्ड-स्थित वायु की अर्थात् व्यष्टि-प्राण और समष्टि-प्राण की एकता सिद्ध होती है। स्थूल शरीर में विकारों का नाश सूक्ष्म शरीर को सबल और निर्विकार बनाता है और इस प्रकार मानसिक स्थिरता प्राप्त होती है।

**मन-प्राण-वायु :** ब्रह्माण्ड में व्याप्त अघ्यात्म, अधिदेव और अधिभूत के पिण्डस्थ प्रतीक मन, प्राण और वायु हैं। वस्तुतः ये तीनों एक हैं, अभिन्न किन्ती एक को वश में करने से बाकी सब वश में हो जाते हैं। उन तन्त्र प्राणाशाम की साधना से योगी मानसिक समाधि भी प्राप्त करता है और ऊर्ध्वरेता भी हो जाता है। वैसे तो प्राणाशाम प्रत्येक योग में होना चाहिये, क्योंकि अष्टांगों में से एक यह भी है; परन्तु वह तन्त्र और योगों में महत्त्व है जो हठयोग में मुख्य है।

हठयोग की सात प्रक्रियाएँ : हठयोग की साधना में सात प्रक्रियाएँ हैं।

1. शोधन, जो पट्चक्रों को स्वच्छ करता है, 2. इन्द्रिय, जो अन्तःकरणों को

है, 3. स्थिरता, जो मुद्राओं द्वारा सिद्ध होती है, 4. धैर्य, जो इन्द्रिय-संघम या प्रत्याहारों द्वारा सिद्ध होता है, 5. लघुता या लाघव, जो प्राणायाम से सिद्ध होता है, 6. प्रत्यक्ष, जो ध्यान के द्वारा सिद्ध होता है, और 7. निर्लिप्तत्व, जो समाधि में प्राप्त होता है और जो अन्तिम लक्ष्य है। जो लोग वात, पित्त और कफ आदि विकारों से त्रस्त है, उन्हें पट्कर्मों के द्वारा आत्म-शोधन करना पड़ता है; किन्तु जिन लोगों को ऐसे विकार नहीं हैं, उनके लिए पट्कर्मों की साधना आवश्यक नहीं।

**पट्कर्म :** पट्कर्मों में प्रथम है धौति अर्थात् धोना। अन्तर-धौति, दन्तधौति, हृद्घौति और मूलधौति। इसमें अन्तर-धौति चार प्रकार की होती है : 1. वातसार, अर्थात् वायु पेट में ले जाकर फिर उसको निकालना है। 2. वारिसार, शरीर में पानी भरकर फिर उसको पायु-मार्ग से निकाल देना है। 3. वह्निसार में नाभिग्रन्थि को मेरुदण्ड से स्पर्श कराते हैं और इस प्रकार संघर्ष से उष्णता उत्पन्न करते हैं। इसके बाद बहिष्कृत करने की प्रक्रिया होती है, जिसमें साधक काकिनीमुद्रा द्वारा शरीर में वायु भर लेता है और आधे पहर तक वायु को शरीर में रोके रहता है और इस प्रकार सारे शरीर में वायु को निकालकर उसको एक प्रकार की बुहारी देता है। इसी प्रकार और धौतियों के भी अनेक प्रकार हैं।

वस्ती का स्थान पट्कर्मों में दूसरा है। यह शुष्क-वस्ती और जल-वस्ती के रूप में, दो प्रकार की होती है। जो जल-वस्ती है, उसमें योगी नाभि तक पानी में जाकर उत्कटासन में बैठता है और अश्विनी मुद्रा से मल-मार्ग का संकोचन और प्रसरण करता है। या फिर वह पश्चिमोनानासन में बैठकर नाभि के नीचे के मल को नाना भाव से संचालित करता है। नेति एक प्रकार की वस्ती है, जिसको नासारन्ध्र में लगाकर नाको को साफ किया जाता है। लौलकी में योगी पेट को एक सिरे से दूसरे सिरे तक संचालित करता है। त्राटक में योगी अपलक भाव से तब तक देखता है, जब तक आँसू नहीं निकलता। ऐसा विश्वास किया जाता है कि इस क्रिया से दिव्य-दृष्टि तक प्राप्त हो जाती है। कपाल भाति में तीन प्रकार की प्रक्रियाएँ हैं। वातक्रमण में तो वायु के अन्तर्ग्रहण और वह्निष्कासन का प्रयत्न होता है। व्युत्क्रम में नासा में पानी ले जाकर मुँह से बाहर किया जाता है और उत्क्रम में मुख से पानी ले जाकर नासा-रन्ध्र से बाहर कर दिया जाता है। इन्हीं प्रक्रियाओं से हठयोगी शरीर को शुद्ध करता है।

**आसन :** पट्कर्म करने के बाद हठयोगी आसन की साधना करता है और इसके द्वारा दृढ़ता प्राप्त करता है। आसन शरीर के विशेष भाव में स्थित करने की प्रक्रिया का नाम है। सभी आसन बँटकर ही नहीं किये जाते। कुछ पीठ में, कुछ पेट में और कुछ हाथ में भी किये जाते हैं। 'हिरण्य-संहिता' का कहना है कि जितने जीव हैं, उतने आसन हो सकते हैं। इसका मतलब यह हुआ कि चौरासी लाख योनियों के चौरासी लाख आसन। 'शिव-संहिता' में चौरासी आसन बताये गये हैं, जिनमें चार को उत्तम माना है। ये 1. सिद्धासन, 2. उग्रसन, 3. स्वस्तिकासन और 4. पद्मासन हैं। कुछ हठयोगी चार और आसनों को श्रेष्ठ आसनो में गिनते हैं; ये चार हैं :

1. बद्धपद्मासन, 2. त्रिलोकासन, 3. मयूरासन, और 4. भुजंगासन। इनमें मुक्त-पद्मासन और बद्ध-पद्मासन साधारणतः अधिक प्रचलित हैं। इन आसनों के साथ मुद्राओं का भी अभ्यास किया जाता है। तन्त्रों में कुछ विशेष प्रकार के आसनों की चर्चा आती है। इसमें मुण्डासन, चितासन और शवासन है। इनका अभ्यास भय को जीतने के लिए किया जाता है। यह ध्यान देने की बात है कि पतंजलि ने आसनों की चर्चा इतने विस्तार से नहीं की। उनके शास्त्र में आसन पर बहुत अधिक जोर नहीं दिया गया। जो हों, आसन का महत्त्व तो उन्होंने स्वीकार किया ही है। वस्तुतः आसन मानसिक सन्तुलन के लिए सहायक होता है, लेकिन हठयोगी अनेक प्रकार के आसनों का विस्तार करता है। इन आसनों में से कुछ तो ऐसे हैं, जो केवल कसरत मात्र है। उनसे मानसिक सन्तुलन कितनी दूर तक सुरक्षित होता है, यह कहना तो बहुत कठिन है; लेकिन इतना सत्य है कि अनेक आसन शारीरिक और मानसिक स्वस्थता अवश्य देते हैं, क्योंकि उनसे प्राणायाम और कुण्डली-जागरण में सहायता मिलती है।

**मुद्रा :** जैसा कि पहले कहा गया है, मुद्राओं की सहायता से स्थिरता आती है। हठयोग के ग्रन्थों में मुद्रा शारीरिक स्थिति का नाम है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि मुद्राओं के अभ्यास से अग्नि, जल और वायु के प्रकोप से रक्षा होती है। 'हिरण्य-संहिता' में अनेक प्रकार की मुद्राएँ बतायी गयी हैं। इनमें कुछ इस कुण्डली योग के लिए श्रेष्ठ हैं। सिद्धासन में योगिनी मुद्रा द्वारा योगी हाथों से कान, आँख और मुख को इस प्रकार बन्द कर लेता है कि बाहरी कोई भी विषय अर्थात् रूप, रस, गन्ध, स्पर्श भीतर नहीं प्रवेश करता। अपनी एडियों से वह योनिकन्द (सेंटर आफ दि पैरीनियम) को इस प्रकार दबाता है, जिससे पायु-द्वार बन्द हो जाता है और पुरुषेन्द्रिय इस प्रकार भीतर घुस जाता है, जिसमें वह नारी-जननेन्द्रिय की तरह दिखायी देने लगता है। वह काकिनी मुद्रा द्वारा ओठों को काक-चंचु के समान बनाकर मृदुभाव से वायु को भीतर प्रवेश कराता है। इस मुद्रा के द्वारा प्राणवायु और अपानवायु का सम्पर्क होता है। और इस प्रकार पट्चक्रों पर ध्यान केन्द्रित करता हुआ प्रसुप्त कुण्डलिनी को 'हुं हं सः' मन्त्र द्वारा प्रबुद्ध करता है। इसमें 'हुं' जो है, वह कवच वीज है, यह काम अर्थात् सर्जनेच्छा और क्रोध अर्थात् तम-भाव का प्रतीक है और 'हं सः' 'सो' 'हं' का उल्टा रूप है, जिसमें प्रकृति और पुरुष के एकीकरण का भाव है। 'हं सूर्य' का भी प्रतीक है और 'सः' काम का प्रतीक है। इस प्रकार 'हुं हं सः' मन्त्र काम और क्रोध से, जो वस्तुतः एकरूप है, रक्षा प्राप्त करने की भावना का प्रतीक है। जाग्रत कुल-कुण्डलिनी सहस्रार में शिव से मिलित होती है। इस प्रकार 'अहं सः' कहकर साधक वस्तुतः शिव और शक्ति की मिलितावस्था की अनुभूति प्राप्त करना चाहता है। अश्विनी मुद्रा पायु-प्रदेश के संकोचन और विस्तारण से शोधन-कार्य में सहायक होती है और पट्चक्रभेदन के लिए अपान-वायु का नियन्त्रण करती है। शक्ति-चालन में उदरस्थ पेशियों का वायु से

दाहिने और दाहिने से बायें इस प्रकार संचालन किया जाता है, जिससे मेरुदण्ड में सक्रियता आती है और कुण्डलिनी उद्वुद्ध होती है। सिद्धासन बांधकर प्राण और अपान के सामरस्य में यह प्रक्रिया सिद्धि प्राप्त करती है।

**विविध मुद्राएँ :** योनि-मुद्रा, शक्ति-चालन-मुद्रा के साथ ही की जाती है, किन्तु पहले शक्ति-चालन-मुद्रा का पूर्ण अभ्यास हो जाना चाहिए। तभी योनि-मुद्रा का अभ्यास सम्भव है। अश्विनीमुद्रा के द्वारा पेट का आखिरी हिस्सा मंकुचित और प्रसारित किया जा सकता है, जिससे वायु सुपुम्ना-मार्ग में प्रवेश करने का मार्ग पाती है। कुम्भक साधक 'हुं हं सः' मन्त्र का जप करते योगी कुण्डलिनी को सहस्रार तक उद्वुद्ध करता है और उस अवस्था में शिव-शक्ति-संगम की अवस्था को अनुभव करता है। उस अवस्था में वह ध्यान करता है कि 'मैं आनन्द रूप हूँ' और 'मैं ब्रह्म हूँ'। महामुद्रा और महावेध महाबन्ध आसन में किये जाते हैं,

और तब फिर जालन्धर-बन्ध का अभ्यास किया जाता है।  
**आसनों का फल** जब कुण्डलिनी जाग्रत होती है, तब प्राण सुपुम्ना-मार्ग से संचालित होता है और इडा और पिंगला निर्जीव हो जाती हैं। शास्त्र में बताया गया है कि इस मुद्रा के अभ्यास से मनुष्य जरा, मरण और व्याधि को जीत लेता है। महावेध में योगी पहले महाबन्ध आसन में बैठता है और मनोयोग द्वारा प्राण की ऊर्ध्व और अधोगति को बन्द कर देता है और हथेलियों के बल पर इस प्रकार ऊपर उठता है कि जिससे उसके दोनों स्किफ् पृथ्वी को ईपत् स्पर्श किये रहते हैं। इस क्रिया से इडा, पिंगला और सुपुम्ना नाड़ियाँ सम्मिलित होती हैं और प्राण सुपुम्ना-मार्ग में ऊपर उठता है और शरीर मृतवत् निश्चेष्ट हो जाता है। इसके लिए और भी आसन और बन्ध बताये गये हैं। खेचरी मुद्रा जिह्वा को लम्बा करने की प्रक्रिया है। इसमें जीभ इतनी बड़ी हो जाती है कि भ्रूवों के मध्य भाग को स्पर्श करने लगती है। फिर उसको कण्ठ की ओर उलटते हैं और स्वाम-मार्ग को बन्द कर देते हैं। ऐसी अवस्था में योगी आज्ञा-चक्र का ध्यान करता है और उस सिद्धि को प्राप्त करता है, जिसमें ऊर्ध्व कुण्डलिनी समस्त ब्रह्माण्ड को विजय करती है। सारा ब्रह्माण्ड वस्तुतः पिण्ड में ही है। इस मुद्रा के अभ्यास में योगी समस्त जगत् से आत्मा की एकान्तता अनुभव करता है। शाम्भवी मुद्रा में सिद्धामनासीन योगी अपने चित्त को वृत्तियों में मुक्त रखता है।

**बन्ध :** मुद्राओं में अनेक प्रकार के बन्ध भी सम्मिलित हैं, जो प्राणायाम के लिए आवश्यक कहे गये हैं। इनमें तीन—उड्डियान, मूल और जालन्धर प्रमुख हैं। इनके अतिरिक्त महाबन्ध भी है, जिसकी चर्चा ऊपर हो चुकी है। उड्डियान बन्ध में प्रबल श्वास-प्रश्वास-त्रिधा द्वारा कफड़ों में प्राण-वायु निकालते हैं और प्राण को सुपुम्ना-मार्ग में प्रवेश करने के योग्य बनाते हैं। मूल में प्राणवायु और अपानवायु को मिलाकरके चालित किया जाता है। 'मि' के एण् का भीतरी स्वर मुनापी देता है। यह एक प्रकार का

श्रीर अपान घनाहत चक्र के नाद के साथ मिलकर हृदय-द्वार तक जाते हैं और वहाँ से आज्ञा-चक्र के साथ मिलित होते हैं। मूल बन्ध में वायु और उपस्थ के मध्यवर्ती प्रदेश में स्थित उस योनि को दबाते हैं, जिसमें स्वयम्भू लिंग है, जिसे साठे-तीन बलयों में वेष्टित करके कुण्डलिनी अधोमुख विराजमान है। पैरों से इस योनि को दबाया जाता है और अश्विनी मुद्रा के द्वारा अपानवायु को ऊपर खींचा जाता है। इसकी स्वाभाविक गति अधोमुख है। किन्तु मूलाधार में संकोचन-क्रिया के द्वारा इसे मुपुम्ना-मार्ग से ऊर्ध्वमुख चालित किया जाता है और प्राण से इसका मिलन कराया जाता है। नाभि के नीचे कोई अग्नि है, जो त्रिकोण मण्डल में विद्यमान है; वह अपानवायु से वीजित होकर तेजी में सुलगती है और शरीर में अद्भुत उष्णता का संचार करती है। कहते हैं, इस उष्णता से कुण्डलिनी जाग्रत होती है और मुपुम्ना-मार्ग में प्रवेश करती है।

**जालन्धर बन्ध :** कण्ठदेश में जहाँ विशुद्धाद्य चक्र है, वहाँ प्राण-वायु के संकोचन और प्रसारण द्वारा जालन्धर बन्ध सिद्ध होता है। इसमें ठुडियाँ दृढ़तापूर्वक कण्ठ मूत्र से सटकर हृदय-देश से लगभग चार अंगुल की दूरी पर रह जाती हैं। इस बन्ध में षोडश आधारबन्ध सिद्ध किये जाते हैं और तालु देश से जो ध्रुत भरता रहता है, वह भी रद्ध हो जाता है और प्राण सुपुम्ना में तीन हो जाता है। जब कण्ठ-देश से प्राण नीचे की ओर चालित किया जाता है और मूलाधार से अपान जब ऊपर की ओर चालित किया जाता है, तब वायु मुपुम्ना-मार्ग में चालित होती है। इसी प्रकार महाबन्ध में भी प्राण को अन्य नाडियों से हटाकर मुपुम्ना-मार्ग में चालित किया जाता है।

**प्रत्याहार :** इस प्रकार जब स्थूल शरीर को शुद्ध और संयत बनाया जाता है, तब धैर्य-प्राप्ति के लिए प्रत्याहार की प्रक्रिया की जाती है। यहाँ से हठयोगी स्थूल शरीर को छोड़कर सूक्ष्म शरीर को वक्ष में करने की कोशिश करता है। यह योग-साधना का बहुत आगे बढ़ा हुआ रूप है। इसमें योगी को अपने इन्द्रिय और मन सब पर विजय प्राप्त हो गयी होती है।

**प्राणायाम :** प्राणायाम के द्वारा लघुता या लाघव प्राप्त होता है। हम लोग जो साँस लेते हैं वह स्थूल वायु है, वह प्राण-वायु का बाहरी रूप है। स्थूल वायु के नियमन से सूक्ष्म प्राण-वायु का भी नियमन होता है। इसी प्रक्रिया को प्राणायाम कहते हैं। प्राणायाम शब्द में आयाम शब्द का अर्थ दैर्घ्य, परिणाह और विशात्ता है; अर्थात् प्राण-वायु को लम्बा, फौला हुआ और विमल बनाना उसका उद्देश्य है। स्थूल प्राण-वायु इड़ा और पिंगला नाडियों से चलता रहता है और सूक्ष्म प्राण-वायु मुपुम्ना-मार्ग से चालित होता है। यह सूक्ष्म प्राण शक्ति कुण्डलिनी के द्वारा पट्चक्र-भेदन में समर्थ होती है। शास्त्रों में प्राणायाम का बहुत विस्तार है और यह निर्देश है कि गुरु के आदेश के बिना इसे नहीं प्राणायाम का लक्ष्य करना चाहिए। लेकिन उस समूचे विस्तार का लक्ष्य एकमात्र यही है कि प्राणवायु को मुपुम्ना में चालित किया



दाहिने धीर दाहिने में यामें इस प्रकार संचालन किया जाता है, जिसमें मेषदण्ड में सर्पिण्यता आती है और कुण्डलिनी उद्बुद्ध होती है। सिद्धासन वापकर प्राण और अपान के मामरम्भ में यह प्रक्रिया सिद्धि प्राप्त करती है।

**विषिष मुद्राएं:** योनि-मुद्रा, शक्ति-चालन-मुद्रा के साथ ही की जाती है, किन्तु पहले शक्ति-चालन-मुद्रा का पूर्ण अभ्यास हो जाना चाहिए। तभी योनि-मुद्रा का अभ्यास सम्भव है। अश्विनीमुद्रा के द्वारा पेट का आन्तरिक हिस्सा संकुचित और प्रसारित किया जा सकता है, जिसमें वायु सुपुम्ना-मार्ग में प्रवेश करने का मार्ग पाती है। कुम्भक साधक 'हुं हं मः' मन्त्र का जप करते योगी कुण्डलिनी को महस्त्रार तक उद्बुद्ध करना है और उम अवस्था में शिव-शक्ति-संगम की अवस्था को अनुभव करता है। उम अवस्था में वह ध्यान करता है कि 'मैं आनन्द रूप हूँ' और 'मैं ब्रह्म हूँ'। महामुद्रा और महावेध महाबन्ध आसन में किये जाते हैं,

और तब फिर जालन्धर-बन्ध का अभ्यास किया जाता है। आसनों का फल जब कुण्डलिनी जाग्रत होती है, तब प्राण सुपुम्ना-मार्ग से संचालित होता है और इडा और पिंगला निर्जैव हो जाती हैं। शास्त्र में बताया गया है कि इस मुद्रा के अभ्यास से मनुष्य जरा, मरण और व्याधि को जीत लेता है। महावेध में योगी पहले महाबन्ध आसन में बैठता है और मनोयोग द्वारा प्राण को ऊर्ध्व और अधोगति को बन्द कर देता है और हथेलियों के बल पर इस प्रकार ऊपर उठता है कि जिससे उसके दोनों स्फिक् पृथ्वी को ईपत् स्पर्श किये रहते हैं। इस क्रिया से इडा, पिंगला और सुपुम्ना नाडिपौ सम्मिलित होती हैं और प्राण सुपुम्ना-मार्ग में ऊपर उठता है और शरीर मृतवत् निश्चेष्ट हो जाता है। इसके लिए और भी आसन और बन्ध बताये गये हैं। खेचरी मुद्रा जिह्वा को लम्बा करने की प्रक्रिया है। इसमें जीभ इतनी बड़ी हो जाती है कि ऋतुओं के मध्य भाग को स्पर्श करने लगती है। फिर उसको कण्ठ की ओर उलटते हैं और श्वास-मार्ग को बन्द कर देते हैं। ऐसी अवस्था में योगी श्वासा-चक्र का ध्यान करता है और उस सिद्धि को प्राप्त करता है, जिसमें ऊर्ध्व कुण्डलिनी समस्त ब्रह्माण्ड को विजय करती है। सारा ब्रह्माण्ड वस्तुतः पिण्ड में ही है। इस मुद्रा के अभ्यास में योगी समस्त जगत् में धातमा की एकात्मता अनुभव करता है। शाम्भवी मुद्रा में सिद्धासनासीन योगी अपने चित्त को वृत्तियों से मुक्त रखता है।

**बन्ध:** मुद्राओं में अनेक प्रकार के बन्ध भी सम्मिलित हैं, जो प्राणायाम के लिए आवश्यक कहे गये हैं। इनमें तीन—उड्डियान, मूल और जालन्धर प्रमुख हैं। इनके अतिरिक्त महाबन्ध भी है, जिसकी चर्चा ऊपर हो चुकी है। उड्डियान बन्ध में प्रबल श्वास-प्रश्वास-क्रिया द्वारा फेफड़ों से प्राण-वायु निकालते हैं और प्राण को सुपुम्ना-मार्ग में प्रवेश करने के योग्य बनाते हैं। मूल में प्राणवायु और अपानवायु को मिलित करके चालित किया जाता है, जिसमें एक प्रकार का भीतरी स्वर सुनायी देता है। यह एक प्रकार का कम्पन है। इस प्रकार प्राण

और अपान अनाहत चक्र के नाद के साथ मिलकर हृदय-द्वार तक जाते हैं और वहाँ से आज्ञा-चक्र के साथ मिलित होते हैं। मूल बन्ध में पायु और उपस्थ के मध्यवर्ती प्रदेश में स्थित उस योनि को दवाते हैं, जिसमें स्वयम्भू लिंग है, जिसे साडे-तीन बलयों में वेष्टित करके कुण्डलिनी अधोमुख विराजमान है। पैरों से इस योनि को दवाया जाता है और अश्विनी मुद्रा के द्वारा अपानवायु को ऊपर खींचा जाता है। इसकी स्वाभाविक गति अधोमुख है। किन्तु मूलाधार में संकोचन-क्रिया के द्वारा इसे सुपुम्ना-मार्ग में ऊर्ध्वमुख चालित किया जाता है और प्राण से इसका मिलन कराया जाता है। नाभि के नीचे कोई अग्नि है, जो त्रिकोण मण्डल में विद्यमान है; वह अपानवायु से वीजित होकर तेजी में सुलगती है और शरीर में अद्भुत उष्णता का संचार करती है। कहते हैं, इस उष्णता से कुण्डलिनी जाग्रत होती है और सुपुम्ना-मार्ग में प्रवेश करती है।

**जालन्धर बन्ध :** कण्ठदेश में जहाँ विशुद्धाक्षर चक्र है, वहाँ प्राण-वायु के संकोचन और प्रसारण द्वारा जालन्धर बन्ध सिद्ध होता है। इसमें ठुड्डियाँ दृढतापूर्वक कण्ठ मूल से सटकर हृदय-देश से लगभग चार अंगुल की दूरी पर रह जाती हैं। इस बन्ध में पौडश आघारबन्ध सिद्ध किये जाते हैं और तालु देश से जो घमृत भरता रहता है, वह भी रूढ़ हो जाता है और प्राण सुपुम्ना में लीन हो जाता है। जब कण्ठ-देश से प्राण नीचे की ओर चालित किया जाता है और मूलाधार से अपान जब ऊपर की ओर चालित किया जाता है, तब वायु सुपुम्ना-मार्ग में चालित होती है। इसी प्रकार महाबन्ध में भी प्राण को अन्य नाडियों से हटाकर सुपुम्ना-मार्ग में चालित किया जाता है।

**प्रत्याहार :** इस प्रकार जब स्थूल शरीर को शुद्ध और संयत बनाया जाता है, तब धैर्य-प्राप्ति के लिए प्रत्याहार की प्रक्रिया की जाती है। यहाँ से हठयोगी स्थूल शरीर को छोड़कर सूक्ष्म शरीर को वश में करने की कोशिश करता है। यह योग-साधना का बहुत आगे बढ़ा हुआ रूप है। इसमें योगी को अपने इन्द्रिय और मन सब पर विजय प्राप्त हो गयी होती है।

**प्राणायाम :** प्राणायाम के द्वारा लघुता या लाघव प्राप्त होता है। हम लोग जो साँस लेते हैं वह स्थूल वायु है, वह प्राण-वायु का बाहरी रूप है। स्थूल वायु के नियमन से सूक्ष्म प्राण-वायु का भी नियमन होता है। इसी प्रक्रिया को प्राणायाम कहते हैं। प्राणायाम शब्द में आयाम शब्द का अर्थ दैर्घ्य, परिणाह और विनालता है; अर्थात् प्राण-वायु को लम्बा, फँला हुआ और विनाल बनाना इसका उद्देश्य है। स्थूल प्राण-वायु इडा और पिंगला नाडियों से चलता रहता है और सूक्ष्म प्राण-वायु सुपुम्ना-मार्ग से चालित होता है। यह सूक्ष्म प्राण शक्ति कुण्डलिनी के द्वारा षट्चक्र-भेदन में समर्थ होती है। शास्त्रों में प्राणायाम का बहुत विस्तार है और यह निर्देश है कि गुह्य के आदेश के बिना इसे नहीं प्राणायाम का लक्ष्य करना चाहिए। लेकिन उस समूचे विस्तार का लक्ष्य एक-मात्र यही है कि प्राणवायु को सुपुम्ना में चालित किया

जाता है और सहस्रार में उसका लय हो जाता है। सहस्रार में लय होने के पूर्व प्राणदेवता कुण्डलिनी, पट्चक्रों का भेदन करता है। जब प्राण सुपुम्ना-मार्ग में सचानित होता है, तब मन स्थिर हो जाता है और जब चित्त सुपुम्ना में जाग्रत होना है, तब प्राण गतिहीन हो जाता है। राजयोग में प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और ममाधि द्वारा भी यही प्राप्त किया जाता है। राजयोग में अनेक मानसिक प्रक्रियाओं के रूप में है, जबकि हठयोग में वे सब प्राणायाम में ही अन्तर्भूत हैं।

अजपा गायत्री : सभी प्राणी अजपा गायत्री का जप किया करते हैं। यह गायत्री श्वास-प्रश्वास की प्रक्रिया में होती है। स-कार के साथ श्वास भीतर जाता है और अह-कार के साथ बाहर निकलता है। इसी को 'सोऽह' वृत्ति कहते हैं; यही अजपा गायत्री है। दिन में इक्कीस हजार छ सौ बार श्वास-प्रश्वास की क्रिया चलती है। अतएव इतनी ही बार अजपा गायत्री का जप होता है। साधारण प्रश्वास बारह अंगुल तक जाता है; लेकिन शयन, भोजन, संचरण, गायन इत्यादि के समय इसकी गति बढ़ जाती है और वह छत्तीस अंगुल की दूरी तक भी जा सकता है। क्लान्तिकर व्यायामों के समय इसकी गति में और भी तेजी आ जाती है। ऐसी अवस्था में श्वास की गति अधिक से अधिक 96 अंगुल तक पहुँच सकती है। श्वास को भीतर ले जाने की क्रिया का नाम पूरक है और बाहर निकालने की क्रिया का नाम रेचक। इन दोनों से भिन्न श्वास की उस अवस्था को, जब वह भीतर रहता है, कुम्भक कहते हैं। 'धेरण्ड-संहिता' में आठ प्रकार के कुम्भकों की चर्चा है। वस्तुतः हठयोग के ग्रन्थों में प्राणायाम की प्रक्रिया का बहुत ही सूक्ष्म और विस्तृत विचार पाया जाता है।

नाडी-शुद्धि : नाडी शुद्धि भी हठयोग का अंग है। नाडी-शुद्धि के लिए हठयोगी कई वर्ष भी लगा सकता है। दो प्रकार की नाडी-शुद्धियाँ बतायी गयी हैं— निर्मन अर्थात् बीज मन्त्र के उपयोग के बिना और समन अर्थात् बीज मन्त्र के उपयोग के साथ। इसका भी ग्रन्थों में बड़ा विस्तार है और बताया गया है कि गुरु की सहायता के बिना इसका करना दुष्कर है। इस सारी प्रक्रिया के विस्तार में जाने से हम बहुत अधिक उलझ जायेंगे, इसलिए इस प्रसंग को यहीं समाप्त किया जाता है।

ध्यान : 'धेरण्ड-संहिता' के अनुसार ध्यान तीन प्रकार का होता है— स्थूल, उग्रोत्तम्य और सूक्ष्म। स्थूल ध्यान में चित्त में इष्टदेवता का ध्यान किया जाता है। उदाहरणार्थ, साधक ध्यान करता है कि उसके हृदय में महा-समुद्र है, इसके भीतर एक रत्नद्वीप है। इसके पुलिन देस में रत्नबालुका फैली हुई है और चारों ओर कदम्बवृक्षों का घना जंगल है। जंगल के चारों ओर मालती, चम्पक, पारिजात तथा अन्य रंग-विरगे सुगन्धित पुष्पों का जाल बिछा हुआ है। कदम्बवन के भीतर मध्य-स्थल में कल्प वृक्ष है, जो फूल और फल के भार में झुका हुआ है। इस वृक्ष के नीचे महाहं मणियों के मण्डप में सुन्दर सीमा है, जिसमें उसके इष्टदेवता बैठे हुए हैं। यह देवता साधक का अपना

अन्तर-आत्मा ही है। साधक की प्रवृत्ति को देखकर गुरु इस देवता के रंग-रूप और वाहन का ध्यान बतायेंगे। यह एक कल्पना है। अपनी हृत्ति और संस्कारों से बनी हुई भावधारा के अनुसार इस प्रकार सैंकड़ों ध्यानों की कल्पना की जा सकती है। ज्योतिर्ध्यान में इस कल्पित देवता-मूर्ति में तेज का संचरण होता है। मूलाधार में सर्पिणी-रूपा कुल-कुण्डलिनी स्थित है। वही दीप-मिखा की भाँति जीवात्मा है। उसका ध्यान किया जाता है, या फिर भूमध्य में प्रणवात्मक ब्रह्म का ध्यान किया जाता है, जो ज्योतिस्वरूप है। सूक्ष्म ध्यान शाम्भवी मुद्रा में कुण्डलिनी को लक्ष्य बनाकर किया जाता है। कहते हैं, जाग्रत कुण्डलिनी के ध्यान से आत्मा का साक्षात्कार होता है और अन्त में समाधि द्वारा निलिप्तत्व प्राप्त होता है फिर मुक्ति प्राप्त होती है।

छः प्रकार का समाधि-योग : 'धेरण्ड-सहिता' में छः प्रकार के समाधि-योग की चर्चा है। पहला शाम्भवी मुद्रा से सिद्ध होनेवाला ध्यान-योग, दूसरा सेचरी मुद्रा द्वारा सिद्ध होनेवाला नादयोग, तीसरा कुम्भक प्राणायाम के द्वारा सिद्ध होनेवाला रसानन्द योग, जिसमें नाना प्रकार के नाद सुनायी पड़ते हैं। इसका नियमित अभ्यास करने से अनाहत ध्वनि सुनायी देती है और मन में एक प्रकार की अखण्ड ज्योति का साक्षात्कार होता है, जो अन्त में परमविष्णु के रूप में परिणत हो जाती है। चौथी लय सिद्ध-योग-समाधि योनि मुद्रा द्वारा सिद्ध की जाती है। इसमें साधक अपने को शक्ति, और परमात्मा को शिवरूप में देखता है और शिव के साथ मिलन में लोकोत्तर शृंगार-मुख का अनुभव करता है। वैष्णव साधकों की मधुरभाव की साधना से यह मितता-जुलता है। पाँचवी भक्ति-योग-समाधि है, जिसमें इष्टदेवता का ध्यान तत्र तत्र किया जाता है, जब तक साधक के अंग-अंग से आनन्द-नादगद्ग सात्त्विक भाव प्रकट नहीं होने लगता। उसके नेत्रों में अश्रु, शरीर में स्वेद, उत्कम्प तथा रोमांच होने लगते हैं। छठी समाधि का नाम राज-योग है। इसमें कुम्भक प्राणायाम के द्वारा साधक मन को मूर्च्छित करता है। इस अवस्था का नाम मनोमूर्च्छा है। सांसारिक विषयों से विरत करके वह अपने चित्त को भूमध्य स्थित आज्ञा-चक्र में निबद्ध करता है और इस प्रकार आत्म-साक्षात्कार प्राप्त करता है।

'हठयोग-प्रदीपिका' के अनुसार हठयोग की साधना में शरीर स्वस्थ भी रहता है, इसमें लघुता या फुर्ती भी आती है, आँखों में ज्योति आती है, वीर्य का स्तम्भन होता है और नाड़ियों की शुद्धि होती है और इस प्रकार अन्तर की अग्नि प्रज्वलित होती है और अनेक प्रकार के नाद सुनायी देते हैं। यह नाद अनाहत चक्र से उत्पन्न होता है। यही से शब्दब्रह्म वायु द्वारा अभिव्यक्त होना है और बुद्धि में युक्त होता है। यह अभिव्यक्त नाद फिर विशेष स्पन्द की ओर उन्मुख होता है, जो मध्यम वाक् के रूप में प्रकट होता है। जब तक यह नाद वैखरी वाणी के रूप में नहीं प्रकट होता, तब तक स्पन्द इन्द्रियों द्वारा सुनायी नहीं देता; किन्तु योगी जब अनेक वयों और मुद्राओं से प्राण और अपान का

संगम करा लेता है, तब वही इन ध्वनियों को सुनने लगता है। यही प्राण और नाद ध्रागे बढ़कर बिन्दु के साथ मिल जाते हैं।

**नाद-योग :** नाद-योग के द्वारा ब्रह्म-साक्षात्कार की विधि बहुत जटिल है। किस प्रकार योगी मुक्तासन में बैठकर शाम्भवी मुद्रा की सहायता से दाहिने कान में ध्रानेवाली ध्वनि सुनता है और किस प्रकार पट्मुची मुद्रा और प्राणायाम की सहायता से उस ध्वनि को बन्द करके सुपुम्ना-मार्ग से उस ध्वनि को सुनने लगता है, ये सब प्रक्रियाएँ सिद्ध गुण ही बता सकता है। नाद किस प्रकार ब्रह्म-ग्रन्थि को भेद करके शून्य में और फिर विष्णु-ग्रन्थि को भेदकर अतिसून्य में और फिर रुद्र-ग्रन्थि को भेद करके महाशून्य में इस ध्वनि को सुनता है और फिर किस प्रकार ब्रह्म-रन्ध्र को भेद करके निष्पत्ति अवस्था को प्राप्त होता है और किस प्रकार पहले गम्भीर और फिर भीनी-भीनी ध्वनि सुनायी देने लगती है और फिर किस प्रकार नाद-रूपी जाल में मन-रूरी मृग फँसकर मारा जाता है; यह सब जटिल साधना का विषय है। जब तक लय नहीं हो जाता, तब तक ध्वनि सुनायी देती है। इस लय को प्राप्त करने के लिए शास्त्र में समाधि की ध्येय विधिर्थाँ बतायी गयी हैं। मन्त्र-योग द्वारा भी यह निष्पन्न होती है।

**लय योग :** धारणा . नाद का सुनना प्रत्याहार और धारणा नामक अंगों में लय योग है। मन्त्र-योग में मन्त्रों का जप प्रधान रूप से किया जाता है और वताया गया है। मन्त्र-योग में मन्त्रों का जप प्रधान रूप से किया जाता है और हठयोग में प्राणायाम। इसलिए धारणा, लय योग का अत्यन्त महत्वपूर्ण अंग है। यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि प्राणायाम सभी साधकों के लिए आवश्यक नहीं है। हठयोग की बहुत-सी प्रक्रियाएँ केवल अभ्यास-नैपुण्य के लिए ही की जाती हैं। जो साधक इन अभ्यासों के बिना भी कुण्डली-शक्ति प्राप्त करने में दक्ष है, उनके लिए ये क्रियाएँ अनावश्यक हैं।

**परमा कला नाद-शक्ति ही है :** जैसा कि पहले ही बताया गया है, कुण्डलिनी मूलाधार में सुपुम्ना के प्रवेशमार्ग में, जिसे ब्रह्म-द्वार कहते हैं, अपना मुँह बन्द करके स्थिर रहती है। यह पायु और शिश्न के मध्यवर्ती चतुरगुल प्रमाण योनि-कन्द में सो रही है। इसी कन्द से बहत्तर हजार नादियाँ निकली हुई जाती हैं। इसीलिए इसे मन्त्र-देवता कहते हैं और अक्षर भी कहते हैं। यह भी कहा जाता है कि वह इस माता है, पर उसे किसी ने जन्म नहीं दिया। चैतन्यरूपा है। ब्रह्माण्ड में प्राप्त होने के कारण

ब्रह्माण्डादिकटाहमेव सकल यद् भासया भासते,  
 सेयं श्रीपरमेश्वरी विजयने नित्य प्रबोधयथा ॥  
 यह परमा कला नाद-शक्ति ही है। यही आदिशक्ति का रूप है। यह विद्या  
 और अविद्या, दोनों शक्तियों को अपने वश में रखती है।  
 इसी कुण्डलिनी को जाग्रत करने के लिए आसनो, कुम्भको, बन्धो और  
 मुद्राओ का अभ्यास किया जाता है, ताकि प्राण-वायु मुद्रुम्ना-मार्ग में प्रवेश करके  
 ब्रह्म-रन्ध्र की ओर ऊपर उठे।

**नाम सूक्ष्म, नामी स्थूल** इस बात को ध्यान में रखना आवश्यक है कि पंच-  
 महाभूतों में से प्रथम दो, अर्थात् आकाश और वायु अभूत और बाकी तीन, अर्थात्  
 अग्नि, जल और पृथ्वी भूत है। अभूतों में आकाश प्रधान है और भूतों में अग्नि।  
 शब्द अर्थात् नाम आकाश का धर्म है और रूप अर्थात् नामी तेज का धर्म है।  
 इसलिए नाम सूक्ष्म है और नामी स्थूल। इसीलिए 'हठयोग-प्रदीपिका' में यह  
 कहा गया है कि जो कुछ सुना जाता है, वह शब्द के रूप में शक्ति ही है किन्तु  
 परमेश्वर सब तत्त्वों से परे है, क्योंकि शब्द मूर्धन्य होने पर भी बन्धुन स्थूल  
 प्रमूर्त तत्त्व का ही धर्म है। इस प्रकार शब्द-ब्रह्म सृष्टि-क्रिया में प्रवृत्त होने के  
 समय अपने को दो रूपों में अभिव्यक्त करता है—प्रथम शब्द के रूप में, जो  
 पहले अनुभूति के ग्राहक के रूप में चित्त में स्पन्दित होता है और फिर इन्द्रियों के  
 माध्यम से स्थूल शब्द के रूप में प्रकट होता है, दूसरा अर्थ, जो शब्द द्वारा अनु-  
 ध्यात रूप को मन में उपस्थित करता है। ये दोनों ही उस चित्त-शक्ति के कार्य  
 हैं, जिसे वाक् देवी कहते हैं। यह वाक् ईमाई सन्तो के लोगोम या शब्द में मिलती-  
 जुलती है। इसी बात को दृष्टि में रख करके काली को पंचाम या कभी-कभी  
 इक्यावन नरमुण्डों की माला धारण करनेवाली बताया गया है। ये पंचाम या  
 इक्यावन मुण्ड संस्कृत-वर्णों की सख्या-मात्र है। काली वाक्-देवता का या मूल  
 चित्त-शक्ति का वह रूप है, जो उसकी कालगत प्रक्रिया को अभिव्यक्त करता है।  
 पंचास अक्षर उसी की अभिव्यक्ति हैं और महा-प्रलय के समय वे अक्षर उमी के  
 शब्दब्रह्म स्वरूप में लीन हो जाते हैं। शब्दब्रह्म प्राणिमात्र में स्थित  
 चैतन्य के सिवा और कुछ नहीं है। यही चैतन्य शब्द और अर्थ  
 के रूप में अभिव्यक्त होकर जगत्-सृष्टि का हेतु है। यही चित्त-  
 शब्द प्राणि-मात्र में कुण्डली के रूप में स्थित है और अपने आपको वर्णाम्बु  
 शब्द में अभिव्यक्त करती रहती है। 'शाखा-तिलक' में कहा है  
 चैतन्यं सर्वभूतानां शब्दब्रह्मेति मे मतिः ।  
 तत्राप्य कुण्डलीरूपं प्राणिना देहमध्यगम् ॥  
 वर्णात्मनाऽऽविर्भवति गद्यपद्यादिभेदतः ॥

मियुन भाषा . साक्त लोग प्रायः सृष्टि के लिए मियुनपरक भाषा का प्रयोग  
 किया करते हैं। चूंकि मूल में परब्रह्म निदचेष्ट और निस्पन्द है केवल शक्ति  
 सश्रिय होकर शब्द-ब्रह्म को उत्पन्न करती है, इसलिए इन क्रिया को स्थूल

मंथुनी मृष्टि की भाषा में प्रकट करने के लिए महाकाल और महाकाली की विपरीत रति का, जिसमें महाकाल निदचेष्ट है और महाकाली सक्रिय है, रूपक बाँधते हैं। इसी प्रक्रिया को समझाने के लिए विन्दु शब्द का प्रयोग किया जाता है।

विपरीत रति

मृष्टि का मंथुनी रूपक

विन्दु शुक्र का प्रतिरूप है। यही विन्दु प्रकृति या महाशक्ति के गर्भ में पालित होकर कुण्डली के रूप में प्रकट होता है। पूरे रूपक को मानस-दृष्टि में समझने का ही प्रयत्न करना चाहिए। वस्तुतः विन्दु शक्ति की क्रियाशील होकर अग्रसर होने की अवस्था है। कुण्डली-शब्द मातृका का रूप है। इसी-लिए तन्त्र-ग्रन्थों में कुण्डली को महामातृका सुन्दरी कहा गया है, जो इवयावन वर्णों के रूप में कुण्डलित है। पहले ही बताया गया है कि मातृका तब वह विन्दु कहलाती है, और जब उसमें दो वलय होते हैं, तब वह प्रकृति-पुरुष कहलाती है और जब उसमें तीन वलय होते हैं, तब वह इच्छा, ज्ञान और क्रिया-रूपिणी शक्ति या फिर सत्त्व, रज और तमस् गुण-त्रयी शक्ति कहलाती है। यहाँ तक वह सांख्यों द्वारा कहे हुए 'न-प्रकृति-न-विकृति' रूप में रहती है, लेकिन जब वह साढ़े तीन वलयों में वलयित होनी है, तब वह विकृति के साथ वास्तविक क्रियाशील होती है। जब वह चार वलयों से वलयित होती है, तब उसे एक-जटा देवी कहते हैं। 'शक्ति-संगम-तन्त्र' के उत्पत्ति खण्ड में इन वलयों की विस्तार से चर्चा की गयी है। जब वह इवयावन वलयों से वलयित या कुण्डलित होती है, तब शक्ति-संगम-तन्त्र उसे श्रीमातृकोत्पत्ति और क्रमशः पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी वाक् में अपने को अभिव्यक्त करती है। आरम्भ में वह परमा-कला अम्बिका

एकवल्ग्या

कुण्डली (विन्दु)

द्विवलया

त्रिवलया

साढ़ेत्रिवलया

चतुर्वलया

(एकजटा)

सुन्दरी कहता है। इस तरह सबसे निचले मूलाधार चक्र से वह ऊपर उठती है

पंचाशद्वलया

क्रियाशील होने पर वह मातो रूप का साक्षात्कार करती है, इसीलिए उसका नाम पश्यन्ती है। जब पश्यन्ती रूप में होती है, तब वह इच्छा-शक्ति का प्रतीक है; क्योंकि उस समय ब्रह्म की उस इच्छा का प्रतिनिधित्व करती है, जिसमें वह प्रथम सोचता है कि मैं एक हूँ, अनेक होऊँ। यही इच्छा-शक्ति विन्दु में अंकुश-रूपा ढोकर विराजमान है। अंकुश-रूपा इसलिए कहा गया है कि वह स्पन्द की प्रथम अवस्था है। गति आने के पहले जो एक प्रकार की वक्रता होती है, जो प्राणि-मात्र में परिलक्षित है, उसी अवस्था को सूचित करने के लिए इस इच्छा-शक्ति को अंकुश-रूपा कहा गया है। इसीलिए इस शक्ति को वामा अर्थात् कुटिला अंकुश-रूपा भी कहते हैं। मध्यमा के रूप में अभिव्यक्त होने

अंकुश-रूपा

इच्छा-शक्ति

होती है, जो प्राणि-मात्र में परिलक्षित है, उसी अवस्था को सूचित करने के लिए इस इच्छा-शक्ति को अंकुश-रूपा कहा गया है। इसीलिए इस शक्ति को वामा अर्थात् कुटिला अंकुश-रूपा भी कहते हैं। मध्यमा के रूप में अभिव्यक्त होने

वामा-कुटिता पर वह ऋजु रेखा के रूप में प्रकट होती है। यही ज्ञान-शक्ति का स्वरूप है। इस प्रकार 'दृष्टा-शक्ति ज्ञान-शक्ति शंकुश-रूपा है और ऋजुरेखा-रूपा है। इसे ही ज्येष्ठा कहते हैं। वामा और ज्येष्ठा शब्द भी तान्त्रिकों के द्वारा प्रयुक्त ऐसे शब्द हैं, जिनको साधारण गृहस्थ सहज ही हृदयगम कर सकता है।

**ज्ञानशक्ति**      वामा शिव की वह शक्ति है, जिसमें यौवन का उद्रेक हुआ है

**ऋजु-रूपा**      और ज्येष्ठा वह शक्ति है, जो पति के साथ दीर्घ सम्पर्क के बाद महज हो गयी है। यह सृष्टि-प्रक्रिया की दो अवस्थाओं का नाम है। वामा में लीला की दक्षिणता का प्राधान्य है, ज्येष्ठा में गृहिणी की ऋजुता का।

**मातृका :** इसी अवस्था में वह मातृका का रूप ग्रहण करती है और उसमें विशेष स्पन्द होता है और वह वैखरी वाणी के रूप में अभिव्यक्त होती है। इस अवस्था को क्रिया-शक्ति (जो रौद्री देवी है) कहते हैं। उसका रूप त्रिकोणात्मक है। वस्तुतः उसको शृंगारक अर्थात् सिंघाड़ा अर्थात् धन-त्रिकोण-रूपा कहा गया है। यह शब्द इसलिए प्रयुक्त जान पड़ता है कि यहाँ से लम्बाई, चौड़ाई, ऊँचाई या गहराई इन तीनों दिशाओं की ओर गतिशील स्थूल सृष्टि का आरम्भ होता है। वस्तुतः शृंगारक कहकर संसार के तीनों डाइमेंशनों का उल्लेख कर दिया गया है। यह पहले ही बताया जा चुका है कि मध्यमा में स्थित ज्ञान-शक्ति-रूपा ज्येष्ठा शक्ति ही मातृका अर्थात् स्थूल अक्षरों के सूक्ष्म रूप की अभिव्यक्ति करती है, अर्थात् यह अन्तिम रौद्री देवी अर्थात् क्रिया-शक्ति स्थूल शब्दों की अभिव्यक्तिका है। इसलिए कुण्डली को पचास या इक्यावन वाणी के रूप में कुण्डलित कहा गया है। पट्टकों में इन्हीं वर्णों की स्थापना की गयी है। उदबुद्ध कुण्डलिनी इन्हीं अक्षरों के बलव को छोड़कर सूक्ष्म परा-वाक् के रूप में प्रकट होती है। इसीलिए वह समस्त मन्त्रों की स्थूल और सूक्ष्म आधार है।

इन सब बातों का स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि शक्ति साधकों की भाषा ऊपर से जितनी स्थूलार्थबोधिनी दिखती है, उतनी वास्तव में है नहीं। अनेक देवताओं और उनकी शक्तियों के जो सहस्र-सहस्र ध्यान और धारणाएँ बतायी गयी हैं, वे क्रियाशील परा-शक्ति के विभिन्न रूप हैं। सच्चा साधक उसके कोटि-कोटि रूपों को देख और समझ सकता है। उन रूपों को स्थूल वैखरी भाषा में प्रकट करके वह दूसरे साधक की सहायता करता है। अपने द्वारा साक्षात्कृत तत्त्वों को उनके बीज के द्वारा मन्त्र-रूप में भी परिणत कर सकता है। केवल कम पढ़े-लिखे अधकचरे लोग ही उन शब्दों द्वारा आनीत अर्थ को और उनके सूक्ष्म हेतु-तत्त्वों को जाने बिना उसे रटते रहते हैं। जो साधक उसके वास्तविक तत्त्वों को समझता है, उसके लिए परा-शक्ति के क्रियाशील होने की अवस्था की विभिन्न परिणतियों के संकड़ों नाम और रूप कथा ध्यान की कल्पना हो या न हो, कोई मतलब नहीं रखते। यह दुर्भाग्य ही कहा जाना चाहिए कि इस महान्



बौद्धिक और आध्यात्मिक तत्त्ववाद को मुलाकर उसकी स्थूल कल्पनाओं को ही धीरे-धीरे अधिक महत्त्व दिया जाने लगा और सारी साधना ग्रंथहीन जंगल-जैसी दिखने लगी।

इसी में सन्त-साधकों ने इसे ग्रहण किया और सहारा दिया। सैंकड़ों नाम और रूपों के प्रपंच को उन्होंने व्यर्थ घोषित किया और मूल तत्त्व को पकड़ने की कोशिश की—मूल तत्त्व अर्थात् वह गुणातीत शक्ति, जिसकी अभिव्यक्ति क्रमशः स्थूल से स्थूलतर तत्त्वों की ओर होती गयी। सन्तों ने सारे मन्त्र-जाल को समेटकर दो अक्षर के राम-नाम में निबद्ध कर दिया, और सारी योगिक प्रक्रिया को सहज बनाकर सुरति या स्मृति तत्त्वों पर केन्द्रित किया। लय को उन्होंने रस्सी बनाया और सुरति या स्मृति को ढेंकुली। इस प्रकार मन के द्वारा आनन्दरस को खींचने का रूपक रचा गया, जिसकी सुरति-रूपी ढेंकुली सहायता करती है।

सुरति ढेंकुली लेज लौ, मनुआ खीचनहार !  
और सुरति और लय का क्या अर्थ ?

सुरति-योग - जैसा कि मैंने पहले ही बताया है, सन्त लोगों ने बहुत-से पुराने शब्दों में नया अर्थ जोड़ा है। 'सुरति' शब्द पुराने स्मृति शब्द का अप-भ्रस है। स्मृति अर्थात् पुरानी बातों को याद करना। लेकिन इस स्मृति शब्द से जिस सुरति शब्द का विकास हुआ है, वह केवल स्मृति रूप नहीं है। उसमें प्रेम का भाव भी है। सुरति (सु-रति) केवल याद करने की बात नहीं है। याद तो किसी को कही भी किया जा सकता है। केवल स्मरण-मात्र से भक्त को सन्तोष नहीं हो सकता, स्मरण में प्रीति होनी चाहिए और रम जाने की प्रवृत्ति होनी चाहिए। सुरति में इस प्रीति के भाव पर जोर दिया गया है। निरति संसार से विरक्त होना है। जब तक बाह्य जगत् से बैराग्य न हो, तब तक अन्त स्थित परम प्रेयान् के साथ 'सुरति' नहीं चल सकती। निरति बाह्य विषयों के प्रति अनास्था और वैराग्य को सूचित करती है और सुरति अन्तर विषयों के प्रति आसक्ति। इस प्रकार स्मृति-वाचक सुरति शब्द में नवीन अर्थों को जोड़ा गया है। इसी प्रकार लय शब्द, जिसकी चर्चा हम लय-योग में कर चुके हैं, सन्तो की बोली में बदला है। लय शब्द का 'ली' बन गया है। भव शब्द का तो 'मै' बन गया, किन्तु लय शब्द का 'ली'। स्पष्ट ही केवल ध्वनि-विकार-सम्बन्धी नियम यहाँ काम नहीं कर रहे हैं। लय शब्द को ली के साथ जोड़ देने में कुछ रहस्य है। ली अर्थात् दीप-शिला। निवात निष्कम्प दीप-शिला जिस प्रकार पूर्ण शान्त और ऊर्ध्वमुखी होती है, उसी प्रकार जब साधक अपने में आप ही विलीन होकर शान्त और स्थिर हो जाता है, उस अवस्था का नाम लय या ली है। ली शब्द में बाह्य विषयों की असम्पृक्तता का भाव भी आ गया है। इस प्रकार पुराना लय शब्द ली बनकर उस विशिष्ट ध्यान का वाचक हो गया है, जो बाह्य विषयों से असम्पृक्त चित्त को प्रेमोन्मुख करता है। इसीलिए उसे

सुरति का सहायक माना गया है।

अब यदि एक बार शान्तिपूर्वक विचार कर देखा जाये, तो सुरति और लो शब्द का अर्थ बहुत स्पष्ट हो जायेगा। शाक्त साधकों के जटिल रूप-विधान और मन्त्र-विधान के साथ इसकी तुलना करके देखें, तो स्पष्ट पता चलेगा कि जिस बात को वे लोग कहना चाहते हैं, उसी बात को सन्त लोगों ने भी कहा है; परन्तु उसे सहज ग्राह्य और सरस बनाकर। हृदय-गुहा में स्थित परम प्रेयान् की प्रीति के रस को जिस ध्यान से और जिस स्मृति से प्राप्त किया जा सकता है, वह सहज, सरस और समझ में आने योग्य है। नाथ-साधकों के साहित्य में भी यह शब्द आ जाता है और यद्यपि तत्त्वतः वह भी क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म की ओर जानेवाली स्मृति को ही सूचित करता है, तथापि कबीरदास द्वारा प्रयुक्त सुरति शब्द की स्निग्धता और प्रीति-भाव उसमें नहीं है।

बौद्ध शास्त्रों में सैतीस बोधि पाक्षिक धर्मों की चर्चा आती है। शान्ति भिक्षुजी ने बताया है कि वसुबन्धु ने उनकी संख्या को दश के भीतर ही अन्त-भुंक्त किया है। इन सैतीसों में चार स्मृत्युपस्थान मुख्य हैं। अनुष्टु ने स्मृति के अन्तर्गत स्मृत्युपस्थानों को समझा है। ('अभिधम्मत्थ संग्रह' 7.34)। वसुबन्धु ने स्मृत्युपस्थानों को प्रज्ञा में गिना है (प्रज्ञा हि स्मृत्युपस्थितिः, 'अभिधम्म षोडश' 6.68)। वसुबन्धु की दृष्टि ज्यादा पैनी है। स्मृत्युपस्थान स्मृति-रूप नहीं है, प्रत्युत स्मृति द्वारा उपस्थित प्रज्ञा या ज्ञान है। धारीर, मन, अनुभूतियों तथा संसार के आन्तरिक और बाह्य पदार्थों को बुद्धिवादी जो कुछ समझता है, उसको बराबर स्मृति द्वारा उपस्थित रखना, उन्हें न भूलना, वस इसी का नाम स्मृति का उपस्थान है। इसमें इस तरह दो वस्तुएँ हुईं—एक तो स्मृति और दूसरी स्मृति का विषय। यदि विषय को स्मृति से अलग कर दें, तो विषय-रहित स्मृति का कुछ भी मूल्य न रहेगा और कदाचित् इसीलिए विषय को प्रधान मानकर वसुबन्धु ने स्मृत्युपस्थानों को प्रज्ञा कहा है। अनुष्टु ने विषय को गौण मानकर स्मृत्युपस्थानों को स्मृति-रूप कहा है। 'महासति पट्ठान गुत्त' में ('बुद्धचर्या', पृ. 118) इनका बड़े विस्तार से वर्णन किया गया है। यहाँ बतलाया गया है कि काम, वेदना (अनुभूति), चित्त (मन) और धर्म (मानसिक और भौतिक जगत्) को किस प्रकार समझना चाहिए।

'बोधिचर्यावितार' में शान्तिदेव ने स्मृति-रज्जु का यड़ा घण्टा वर्णन किया है। यह स्मृति-रज्जु सन्त-साधकों के सुरति-शब्द का पूर्णवर्ती रूप है। शान्तिदेव ने कहा है कि चारों ओर से यदि चित्त-रूपी हस्ती स्मृति-रूपी रज्जु से बाँध लिया गया, तो फिर समूचा भय दूर हो जाता है, कोई भय नहीं रहना और सभी कल्याण प्राप्त हो जाते हैं :

बद्धश्चेच्चित्तमातंगः स्मृतिरज्जु समगतातः ।

भयमस्तंगतं सर्वं कृत्स्नं कल्याणमागतम् ॥

शान्तिदेव ने हाथ जोड़कर प्रार्थना की है कि जो लोग अपने चित्त को रियर

रखना चाहते हैं, उन्हें स्मृति और सम्प्रजन्य की सब प्रकार से रक्षा करनी चाहिए :

चित्तं रक्षितु कामाना मयैष क्रियतेऽञ्जलिः ।  
स्मृति च सम्प्रजन्यं च सर्वं यत्नेन रक्षत ॥

इस प्रकार यह स्मृति शब्द बहुत पुराना है और साधकों में इसका प्रयोग भी बहुत प्राचीन काल से चला आ रहा है। लेकिन मध्य-युग के साधकों तक भ्राते-भ्राते उसमें कुछ विशेषता आ गयी है। कई प्रकार में उस प्रीतिस्निग्ध तत्त्व को समझाने का प्रयोग मिलता है। मूल-तत्त्व से अपरिचित रहने से ये बातें प्रहे-लिका-जैसी लगने लगती हैं। उदाहरणार्थ, कभी तो यह कहा गया है कि निरति में सुरति में विलीन हो जाती है और कभी यह कहा गया है कि सुरति निरति में विलीन हो जाती है। फिर प्रथम और द्वितीय सुरति की भी बात कही गयी है। मूल बात यह है कि साधक को उस पुरानी प्रक्रिया का स्मरण करना चाहिए, जिसमें सूक्ष्म शब्द क्रमशः स्थूल होता हुआ समस्त पद और पदार्थों में अभि-व्यक्त हो रहा है। यही सुरति उस वास्तविक तत्त्व का साक्षात्कार करा सकती है। इसकी स्थिति यदि पहले स्वीकार कर ली जाय अर्थात् यह मान लिया जाय कि पहले बौद्धिक दृष्टि से उसे इन प्रक्रियाओं का साक्षात्कार होता है और फिर उसे जगत्-प्रपंच से वीरग्य होता है, तो कहा जा सकता है कि सुरति निरति में विलीन हो गयी; पर ऐसी अवस्था में परम-तत्त्व का साक्षात्कार नहीं हो सकता। केवल वीरग्य-मात्र पर्याप्त नहीं है। अन्तरतर में बैठे हुए परम-देवता के साथ जब तक प्रीति-सम्बन्ध का भाव उदित नहीं होता, तब तक सिंह-द्वार बन्द ही रहेगा और उस महाप्रेमिक के अन्तःपुर में प्रवेश करना कठिन ही रह जायेगा। इसीलिए सिंह-द्वार का खुलना आवश्यक है। यह दूसरी सुरति है :  
सुरति समाप्ती निरत में, निरति रही निरधार ।  
सुरति निरति परचा भया तब खूले स्थंघ दुवार ॥

इसी प्रकार यदि दूसरी सुरति को ही प्रधान मान लिया जाय, तो कहा जा सकता है कि सुरति निरति में प्रवेश कर गयी। सन्तो के साहित्य में इस प्रकार की उक्तियाँ बहुत मिलेंगी, जिन्हें मूल तत्त्व के समझे बिना अटपटी, बेतुकी और निरर्थक मान लिया जा सकता है। अस्तु ।

सुरति-योग : प्रेम-साधना : अब तक हमने योग-प्रथित साधनाओं का जो रूप देखा है, वह नाना भाव से एक ही विषय की ओर संकेत करता है। मनुष्य के प्राण (अर्थात् वायु), वाक्, मन और बुद्धि बहिर्मुख हैं; उन्हें अन्तर्मुख करके साम्यावस्था में ले आना ही योग है। संसार-भर के जीव इस बहिर्मुख प्रवृत्ति में उलझे हुए हैं। उस बहिर्मुखी प्रवृत्ति से उन्हें बचना है, तो धारा को उलटना होगा। जो बहिर्मुख है, वह अन्तर्मुख होने पर ही धन्य हो जाता है। सारा भ्रम-जाल और कर्म-कोलाहल इस बहिर्मुखी वृत्ति का परिणाम है। यही समस्त दुःख और क्लेश का हेतु है। इससे निरत होकर अन्तर्मुख होने की प्रवृत्ति का

नाम ही निरति है। मन्त्रमूर्ती वृत्ति निरति है। घोर भीतर पंडने का घोर मन घोर पवन को मनोरम में स्थित करने का नाम समाधि है। योगी नहीं घाबर सक जाता है। मुट्ट चंडन घनने को 'केवच' चंडन के रूप में व्यवहृत करते तो उसे 'केवच' प्राप्त हो जाता है। परन्तु क्या मारी साधना का साइम्बर इतने के लिए ही है? क्या बिन्दु का वह प्रहेतुक शीलुवन, जो मनुष्य को इतना कुछ करने के लिए परमर्षीन बनाता है, निरति इनीत है कि मन्त्र तिरा बाप कि वह कुछ नहीं था? यह प्रकरण प्रहेतुक उत्पन्न किसी घोर गहरी बात की घोर इंगित नहीं करता? कब तक टिकेगी यह निराधार, निरपेक्ष समाधि? जन्म-मरण का यह चक्र, कर्म घोर भ्रम का यह अज्ञान क्या इतना ही बनबोर है कि निरति केवच' किन्नात्र की उपनयन के बाद निरस्त-नेत्र हो जायेगा? सन्तसाधक कहता है कि यही रकना मतरने में मानी नहीं। घोर गहराई में कोई प्रेमी है, उसे पहचानना प्रादुर्भव है। उसे अब तक नहीं पहचाना जाता, तब तक योग अधूरा है। उनमति की शारी टूटने ही फिर संसार का दग्धन नीचे की घोर सींचता है। 'मुरति' मूल रूप में स्मरण या स्मृति ही है, पर स्मृति किसको? अन्तरतर में बैठे हुए किसी परम प्रियतम को? विरले ही योगी उसे पहचान पाते हैं। अगर निर्मय-निर्मयक भाव में उस प्रायासलभ्य घोर साधनागम्य परम प्राप्त्य को पाना है, तो मुरति को प्रेम-रुचा बनाना होगा। अगर उस प्रिय की मुरति (स्मृति) ने मुरति (मुरति-परमाप्रीति) नहीं प्राप्त होती, तो जन्म घोर मरण का भय बना रहेगा। निरति निराधार है, मुरति साधार है। निरति घोर मुरति का, या प्राण-भन को अन्तर्मुख करने का एक विशिष्ट तन्त्र है। वह लक्ष्य है प्रिय-समागम। योग-साधना केवल पांच इन्द्रियों, मन घोर प्राण के बहिर्मुख होने की रोक है। मही लक्ष्य है प्रिय-समागम। उस प्रिय की पुकार का ही फल है कि मनुष्य साधना-भाग की घोर अपसर होता है :

कर्म घोर मर्म संमार सब बस्तु है,  
 पीव की परल कोइ सन्त जानै ।  
 मुरत घोर निरत मन पवन को पकरि कै,  
 गंग श्री जमुन के घाट जानै ।  
 पांच को नाथ करि माथ सी-हं लिया,  
 अघर दरियाव का मुक्ल मानै ।  
 कहे कबीर सोइ सन्त निर्मय नया,  
 जन्म श्री मर्म का मर्म मानै ।

मुरति-साधना स्थायी सिद्धि—प्रीति—प्रदान करती है।

लेकिन बात यहीं समाप्त नहीं हो जाती। योग-साधना हमें सन्द घोर धर्म की गहराई में ले जाती है। यह समूचा चराचर जगत् धर्म है, परार्थ है। उसके मूल में शब्द है। ठीक है, पर धर्म क्या केवल धर्म है? वह धनने-भापमें क्या कोई भाषा नहीं है? यह जो प्रातःकाल सूर्य की रश्मियाँ सोना धरता देती

हैं, चन्द्र-किरणें शाम तक रजतधारा में धरित्री को स्नान करा देती हैं, ये क्या केवल अर्थ हैं? ये क्या कुछ कह नहीं जाती? किसके लिए यह आयोजन है? इतना रंग, इतना रूप, इतना राग, इतना छन्द, इतनी व्याकुलता, जो जगत् में प्रतिक्षण उद्भासित हो रही है, वह क्या निरर्थक अर्थ-मात्र है? वीज जब प्रकुर-रूप में फटता है, तब क्या चराचर में व्याप्त उल्लास की वेदना के साथ ताल नहीं मिलाता रहता? रात को आसमान में जो इतनी लालटेनें निकल पड़ती हैं, वे क्या निरर्थक हैं? किसी को खोजने की व्याकुल वेदना क्या उनमें नहीं सुनायी पड़ती है? कवि जो भाषा सुना करता है, वह क्या केवल पागल मन का विकल्प-मात्र है? जो लोग अपने को विशिष्ट ज्ञान-विज्ञान के अधिकारी घोषित करते हैं, वे क्या सबका ठीक-ठीक मतलब समझ सकते हैं? कौन बतायेगा कि रम्य वस्तुओं के वीक्षण से, मधुर शब्दों के श्रवण से चित्त में पर्युत्सुकी भाव क्यों आ जाता है? मनुष्य का हृदय साक्षी है कि ये पदार्थ भी भाषा हैं, इनका भी कुछ अर्थ है। जगत्, जो इतना रागमय है, छन्दोमय है, वर्णमय है, ध्वनिमय है, वह व्यर्थ है? नहीं। 'व्यर्थ' अर्थात् अर्थ-शून्य, निरर्थक। इस दृश्यमान चराचर का भी अर्थ है, इस भासमान तरंग-साम्य का भी मतलब है। योगी नहीं बताता कि अन्तरतर से छन्द के प्रति, राग के प्रति, रंग के प्रति जो इतना व्याकुल कम्पन उठा करता है, वह परा-शक्ति की किस विलास-लीला की अभिव्यक्ति है। गहराई में कहीं कुछ छूट गया है। हठयोग और नादयोग उसे नहीं बता पाते। कहीं-न-कहीं अनुराग-योग का भी व्याकुल कम्पन और आत्मनिवेदन मानव-हृदय के अन्तरतर में विलसित हो रहा है। वाल्मीकि को जब 'छन्द' का साक्षात्कार हुआ था, तब उन्हें यह व्याकुल वेदना अनुभूतिगम्य हुई थी। कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने अपनी एक कविता में उस वेदना को भाषा दी है। उसका कुछ अंश मैंने हिन्दी में रूपान्तरित किया है। मेरे अनुवाद में कविता का पूर्ण रस नहीं आ पाया है, पर वह जैसी भी है, आपके सामने उपस्थित करता हूँ। नारदजी की सम्बोधन करके वाल्मीकि मुनि ने कहा था :

“हाय, भाषा मनुज की है बंधी केवल अर्थ के दृढ बन्ध से,  
चक्कर लगाती है सदैव मनुष्य को घेरकर। अविराम बोधिल  
मानवीय प्रयोजनों से क्षीण हो घाया गिरा का प्राण है,  
उसके परिस्फुट तत्त्व देते बाँध सीमा में चरण को भाव के।  
इस धूलितल को छोड़ बिल्बुल ही न उड़ सकती नवल गंगीत-सम  
उन अर्थ-बन्धनहीन अपने सप्त स्वर के सप्त पंक्तों को अवाध  
पसार विपुल व्योम में निद्वन्द्व अपराधीन।

“प्रातःकाल भी यह शुभ्र भाषा वाक्य-बन्धन-रहित जो  
प्रत्यक्ष किरणें हैं कि ये क्षण-मात्र में ही ग्लोल देती इस जगत  
के मर्म-मन्दिर-द्वार को, होना प्रकट त्रैलोक्य के नयनीत का भण्डार  
धौर विभावरी घाञ्छन्न कर देती पलक गिरते घनार अनगत जग

को शान्ति की निज ललित भाषा से, कि उसका वाक्यहीन निषेध अपने मन्त्र-बल से शान्त कर देता जगत के खेद, दारुण क्लान्ति, कठिन प्रयास, क्षण में भेद जग के मर्म, कोलाहल-जनित काठिन्य को, लाता विपुल आभास शामक मरण का नर लोक में। नक्षत्र की निश्चल गिरा निर्धूम अग्नि समान देती है स्वयं की सूचना ज्योतिष्क-सूचीपत्र पर आकाश में, दक्षिण समीरण की गिरा केवल तनिक विश्वास के बल पर जगाती है नवल आशा निकुंज में, है बैठ जाती भेद दुर्गम दुर्ग पल्लव-राजि का दुस्तर अरण्यान्तःपुरी में अनायास अबाध, यौवन की विजय गाथा वहन करती सुदूर दिगन्त तक; वसा सहज आलोक दुर्लभ है मनुज के वाक्य मे, इसमें कहां आभास सीमाहीन मिलता है, कहां वह अर्थभेदी, अभ्रभेदी गीत का उल्लास, मिलता कहां आत्मविदीर्णकारी तरलतर उल्लास ?

“मानव वाक्य की इस जीर्ण काया बीच मेरा छन्द भर दे एक नूतन प्राण, उसको अर्थ-बन्धन से छुड़ा ले जाय—ऊपर भाव के स्वाधीन मोहक लोक में दृढ पक्षधारी अश्वराज समान द्रुत उद्दाम शोभन वेग से, यह है हृदय की साध। मुनि, जिस तरह है यह अग्नि की उद्दीप्त नौका नित्य अपनी गोद में ले सूर्य-मण्डल को उतार रही नियत इस पार से उस पार विपुल व्योम सागर-बीच, मेरा छन्द भी उस अनल-नौका सदृश ढोये विमल महिमा मनुज की दिक् प्रान्त से दिक् प्रान्त तक। मैं दान करना चाहता हूँ बद्ध मानव वाक्य को यह दीप्त गतिमय छन्द—ऐसा ही कि यह उन्मुक्त होकर संचरण कर सके जग की क्षुद्र सीमा-राशि, लेवे खींच इस गुरुभार पृथ्वी को गगन की ओर, ले फिर खींच बन्धन-जड़ित भाषा को मनोहर भावरस की ओर जो है देवपीठ-स्थली मानव-जाति की। जिस भाँति बाँधा है महाम्बुधि ने धरित्री को समावृत कर निरन्तर गान, अवरित नृत्य से, यह छन्द मेरा भी उसी ही भाँति आलिंगन, जड़ित कर युग-युगान्तर को सहज गम्भीर कलरव से प्रचारित करे मानव का अपार अतुल महिम्न स्तोत्र, दे महनीय मर्यादा भुवन मे इस क्षणस्थायी विरस नरजन्म को।

“हे देवदूत मुने, पितामह के चरण मे यह निवेदन करो मेरी ओर से, यह स्वर्ग से जो आ गयी है परमनिधि नरलोक को, उसको न अब ले जायें लौटा फिर वहाँ। वह जो अपरूप छन्द हमको मिला, उसने देवता को है मनुज कर दिया, मैं चाहता हूँ देवत्व पद पर उठा देना क्षुद्र मानव को, उठाना चाहता हूँ इस घरा पर स्वर्ग का प्रासाद।”

है, चन्द्र-किरणों शाम तक रजतधारा में धरित्री को स्नान करा देती हैं, ये क्या केवल अर्थ हैं ? ये क्या कुछ कह नहीं जाती ? किसके लिए यह आयोजन है ? इतना रंग, इतना रूप, इतना राग, इतना छन्द, इतनी व्याकुलता, जो जगत् में प्रतिक्षण उद्भासित हो रही है, वह क्या निरर्थक अर्थ-मात्र है ? बीज जब अंकुर-रूप में फटता है, तब क्या चराचर में व्याप्त उल्लास की वेदना के साथ ताल नहीं मिलाता रहता ? रात को आसमान में जो इतनी लालटेन निकल पड़ती है, वे क्या निरर्थक है ? किसी को खोजने की व्याकुल वेदना क्या उनमें नहीं सुनायी पड़ती है ? कवि जो भाषा सुना करता है, वह क्या केवल पागल मन का विकल्प-मात्र है ? जो लोग अपने को विशिष्ट ज्ञान-विज्ञान के अधिकारी घोषित करते हैं, वे क्या सबका ठीक-ठीक मतलब समझ सकते हैं ? कौन बतायेगा कि रम्य वस्तुओं के वीक्षण से, मधुर शब्दों के श्रवण से चित्त में पर्युत्सुकी भाव क्यों आ जाता है ? मनुष्य का हृदय साक्षी है कि ये पदार्थ भी भाषा हैं, इनका भी कुछ अर्थ है । जगत्, जो इतना रागमय है, छन्दोमय है, वर्णमय है, ध्वनिमय है, वह व्यर्थ है ? नहीं । 'व्यर्थ' अर्थात् अर्थ-सून्य, निरर्थक । इस दृश्यमान चराचर का भी अर्थ है, इस भासमान तरंग-साम्य का भी मतलब है । योगी नहीं बताता कि अन्तरतर से छन्द के प्रति, राग के प्रति, रंग के प्रति जो इतना व्याकुल कम्पन उठा करता है, वह परा-शक्ति की किस विलास-लीला की अभिव्यक्ति है । गहराई में कहीं कुछ छूट गया है । हठयोग और नादयोग उसे नहीं बताना पाते । कहीं-न-कहीं अनुराग-योग का भी व्याकुल कम्पन और आत्मनिवेदन मानव-हृदय के अन्तरतर में विलसित हो रहा है । वाल्मीकि को जब 'छन्द' का साक्षात्कार हुआ था, तब उन्हें यह व्याकुल वेदना अनुभूतिगम्य हुई थी । कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने अपनी एक कविता में उस वेदना को भाषा दी है । उसका कुछ अंश मैंने हिन्दी में रूपान्तरित किया है । मेरे अनुवाद में कविता का पूर्ण रस नहीं आ पाया है, पर वह जैसी भी है, आपके सामने उपस्थित करता हूँ । नारदजी को सम्बोधन करके वाल्मीकि मुनि ने कहा था :

“हाय, भाषा मनुज की है बँधी केवल अर्थ के दृढ बन्ध से,  
चक्कर लगाती है सदैव मनुष्य को घेरकर । अविराम बोझिल  
मानवीय प्रयोजनों से क्षीण हो आया गिरा का प्राण है,  
उसके परिस्फुट तहव देते बाँध सीमा में चरण को भाव के ।  
इस धूलितल को छोड़ विलुल ही न उड़ सकती नवल मगीत-सम  
उन अर्थ-बन्धनहीन अपने सप्त स्वर के सप्त पंखों को प्रबाध  
पसार विपुल व्योम में निद्रंन्द्र अपराधीन ।

“प्रातःकाल भी यह शुभ्र भाषा वाक्य-बन्धन-रहित जो  
प्रत्यक्ष किरणें हैं कि ये क्षण-मात्र में ही खोल देती इम जगत्  
के मर्म-मन्दिर-द्वार को, होता प्रकट त्रैलोक्य के नवगीत का भण्डार  
धौर विभावरी आच्छन्न कर देती पलकः गिरते अपार अनन्त जग

मधुरोपासना  
मधुराधिपत्तेरखिलं मधुरम्





मधुरोपासना  
मधुराधिपतेरखिलं मधुरम्

यह सारा व्यक्त जगत् सीमा और असीम की श्रीद्धा-भूमि है, शिव और शक्ति का लीला-निकेतन है और अगुण और सगुण का मिलन-क्षेत्र है। एक तत्त्व है, जो अनन्त की ओर गतिशील है। दूसरा तत्त्व है, जो उसको सीमा और असीम सीमा की ओर खींच रहा है। इसीलिए यह सारी सृष्टि की लीला रूपामित हो रही है। रूप क्या है ? अरूप गतिमय असीम को सीमा में उपलब्ध करने का परिणाम। गति असीम है, तालों में बाँधने पर वह सीमित हो जाती है। सीमा और असीम के इस द्वन्द्व को ही हम मृत्यु के रूप में उपलब्ध करते हैं; स्वर अनन्त है, छन्द उसकी सीमा में बाँधने का प्रयत्न है। छन्द, लय, ताल इत्यादि के बन्धनों में बाँधा हुआ स्वर ही हमें काव्य और गान के रूप में उपलब्ध होता है। इसी प्रकार शब्द असीम है, अपार है। अर्थ के द्वारा उसे हम भाषा में बाँधने का प्रयत्न करते हैं। जहाँ देखो, इस सीमा और असीम की केलि-लीला दिखायी दे रही है। मध्य-युग के सन्तों और भक्तों ने नाना भाव से इस तत्त्व को हृदयंगम किया है। किसी ने शिव-शक्ति के रूप में, किसी ने प्राण-अपान के रूप में, किसी ने चित्-अचित् के रूप में इस द्वन्द्व को प्रकट करने का प्रयत्न किया है। जीव सीमा से बाँधा हुआ है; वह प्रत्येक वस्तु को नाम और रूप की सीमा में बाँधकर देखना चाहता है, यही उसके लिए सहज है। भक्तों ने इसी अदृशदम-तत्त्व को सहज भाषा में कहने का प्रयत्न किया है। मनुष्य के इस शरीर में वह ब्रह्माण्डव्यापी लीला चला करती है। इस ब्रह्माण्ड की इस विश्व-व्यापी लीला को ब्रह्म और माया, निव और शक्ति, अलेख और लेख, राम और जानकी, कृष्ण और राधा की लीलाओं के रूप में ग्रहण किया गया है। जीव इन नाम-रूपों के माध्यम से अनाम और अरूप को स्मरण करता है और प्राप्त करता है। दूसरा रास्ता नहीं, यही सहज मार्ग है। इसी मार्ग से चलता हुआ साधक नाम और रूप के बन्धन से छूटकर स्वयंरूप हो रहता है।

विशुद्ध ध्यानन्द की भूलक : यह क्या कभी सम्भव है कि ब्रह्म या राम, जिसे योगी शिव कहता है, जिसे वह अरूप और अनाम तत्त्व मानता है, उसे

नाम और रूप के माध्यमों को छोड़कर अन्य किसी माध्यम से ग्रहण किया जा सके? शायद नहीं। परन्तु अरूप तत्त्व किसी-न-किसी दिन उसे दिख अवश्य जाता है। माता प्यार से जब अपने पुत्र को चूमती है, तब विशुद्ध आनन्द की एक झलक मिल जाती है। प्रिया के नयनों में जब प्रिय को निरक्षेप भाव से आत्मसमर्पण करने की लालसा दिख जाती है, तब इस रूप को आश्रय करके अगाध और अपार प्रेम-समुद्र की एक भाँकी मिल जाती है। विपत्ति में कैसे हुए असहाय प्राणी की सहायता के लिए जब कोई अपने को घघकती हुई अग्नि में, विस्फुजित तरंग बारि-धारा में या ऐसे ही किसी संकटापन्न स्थान में अनायास फँक देने के उल्लास से चंचल हो उठता है, तब भगवान् के निर्मल-प्रेम रूप का परिचय प्राप्त होता है। प्रेम और स्नेह में, दया, माया और त्याग-तप में उस दिव्य ज्योति का साक्षात्कार हमें नित्य मिलता है। परन्तु रूप को आश्रय करके वह जो अरूप का प्रत्यक्षीकरण है, वह बड़ा ही क्षणिक होता है। हर उड़ान को धरती नीचे खींच लेती है, हर गति को सीमा अपने में समेट लेती है। यदि हम कमल के ठोस आधार के बिना भी उसकी प्रफुल्लता को हृदयगम कर लेते, तो उस अनन्त, अपार, रूपहीन, सीमाहीन, अनवच्छिन्न (एक्स्टेंडेट) अरूप तत्त्व को भी सीमा की सहायता बिना अनायास पा जाते :

हँद छाँड़ि बेहद गया, हुवा निरन्तर वास ।  
केवल जु फूल्या फूल बिन, को निरखै निज दास ।

अरूप तत्त्व : इस दोहे में कबीरदास ने उसी अनाम, अरूप की ओर इंगित किया है। फूल के बिना क्या प्रफुल्लता की कल्पना की जा सकती है? सोचने से दिमाग में चक्कर आने लगता है। सूर्य के ठोस बिम्ब में जो ज्योति है, उसे क्या उस ठोस की कल्पना किये बिना ध्यान में लाया जा सकता है? बड़ी कठिन साधना है! जगत में हम इस अनन्त ज्योति को, अनन्त प्रेम को, अनन्त प्रफुल्लता को देख अवश्य लेते हैं, परन्तु क्षण-भर में वह विलीन हो जाता है। किस रूप में वह 'अरूप परम तत्त्व' नहीं झलक जाता? प्रत्येक पिण्ड में वह मनुष्य को किसी-न-किसी रूप में दिख अवश्य जाता है। जिस क्षण दिखायी देता है, वह क्षण मनुष्य-जीवन का सबसे सार्थक, सबसे महत्वपूर्ण और सबसे उत्तम क्षण होता है। खोजनेवाला यदि कुछ अभ्यास करे, तो उसे निराश नहीं होना पड़ेगा। संपूर्ण रूप तो उसी ज्योति से परिपूर्ण है। उस असीम को नित्य सीमा में देखा जा सकता है; देखने की दृष्टि होनी चाहिए :

दाहू झलप झलाह का, कुछ ऐसा है नूर ।  
बेहद बाको हद नहीं, रूप-रूप सब दूर ॥

संपूर्ण रूपों को परिपूर्ण करके वह वर्तमान है और सबमें ऊपर है। बेटों की भाषा में कहें, तो यह सबकी व्याप्त करके भी सबमें दग धंशुन ऊपर रहना है—'स सर्वतस्फुत्वा प्रत्यतिष्टद्भागुनम्'—सबकी व्याप्त करके सबमें ऊपर। यह कहने की एक पद्धति मात्र है। इसका भाव वही है, जो कबीर ने कहे

चाहा था। यह रूप के छोटे-से अंश में झलक जानेवाली अनन्त संज्ञा को अभिव्यक्त करने की एक शैली है।

प्रति क्षण, प्रति वस्तु में, प्रति क्रिया में उसे देखा जा सकता है। अभागे से अभागे मनुष्य के जीवन में कोई-न-कोई क्षण ऐसा आता है, जिसमें वह उस दिव्य ज्योति की झलक पा जाता है। प्रेम-स्निग्ध आचरण में उस महिमा की झलक मिल जाती है, कृतज्ञता के आँसू में वह अपार पारावार उमड़ आता है और प्रफुल्ल प्राणों में वह महासमुद्र हिलोरें लेते हुए देख लिया जा सकता है। परन्तु अज्ञ मनुष्य उसे हमेशा के लिए बाँध नहीं पाता। सब बन्धनों में विराजते रहने पर भी वह निर्वन्ध है, विराट् है, अरूप है।

क्यों नहीं उसे चिरकाल तक बाँधा जा सकता? कबीरदास ने बड़े दुःख से कहा था—हाय-हाय, साधक-रूरी प्रिया जिस प्रेमिक को निरय व्याकुल होकर खोजती फिरती थी, वही सौन्दर्य और प्रेम का आश्रयस्थल आनन्द-मनोहर प्रिय उमे दिख गया। हाय री अभागिन, तू उसके चरणों में कैसे लिपट जायेगी? तेरे कपड़े तो गन्दे हैं और उस प्रिय का रूप निर्मल और पवित्र है, एक क्षण की हिचक और अनन्त काल का वियोग! —

जा कारण मैं दूँढता, सनमुख मिलिया भाइ।  
घण मँली पिव ऊजला, लागि न सकौं पाइ ॥

साधना आवश्यक है : यह जो ऊपरी पावरण की गन्दगी है, भीतर चित्त में जमी हुई मँल की किट्ट है, वही इस मिलन में बाधक है। साधना के द्वारा इसी मँल को दूर किया जाता है; अम्यास के द्वारा चित्त की इसी गन्दगी को साफ किया जाता है; क्यों केजिस समय वह दिखायी दे जाय और उसके चरणों की पग-ध्वनि सुनायी दे जाय, उस समय हिचक न हो। हिचक मानसिक और सारीरिक गन्दगी के कारण होती है। उसी को दूर करने के लिए नाना भाव के साधनों का अम्यास किया जाता है। साधना का मतलब यह नहीं है कि जो परम प्रयान् तत्त्व है, उसे कहीं बाहर से दूँढा जाय। परम प्रयान् तत्त्व तो भीतर भी है और बाहर भी। बाहर कल्पना करो, तो वह निरन्तर भीतर आने का प्रयास करता दिखेगा और भीतर कल्पना करो, तो वह निरन्तर बाहर प्रकाशित होता दिखायी देगा। कबीरदास ने कहा है—

मोको कहाँ दूँढे बग्दे, मैं तो तेरे पास मे।  
ना मैं देव न ना मैं भस्जिद, ना कावे कैलास मे।  
ना तो कौने क्रिया-कर्म मे, नहीं योग वैराग मे।  
खोजी होय तो तुरते मिलिहौं, पलभर की तालास मे।  
कहँ कबीर सुनो भाई साधो, सब स्वाँमो की स्वाँस मे ॥

—‘कबीर’, पृ. 230

परन्तु बाहर क्या, भीतर क्या? क्या वह परम प्रयान् भीतर नहीं है? अवश्य है। कबीर ने कहा है कि यदि मैं कहूँ कि वह परम प्रयान् भीतर है, तो

बाहर का समस्त जगत् लज्जित हो रहता है। क्या बाहर जो कुछ है, उसकी चरितार्थता नहीं है? क्या वह केवल 'हे' और उसका होना निरुद्देश्य है? प्रेम ही तो जीवन को चरितार्थ करता है। क्या समस्त बाह्य जगत् उस प्रेम से वंचित है, या किसी का होना-मात्र लज्जा का विषय नहीं है? होने की चरितार्थता किसी के लिए होने में है। किसके लिए? उसी अनन्त असीम प्रेमी के लिए, जिसके प्रेम की भलक प्रत्येक पिण्ड में किसी-न-किसी रूप में दिख जाती है। सो, अपने भीतर ही उसे स्वीकार करना समस्त जगत् को लज्जित करने के समान है। समस्त जगत् की चरितार्थता को अस्वीकार करने के समान है। इसी प्रकार यदि कहा जाय कि वह सत्ता भीतर नहीं है, केवल बाहर ही है, तो अपने-आपको ही भूठा सिद्ध करना है।

निन्य निरन्तर उसकी पग-ध्वनि कानों को सुनायी दे रही है, किन्तु अपने ही चित्त की मलिनता के कारण कान रुद्ध हो जाते हैं। इसी बात को कहने के लिए रवीन्द्रनाथ ने कहा है कि "अरे, तुम लोगो ने उसके चरणों की ध्वनि नहीं सुनी? वह आता है, आता है, आता है":

तोरा युनिस नि कि युनिस नि  
तार पायेर ध्वनि, मे ये आसे-आसे-आसे।

इसलिए यह तो नहीं कहा जा सकता कि भीतर नहीं है; यह भूठ है, यह अपने-आपकी चरितार्थता को अस्वीकार करना है। तो इस भाव को, इस बाहर और भीतर के भरने की स्थिति को, किसी सीमित वस्तु के आकार में देखा जा सकता है या पकड़ा जा सकता है? कबीरदास का स्पष्ट उत्तर है—'नहीं'। वह दृष्टि का विषय नहीं है, मुष्टि का विषय भी नहीं। किन्तु यह प्रकट है कि कमल के ठोस आकार से भिन्न किन्तु उसी पर आश्रित, जो प्रफुल्लता है, वह गोचर है। निश्चित रूप से वह प्रकट है, पर उतना ही निश्चित रूप से आकार को छोड़कर अकल्पनीय है; अर्थात्, वह न तो इन्द्रियग्राह्य है और न मनोग्राह्य। वह समस्त चेतन और अचेतन में व्याप्त-होकर और सबसे अलग होकर विद्यमान है:

ऐसा लो नहीं तैसा लो।  
मैं-केहि विधि कहौ अनूठा लो।  
बाहर कहौ तो जय भय लाजै।  
भीतर कहौ तो भूठा लो।  
दृष्टि न मुष्टि, प्रगट अगोचर।  
गुरु परतापे दीटा लो॥

'गुरु प्रताप' से मतलब है उस तत्त्व को, जो किसी भी रूप में भलक गया है, नित्य शुद्ध-बुद्ध आनन्दमय चिर सुन्दर रूप के साथ एक-एक करके देखने की दृष्टि देनेवाला उपदेष्टा। निरन्तर अभ्यास और साधना के द्वारा यह दृष्टि प्राप्त होती है।

व्यापक संगति : जो व्यक्ति दीर्घ साधना और ध्यास के द्वारा ऐसी दृष्टि प्राप्त कर लेता है, वह समस्त रूपों में उस मनोहर कान्ति को देखने लगता है। दूसरों की दृष्टि में जो विकृति है, उसकी दृष्टि में उसमें भी प्रकृत तत्त्व दिखायी देता है। दूसरों की दृष्टि में जो अवैध, धर्मगत, धनियमित आचरण हैं, उसमें भी उसे विधि, नियम और संगति दिखायी देने लगती है; और दूसरों की दृष्टि में जो सीमा से बंधा हुआ है, ठोस रूप है, उसमें भी उसे धरूप और असीम तत्त्व दिखायी देने लगता है। जिस दिन ऐसी परिस्थिति आ जाती है, उस दिन साधक का जीवन चरितार्थ हो जाता है। दाकत साधकों की भाषा में कहें, तो शुचिस्मिता त्रिपुर-मुन्दरी, जिनके भंग-भंग से ध्यान की जोति छिटक रही है, जिनके प्रत्येक कटाक्ष-घात में स्नेह का पारावार उमड़ रहा है, जो ध्यानन्दरूपा है, प्रसन्न हो जाती हैं :

यदा विकृतवस्तुषु प्रकृतदुष्टैरागच्छति,  
ह्यधर्म इति धारणा भवति धर्मसंज्ञैर्ज्वहम् ।  
धरूपगुणिता समुल्लसति रूपधर्मात्मके,  
प्रसीदति शुचिस्मिता त्रिपुरमुन्दरी सा तदा ॥

और इसी बात को यदि कबीरदास जी भाषा में कहें, तो कहेंगे कि साधक घाट में ध्रुवघट देखता है और ध्रुवघट में घाट देखता है :

घट मोहै ध्रुवघट सह्या, ध्रुवघट मोहै घाट ।  
कह कबीर परचा भया, गुरु दिखाई बाट ॥

सामरस्य : यह जो सीमा और असीम का द्वन्द्व है, वही सृष्टि के रूप में अभिव्यक्त हो रहा है। जिस दिन इस धरूप और रूप का परिचय हो जायेगा, जिस दिन इनका द्वन्द्व मिट जायेगा, दोनों समरस हो जायेंगे, वही परम चरितार्थता का दिन होगा। भाषागत विभिन्नता और जटिल रूपकों की कल्पना के अन्तराल में यह एक तत्त्व मध्य-युग के सभी भवतो में दिखायी दे रहा है। इसी तत्त्व की उपलब्धि करने का साधन है समरसीकरण। नाथ-साधकों ने और शाक्त साधकों ने जो बात कही है, उसकी भाषा और साधना-प्रणाली में भेद है, फिर भी मूल तत्त्व वही है। अरूप और रूप, अर्थात् शक्ति और शिव जिस दिन समरस होकर एकमेक हो जायेंगे, उस दिन यह सारा प्रतीयमान सृष्टि-चक्र अपने-आप निश्चेष हो जायेगा। शक्ति कुण्डलिनी-रूप से देह में स्थित है और शिव भी सहस्रार-रूप से इसी पिण्ड में स्थित है। नाथ-साधकों ने कहा है कि वह जन्म-जन्मान्तरों के मल से दबी हुई है। यह वही भाव है, जिसे कबीरदास ने 'घण मैली' कहकर प्रकट करना चाहा है। नाथ और शाक्त साधकों का विश्वास है कि यदि मनुष्य गुरुपदिष्ट मार्ग में स्थित रहकर उसकी बतायी विधियों से निष्ठापूर्वक आचरित ध्यान और धारणा के बल से वायु को संयमित करे और नाडियों को शोधकर पवित्र करे, तो वह परम पवित्र सुषुम्ना-मार्ग खुल जाय, जिसके ब्रह्म-रन्ध्र को ढककर परमेश्वरी कुण्डलिनी सोयी हुई है।

वस्तुतः यह सृष्टि ही कुण्डलिनी है। वह दो प्रकार की है, स्थूल और सूक्ष्म। साधारणतः स्थूल-रूपा कुण्डलिनी को ही लोग जान पाते हैं; अज्ञान के बोझ से दबे होने के कारण उसके सूक्ष्म रूप को नहीं जान पाते। सिद्धियाँ स्थूल कुण्डलिनी के ज्ञान से भी मिल जाती हैं, परन्तु सर्वोत्तम ज्ञानरूपिणी परा-सवित् जो साक्षात् महेश्वरी शक्ति है, उसको पहचाने बिना परम-पद नहीं मिलता<sup>1</sup>। शक्ति जब उद्वुद्ध होकर शिव के साथ समरस हो जाती है, इसी को 'पिण्डब्रह्माण्डैक्य' भी कहते हैं—तब योगियों के परमकाम्य कैवल्य अवस्थावाली सहज समाधि प्राप्त होती है, जिससे बढ़कर आनन्द और नहीं है। यह भी सब गुरु की कृपा से होता है, वेद-पाठ से नहीं, ज्ञान से भी नहीं, वैराग्य से भी नहीं। जो इस सहज समाधि-रूप परम विश्राम को पाना चाहे, वह अच्छे गुरु के चरण-कमलो की सेवा करे। उनकी कृपा होने से न परमपद ही दूर रहेगा और न शिव-शक्ति का सामरस्य ही :

अनुबुभूपति यो निजविश्रमं—  
 स गुरुपादसरोरुहमाश्रयेत् ।  
 तदनुसंस्मरणात् परम पदं  
 समरसीकरणं च न दूरतः ॥

—सि. सि. सं. 558

यही सहज समाधि है। कबीरदास ने इसी को प्रकट करने के लिए कहा है :

साधो सहज समाधि भली ।  
 गुरु प्रताप जा दिन तँ उपजी, दिन दिन अधिक चली ।  
 जहँ जहँ डोलो सोइ परिकरमा, जो कुछ करी सो सेवा ॥  
 जय सोवों तव करो दण्डवत, पूजों और न देवा ।  
 कहीं सो नाम सुनो सो मुमिरन, खाँव-पियों सो पूजा ।  
 गिरह-उजाड एक सम लेखो भाव न राखो दूजा ।  
 आँख न मूदों कान न रूपों, तनिक कण्ट नहि धारों ।  
 खुले नैन पहिचानो हँसि हँसि, सुन्दर रूप निहारो ।  
 सबद निरन्तर से मन लागा, मलिन वासना त्यागी ।  
 ऊठत बैठत कबहुँ न छूटै, ऐसी तारी लागी ।  
 कह कबीर यह उनमनि रहनी, सो परगट करि भाई ।  
 दुख सुख से कोइ परे परम पद, तेहि पद रहा समाई ।

1. सृष्टिस्तु कुण्डली क्वाता सर्वमायवता हि सा ।  
 बहूधा स्थूलरूपा च लोहानां प्रत्ययारिभवा ॥  
 अपरा सर्वंगा सूक्ष्मा ध्यातिध्यापकवर्जिता ।  
 तस्या भेदं न जानन्ति मोहिताः प्रत्ययेन तु ।  
 ततः सूक्ष्मा परासविग्मव्यशक्तिमहेश्वरी ॥



सहज समाधि : अब इस सहज समाधि को प्राप्त करने के लिए अनेक मार्ग हो सकते हैं । कुछ मार्गों की चर्चा हमने की है, परन्तु और भी सहस्रों मार्ग हैं । यदि इस मूल तत्त्व को ध्यान में रखा जाय, तो किसी मार्ग के समझने में बहुत कठिनाई नहीं होगी । जब किसी मार्ग का अनुयायी किसी भी इन्द्रिय के द्वारा ग्रहण करने योग्य विषयों की सीमा में बंधी हुई किसी भी प्रक्रिया—मन्त्र, नाम, मूर्ति, ध्यान आदि—को अपने-आपमें ही चरम लक्ष्य मान ले, तो समझना चाहिए कि वह गलत रास्ते जा रहा है । मूल वस्तु है हृदयस्थित इच्छा, ज्ञान और क्रिया के रूप में निरन्तर व्यक्त होते रहनेवाले परम प्रेयान् के वास्तविक, असीम, अनन्त रूप को जगत् में अभिव्यक्त होनेवाली अन्यान्य वासनाओं, विद्याओं और कर्मों के साथ एकरूप करके देखने की योग्यता प्राप्त करना । बाकी सब साधन हैं । साध्य यही है । जिस साधन से भी यह स्थिति प्राप्त हो सके, वही स्वागत योग्य है । गुरु की कृपा से चित्त में उस परम प्रेयान् को पाने की व्याकुलता जग सकती है; परन्तु अनाड़ी गुरु साधन को ही साध्य बताकर मार्ग रुद्ध कर सकता है । इसलिए सहज-मार्ग तो यह है कि जब कभी संयोग या भाग्य से किसी रूप में वह अरूप सौन्दर्य झलक जाय, उसी क्षण उसे ही अपना गुरु मान लिया जाय । मानव-गुरु इस वास्तविक गुरु को प्राप्त कराने में सहायक हो सकता है । गुरु रूप में वह तब आता है, जब क्षणिक दर्शन के सहज-मार्ग वाद भी चित्त में अद्भुत व्याकुलता उत्पन्न कर देता है ।

जिस दिन यह व्याकुलता भा जाय, जिस दिन एक क्षण का वियोग भी असह्य हो उठे, उसी दिन सच्चा प्रेमोदय समझना चाहिए । साधारण व्यक्तियों के सच्चे प्रेम में भी यह क्षण-दर्शनजन्य व्याकुलता और उमकी तडप दिखायी दे जाती है । फिर वह व्यक्ति तो धन्य है, जो इस तत्त्व में रमा हुआ है और जिसे साहचर्य ही अधिक और वियोग ही कम मिलता है । कालिदास ने अपने प्रसिद्ध 'विक्रमोर्वशीय' नाटक में उर्वशी को देखकर पुरूरवा के चित्त में उत्पन्न हुई व्याकुलता से इस तत्त्व की ओर इंगित किया है । पुरूरवा उर्वशी से कहता है कि "हे मुन्दरि ! दैवयोग से एक क्षण के लिए भी तुम जिस मनुष्य के अर्न्ध्व नयनों के सामने उपस्थित हो जाती हो, वह भी तुम्हारे लिए व्याकुल हो जाता है । फिर जो सत्वियाँ निरन्तर साथ रहने के कारण ही स्नेहाई हैं, उनकी तो बात ही क्या है" :

यदृच्छया त्वं सकृदप्यवन्वयोः

पयि स्थिता मुन्दरि यस्य नेत्रयोः ।

त्वया विना सोऽपि समुत्सुको भवेत्—

सखीजमस्ते किमुतार्द्रसीहृदः ॥

इसी प्रकार की व्याकुलता जिस दिन पिण्ड-स्थित शोभा या प्रीति को देखकर ब्रह्माण्ड-स्थित शोभा और प्रीति के लिए उत्पन्न हो जाय, वही दिन धन्य होता है । इस विरह के बिना, मनुष्य का जीवन निष्फल है । जिस हृदय में यह

प्रेम-व्याकुलता नहीं है, वह है भी तो क्या, नहीं भी है तो क्या? वह श्मशान है।  
कबीर ने कहा है :

बिरहा बुरहा जिन कहौ, बिरहा है सुलतान ।  
जिस घटि बिरह न संचरै, सो घट सदा मसान ॥

सच्चा गुरु इसी व्याकुलता को जगा देता है। इस प्रकार सांसारिक दृष्टि से जो व्यक्ति सुखी था, वह देखते-देखते असुखी और व्याकुल हो जाता है। यह सत्गुरु की कृपा है या कसकर मारा हुआ बाण? इस शब्द की चोट से गुरु जब मारता है, तब उसका बाण हृदय को धार-पार करके वेध देता है। यही व्याकुलता साधना का वास्तविक आरम्भ है। जिसे गुरु का बाण लग जाता है, वह व्यवहार की दुनिया से समाप्त ही हो जाता है। वही जबरदस्त चोट होती है यह :

सतगुरु मार्या बाण भरि, धरि करि सूधी मूठि,  
अंगि उघाडै लागिआ, गई दवा सूँ फूटि ।  
मार्या है जे मरेगा, बिन सर थोथी भालि,  
पड्या पुकारे बिरछ तरि, अजि मरै कं काल्हि ॥

इसी व्याकुलता से मनुष्य का जीवन चरितार्थ होता है। सहज-साधना इसी व्याकुलता को जगा देने से स्वयं अग्रसर होने लगती है।

सच्चे प्रेम से सच्ची व्याकुलता उत्पन्न होती है। जिसे सच्ची व्याकुलता प्राप्त है, वह विधि-निषेध के बन्धन में नहीं बँधा रहता। लोक-लाज और शास्त्र के प्रति निष्ठा भी उसे अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती। सहज साधक के लिए यह प्रेम की बड़ी चीज है। किसी प्रकार का ऊपरी दिखावा मानसिक संकोच, प्रयत्न में भ्रमक, और उपलब्धि में हिचक इस सच्चे प्रेमिक को परिपूर्ण आत्म-समर्पण के मार्ग से विचलित नहीं कर सकते। वह सती भी क्या, जो लाज से चिता पर न चढ़ सके :

विरहिनि थी तौ क्यों रही जली न पिय के नालि ।  
रहु-रहु मुगुध गहेलढी, प्रेम न लाजूं मारि ॥

प्रेमोदय : जिसके चित्त में प्रेमोदयजन्य व्याकुलता आ जाती है, उसका होना सार्थक हो जाता है। मनुष्य का होना, उसकी सत्ता, यही तो भाव है—भाव अर्थात् होना। भावों के आधार पर ही मनुष्य जीता है। भाव की चरितार्थता, जैसा पहले ही बताया गया है, किसी के लिए होने में है। जो 'होना' केवल होने के लिए है, केवल सत्ता-मात्र है, जो दलित द्राक्षा की तरह निचोड़कर अपने-आपको किसी के चरणों में पूर्ण रूप से समर्पित कर देने के लिए व्याकुल नहीं है, उसका होना व्यर्थ ही है। उससे तो न होना अच्छा :

कै विरहिनि कूँ मीच दे, कै आपा दिसराइ ॥  
भाट पहर का दाभरणाँ, मोपँ सहा न जाइ ॥

सगुण मार्गी बँपणव साधकों ने इस प्रेम-साधना को एक दूसरा ही रूप दिया है। मूल तत्त्व यहाँ भी वही है—भगवान् की सीला। भगवान् केवल सत्तामय था

केवल चिन्मय नहीं है, चिन्मय रूप उसका एक अंग है, इसी चिन्मय रूप को ब्रह्म कहते हैं। इसके अतिरिक्त भगवान् का एक और रूप है, जो उसका ऐश्वर्य-मय रूप है। इस ऐश्वर्यमय रूप को तत्त्ववेत्ता लोग परमात्मा कहते हैं; परन्तु भगवान् का जो पूर्ण रूप है, वह प्रेममय है। यही भगवान् पृथ्वी पर अवतार ग्रहण किया करता है। अवतार के हेतु 'श्रीमद्भगवद्गीता' में साधुओं की रक्षा, दुष्टों का विनाश और धर्म की स्थापना को कहा गया है।

इन तीन उद्देश्यों से भगवान् प्रत्येक युग में सम्भूत होते हैं। सम्भूत शब्द का तात्पर्य यह है कि उनका सन्मय, चिन्मय और आनन्दमय रूप ठोस इन्द्रिय-ग्राह्य रूप को ग्रहण करता है। मध्यकाल में इन तीन उद्देश्यों के अतिरिक्त एक और उद्देश्य भी स्वीकार किया गया है। वह है आनी लीला-कीर्ति का विस्तार करके भक्तों पर अनुग्रह करने की इच्छा—'स्वलीला-कीर्तिविस्ताराद् भक्तेष्वनु-जिषृक्षया', अर्थात् भगवान् अपनी लीला और कीर्ति का विस्तार करके भक्तों पर अनुग्रह करते हैं, इसीलिए इस प्रकार के अवतारों को 'लीला वपु' कहते हैं। लीला का कोई और प्रयोजन नहीं; लीला ही उसका प्रयोजन है। इसी लीला के द्वारा भगवान् भक्तों पर अनुग्रह किया करते हैं।

भाव : साधारण लोग भी कहते हैं कि भगवान् भाव के भूखे होते हैं। परन्तु कम लोग जानते हैं कि इसका मतलब क्या है। भाव शब्द का अर्थ है सत्ता; जो है वही। फिर भगवान् भाव के भूखे हैं, इसका क्या मतलब हुआ ? वैष्णव प्रेम-साधना में भाव का बड़ा महत्त्व है। सभी व्यक्तियों को अपनी प्रकृति का परिचय होना चाहिए। बिना अपने-आपको जाने मनुष्य अपने 'भाव' को नहीं जान सकता। मनुष्य का भाव वही है, जो वह वस्तुतः है। वस्तु-जगत् में भीड़-भाड़ है, संघर्ष है और मनुष्य के लिए सब वस्तुओं का प्राप्त करना सब समय सम्भव नहीं है। यदि मैं चाहूँ कि राजा हो जाऊँ, हजारों मृत्यु नाना भाँति से मेरी सेवा करते रहें, विशाल प्रासाद और सुवर्ण सिंहासन का अधिपति होऊँ, तो यह बात लगभग असम्भव है। इसके लिए न जाने कितना संघर्ष करना पड़ेगा और सब करने के बाद भी सफलता मिलेगी कि नहीं, यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। नहीं मिलेगी, यही कहना ठीक है। परन्तु वस्तु-जगत् से हटकर यदि मैं भाव-जगत् में प्रवेश कर लूँ और मन-ही-मन अपने को राजा समझ लूँ और कल्पना की दृष्टि से हजारों मृत्यों की सेवा ग्रहण करने लगूँ, विशाल प्रासाद के भीतर रत्नजटित सुवर्णसिंहासन पर बड़े-से-बड़े दरवार में बैठ जाऊँ, तो इसमें कोई बाधा नहीं आ सकती, कोई संघर्ष नहीं करना पड़ेगा और यदि सचमुच कल्पना करने की शक्ति है, तो मुझे आनन्द तो पूरा मिलेगा, अधिक लाभ यह होगा कि वस्तु-जगत् के राजा को जितनी कठिनाइयाँ उठानी पड़ती हैं, उतनी मुझे नहीं उठानी पड़ेंगी। सच तो यह है कि भावों की इस दुनिया में कोई कठिनाई है ही नहीं। इसमें एक ही सतता है। यदि मैं अपने को पहचाने बिना ही इस प्रकार के काल्पनिक आनन्द में प्रवृत्त हो जाऊँ, तो थोड़ी देर बाद मेरा स्वप्नलोक टूट जायेगा और सीधे

ही में वस्तु-जगत् में घ्रा गिरूँगा। इसीलिए भाव-जगत् के साधक को अपनी प्रकृति को पहचानना पड़ता है। एक बार यदि यह प्रकृति समझ में आ गयी, तो भाव-जगत् का साधक कभी कष्ट अनुभव नहीं कर सकता। वह जो चाहेगा, वह उसके सामने सदा हाथ जोड़कर प्रस्तुत रहेगा। यह ठीक है कि मनुष्य का सम्पूर्ण रूप भाव-जगत् में विचरण नहीं कर सकता। उसका जड़-धारीर उसे स्थूल वस्तु-जगत् की ओर आकृष्ट करता रहता है। लेकिन जिसने भाव-जगत् की प्रधानता स्वीकार कर ली है, उसके लिए वस्तु-जगत् गौण हो जाता है। वह आवश्यकता से अधिक उसमें नहीं उलझता। उसके जीवन का अधिकांश सुख और आनन्द भाव-जगत् में ही प्राप्त होता है।

**भावकी साधना :** बताया गया है कि नियमित साधना और गुरु की कृपा से साधक जब अपनी प्रकृति पहचान लेता है, तब वह सहज ही अपने भाव को पकड़ने लगता है। वस्तु-जगत् में यदि उन भावों को स्थूल विषयेच्छा के साथ मिलाया जाय, तो कदाचित् वे अच्छे नहीं माने जायेंगे। किन्तु भाव-जगत् में इस पर कोई प्रतिबन्ध नहीं होता। संसार के विधि-निषेध बाह्य जगत् को दृष्टि में रखकर बनाये गये हैं। इन विधि-निषेधों की व्यवस्था करनेवाले धर्मशास्त्र वस्तु-जगत् की उपरती सतह की व्यवस्था करनेवाले धर्मशास्त्र वस्तु-जगत् की उपरती सतह की व्यवस्था को ही दृष्टि में रखकर नियमों का प्रवर्तन करते रहते हैं। परन्तु गहराई में जाने पर उनके ऊपर विधि-निषेधों और उनके ऊपर आधारित नैतिकता का कोई विशेष मूल्य नहीं है। जड़ वस्तुएँ, काल और देश दोनों की सीमाओं से बंधी रहती हैं। उनका संग्रह करने से उनके जीर्ण और नष्ट होने का भय बना रहता है और स्थान की कमी भी मालूम पड़ती है। परन्तु भाव-जगत् की वस्तुएँ इस प्रकार की सीमाओं से बंधी नहीं होती। इसी-लिए उनमें नैतिकता का वह मानदण्ड निर्णायक नहीं हो सकता है, जो वस्तु-जगत् में प्रचलित है। साधक की प्रकृति यदि ऐसी हुई, जो वस्तु-जगत् में प्रचलित और निषिद्ध मालूम पड़ती है, तो भी उसे अपने को छिपाना नहीं चाहिए; क्योंकि इस जगत् की सवने बड़ी विपत्ति अपने को छिपाने में अथवा गलत समझने में ही है। इसलिए सावधानी से साधक को अपनी यथार्थ प्रकृति को पहचान लेना बहुत आवश्यक है। दुराव-छिपाव इस क्षेत्र में अनावश्यक भी है और भयानक भी।

आचार्यों ने बताया है कि भाव ही जब गाढ़ हो जाता है, तब रस बन जाता है—'भावः स एव सान्द्रात्मा रसत्वमधिगच्छति'।

भाव के गाढ़ होने का अपना क्रम है। सबसे पहले साधक को निरन्तर अपने यथार्थ भावों के अनुकूल वस्तुओं की कामना करनी होती है। ये वस्तुएँ इस भाव जगत् में अनायास उपलब्ध हो जाती हैं। कुछ दिनों तक इस प्रकार अनायास उपलब्ध हो जानेवाले पदार्थों से उत्पन्न सुख फीका पड़ जाता है। भक्ति-शास्त्र के आचार्यों ने बताया है कि इस प्रकार के आनन्द के फीका पड़ने का हेतु जीवात्मा की अपूर्णता है। उसे केवल आनन्द और सुख के साधन ही नहीं चाहिए

इन सुखों की प्राप्ति का साथी साथी भी चाहिए। जिस दिन साधक इस साथी की खोज करने लगता है, उस दिन उसे अपनी यथार्थ प्रकृति का दूसरा परिचय मिलता है। साथी ऐसा होना चाहिए, जो उसका निकटतम प्रिय हो। वह साथी भी भाव-जगत् में मिल सकता है। यह प्रिया-रूप में, मित्र-रूप में, माता-पिता के रूप में या पुत्र के रूप में या प्रेमी के रूप में कल्पित होता है। यह जो निकटतम साथी है, वही उसका परम प्राप्तव्य है। अपने स्वभाव के अनुसार इन अनेक प्रकार के साथियों में से किसी एक की अभिलाषा की जाती है। अभिलषित साथी ही वस्तुतः भगवान् है। भाव-जगत् में उसके आ जाने के बाद ही साधना परिपूर्ण होती है। इस भाव-साधना का भक्तों में बड़ा विस्तार है। ध्यौरे में ऐसी अनेक बातें मिलती हैं, जो ऊपर से परस्पर विरुद्ध-सी लग सकती हैं, पर विरोध वास्तविक नहीं है। भावों की कोई सख्या नहीं नियत की जा सकती और मनुष्य-स्वभाव को देखते हुए यह भी नहीं कहा जा सकता कि रुचि और संस्कार को ही 'इदमित्यं' कहकर गिन लिया जा सकता है। भक्तों की रुचि और संस्कार के अनुसार भाव अनन्त हो सकते हैं। कोई भक्त इस पक्ष पर जोर देता है, कोई उस पक्ष पर। फिर सम्प्रदाय में शिष्यगण उसे ग्रहण करते हैं। जब कोई तेजस्वी शिष्य होता है, तब वह अपनी अनुभूति के अनुसार किसी नवीन पक्ष पर बल देता है और साहित्य आगे बढ़ता है। अनेक वैष्णव-सम्प्रदाय भाव की अनन्त सत्ता का विघ्नेषण और प्रचार कर गये हैं; परन्तु मूल बान सर्वत्र एक है। गौड़ीय वैष्णवों ने भाव-साधना का बहुत ही व्यवस्थित साहित्य बनाया था। अग्न्यान्व भाव-साधकों को भी इस साहित्य ने प्रभावित किया था। इधर राम-भक्ति की मधुर-साधना का भी विदुल साहित्य उपलब्ध हुआ है। डा० भगवतीप्रसाद सिंह ने राम-भक्ति शाखा के रसिक सम्प्रदाय का परिचयात्मक विवरण प्रस्तुत किया है। उससे इस शाखा के विशाल साहित्य का जो रूप उद्घाटित हुआ है, वह चकित कर देने वाला है। रसिक शाखा के रामभक्त भी पाँच भक्ति-रसों को स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि भगवान् का सम्पूर्ण विग्रह ही रसमय है। किसी-किसी महात्मा ने बारह रसों की भी कल्पना की है। इसी प्रकार अन्य वैष्णव सम्प्रदायों में भाव-साधना का विस्तृत साहित्य है। सारी बातों को यहाँ बताना सम्भव भी नहीं है, आवश्यक भी नहीं। व्यवस्थित और प्रेरक होने के कारण संक्षेप में गौड़ीय वैष्णवों के ग्रन्थों में कुछ सामग्री प्रस्तुत की जा रही है।

**रागानुगा भक्ति :** वैष्णव-शास्त्रों में इस साथी के प्राप्त होने के बाद की व्यवस्था को ही रागानुगा भक्ति कहा गया है। यह वैधी भक्ति से भिन्न प्रकार की होती है। जो नियम कर्त्तव्य-बुद्धि से स्थिर किये जाते हैं, उसे विधि कहते हैं। उसके निर्णय करने में शास्त्रकार बाह्य जगत् को दृष्टि में रखते हैं। भक्ति की वम व्यवस्था को, जिसमें बाह्य वस्तु-जगत् के नियमों के अनुकूल चलते रहने की प्रकृति यनी रहती है, वैधी भक्ति कहते हैं। इसमें स्वभाव की चिन्ता कम होती है और समाज के नियामक शास्त्रकारों की व्यवस्था की अधिक। स्वभाव

से जो रुचि उत्पन्न होती है, उसे स्वाभाविक रुचि कहते हैं, और स्वाभाविक रुचि से जो मनीवृत्ति उत्तेजित होती है, उसे राग कहते हैं। कहने का अर्थ यह हुआ कि इष्ट वस्तु के प्रति जो स्वाभाविक तन्मयता है, वही राग है और राग जिसके प्रति धावित होता है, वही इष्ट होता है। साधना की प्रथम अवस्था में भाव-जगत् में भी अनेक वस्तुएँ इष्ट होती हैं; परन्तु द्वितीय अवस्था में एकमात्र इष्ट वह साथी हो जाता है, जिसके बिना समस्त इष्ट समझी गयी वस्तुओं का आनन्द फीका पड़ जाता है। इस दूसरी अवस्था में आनन्द-उपभोग का जो साथी है, वही प्रधान इष्ट ही जाता है। भगवान् और बद्ध जीव में एक स्वभावगत पार्थक्य यह है कि भगवान् में वैराग्य की प्रधानता होती है और जीव में विषयासक्ति की। जड़ देह और जड़ विषयो के प्रति भी राग होता है। जब तक यह राग जड़ोन्मुख होता है, तब तक वह विषय-वासना कहलाता है; परन्तु ज्यों ही वह विन्मुख होकर एकमात्र भगवान् को ही साथी मान लेता है, त्यों ही उसका यह राग प्रेम में बदलने लगता है। जड़-जगत् में विधि और राग में विरोध है, किन्तु चेतन-जगत् में अधर्मात् भाव-जगत् में इनमें कोई विरोध नहीं। जब साधक भाव-जगत् में अपने परम इष्ट को प्राप्त कर लेता है, तब उसका भाव धीरे-धीरे भाव-जगत् की ही अन्यान्य वस्तुओं से हटकर अपने-आपको परिपूर्ण करनेवाले चिद्घन आनन्द-सन्दोह भगवान् में स्थिर हो जाता है। इसी स्थिर होने की प्रक्रिया को शास्त्रकारों ने सान्द्र (गाढ) होना कहा है। इसी अवस्था में उस रस का परिपाक होता है, जिसका साधक भी प्रेम है और साध्य भी प्रेम है।

पाँच भाव : ऐसे कम भक्त है, जिन्हें गुरु की कृपा से, जन्म-जन्मान्तर के पुण्य-संस्कार से या भगवान् की असीम अनुकम्पा से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो जाय। साधारणतः भगवत्-प्रेम के उदय होने के समय इस प्रकार का क्रम देखा जाता है—श्रद्धा, साधु-संग, भजन क्रिया, अनर्थ निवृत्ति, निष्ठा, रुचि, आसक्ति, भाव और प्रेम। जब प्रेमोदय हो जाता है, तब भक्त के चित्त के सभी विकल्प नष्ट हो जाते हैं और वह तीमरी बार निश्चित रूप से अपने स्वभाव को पहचान लेता है। शास्त्रकारों ने इन पाँच भावों के नाम इस प्रकार दिये हैं—शान्त, दास्य, सम्प्य, शास्त्र्य और मधुर। इन पाँच स्वभाव के भक्तों की रति भी भिन्न-भिन्न प्रकार की होती है। यह रति ही स्थायी भाव है। इसके प्राप्त हो जाने के बाद अन्य किसी भाव के आने या न आने का प्रश्न ही नहीं रहता है। इस रति का नाम भिन्न-भिन्न स्वभाव के भक्तों में क्रमशः शान्ति, रीति प्रेम अनुकम्पा और कान्ता या मधुरा पड़ता है। साहित्य-शास्त्र में जो रस माने जाते हैं, वे जड़ोन्मुख होने के कारण यहाँ रस-रूप में गृहीत नहीं होते। किन्तु नष्ट-जगत् में जो स्थान शृंगार का है, वही चिद्-जगत् या भाव-जगत् में मधुर रस का है। किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि रति के अनिश्चित अन्य स्थायी भावों की साधना भाव-जगत् में होनी ही नहीं। बंधनव शास्त्रियों ने अन्यान्य भावों को इसी का साधक बताया है। परन्तु यह भी मध्य है कि दृग्दर्शकों के स्वभाव

से भी भाव-जगत् की साधना चलती है।

मधुर रस : प्रेमास्तु भक्त इस प्रकार भावुक की दशा से होता हुआ, प्रेमी की दशा में पहुँचता है। यह प्रेम शान्त, दास्य, सख्य और वात्सल्य-रूप से चार प्रकार का होता है। अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त को इन चार प्रकार के प्रेम का अधिकार है। अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर। इस रस में राधिका या चन्द्रावली के रूप से भक्त श्रीकृष्ण से प्रेम करता है। इनमें भी भगवान् की आह्लादिनी शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ हैं। अधिकार-भेद से भक्त राधिका या चन्द्रावली की सखियों के भावानुसार कृष्ण-संग प्राप्त करेगा। ये सखियाँ पाँच प्रकार की होती हैं—सखी, नित्य-सखी प्राण-सखी, प्रिय-सखी, और परमेष्ठ सखी। इनके काम राधा या चन्द्रावली का पक्ष-समर्पण, प्रिय-समागम-करण, हास-परिहास आदि है।

भक्ति-रस और काव्य-रस : श्रीकृष्ण शृंगार-रस के सर्वस्व हैं। श्रीराधिका की कृपा के सिवा उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है। इस जड़-जगत् में दैनन्दिन क्रिया के साधन-रूप में जड़ देह में वास करता हुआ भी भक्त भावना दशा में सिद्ध रूप में वास करता है। सखियों के नाम, रूप, वय, वेश, सम्बन्ध, यूप, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पाल्यदासी और निवास को अपने में चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं। आगे चलकर वे विमुक्त माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं। भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुक्त होता है; अर्थात् वह चित्त-धन-विग्रह श्रीकृष्ण को आश्रय करके प्रकट होता है, किन्तु आलंकारिकों का रस जडोन्मुख। भेद की कुछ और भी बातें हैं। इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं—स्थायी भाव, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक भाव, संवारी या व्यभिचारी भाव। स्थायी भाव नाम प्राप्त रति विभाव, अनुभाव, सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है, जिन्हें क्रमशः शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर स्वभाव कहते हैं। जब संसार से विरत होकर चित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं, तब उस समय भक्त शान्त रस का अनुभव करता है। सनक सनन्दन आदि भक्त इसी रस के रसिक हैं। केवल प्रेम ही रस के मूल में काम करता है। 'भक्ति रसामृत सिन्धु' में कहा है कि जब वह दिन आवेगा, जब पर्वत की कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर कोपीन धारण करके, कन्द-मूल साकर वारम्बार मुकुन्द नामक उस विद्वानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए धान-भर की तरह रात काट देंगे :

कदा दंतद्रोण्यां पृथुलविटपीकोटवसति-  
 वंसानः कोपीनं रचितफलवन्दाशनरविः  
 हृदिध्यायं ध्यायं मुद्गरिह मुकुन्दाभिप महः  
 विद्वानन्द ज्योतिः क्षणमिह हि मेध्यामि रजनीः ॥

प्रीति या दास्य रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भवत सर्वात्मना अपने को श्रीकृष्ण का दास समझता है। इस माधुर्य में भगवान् का प्रबल रूप ही प्रधान होता है। शास्त्र में दास चार प्रकार के बताये गये हैं : 1. अधिभक्त : इस श्रेणी में ब्रह्मा, इन्द्र आदि आते हैं; 2. आश्रित . इस श्रेणी में कालिनाग, बहुलाश्व आदि भक्त आते हैं; 3 पारिपद् : इस श्रेणी में उद्धव, दासक आदि आते हैं; 4 अनुग : इस श्रेणी में सुचन्द्र, मण्डन आदि भक्त आते हैं।

रह्य भाव : सस्य रस में वे भक्त आते हैं, जो उनके सखा थे। भक्त इन सखाओं का अभिमान करके भी भजन कर सकता है। श्रीकृष्ण के सखा कई प्रकार के थे। कुछ उनकी गंया चरा देते थे, कुछ चरवा लेते थे, कुछ उनका वेप सजाने के लिए पुष्प-चयन कर देते थे, कुछ सजा देते थे। कुछ विरहावस्था में उनका मनोविनोद कर देते थे, और कुछ राधिका, चन्द्रावली-जैसी सखियों के मान करने पर उनकी सखियों को तर्क में परास्त करके मिलन की भूमिका प्रस्तुत करते थे। शास्त्र में इनको चार श्रेणियों में बाँट लिया गया है . 1. सुहृद्, जो उग्र में वड़े थे और श्रीकृष्ण के प्रति वात्सल्य भाव रखते थे; 2 सखा, जिनमें दास्यमिश्रित प्रेम था और जो उग्र में छोटे थे, 3. प्रिय-सखा, जो श्रीकृष्ण के साथ कवडुडी और गुल्ली-डण्डा खेला करते थे, और अन्य केलियों के द्वारा उनका मनोविनोद करते थे; 4 प्रिय-नर्मसखा, जो भगवान् के आभ्यन्तरिक मर्म के साथी थे। इनमें चौथी श्रेणी के भक्तों का स्थान सर्वश्रेष्ठ है।

वात्सल्य और माधुर्य भाव : श्रीकृष्ण के बाल-रूप को माता-पिता की भाँति वत्सल भाव से प्रेम करनेवाले भवत वात्सल्य-प्रेमी कहे जाते हैं। इस रस के आलम्बन श्रीकृष्ण बाल-रूप, मधुर-भाषी, आज्ञाकारी, सरल तथा मर्यादा-निर्वहिक हैं। इसके बाद मधुर रस है, जो भक्ति-शास्त्र की सर्वश्रेष्ठ साधना है। इस रस के आलम्बन हैं निखिल माधुर्य और श्री के स्वरूप भगवान् दयामुन्दर। राधिका और चन्द्रावली दो प्रधान नायिकाएँ हैं, जिनकी सँकड़ों सखियाँ हैं; प्रत्येक सखी के अलग यूथ है, प्रत्येक यूथ की यूसुवरी है। विद्याला, ललिता, इशामा, शैला, पद्या, भद्रिका, तारा, विचित्रा, खंजनाक्षी, मनोरमा, मंगला, विमला, लीला, कृष्णा आदि सखियाँ यूसुवरी हैं। राधा और चन्द्रावली मुष्टु कान्त-स्वरूपा हैं। सोलहों शृंगार से वे देदीप्यमान हैं, उनके रूप और शोभा की जगमगाहट के सामने अष्टमागलिक अलंकारों के सिवा बाकी द्वादश आभरण फीके पड़ जाते हैं। मुकुंचित केश, चंचल मुख-रुमल, दीर्घ नेत्र, विनाल वक्षःस्थल, क्षीण कटि, आयत स्कन्ध, तरंगित त्रिवली, उद्भासित निर्मल नखज्योति, सुवृत्त बाहु, पद्याभ करतल—शोभा और श्री का लहराता हुआ समुद्र। फिर राधिका का तो क्या कहना !

श्रीराधा : पच्छीस गुण उनमें पाये जाते हैं—वे चारुदर्शना हैं, किनोरी हैं, चंचल-अर्पांगा, सुचिस्मिता, सौभाग्ययुक्ता, सुगन्धि से श्रीकृष्ण को उन्मादित



करनेवाली, संगीतज्ञा, रम्यवचना, नर्म-मर्मज्ञा, विनीता, कृष्णामयी, विदग्धा, चतुरा, लज्जासीला, सुमर्यादा, धैर्यशालिनी, गाम्भीर्यशालिनी, सुविलासवती, परम उत्कर्षमयी, गोकुल के प्रेम में ही जीनेवाली, परम यशस्विनी, गुरुओं पर परम स्नेह रखनेवाली, सलियों की प्रणयाधीना, कृष्ण-प्रियाओं में मुख्य हैं और श्रीकृष्ण सदा उनकी आज्ञा के वशवर्ती हैं।

**सरस प्रेमोन्माद :** भगवान् की इस लीला को आश्रित करके मध्यकालीन भक्तों में सरस प्रेमोन्माद का नशा छा गया। भगवान् श्रीकृष्ण रसरूप हैं। यह भी माना गया कि वही एकमात्र पुरुष हैं और बाकी सब लोग स्त्री-भाव से ही उनका भजन कर सकते हैं। स्त्री-भाव अर्थात् निषेध-व्यापार-मूला शक्ति का भाव, जो अपने-आपको भगवान् श्रीकृष्ण के सुख के लिए ही सम्पूर्ण भाव से निछावर कर देता है। फिर राधिका को ही उपास्य समझकर उन्हीं के सुख में अपना सुख मानने का अद्भुत व्रत भी एक श्रेणी के भक्तों में है। सब मिलाकर अपना सुख मानने का अद्भुत व्रत भी एक श्रेणी के भक्तों में है। सब मिलाकर मधुर रस की साधना ने उत्तरकालीन भक्ति-रस की साधना को बहुत ही मनोरम और हृदयंगम धर्म का रूप दिया। यहाँ भक्त भगवान् के लिए और भगवान् भक्त को पाने के लिए व्यग्र है, दोनों दोनों के बिना अपूर्ण हैं :

अपने अपने सुठि गेहन में चढे दोऊ सनेह की नाव पैं री,  
अँगनान में भीजत प्रेम भरे समयो लखि मैं बलि जाऊँ पैं री।  
कहै ठाकुर दोउन की रुचि सौं, रँग है उमडे दोऊ ठाँव पैं री,  
सली कारी घटा बरसे बरसाने पैं गोरी घटा नन्दगाँव पैं री ॥  
यह मधुर रस की साधना सहज-साधना का अद्भुत विकास है। निर्गुण भाव से भजन करनेवाले भक्तों को भी इसने प्रभावित किया था। कबीरदास में भी—  
भीजै चुनरिया प्रेम रस बुंदन,  
आरती साज के चली है मुहागन पिय अपने को हूँढन।

या फिर,

अँखडियाँ भाँई परी, पंथ निहारि निहारि,  
जीभणिया छाला पड्या, नाम पुकारि पुकारि।  
नैना नीकर लाइया, रहट बसै निसि जाम,  
पपिहा ज्यो पिउ पिउ करो, कब रे मिलोगे राम ॥

ऐसे मधुर भाव के पद प्राप्त होते हैं। वस्तुतः सहज-साधना ने नामस्मरण और ध्यान को प्रेम-भक्ति का अंग बना दिया। यदि यह प्रेम है, तो नाम-जप हो तो भी जीवन सार्थक है, न हो तो भी कोई चिन्ता नहीं। यह प्रेम ही परम प्राणव्य है। यही परम पुरुषार्थ है। शुष्क नीरस जप, आडम्बरपूर्ण मन्त्रानुष्ठान और कृच्छ्र-साधनामूलक योग सब इस प्रेम-साधना के सामने फीके हैं और व्यर्थ भी है। सूरदास ने कहलवाया है :

ऊषो प्रेम रहित योग निरस काहे को गायो।  
इस प्रकार इस प्रेम-साधना के सामने अन्यान्य सब साधनाएँ नीरस और

फीकी हैं। धपने-अपने ढंग से भक्तों ने इसका बड़ा विस्तार किया है।

**व्यक्ति और समाज :** ततः किम् ! ये साधनाएँ बहुत उत्तम हो सकती हैं, व्यक्ति भावविह्वल अवस्था में परम-पुरुष के चिन्मय और प्रेममय रूप का साक्षात् कर सकता है और विद्युद्ध्यानन्द की अवस्था भी प्राप्त कर सकता है। परन्तु इससे समाज को क्या लाभ है ! क्या इस साधना की पृष्ठभूमि में जो दर्शन है, वह हमारे सामूहिक उत्थान के लिए कुछ दे सकता है ? मैं उन लोगों में नहीं हूँ, जो गनदधु भावुकता के साथ कह उठते हैं, 'वाह ! भारतवर्ष की कितनी विपुल और विशाल साधना है !' क्या हुआ, जो दो-चार व्यक्ति परम-पद प्राप्त कर गये ! संसार की समस्या तो इसमें सुलभ नहीं जायेगी। आज भी सहस्रो व्यक्ति दाने-दाने को मुहताज है। आज भी रोग, शोक, अशिक्षा और कुशिक्षा के वात्याचक्र में कोटि-कोटि जनता भटक रही है। इनके उद्धार के लिए विशाल पैमाने पर काम करने के लिए जो सुविधा हमें जड-विज्ञान ने दी है, क्या उसका इस तत्त्ववाद से कोई सामंजस्य है ? क्या पिण्ड में ब्रह्माण्ड समझनेवालों को शब्द-साधना और सुरति-साधना ही देश की समूची जनता को अन्न और वस्त्र दे सकती है ? क्या मतवाले मधुर भाव के साधकों की प्रेम-रस से स्निग्ध वाणी उन धावों को मरहम बन सकती है, जो दीर्घकालीन दरिद्रता और कुशिक्षा के कारण गहराई में प्रवेग कर चुके हैं ? क्या 'भूखे भजन न होंहि गोपाला' बहुत सच्चा वाक्य नहीं है ? मैं समझता हूँ कि हम न तो इस बात की उपेक्षा कर सकते हैं कि हमारा मुख्य प्रश्न इस समय कोटि-कोटि लोगों की प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना है, और न हम यही मुला सकते हैं कि इस युग में जड-विज्ञान ने इन समस्याओं को सुलभाने के लिए बहुत समाज-मानव का ही महत्त्वपूर्ण साधन दिया है। व्यक्ति-मानव की समस्याओं उद्धार को हल करना आज पर्याप्त नहीं है। समाज-मानव की समस्या ही हमारे विचारकों को अधिक व्याकुल और चिन्तित बनाये हुए है। इसलिए यदि हम आज की दुनिया की इन प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकते, तो ये बड़ी-से-बड़ी साधनाएँ निरर्थक हैं। क्या होगा, इनकी चर्चा करके ?

ठीक है। जड-विज्ञान को हम छोड़ नहीं सकते; लेकिन यह अच्छी तरह स्मरण रखना चाहिए कि हमारा मूल लक्ष्य मनुष्य का दुःख दूर करना है। आज सामूहिक मानव के उत्थान के लिए जो प्रयत्न हो रहे हैं, वह निस्सन्देह स्तुत्य हैं। परन्तु इन प्रयत्नों के पीछे कोई बड़ा तत्त्ववाद नहीं है। इसीलिए मनुष्य की सुख, सुविधा और सुरक्षा के नाम पर जो उत्पादन हो रहा है, वह जितना समस्या को हल करता है, उससे अधिक समस्या को पैदा करता है। बात यह है कि इसके मूल में ऐसी विचारधारा नहीं है, जो गहराई में जाकर ऊपरी सतह की समस्याओं को एक निश्चित लक्ष्य की ओर ले जा सके। एक ही विश्वब्रह्माण्ड-व्याप्त मूल चित्त-शक्ति समस्त प्राणि-जगत् में व्याप्त है। मनुष्य के रूप में इसी का सर्वोत्तम

विकास हुआ है। जो कुछ उस चित्त-शक्ति के अनुकूल है, वह ग्राह्य है और जो कुछ उसके प्रतिकूल है, वह अग्राह्य है, अनाचरणीय है। मध्य-युग के सन्तों ने जटिल साधना-विधान को सहज बनाते समय उस मूल तत्त्व को ध्यान में रखा था। मनुष्य के विकास के अनेक स्तर हैं। ये सब वर्तमान मनुष्य को रूप देने में उपादान का काम कर रहे हैं। इन सन्तों के ग्रन्थों में आचरणीय और अनाचरणीय का विनाश विचार है। किन्तु सामाजिक मंगल होता है और किन्तु शक्ति और समाज जड़िमा के मोह में मुषन होते हैं, उनकी और इंगित चिन्मूलक सिद्धान्त है। सारे आचरण-सिद्धान्त का मूल तत्त्व यह है कि जो आचरण चिन्मुक्त है, वह श्रेष्ठ है। जो प्रयत्न मनुष्य के बाह्य स्थूल अन्नमय कोष को मुखी बनाने के उद्देश्य से किये जाते हैं, वे अच्छे हैं, बशर्ते कि मन्त्र-चैतन्य प्राप्त कर लिया गया हो। अर्थात् जो कुछ किया जा रहा हो, उसे निरन्तर यह समझा जाता रहा हो कि यह क्यों किया जाता है, उसका प्रभाव मनुष्य पर क्या पड़ता है और फिर जो प्रयत्न मनुष्य के अन्नमय, प्राणमय और ज्ञानमय कोषों को, जो क्रमशः सूक्ष्म में सूक्ष्मतर होने जाते हैं, मुखी बनाने के उद्देश्य से किये जाते हैं, वे भी महत्त्वपूर्ण हैं, बशर्ते कि इन प्रयत्नों में भी मन्त्र-चैतन्य काम कर रहा हो। मंथन में, जो विचार और प्रयत्न केवल स्थूल जगत् को दृष्टि में रखकर किया जाता है, वह स्थूल होता है और द्वन्द्व और मर्षण को पैदा कर सकता है। परन्तु जिन प्रयत्नों से मनुष्य का चिन्मय स्तर प्रभावित होता है, वह अधिक महत्त्वपूर्ण है। यह कोई नहीं कहता कि जड़-विज्ञान द्वारा प्राप्त सुविधाएँ मनुष्य को मुखी और समृद्ध नहीं बना सकती; किन्तु प्रयत्न जड़ोन्मुख नहीं होना चाहिए, चिन्मुख होना चाहिए। यदि जड़ ही लक्ष्य हो जायेगा, तो वह मनुष्य की वास्तविक मनुष्यता को ही दबोच देगा। मनुष्य का समस्त आहार-बिहार, समस्त मन और प्राण चिन्मुख होकर सार्थक होता है, जड़ोन्मुख होकर अपने लिए और दूसरों के लिए कष्टकारक होता है। शरीर भी जड़-प्रकृति का विकार है, मन भी, बुद्धि भी। और बाह्य प्रकृति में दृश्यमान पदार्थ तो जड़ हैं ही। चित्त के संयोग के द्वारा ही इनमें विभिन्न गुणों का विकास हो रहा है।

यान्त्रिकता का अभिशाप : इसलिए केवल इन्द्रियों के स्तर पर, मन के स्तर पर और बुद्धि के स्तर पर किये गये काम यद्यपि उत्तरोत्तर अच्छे होंगे, परन्तु अन्ततोगत्वा द्वन्द्व और मर्षण ही पैदा करेंगे। आज मशीन केवल स्थूल रूप में ही हमारी सभ्यता को मन्त्र-चालित नहीं बना रही है, हमारे सामाजिक संघटन और बौद्धिक विवेचन भी यान्त्रिकता का रूप ग्रहण करते जा रहे हैं। इसका कारण केवल जड़-तत्त्व को प्रधानता देनेवाली वृत्ति है। इसलिए सन्तों और भक्तों की वाणी का आज भी उपयोग है। वह मनुष्य पर मशीन के प्रभुत्व का प्रत्याख्यान करती है और इस बात पर जोर देती है कि जड़ोन्मुखी यान्त्रिकता नहीं, बल्कि चिन्मुखी मानवता ही बड़ी चीज है। सिर्फ मानवतावाद एक अस्पष्ट और लक्ष्यहीन तत्त्ववाद है। चिन्मुखी मानवता का सिद्धान्त स्पष्ट और सोद्देश्य

विचारवाद है। यद्यपि सन्तों की वाणी में ठीक इन्ही शब्दों में यह वाणी नहीं कही गयी है, परन्तु मन्त्र-तन्त्र की जटिल साधना को जिस प्रकार सहज-साधना में इन लोगों ने विकसित किया है, उसकी तर्क-संगत परिणति यही है। इसलिए समस्त मानवीय प्रयत्नों को यह विचारधारा एक स्पष्ट, सुचिन्तित और सुनिश्चित तत्त्ववाद (फिलासफी) देने में समर्थ है। यह आधुनिक जड़-विज्ञान पर आधारित मानवतावादी सिद्धान्त की पूरक है, विरोधी नहीं। इसीलिए मेरा विश्वास है कि इन भनीपियों के विचारों में आधुनिक विचारधारा समृद्ध और सशक्त हो सकती है।

तथास्तु।

विकास हुआ है। जो कुछ उस चित्त-तन्त्र के धनुःकूल है, वह प्रारंभिक कुछ उससे प्रतिकूल है, वह अप्राह्य है, प्रनाचरणीय है। मध्य-युग जटिल साधना-विधान को सहज बनाते समय उग मूल तत्त्व को गया। मनुष्य के विकास के अनेक स्तर हैं। वे सब वर्तमान मनुष्य को उत्पादान का काम कर रहे हैं। इन स्तरों के अन्तर्गत में प्राचरणीय धर्म का विराट विचार है। किन्तु सामाजिक संगत होना है और किन्तु समाज जड़ता के मोह में युगन होते हैं, उनमें चिन्मूलक सिद्धान्त है। सारे आचरण-सिद्धान्त का मूल तत्त्व प्राचरण चिन्मुग है, वह श्रेष्ठ है। जो प्रयत्न स्थूल अन्नमय कोष को मुग्धी बनाने के उद्देश्य से किये जाते हैं, वे अन्न-चैतन्य प्राप्त कर लिया गया हो। अर्थात् जो बुरा किया जा रहा यह समझा जाता रहा हो कि यह क्यों किया जाता है, उसका प्रभाव पड़ता है और फिर जो प्रयत्न मनुष्य के अन्नमय, प्राणमय और ज्ञान जो क्रमशः मूढम में मूढमतर होते जाते हैं, मुग्धी बनाने के उद्देश्य से महत्त्वपूर्ण है, अर्थात् कि इन प्रयत्नों में भी अन्न-चैतन्य काम कर जो विचार और प्रयत्न केवल स्थूल जगत् की दृष्टि में रखकर स्थूल होता है और अन्त और संघर्ष को पैदा कर सकता है। परन्तु मनुष्य का चिन्मय स्तर प्रभावित होता है, वह अधिक महत्त्व नहीं कहता कि जड़-विज्ञान द्वारा प्राप्त सुविधाएँ मनुष्य को गुण बना सकती; किन्तु प्रयत्न जड़ोन्मुख नहीं होना चाहिए, कि यदि जड़ ही लक्ष्य हो जायेगा, तो वह मनुष्य की वास्तविक द्योच देगा। मनुष्य का समस्त आहार-विहार, समस्त मन होकर साधक होता है, जड़ोन्मुख होकर अपने लिए और कारक होता है। शरीर भी जड़-प्रकृति का विकार है, मन बाह्य प्रकृति में दृश्यमान पदार्थ तो जड़ हैं ही। चित्त के विभिन्न गुणों का विकास हो रहा है।

यान्त्रिकता का अभिशाप . इसलिए वेवल इन्द्रियों स्तर पर और बुद्धि के स्तर पर किये गये काम अर्थात् परन्तु अन्ततोगत्वा अन्त और संघर्ष ही पैदा करेंगे। अ रूप में ही हमारी सम्यक्ता को अन्न-चालित नहीं बना रहे, संघटन और बौद्धिक विवेचन भी यान्त्रिकता का रूप इसका कारण केवल जड़-तत्त्व को प्रधानता देनेवाली और भक्तों की बाणी का आज भी उपयोग है। वह म का प्रत्याख्यान करती है और इस बात पर जोर देती है नहीं, बल्कि चिन्मुक्ती मानवता ही बड़ी चीज है। सिर्फ म और लक्ष्यहीन तत्त्ववाद है। चिन्मुक्ती मानवता का

**मध्यकालीन धर्म-साधना**



मध्यकालीन धर्म-साधना





## निवेदन

‘मध्यकालीन धर्म-साधना’ यद्यपि भिन्न-भिन्न अवसर पर लिखे गये निबन्धों का संग्रह ही है, तथापि प्रयत्न किया गया है कि ये लेख परस्पर-विच्छिन्न और असम्बद्ध न रहें और पाठको को मध्यकालीन धर्मसाधनाओं का संक्षिप्त और धारावाहिक परिचय प्राप्त हो जाय। इसलिए कई लेखों में परिवर्तन कर दिया गया है और कई को एकदम नये सिरे से लिखा गया है। दो प्रकार के साहित्य से इन धर्मसाधनाओं का परिचय संग्रह किया गया है—(1) विभिन्न सम्प्रदाय के साधना-विषयक और सिद्धान्त-विषयक ग्रन्थ, और (2) साधारण काव्य-साहित्य। इन दो मूलों के उपयोग के कारण इस पुस्तक में आलोचित अधिकांश धर्म-साधनाएँ शास्त्रीय रूप में ही आयी हैं। जिन सम्प्रदायों के कोई धर्म-ग्रन्थ प्राप्त नहीं हैं या जो साधारण काव्य-साहित्य में नहीं आ सकी है, वे छूट गयी हैं। लोकधर्म की चर्चा इस पुस्तक में यत्रतत्र आ अवश्य गयी है, परन्तु वह इस पुस्तक का प्रधान प्रतिपाद्य नहीं है।

मेरा विश्वास है कि जनपदों में प्रचलित लोकधर्म की अनेक पूजा-पद्धतियाँ, देवता-मण्डलियाँ और धार्मिक विश्वासों की परम्परा दीर्घकाल से चलती आ रही हैं। शास्त्रीय धर्म-साधना के साहित्य से इनका घनिष्ठ सम्बन्ध होना चाहिए। कहीं-कहीं पुस्तक में इस प्रकार के संकेत दिये गये हैं, परन्तु यह विषय बहुत महत्वपूर्ण है और इसके लिए अधिक गम्भीरतापूर्वक विचार करके स्वतन्त्र पुस्तक लिखने की आवश्यकता है।

हमारे देश की धर्म-साधना का इतिहास बहुत विपुल है। विभिन्न युग की सामाजिक स्थितियों से भी इसका सम्बन्ध है। भिन्न-भिन्न समयों में बाहर से आनेवाली मानव-मण्डलियों के सम्पर्क से इसमें नये-नये उपादान भी मिलते रहे हैं। धर्म-साधना की चर्चा करते समय इन सब बातों की चर्चा आवश्यक हो जाती है। इस पुस्तक में बहुत थोड़ी बातों की चर्चा हो सकी है। फिर भी प्रयत्न किया गया है कि उत्तर भारत की प्रधान-प्रधान धर्म-साधनाएँ यथासम्भव विवेचित हो जायें और उनकी सामाजिक पृष्ठभूमि का भी सामान्य परिचय मिल जाय।

विषय की विशालता और गहनता के विषय में दो राय नहीं हो सकती और इस छोटी-सी पुस्तक में उनका बहुत सामान्य परिचय दिया जा सकता है, यह भी अग्रनिर्दिष्ट ही है। मुझे कुछ और अवकाश मिलता तो इसका किंचित् मार्जन कर सकता, परन्तु अभी तो जितना बन पड़ा उतना ही पाठकों की सेवा में उप-स्थित कर रहा हूँ। सहृदय पाठक इसके दोषों और त्रुटियों के लिए क्षमा करेंगे, यह भरोसा मेरे मन में है। इसी आशा में इसे प्रकाशित करने का साहस कर रहा हूँ।

काशी  
17 5 52

हजारोप्रसाद द्विवेदी

## मध्ययुग या मध्यकाल

‘मध्ययुग’ या ‘मध्यकाल’ शब्द भारतीय भाषाओं में नया ही है। इस देश के प्राचीन साहित्य में इस प्रकार के किसी शब्द का प्रयोग नहीं मिलता। बहुत प्राचीनकाल से भारतवर्ष में कृत, त्रेता, द्वापर और कलि नाम के चार युगों की चर्चा मिलती है। ब्राह्मण और उपनिषद् ग्रन्थों में भी इन शब्दों का प्रयोग मिल जाता है। धार्मिक मनोवृत्ति की प्रबलता या क्षीणता ही इस प्रकार के युगविभाजन के विश्वास का आधार है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि कृत या सत्य-युग में धर्म की पूर्ण स्थिति थी। त्रेता में तीन-चौथाई रह गयी और द्वापर में धर्म का प्रभाव और भी क्षीण हुआ और वह एक ही चरण पर खड़ा रह गया। अनेक विद्वानों ने महाभारत और पुराणों के अध्ययन से यह निर्णय करने का प्रयत्न किया है कि कलिकाल का आरम्भ किस समय हुआ था। हिन्दू परम्परा के अनुसार कलिकाल राजा परीक्षित के राज्यकाल में आरम्भ हुआ था। यद्यपि हिन्दू-परम्परा इस काल को पाँच हजार वर्षों से भी अधिक पूर्व से आरम्भ होना बताती आ रही है, तथापि नयी दृष्टि के पण्डितों ने आर्य राजाओं की वंशावली के आधार पर सन् ईसवी के एक सहस्राब्दक पूर्व से इस काल का आरम्भ माना है। साधारणतः इस काल के बाद राजाओं का उल्लेख पुराणों में भविष्यकालिक क्रिया के प्रयोग द्वारा किया गया है। यह माना जाता है कि कलियुग में मनुष्यों की प्रवृत्ति पापकर्मों की ओर हो जाती है और उनका आयुबल क्षीण हो जाता है और ज्यों-ज्यों कलियुग आगे बढ़ता जाता है, त्यों-त्यों मनुष्यों की पापाभिमुख प्रवृत्ति भी बढ़ती जाती है। यद्यपि कलिकाल के दोष अनेक हैं, फिर भी उसमें एक बड़ा भारी गुण भी है। अग्न्यायन-युगों में मानस-पाप का भी फल मिलता है, किन्तु कलियुग में मानस-पाप का फल तो मिलता ही नहीं, ऊपर से मानस-पुण्य का फल प्रचुर मात्रा में मिलता है। अनजान में भी यदि भगवान् का नाम ले लिया जाय तो मुक्ति हो जाती है। अज्ञान, गणिका आदि इस प्रकार तर गये थे। भाव से हो, क्रुभाव से हो, शोध से हो, घृणा से हो, उत्साह से हो, अलस्य से हो, जैसे-तैसे भी भगवान् का नाम ले लेने से इस युग में मंगल ही होता है।

लेकिन इस विदवास के अनुगार कलियुग अन्तिम युग है। धात्रकन के शिक्षित लोग जब मध्ययुग या मध्यकाल शब्द का प्रयोग करते हैं, तो उनके कहने का अभिप्राय भारतीय परम्परा के युग-विभाग के अनुसार बीच में पड़ने-वाले द्वापर या त्रेता युग से नहीं होता। वस्तुतः यह शब्द अंग्रेजी के 'मिडल एज' के अनुकरण पर बना लिया गया है। यूरोपीय इतिहास में रोमन साम्राज्य के पतन के बाद में लेकर आधुनिक वैज्ञानिक अध्ययन के पूर्व तक के काल को मध्ययुग या मध्यकाल कहा जाता है। उन्नीसवीं शताब्दी के पश्चिमीय विचारकों ने साधारणतः सन् 476 ई. से लेकर 1553 ई. तक के काल को मध्ययुग कहा है। हाल की जानकारियों से यह मालूम हुआ है कि इस प्रकार के नामकरण का कोई विशेष उल्लेख योग्य कारण नहीं था। असल बात यह है कि मध्ययुग शब्द का प्रयोग काल के अर्थ में उतना नहीं होता जितना एक खास प्रकार की पतनोन्मुख और जबदी हुई मनोवृत्ति के अर्थ में होता है। मध्ययुग का मनुष्य धीरे-धीरे विज्ञान और असीम ज्ञान के प्रति जिज्ञासा का भाव छोड़ता जाता है तथा धार्मिक आचारों और स्वतःप्रमाण माने जानेवाले प्राप्त धारणों का अनुयायी होता जाता है। साधारणतः इन्हीं की बात की खाल निकालनेवाली व्याख्याओं पर अपनी समस्त बुद्धि-सम्पत्ति खर्च कर देता है। यूरोपीय इतिहास के इसी युग में यह शास्त्रार्थ प्रबल रूप धारण करता है कि सुई की नोक पर कितने फरिस्ते खड़े हो सकते हैं।

### इस काल की साधना का वैशिष्ट्य

प्रत्येक युग के साधक भगवान् के दो रूपों का अनुभव करते रहे हैं। एक तो उनका निर्गुण और निर्विशेष रूप है जो ज्ञान का विषय है। मनुष्य उसको ठीक-ठीक अनुभव नहीं कर सकता, क्योंकि इस क्रिया के जितने भी साधन हैं उनके पहुँच की सीमा निश्चित है। जो समस्त सीमाओं में परे है वह केवल अनुमान और तर्क का विषय हो सकता है। यद्यपि इसमें सन्देह ही है कि बौद्धिक विवेचना के द्वारा उसका कितना अंश सचमुच ही स्पष्ट होता है। प्रत्येक युग का और प्रत्येक देश का साधक भगवान् के इस निस्सीम और अचिन्त्य गुण-प्रकाश रूप की बात जानता है। कैसे जानता है, यह बताना बड़ा कठिन है, क्योंकि जो असीम और अचिन्त्य है, उसको अनुभव करने के लिए कुछ इसी प्रकार के साधन की आवश्यकता है। मनुष्य-जीवात्मा में कुछ इसी प्रकार के धर्म विद्यमान है। वस्तुतः जब भक्त भगवान् के असीम अचिन्त्य गुण-प्रकाश रूप की बात करता है तो वह ज्ञानेन्द्रियों के अनुभव की बात नहीं करता, मन द्वारा चिन्तित वस्तु की बात नहीं करता और बुद्धि द्वारा विवेचित पदार्थ की बात नहीं करता। वह इन सबसे भिन्न और सबसे अलग किसी ऐसे तत्त्व की बात कहता है जिसे उसकी अन्तरात्मा अनुभव करती है। वह सत्य है क्योंकि उसे भक्त सचमुच ही अनुभव करता है, लेकिन वह फिर भी ग्राह्य नहीं है, न तो वह मन-बुद्धि द्वारा ग्रहणीय है और न वाणी द्वारा प्रकाश्य।

जब कभी वह भक्त के हृदय में प्रकट होता है, तभी भक्त के हृदय की समस्त सीमाओं में बँधकर सगुण निर्विशेष रूप में ही व्यक्त होता है। यही भक्त का भाव-गूहीत रूप है।

इस प्रकार भगवान् के दो रूप हुए। एक तो वह जिसकी हम कल्पना नहीं कर सकते, व्याख्या नहीं कर सकते, विवेचना नहीं कर सकते। दूसरा वह जो भक्त के चित्त में भाव से प्रकट होता है और उसके समस्त मनोविकारों के बन्धन में बँधा रहता है। आधुनिक लेखक इस मनोवृत्ति के आधार पर ही इस युग-सीमा का निर्धारण करना चाहते हैं। जब वह कहते हैं कि पाँचवीं से सोलहवीं शताब्दी तक के काल को मध्ययुग कहने का कोई विशेष कारण नहीं है तो असल में वे यह बताना चाहते हैं कि इस काल में सर्वत्र यह पतनोन्मुख और जवदी हुई प्रवृत्ति नहीं पायी जाती। फिर भी मध्ययुग का सीधा अर्थ काल ही हो सकता है, और इसीलिए पाँचवीं से सोलहवीं तक के समय को मध्ययुग कहना बहुत-कुछ रूढ़ हो गया है। भारतीय इतिहास के लेखकों में से किसी-किसी ने इस शब्द का प्रयोग इसी अर्थ में किया है और किसी-किसी ने मनोवृत्तिपरक अर्थ लेकर इस काल को अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक घसीटा है, क्योंकि भारतवर्ष में आधुनिक मनोवृत्ति का जन्म अठारहवीं शताब्दी के बाद ही होता है। इस अर्थ में प्रयोग करनेवाले विद्वानों की कठिनाई यह है कि जिस प्रकार आधुनिक मनोवृत्ति के जन्म का निश्चित समय मालूम है, उसी प्रकार मध्ययुगीन मनोवृत्ति के जन्म का काल निश्चित रूप से नहीं बताया जा सकता।

इसमें सन्देह नहीं कि यूरोप के देशों की तरह इस देश में भी मध्यकाल में एक जवदी हुई मनोवृत्ति का राज्य रहा है। काव्य, नाटक, ज्योतिष, आयुर्वेद, संगीत, मूर्ति आदि जिस क्षेत्र में भी दृष्टि जाती है, सर्वत्र एक प्रकार की अधोगति का ही आभास मिलता है। इस सार्वत्रिक अधोगति का कारण इस देश की राजनीतिक स्थिति थी। कारण जो भी हो, मध्ययुग ह्रास का ही युग है। इसमें केवल एक बात में भारतवर्ष पीछे नहीं हटा। वह है भगवद्भक्ति का क्षेत्र। उत्तर-मध्य काल में बहुत बड़े-बड़े भक्त इस देश के हर हिस्से में पैदा हुए हैं। इनमें कितने ही बहुत उच्चकोटि के विचारक तत्त्वज्ञानी थे। परन्तु अधिकांश निरक्षर साधकों की ही प्रधानता रही। भारतवर्ष के इन भक्तों ने निश्चित रूप से दिला दिया है कि साक्षर होने से ही कोई भगवद्भक्ति का अधिकारी नहीं हो जाता और निरक्षर होने मात्र से कोई उस महारस से वंचित भी नहीं हो जाता। भक्त की मनोवृत्ति के अनुसार कभी वह सखा रूप में, कभी प्रिय रूप में, कभी स्वामी रूप में और कभी अन्यान्य रूपों में प्रकट होता है।

मध्ययुग के भक्तों ने इस भाव-गूहीत रूप का बड़ा विशद वर्णन किया है। जो भगवान् अचिन्त्य है उसका कोई नाम-रूप नहीं होता। ज्ञानी लोग उसको आत्मा या ब्रह्म जैसे एक ही शब्द से समझा सकते हैं, क्योंकि उनके मत से मनुष्य की जीवात्मा परब्रह्म से अभिन्न है। परन्तु ऐसे परमात्मा का नाम भी क्या और

रूप भी क्या ? कुछ ऐसे ही भाव की बताने के लिए मौजी कबीर ने कहा था—  
 "उनका नाम कहन को नाही दूजा घोसा होय ।" नाम रूप की अपेक्षा रखता है । जिस वस्तु का रूप नहीं होना उसका नाम भी नहीं होता । परन्तु मध्ययुग के भक्तों में भगवान् के नाम का माहात्म्य बहुत अधिक है । मध्ययुग की समस्त धर्म-साधना को नाम की साधना कहा जा सकता है । चाहे सगुण मार्ग के भक्त हों चाहे निर्गुण मार्ग के, नाम जप के बारे में किसी को कोई सन्देह नहीं । इस अपार भवसागर में एकमात्र नाम ही नौका रूप है । यद्यपि ऐसा कोई स्थान नहीं है जहाँ भगवान् का वास न हो और मनुष्य का हृदय भी निस्सन्देह उसका आवास है । फिर भी जब तक वह नाम और रूप के साँचे में नहीं ढल जाता अर्थात् सगुण और सविशेष रूप में नहीं प्रकट हो जाता तब तक वह ग्राह्य भी नहीं । इसीलिए भक्तों के नाम-स्मरण का स्पष्ट अर्थ है, भगवान् के भावगूहीत रूप का स्मरण । ब्रह्मसंहिता में कहा है कि यद्यपि भगवान् का गुण और प्रकाश अचिन्तनीय है और सबके हृदय में रहता हुआ भी वह सबके अगोचर रहता है—कम लोभ ही उसके हृदय-स्थित रूप को जान जाते हैं—तथापि सन्त लोग प्रेमाञ्जन से विच्छुरित भक्ति-रूप नयनों से सदैव उसका दर्शन करते रहते हैं, अर्थात् जो अरूप होने के कारण दृष्टि का अविषय है उसे प्रेम के अञ्जन से अनुरजित करके विशिष्ट बनाकर देता करते हैं :

प्रेमाञ्जनच्छुरित भक्तिविलोचनेन  
 सन्तः सदैव हृदयेऽप्यवलोकयन्ति ।  
 यं श्याम सुन्दरमचिन्तयगुणप्रकाशं  
 गोविन्दमादिपुरुषं तमहं भजामि ॥

भगवान् का यह प्रेमाञ्जनच्छुरित रूप भक्त की अपनी विशेषता है । यह उसे सिद्धिवादियों से अलग कर देता है, योग के चमत्कारों को ही सब कुछ माननेवालों से पृथक् कर देता है और शुष्क ज्ञान के कथनी-कथनेवालों से भी अलग कर देता है । यह नाम और रूप की उपासना मध्यकालीन भक्तों की अपनी विशेषता है । यह बात बौद्ध और जैन साधकों में नहीं थी, नाथ और निरञ्जन मत के साधकों में भी नहीं थी और अन्य किसी शुष्क ज्ञानवादी सम्प्रदाय में भी नहीं थी । जप की महिमा का बखान इस देश में नया नहीं है । गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने 'यज्ञानां जप यज्ञोऽस्मि' कहकर जप की महिमा बतायी है, पर साधारणतः जप मन्त्र-विशेष का हृत्पा करता था । भगवान् के नाम को ही सबसे बड़ा मन्त्र मानना और उसी के जप को समस्त सिद्धियों का मूल मानना इस युग की विशेषता है, और इस विशेषता ने ही भगवान् के भावगूहीत रूप को इतना महत्त्व दिया है । भगवान् के सगुण रूप की उपासना के मूल में यह भावगूहीत रूप ही है, अन्तर केवल इतना ही है कि भावगूहीत रूप भगवान् के पूर्वनिर्धारित किसी रूप को आश्रय करके होता है । इस प्रकार यद्यपि सूरदास के कृष्ण और हित हरिवंश के भावगूहीत रूप में थोड़ा अन्तर ही सकता है, परन्तु है वह एक ही शास्त्र-समाधि

श्रीकृष्ण के मधुर रूप पर आधारित। वस्तुतः निर्गुण कहे जानेवाले रूप में भगवान् की उपासना करनेवाला भक्त भी भगवान् के इस भावगृहीत गुण-विशिष्ट रूप को ही अपनाता है। फिर भी उसकी विशेषता यह है कि उसका भावगृहीत रूप किसी पूर्वनिर्धारित और शास्त्र-समर्थित आकार को आश्रय करके नहीं होता।

मध्ययुग में इस भाव ने अनेक विचित्र रूपों में अपने को प्रकाशित किया है। इसीलिए इस युग का साहित्य भक्ति के रस से अत्यन्त सरस हो गया है और भगवान् के भावगृहीत रूपों के वैचित्र्य के कारण अनेक रूपों में प्रकट हुआ है। इस सरसता और वैचित्र्य के कारण ही इस युग का साहित्य इतना आकर्षक बना है।

## धर्म-साधना का साहित्य

यूरोप के इतिहास के जिस काल को मध्ययुग कहा जाता है, उसके प्रारम्भिक शताब्दियों को भारतीय इतिहास का 'स्वर्णयुग' कहा जाता है। यद्यपि यह बात सम्पूर्ण रूप से तथ्य के अनुकूल नहीं कही जा सकती, तथापि इतना तो सत्य है ही कि भारतीय इतिहास में गुप्त नरपतियों का उत्कर्षकाल बहुत महत्त्वपूर्ण रहा है। सन् ईसवी की पहली शताब्दी से मथुरा के कुषाण सम्राटों के शासन सम्बन्धी चिह्नों का मिलना एकदम बन्द हो जाता है। इसके बाद के दो-तीन सौ वर्षों का काल अब तक भारतीय इतिहास का अन्धयुग ही कहा जाता रहा है। हाल ही में इस काल के अनेक तथ्यों का पता चला है, किन्तु धारावाहिक इतिहास लिखने की सामग्री अब भी पर्याप्त नहीं कही जा सकती। धीरे-धीरे विद्वान् अन्वेषक कुछ-न-कुछ नये तथ्यों का संग्रह करते जा रहे हैं। यह 'अन्धकार युग' शब्द भी यूरोपियन पण्डितों के दिमाग की ही उपज है। यदि राजाओं और राज-पुरुषों का नाम ही इतिहास न समझा जाय तो इस काल को 'अन्धकार युग' नहीं कहा जा सकता। धर्म और दर्शन आदि के जो ग्रन्थ परवर्ती डेढ़ हजार वर्षों के इतिहास को प्रभावित करते रहे हैं, उनका बीजारोपण इसी काल में कही हुआ था। 'मनु-स्मृति' का नवीन रूप सम्भवतः इसी काल की देन है। सूर्य-सिद्धान्त का पुराना रूप इसी काल में बना होगा। अश्वघोष ने सम्भवतः इसी काल में अपनी नयी काव्यशैली का आरम्भ किया और परवर्ती नाटकों, प्रकरणों और अन्यान्य रूपों को प्रभावित करनेवाला भारतीय नाट्यशास्त्र भी इसी काल में लिखा गया था, तथा परवर्ती काव्यों को दूर तक प्रभावित करनेवाला वात्स्यायन



का 'कामसूत्र' इसी काल में सम्पादित हुआ था। हम आगे चलकर देखेंगे कि-दर्शन और धर्म-साधना के क्षेत्र में अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों और सम्प्रदायों की स्थापना इसी काल में हुई। इस प्रकार परवर्ती भारतवर्ष को जो रूप प्राप्त हुआ, वह अधिकांश में इसी काल की देन है।

सन् 220 ई. में मगध का प्रसिद्ध पाटलिपुत्र चार सौ वर्षों की गाढ़ निद्रा के बाद एकाएक जाग उठा। इसी वर्ष चन्द्रगुप्त नामधारी एक साधारण राज-कुमार, जिसकी दावित लिच्छवियों की राजकन्या से विवाह करने के कारण बहुत बढ़ गयी थी, अचानक प्रबल पराक्रम के साथ उठ खड़ा हुआ और उत्तर भारत के विदेशियों को उखाड़ फेंकने में समर्थ हो गया। उसके पुत्र समुद्रगुप्त ने और भी प्रचण्ड विक्रम का परिचय दिया। अनेक मदगवित सामन्तों और बलदर्पित शासकों का मान-मर्दन करके उसने उत्तर भारत को निष्कण्टक-सा बना दिया। उसका पुत्र द्वितीय चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य पिता के समान ही प्रतापशाली सिद्ध हुआ। इसका सुव्यवस्थित साम्राज्य पूर्व समुद्र से पश्चिम समुद्र तक फैला हुआ था। इस समय ब्राह्मण धर्म नया तेज और नया जीवन पाकर बड़ा शक्तिशाली हो गया।

वस्तुतः यूरोप के इतिहास में जहाँ से मध्ययुग का प्रारम्भ हुआ था वहाँ भारतीय इतिहास में नवीन उत्साह और नवीन जोश का उदय हुआ। संस्कृत भाषा ने नयी शक्ति प्राप्त की और समूचे देश में एक नये ढंग की जातीयता की लहर दौड़ गयी। इस काल में राज्यकार्य से लेकर साहित्य, धर्म और सामाजिक विधि-व्यवस्था तक में एक विचित्र प्रकार की क्रान्ति का पता लगता है। पुराने शासक लोग राज-कार्य के लिए जिन शब्दों का व्यवहार करते थे, उन्हें छोड़ दिया गया। कुपाण नरपतियों ने जिस गान्धारशैली की मूर्त्तिकला को बहुत सम्मान दिया था, वह एकदम उपेक्षित हो गयी। वस्तुतः आज के भारतीय धर्म, समाज, आचार-विचार, क्रियाकाण्ड सभी विषयों पर इस युग की अमिट छाप है। इस काल को और चाहे जो कहा जाय, पतनोन्मुखी और जवदी हुई मनो-वृत्ति का काल नहीं कहा जा सकता। जो पुराण और स्मृतियाँ आजकल निस्सन्दिग्ध रूप में प्रामाणिक मानी जाती हैं उनका सम्पादन अन्तिम रूप में इस काल में हुआ था। जो काव्य, नाटक, कथा, आख्यायिकाएँ गुप्त काल में रची गयीं, वे आज भी भारतवर्ष का चित्त मुग्ध कर रही हैं। जो शास्त्र उन दिनों प्रतिष्ठित हुए, वे सैकड़ों वर्ष बाद आज भी भारतीय मनीषा को प्रेरणा दे रहे हैं। इस काल को भारतीय उन्नति के स्तम्भ हो जाने का काल नहीं कहा जा सकता।

लेकिन विक्रम की छठी शताब्दी के बाद भारतीय धर्म-साधना में एक नयी प्रवृत्ति का उदय अवश्य होता है। इस समय से भारतीय धर्म-साधना के क्षेत्र में उस नये प्रभाव का प्रमाण मिलने लगता है जिसे संक्षेप में 'तान्त्रिक प्रभाव' कह सकते हैं। केवल ब्राह्मण ही नहीं, जैन और बौद्ध सम्प्रदायों में भी यह प्रभाव

स्पष्ट रूप से लक्षित होता है। बौद्ध धर्म का अन्तिम रूप तो इस देश में तान्त्रिक ही रहा। दसवीं शताब्दी के आसपास आते-आते इस देश की धर्म-साधना विल्कुल नये रूप में प्रकट होती है। निस्सन्देह यहाँ से भारतीय मनीषा के उत्तरोत्तर संकोचन का काल आरम्भ होता है। यह अवस्था अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक चलती रही, उसके बाद भारतवर्ष फिर नये ढंग से सोचना आरम्भ करता है। सच पूछा जाय तो विक्रम की दसवीं शताब्दी के बाद ही भारतीय इतिहास का वह काल आरम्भ होता है जिसे संकोचनशील और स्तब्ध मनोवृत्ति का काल कहा जा सकता है। यह सत्य है कि मध्यकाल में कोई भी ऐसी प्रवृत्ति कठिनाई से मिलेगी जिसका बीजारोपण किसी-न-किसी रूप में पूर्ववर्ती काल में न हो गया हो। परन्तु धर्म-साधना का इतिहास जीवन्त वस्तु है और जब हम किसी प्रवृत्ति को नयी कहते हैं, तो हमारा मतलब केवल इतना ही होता है कि यह प्रवृत्ति कुछ विशेष ऐतिहासिक और सामाजिक कारणों से अत्यन्त प्रबल होकर प्रकट हुई थी।

### एक विशिष्ट प्रवृत्ति

दसवीं शताब्दी के आसपास एक विशिष्ट मनोवृत्ति का प्राधान्य भारतीय धर्म-साधना के क्षेत्र में स्थापित होता है, यद्यपि वह नयी नहीं है। कम-से-कम विक्रम की छठी शताब्दी से निश्चिन्त रूप से इस प्रवृत्ति के रहने का प्रमाण मिलता है। विरोधी मतों को 'अवैदिक' कहकर हेय सिद्ध करना इस प्रवृत्ति का प्रधान स्वरूप है। छठी से लेकर दसवीं शताब्दी तक का भारतीय साहित्य बहुत विशाल है, तो भी धर्म-साधना के इतिहास की दृष्टि से वह पर्याप्त नहीं कहा जा सकता। अर्धिकांश में हमें साम्प्रदायिक ग्रन्थों पर निर्भर करना पड़ता है। यह उल्लेख योग्य है कि सभी धार्मिक सम्प्रदाय अपने ग्रन्थ नहीं छोड़ गये हैं। कुछ ने तो शायद ग्रन्थ लिखा ही नहीं और कुछ ने अगर लिखा भी तो वह प्राप्त नहीं हो सका। पुरानी पुस्तकों में इन सम्प्रदायों का कुछ-कुछ उल्लेख मिल जाता है। पर इन उल्लेखों से इनका कुछ विशेष परिचय नहीं मिलता। बौद्ध सम्प्रदायों के विषय में ब्राह्मण ग्रन्थों से जो कुछ पता चलता है, वह केवल अपूर्ण ही नहीं, भ्रामक भी है। सौभाग्यवश बौद्धों के एक बहुत बड़े सम्प्रदाय स्थविरवाद का पूरा साहित्य—जो लगभग तीन महाभारत के बराबर है—प्राप्त हो गया। अन्यान्य सम्प्रदायों के ग्रन्थ भी थोड़े-बहुत मिल गये हैं और चीनी तथा तिब्बती भाषा में अनेक ग्रन्थ अनूदित अवस्था में सुरक्षित हैं। विद्वान् लोग नये सिरे से इन ग्रन्थों को धीरे-धीरे प्रकाश में लाने का प्रयत्न करते हैं, ब्राह्मण ग्रन्थों में उच्छेद-विनाश या अभाववाद की ही मुख्य बौद्ध सिद्धान्त मानकर खण्डन किया गया है। यदि बौद्ध ग्रन्थों का अन्य देशों से उद्धार न हो सकता तो हमें बौद्ध दर्शन की महिमा का कुछ भी पता न चल पाता। 'सर्वदर्शनसंग्रह' में वैभाषिक सम्प्रदाय के बौद्धों के नामकरण का रहस्य यह बताया गया है कि ये लोग विभाषा यानी

गड़बड़ भाषा के बोलनेवाले या बे-सिर-पैर की हाँकनेवाले बकवादी हैं, लेकिन असली-रहस्य यह नहीं है। भला कोई सम्प्रदाय अपने को बकवादी क्यों कहेगा ? असल में विभाषा शब्द का अर्थ है विशिष्ट भाष्य। यह विशिष्ट भाष्य चीनी भाषा में आज भी सुरक्षित है। संस्कृत में इस मत का प्रतिपादक ग्रन्थ 'अभिधर्मकोश' उपलब्ध हुआ है। इस ग्रन्थ का पहले-पहल चीनी भाषा के टीका के आधार पर फ्रांसीसी में उल्टा किया गया था। इस सामग्री के आधार पर महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने इसके मूल के उद्धार का प्रयत्न किया है और एक संस्कृत टीका भी अपनी ओर से जोड़कर इसे बोधगम्य बना दिया है। यह महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'अनापशनाप बोलने-वालो' की कृति तो है ही नहीं, बहुत अधिक युक्तिसंगत और माननीय है।

शंकराचार्य ने शून्यवाद को 'सर्वप्रमाण विप्र निषिद्ध' कहकर उपेक्षा योग्य ही समझा था। कुमारिल भट्ट जैसे मेधावी आचार्य ने भी बुद्ध की अहिंसा आदि भली बातों को उसी प्रकार अग्राह्य बतलाया था जिस प्रकार कुत्ते की खाल में रखा हुआ दूध अमध्य होकर अनुपयोगी हो जाता है। 'श्वदत्ति निक्षिप्तक्षीर-वदनुपयोगि' इसी प्रकार के अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं। वस्तुतः बड़े-से-बड़े आचार्यों के खण्डनात्मक तर्कों और आक्रमणात्मक लेखों को देखकर भी विरोधी सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के विषय में कोई निश्चित धारणा नहीं बनायी जा सकती। बौद्ध धर्म तो फिर भी जीवित मत है और उसके साहित्य के उपलब्ध हो जाने से इसके विषय में ठीक-ठीक धारणा बना ली जा सकती है। परन्तु ऐसे बहुत-से सम्प्रदाय हैं जिनकी न तो किसी जीवित परम्परा का पता चलता है और न कोई साहित्य ही उपलब्ध हो सकता है। विरोधी मतवालो ने उनका थोड़ा-बहुत विकृत परिचय दिया है, परन्तु ऊपर के उदाहरणों को देखकर जान पड़ता है कि हम इन विकृत परिचयों के आधार पर विशेष अग्रसर नहीं हो सकते।

एक ऐसा सम्प्रदाय नीलपटों या नीलाम्बरो का था। 'पुरातन प्रबन्ध संग्रह' नामक जैन प्रबन्ध में इन दर्शनियों की चर्चा है। इनकी साधना-पद्धति के विषय में जितना कुछ कहा गया है, उससे लगता है कि ये लोग अत्यन्त निचली श्रेणी के भोगपरक धर्म का प्रचार करते थे। खाओ-पियो और मोज करो, यही उनका आदर्श था। पुल्प और स्त्री के जोड़े नग्न होकर एक ही नीले वस्त्र में लिपटे रहते थे। ऐसे ही एक जोड़े में राजा भोज की एक कन्या ने धर्म-विषयक प्रश्न किया जिस पर 'दर्शनी' ने उस वामलोचना को उपदेश दिया कि 'खाओ-पियो और मोज करो'। जो बीत गया सो कभी नहीं लौट सकता। अगर तुमने तप किया और कष्ट उठाया तो वह तुम्हारे लिए विल्कुल बेकार है, क्योंकि वह जो गया सो गया। असल बात यह है कि यह दारीर जड़तत्वों का संघात-मात्र है, इसके भागे कुछ भी नहीं है :

'पिव खाद च वामलोचने यदतीतं वरगात्रि तन्न ते ।

नहि भोच गतं निवर्तते समुदयमात्रामिदं कलेवरम् ॥'

राजा भोज को जब यह बात मालूम हुई तो उन्होंने इस सम्प्रदाय का उच्छेद कर दिया। खोज-खोज करके नीलपटों के सभी जोड़े हमेशा के लिए समाप्त कर दिये गये। भारतीय साहित्य में इन नीलपटों की कोई चर्चा नहीं आती। इस विवरण से तो इनके विषय में घृणा ही उत्पन्न होती है। यह श्लोक पुराना है। 'सर्वदर्शनसमुच्चय' की टीका में इसे लोकायत मत के माननेवालों की उक्ति कहा गया है। सौभाग्यवश इस सम्प्रदाय का एक और भी विवरण का सिंहल (सीलोन) के 'निकायसंग्रह' से श्री राहुल साकृत्यायन ने उद्धार किया है। यह कहानी भी राजा भोज के काल के कुछ ही पहले की है। कहा गया है कि राजा मतवलसेन, जिनका राज्यकाल 846-66 ईसवी है, के समय वज्र-पर्वत-निकाय का एक भिक्षु सिंहल में आया और वीरांकुर विहार में रहने लगा। उसके प्रभाव में आकर राजा ने वजिरिय (वज्रयान) मत को स्वीकार किया। इसी से लंका में रत्नकूट आदि ग्रन्थों का प्रचार आरम्भ हुआ। इसके बाद के राजा ने यद्यपि वजिरिय के बारे में कुछ कड़ाई दिखायी, पर इन सिद्धान्तों के गोप्य रहने के कारण वे बचे ही रहे। राहुलजी का कहना है कि तिब्बत के रंगीन चित्रों में आतिशा (दीपंकर श्रीज्ञान) आदि भारतीय भिक्षुओं के चोवर के नीचे जो नीले रंग की एक जाकेट-जैसी चीज दिखती है, उसका कारण 'निकाय संग्रह' में इस प्रकार दिया हुआ है—जिस समय कुमारदास सिंहल में राज कर रहे थे, उन्हीं दिनों दक्षिण मथुरा में श्रीहर्ष नामक राजा का राज्य था। उस समय सम्मितीय निकाय का एक दुःशीन भिक्षु नीला वस्त्र धारण करने की रात को वेश्या के घर गया। उसके प्रातःकाल लौटने में देर हो गयी। जब विहार के सिष्यो ने उसके वस्त्र का कारण पूछा तो उसने उस नील वस्त्र की बड़ी महिमा बतायी। तभी से उसके शिष्य नीलवस्त्र का व्यवहार करने लगे। 'नीलपटदर्शन' में कहा गया है कि वेश्या, सुरा और काम, ये तीन ही वास्तव रत्न हैं, बाकी सब काँच के टुकड़े हैं। स्पष्ट ही नीलपट दर्शनियों का जो मत 'पुरातन प्रबन्ध' में उद्धृत किया गया है, वह इसी में मिलता-जुलता है। परन्तु यदि राहुलजी के वक्तव्य को ध्यान से देखा जाय तो मालूम होगा कि इन लोगों का सम्बन्ध वज्रयानियों से था। यह ध्यान देने की बात है कि सम्मितीय निकाय के जिन भिक्षुओं की ऊपर चर्चा आयी है, उनका महायान मत की स्थापना में बड़ा हाथ रहा है ('मंगा', पुरातत्त्वाक)। यह नीलपट सम्प्रदाय यदि वज्रयान से सम्बद्ध था तो निश्चय ही बड़ा शक्तिशाली था और उसका साहित्य एकदम खोया हुआ नहीं कहा जा सकता। स्पष्ट ही यदि जैन प्रबन्ध का विवरण ही हमारे सामने होता तो इस मत के विषय में बहुत भ्रान्त धारणा बनी रहती। ऐसे अनेक सम्प्रदाय हैं जो गलत ढंग से उपस्थित हैं। कितनी ही का तो नाम भी नहीं बचा होगा।

कितने ही सम्प्रदाय ऐसे हैं जिनका साहित्य तो उपलब्ध नहीं है, पर परम्परा अभी बची हुई है। नाथमार्ग के बारह पन्थों में से प्रायः सभी जीवित हैं, पर जहाँ

तक मालूम है एक-दो को छोड़कर बाकी का कोई साहित्य नहीं बचा है। इन सम्प्रदायों के साधुओं और गृहस्थों में अपने प्रतिष्ठाता के सम्बन्ध में कुछ कथाएँ बची हुई हैं। किसी-किसी के स्थापित मठ और मन्दिर वर्तमान हैं, उनमें कुछ विशेष ढंग के अनुष्ठान होते हैं। इन लोक-कथाओं और अनुष्ठानों के भीतर से इन सम्प्रदायों की विशेषता का कुछ पता चलता है। इतना ही नहीं, कभी-कभी तो अनुष्ठानों और लोक-कथाओं पर से उन पूर्ववर्ती मतों का भी पता चल जाता है जो या तो इन परवर्ती मतों के विरोधी थे या इन्हीं में धुलमिल गये हैं! आगे हम इस प्रकार के कई धर्म-मतों का उल्लेख करेंगे। इसीलिए भारतीय धर्म-साधना का अध्ययन बहुत जटिल और उलझा हुआ कार्य है। इसे सुचारु रूप से करने के लिए केवल लिखित साहित्य से काम नहीं चल सकता। लोक-कथा, मूर्ति और मन्दिर, साधुओं के विशेष-विशेष सम्प्रदाय, उनकी रीति-नीति, आचार-विचार और पूजा-अनुष्ठान आदि की जानकारी परम आवश्यक है। परन्तु इस दृष्टि से बहुत कम काम हुआ है। जो कुछ हुआ है वह अधिकतर विदेशी विद्वानों के परिश्रम का फल है। इसके लिए हमें उनका कृतज्ञ होना चाहिए। यह ठीक है कि उनका दृष्टिकोण दूसरा है परन्तु जो कुछ भी उन्होंने किया है वह हमारे काम तो आता ही है।

### आस्तिक और नास्तिक

इस काल के धर्म को दो मोटे विभागों में बाँट लिया जा सकता है : आस्तिक और नास्तिक। आस्तिक भी दो श्रेणियों के है। एक वे जो वेद को प्रमाण मानते हैं, दूसरे वे जो वेद से अपने मत के समर्थित या असमर्थित होने की परवा नहीं करते। ये नास्तिक तो नहीं हैं, पर वेद-विरोधी भवश्य हैं। मनु ने वेद-निन्दक को ही नास्तिक कहा है, परन्तु जैसा कि कुल्लूक भट्ट ने मनु की टीका में (4-163) इस शब्द की व्याख्या की है, नास्तिक शब्द का प्रचलित अर्थ था परलोक में विश्वास न करनेवाला। उन दिनों अपने विरोधी मतों को अर्थदिक और नास्तिक कहकर लोकचक्षु में हीन सिद्ध करने की चेष्टा की जाती थी। सातवीं शताब्दी के बाद यह प्रवृत्ति उत्तरोत्तर प्रयत्न होती गयी। श्रीकृष्ण धूर्जटि मिश्र ने 'सिद्धान्त चन्द्रोदय' में छः नास्तिक सम्प्रदायों के नाम गिनाये हैं : (1) चार्वाक, (2-5) चार बौद्धमत अर्थात् माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक और वैभाषिक, तथा (6) दिगम्बर (जैन)। परन्तु भिन्न-भिन्न मत के ग्रन्थों की जाँच की जाय तो नास्तिकों की संख्या और अधिक होगी। जैमिनी विरचित मीमांसा और कपिल सांख्य भी इस अपवाद के शिकार हैं। इन प्रकार वेद माननेवाले निरीश्वर सम्प्रदाय भी हैं।

वेद को अन्तिम प्रमाण माननेवाले धर्म-मतों और दार्शनिक सम्प्रदायों की संख्या एक-दो नहीं है। उत्तर मध्यकाल में वेदान्त के अनेक परस्पर विरोधी सम्प्रदाय हुए हैं। सब अपने को श्रुतिसम्मत मानते हैं। अद्वैतवाद, द्वैतवाद, विनिष्ठाद्वैतवाद, शुद्धाद्वैत, अचिन्त्य भेदाभेद आदि अनेक परस्पर-विरोधी मत

ऐसे हैं जो एक ही श्रुति को अपना आधार मानते हैं। कभी-कभी तो एक ही वाक्य पर से ये लोग परस्पर-विरुद्ध अर्थों का समर्थन करते हैं। आगे चलकर इन विरोधों के परिहार की चेष्टाएँ हुई हैं। इसी प्रकार शैव, शाक्त, पाशुपत, गणपत्य, सौर आदि अनेक धार्मिक सम्प्रदाय अपने-अपने मतों को वेद-प्रतिपादित बतलाते हैं। प्रायः ही विरोधी मतों को वेद-विरोधी कहकर हीन सिद्ध करने की प्रवृत्ति है। कूर्म पुराण में कापाल, लाकुल, वाम, भैरव, पूर्व, पश्चिम, पांचरात्र, पाशुपत आदि को अर्धदिक बताया गया है। एक भजेदार वात यह है कि प्रायः ही शिवजी या स्वयं विष्णु भगवान के मुख से कहलवाया गया है कि उन्होंने असुरों को पथभ्रान्त बनाने के लिए मोह-शास्त्रों की रचना की थी। कूर्म पुराण के सोलहवें अध्याय में कहा गया है कि शिवजी की प्रेरणा से विष्णु ने ही कापाल, लाकुल, वाम, भैरव आदि हजारों मोहशास्त्रों की रचना की थी।

चकार मोहशास्त्राणि केशवोऽपि शिवेरितः ।

कापालं लाकुलं वामं भैरवं पूर्वपश्चिमम् ।

पाञ्चारात्रं पाशुपतं तथान्यानि सहस्रशः ।

शंकराचार्य ने शारीरिक भाष्य में पाशुपतों और महेश्वरों को बाह्य ही माना था (2-2-37)। स्वयं शंकराचार्य भी इसी आक्षेप के अधिकारी बने हैं। साख्य-प्रवचन भाष्य में 'पञ्चपुराण' के कुछ श्लोक उद्धृत किये गये हैं जिनमें शिवजी ने पार्वती को सम्बोधन करके कहा है कि हे देवि, मायावाद बड़ा असत् शास्त्र है। मैंने ही कलियुग में ब्राह्मण का रूप धारण करके इस शास्त्र की रचना की है। इसमें मैंने श्रुतिवाक्यों का गलत अर्थ किया है और कर्म स्वरूप की त्याज्यता का प्रतिपादन किया है। सर्व कर्मों के परिभ्रंश को बताकर नैकर्म्य भावना का मैंने समर्थन किया है। वह प्रच्छन्न बौद्ध मत है :

मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं वीढ मेव च ।

मयैव कथि तं देवि कलौ ब्राह्मणरूपिणा ॥

अपार्थं श्रुतिवाक्यानां दशयन् लोकगाहितम् ।

कर्मस्वरूपत्याज्यत्वमत्र च प्रतिपाद्यते ॥

सर्वकर्मपरिभ्रंशार्थैकर्म्यं तत्र चोच्यते ।

परमात्माजीवयोरैवयं मयात्र प्रतिपाद्यते ॥

उस काल के साहित्य से अनेक ऐसे उदाहरण खोजे जा सकते हैं। उत्तर-कालीन मध्ययुग में तो यह प्रवृत्ति इतनी प्रबल हुई कि प्रत्येक सम्प्रदाय के लिए एक भाष्य का होना अत्यन्त आवश्यक माना जाने लगा था। भाष्य या तो उपनिषदों पर या ब्रह्मसूत्र (वादरायण के वेदान्त सूत्र) पर या गीता पर होना चाहिए था। इनको 'प्रस्थानत्रयी' कहा जाता था। किसी सम्प्रदाय के पास तीनों के भाष्य हैं, किसी के पास दो के, और किसी-किसी के पास केवल एक का ही। उत्तर मध्ययुग में भाष्यहीन सम्प्रदाय अर्धदिक समझ लिया जाता था। कहते हैं कि अपना भाष्य न होने के कारण अचिन्त्य भेदाभेदवादी गौड़ीय वैष्णवों की एक बार जयपुर में

कठिनाई में पड़ना पड़ा था। बलदेव विद्याभूषण ने पण्डित सभा में मोहलत मांगी थी और उपास्य भूक्ति की कृपा से अल्प काल ही में वेदान्तसूत्र पर भाष्य लिख डाला था।

## वेद-विरोधी स्वर

एक और वेदों को एकमात्र अविश्ववादी प्रमाण मानने की प्रवृत्ति जिस प्रकार तीव्र रूप धारण करती जाती थी, दूसरी ओर उसकी उतनी ही तीव्र प्रतिक्रिया भी चल रही थी। कितने ही तान्त्रिक मतों ने अपने को खुल्लमखुल्ला वेद-विरोधी सम्प्रदाय घोषित किया और दृढ़ कण्ठ से समस्त वैदिक मतों का प्रत्यख्यान किया। प्रतिक्रिया इतनी उग्र थी कि अत्यन्त सहज बात को भी वे लोग भड़कानेवाली भाषा में करते थे और हर प्रकार से वैदिक मार्ग का उलटा सुनायी देनेवाला वक्तव्य देते थे। सब समय उसका अर्थ उलटा होता नहीं था। वह बहुत-कुछ भड़कानेवाली भाषा में जान-बूझकर कहा जाता था, परन्तु उसका वास्तविक अर्थ उतना भड़कानेवाला नहीं हुआ करता था।

विक्रम की छठी शताब्दी के बाद जो तान्त्रिक प्रभाव भारतीय साधना के ऊपर पड़ा, वह परवर्ती काल के सन्तों या निर्गुणिया भक्तों की साधना के रूप में प्रकट हुआ। इस साहित्य का बीजारोपण विक्रम की छठी शताब्दी में ही हुआ और विक्रम की नवीं और दसवीं शताब्दी तक वह अंकुरित होता रहा। इसीलिए संक्षेप में इस काल की धार्मिक प्रवृत्तियों का परिचय दे देना आवश्यक है।

वस्तुतः विक्रम की छठी से लेकर दसवीं शताब्दी तक के धार्मिक इतिहास को परिपूर्ण रूप देने के लिए जो सामग्री उपलब्ध है, वह विशाल होने पर भी पर्याप्त नहीं है। इस कार्य को सम्पन्न करने में अधिकांश साम्प्रदायिक ग्रन्थों का धाधम लेना पड़ता है। परन्तु, जैसा कि ऊपर बतलाया गया है, सभी धार्मिक साधक और सम्प्रदाय अपने सिद्धान्तों के उपस्थापक ग्रन्थ लिख ही गये हों ऐसी बात नहीं। ऐसे अनेक सम्प्रदाय थे और नये, जिनका कोई ग्रन्थ बचा नहीं है। किसी सम्प्रदाय पर रहा है, पर ग्रन्थ उनके अनुयायियों के द्वारा है। संस्था का अधिक होना किसी सम्प्रदाय नहीं है।

समसामयिक साधना-पद्धतियाँ

करती रहती है। इसलिए धार्मिक साधना के इतिहास में छोटी-बड़ी सभी प्रवृत्तियों का महत्त्व रहता है। कभी-कभी शुरू में अत्यन्त मामूली दिखलाई पड़नेवाली भावधारा लोकधर्म का अत्यन्त प्रबल रूप धारण करती हुई देखी गयी है। हमारे आलोच्य काल में तान्त्रिक साधना ने और योगाभ्यास ने बहुत प्रबल रूप धारण किया था। इस काल की धार्मिक साधना के अध्ययन के लिए हमें अधिकांश संस्कृत पुस्तकों का अध्ययन लेना पड़ता है। दक्षिण भारत की लोक भाषा में लिखे हुए भक्तिमूलक ग्रन्थ आगे चलकर जवदंस्त दार्शनिक और धार्मिक सम्प्रदायों की स्थापना के कारण हुए हैं। इस तथ्य से यह अनुमान करना असंगत नहीं है कि अन्यान्य धर्म-सम्प्रदायों और साधना मार्गों के विकास में भी लोकभाषा का हाथ रहा होगा। इस दृष्टि से जितनी पुस्तकें हमें मिलनी चाहिए, उतनी मिली नहीं हैं। फिर जो हैं भी, उन सबका उद्धार भी कहाँ हुआ है ?

पांचरात्र साहित्य बहुत प्राचीन और विशाल है। यद्यपि इसके ग्रन्थों की आनुश्रुतिक संख्या 108 ही बतायी जाती है, तथापि दो सौ से भी अधिक संहिताओं का पता चला है। पर अभी तक कुल 13 संहिताएँ ही छपी हैं। उनमें भी नामगरी अक्षरों में छः ही उपलब्ध हैं, बाकी तेलुगु या ग्रन्थानिधि में छपी हैं।<sup>1</sup> शैव आगमों और उपागमों की संख्या 198 बतायी जाती है, पर उनमें से बहुत कम मुद्रित हैं। यही बात धारणियों, स्तोत्रों तथा इसी श्रेणी के ग्रन्थ साहित्यों के लिए भी सत्य है।

यहाँ एक बात विशेष रूप से स्मरण रखने योग्य है। इस देश में आज जितनी जातियाँ बसती हैं, वे सभी सदा से आर्य-भाषाभाषी नहीं रही हैं। उत्तर भारत में सर्वत्र जनसाधारण की भाषा आर्यभाषा बन गयी है। आर्यों के आने के पहले इस देश में ऐसी अनेक जातियाँ थीं जो आर्यतर भाषा बोला करती थीं। आर्यों के साथ इन जातियों का, किसी भूले हुए युग में, बड़ा कठोर संघर्ष हुआ था। अमुरों, दैत्यों, नागों, यक्षों, राक्षसों आदि के साथ आर्यजाति के साथ कठोर संघर्ष की कहानियाँ हैं। उन्होंने धीरे-धीरे आर्यभाषा और आर्य-विश्वास को स्वीकार कर लिया। परन्तु उनके विश्वास और उनकी भाषा ने नीचे से आक्रमण किया तथा आर्यभाषा ऊपर से आर्य बने रहने पर भी उनकी भाषाओं और उनके विश्वासों से प्रभावित होती रही। उनके विश्वासों ने हमारी धर्म-साधना और सामाजिक रीति-नीति को ही नहीं, हमारी नैतिक परम्परा को भी प्रभावित किया। जैसे-जैसे वे जातियाँ आर्यभाषा सीखती गयीं, वैसे-वैसे उन्होंने आर्यों की

1. जगन्नाथ संहिता (गायकवाइतिरोज 54) के सम्पादक ने निम्नलिखित संहिताओं के नाम दिये हैं—अद्वैतस्य संहिता (नागरी), ईश्वर संहिता (तेलुगु), अविजम संहिता (ते.), जगन्नाथ संहिता (नागरी), पाराशर संहिता (ते.), पद्मशंख संहिता (ते.), बृहद् ब्रह्म संहिता (ते.+ना.), चरद्वाज संहिता (ते.), सधर्मोत्तम संहिता (ते.), विष्णुतिलक (ते.), प्रथम संहिता (पञ्च लिपि) और सारस्वत संहिता (ना.)।



परम्परागत धर्म-साधना और तत्त्व-चिन्ता को भी प्रभावित किया। धीरे-धीरे समूचा उत्तरी भारत आर्यभाषी तो हो गया, पर आर्यभाषी बनी हुई जातियों के सम्पूर्ण संस्कार भी उनमें ज्यों-के-त्यों रह गये। यह ठीक है कि कुछ जातियों ने जल्दी आर्यभाषा सीखी, कुछ ने थोड़ी देर से और कुछ तो जंगलों और पहाड़ों की ऐसी दुर्गम जगहों में जा बसी कि आज भी वे अपनी भाषा और संस्कृति को पुराने रूप में सुरक्षित रखती आ रही हैं। परिवर्तन उनमें भी हुआ है, पर परिवर्तन तो जगत् का धर्म है। मोटे तौर पर हम कह सकते हैं कि विक्रमादित्य द्वारा प्रवृत्त संवत् के प्रथम सहस्र वर्षों तक यह उथल-पुथल चलती रही और आज से लगभग एक सहस्राब्दी से कुछ पूर्व ही उत्तर भारत प्रायः पूर्ण रूप से आर्यभाषाभाषी हो गया। संस्कृत के पुराण ग्रन्थों से हम इन आर्यतर जातियों की सम्यक्ता और संस्कृति का एक आभास पा सकते हैं। 'आभास' इसलिए कि वस्तुतः ये पुराण आर्यदृष्टि से—तत्रापि ब्राह्मणदृष्टि से—लिखे गये हैं और फिर बहुत पुरानी बातें होने के कारण इन बातों में कल्पना का अंश भी मिल गया है। बौद्ध और जैन अनुश्रुतियों के साथ इन पौराणिक कथाओं के मिलाने से कुछ बातें समझ में आ जाती हैं। पर यह तो हम भूल ही नहीं सकते कि ये अनुश्रुतियाँ भी विशेष दृष्टि से देखी हुई हैं। अस्तु, फिर भी जो सामग्री उपलब्ध है वह विपुल है, पर इतनी छितरायी हुई है कि सबके आधार पर कार्य करना कठिन है। इस विषय की मीमांसा बहुत कम हुई है। बड़ोदा, मैसूर, काशी, कलकत्ता, अड्यार आदि स्थानों से इधर बहुत अमूल्य ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं। चीनी और तिब्बती भाषाओं में अनेक ऐसे ग्रन्थों के अनुवादों का सन्धान मिला है जो मूल रूप में खो गये हैं। सुदूर सुमात्रा, जावा, बाली, थाई-देश आदि देशों के मन्दिरों में उत्कीर्ण लेखों से इनके विषय में अनेकानेक तथ्य उद्घाटित हुए हैं, पर अभी तक इन सबको मिलाकर मनन करने का प्रयास नहीं हुआ है।

श्री भाण्डारकर की प्रसिद्ध पुस्तक 'वैष्णवविजय सौविजय एण्ड माइनर सेक्ट्स ऑफ दि हिन्दूज' इस विषय की पुरानी पुस्तक हो गयी है—यद्यपि अभी बहुत ज्ञातव्य बातों के जानने का आकर वही है। नेपाल में श्री हरप्रसाद शास्त्री के देम हुए ग्रन्थ तथा बौद्ध गान और दोहे, थ्रेडर की वैष्णव संहिताओं की महत्त्वपूर्ण मीमांसा; आर्थर एवेलिन की तन्त्रशास्त्रीय पुस्तकें, श्री गोरीनाथ कविराज द्वारा लिखित और सम्पादित शाक्त और नायमत के लेख और ग्रन्थ तथा ग्रन्थ अनेक पण्डितों के प्रयत्न अभी छितरायी हुई अवस्था में हैं। इस क्षेत्र में उल्लेख्य प्रयत्न फर्हूर का 'ऐन घाउट लाइन ऑफ दि रिक्लीजस लिटरेचर ऑफ इण्डिया' ही है। परन्तु यह पुस्तक अधिकांश में साहित्यिक पैमाइश है। इधर हिन्दी में श्री बलदेव उपाध्याय, एम. ए., साहित्याचार्य ने 'भारतीय दर्शन' नामक महत्त्वपूर्ण पुस्तक लिखी है जिसमें अब तक उपेक्षित वैष्णव, शैव और शाक्त धार्मिकों के तत्त्वज्ञान का बड़ा विनाद विवेचन है। सब मिलाकर भारत के धर्म-ग्रन्थों के अध्ययन का प्रयत्न अभी चालावस्था में ही है।

## पूर्व-मध्ययुग की विविध साधनाएँ

षष्ठ-दशम शतक के काल में यज्ञयाग के स्थान पर देव-मन्दिरों की प्रधानता लक्षित होती है। पूर्ववर्ती के आर्य-ग्रन्थों को आकर रूप में स्वीकार करने की प्रवृत्ति बढ़ती पर दिखायी पड़ती है। वेद प्रामाण्य का स्थान अत्यधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है और विरोधी सम्प्रदायों को अर्बुदिक कहकर उड़ा देने की चेष्टा चरम सीमा तक पहुँच जाती है। दर्शन के क्षेत्र में भाष्यों और टीकाओं के सहारे और धर्म के क्षेत्र में पुराण, उपपुराण और स्तोत्रों के सहारे, आकर ग्रन्थों के सिद्धान्त के प्रचार की प्रवृत्ति अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच जाती है। वैष्णव, शैव, शाक्त, गाणपत्य और सौर से लेकर बौद्ध और जैन सम्प्रदायों तक में मन्त्र, यन्त्र, मुद्रा आदि का प्रचार बढ़ता दिखायी देता है। प्रायः सभी सम्प्रदायों में उपास्य देवों की शक्तियों की कल्पना की गयी है और यह प्रवृत्ति उत्तरोत्तर बढ़ती पर दिखायी देती है। यह काल भारतीय मनीषा की जागरूकता, कर्मण्यता और प्रतिभागत उत्कर्ष का काल है। विशेष रूप से लक्ष्य करने की बात यह है कि इस काल में भारतीय धर्मप्रचारकों का दूर-दूर देशों से घनिष्ठ सम्बन्ध बढ़ता ही गया। बौद्ध धर्म के प्रचारकों का चीन से जो सम्बन्ध इस काल से पूर्व ही स्थापित हो चुका था, वह और भी दृढ़ होता गया और इस काल के चीन के दो अत्यन्त उत्साहपरायण, विद्याव्यसनी महापुरुष ह्वेन्त्सांग और इत्सिंग यात्रीरूप में इस देश में आये। ये लोग—विशेषतः ह्वेन्त्सांग—इस देश से बहुत बड़ी ग्रन्थराशि अपने साथ चीन ले गये, जिनमें से अधिकांश के चीनी भाषा में अनुवाद सुरक्षित हैं, यद्यपि वे मूल रूप में लो गये हैं। ह्वेन्त्सांग के जीवनवृत्त से पता लगता है कि अपने साथ महायान सूत्र के 224 ग्रन्थ, अभिधर्म के 192 ग्रन्थ, स्थविर सम्प्रदाय के सूत्र, विनय और अभिधर्म जातीय 14 ग्रन्थ, महासान्घिक सम्प्रदाय के इसी श्रेणी के 15 ग्रन्थ, महीशास्त्रक सम्प्रदाय के तीनों श्रेणियों के 22 ग्रन्थ, काश्यपीय, धर्मगुप्त और सर्वास्तिवादी सम्प्रदायों के भी इसी प्रकार के क्रमशः 17, 42 और 67 ग्रन्थ साथ ले गये थे। इस ग्रन्थराशि का उद्धार अभी नहीं हुआ है। विक्रम की छठी शती के मध्य या उत्तर भाग में बौद्धधर्म जापान पहुँचा और सातवीं-आठवीं शती में अन्वय्य देशों (तिब्बत, कम्बोडिया, सुमात्रा, जावा, इयाम और बाली आदि) में बौद्ध, शैव और वैष्णव धर्मों का प्रवेश हुआ। इस प्रकार हमारे घालोच्य काल के पूर्वार्द्ध में समूचे पूर्वी देशों में भारतीय धर्म पहुँच चुका था। स्वयं भारत ने भी इसी काल में एक धार्मिक-धर्म को प्रथम दिया। मुसलमान नेताओं के भय से भागे हुए जर्ज्युस्त्र धर्मवालों ने घालोच्य काल के पूर्वार्द्ध के अन्तिम वर्षों में इस देश में धारण्य पाया था। यह कहना अत्युचित नहीं है कि यह काल जागरण, चिन्तन, कर्मण्यता और मानसिक शौदार्य का है। परन्तु उसके बाद के काल में निपिणता अधिकांश लक्षित होती

है। इस काल में भारत का विदेशों से सम्वन्ध उत्तरोत्तर शिथिल होता जाता है, इसलाम-जैमे नये शक्तिशाली और संघटित धर्म सम्प्रदाय से सम्पर्क होता है, टीकाओं और निबन्धों पर आश्रित होने की प्रवृत्ति बढ़ती जाती है, शास्त्रीय मतवादों को लोकधर्म के सामने झुकना पड़ता है और अन्त में लोकधर्म प्रबल भाव से शास्त्रमत को अभिभूत कर लेते हैं।

- आलोच्य काल में कुमारिल और प्रभाकर जैसे विष्णुमत भीमांसकों का प्रादुर्भाव हुआ, जिन्होंने कर्ममीमांसा को नवीन शक्ति के रूप में ऊर्जस्वित किया; मुवन-विश्रुत आचार्य शंकर का प्रादुर्भाव हुआ, जिनके अद्वैतवाद ने प्रायः सभी वैदिक सम्प्रदायों को प्रभावित किया; सर्वतन्त्रस्वतन्त्र वाचस्पति मिश्र का उद्भव भी लगभग इसी काल में हुआ। सम्भवतः न्यायदर्शन पर लिखा हुआ 'वात्स्यायन भाष्य' इसी काल के आरम्भ में लिखा गया और 'न्यायवार्तिक' के प्रसिद्ध आचार्य उद्योतकर का जन्म तो निश्चित रूप से इसी काल में हुआ।
- प्रसिद्ध बौद्ध माध्यमिक आचार्य चन्द्रकीर्ति ने इसी काल में 'माध्यमकावतार' और 'प्रसन्नपदा' (नागार्जुन की कारिका पर टीका) लिखी। इनका समय विक्रम की सातवीं शती का उत्तरार्द्ध है। दान्तिदेव, जिनका 'बोधिचर्यावतार' त्याग और आत्मबलिदान का अपूर्व ग्रन्थ है, इसी काल में हुए थे। विज्ञानवादियों के आचार्य चन्द्रगोमिन भी इसी समय में हुए और सामन्तभद्र और अकलंक-जैसे जैन मनोपी भी इसी काल में प्रादुर्भूत हुए। काव्य, नाटक, कथा, आख्यायिका, अलंकार आदि के क्षेत्रों में इस काल में जो प्रतिभाशाली व्यक्ति पैदा हुए, वे पर्याप्त प्रसिद्ध हैं।

इस युग के धर्म विश्वास के मनन के लिए सबसे उपयोगी ग्रन्थ पुराण, आगम, तन्त्र और संहिताएँ हैं। परन्तु पुराणों के बारे में यह कहना कठिन है कि कौन-सा पुराण या उसका अंश-विशेष कब रचा गया। भारतीय साहित्य में पुराण कोई नयी चीज नहीं है। धर्मसूत्रों में और महाभारत में पुराणों की चर्चा आती है। 'आपस्तम्बीय धर्मसूत्र' में तो पुराणों के बचन भी उद्धृत हैं। मनोरंजक बात यह है कि प्रायः सभी मुख्य पुराणों में अष्टादश पुराणों की सूची दी हुई है अर्थात् प्रत्येक पुराण यह स्वीकार करता है कि उसकी रचना के पहले अन्यान्य पुराण बन चुके थे। इतना तो निश्चित है कि हमारे आलोच्यकाल के पूर्वार्द्ध के समाप्त होते-होते प्रायः सभी पुराण लगभग उसी स्वरूप को प्राप्त कर चुके थे जिसमें वे उपलब्ध हैं। उनमें प्रक्षेप परिवर्धन वाद में भी होता रहा है। परन्तु परवर्तीकाल में साम्प्रदायिक प्रवृत्ति की स्थिति इतनी स्पष्ट है कि इन प्रक्षिप्त परिवर्धित अंशों को खोज निकालना बहुत कठिन नहीं है। उदाहरणार्थ, 'भागवत पुराण' को सर्वश्रेष्ठ प्रमाण के रूप में स्वीकार करने की प्रवृत्ति वाद में आयी है और पद्मपुराणान्तर्गत पातालखण्ड का जो 'नरसिंह उप-पुराण' है उसमें यह प्रवृत्ति है। इसलिए हम उसे परवर्ती समझ सकते हैं। 'पद्मपुराण' के उत्तरखण्ड में और 'स्कन्धपुराण' के वैष्णवखण्ड में भी ऐसी ही प्रवृत्ति है, इसलिए इन्हें

## तन्त्र प्रमाण और पञ्चदेवोपासना

हमने अपने आलोच्यकाल के पूर्वार्द्ध को तन्त्र प्रभाव का काल कहा है। 'तन्त्र' क्या है ? तन्त्र शब्द का शास्त्र सिद्धान्त, ग्रन्थ आदि भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयोग हुआ है। शैव सिद्धान्त के कायिक आगम में बताया गया है कि तन्त्र को तन्त्र इसलिए कहते हैं कि वह तन्त्र-मन्त्र समन्वित विपुल अर्थों का विस्तार करता है और साधको का त्राण भी करता है।<sup>1</sup> साधारण तौर पर समझा जाता है कि तन्त्र शाक्त ग्रन्थों का नाम है। परन्तु सभी प्रकार के आगमों को तन्त्र कहा गया है। ये आगम तीन श्रेणी के हैं—वैष्णव, शैव और शाक्त। व्यवहार में इन तीनों के अधिक प्रचलित नाम क्रमशः संहिता, आगम और तन्त्र है, परन्तु वस्तुतः इन तीनों का ही सामान्य नाम आगम और तन्त्र है। श्रीमद्भागवत में पाञ्चरात्र या सात्वत संहिताओं को सात्वत तन्त्र कहा गया है।<sup>2</sup> आगमों में कुछ को वैदिक कहा जाता है और कुछ को अवैदिक। हमने पहले ही कहा है कि हमारे आलोच्य काल में किसी सम्प्रदाय को अवैदिक कहकर लोकचक्षु में उसे हीन प्रमाणित कर देने की प्रवृत्ति प्रबल थी। सम्भवतः जिस समय बौद्ध धर्म क्षीण-प्रभाव हो चुका था, नया ब्राह्मण धर्म पूर्ण पराक्रम से जाग उठा था और गुप्त नर-पतियों की छत्रच्छाया में जब नयी राष्ट्रीय उमंग देश के कोने-कोने में व्याप्त हो चली थी उस समय अपने को वैदिक प्रमाणित करना लोकदृष्टि में ऊँचे उठने का साधन था। हमने पहले ही देखा है कि जिन सम्प्रदायों का लोक में प्रभाव था वे अपने को श्रुतिसम्मत सिद्ध कर रहे थे। और अन्य सम्प्रदायों को उसी उत्साह के साथ श्रुति विर्गाहित बता रहे थे। 'कूर्मपुराण' में कापाल, लकुल, वाम, भैरव, पूर्व, पश्चिम, पाञ्चरात्र, पाशुपत आदि को अवैदिक आगम बताया गया है। अवश्य ही पाशुपतों के दो भेद बताये गये हैं जिनमें से कापाल, लकुल, सोम और भैरव अवैदिक हैं, शेष वैदिक।<sup>3</sup>

1. तनोति विपुलानर्थान् तत्त्वमत्रसमन्वितान्।

त्राणं च कुरुते यस्मात्तत्रमत्यभिधीयते ॥

—सर जान उदरक की 'शक्ति ऐण्ड शाक्त', पृष्ठ 18 पर उद्धृत।

2. तेनोक्तं सांख्यतत्त्वं यज्ञात्वा मुक्तिभागभवेत्।

यत्रस्त्रीशुद्धसाक्षात् सस्कारो वैष्णवः—भाष्यवत्

3. एव सर्वोद्यतो ह्यो माघवेन मुरारिणा।

चकार मोहघास्त्राणि केनचोऽपि निवेरितः ॥

कापालं लकुलं वाम भैरवं पूर्व-पश्चिमम्।

पाञ्चरात्र पाशुपतं तथाग्यानि, सहस्रशः ॥

—कूर्मपुराण, 16 मध्याय, पृष्ठ 184

गङ्कराचार्य ने शत्रुघ्न को अर्वादिह ही मनन का 1<sup>2</sup> स्वयं शत्रुघ्न पर भी विरोधियों ने अहम् और अर्वादिह होने का आरोप किया था—'नाया-वादनसुच्छास्त्र प्रच्छल्लं बाँधनेव च'। किसी प्रायुक्तिक नसिदत ने प्रायण (= प्राणा वृषा) मन्त्र का व्युत्पत्ति-मन्त्र अर्थ देकर शत्रुघ्नान निन्दया हे कि इस नाम के शास्त्र वैदिक धर्म में बाहर से आकर पुड़ रहे है। प्रायण का शास्त्रीय अर्थ यह नहीं है। प्रायण उस शास्त्र को कहते है जिसमें मोक्ष और भोग के उपाय समस्त में प्राये 1<sup>2</sup> यहाँ यह बात स्पष्ट बन से समझ लेनी चाहिये कि अन्य सम्प्रदायों को अर्वादिह कहना उन युग को प्रकृत ही है। कहते मात्र से कोई धर्म वैदिक या अर्वादिह नहीं हो जाता। प्रायणों में वे भी मनी गुरु म्बर से अपने को वैदिक मानते हैं। गङ्कराचार्य ने 'शास्त्रिक नाम' में पाठ्य मन्त्र को वेदवाह्य माना है। पांचराय मन्त्र को अनुब्रूह कहना को, जिन्होंने यहाँ प्रायण की जायेगी, उद्धृत करके उसे प्रायुक्त मंगति बताया है 1<sup>2</sup> उन्होंने पायणों के किसी शास्त्र से यह अनुभूति की है कि जगों वेदों में इस श्रेय म पाकर शाण्डिल्य ने इस शास्त्र को प्रायण किया था। ऐसा कहना उनके मन्त्र में 1<sup>2</sup> ही वेद की निन्दा करना है। रामानुजाचार्य ने 'शास्त्रिक नाम' में 1<sup>2</sup> ही उपाय है। उन प्रायणों के अनुयायियों ने, जिन्हें देवराज कह कर है, अपने मन को वेदसम्मत सिद्ध किया है। वास्तविक द्रव्य यह है कि यह श्रेय ही कोई भी धर्म सर्वागतः वेद की प्रतिध्वनि नहीं है, यहाँ वेदों के मन्त्र मूल मीन लिया गया है। धार्मिक साधना प्रोत्साहन दम्प है। यह शास्त्रिक मन्त्र अपने विषय के लिए पोषक द्रव्य संग्रह करती है। प्रायणों में भी वेदों की वृषा है। उनमें भी ऐसी बातें अवश्य हैं जो वेदों में या तो कम हैं या ही ही नहीं। यमान प्रायणों में कुछ बातें सामान्य पायी जाती हैं जो उन पुड़ की विशेषता है।

ऊपर प्रायणों में जो तीन मन्त्र दृश्य रहे है, उनके धीरे भी उपाय है।

- धन्यानि चैव शास्त्रानि चैवैतानि प्रकीर्तयति ॥
- वेदवादविस्तारानि सर्वत्र कथयति ॥
- वाम पाशुपतं चोत्रं शत्रुघ्नं चैव कीर्तयति ॥
- प्रसेनपेठरक्षितं चैवैतानि चैवैतानि ॥
- वेदमन्त्रिहं चैवैतानि चैवैतानि ॥
- शापते मत्स्वकान्ते चैवैतानि चैवैतानि ॥
- स्वायम्भुवन्दिं चैवैतानि चैवैतानि ॥
- ततोऽनिराजं चैवैतानि चैवैतानि ॥

वैष्णव आगम दो प्रकार के हैं—पाञ्चरात्र संहिताएँ और वैखानस संहिताएँ शैवों के कई सम्प्रदाय हैं—माहेश्वर, लकुल, नैरव, कश्मीर शैव आदि, जिनके चर्चा हम आगे करेंगे। शाक्तों के भी नौ आम्नाय और चार सम्प्रदाय हैं—केरल, कश्मीर, गौड़ और विलास। भारतवर्ष में बंगाल और असम शाक्तों के प्रधान स्थान हैं, यद्यपि ये सारे भारत में पाये जाते हैं। इनका सम्बन्ध उत्तर के शैवों से है, किसी समय कश्मीर में जिनका प्राधान्य था। इन सभी सम्प्रदायों के आगमों में थोड़ा बहुत अन्तर होते हुए भी समानता बहुत अधिक है। सभी की शक्ति या शक्तियों में श्री ईश्वर की इच्छाशक्ति तथा क्रियाशक्ति में विश्वास करते हैं, जगत् को परमतत्त्व का परिणाम मानते हैं; भगवान् की क्रमिक उद्भूति (व्यूह आभास) आदि का समर्थन करते हैं; शुद्ध और शुद्धतर पर आस्था रखते हैं; माया के कौशलकंचुक (पाञ्चरात्रों के 'संकोच' से तुलनीय) की कल्पना करते हैं, प्रकृति से परे परमतत्त्व को समझते हैं; आगे चलकर सृष्टिक्रम में प्रकृति को स्वीकार करने हैं; सांख्य के सत्त्व, रज और तम गुणों को मानते हैं; भक्ति पर जोर देते हैं; उपासना में सभी वर्णों और पुरुष तथा स्त्री, दोनों का अधिकार मानते हैं; मन्त्र, बीज, यन्त्र, मुद्रा न्यास, मूतसिद्धि और कुण्ड-लिनी योग की साधना करते हैं; चर्या (धर्मचर्या), क्रिया (मन्दिरनिर्माण आदि) का विधान करते हैं।<sup>1</sup> वस्तुतः जैसा कि उडरफ ने कहा है, मन्त्र, यन्त्र, न्यास, दीक्षा, गुरु आदि तत्त्व जिसमें हैं वही तन्त्रशास्त्र है; और दृष्टि से सभी आगम-शास्त्र निश्चय ही तान्त्रिक प्रभावोपन्न हैं। आगमों में विभेद अनेक हैं। पारि-भाषिक शब्द भी एक नहीं हैं, पर मूलस्वर सबका एक ही है। उडरफ ने ठीक ही कहा है कि मूल मुर इतना ऐक्यमय है कि पारिभाषिक शब्दों के भेद से कुछ बनता-विगड़ता नहीं। पाञ्चरात्रों की भाषा में लक्ष्मी, शक्ति, व्यूह और संकोच कहे या शाक्तों की भाषा में त्रिपुरसुन्दरी, महाकाली, तत्त्व और कंचुक कहे, इनमें कुछ विशेष भेद नहीं रह जाता।<sup>2</sup>

## पाञ्चरात्र और वैष्णव मत

पाञ्चरात्र मत के उपासकों को भागवत कहते हैं। हमारे आलोच्य काल के पूर्वार्द्ध की मुख्य घटना पाञ्चरात्र संहिताओं का ग्रन्थुत्थान है। यह निर्णय करना कठिन है कि संहिताएँ कब और कहाँ लिखी गयी। थ्रेडर ने अपनी महत्वपूर्ण कृति (इण्ट्रोडक्शन टु दि पाञ्चरात्र ऐण्ड ग्रहिवुंध्य संहिता) में कहा है कि ईसवी सन् के पूर्व भी कई संहिताओं का प्रस्तित्व था। ईसा की घाठवी शती के पूर्व लगभग दस-बारह संहिताएँ निश्चित रूप से लिखी जा चुकी थी। फर्कुहर का अनुमान है कि अधिक संहिताएँ छ सौ से घाठ सौ ईसवी तक में बनी और बाद में कुछ दक्षिण भारत में भी बनी। इन संहिताओं की धानुश्रुतिक सख्या 108 बतायी जाती है, पर संहिताओं के जो भिन्न-भिन्न नाम गिनाये गये हैं, उनमें सामान्य नाम ग्यारह से अधिक नहीं है। थ्रेडर ने 210 संहिताओं के नाम गिनाये हैं। उनके मत से जिनमें से सबसे प्राचीन ये हैं—गोष्कर, वाराह, ब्राह्म, सात्यत, जयाख्य, ग्रहिवुंध्य, पारमेश्वर, सनत्कुमार, परम, पद्मोद्भव, माहेन्द्र, काण्य, पाद्य और ईश्वर। हमारे आलोच्य काल में ये संहिताएँ या तो बन चुकी थी या बन रही थी।

पाञ्चरात्र संहिताओं में क्या है? शैव आगमों की भाँति इन संहिताओं में भी चार विषयों का प्रतिपादन है—(1) ज्ञान अर्थात् ब्रह्म, जीव तथा जगत् के पारस्परिक सम्बन्धों का निरूपण; (2) योग, अर्थात् मोक्ष के साधनगूत योग-प्रक्रियाओं का वर्णन, (3) क्रिया अर्थात् देवालय का निर्माण, मूर्तिस्थापन, पूजा आदि; और (4) चर्या अर्थात् नित्य नैमित्तिक कृत्य, मूर्तियों तथा यन्त्रों की पूजापद्धति, पर्व-विशेष के उत्सव आदि। परन्तु बहुत कम संहिताओं में चारों विषयों पर ध्यान दिया गया है। कुछ में ज्ञान और योग का निरूपण तो नाम-मात्र को है; परन्तु क्रिया और चर्या का विस्तारपूर्वक निरूपण सभी में हुआ है। 'पद्यतन्त्र' नामक संहिता में सभी बातें हैं; पर योग के लिए ग्यारह, ज्ञान के लिए पँतालिस, क्रिया के लिए दो सौ पन्द्रह और चर्या के लिए तीन सौ छिहत्तर पृष्ठ खर्च किये गये हैं।<sup>1</sup> इसी से संहिताओं का प्रधान वस्तुत्व समझा जा सकता है। वस्तुतः क्रिया और चर्या ही संहिताओं के प्रिय और प्रधान विषय हैं और यही बात ग्रन्थान्य आगमों के बारे में भी सत्य है। इसीलिए संहिताओं को वैष्णवों का कल्पसूत्र कहा जाना ठीक है। शास्त्रीय विभाग को छोड़ दिया जाय तो संहिताओं में तत्त्वज्ञान, मन्त्रशास्त्र, यन्त्रशास्त्र, मायायोग, योग,

1. देखिए, 'पारतीय दर्शन', पृष्ठ 460

2. देखिए, थ्रेडरकृत 'इण्ट्रोडक्शन टु दि पाञ्चरात्र ऐण्ड ग्रहिवुंध्य संहिता', पृष्ठ 22

मन्दिर-निर्माण, प्रतिष्ठा-विधि, संस्कार (आह्निक), वर्णाश्रम और उत्सव इन दस विषयों का ही विस्तार है ।<sup>1</sup>

पाञ्चरात्र मत का प्रसिद्ध और विशिष्ट मन चतुर्व्यूह सिद्धान्त है । इस सिद्धान्त के अनुसार बामुदेव से संकर्षण (जीव), संकर्षण से प्रद्युम्न (=मन) और प्रद्युम्न से अनिरुद्ध (=ग्रहंकार) की उत्पत्ति होती है । शंकराचार्य ने इस सिद्धान्त का खण्डन किया है । इस तथ्य से यह अनुमान किया जा सकता है कि उस युग में यही मत पाञ्चरात्रों में अधिक प्रचलित रहा होगा । सभी संहिताओं में यह सिद्धान्त नहीं पाया जाता । जिस काल की हम चर्चा कर रहे हैं, उस काल में पाञ्चरात्र संहिताएँ निश्चय ही पूजा और ग्रन्थान्य व्रतादि अनुष्ठानों में प्रयुक्त रही होगी । दक्षिण में इस समय भी बहुत से मन्दिरों में भागवत अर्चक हैं, और प्राचीन काल में और भी अधिक रहे होंगे । तमिल देश के अधिकांश मन्दिरों में पाञ्चरात्र संहिताओं के अनुसार पूजा होती है, परन्तु अब भी ऐसे देवालय हैं जिनमें वैखानस संहिताएँ व्यवहृत होती हैं । कहते हैं कि रामानुजाचार्य द्वारा विरोध के कारण बहुत-से मन्दिरों से वैखानस संहिताओं का व्यवहार उठ गया और उनके स्थान पर पाञ्चरात्र संहिताओं का प्रचलन हुआ । तिरुपति के वैक्कटेश्वर तथा कांजीवरम् के मन्दिरों में अब भी वैखानस संहिताएँ व्यवहृत होती हैं । दोनों संहिताओं की अनुष्ठानविधि में पर्याप्त अन्तर है । अल्प्य दीक्षित का कहना है कि पाञ्चरात्र मत अवैदिक है, और वैखानस मत वैदिक । यह लक्ष्य करने की बात है कि वैक्कटेश्वर के मन्दिर में, जहाँ आज तक वैखानस संहिताएँ व्यवहृत होती हैं, शिव और विष्णु दोनों की पूजा होती थी और दोनों देवताओं का समान आदर होता था । कहते हैं कि रामानुजाचार्य ने वहाँ विष्णु की पूजा की प्रधानता स्थापित की ।<sup>2</sup> इससे यह अनुमान किया गया है कि रामानुजाचार्य के पूर्व भागवत अर्चक लोग दीर्घकाल से वैखानस संहिताओं का प्रयोग करते आ रहे थे । तमिल देश में इन भागवत अर्चकों की बाराह वैखानस संहिताएँ पायी गयी हैं । भागवत मत की इन दो प्रकार की संहिताओं में यद्यपि चर्चा और क्रिया का विस्तार ही अधिक है तथापि भक्ति पर निरन्तर जोर दिया गया है । वस्तुतः इन संहिताओं के मत से भगवान् के अनुग्रह से ही जीव के मल का नाश होता है<sup>3</sup> और

1. देविए, वही, पृष्ठ 26

2. देविए, फर्कूहरकृत 'ऐन माउटमाइन बाँफ दि रिजिजस लिटरेचर इन इण्डिया', पृष्ठ 181

3. एव सप्तविचत्रस्थे भ्राम्यमाने स्वकर्मभिः ॥ 28 ॥

जीवे दुष्काले विष्णोः कृपा काप्युपजायते ।

साहस्रता पचमी शक्तिविष्णु सकल्परूपिणी ॥ 29 ॥

धनुप्रहासिना शक्तिः सा कृपा विष्णोर्वीररा ।

शक्तिपाकः सः वै विष्णोराधनायनिगद्यते ॥ 30 ॥

ममोदितस्तदा सोऽय कृपणावर्षरूपया ।

कर्म साम्यं प्रवश्येन जीवो विष्णु सर्वोदितः ॥ 31 ॥



वह उाकी कृपा से ही मुक्ति पाता है। इस भवजाल से मुक्त होने का उपाय निरीह होकर भगवान् की शरण में जाना (न्यास) ही है, जो भगवान् के प्रति अनुकूलता के संकल्प, प्रतिकूलता के त्याग, रक्षकत्व में विश्वास, गोप्ता या रक्षक रूप में वरण तथा आत्मसमर्पण और कार्पण्य (निरीहिता) से प्राप्य है। संहिताओं के अनुगायी द्विज के लिए यह आवश्यक था कि वह किसी योग्य गुरु से दीक्षा ले। इस दीक्षा में पाँच बातें आवश्यक थी— (1) ताप (अर्थात् शंख, चक्र आदि की मुद्राओं को तप्त करके शरीर को चिह्नित करना), (2) पुण्ड्र (= तिलक), (3) नाम (नया नाम स्वीकार), (4) मन्त्र और (5) योग (पूजा)। भागवतो के दो मन्त्र अत्यन्त प्रसिद्ध हैं— द्वादशाक्षर (ओं नमो भगवते वासुदेवाय) और अष्टाक्षर (ओं नमो नारायणाय)।

विक्रम की सातवीं शती से लेकर दसवीं शती तक तमिल देश में ऐसे भक्त गायकों का प्रादुर्भाव हुआ था जो भक्ति के उल्लास में एक मन्दिर से दूसरे मन्दिर तक भजन गाते फिरते थे। अपने इष्टदेव की मूर्ति का वियोग इनके लिए असह्य था। इन भक्तों में शैव और वैष्णव दोनों थे। वैष्णवों में दस आठवार सजक प्रति प्रसिद्ध हैं। इनके भजनों में रामायण, महाभारत और पुराण का प्रभाव अधिक बताया जाता है और संहिताओं का बहुत कम। शैव भक्तों में से भी तीन बहुत प्रसिद्ध हैं और लक्ष्य करने की बात यह है कि इनके भजनों पर भी आगामों का प्रभाव कम है। इससे यह अनुमान किया गया है कि तमिल देश में संहिताएँ और आगम दोनों ही बाद में पहुँचे। आठवार लोग अस्पृश्यों को भी उपदेश देते थे और कई तो अस्पृश्य कही जानेवाली जातियों में उत्पन्न भी हुए थे। ये लोग श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के आदिगुरु माने जाते हैं। इनके भजनों की प्रामाणिकता स्वीकार की जाती है और मन्दिरों में इनकी मूर्तियाँ पूजी जाती हैं। विक्रम की आठवीं शती के पूर्व कई आठवार भक्त हो चुके थे। परन्तु इनके समय के विषय में अभी तक सर्वसम्मत मत स्थिर नहीं हुआ है। विक्रम की आठवीं-नवीं शती के आसपास अष्टाक्षर मन्त्र की प्रतिष्ठा हो चुकी थी और लगभग इसी समय की दो ऐसी उपनिषदें उपलब्ध हुई हैं, जिनमें अष्टाक्षर मन्त्र की महिमा बतायी गयी है। ये हैं 'नारायण' और 'आत्मबोध' उपनिषद। आगे चलकर श्रीवैष्णवों में अष्टाक्षर मन्त्र मान्य हुआ था।

दस अवतारों की कल्पना बहुत पुरानी है, शायद बुद्ध से भी पुरानी। यद्यपि दस अवतारों में, बाद में, बुद्ध का नाम भी आता है, तथापि 'नारायणीवोपाख्यान' में जिन दस अवतारों के नाम हैं उनमें से प्रथम अवतार हंस है तथा नवाँ और दसवाँ सात्वत और कल्कि।<sup>1</sup> इनमें बुद्ध का नाम नहीं है। इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि अवतार की कल्पना बुद्ध से पहले की है। हमारे आलोच्य

3. हंसः कूर्मश्च मत्स्यश्च प्रादुर्भावो द्विजोत्तम ।  
 वाराहो नृसिंहश्च वामनो राम एव च ।  
 रामो दाशरथिश्चैव सात्वतः कल्किरेव च ॥

काल में 'नृसिंह पूर्व तापनीय' और 'नृसिंह उत्तर तापनीय' नामक दो उपनिषदों का प्रचार पाया जाता है। इनमें नृसिंह मन्त्र की महिमा है। इससे यह अनुमान किया गया है कि नरसिंहमत उन दिनों प्रतिष्ठित हो चुका होगा। पंचदेवोपासकों में नृसिंह और वराह की पूजा प्रचलित थी। वाणभट्ट की 'कादम्बरी' में नृसिंह की वन्दना है और उस युग की अनेक वराह मूर्तियाँ पायी गयी हैं। राम के अवतार को विशिष्ट उपास्य समझकर भी कोई सम्प्रदाय उन दिनों प्रतिष्ठित होना चाहिए। आलोच्य काल के पूर्वार्द्ध में 'राम पूर्व तापनीय' और 'राम उत्तर तापनीय' उपनिषदों का पता लगता है। 'अगस्त्य-सुतीक्ष्ण संवाद' नामक इस काल की संहिता भी है जिसमें रामतत्त्व का बखान है। इस समय सूर्य और गणेश को प्रधान मानकर भी सम्प्रदाय अवश्य प्रतिष्ठित हुए होंगे। नेपाल में 'सौर संहिता' नामक पुस्तक की एक प्रति मिली है जो सं. 998 विक्रमी की लिखी हुई है। वाण के समकालीन कवि मयूर के 'सूर्यशतक' से भी पता चलता है कि सौर उपासना उन दिनों प्रचलित रही होगी। प्रसिद्ध जैन आचार्य मानतुंग के 'भवतामर स्तोत्र' से भी सौर उपासना का पता चलता है। उड़ीसा के 'साम्ब पुराण' से साम्ब के द्वारा सूर्यपूजा के लिए मग या शाकद्वीपीय ब्राह्मणों को ले आने की बात है। अग्नि और गरुड पुराणों में भी सूर्य की उपासना का उल्लेख है। इसी प्रकार 'गणपति तापनीय-उपनिषद्' से गणपत्य सम्प्रदाय का भी अनुमान होता है। वैसे गणपति की पूजा इस देश में बहुत पहले से ही प्रतिष्ठित हो चुकी थी।

## पाशुपत मत और शैवागम

हमारे आलोच्य काल में शैवों का पाशुपत मत अधिक प्रबल था। हुएन्त्सांग ने अपने यात्रा-विवरण में इस मत का बार-बार उल्लेख किया है। वाणभट्ट के ग्रन्थों में पाशुपतों की चर्चा है और शंकराचार्य ने अपने 'शारीरक भाष्य' (2-2-37) में इस मत का खण्डन किया है। 'लिंगपुराण' से पता चलता है कि उस समय पाशुपत मत की शाखाएँ थी—वैदिक, तान्त्रिक और मिश्र। तान्त्रिक पाशुपत लिंगतप्त चिह्न और मूल धारण करते थे, वैदिक पाशुपत लिंग, रुद्राक्ष और भस्म धारण करते थे तथा मिश्र पाशुपत समान भाव से पंचदेवों की उपासना करते थे।<sup>1</sup>

1. तान्त्रिक वैदिक मिश्र त्रिधा पाशुपत नुमम् ।

वन्दनियारुद्रमण्डिधारणं, तान्त्रिक मठम् ।

वामन पुराण (अध्याय 5) से 'शैव पाशुपत' कालामुत्र और कापाली जाति के पाशुपतों का पता चलता है।

हमारे आलोच्य काल के पूर्वार्द्ध में लकुलीश के पाशुपत मत और कापालिक सम्प्रदायो का पता चलता है। गुजरात में लकुलीश पाशुपत का प्रादुर्भाव बहुत पहले हो चुका था, पर पण्डितों का मत है कि उसके तत्त्वज्ञान का विकास विक्रम की सातवीं-आठवीं शती में हुआ होगा। यह मत इस समय तक मध्य और दक्षिण भारत में फैल चुका था। ये लोग जीवमात्र को पशु कहते हैं, शिव पशुपति है। पशुपति ने बिना किसी कारण साधन या सहायता के इस जगत् का निर्माण किया है। पशुपति ही समस्त कार्थों के कारण है। दुःखों से आत्यन्तिक निवृत्ति और परमेश्वर्यप्राप्ति—इन दो बातों पर इनका विश्वास था। कापालिक लोग वाम-मार्गी थे। सम्भवतः गृहस्थो में इनके सिद्धान्तों का प्रचार नहीं था। भवभूति के 'भालती-माधव' में चामुण्डापूजक और अघोरघण्ट नामक कापालिक का वर्णन है। ये लोग मानव-बलि भी दिया करते थे।

अनुश्रुति के अनुसार शैवागमों की सख्या अठ्ठाईस है और उपागमों की एक सौ सत्तर। कुछ पण्डित आगमों के बनने का स्थान उत्तर भारत (विशेषकर कश्मीर) बताते हैं। दक्षिण के शैव भक्तों की चर्चा हम ऊपर कर चुके हैं। जो तीन प्रसिद्ध शैव भक्त हो गये हैं, उनके नाम हैं—ज्ञान सम्बन्धर, अप्पर और सुन्दरमूर्ति। प्रथम दो भक्त विक्रम की सातवीं शती के उत्तरार्द्ध में हुए और अन्तिम आठवीं-नवीं शती में। यद्यपि इनके भजनों में आगमों की बात आ जाती है, तथापि मूलरूप से महाभारत और पुराणों से ही प्रभावित बताये जाते हैं। एक अत्यन्त प्रभावशाली कवि मणिवाचकर हुए हैं (विक्रम की दसवीं शती) जो भाषा, भाव, तत्त्वज्ञान और काव्यमर्म के उत्तम जानकार थे। इनके शिष्य में जो कुछ बातें हम नाना सूत्रों से जान सके हैं, उनसे विदित होता है कि ये तमिल शैवों के तुलसीदास कहे जा सकते हैं। इनकी रचनाओं में आगम का प्रचुर प्रभाव है।

इस काल में शैवों की एक अत्यन्त महत्वपूर्ण शाखा कश्मीर में थी। इस शाखा की तत्त्वविद्या पर आगमों का प्रभाव है। शाखा के दार्शनिक मत को प्रत्यभिज्ञा, त्रिक या स्पन्द कहते हैं, शिव, भक्ति और श्रु या पशु, पाश और पति—इन तीनों का प्रतिपादन होने से इस मत को त्रिक कहते हैं। अनुश्रुति है कि शिवजी ने अपने शैवागमों की द्वैतपरक व्याख्या देखकर अद्वैत सिद्धान्त के प्रचारार्थ इस मत को प्रकट किया और दुर्वासा ऋषि को इसे प्रचार करने का आदेश दिया। इस मत के मूल प्रवर्तक आचार्य वसुगुप्त विक्रम की आठवीं शती

→ सिगहडाशभस्मादि धारण वैदिक भवेत्।

रवि शंभु तथा शक्ति विघ्नेश च जनार्दनम्।

यदन्ति समभावेन मिथ पाशुमत द्वि त्तु ॥

में हुए होंगे। कहते हैं कि शिवसूत्र के सतहत्तर सूत्र महादेवगिरि की किसी गिला पर उत्कीर्ण थे। स्वप्न में शिवजी द्वारा आदेश पाकर वसुगुप्त ने उनका उद्धार किया था। इन्हीं सूत्रों के आधार पर उन्होंने अपनी 'स्वप्न कारिका' की वाचन कारिकाएँ लिखी। इनके दो शिष्य हुए : कल्लट और सोमानन्द। कल्लट ने त्रिक-दर्शन का और सोमानन्द ने प्रत्यभिज्ञादर्शन का प्रतिपादन किया। सोमानन्द के शिष्य उत्पल थे और उनके प्रशिष्य थे प्रसिद्ध अभिनव गुप्त पादाचार्य। कई पण्डित इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि शैवाग्रमों में जितना अद्वैत मत है, उससे भी अधिक इस प्रत्यभिज्ञा मत में है।

हम पहले ही लक्ष्य कर चुके हैं कि पूर्वी भारत में फैले हुए शाक्तमत के साथ इस कश्मीरी शैवमत का सम्बन्ध था। पर इसका मतलब यह नहीं है कि शक्ति-पूजा शैवमत की इसी समय की निकली हुई एक शाखा है। कुछ विद्वानों ने इसी प्रकार समझने की चेष्टा की है। यह सम्भव है कि शाक्तमार्ग शैवमार्ग की ही एक शाखा हो, परन्तु यह अनुमान का ही विषय है। जो तथ्य हमें उपलब्ध हैं, उनके आधार पर हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि हमारे आलोच्य काल में शाक्तमत शैवमत से अलग वैशिष्ट्य रखता है। 'कुब्जिकामततन्त्र' की एक प्राचीन प्रति गुप्तकालीन लिपि में लिखी हुई मिली है। इसका अर्थ यह हुआ कि 'कुब्जिकामततन्त्र' हमारे आलोच्य काल के पूर्व विद्यमान था। संवत् 901 का लिखित 'परमेश्वरमततन्त्र' और उसी समय का 'महाकुलांगना विनिर्णयतन्त्र' प्राप्त हुआ है। बाणभट्ट की पुस्तकों से शाक्तमत के पृथक् अस्तित्व का समर्थन होता है। शैव आग्रमों की ही भाँति इन शाक्ततन्त्रों में अद्वैत स्वर ही प्रबल है। सम्मोहन-तन्त्र (अध्याय 8) में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि शक्ति और नारायण एक ही हैं। जो आदिनारायण है वे ही परम शिव हैं, वे ही निर्गुण ब्रह्म हैं। आद्या ललिता महाशक्ति ने ही श्रीकृष्ण और श्रीराम का पुरुष-विग्रह धारण किया था (अध्याय 9) और मूर्ख लोग ही राम और शिव में भेद देखते हैं। शैव और शाक्त दोनों ही छत्तीस तत्त्वों में विश्वास करते हैं। आगे चलकर शैवों में नाथ, कापालिक, रक्षेवर आदि कई सम्प्रदाय हुए, जिनका तत्त्वज्ञान थोड़ा-बहुत भिन्न है, परन्तु सर्वत्र मूलस्वर अद्वैत-प्रधान है। 'कौलावलि-निर्णय' (21वें अध्याय) में शैव पद, विष्णुपद, हंसपद, निरंजनपद और निरालम्बन पद को एक ही परम पद का नामान्तर बताया गया है।<sup>1</sup>

'सम्मोहनतन्त्र' में बाईस भिन्न-भिन्न आग्रमों का उल्लेख है; जिनमें चीना-ग्रम, पाण्डुपद, पाञ्चरात्र, कापालिक, नैरव, अघोर, जैन और बौद्ध आग्रमों की

1. एतस्या परताः परारारतरं निर्वाणशक्ते पदम् ।  
शैव शाक्तमतप्रमत्तममल नित्योति नित्यकवम् ।  
तद्विष्णोः पश्चिमिपुत्रान्ति मुद्रिय-केचित्पद ब्रह्मणः ।  
काञ्चनपदं निरंजनपदं केचित्...

भी चर्चा है। उस समय ये सभी मत प्रचलित रहे होंगे। बौद्ध तन्त्र की तो मनेक-बार्ते प्रकाशित हुई हैं, पर जैनमत के तन्त्र अभी तक प्रकाशित नहीं हुए हैं। हेमचन्द्र के 'योगशास्त्र' आदि ग्रन्थों से अनुमान किया जा सकता है कि हमारे आलोच्य काल में जैनमत में भी निश्चय ही तन्त्रों का प्रचार रहा होगा।

इस काल की समाप्ति के आसपास ही परम शक्तिशाली 'भागवत पुराण' का अद्भुत होता है। उत्तरकालीन धर्ममत और साहित्य को इस पुराण ने अधिक प्रभावित किया है। इस काल का दूसरा महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'श्रीभाष्य' है। इन दोनों ग्रन्थों का प्रभाव उत्तरकालीन वैष्णव सम्प्रदायों पर बहुत अधिक पड़ा है। आगे चलकर पाञ्चरात्र संहिताओं, विष्णुपुराण और 'श्रीभाष्य' का आश्रय लेकर एक वैधमार्गी वैष्णव साधना विकसित हुई और दूसरी रागानुगामार्गी या आवेश और उल्लासमय भक्तिमार्गी साधना 'भगवान्' का आश्रय लेकर विकसित हुई। उत्तरकाल के वल्लभ और चैतन्य सम्प्रदाय 'भागवत' को परम प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं। 'भागवत पुराण' श्रीकृष्ण के प्रेममूलक भक्तिधर्म का प्रतिपादक है। इस पुराण के अनुसार श्रीकृष्ण साक्षात् भगवान् है और अन्य अवतार अंगकला मात्र हैं। भगवान् के दो रूप हैं - निरवच्छिन्न चैतन्य निराकार रूप और सत्तावच्छिन्न चैतन्य साकार रूप। आगे चलकर 'भागवत' और संहिताओं के इन दो उतसों से चार वैष्णव सम्प्रदायों का प्रादुर्भाव हुआ। ये चार हैं— श्रीवैष्णव, ब्रह्म, रुद्र और सनक। श्रीवैष्णव मत के आचार्य रामानुज विशिष्टाद्वैत मत के, ब्रह्म सम्प्रदाय के आचार्य मध्व (मानन्दतीर्थ) द्वैत के, रुद्र सम्प्रदाय के आचार्य विष्णुस्वामी और उनके अनुयायी वल्लभाचार्य शुद्धाद्वैत के और सनक सम्प्रदाय के आचार्य निम्बार्क द्वैताद्वैत मत के प्रवर्तक हैं। चैतन्य सम्प्रदाय यद्यपि मध्वमत की ही शाखा है, पर उसका अपना विशाल साहित्य है और उसके सत्यवाद का नाम अचिन्त्य भेदाभेदवाद है। इस उत्तरार्द्धकाल की विशेषता है सम्प्रदायों का प्रौढ़ संघटन। भारतवर्ष में शायद ही इतने संघबद्ध रूप में सम्प्रदायों का कभी आविर्भाव इससे पहले हुआ हो।

दक्षिण में जब इस भक्तिमूलक वैष्णव धर्म का अद्भुत होता हो रहा था, तब उत्तर में एक शक्तिशाली योगमत का प्रादुर्भाव हुआ। उसकी कहनी कहे बिना हमारे आलोच्य काल का इतिहास अधूरा ही रह जायेगा। आगे चलकर इस योगमार्ग का सम्बन्ध भक्तिमार्ग के साथ हुआ और कबीरदास के द्वारा दोनों के सम्बन्ध से एक नवीन साधना-मार्ग का प्रादुर्भाव हुआ। यह घटना हमारे आलोच्य काल के बाद की है। इसलिए उसकी चर्चा यहाँ नहीं की गयी।



को जैसा समझा था वंसा ही चित्रित किया है। इन चित्रणों को हमें उचित सतर्कता के साथ ही ग्रहण करना चाहिए। कापालिकों के सम्बन्ध में जनसाधारण की जैसी धारणा थी, उसी का चित्र इन नाटकों में मिलता है। सर्वत्र ये कापालिक शैव समझे गये हैं। इसी प्रकार पुष्पदन्त-विरचित महापुराण में अनेक स्थलों पर कापालिकों और कौलाचार्यों का उल्लेख है। सर्वत्र उन्हें शैव योगी माना गया और सर्वत्र उनके मद्यपान का उल्लेख है। परन्तु बौद्ध कापालिक मत का कोई उल्लेख-योग्य वर्णन नहीं मिलता। भवभूति के 'मानती-माधव' नामक प्रकरण से पता चलता है कि सौदामिनी नामक बौद्ध-भिक्षुणी श्रीपर्वत पर कापालिक साधन सीखने गयी थी। 'मालती-माधव' से जान पड़ता है कि वह कापालिक साधना शैव मत की थी। श्रीपर्वत उन दिनों का प्रसिद्ध तान्त्रिक पीठ था। वज्रयान का उत्पत्ति-स्थान भी उसे ही समझा जाता है। ऐसा जान पड़ता है कि उन दिनों श्रीपर्वत पर शैव, बौद्ध और शाक्त साधनाएँ पास-ही-पास फल-फूल रही थीं।

वाणभट्ट ने 'कादम्बरी' और 'हर्षचरित' में श्रीपर्वत को शाक्ततन्त्र का साधना-पीठ बताया है। हमारे पास इस समय जालन्धर-पाद और कृष्णपाद का जो भी साहित्य उपलब्ध है, वह सभी वज्रयानियों की मध्यस्थता में प्राप्त हुआ है। यह तो निश्चित ही है कि परवर्ती शैव सिद्धों ने जालन्धर और कानपा दोनों को अपनाया है। इसलिए यह कह सकना कठिन है कि जिस रूप में यह साहित्य हमें मिलता है वही उसका मूल रूप है या नहीं। किन्तु इस उपलब्ध साहित्य में जिस मत का आभास मिलता है, वह निस्सन्देह नाथमार्ग का पुरोवर्ती होने योग्य है। यहाँ यह बात उल्लेख योग्य है कि कानिषा सम्प्रदाय को अब भी पूर्ण रूप से गौरखनाथी सम्प्रदाय में नहीं माना जाता। उनका प्रवर्तित कहा जानेवाला एक उपसम्प्रदाय वामारण (=वाम मार्ग) आज भी जीवित है।

## जैन मरमी

आठवीं-नवीं शताब्दी में एक प्रसिद्ध जैन मरमी सन्त हो गये हैं। उनकी अपभ्रंश की रचनाओं में वे सभी विशेषताएँ पायी जाती हैं जो उस युग के बौद्ध,

→ एककेण केवलमुमादइएण दिइठो,

शोषको समं सुरमकेल सुरारकेहि ॥

## कापालिक मत

ऐसा जान पड़ता है कि ग्रन्थान्य तान्त्रिकों की भाँति कापालिक लोग भी विश्वास करते थे कि परम शिव ज्ञेय है, उपास्य है—उनकी शक्ति और तद्गुणत अपर या सगुण शिव। इसी बात को लक्ष्य करके देवी भागवत में कहा गया है कि कुण्डलिनी अर्थात् शक्ति से रहित शिव भी शिव के समान (अर्थात् निष्क्रिय) है—‘शिवोऽपि शिवता यानि कुण्डलिन्या विवर्जितः।’ और इसी भाव को ध्यान में रखकर शंकराचार्य ने ‘सौन्दर्य लहरी’ में कहा है कि शिव यदि शक्ति से युक्त हो तभी कुछ करने में समर्थ है, नहीं तो वे हिल भी नहीं सकते।

शिवः शक्तपायुक्तो यदि भवतिशक्तः प्रभवितुः।

न चेदेवं देवो न खलु कुशलः स्पन्दितुमपि ॥

तान्त्रिक लोगों का मत है कि परम शिव के न रूप है न गुण और इसीलिए उनका स्वरूप-लक्षण नहीं बताया जा सकता। जगन् के जितने भी पदार्थ हैं वे उनमें भिन्न हैं और केवल ‘नेतिनेति’ अर्थात् यह भी नहीं, वह भी नहीं, ऐसा ही कहा जा सकता है। निर्गुण शिव (पर शिव) केवल जाने जा सकते हैं, उपासना के विषय नहीं हैं। शिव केवल ज्ञेय है। उपास्य तो शक्ति है। इस शक्ति की उपासना के वहाने भवभूति ने कापालिकों के मुख से शक्ति के क्रीड़न और ताण्डव का बड़ा शक्तिशाली वर्णन किया है। शक्तियों से वेष्टित शक्तिनाथ की महिमा का वर्णन करने के कारण यह अनुमान असंगत नहीं जान पड़ता कि कापालिक लोग भी परम शिव को निष्क्रिय-निरंजन होने के कारण केवल ज्ञानमात्र का विषय (ज्ञेय) समझते हों।

वस्तुतः दसवीं शती के आसपास लिखी हुई एक-दो और पुस्तकों में भी शैव कापालिकों का जो वर्णन मिलता है, वह ऊपर की बातों को पुष्ट ही करता है। ‘प्रबोध चन्द्रोदय’ नामक नाटक में सोमसिद्धान्त नामक कापालिक का वर्णन है। कहा गया है कि वे मद्यपान करते हैं, स्त्रियों के साथ विहार करते हैं और सहज ही मोक्ष प्राप्त कर लेते हैं।<sup>1</sup> इसमें कोई सन्देह नहीं कि नाटककार ने इनके मत

1. मतो ण ततो ण स कि पि जान,  
भाण च षो कि पि गुण्यसादा ।  
मउत्र पिबामो महिन रवामो,  
मोक्षं च जामो कूममागसग्गा ॥  
रउडा चउडा दिदिपुडा धन्वादारा,  
मउत्र मस पिउत्रए उउत्रए ष ।  
पिउत्रा मोउत्रं चउमउत्र च सेउत्रा,  
कोनो धम्मो वरुस षो भोदि रम्मो ॥  
मत्ति भवन्ति हरि उउमपुथादि देश  
धामेण के धउठमेण उउउउउउउउ ॥



को जैसा समझा था वैसा ही चित्रित किया है। इन चित्रणों को हमें उचित सतर्कता के साथ ही ग्रहण करना चाहिए। कापालिकों के सम्बन्ध में जनसाधारण की जैसी धारणा थी, उसी का चित्र इन नाटकों में मिलता है। सर्वत्र ये कापालिक शैव समझे गये हैं। इसी प्रकार पुष्पदन्त-विरचित महापुराण में अनेक स्थलों पर कापालिकों और कोलाचार्यों का उल्लेख है। सर्वत्र उन्हें शैव योगी माना गया और सर्वत्र उनके मद्यपान का उल्लेख है। परन्तु बौद्ध कापालिक मत का कोई उल्लेख-योग्य वर्णन नहीं मिलता। भवभूति के 'मानती-माधव' नामक प्रकरण से पता चलता है कि सौदामिनी नामक बौद्ध-भिक्षुणी श्रीपवंत पर कापालिक साधन सीखने गयी थी। 'मालती-माधव' में जान पड़ता है कि वह कापालिक साधना शैव मत की थी। श्रीपवंत उन दिनों का प्रसिद्ध तान्त्रिक पीठ था। वज्रयान का उत्पत्ति-स्थान भी उसे ही समझा जाता है। ऐसा जान पड़ता है कि उन दिनों श्रीपवंत पर शैव, बौद्ध और शाक्त साधनाएँ पास-ही-पास फल-फूल रही थी।

वाणभट्ट ने 'कादम्बरी' और 'हर्षचरित' में श्रीपवंत को शाक्ततन्त्र का साधना-पीठ बताया है। हमारे पास इस समय जालन्धर-पाद और कृष्णपाद का जो भी साहित्य उपलब्ध है, वह सभी वज्रयानियों की मध्यस्थता में प्राप्त हुआ है। यह तो निश्चित ही है कि परवर्ती शैव सिद्धों ने जालन्धर और कानपा दोनों को प्रपनाया है। इसलिए यह कह सकना कठिन है कि जिस रूप में यह साहित्य हमें मिलता है वही उसका मूल रूप है या नहीं। किन्तु इस उपलब्ध साहित्य से जिस मत का आभास मिलता है, वह निस्सन्देह नाथमार्ग का पुरोवर्ती होने योग्य है। यहाँ यह बात उल्लेख योग्य है कि कानिपा सम्प्रदाय को अब भी पूर्ण रूप से गोरखनाथी सम्प्रदाय में नहीं माना जाता। उनका प्रवृत्ति कहा जानेवाला एक उपसम्प्रदाय वामारग (=वाम मार्ग) आज भी जीवित है।

## जैन मरमी

आठवीं-नवीं शताब्दी में एक प्रसिद्ध जैन मरमी सन्त हो गये हैं। उनकी अष्टमश की रचनाओं में वे सभी विशेषताएँ पायी जाती हैं जो उस युग के बौद्ध, — एकेश्वर केवलमुखादक्षेण दिदुओ,  
मोषवो समं मुरमकोल सुरारसेहि ॥

शैव, शाक्त आदि योगियों और तान्त्रिकों के ग्रन्थ में प्राप्त होती हैं। बाह्याचार का विरोध, चित्तशुद्धि पर जोर देना, शरीर को ही समस्त साधनाओं का आधार समझना और समरसी भाव से स्वसवेदन आनन्द का उपभोग—जिससे जीव निष्कंचुक होकर शिव हो जाता है—उस युग की साधना की विशेषताएँ हैं। अत्यन्त कट्टर जैन साधक भी भिन्न मार्ग से चलते हुए इसी परम सत्य तक पहुँचे थे। अगर उनकी रचनाओं के ऊपर से 'जैन' विशेषण हटा दिया जाय तो वे योगियों और तान्त्रिकों की रचनाओं से बहुत भिन्न नहीं लगेंगे। वे ही शब्द, वे ही भाव और वे ही प्रयोग घूम-फिरकर उस युग के सभी साधकों के अनुभवों में आया करते हैं। जब जैन समाज के इन्दु कहते हैं कि देवता न तो देवालय में हैं, न शिला में, न चन्दन प्रमृति लेप्य पदार्थों में और न चित्र में—यह अक्षय निरंजन ज्ञानशिव तो समचित्त में निवाम करता है :

देउण देउले णवि सिलए,  
णवि लिप्पइ ण वि चित्ति ।  
अस्य णिरज्जणु ण णावण्  
सिउ संठिउ समचित्ति ॥

—परमात्मप्रकाश—123

तो यह भाषा वस्तुतः उस युग के अन्यान्य मतानुयायी साधकों की भाषा से भिन्न नहीं है। यह परम्परावाद में कबीर आदि निर्गुण मत के साधकों में ज्यों-की-त्यों चली आयी है।

'सामरस्य भाव' उस युग की एक महत्वपूर्ण साधना है। सभी साधक मार्ग इस शब्द का व्यवहार करते हैं। इनके अलग-अलग तत्त्ववाद है। उन्हीं से इन व्याख्याओं का पोषण होता है। पर परिमाण में व्यवहारतः सब एक हैं। शिव और शक्ति के विपरीतभाव से ही शाक्त, शैव साधना के अनुसार यह सृष्टि-प्रपंच है। शिव की आदिमिसृष्टा ही शक्ति है। सिसृष्टा अर्थात् सृष्टि की इच्छा। इच्छा अभाव का प्रतीक है। इसीलिए सृष्टि 'निषेध व्यापार-रूपा' है। तभी तक ये द्वन्द्व है जब तक शिव और शक्ति का मिलन नहीं हो जाता। 'सौभाग्य भास्कर' (पृष्ठ 161) में इसीलिए शिव और शक्ति के मिलन को, उनके न्यूनाधिकत्व के अभाव को सामरस्य कहा है। पिण्ड में मन का जीवात्मा में तिरोभूत हो जाना या एकमेक होकर मिल जाना ही यह सामरस्य है। जैन साधक जो इन्दु ने भी कहा है कि मन जब परमेश्वर से मिल जाता है और परमेश्वर जब मन से तो दोनों का समरसीभाव अर्थात् सामरस्य हो जाता है। इस अवस्था में साधक को 'पूजा और उपासना की आवश्यकता नहीं रहती। वह परम प्राप्तव्य को पा जाता है और फिर पूज्य-पूजक सम्बन्ध समाप्त हो जाता है; क्योंकि जब जीव और परमात्मा में कोई भेद ही नहीं रहा तो कौन किसकी पूजा करे :

मणु मिलियउं परमेशरहँ,  
परमेशरउ वि मणस्सु'।

वेहि वि समरस हूवाहें  
पुज्ज चढावउं कस्म ।

शाक्त और शैव साधक मानते हैं कि चूंकि यह ज्ञान-ज्ञातृज्ञेयरूपा-मृष्टि एक-मात्र आदिशक्ति के कारण ही उत्पन्न हुई है, इसलिए इस समस्त परिदृश्यमान जगत् में मेरुदण्ड के समान सबकुछ में आधाररूप से वह शक्ति ही स्थित है, जो कुछ ब्रह्माण्ड में है वह सब कुछ पिण्ड में भी है। सत्व, रज, तम, काल और जीव के न्यूनत्व और अधिकत्व वश यह जगत् भिन्न-भिन्न पदार्थों के रूप में दिखायी देता है। मनुष्य के शरीर में जीवनी-शक्ति का चरम विकास हुआ है। शैवपन्थी भी यही विश्वास करते थे। 'सिद्ध-सिद्धान्त संग्रह' में इसीलिए कहा गया है कि ब्रह्माण्ड में जो कुछ है वह सब पिण्ड में वर्तमान रहता है :

ब्रह्माण्डवति यत् किञ्चित्तत्त् पिण्डेष्यस्ति सर्वथा ।

— सि. सि. सा. 3-2

समरसी भाव ही सार साधना है। — मुनि रामसिंह : पाहुड दोहा 176 इसी भाव को कबीरदास ने कहा है कि "जो जो पिण्डे सोइ ब्रह्मण्डे ।" यह मानवदेह ही साधना का सर्वोत्तम उपादान है। देवता कही बाहर नहीं है। नाना प्रकार की साधनाओं से जीव इसी पिण्ड में त्रिचमान शिव के साथ ग्रपना सम्बन्ध जोड सकता है। उस समय उसके मन से भेदबुद्धि एकदम तिरोहित हो जाती है। इसीलिए नाना भाँति की योगिक क्रियाओं से चित्त शुद्धि अपेक्षित है। जोइन्दु ने भी इसी चित्तशुद्धि पर जोर दिया है :

जोइय णिब मणि णिम्मलए,  
पर दीसइ सिब सन्तु ।

ग्रम्वरि णिम्मले घण रहिए  
भाणु वी जेम फुणन्तु ॥ (प. प्र. 1-129)

[हे योगी, अपने निर्मल मन में ही शान्त शिव का दर्शन होता है। निर्मल धन-रहित आकाश में ही सूर्य चमकता है ! सो, यह शिव कही बाहर नहीं है।]

शाक्त साधक के मत से ब्रह्माण्ड में जो शक्ति है वही व्यष्टि शरीर में स्थित होकर कुण्डलिनी है। शिव सहस्रार में रहते हैं। कुण्डलिनी शक्ति को उद्बुद्ध करके से मन स्थिर होता है। और कुण्डलिनी शक्ति उद्बुद्ध होकर परम शिव से जब मिलती है, तो वह समरस भाव उत्पन्न होता है जो साधक का अन्तिम लक्ष्य है। नाथमत के साधकों का विश्वास है कि इस अवस्था में पिण्ड और ब्रह्माण्ड का भेद जाता रहता है और साधक उस स्वसवेदनरस का अनुभव करता है, जिसके प्रागे और किसी रस की स्पृहा नहीं रह जाती :

समरसकरणां वदम्यथाहं परमपदाखिल पिण्डयोरिदानीम् ।  
यदनुभववलेन योगनिष्ठा-इतरपदेपु गतस्पृहा भवन्ति ॥

— सिद्ध-सिद्धान्तसार 7, 5, 1

‘जठराधर संहिता’ में इसी अवस्था के लिए कहा गया है कि इसमें मन, बुद्धि सवित्, ऊहापोह, तर्क-वितर्क सबकुछ शान्त हो जाते हैं :

पत्र बुद्धिर्मनोनास्ति सत्ता सवित् पराकला ।

ऊहापोहो न तर्कश्च वाचा तत्र करोति किम् ॥

श्रीर धीद्व साधक सरहपाद ने इसी अवस्था के लिए कहा है—इस अवस्था में मन और प्राण उपरतिवृत्ति हो जाते हैं । इड़ा और पिंगला की गति रुक जाती है । इसमें न आदि-अन्त का ख्याल रहता है, न जन्म-मरण का भय और न अपने-पराये का ज्ञान ; यही परम महासुख है :

जहि मन पवन न संचरइ रवि शशि णाहि पवेश,

तहि बट चित्त विनाम करु सरहे कहिय उवेश ।

आइ न अन्त न मज्झणहु, णहु भव णहु णिव्वाण,

एहु सो परम महासुह, णहु पर णहु अप्पाण ।

जैन साधको के शास्त्रो में परमात्मा का वही अर्थ नहीं है, जो शैव या अन्य वैदिक मतानुयायी साधको के ग्रन्थों में प्रकट है । जैन साधक अगणित आत्माओं में विदवास करते हैं । ये आत्मा मुक्त होने के बाद परमात्मा हो जाते हैं । परमात्मा अगणित है, परन्तु उनके गुण एक-पे है, इसलिए वे ‘एक’ कहे जा सकते हैं । यह पद ज्ञान से प्राप्त होता है और ज्ञान का साधन चित्त-शुद्धि है । वस्तुतः चित्त-शुद्धि के बिना मोक्ष नहीं हो सकता । चाहे जीव जितने तीर्थों में सहाता फिरे और जितनी तपस्या करता फिरे, मोक्ष तभी होगा जब चित्त शुद्ध हो । जो इन्दु कहते हैं :

जहि भावइ ताहें जाइ जीय, जं नावइ करि तजि ।

केम्बइ मोक्स ण अस्थि पर, चित्तइ शुद्धि णं जं जि ।

—परमात्मप्रकाश 2, 70

[हे जीव, जहाँ खुशी हो जाओ और जो मर्जी हो करो, किन्तु जब तक चित्त शुद्ध नहीं होता तब तक मोक्ष नहीं मिलेगा ।]

दान करने से भोग मिल सकता है, तप करने से इन्द्रासन भी मिल सकता है, पर जन्म और मरण से विवर्जित पद पाना चाहते हो तो ज्ञान ही से वह मिल सकता है :

दाणि सम्भइ भोज पर इन्दत्तणु वि तवेण ।

जम्मण मरण विवज्जउ, पण्लब्भइ णणेण ।

—परमात्मप्रकाश 2, 72

जब यह मोक्ष प्राप्त हो जायेगा तो जीव ही परमात्मा हो जायेगा । इस मत से शैव-शान्त आदि साधकों के तत्त्ववाद में मौलिक अन्तर है । परन्तु व्यवहार में विशेष अन्तर नहीं पड़ता । शान्त साधक भी यही कहता है कि यह जीव ही शिव है; क्योंकि जब तक शिव नाना मलो से आच्छन्न हैं, तभी तक वह शरीर के कंचुक में आवद्ध है । इस कंचुक से मुक्त होते ही जीव शिव हो जाता है । इगीनिए ‘परशुरामकल्पसूत्र’ में कहा है :

शरीरकंचुकितः शिवो जीवः निष्कंचुकः परम शिवः ।

—परशुराम कल्प 1,3

ज्ञान से यह कचुक दूर होता है और वह सामरस्य भाव प्राप्त होता है, जिसमें समस्त इन्द्रिय और इन्द्रियार्थ तिरोहित हो जाते हैं और आत्मा आकाश की भाँति—शून्य की भाँति—अपने-आप ही में रम जाता है। यही स्वसंवेदनरस है। इसमें पाप और पुण्य का विलय हो जाता है। उस अवस्था में साधक शिवरूप हो जाता है। उस समय जैसा कि 'अवधून गीता' में बताया गया है, साधक 'ज्ञानामृत' समरसं गगनोपमोऽहम्' हो जाता है। यह शून्य-रूप-साधना या निर्विकल्पक समाधि, जिसमें आत्मा के अतिरिक्त और किसी का अस्तित्व नहीं रह जाता और समस्त प्रकार के भोवतू-योग्य अनुभवों से स्वतन्त्र एक स्वसंवेदन—अपने ही आपको जानने का—रस अनुभूत होता है, उस युग के साधकों में समान रूप से पाया जाता है। जोइन्दु ने उल्लासपूर्वक कहा है कि वलिहारी है उस योगी की जो 'शून्य पद' का ध्यान करता है, जो 'पर'—परमपुरुष परमात्मा—के साथ समरसोभाव का अनुभव करता है, जो पाप और पुण्य के अतीत हो जाता है :  
सुरुणउँ पउँ भायंताहँ वलि-वलि जोइबडाहँ ।  
समरसि भाउ परेण सह पुण्णु वि पाउण जाहँ ।

ब्रह्मदेव ने अपनी वृत्ति में 'पर' शब्द का अर्थ 'स्वसंवेद—परमात्मा' किया है। जोइन्दु पाप और पुण्य के अतीत उस महायोगी पर बार-बार वलि गये हैं, जो उजाड़ को बसाता है, और वस्ती को शून्य करता है :

—प. प्र 2, 159

उव्वस वसिया जी करइ, वसिया करइ जु सुण्णु ।  
वलि किज्जहँ तमु जोइयहि, जामु ण पाउ ण पुण्णु ॥

गुरु गोरखनाथ ने भी कुछ इसी स्वर में उस महायोगी की वन्दना की थी, जिसने वस्ती को उजाड़ किया, और उजाड़ को वस्ती बनाया है—जो धर्म और अधर्म से परे है, पाप और पुण्य से अतीत है। काम, क्रोध आदि विकारों की रंगस्थली यह काया ही सासारिक दृष्टि से वस्ती है। इसे छोड़कर जब योगी का चित्त उस शून्य निरंजन स्थान पर पहुँचता है जहाँ समस्त इन्द्रियार्थ तिरोहित हो जाते हैं, तो योगी वस्तुतः उजाड़ को बसाता है :

कामक्रोध विकारभारभरितं पिण्डं जहात्वात्मना,  
शून्ये व्योमिनि निरंजने च नियतं चित्रं दधात्पादरात् ।  
इत्थं शून्यमशून्यतां नयति यो पूर्णं च सच्छून्यताम्,  
धर्माधर्मविवर्जितं तमनिघं वदे परं योगिनम् ॥

वस्तुतः जैन साधक जब कहता है कि यह जीव ही परमात्मा है, शरीर में ही उसका वास है, वह केवल जड़ है जो शास्त्रों को पढ़ता हुआ भी इस बात को नहीं समझ सकता, जो शैव या वैष्णव साधकों की ही भाषा में बोलता है :

सत्यु पढंतु वि होइ जडु, जो ण हणैइ वियप्पु

देहि वसन्तु वि णिग्मलउ, णवि मण्णइ परमप्पु ॥

परिणाम मे यह मुक्त आत्मा बहुत-से परमात्माओं मे से एक होकर रहेगा या किसी एक ही परमात्मा में मिल जायेगा, यह साधारण जनता के लिए विशेष महत्व नहीं रखता। साधारण जनता मुक्ति तक की बात सोचती है। सो उस युग के सभी साधक नाना मार्गों से चलकर एक ही परम सत्य तक पहुँचे थे। वह परम सत्य यह है कि यह शरीर ही परमात्मा का आवास है, देवता कहीं बाहर नहीं है, विविध भाव से विषयीभूत तत्त्वों का सामरस्य ही वह स्वसंवेदन-रस है जिसके अनुभव से बढ़कर आनन्द दूसरा नहीं है। आत्मा इसी रस का अनुभव करके अपने परम-प्राप्तव्य को पा जाता है। यह जो चेला-चेलियों का ठाट-बाट है, पोथियों का ढूँह है, इनके चक्कर से पड़ा हुआ जीव निस्सन्देह प्रसन्न होता है; परन्तु यह मोह है, परमपद का अन्तराय है। जो ज्ञानी है वह इनसे लज्जित होता है :

चेला चेली पुत्थियहि,

नूसइ मूडु णिभन्तु ।

एवह सज्जइ णाणियउ,

बंधह हेउ मुणन्तु ॥

—प. प्र. 2-88

श्री रामचन्द्र जैन शास्त्रमाला मे 'परमात्म प्रकाश' और 'योगसार' सुप्रसिद्ध विद्वान् आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्ये द्वारा सम्पादित होकर निकले हैं। दोनों ही ग्रन्थ जोइन्दु के लिखे हुए हैं। प्रो. हीरालालजी जैन ने इसके पूर्व ही रामसिंह के पाहुड़ दोहों का प्रकाशन किया है।

## धर्मशास्त्र और धर्मसाधना

मध्ययुग के धार्मिक साहित्य को दो प्रकार से विभक्त करके विचार किया जा सकता है। स्मृतियों, उनकी टीकाओं, पुराणों और निबन्धों का साहित्य पुराने जमाने से ही 'धर्मशास्त्र' कहा जाता रहा है। फिर एक दूसरे प्रकार का साहित्य है जो साधकों को परम पुरुषार्थप्राप्ति की प्रक्रियाओं को बताते हैं। इनमें तन्त्र हैं, योग के ग्रन्थ हैं, भक्ति की पुस्तकें हैं और पुराणों के वे अंश हैं जो इन्हीं बातों की चर्चा करते हैं। मैंने सुविधा के लिए इस प्रकार के साहित्य का नाम 'धर्म-

साधना' का साहित्य रख लिया है। यद्यपि यह नाम सुभीते के लिए ही रखा गया है, पर यह बहुत दूर तक सार्थक भी है; क्योंकि इस श्रेणी का साहित्य व्यक्ति की साधना का ही सहायक है। धर्मशास्त्र सामाजिक प्राचार-विचारों और विधि-निषेधों की व्यवस्था करते हैं, ज्यों और आश्रमों के सामान्य और विशेष कर्तव्यों का निर्देश देते हैं, अन्तर्व्यक्तिक सम्बन्धों के कर्तव्य-द्वन्द्व की सीमासा करते हैं; जबकि धर्म-साधनावाले ग्रन्थ साधक के प्रतिपाल्य नियमों और अनुष्ठानों का विधान करते हैं, साधना के विविध स्तरों में कैसे अनुभव होते हैं और उनसे विधान-मार्ग में प्रप्रसर होने के या पिछड़ जाने के कौन-से लक्षण प्रकट होते हैं, साधना-मार्ग में प्रप्रसर होने के या पिछड़ जाने के कौन-से लक्षण प्रकट होते हैं, इसकी विवेचना करते हैं। कभी-कभी धर्मशास्त्र और धर्म-साधना-साहित्य एक-दूसरे में इस प्रकार उलझे हुए मिलते हैं कि उनको अलग करना कठिन होता है। पर साधारणतः मध्ययुग का गृहस्थ हिन्दू धर्मशास्त्रीय मार्ग का अनुसरण करता या और विशेष-विशेष मार्ग के साधक तत्तत् सम्प्रदाय या मार्ग के साधना-ग्रन्थों के निर्देश पर चलते थे। साधारण गृहस्थ विविध तीर्थों में स्नान करने से पुण्यार्जन होने में विश्वास करते थे, वर्णाश्रम व्यवस्था में प्रास्था रखते थे, व्रतों और उपवासों में विश्वास पोषण करते थे। स्वर्ग-नरक, पुनर्जन्म, कर्मफल, पितृश्राद्ध की पूजा किया करते थे। इस तीर्थ-व्रत-उपवासप्रधान, जाति-वर्णविश्वासी, सर्व-देवोपासक मत को एक शब्द में 'स्मार्त्त मत' कहते हैं। स्मार्त्त मत अर्थात् स्मृति निर्दिष्ट धर्म-व्यवस्था का पालन करने में कल्याण माननेवाला मत। इस प्रकार उससे कुछ इसी प्रकार के गृहस्थों का पता चलता है। महाभारत में भागवतो के परम उपास्य श्रीकृष्ण भी शंकर की स्तुति करते बताये गये हैं। फिर भी इन दिनों का प्रचलित विश्वास यह है कि इस स्मार्त्त मत की पुनःप्रतिष्ठा शंकराचार्य ने की थी। उन्होंने ही पञ्चदेवोपासना की पद्धति चलायी। जो हो, स्मार्त्त मत का सीधा अर्थ स्मृतियों की व्यवस्था को माननेवाला मत है। पुराण और महाभारत को भी स्मृतियों में गिना गया है। इसलिए यह कहा जा सकता है कि स्मृति और पुराण मुख्यतः गृहस्थों के सामाजिक और अन्तर्व्यक्तिक सम्बन्धों और कर्तव्यों के प्रतिपादक शास्त्र हैं, इन्हीं को 'धर्मशास्त्र' कहते हैं।

धर्म-साधनाओं को भी दो मोटे विभागों में बाँट लिया जा सकता है—योग-मूलक-साधनाएँ और भक्तिमूलक-साधनाएँ। प्रथम श्रेणी की साधना में साधक का विश्वास अपने ऊपर होता है। इस शरीर को ही नाना भाव में आसन-प्राणायाम आदि के द्वारा संयत करके मन और इन्द्रियों पर विजय प्राप्त किया जाता है। यह विश्वास किया जाता है कि परम प्राप्तव्य वस्तुतः इस शरीर से बाहर नहीं है। वह इसी में व्याप्त है। भक्तिमूलक साधना इससे भिन्न वस्तु है। ऐसा तो उसके अनुयायी भी मानते हैं कि परम प्राप्तव्य शरीर के भीतर ही है, पर इस बात पर वे बहुत अधिक जोर नहीं देते। भक्तिमूलक साधना का

साधक वस्तुतः अपने-प्राण पर कम और अपने परमाराध्य प्रेममय परमात्मा पर अधिक विश्वास करता है। अपने-प्राणको अत्यन्त तुच्छ समझकर परम प्रेममय भगवान् को सम्पूर्ण रूप से आत्म-समर्पण भक्ति की पहली शर्त है। अपने को निःशेष भाव से भगवान् के चरणों में उत्सर्ग कर देने का नाम ही भक्ति है। राजनीति की परिभाषा में समझना चाहें तो योगमार्ग गणतान्त्रिक धारणा की उपज है और भक्ति-मार्ग साम्राज्यवादी मनोवृत्ति की देन है। भारतवर्ष में इन दोनों साधनाओं के बीज बहुत पुराने हैं, पर मध्ययुग में वे कुछ विशेष हो गये हैं। क्या और किनता विशेष हुए हैं, यही विचार्य है।

पहले योगमूलक साधना की बात ली जाय, भक्तिमूलक साधनाओं की चर्चा हम थोड़ा रुककर करेंगे। ऐसा विश्वास किया जाता है कि इस मनुष्य-शरीर में—जो परम रहस्य का आगार है—कुछ अद्भुत शक्तिशाली बातें हैं। बहुत पुराने जमाने में चार वस्तुएँ बहुत शक्तिशाली मानी जाती रही हैं—मन, प्राण, विन्दु (शुक्र) और वाक्। मध्ययुग में कुण्डलिनी एक पाँचवी वस्तु है जो अत्यन्त शक्तिशाली तत्त्व स्वीकार की गयी है। इस प्रकार इस शरीर में ये पाँच बातें अनन्त शक्ति का स्रोत मानी गयी हैं। इनमें से किसी एक पर यदि साधक अधिकार जमा ले तो बाकी सब अनायास बहा में आ जाते हैं। इन्हीं में किसी एक को अधिक और बाकी को कम महत्त्व देने के कारण विभिन्न योगमार्ग बने हैं। मन को बश में करने को प्रधान कर्त्तव्य बतानेवाला योग राजयोग कहा जाता है, प्राण को प्रधान रूप में संयत करने को कर्त्तव्य प्रतिपादित करनेवाला योग हठयोग कहलाता है, वाक् को संयत करने की विधि पर जोर देनेवाला योग मन्त्रयोग और जप-योग कहा जाता है, कुण्डलिनी को उद्बुद्ध करने को भी प्रधान कर्त्तव्य समझनेवाला योग कुण्डली योग कहलाता है। शुक्र को संयत और विनिर्युक्त करने के अनेक मार्ग हैं जो विभिन्न प्रक्रियाओं के कारण विभिन्न नाम ग्रहण करते हैं। वज्रधानी और ऊर्ध्वरेता साधक इस महाशक्ति के वित्तियोग और संयम की विशेष विधियों पर जोर देते हैं। इस प्रकार यह मार्ग इस शरीर के भीतर ही परम सिद्धि का सन्धान खोजता है।

इस प्रकार की साधना का सबसे प्रथम आरम्भ कब हुआ, यह कह सकना बड़ा कठिन है। न तो यह मध्ययुग की अपनी विशेषता है और न वैदिक परम्परा की। बौद्ध और जैन-जैसे वैदिक धर्म के विरोधी सम्प्रदायों में भी इसका मान है; पाशुपत और वाममार्ग जैसे वैदिकेतर सम्प्रदायों में भी यह योगपद्धति गृहीत हुई है। मोहन्-जो-दड़ो में ऐसी भूक्तियाँ मिली हैं जिनके ध्यान-स्तमित नयन-मुद्रा को देखकर पण्डितों ने अनुमान किया है कि वहाँ की सम्यता में—जो सम्भवतः आर्येतर सम्यता थी—यह साधना अवश्य प्रचलित थी। योगमार्ग की ऊपर लिखी विशेषता को यदि ध्यान में रखकर विचार किया जाय तो मूल संहिताओं के धर्म से—जिसे कभी-कभी बहुदेववाद कहा गया है,—यह बहुत भिन्न वस्तु है। मूल वैदिक संहिताओं का प्रधान धर्म इस शरीर के भीतर परम



प्राप्तव्य को प्राप्त करने पर अधिक जोर नहीं देता। एक बार सरसरी निगाह से इस प्रधान धर्म को देखने का प्रयत्न कर लेना उचित होगा।

## वैदिक देवतावाद से इस साधना का अन्तर

वेदों में प्रतिपादित धर्म का स्वरूप क्या है? उसमें कितने ही लोगों ने अद्वैतवाद, कितनों ही ने एकेश्वरवाद और कितनों ही ने बहुदेववाद का सन्धान पाया। असल में समूचे वैदिक साहित्य में कोई एक ही धार्मिक या तत्त्व-ज्ञानात्मक एकरूपता नहीं है। यहाँ तक कि ऋग्वेद के 1017 सूक्तों में भी किसी एक सामान्य मत का सन्धान पाना दुष्कर है। इन सूक्तों में अनेक ऋषियों के अनेक प्रकार के विचार सन्धान पाना दुष्कर है। ऐसे भी स्थान हैं जहाँ स्पष्ट रूप से एकेश्वरवाद की दृढकण्ठ से घोषणा की गयी है। बताया गया है कि एक ही महादेवता को ऋषियों ने नाना नाम से—अग्नि, यम, मातरिश्व आदि कहकर—नाना भाव से बताया है (ऋग्वे. 1. 164-46)। फिर कहा गया है कि आरम्भ में समस्त भूतों का अधिपति एकमात्र हिरण्यगर्भ ही था। उसी ने ध्रुलोक और भूलोक को धारण किया है, और कौन दूसरा देवता है जिसे हम हविस् अर्पित करें (ऋग्वे. 10-121)। इन तथा ऐसे ही मन्त्रों में बड़ी दृढ़ता के साथ एक महादेवता की उपासना ही पर जोर दिया गया है, पर इसमें सन्देह नहीं कि ऐसे मन्त्र कम हैं। अधिकांश मन्त्रों में अनेक देवताओं का उल्लेख मिलता है। साधारणतः देवताओं की संख्या तृतीस बतायी गयी है। इनमें ग्यारह आकाश के, ग्यारह पृथ्वी के और ग्यारह जल के देवता कहे गये हैं (ऋग्वे. 1-139-11)। इन देवताओं की पत्नियों की भी चर्चा मिल जाती है (3-6-9)। वँतान सूत्र (15-3) में अग्नि की पृथ्वी, वात की वक्, इन्द्र की सेवा, बृहस्पति की धेना, पूषन् की पथ्या, वसु की गायत्री, रुद्र की त्रिष्टुभ, आदित्य की जगती, मित्र की अनुष्टुभ, वरुण की विराज्, विष्णु की पंकित और सोम की दीक्षा—ये देवपत्नियाँ बतायी गयी हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं कि इनमें रूपकीय कल्पना भारतीय धर्म-साधना में नहीं चीज है, पर जो लोग मानते हैं कि तान्त्रिक शक्ति-कल्पना भारतीय धर्म-साधना में नहीं चीज है, उनके विचार के लिए इनमें प्रचुर सामग्री भी है। ऐसा जान पड़ता है कि 33 देवताओं में सभी वैदिक देवता सम्मिलित नहीं हैं, क्योंकि अग्नि, सोम, मरुत्, अश्विनी, प्रापः, उपा, सूर्य आदि देवताओं का पृथक् उल्लेख भी है और कभी-कभी तो वैदिक ऋषि

उल्लास की अवस्था में अत्युक्ति की पराकाष्ठा पर पहुँच जाता है। वह तृतीय-देवताओं से सन्तुष्ट न होकर कहता है कि देवताओं की संख्या 3339 है (ऋग्. 3. 3-9)। यह सब देखते हुए यही कहना पड़ता है कि वेदों में बहुदेववाद ही प्रधान धर्म है।<sup>1</sup>

बहुदेवाद का मतलब क्या है? यह शब्द अंग्रेजी के पालिथीज्म शब्द के तौल पर गढ़ लिया गया है। अंग्रेजी में पालिथीज्म शब्द का अर्थ निश्चित हो गया है। इस शब्द से एक ऐसे देवता-विधान का बोध होता है जिसमें बहुत-से छोटे-बड़े देवता—जिनका पदगौरव और मर्यादा तथा छोटा-बड़ा भाव निश्चित हो चुका रहता है—एक महादेवता के अधीन होते हैं। ग्रीस का बहुदेवता-विधान ऐसा ही है। इसका बड़ा देवता जियस या जूपिटर है। मैक्समूलर ने बताया है कि इस ग्रीक-विधान से वैदिक विधान का कोई साम्य नहीं है। केवल ग्रीक या रोमन देवता-विधान ही नहीं, वैदिक बहुदेववाद यूराल-अल्ताई या अमरीकी आदिम अधिवासियों या अफ्रीकी आदिम अधिवासियों के देवता-विधान से भिन्न है।<sup>2</sup> इस विधान का जो देवता जब उपासित होता है वही उस समय सबसे बड़ा देवता है। इन्द्र की उपासना के समय इन्द्र, अग्नि की उपासना के समय अग्नि और वरुण की उपासना के समय वरुण ही महादेवता है। यह एक प्रकार से स्वतन्त्र देवताओं का संघ है, जबकि ग्रीक और रोमन पालिथीज्म एक बड़े सम्राट् के अन्तर्गत नाना मर्यादाओं के अधिकारी देवताओं का एक दरबार है। दोनों में बड़ा अन्तर है। मैक्समूलर ने इसीलिए पालिथीज्म शब्द को आमक बताया था और वैदिक बहुदेववाद के लिए एक नये शब्द के प्रयोग का सुझाव रखा था; यह शब्द है: हेनोथीज्म<sup>3</sup>—एक या एकैकदेववाद। उदाहरणार्थ, मैक्समूलर ने बताया है कि किस प्रकार ऋग्वेद में द्यावापृथ्वी (= द्युलोक और भूलोक; आसमान और जमीन) की—समस्त देवताओं को धारण करनेवाला, सबके पिता-माता कहकर—स्तुति की गयी है। बताया गया है कि आकाश और पृथ्वी के बीच में जो कुछ है वह द्यावा-पृथ्वी का है, ये समस्त देवताओं को धारण करनेवाले हैं, परन्तु फिर यह भी बताया गया है कि इस द्यावा-पृथ्वी को इन्द्र ने बनाया है, इन्द्र ने ही उन्हें धारण किया है, इन्द्र के बल से ही ये बलीयमान हैं। केवल इन्द्र ही नहीं, अन्य देवताओं के बारे में भी इस प्रकार के विशेषण का प्रयोग है। द्यावा-पृथ्वी के धारण करनेवाले वरुण भी हैं, सूर्य भी हैं, घाता भी है और विश्वकर्मा भी हैं। सो, इस देवता-विधान को बहुदेववाद नहीं कहा जा सकता।

वस्तुतः वैदिक ऋषि प्रकृति के तेजोमय रूप में एक प्रकार की देवत्वबुद्धि रखते हैं। यह जो कुछ चर्म-चक्षुओं से दिख गया, वही चरम और परम नहीं है।

1. डे. मैक्समूलर : ह्याट केन इण्डिया टोच मस, पृ. 143-45

2. वही, पृ. 145-46

3. वही, पृ. 147

इसके पीछे कुछ और है जो इसे तेज दे रहा है। नदी में जो प्रवाह-वेग है वह वहीं तक सीमित नहीं है, इस प्रवाह-वेग को वेगवती करनेवाली कोई शक्ति है। सूर्य को मूर्धता देनेवाला कोई अदृष्ट तेजोधर्मा देव है। 'देव' वस्तुतः उस तेज और चमक देनेवाले विशेषण का ही बोधक है। पश्चिमी साहित्य में बहुवचन में प्रयोग किये जानेवाले 'गॉड' का निश्चित अर्थ है। वह रूढ़ हो गया है। परन्तु वैदिक ऋषि देव शब्द का प्रयोग इस प्रकार के किसी रूढ़ अर्थ में नहीं करता। वह प्रकृति के तेजोदृष्ट रूप से उल्लसित होता है, अपने उल्लास को किसी प्रकार की पूर्व-निर्धारित कल्पना से बाधित नहीं होने देता। वैदिक देवता-विधान को बहुदेववाद नहीं कहा जा सकता, यह तो पश्चिमी पण्डितों ने ही कहा है; पर उसने एक व्यापक शक्तिदात्री सत्ता का बोध होता है, यह बात न जाने क्यों स्वीकार नहीं की जाती। आखिर प्रत्येक देवता का महादेवता मान लिया जाना तभी तो सम्भव है जब देवता-देवता में भेद-बुद्धि का कहीं-न-कहीं किसी-न-किसी रूप में अभाव होता है ! कहीं-न-कहीं वैदिक मन्त्र-द्रष्टा के चित्त में यह बात जरूर थी कि यह जो कुछ तेजोमय दिख रहा है, वह किसी एक ही महासत्ता की शक्ति से शक्तिमान होने के कारण। कोई देवता बड़ा नहीं है, कोई देवता छोटा नहीं है, किसी की मर्यादा नीचे नहीं है। साक्षात्कार के समय जिसने भी साधक के चित्त में उल्लास का संचार किया वही बड़ा देवता है; क्योंकि अन्ततोगत्या सभी तो एक ही परम देवता के रूप हैं। विद्वान् लोग उस 'एक' का ही अनेकानेक नाम देकर बताते हैं—'एक सद्विप्रा बहुधा वदन्ति।' वस्तुतः यदि इस प्रकार का कोई भाव ऋषियों के चित्त में न होता तो इस प्रकार के देवता-विधान की कल्पना भी सम्भव नहीं थी। हेनोथीज्म नाम दे देने से समस्या का समाधान नहीं हो जाता, उस मनोवृत्ति को समझने का प्रयत्न करना चाहिए जिससे ऐसे देवता-विधान की कल्पना उद्भूत हो सकती है और ऊपर हमने जो कुछ कहा है उससे भिन्न और बया समाधान खोजा जा सकता है !

प्रकृत यह है कि वैदिक ऋषि यद्यपि एक प्रकार से अद्वैत तत्त्व या 'एक' तत्त्व को स्वीकार करते हैं, परन्तु उनका जोर बाह्य जगत् में व्याप्त अनन्त शक्ति-स्रोतों की ओर है जिन्हें वे देवता कहते हैं। इसी समय, जबकि ये मन्त्र लिखे जा रहे थे, योग-मार्ग भी अग्रवश जीवित था जो इस मानवशरीर को ही समस्त शक्तियों का मूल उत्स मानता था। परवर्ती काल में उपनिषदों में यह विचार प्रधान होने लगा था कि सभी वैदिक देवता वस्तुतः मानवशरीर के विविध इन्द्रियों के अघिष्ठाता हैं। इस प्रकार उपनिषदों के युग में योगमार्ग धीरे-धीरे प्रधान भारतीय विचार का रूप धारण करता जा रहा था। ऐसा जान पड़ता है कि वैदिक देववाद और योगमार्ग दो प्रकार की असमान परिस्थितियों में विकसित हुए थे और अन्त में एक-दूसरे को प्रभावित करने में समर्थ हुए थे। योगमार्ग प्रधान रूप से गणतान्त्रिक व्यवस्था, वैराग्यवादी तत्त्वज्ञान और व्यक्तिव्यवधान दृष्टि की उपज है; जबकि बहुदेववाद ऐसे समाज में सम्भव है जिसे विजय पर विजय प्राप्त करने के कारण

जीवन उल्लासमय दीख रहा हो, जिसमें तेजस्विता पूरी मात्रा में हो और साथ ही जिसमें शिशु-जनोचित औत्सुक्य हो। क्रमशः इसमें सामन्ती मनोवृत्ति के चिह्न स्पष्ट से स्पष्टतर होते जाते हैं और विरोधी का उच्छेद काफी महत्त्वपूर्ण स्वर हो जाता है।

परन्तु हमारे आलोच्य काल से इन बातों का बहुत दूर का सम्बन्ध है। केवल मूल स्वर को अधिक स्पष्ट करने के उद्देश्य से ही यहाँ इस प्रसंग की कुछ विस्तृत अवतारणा की गयी है। महाभारत काल में योग-साधना सुसंस्कृत भारतीय विचारधारा का प्रधान अंग हो गयी थी और इस बात का निश्चित प्रमाण है कि बुद्ध-युग के साधकों का यह अति मान्य मत था।

## योग-साधना की परम्परा

योग की यह साधना दीर्घकाल से चली आ रही थी। वह एकाएक नहीं आ गयी। बुद्ध किसी ऐसे तत्त्व को नहीं मानते थे, जो सब समय बना रहता हो—शाश्वत हो। उनके मत से 'आत्मा' नामक कोई ऐसा तत्त्व नहीं है, जो सदा बना रहेगा। अश्वघोष ने एक बड़ा सुन्दर उदाहरण देकर इस बात को समझाया है। जैसे दीपक जब बुझ जाता है, तब न तो वह पृथ्वी में घुस जाता है, न अन्तरिक्ष में समा जाता है; न इस दिशा में जाता है और न उस दिशा में; तेल का क्षय हो जाने के कारण केवल शान्ति को प्राप्त हो जाता है। उसी प्रकार पुण्यात्मा व्यक्ति जब निर्वाण को प्राप्त होता है, तो न तो वह पृथ्वी में जाता है, न अन्तरिक्ष में; न दिशा में और न विदिशा में; क्लेशों का क्षय होने से वह केवल शान्ति पा जाता है :

“दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो  
नैवावनि गच्छति नान्तरिक्षम्  
दिशं न काचिद् विदिशं न काचिद्  
स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम्।  
एवं कृती निर्वृतिमभ्युपेतो  
नैवावनि गच्छति नान्तरिक्षम्  
दिशं न काचिद् विदिशं न काचिद्  
क्लेशक्षयात्केवलमेति शान्तिम्।”

इस प्रकार इस शरीर में जो चेतन दिलानेवाला तत्त्व है, वह तभी तक

संसार-प्रपंच में पड़ा हुआ है, जब तक उसके क्लेशों का क्षय नहीं हो जाता । जगत् वस्तुतः दुःखरूप है, इससे छुटकारा पा जाना ही परम काम्य वस्तु है । छुटकारा मिल जाने के बाद छूटा हुआ पदार्थ चिरकाल तक बना रहता है या नहीं, यह व्यर्थ का प्रश्न है । भारतवर्ष में दीर्घकाल से ऐसी साधना चली आ रही है, जिसमें इस जगत् को दुःखरूप माना गया है और उससे छुटकारा—मुक्ति—पाने को मनुष्य जीवन का सबसे बड़ा लक्ष्य या पुरुषार्थ माना गया है । अधिकांश साधनाएँ यह विश्वास करती थी कि छुटकारा वस्तुतः किसी ऐसे पदार्थ का होता है, जो छुटकारे के बाद बना रहता है—शाश्वत होता है । ऐसा जान पड़ता है कि पुराना योगमत कुछ इसी प्रकार का था । सांख्य-मत भी बहुत पुराना है । योग का और सांख्य का तत्त्ववाद एक ही है । पातञ्जल-योग में ईश्वर को भी माना गया है, इसलिए सांख्य-मत से—जिसमें पुरुष अनेक माने गये हैं, पर ईश्वर की चर्चा नहीं है—‘शेखर सांख्य’ कह दिया जाता है । कपिलकृत कहे जानेवाले सांख्य-सूत्र परवर्ती हैं । सांख्य का तत्त्ववादख्यापक पुराना ग्रन्थ ईश्वर कृष्ण की ‘सांख्यकारिका’ बतायी जाती है । पतञ्जलि ने योगमत और साधना को क्रमवद्ध दर्शन का रूप दिया था, उनका तत्त्ववाद सांख्य से बहुत भिन्न नहीं है । बहुत प्राचीनकाल से लोग सांख्य और योग का अभेद स्वीकार करते आये हैं । भगवान् श्रीकृष्ण ने गीता में कहा था कि केवल बालबुद्धि के लोग ही सांख्य और योग को अलग-अलग समझते हैं, पण्डित लोग ऐसा नहीं मानते । सांख्य तत्त्ववाद का नाम है और योग उसकी प्रक्रिया का ।

पतञ्जलि ने कब योगशास्त्र लिखा था, यह कुछ विवाद का विषय बन गया है । साधारण प्रसिद्धि यह है कि पतञ्जलि नाग थे और तीन शास्त्रों के कर्त्ता थे—व्याकरण-महाभाष्य, पातञ्जल-योगसूत्र, और संहिता । उन्होंने योगशास्त्र का प्रणयन करके चित्त के, व्याकरणशास्त्र की रचना करके वाक् के और चिकित्साशास्त्र की रचना करके शरीर के मल को दूर किया था—‘योगेन चित्तस्य पदेन वाचा मलं शरीरस्य च वैद्यकेन’ । यदि यह सत्य है कि ये तीनों शास्त्र एक ही नागमुनि की रचना हैं, तो कहना पड़ेगा कि वह अद्भुत प्रतिभाशाली व्यक्ति थे । इनमें से किसी एक शास्त्र के रचयिता को भी अवतारी पुरुष कहा जा सकता है । पतञ्जलि ने योगशास्त्र को बहुत ही युक्ति-संगत और क्रमवद्ध दर्शन का रूप दिया है ! कुछ लोग इन सूत्रों में क्षणिक-विज्ञानवाद की आलोचना देखकर यह मानने लगे हैं कि योगसूत्र नागार्जुन के बाद अर्थात् ईसा की तीसरी शताब्दी के पूर्वार्द्ध में रचा गया था । क्षणिक विज्ञानवादियों का प्रमुख सूत्रग्रन्थ ‘लंकावतारसूत्र’ है, जिसमें नागार्जुन की चर्चा है । इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि ‘लंकावतारसूत्र’ से भी नागार्जुन का समय पुराना है ।<sup>1</sup> इस प्रकार

1. दक्षिणापथ वेदत्या भिक्षुः श्रीमान् महापशाः  
नागाह्वय. स नाम्ना तु सदसत् पक्षकारकः ।

पतञ्जलि को तीसरी शताब्दी में घसीटना बहुत अधिक युक्ति-संगत नहीं है; फिर भी इस मत का यहाँ उल्लेख कर देना उचित समझा गया है। विषय-वस्तु की दृष्टि से भी किसी-किसी पण्डित ने तीनों पतञ्जलियों की अभिन्नता में सन्देह प्रकट किया है।

जो हो, पतञ्जलि नामक आचार्य ने सन् ईसवी के आरम्भ होने के कुछ इधर-उधर योगसूत्रों की रचना की थी। ये सूत्र योग-मार्ग के क्रमबद्ध तत्त्ववाद और साधना-मार्ग का बहुत ही सुन्दर परिचय देते हैं। जो कार्य आचार्य रामानुज ने भक्ति के आधारभूत सिद्धान्तों के लिए कोई हजार-सवा हजार वर्ष बाद किया, वही योग के लिए पतञ्जलि ने किया। इसके पूर्व यह मतवाद साधना-प्रक्रिया के रूप में विभिन्न सम्प्रदायों में प्रचलित था। वह धर्म-साधना अधिक और क्रम-बद्ध दर्शन कम था। सम्भवतः सांख्य भी ईश्वर कृष्ण के पहले इसी प्रकार नाना धर्म-ग्रन्थों और आख्यान-ग्रन्थों में विखरा पड़ा था। धर्म-साधना को क्रमबद्ध दर्शन का रूप इस देश में आज से कोई दो हजार वर्ष पहले मिलने लगा था। ऐसा क्यों हुआ? कुछ ऐसे सामाजिक और अन्य कारण अवश्य रहे, जिनके फल-स्वरूप धर्म-साधना क्रमबद्ध दर्शन का रूप बन गयी, या दूसरे शब्दों में कहें, तो साधारण जीवन से छनकर उपरले स्तर के बुद्धिवृत्ति के लोगों की चीज बन गयी। सामाजिक विचारों में कुछ ऐसा मन्थन जरूर हुआ कि तत्त्ववाद का मक्खन ऊपर उठ गया। जो तत्त्ववाद सम्पूर्ण जीवन में व्याप्त था, वह केवल बौद्धिक विवेचना का विषय बन गया। यह कोई नयी बात नहीं है। ग्यारहवीं से चौदहवीं शताब्दी तक भक्ति के तत्त्ववाद का नवनीत इसी प्रकार ऊपर उठता रहा और विविध भक्ति-सम्प्रदायों की धर्म-साधना के मेरुदण्ड-रूप तत्त्ववाद क्रमबद्ध दर्शन का रूप धारण करते रहे। अठारहवीं-शताब्दी के अन्त में कबीर-पन्थियों ने भी अपने महान् गुरु की शिक्षाओं को क्रमबद्ध दर्शन का रूप देना चाहा। गोस्वामी तुलसीदास का अत्यन्त मनोमुग्धकर काव्य भी परवर्ती काल में क्रमबद्ध दर्शन पाने का प्रयासी हुआ; पर लोकचित्त से वह इतना उलझा हुआ था कि उसका तत्त्ववाद का प्रयास बहुत सफल नहीं हो सका। महाप्रभु चैतन्यदेव के तिरोधान के बहुत थोड़े अर्से में ही उनका सम्प्रदाय 'अचिन्त्य भेदा-भेद' नामक अभिनव दर्शन का अधिकारी हुआ। कहते हैं कि वृन्दावन के वैष्णव पण्डितों को किसी सभा में जब ललकारा गया कि धैतन्य-मत का कोई अपना वाद या भाष्य हो तो बताओ, तो बलदेव विद्याभूषण ने एक दिन की मुहलत लेकर रातों-रात भाष्य तैयार कर दिया। इस कहानी से इतना तो पता चल ही जाता है कि इस प्रकार का प्रयत्न बुद्धिजीवियों और अभिजात लोगों की स्वीकृति पाने के उद्देश्य से किया गया होगा।

→ प्रकाश्य लोके मद्यान महायानमनुसतथा  
घासाद्य भूमि मुदिता यास्यतेऽगो मुखावतीम् ।

धर्म-ग्रन्थों के आख्यानों से मुख्य-मुख्य सिद्धान्तों का संकलन करके जब क्रम-बद्ध दर्शन का रूप दिया जाता है, तो उसके मूल में अभिजात-वर्ग का स्वीकृति-लाभ एक प्रधान कारण होता है। ऐसा जान पड़ता है कि ईसापूर्व की कुछ शताब्दियों में वैदिक और अवैदिक मतों का बड़ा घोर मन्थन हुआ था और भिन्न-भिन्न साधना-मार्गों के अनुयायियों को अपने-अपने मत को क्रमबद्ध दर्शन का रूप देने की आवश्यकता पड़ी थी। विविध सूत्र-ग्रन्थों ने उस आवश्यकता की पूर्ति की। साथ ही ऊपर-ऊपर तत्त्ववाद के बौद्धिक विवेचन का विषय हो जाने पर भी कम बुद्धिवृत्ति के लोग तत्त्ववाद-विहित साधना-प्रणाली से या तत्त्ववाद के आख्यानात्मक धर्म-ग्रन्थों से अपना काम चलाते रहे। विविध पुराणों में विभिन्न दर्शनों के रूप प्राप्त होते हैं—वैदिक मतों के भी और बौद्ध, जैन आदि अवैदिक मतों के भी। इन पुराणों और आख्यान-ग्रन्थों की संख्या बहुत है। प्रायः सभी सूत्र-ग्रन्थ अपने पुराने पुरस्कृताओं का उल्लेख करते हैं। यहाँ प्रकृत यह है कि योग-दर्शन ने जब एक निश्चित बौद्धिक तत्त्ववाद का रूप धारण किया, तो लोक-जीवन में उसका केवल प्रक्रिया-प्रधान रूप रह गया होगा, जो कम बुद्धिवृत्ति के साधुओं में प्रचलित होगा। गृहस्थों के लिए लिखे गये पुराणों और आख्यान-ग्रन्थों में उसका वह पुराना रूप भी रह गया होगा, जो तत्त्ववाद और भक्ति-तथा धर्म-साधना के मिश्रित रूप हुआ करते हैं। पातञ्जल-दर्शन बहुत ही सूक्ष्म और जटिल बौद्धिक शास्त्र के रूप में प्राप्त होता है। वह साधारण जनता का नहीं, बल्कि उपरले स्तर के बुद्धिवृत्ति के लोगों का दर्शन है। कम बुद्धिवृत्ति के लोगों में योग-मत का प्रक्रिया-प्रधान रूप बराबर बना रहा और मध्ययुग में (जब संस्कृत की चर्चा अधिकाधिक जनसम्पर्क से दूर पड़ती गयी) उमने फिर देशी भाषाओं के माध्यम से आत्म-प्रकाश किया। संस्कृत में भी इस युग में पुस्तकें लिखी गयीं; पर वे भी प्रधान रूप से प्रक्रिया-प्रधान ही थीं।

पातञ्जल-योग-दर्शन में समूचे शास्त्रार्थ को चार भागों में विभक्त करके समझाया गया है—(1) हेय, (2) हेय-हेतु, (3) हेय हान और (4) हानोपाय। जितने दुःख हैं और उन दुःखों को उत्पन्न करनेवाले जितने पदार्थ हैं, वे सभी हेय अर्थात् त्याग-योग्य हैं। फिर भी मनुष्य इन दुःखों को स्वीकार करता है। क्या कारण है? शास्त्र ने इसका कारण अविद्या बताया है। वस्तुतः किसी वस्तु का यथार्थ रूप, गुण और परिणाम न जानने के कारण ही जीव उसे गलत समझता है। इस गलती के कारण ही स्वयं अपने-आपको उसका भोक्ता मान लेता है और उन वस्तुओं को भोग्य मान लेता है। यह जो भोक्ता-भोग्य-भावरूप संयोग है, वही हेय-हेतु है। इस संयोग का कारण अविद्या या गलत ढंग की जानकारी है। इसलिए वास्तविक हेयहेतु अविद्या को ही समझना चाहिए। अविद्या न हो, तो जीव हेय वस्तुओं को स्वीकार ही न करे, और हेय को स्वीकार न करे, तो उसे कोई दुःख भी न हो। इसलिए प्रधान समस्या है इस हेय-हेतु में छुटकारा पाना। कैसे छुटकारा मिले? स्पष्ट ही गलत जानकारी से बचने का उपाय है

सही जानकारी—ठीक ज्ञान, सही जानकारी अर्थात् विवेकख्याति। जब जीव जान जाता है कि आत्मा क्या है और अनात्मा क्या है, चित्त वस्तु क्या है और जड वस्तु क्या है, दुःख क्या है और दुःख से विरति क्या है, जब वह सत् और असत् का ठीक-ठीक विवेक करने लगता है, तभी अविद्या उच्छिन्न होती है। अविद्या के उच्छेद से दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति होती है। यही हेय-हान है। यही योग का चरम प्रतिपाद्य है और इसी का उपाय बताना शास्त्र का उद्देश्य है। हेय-हान का उपाय ही ज्ञानोपाय है। शास्त्र ने 'विवेकख्याति' के उपायों का विस्तृत विवेचन किया है। जब तक विवेकख्याति नहीं हो जाती, तब तक विविध योगागों का अनुष्ठान करना पड़ता है। योगांग घाठ हैं—पाँच बहिरंग और तीन अन्तरंग। यम, नियम, आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार—ये पाँच बहिरंग हैं और ध्यान, धारणा और समाधि—ये तीन अन्तरंग हैं। इन्हीं घाटों के अनुष्ठान से चित्त शुद्ध होता है। समाधि सिद्ध होने से योगी चरम सिद्धि पा जाता है। योग-ग्रन्थों में इसके उपाय और महिमा दोनों की बहुत अधिक चर्चा है।

परन्तु मध्यकाल में लोक-भाषाओं में जो योग-सम्बन्धी पुस्तकें लिखी गयीं, उनमें हेय, हेय-हेतु, हेय-हान आदि की इतनी सूक्ष्म विवेचना नहीं की गयी। उनमें हेय, हेय-हेतु, हेय-हान आदि की इतनी सूक्ष्म विवेचना नहीं की गयी। मुश्किल से भूले-भटके इन शब्दों को स्मरण किया गया होगा। संस्कृत में भी इस काल में जो हठयोग की पुस्तकें लिखी गयी वे केवल प्रक्रिया ग्रन्थ ही हैं। इनमें आसन, प्राणायाम आदि के अनेक भेदों और विधियों की प्रचुर चर्चा है, ध्यान-धारणा की भी चर्चा है, पर यह स्पष्ट नहीं बताया गया है कि इनसे विवेक-ख्याति किस प्रकार होती है और होने से अविद्या क्यों दूर हो जाती है। पातञ्जल-दर्शन विचार-प्रधान दर्शन-ग्रन्थ है, जबकि मध्ययुग के हठयोगवाले ग्रन्थ प्रक्रिया-प्रधान हैं। परन्तु ज्ञान-मार्ग का प्रभाव उन पर है। यदि उत्तर-मध्यकालीन योग-ग्रन्थों का विश्लेषण किया जाय, तो बाह्य योगागों पर उनका ध्यान अधिक केन्द्रित मिलेगा। फिर इन पाँचों पर समान रूप से जोर नहीं मिलेगा। पातञ्जल-दर्शन ने बाहरी और भीतरी इन्द्रियों के संयमन (वृत्ति-संकोचन) को 'यम' कहा है। अहिंसा, सत्य, अस्तेय (चोरी न करना), ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह (किसी से कुछ न लेना)—ये पाँच 'यम' हैं। गोरखनाथ की लिखी बतायी जानेवाली लोक-भाषा की पुस्तकों में किसी-न-किसी रूप में ये बातें आ जाती हैं, पर स्वर उनका नैतिक है। गोरखबानी में ब्रह्मचर्य, मयूर भाषण संयम और सत्य की महिमा इस प्रकार बतायी गयी है :

यत्री का लड़बड़ा जिम्मा का फूहड़ा।  
गोरप कहे ते परतपि चूहड़ा॥

काछ का यती मुख का सती।  
सो सत पुरुष उत्तमो कथी॥

यद्यपि इनका स्वर नैतिक है, पर उन्हें योग-साधना का आवश्यक कर्तव्य



माना गया। ज्ञान-चर्चा अधिकतर 'कथनी-प्रधान' है। एक ही बात को कई प्रकार से घुमा-फिराकर, धक्कामार बनाकर, आकर्षक रूप देकर कहने की प्रवृत्ति उत्तरोत्तर बढ़ती गयी है। ब्रह्मचर्य-पालन को स्त्री-वर्जन, स्त्री-निन्दा आदि का रूप मिला है। ब्रह्मचर्य का जीवन न बिता सकनेवाले को अत्यन्त कठोर भाषा में स्मरण किया गया है। आध्यात्मिक दृष्टि से उसे 'पसिया' (खस्ती, नपुंसक) तक कहा गया है और शिव और सती को भी इस लपेट में आ जाना पड़ा है। परवर्ती ग्रन्थों में इस बात पर कुछ नहीं कहा गया कि 'ब्रह्मचर्य' क्यों कर्तव्य है, केवल उसकी महिमा का वर्णन कर दिया गया है और उसके न पालन करनेवालों की खबर ली गयी है :

रांडी तज्या न पसिया जीव  
पुरुष तज्या नहि नारी।  
कहै नाथ वे दोन्यू बिनसे  
धोपा की असवारो।  
तो जुग रांड्या जोगेसुर ब्याह्या,  
सिवसक्ती सूं फेरा।  
जा पद मंदिर पुरुष बिलंब्या,  
वहि मंदिर घर मेरा।

इसी प्रकार प्रत्येक 'यम' का रूप उत्तरोत्तर कथनी-प्रधान, कटु आलोचना-प्रवण और कभी-कभी खीझ से भरी गाली-गलौज के रूप में भी प्रकट हुआ है।

शास्त्र में इन यमों के विपरीत आचरण को 'वितर्क' कहा गया है। इसका फल दुःख और अज्ञान है। युक्तिपूर्वक बताया गया है कि क्यों यमों का पालन कर्तव्य है और क्यों वितर्कों से बचना आवश्यक है। इन वितर्कों के दमन और संयम की उपलब्धि के लिए शास्त्रकार ने पाँच प्रकार के नियम बताये हैं— शौच (पवित्रता), सन्तोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वर का ध्यान। परवर्ती लोक-भाषा के ग्रन्थों में इन सबकी कुछ-न-कुछ चर्चा है, पर स्वर नैतिक है और भाषा में कभी-कभी इनके विरुद्ध आचरणवालों के प्रति श्लोक का स्वर भी मिल गया है। आसन और प्राणायाम मध्यकाल के योग-ग्रन्थों में बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान अधिकार करते हैं। आसन और प्राणायाम शरीर-साध्य हैं, परन्तु प्रत्याहार मानसिक है। शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध, इन बाहरी पदार्थों से इन्द्रियों को हटाकर (प्रत्याहृत करके) पहले अन्तर्मुख करना पड़ता है। इस अवस्था में बाह्य विषयों के साथ इन्द्रियों का कोई सम्पर्क नहीं होने से वे (इन्द्रियगण) चित्त का पूर्ण अनुकरण करते हैं। इसी अवस्था का नाम प्रत्याहार है। शास्त्र में इन पाँचों को बहिरंग साधन इसलिए बताया गया है कि इन पाँचों—यम, नियम, आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार—का कार्य-सिद्धि से बाहरी सम्बन्ध है। परन्तु धारणा, ध्यान और समाधि नामक योगियों का कार्य-सिद्धि से साक्षात् सम्बन्ध है, इसलिए उन्हें अन्तरंग साधन कहा गया है। इन तीनों को एक ही नाम

‘संयम’ से भी अभिहित किया गया है। इनकी पारस्परिक एकता दिखाना ही इस एक नाम देने का उद्देश्य है। वस्तुतः जब ध्यान, धारणा और समाधि एक ही विषय का आश्रय करके होते हैं, तभी योगाग कहे जा सकते हैं। एक के ध्यान, दूसरे की धारणा और तीसरे की समाधि को योग नहीं कहा जा सकता। नाना विषयों में लगे हुए विक्षिप्त चित्त को किसी एक ही विषय पर केन्द्रित करने को धारणा कहते हैं; धारणा से जब चित्त कुछ स्थिर हो जाता है, तब ध्येय विषय की एकाकार चिन्ता होती है; और जब यह ध्यान निरन्तर अभ्यास के कारण स्वरूप-शून्य-सा होकर ध्येय विषय के आकार के रूप में प्रतिभासित होता है, तो उसे समाधि कहा जाता है। शास्त्र ने सावधान कर दिया है कि वह अन्तरंग और बहिरंग भेद केवल सम्प्रज्ञात समाधि के लिए हैं, असम्प्रज्ञात समाधि के लिए तो सभी बहिरंग ही हैं।

ऐसा जान पड़ता है कि उत्तर-मध्यकाल में इन योगांगों को लोक-भाषा में लिखने की परिपाटी दीर्घकाल से चली आती हुई परम्परा का अन्तिम रूप है। यह परम्परा लोक-भाषा में थी और लोकहित ही उसका प्रधान लक्ष्य था। धीरे-धीरे उसका नैतिक स्वर ही प्रबल होता गया और साधनात्मक रूप मद्धिम पड़ता गया। निर्गुणियों और निरंजनियों की वाणियों में इनका यही नैतिक रूप बचा रह गया है। मध्यकाल के साहित्य के विश्लेषण से इस नतीजे पर पहुँचा जा सकता है कि जहाँ सन्त-साहित्य में प्रधान रूप से यह नैतिकता-प्रधान स्वर ही जीवित रह सका, वहाँ विशुद्ध योगमार्गियों ने प्रक्रियावाले रूप को ही कसकर पकड़ रखा। साहित्य में वह कम आया, पर साहित्य को निरन्तर प्रभावित करता रहा। उधर विवेकख्याति पर जोर देनेवाले सम्प्रदायों ने उसके ज्ञानमूलक अंश को ही कसकर पकड़ा। इस प्रकार एक ओर तो प्रक्रिया-प्रधान योग-मार्ग साधना-विधि से ही चिपटता गया और दूसरी ओर मानस-शुद्धि से विवेकख्याति प्राप्त करने को सब-कुछ माननेवाले अधिकाधिक ‘कथनी’-प्रधान होते गये। ‘कथनी’ और ‘करनी’—ये दो मार्ग मध्यकाल में बहुत स्पष्ट हो गये। गोरखनाथ ने ‘करनी’ को दुःखलभ्य या दुहेली कहा है और ‘कथनी’ (‘कहणि’) को सुख-लभ्य या सुहेली बताया है; और जो लोग करनी पर ध्यान न देकर कथनी को ही सब-कुछ मान बैठें, उन्हें यह कहकर उपहास का पात्र माना है कि जिस प्रकार सुग्गा पढ़ता-लिखता है, पर बिल्ली उसे घर दबाती है, उसी प्रकार कथनीवाले पण्डित को माया घर दबाती है और उसकी पोथी हाथ में पड़ी ही रह जाती है।

“कहणि सुहेली रहणि दुहेली कहणि रहणि विन थोथी।

पढ़्या गुंभ्या सूवा विलाई पाया, पण्डित के हाथि रह गई पोथी ॥”

कोई यह मानने को तैयार नहीं था कि वह केवल कथनी करता है। दोनों ने दोनों पर कसकर आघात किया है और दोनों में बार-बार सामंजस्य-विधान का भी प्रयत्न होता रहा। यह प्रक्रिया निरन्तर चलती रही कि सम्प्रदाय में कुछ लोग जब पढ़-लिखकर पण्डित हो जाते थे, तब सम्प्रदाय के सिद्धान्तों को

संस्कृतबद्ध करके उपरले स्तर में जाने का प्रयत्न करते थे और इस प्रकार लोक-भाषा की रचनाओं का सार छनकर ऊपर आ जाता था। यह भी होता था कि संस्कृत-ग्रन्थों की चुनी हुई बातें भाषा में ले आकर उनका तर्क-युक्तिरहित सार-भाग भाषा में आ जाता था, पर सब मिलाकर यह आन्दोलन जनता का ही बना रहा।

निर्गुण भक्तिमार्ग की आरम्भिक अवस्था ज्ञान की कथनी वाले मार्गों की परम्परा का ही अन्तिम रूप रही होगी। कबीर, दादू आदि के नाम पर पायी जानेवाली वाणियों के विश्लेषण से इस नतीजे पर ही पहुँचना सम्भव है। वस्तुतः इनकी साखियाँ आठ योगागों के विभिन्न पहलुओं को स्पष्ट करने के उद्देश्य से ही लिखी गयी हैं। इन उपदेशों में ज्ञानप्रवण नैतिक स्वर ही प्रधान है, योग-सम्बन्धी स्वर गौण। इसी ज्ञानप्रवण नैतिकता-प्रधान योग-मार्ग के खेत में भक्ति का बीज पड़ने से जो मनोहर लता उत्पन्न हुई, उसी का नाम निर्गुण भक्ति-मार्ग है।

## सहज और नाथ सिद्ध

हमने देखा है कि इस काल में वेद को अन्तिम और अधिसंवादी प्रमाण मानने का आग्रह बहुत अधिक था। परन्तु उस काल की यही एकमात्र प्रवृत्ति नहीं थी। एक दूसरा स्वर वेद-विरोधी भी था। छठी-सातवीं शताब्दी के बाद यह वेद-विरोधी स्वर अधिक स्पष्ट होकर प्रकट होता है। बौद्धों और जैनो में भी वेद-विरोधी स्वर पाया जाता है और वह काफी पुराना है। परन्तु यह नया स्वर कुछ भिन्न श्रेणी का है। इसमें सर्वव्यापक, सर्वशक्तिमान प्रभुसत्ता को अस्वीकार नहीं किया गया है। कभी-कभी तो इसमें अद्वैतवाद का स्वर बहुत स्पष्ट होकर प्रकट हुआ है। ज्यो-ज्यों शताब्दियाँ बीतती गयी हैं, त्यों-त्यों इस विरोध का स्वर केवल दृढ़ ही नहीं कठोर भी होता गया है। क्या यह आर्यतर जातियों की देन है? क्या यह उन जातियों के मनीषियों की प्रतिश्रिया थी जो अब तक आर्यभाषा के माध्यम से नहीं कह सके थे? वाममार्गी तान्त्रिक और योगी तो उल्टी और धक्कामार भाषा में कहने के श्रम्यस्त हो गये थे। विरोधाभास यह कि ऐसा कहने से उनकी प्रतिष्ठा घटी नहीं। ये लोग अधिकाधिक उत्साह के साथ सीधी बात को भी उलटके जटिल और गुंथीली बनाकर और आक्रामक तथा धक्कामार बनाकर कहते गये। कहने का ढंग कुछ विचित्र-सा था। गोमांस-

भक्षण पाप है, यह सर्वविदित बात है; वारुणी पीना धुरी बात है, यह सभी जानते हैं; लेकिन हठयोगी यही कहेगा कि निरय गोमांस-भक्षण करना चाहिए और वारुणी का पान करना चाहिए, क्योंकि यही विष्णु का परमपद है और यही क्लीन का परम कर्त्तव्य है।<sup>1</sup> यह भाषा स्पष्ट ही धाक्रामक और धक्का-मार है। इसका उद्देश्य भी शायद चिढ़ाना ही है, क्योंकि दूसरे ही श्लोक में स्पष्ट व्याख्या कर दी गयी है कि 'गो' जिह्वा का नाम है और उसे उलटकर ब्रह्मरन्ध्र में ले जाना ही गोमांस-भक्षण है। तालु के नीचे जो चन्द्रस्थान है उससे सोमरस नामक अमृत भरा करता है, वही तो अमर वारुणी है, उसे पाना बड़े पुण्य का फल है। दूसरी बात कहने के लिए पहलेवाले श्लोक की भाषा एकदम धावश्यक नहीं थी। जिह्वा को तालु में उलटने को गोमांसभक्षण कहना बिल्कुल अनावश्यक था। फिर भी ऐसी भाषा का प्रयोग किसी-न-किसी उद्देश्य को सामने रखकर ही किया होगा। निर्दोष बातों को ऐसी भाषा में कहना जिससे वैदिक आचार में विश्वास रखनेवाले व्यक्ति के चित्त में धक्का लगे, केवल यही सूचित कर सकता है कि इस प्रकार की बात कहनेवालों के मन में वैदिक आचार के प्रति श्रद्धा नहीं थी। तान्त्रिकों और हठयोगियों के साहित्य से इस प्रकार की बहुत सामग्री संग्रह की जा सकती है। कृष्णाचार्य ने जब कहा था "ऐक्यु न किञ्जइ मंत न तंतं, णिय धरणी लेइ केनि करंत" अर्थात् मन्त्र-तन्त्र सब बेकार हैं, केवल गृहिणी के साथ केलि करने से ही सिद्धि प्राप्त होती है, तो वास्तव में वे यह कहना चाहते थे कि महामुद्रा की साधना से ही सिद्धि प्राप्त होती है। यद्यपि उन्होंने जप, तप सबकी व्यर्थता बतलायी है, परन्तु इसके लिए इस भाषा की आवश्यकता नहीं थी। इस बात को आसानी से सहज-सरल भाषा में कहा जा सकता था।

योगियों, सहजयानियों और तान्त्रिकों के ग्रन्थों में ऐसी उलटबांसियों का संग्रह किया जाय तो एक विराट् पोथा तैयार हो सकता है। परन्तु हमें अधिक संग्रह करने की जरूरत नहीं। इस प्रकरण में जो प्रसंग उत्थापित किया जा रहा है, वही हमारे काम के लिए पर्याप्त है।

सहजयानियों में इस प्रकार की उलटी बातियों का नाम 'सन्ध्या-भाषा' प्रचलित था। महापहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री के मत से 'सन्ध्या-भाषा' से मतलब ऐसी भाषा से है जिसका कुछ अंश समझ में आये और कुछ अस्पष्ट लगे, पर ज्ञान के दीपक से जिसका सब स्पष्ट हो जाय। इस व्याख्या में 'सन्ध्या' शब्द का अर्थ 'सांझ' मान लिया गया है और यह भाषा अन्धकार और प्रकाश के बीच की सन्ध्या की भाँति ही कुछ स्पष्ट और कुछ अस्पष्ट बतायी गयी है। किन्तु ऐसे बहुत-से विद्वान् हैं जो उक्त भाषा का यह अर्थ स्वीकार नहीं करना चाहते। एक पण्डित ने अनुमान भिड़ाया है कि इस शब्द का अर्थ सन्धिदेश की भाषा है।

सन्धिदेश भी, इस पण्डित के अनुमान के अनुसार, वह प्रदेश है जहाँ बिहार की पूर्वी सीमा और बंगाल की पश्चिमी सीमा मिलती है। यह अनुमान स्पष्ट ही निराधार है, क्योंकि इसमें मान लिया गया है कि बंगाल और बिहार के आधुनिक विभाग सदा से इसी भाँति चले आ रहे हैं। महामहोपाध्याय विधुशेखर भट्टाचार्य का मत है कि यह शब्द मूलतः 'सन्धा-भापा' है, 'सन्ध्या-भापा' नहीं। अर्थ अभिसन्धिसहित या अभिप्राययुक्त भापा है। आप 'सन्धा' शब्द को संस्कृत 'सन्धाय' (= अभिप्रेत्य) का अपभ्रष्ट रूप मानते हैं। बौद्ध शास्त्र के किसी-किसी वचन ने सहजयान और वज्रयान में यह रूप धारण किया है। असल में, जैसा कि भट्टाचार्य महाशय ने सिद्ध कर दिया है, वेदों और उपनिषदों में से भी ऐसे उदाहरण खोज निकाले जा सकते हैं, जिनमें सन्धा-भापा जैसी भापा के प्रयोग मिल जाते हैं। परन्तु बौद्ध धर्म की अन्तिम यात्रा के समय यह शब्द और यह शैली अत्यधिक प्रचलित हो गयी थी और साधारण जनता पर इसका प्रभाव भी बहुत अधिक था।

लेकिन अन्त तक यह विरोध कुछ कार्यकर नहीं हुआ। राजनीतिक और अर्थनीतिक कारणों ने मूल समस्या को धर दबोचा। ब्राह्मणमत प्रबल होता गया और इस्लाम के आने के बाद सारा देश जब दो प्रधान प्रतिस्पर्धी धार्मिक दलों के रूप में विभक्त हो गया, तो कितारे पर पड़े हुए अनेक सम्प्रदायों को दोनों में से किसी एक को चुन लेना पड़ा। अधिकांश लोग ब्राह्मण और वेद-प्रधान हिन्दू समाज में शामिल होने का प्रयत्न करने लगे। कुछ सम्प्रदाय मुसलमान भी हो गये। दसवी-ग्यारहवीं सदी के बाद क्रमशः वेदवाह्य सम्प्रदायों की यह प्रवृत्ति बढ़ती गयी कि अपने को वेदानुयायी सिद्ध किया जाय। शैवों ने भी ऐसा ही किया और शान्तों ने भी। परन्तु कुछ मार्ग इतने वेदविरोधी थे कि उनका सामंजस्य किसी प्रकार इन मतों से नहीं हो सका; वे धीरे-धीरे मुसलमान होते रहे। गोरक्षनाथ ने योग-मार्ग में से ऐसे अनेक मतों का संगठन किया। हमने ऊपर देखा है कि गुरु, गुरुभाई और गुरु-सतीर्थ कहे जानेवाले लोगों का मत भी उनका सम्प्रदाय माना जाने लगा है। जालन्धरनाथ, मत्स्येन्द्रनाथ और कृष्णपाद के प्राप्य ग्रन्थों से उद्धरण देकर सिद्ध किया जा सकता है कि ये लोग वेदों की परवा करनेवाले न थे। इन सबके शिष्य और अनुयायी, भारतीय धर्म-साधना के इस उथल-पुथल के युग में गोरक्षनाथ के नेतृत्व में संघटित हुए। परन्तु जिनके आचरण और विचार इतने अधिक विभ्रष्ट थे कि वे किसी प्रकार के योग-मार्ग का अंग बन ही नहीं सकते थे, उन्हें उन्होंने स्वीकार नहीं किया। शिवजी के द्वारा प्रवृत्त सम्प्रदाय उनके द्वारा स्वीकृत हुए, वे निश्चय ही बहुत पुराने थे। एक सरसरी निगाह से देखने पर भी स्पष्ट हो जायगा कि आज भी उन्हीं सम्प्रदायों में मुसलमान योगी अधिक हैं जो शिव द्वारा प्रवृत्त और बाद में गोरक्षनाथ द्वारा स्वीकृत थे।

कहने का तात्पर्य यह है कि गोरक्षनाथ के पूर्व ऐसे बहुत-से शैव, बौद्ध और

शाक्त सम्प्रदाय थे जो वेदवाह्य होने के कारण न हिन्दू थे और न मुसलमान। जब मुसलमानी धर्म प्रथम बार इस देश में परिचित हुआ तो नाना कारणों से दो प्रतिद्वन्द्वी धर्मसाधनामूलक दलों में यह देश विभक्त हो गया। जो शैव मार्ग और वेदानुयायी शाक्त मार्ग थे, वे बृहत्तर ब्राह्मण-प्रधान हिन्दू-समाज में मिल गये और निरन्तर अपने को कट्टर वेदानुयायी सिद्ध करने का प्रयत्न करते रहे। गोरक्षनाथ ने उनको दो प्रधान दलों में पाया होगा—(1) एक तो वे जो योग-मार्ग के अनुयायी थे, परन्तु शैव या शाक्त नहीं थे, (2) दूसरे वे जो शिव या शक्ति के उपासक थे—शैवागमो के अनुयायी थे—परन्तु गोरक्ष-सम्मत योग-मार्ग के उतने नजदीक नहीं थे। इनमें से जो लोग गोरक्ष-सम्मत मार्ग के निकट थे उन्हें उन्होंने योगमार्ग में स्वीकार कर लिया, बाकी को अस्वीकार कर दिया। इस प्रकार दोनों ही प्रकार के मार्गों से ऐसे बहुत-से सम्प्रदाय आ गये जो गोरक्ष-नाथ के पूर्ववर्ती थे, परन्तु बाद में उन्हें गोरक्षनाथी माना जाने लगा। धीरे-धीरे जब परम्पराएँ लुप्त हो गयीं तो उन पुराने सम्प्रदायों के मूल प्रवर्तकों को भी गोरक्षनाथ का शिष्य समझा जाने लगा। इस अनुमान को स्वीकार कर लेने पर वह व्यर्थ का विवाद समूचा स्वयमेव परास्त हो जाता है जो गोरक्षनाथ के काल-निर्णय के प्रसंग में पण्डितों ने रचा है। तथाकथित शिष्यों के काल के अनुसार वह कभी आठवीं शताब्दी के सिद्ध होते हैं तो कभी दसवीं के, कभी ग्यारहवीं के और कभी-कभी तो पहली-दूसरी शताब्दी के भी !

ऊपर का मत केवल अनुमान पर ही आश्रित नहीं है। कभी-कभी एकाध प्रमाण परम्पराओं के भीतर से निकल भी आते हैं।

गोरक्षनाथ और शिव द्वारा प्रवर्तित सम्प्रदायों की परम्परा स्वयमेव एक प्रमाण है; नहीं तो यह समझ में नहीं आता कि क्यों कोई महागुरु अपने जीवित-काल में ही अनेक सम्प्रदायों का संघटन करेगा। सम्प्रदाय मतभेद पर आधारित होते हैं और गुरु की अनुपस्थिति में ही मतभेद उपस्थित होते हैं। गुरु के जीवितकाल में होते भी हैं तो गुरु उन्हें दूर कर देते हैं। परन्तु प्रमाण और भी है।

‘योगिसम्प्रदायाविष्कृति’ में लिखा है (पृ. 419-20) कि धवलगिरि से लगभग 80-90 कोस की दूरी पर पूर्व दिशा में वर्तमान त्रिशूल गंगा के प्रभव-स्थान पर्वत पर वाममार्गी लोगों का एक दल एकत्र होकर इस विषय पर विचार कर रहा था कि किस प्रकार हमारे दल का प्रभाव बढ़े। बहुत छानबीन के बाद उन्होंने देखा कि आजकल श्री गोरक्षनाथजी का यश चारों ओर फैल रहा है; यदि उनसे प्रार्थना की जाय कि वह हमें अपने मार्ग का अनुयायी स्वीकार कर लें तो हम लोगों का मत लोकमान्य हो जाय। इन्होंने इसी उद्देश्य में उन्हें बुलाया। सबकुछ सुनकर श्री गोरक्षजी ने कहा—‘आप यथार्थ रीति से प्रचार कर दें कि अपनी प्रतिष्ठा चाहते हैं, अथवा प्रतिष्ठा की उपेक्षा कर अपने अन्तर्भवित मार्ग की वृद्धि करना चाहते हैं? यदि प्रतिष्ठा चाहते हैं तो आप अन्व

सब भगदों को छोड़कर केवल योग-क्रियाओं से ही सम्बन्ध जोड़ लें; इसके प्रतिरिक्त यदि धरने (पहले से ही गृहीत) मत की पुष्टि करना चाहते तो हम यह नहीं कह सकते कि साधुओं का कार्य जहाँ गृहस्थ जनों को सन्मार्ग पर चढ़ा देना है, वहाँ वे उन विचारों को कुत्सित पथ में प्रविष्ट करने के लिए कटिबद्ध हो जायें।' वाममार्गियों ने—जिन्हें लेखक ने यहाँ 'कापाली' कहा है—दूसरी बात को ही स्वीकार किया और इसलिए गुरु गोरक्षनाथ ने उनकी प्रार्थना अस्वीकृत कर दी। यह पुराने मत को धरने मार्ग में स्वीकार न करने का प्रमाण है।

पुराने मार्ग को स्वीकार करने का उदाहरण भी पाया जा सकता है। प्रसिद्ध है कि गोरक्षनाथजी जब गोरखवंसी (प्राधुनिक कलकत्ते के पास) आये तो वहाँ देवी काली से उनकी मुठभेड़ हो गयी थी। कालीजी को ही हारना पड़ा। फल-स्वरूप उनके समस्त शक्ति विषय गोरक्षनाथ के सम्प्रदाय में शामिल हो गये। तभी से गोरक्षमार्ग में काली-पूजा प्रचलित हुई। इन दिनों सारे भारत के गोरख-पन्थियों में काली-पूजा प्रचलित है। यह कथा 'योगिसम्प्रदायाविष्कृति' में दी हुई है (पृ. 194-99)।

## धर्म और निरंजन मत

इस बात का निश्चित प्रमाण है कि इसवी सन् की बारहवीं शताब्दी में विहार और काशी में बौद्धधर्म खूब प्रभावशाली था। उसके हजारों अनुयायी थे, मठ थे, विद्वविद्यालय थे और विद्वान् भिक्षुओं का बहुत बड़ा दल था। सन् 1193 ईसवी में कुतुबुद्दीन के सेनापति मुहम्मद बख्तियार ने नालन्दा और ओदन्तपुरी के विहारों और पुस्तकालयों को नष्ट किया। कहते हैं कि जब विजेता सेनापति ने स्थानीय लोगों से पुछवाया कि इन पुस्तकों में क्या है, तो बतानेवाला कोई व्यक्ति वहाँ नहीं मिला। सम्भवतः पहले से ही विद्वान् भिक्षु भागकर अन्यत्र चले गये थे। कदाचित् इसी साल बनारस भी जीता गया और सारनाथ का विहार और ग्रन्थागार नष्ट किये गये। यद्यपि सारनाथ का कोई उल्लेख नहीं प्राप्त है तो भी ऐतिहासिक पण्डितों का अनुमान है कि वहाँ के पुस्तकागार और मठ को भी अचानक ही जला दिया गया होगा।<sup>1</sup> बौद्धों का धर्म प्रधान रूप से संघ में केन्द्रित था। इन संघों के छितरा जाने से गृहस्थ अनुयायियों का केन्द्रीय

अनुशासन टूट गया और वे धीरे-धीरे अन्य मतों में मिल गये। फिर भी बौद्धधर्म एकदम लुप्त नहीं हो गया। बंगाल और उड़ीसा में उसका जीवित रूप अब भी पाया जा सका है;<sup>1</sup> और बिहार के कुछ हिस्सों में वह बहुत दिनों तक बना रहा, इसका प्रमाण हम अभी पायेंगे।

तिब्बती ऐतिहासिक लामा तारानाथ का कहना है कि मुस्लिम आक्रमण के कारण बौद्ध सन्त और विद्वज्जन चारों ओर छितरा गये। आज भी नाना स्थानों से बौद्ध-पुस्तकों के मिलते रहने से अनुमान होता है कि ये थोड़ा-बहुत साहित्य-रचना में भी संलग्न थे। कृष्णदास कविराज नामक बंगाली वैष्णव सन्त ने 1582 ई. में प्रसिद्ध पुस्तक 'चैतन्य चरितामृत' लिखी। चैतन्य महाप्रभु की मृत्यु 1533 ई. में हुई थी। 'चैतन्य चरितामृत' के अनुसार चैतन्यदेव जब द्रविड देश में गये थे, तो वहाँ आरकाट जिले के किसी स्थान पर एक बौद्ध विद्वान् से उनकी बातचीत हुई थी। यह शास्त्रचर्चा 1510 ई. के आसपास हुई होगी। इस घटना से अनुमान है कि ईसवी सन् की सोलहवीं शती में बौद्ध पण्डित दक्षिण में वर्तमान थे। तारानाथ ने लिखा है कि 1450 ई. में चेंगलराज नामक किसी राजा ने गया में बौद्ध मन्दिर बनवाया था।<sup>2</sup> पण्डित हरप्रसाद शास्त्री ने एक हस्तलिखित पुस्तक की चर्चा की है जिसका लेखनकाल 1711 ई. है (और जो सम्भवतः मूल रूप में 1699 ई. में लिखी गयी थी)। इसकी भाषा में 'भट्टी संस्कृत, भट्टी हिन्दी और भट्टी विहारी' भाषाओं की विचित्र खिचड़ी है।<sup>3</sup> इसमें बुद्ध के अवतार ग्रहण करने की और सत्ययुग प्रवर्तित होने की बात लिखी हुई है। इसका नाम 'बुद्धचरित' है। इन सब बातों से पता चलता है कि बौद्धधर्म किसी-न-किसी रूप में दीर्घ काल तक जीवित रहा और अब भी किसी-न-किसी रूप में कही-कही जी रहा है।

1. (क) सर्वप्रथम महामहोपाध्याय प. हरप्रसाद शास्त्री ने 1895 ई. के 'जर्नल ऑफ द एजियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल' में एक लेख लिखकर इस सम्बन्ध में विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया है। बाद में सन् 1971 ई. में 'डिस्कवरी ऑफ लिविंग बुद्धिज्म इन बंगाल' नाम से एक पुस्तक भी प्रकाशित करायी। तब से अग्रजों और अंगला में इस विषय की बहुत चर्चा हुई है।
- (ख) श्री नगेन्द्रनाथ बसु ने 1911 ई. में मयूरभञ्ज प्राकृतशालादिकल सर्वे की रिपोर्ट में 'माडर्न बुद्धिज्म ऐंड इट्स फालोयर्स' नाम से एक विस्तीर्ण ग्रन्थ लिखा, जो बाद में पुस्तकाकार भी प्रकाशित हुआ। इस पुस्तक में उन्होंने उड़ीसा में जीवित प्राधुनिक बौद्धधर्म की ओर पहले-पहल पण्डितों का ध्यान आकृष्ट किया। हिन्दी में भक्तिमार्गी बौद्धधर्म नाम से भारती भण्डार, इलाहाबाद द्वारा प्रकाशित।
- (ग) बिहार में चौदहवीं और पन्द्रहवीं शती से बौद्धधर्म जीवित था और बाद में चत्तक वह कबीरपन्थ में मिल गया, इस बात का प्रमाण इस ग्रन्थपत्र से मिलेगा। अभी तक हम विषय पर विशेष ध्यान नहीं दिया गया है।

2. एजियाट, पृ. 113-14

3. देखिए, लेखक का ग्रन्थ 'कबीर'।



सन् 1324 ई. में तिरहुत के राजा को मुस्लिम आक्रमण के कारण भागना पड़ा। वह अपने साथ अनेक ब्राह्मण पण्डितों को लेता गया। यद्यपि इसका राज्य दीर्घ काल तक स्थायी नहीं रह सका, पर उसके पश्चात् एक दूसरे हिन्दू राजा जयस्थिति ने पण्डितों की सहायता से समाज का स्तर-विभाजन कर दिया। उसने बौद्ध समाज को भी हिन्दुओं की भाँति नाना जातियों में विभक्त कर दिया। उसने प्रत्येक जाति का पेशा और उसकी सामाजिक मर्यादा भी तय कर दी। नेपाल में बौद्धधर्म बहुत प्राचीन काल से पहुँच गया था। अशोक-काल से ही वहाँ इस धर्म के अस्तित्व का प्रमाण पाया जाता है। सातवीं शताब्दी के एक शिलालेख में वहाँ सात शैव, छ बौद्ध तथा चार वैष्णव तीर्थों का उल्लेख है। सो, हिन्दू राजा और समाज-व्यवस्थापकों ने नये सिरे से मैदान के साथ नेपाल का सम्बन्ध बहुत दृढ़ किया। नेपाल-स्थित बौद्धधर्म मैदान के ब्राह्मण धर्म द्वारा प्रभावित भी होता रहा और उसे प्रभावित भी करता रहा। आठवीं-नवीं शताब्दी में बौद्धधर्म बड़े वेग से तान्त्रिक साधना और काया-योग की ओर बढ़ने लगा। बाद में शेष योगियों का एक सम्प्रदाय नाथ-पन्थ बहुत प्रबल हुआ, उसमें तान्त्रिक बौद्धधर्म की अनेक साधनाएँ भी अन्तर्भूत थी। इस बात से इसने मैदान में बड़ा प्रभावविस्तार किया। इन योगियों से कबीरदास का सीधा सम्बन्ध था<sup>1</sup>, फिर भी बीजक में नाना स्थानों पर बौद्धों की चर्चा आ ही जाती है। इस बौद्धधर्म का स्वरूप केवल अनुमान का विषय है। ऐसा जान पड़ता है कि उड़ीसा के उत्तरी भाग, छोटानागपुर को घेरकर रीवाँ से पश्चिमी बंगाल तक के क्षेत्र में धर्म या निरजन की पूजा प्रचलित थी, जिसके बारे में अनुमान किया गया है कि यह बौद्धधर्म का प्रच्छन्न (या विस्मृत) रूप था। बिहार के मानभूम, बंगाल के वीरभूम और बाँकुड़ा आदि जिलों में एक प्रकार के 'धर्मसम्प्रदाय' का पता लगा है। यह धर्म-मत अद्य भी जी रहा है :

ओ यस्यान्तं नादिमध्यं न च करचरणं नास्ति कायो निनादम् ।

नाकारं नादिरूपं न च भयमरणं नास्ति जन्मैव यस्य ।

योगीन्द्रध्यानगम्यं सकलदलगतं सर्वसंकल्पहीनम् ।

तत्रैकोऽपि निरञ्जनोऽमरवरः पातु मा शून्यमूर्तिः ॥

रमाई पण्डित के 'शून्यपुराण' में धर्म को शून्य का रूप, निराकार और निरंजन कहकर ध्यान किया गया है :

शून्यरूपं निराकारं सहस्रविघ्नविनाशनम् ।

सर्वपरः परदेवः तस्मात्वं वरदो भव ॥

निरंजनाय नम ॥

'धर्माष्टक' नामक एक निरंजन का स्तोत्र पाया गया है जिसकी संस्कृत तो

बहुत भ्रष्ट है पर उससे निरंजन के स्वरूप पर बड़ा सुन्दर प्रकाश पड़ता है।<sup>1</sup>

कुछ विद्वानों ने नये सिरे से इस शब्द के मूल स्रोत पर विचार किया है। कहा गया है कि 'धर्म' शब्द वस्तुतः आस्ट्रो-एशियाटिक श्रेणी की जातियों की भाषा के एक शब्द का संस्कृतिकृत रूप है। यह कूर्म या कछुए का वाचक है। डॉ० मुनीतिकुमार चाटुज्य ने बताया है कि दुल या दुली शब्द, जो अशोक के शिलालेखों में भी मिलता है और उत्तर-कालीन संस्कृत भाषा में भी गृहीत हुआ है और जो कछुए का वाचक है, आस्ट्रो-एशियाटिक भाषा का शब्द है। सन्थाल आदि जातियों की भाषा में यह नाना रूपों में प्रचलित है। इन भाषाओं में 'ओम' स्वार्थक प्रत्यय हुआ करता है और दुरोम, दुलोम, दरोम का भी अर्थ कछुवा होता है। इसी शब्द का संस्कृत रूप धर्म है जो संस्कृत के इसी अर्थ के साथ गड़बड़ा दिया गया है। इस प्रकार धर्म-पूजा में कछुए का स्थान सम्भवतः सन्थाल-मुण्डा आदि जातियों के विश्वास का रूप है। कवीरपन्थ में अब भी कूर्म-जी का सम्मान बना हुआ है, यद्यपि उनके दूसरे नाम 'धर्म' की इज्जत बहुत घट गयी है। यहाँ यह कह रखना उचित है कि मुण्डा लोगों में रमाई पण्डित का स्थान बहुत महत्त्वपूर्ण है।

आगे चलकर इस निरंजन मत में इस्लाम का प्रभाव भी मिला गया था, पर वह यहाँ विवेच्य नहीं है। यहाँ इतना ही लक्ष्य करने की बात है कि पश्चिमी बंगाल और पूर्वी बिहार में धर्म-पूजा एक जीवित मत है। उसके सबसे बड़े देवता निरंजन या धर्म है। उन्हें रूप, वर्ण आदि के अतीत और सून्यरूप बताया गया है। इस पन्थ का अपना साहित्य है जिसे बंगाल में धर्म-मंगल साहित्य नाम

1. धों न स्थानं न मान न चरणारविन्द रेखं न रूप न च घातुवर्णं ।  
द्रष्टा न दृष्टिः श्रुता न श्रुतिस्तस्मै नमस्तेऽस्तु निरञ्जनाय ।  
धो स्वेतं न पीतं न रक्तं न रेतं न हेमस्वरूपं न च वर्णं कर्णं  
न चद्रार्चवर्द्धि उदयं न अस्त तस्मै नमस्तेऽस्तु निरञ्जनाय ।  
धो न वृक्षं न मूलं न बीजं न चाकुरं शाखां न पत्रं न च स्कन्ध-  
पत्रं न पुष्पं न मधुं न फलं न छायां तस्मै नमस्तेऽस्तु निरञ्जनाय ।  
धो धर्मां न ऊर्ध्वं शिवो न शक्ती नारी न पुरुषो न च लिंगमूर्तिः ।  
हस्तं न पादं न रूपं न छायां तस्मै नमस्तेऽस्तु निरञ्जनाय ।  
धों न पंचभूतं न सप्तसागरं न दिशां विदेशं न च मेघं मन्दिरं ।  
ब्रह्मा न इन्द्रं न च विष्णुं रुद्रं यस्मै,  
धों ब्रह्माण्डं न चंद्रदण्डं न कालगीजं न च गुरुं शिष्यं ।  
न ग्रहं न तारां न च मेघजालां तस्मै  
धो वेदो न शास्त्रं सध्यां न स्तोत्रं मन्त्रो न जाप्यं न च ध्यानकारणं ।  
होमं न दानं न च देवपूजां तस्मै,  
धो गभीरघोरं निर्वाणशून्यं ससारसार्धं न च पाप-पुण्यं ।  
विकृतिं न विकर्णं न देवदेवममं चित्तदीनं तस्मै नमस्ते ॥

दिया गया है। पण्डितों का अनुमान है कि धर्मपूजा बौद्धधर्म का भग्नावशेष है। कुछ दूसरे पण्डितों का अनुमान है कि धर्म या निरंजन देवता वस्तुतः आदि-वासियों के ग्रामदेवता हैं। बाद में जब राक्षसुमि और भारखण्ड में पाल राजाओं का दबदबा बढ़ा तो बौद्धधर्म बहुत सम्मानित हुआ और ग्रामदेवता भी बौद्धरंग में रंग गये। निरंजन या धर्मदेवता भी बुद्ध के नये रूप में प्रकट हुए। जो हो, धर्म-पूजा में बौद्ध-प्रभाव है अवश्य।

### कवीरमत में धर्मदेवता का अवशेष

संक्षेप में स्थिति यह है कि राक्षसुमि, पूर्वी बिहार, भारखण्ड और उड़ीसा में एक ऐसे परम देवता की पूजा प्रचलित थी (और कहीं-कहीं अब भी है), जिसका नाम धर्म (धर्मराय) और निरंजन या और जिस पर बौद्धमत का जबरदस्त प्रभाव था। यह भी हो सकता है कि वह बौद्धमत का आरम्भ में प्रच्छन्न रूप रहा हो, पर बाद में विस्तृत रूप बन गया हो। कवीरमत को इस पन्थ से निवटना पड़ा था। विशेष रूप से कवीरपन्थ की दक्षिणी शाखा (अर्थात् धर्मदासी सम्प्रदाय) को इस प्रबल प्रतिद्वन्द्वी मत को आत्मसात् करने का श्रेय प्राप्त है। इस सम्प्रदाय को माननेवालों पर अपना प्रभावविस्तार करने के लिए कवीरमत में उनकी समूची जटिल सृष्टि-प्रक्रिया और पौराणिक कथाएँ ले ली गयी थी। केवल इतना सुधार सर्वत्र कर लिया गया था कि निरंजन के प्रभाव से जगत् को मुक्त करने के लिए सत्यगुरु ने बार-बार जानीजी को इस घराघाम पर भेजा था। जानीजी कवीर का ही नामान्तर है।

इस प्रसंग में लक्ष्य करने की बात यह है कि जिस प्रकार उड़ीसा में बौद्ध-धर्म वैष्णवधर्म के रूप में आविर्भूत होकर भी ब्राह्मणों का कोपभाजन बना था, उसी प्रकार उन क्षेत्रों में भी हुआ था जो 'बीजक' के प्रचार-क्षेत्र में आते थे। 'विप्रमतीसो' में ब्राह्मणों के वैष्णव-विद्वेष का उल्लेख है :

हरि भक्तन के छूत लगायी।  
.....

विष्णुभक्त देखे दुल पाये।

'कवीरवानी' और 'अनुरागसागर' में कवीरदास के मुँह से कहलवाया गया है कि काल (निरंजन) कवीर के नाम पर बारह पन्थ चलायेगा, जो लोगों को कवीर की वास्तविक शिक्षाओं से वंचित रखकर उन्हें भ्रम के फन्दे में डाले

रखेगा। 'कबीरवानी' के अनुसार<sup>1</sup> इन वारह मतों में से तीसरे का नाम 'मूल-निरंजन' मत है। हमें किसी अन्य मूल से यह स्पष्ट नहीं हो सका है कि यह 'मूलनिरंजन' मत क्या था। 'कबीरवानी' में केवल इसका नाम-भर दिया गया है। परन्तु 'अनुरागसागर' में इस पन्थ का कुछ विस्तृत वर्णन दिया गया है। यह वर्णन भी अस्पष्ट ही है। इससे ही पता चलता है कि ताल का 'मनभंग' नामक दूत 'मूलकथा' को लेकर पन्थ चलायेगा और अपने पन्थ का नाम मूल-पन्थ कहेगा। वह जीव का 'लूदी' नाम समझायेगा और इसी नाम को 'पारस' कहकर प्रचार करेगा। 'भंग' शब्द का सुमिरन मुँह से कहेगा और समस्त जीवों को एक साथ पकड़कर रखेगा।<sup>2</sup> ऐसा जान पड़ता है कि कबीर-पन्थ की प्रतिष्ठा के बाद भी मूलनिरंजन सम्प्रदाय ने एक बार सिर उठाया था और उस मूलकथा को आश्रय करके अपनी प्रतिष्ठा कायम करनी चाही थी, जिसे कबीर-पन्थी साहित्य में कबीर-महिमा के प्रचार के लिए उपयोग में लाया गया है। परन्तु कबीर-पन्थी पुस्तकों से मालूम होता है कि इस मूलकथा को आश्रय करके अपनी प्रतिष्ठा स्थापित करने का प्रयास करनेवाला यह मूलनिरंजन पन्थ अपने को कबीर मतानुयायी ही मानता था। जो हो, कबीर-साहित्य से इस विस्मृत, किन्तु अत्यन्त महत्त्वपूर्ण, मत का यत्किंचित परिचय मिलता अवश्य है।

कबीर-पन्थ की सृष्टि-प्रक्रिया विषयक पौराणिक कथा का संक्षिप्त विवरण लेखक ने अन्यत्र दिया है।<sup>3</sup> उसका पुनरुल्लेख यहाँ विस्तार-भय से छोड़ दिया जा रहा है। इससे हम निम्नलिखित निष्कर्षों पर पहुँचते हैं :

1. कबीरपन्थ का एक ऐसा प्रतिद्वन्द्वी मार्ग था जिसके परम-देवता निरंजन थे। इस देवता के दूसरे नाम धर्मराज<sup>4</sup> और काल थे।

1. 'कबीरवानी', पृ. 46-47

2. चौथा पंथ सुनो धर्मदापा  
मनभंग दून करे परकासा ॥

कथामूल ले पथ चलावे

मूल पंथ कहि जग माहि धावै ॥

लूदी नाम जीव समुझाई ।

यही नाम पाख ठहराई ॥

भग शब्द सुमिरन भाखे ।

सकल जीव धाका गहि राखे ॥—'अनुरागसागर', पृ. 94-95

3. दे. हजारीप्रसाद द्विवेदी, 'कबीर', पृ. 52-70

4. 'धर्मगीता' में महादेव दास ने कहा है कि जिस शून्य में महाप्रभु का वास है उसे ही बंकुठ कहा जाता है।

शून्य धीर्धं याहार शून्य भोगवासी,

न शोभे वचन रूप रेख नाहि किछि ।

से धाधार भुवने से प्रभुद्ध धासन ।

ये स्थान सबुद्ध शूद्र बंकुठ भुवन ।—'मार्जन बुद्धिज्म', पृ. 190

2. इस निरंजन का निवासस्थान उत्तर में मानसरोवर में था ।

3. ब्रह्मा का चलाया हुआ ब्राह्मणमत इस निरंजन को समझ न सकने के कारण मिथ्यावादी और स्वार्थी हो गया । यह ब्राह्मणमत भी कबीरपन्थ का प्रतिद्वन्दी था ।

4. निरंजन को पाने के लिए धून्य का ध्यान आवश्यक था ।

5. उड़ीसा के जगन्नाथजी निरंजन के रूप हैं ।<sup>1</sup>

6. द्वितीय, चतुर्थ और पंचम निष्कर्ष से अनुमान किया जा सकता है कि निरंजन बुद्ध का ही नाम था ।

7. निरंजन ने सारे ससार को भरमा रखा है — ऐसा प्रचार कबीरपन्थ को करना पड़ा था ।

8. 'अनुरागसागर', 'श्वासगुंजार' आदि ग्रन्थों से केवल दो प्रतिद्वन्दी मतों का पता चलता है—निरंजन द्वारा प्रवर्तित निरंजनमत और ब्रह्मा द्वारा प्रवर्तित ब्राह्मणमत । तीसरा मत विष्णु द्वारा प्रवर्तित वैष्णवमत है । कबीरपन्थ के ग्रन्थ इस मत को कथंचित् अनुकूल पाते हैं ।<sup>2</sup>

9. 'श्वासगुंजार' आदि ग्रन्थों में प्राप्त यह कथा प्रायः उलभे हुए रूप में मिलती है जो इस बात का प्रमाण है कि यह किसी भूली पुरानी परम्परा का भग्नावशेष है ।

इस प्रकार यद्यपि रचना की दृष्टि से बहुत-सी रचनाएँ परवर्ती हो सकती हैं, फिर भी उनसे अनेक भूले हुए ऐतिहासिक तथ्यों पर प्रकाश पड़ सकता है । कबीरपन्थी साहित्य के अध्ययन के बिना जिस प्रकार धर्म और निरंजनमत का अध्ययन अधूरा रह जाता है, उसी प्रकार बंगाल, उड़ीसा और पंजाब आदि प्रान्तों के निरंजनमत का अध्ययन किये बिना कबीर-साहित्य का अध्ययन भी अपूर्ण रह जाता है । भारतीय साधना-साहित्य में यह एक महत्वपूर्ण विरोधाभास है कि रचना-काल की दृष्टि से परवर्ती होने पर भी कभी-कभी पुस्तकें अत्यन्त पुरातन परम्परा का पता देती हैं । गोरक्ष सम्प्रदाय की अनुश्रुतियाँ, कबीरपन्थ के ग्रन्थ, धर्म-पूजा-विधान साहित्य यद्यपि रचनाकाल की दृष्टि से बहुत अर्वाचीन हैं तथापि वे अनेक पुरानी परम्पराओं के अवशेष हैं । समूची भारतीय संस्कृति के अध्ययन के लिए इनकी बहुत बड़ी आवश्यकता है । लोकभाषाओं का अध्ययन साहित्य में अनेक अग्रभूली, भूली और उलभी हुई परम्पराओं के सुलभाने में अमूल्य सहायता पहुँचाता है ।<sup>1</sup> भारतीय संस्कृति के विद्यार्थी के लिए इनकी उपेक्षा हानिकर है ।

1. ततः कलौ सप्तवृत्ते समोहाय मुरद्विप. ।

बुद्धन्यासाऽऽखनमुन कीकटेषु भविष्यति ।—'भागवत', 1-2-24

2. 'कबीर मयूर', पृ. 64

## सन्त-साहित्य की सामाजिक पृष्ठभूमि

मध्यकाल का सन्त-साहित्य प्रधान रूप से धार्मिक साहित्य है, परन्तु उसका धार्मिक रूप साधारण जनता के लिए लिखा गया है। इस विषय में तो किसी को मतभेद न होगा कि इस साहित्य में तत्कालीन सामाजिक परिस्थितियों की आलोचना की गयी है। दीर्घ-काल से प्रचलित धार्मिक विश्वासों, सामाजिक और वैयक्तिक आचरणों के मान तथा विभिन्न सम्प्रदायों द्वारा स्वीकृत सिद्धान्तों पर या तो आक्रमण किया गया है, या उनके सम्बन्ध में सन्देह प्रकट किया गया है। यह विभिन्न सन्तों के उस तीव्र असन्तोष का फल है जो उन्हें सामाजिक परिस्थितियों के कारण अनुभूत हो रहा था। जिस कवि या लेखक के पास सचमुच ही कुछ कहने की वस्तु होती है, उसके व्यक्तित्व का यदि विश्लेषण किया जाय तो यह मालूम होगा कि समाज में प्रतिष्ठित रूढ़ियों में वह कुछ ऐसी त्रुटि देख रहा है, जो उसे बुरी तरह से खल रही है। वह खलनेवाली घात का विरोध करता है और उसके स्थान पर कुछ ऐसी बातों को प्रतिष्ठित करना चाहता है जो उसके मन के अनुकूल होती हैं। इसलिए जो भी महापुरुष कुछ कहने लायक बात कहता है, वह किसी-न-किसी रूप में सामाजिक परिस्थितियों से असन्तुष्ट होता है और किसी-न-किसी बात का प्रचार करना चाहता है। वह जो कुछ कहना चाहता है, उसकी उपादेयता पर ही उसके वस्तुव्य का महत्त्व होता है। लेकिन उपादेयता क्या है, इस विषय में नाना मुनियों के नाना मत हैं। हम अभी इस प्रश्न पर नहीं आना चाहते। आगे इस पर विचार करने का भी हमें भवसर मिलेगा। अभी इतना जान रखना आवश्यक है कि लेखक जब देने लायक कुछ देता है तो उसके चित्त में कहीं-न-कहीं और किसी-न-किसी प्रकार की सामाजिक त्रुटि से उत्पन्न व्याकुलता भ्रवश्य रहती है।

जिसे हम आजकल सन्त-साहित्य कहने लगे हैं, वह वस्तुतः निर्गुण भक्ति-मार्ग का साहित्य है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि उत्तर भारत में भक्ति-मार्ग को रामानन्द ने आये थे और सौभाग्य से उन्हें कबीर-जैसा शिष्य मिल गया था। कबीर के अनुयायियों में यह दोहा प्रचलित है :

भक्ति द्राविड़ ऊपजी लाये रामानन्द ।

प्रगट किया कबीर ने सप्त दीपनय खण्ड ॥

पद्मपुराण के उत्तर खण्ड में जो श्रीमद्भागवत माहात्म्य है, उसमें भक्ति के मुख से यह कहलवाया गया है कि मैं द्रविड़ देश में उत्पन्न हुई, कर्नाटक में बड़ी हुई, कहीं-कहीं महाराष्ट्र में विहार करती हुई अन्त में गुजरात में घाकर जीर्ण हो गयी। फिर घोर कलिकाल में पाण्डियों ने मेरा सिर खण्ड-खण्ड कर दिया, और मैं अपने पुत्रों के साथ दुबल होकर क्षीण हो गयी। अन्त में वृन्दावन में मुझे नया रूप प्राप्त हुआ और यहाँ घाकर युवावस्था में मनोरम रूप प्राप्त करने

में समर्थ हो सकी :

उत्पन्ना द्राविडेचाहं वृद्धि कर्णाटके गताः

वर्चचित् क्वचित् महाराष्ट्रे गुर्जरे जीर्णतां गताः

कवीरपन्थियों में प्रचलित दोहे से श्लोक का इतना ही साम्य है कि भक्ति द्रविड़ देश में उत्पन्न हुई थी और वहाँ से क्रमशः उत्तर दिशा को आयी। परन्तु द्रविड़ देश में जो भक्ति उत्पन्न हुई थी, उसका वही रूप नहीं है जो कवीर आदि निर्गुण सन्तों में प्राप्त होता है। इसका क्या कारण हो सकता है? निःसन्देह यहाँ कुछ ऐसी सामाजिक परिस्थितियाँ थी जिनके कारण द्रविड़ देश की उत्पन्न भक्ति ने उत्तर में आकर यह रूप ग्रहण किया। साथ ही यह ध्यान देने की बात है कि उस भक्ति ने उत्तर भारत के दो श्रेणी के भक्तों में दो रूप ग्रहण किये। जो भक्त ऊँची जातियों से आये थे उनमें उसने जो रूप ग्रहण किया, वह परम्परा-प्रचलित विश्वासों के प्रति उतने तीव्र और आक्रामक रूप में नहीं प्रकट हुई जिस आक्रामक रूप में वह उन भक्तों में प्रकट हुई जो समाज की निचली श्रेणी की जातियों के भीतर से आये थे। प्रथम श्रेणी के भक्तों ने समाज में प्रचलित शास्त्रीय आचार-विचार, व्रत-उपवास, ऊँच-नीच की मर्यादा को स्वीकार कर लिया। उनका असन्तोष दूसरी श्रेणी के भक्तों के असन्तोष से बिल्कुल भिन्न था। वे सामाजिक व्यवस्था से असन्तुष्ट नहीं थे। वे लोगों के भोगपरक भगवद्-विमुख

किया था। तुलसीदास, सूरदास, आदि सगुणमार्गी भक्तों की वाणियों में गणिका, अर्जामिल के तरने की चर्चा बार-बार आती है। पौराणिक विश्वास के अनुसार वे लोग उच्च क्रांति का जीवन-यापन करनेवाले नहीं थे। लेकिन 'भाव कुभाव अनख आलसहू' किसी प्रकार इनके मुख से भगवान् के नाम निकल गये और वे तर गये। इन नामों का भक्ति-साहित्य में आना भक्तों के अत्यधिक वैयक्तिक दृष्टि-कोण का परिचायक है, जिसमें केवल साधु उद्देश्य पर ही जोर दिया गया है। उस उद्देश्य का फल क्या होगा, इस पर ध्यान नहीं दिया गया।

दूसरी और निचली श्रेणी से आये हुए भक्तों में सामाजिक व्यवस्था के प्रति तीव्र असन्तोष का भाव व्यक्त होता है, यद्यपि उनमें भी वैयक्तिक साधु-बुद्धि पर कम जोर नहीं दिया गया।

इतना तो स्पष्ट है कि भारतवर्ष में दो प्रकार का अत्यन्त स्पष्ट सामाजिक स्तर था। एक में शास्त्र के पठन-पाठन की व्यवस्था थी और उनके आदेशों पर संगठित सामाजिक व्यवस्था के प्रति सहानुभूति थी, और दूसरे में सामाजिक व्यवस्था के प्रति तीव्र असन्तोष का भाव था।

यह व्यवस्था एक दिन की उपज नहीं थी। दीर्घकाल तक इसको खुराक मिलती रही। वैदिक धर्म की प्रतिष्ठा इस देश में बहुत पहले से हो चुकी थी। नाना उतार-चढ़ावों के रहते वेद अन्त तक भारतीय जनता के परम आदर-श्रद्धा

के पात्र बने रहे। जैसा कि पहले कहा गया है, सन् ईसवी की छठी-सातवी शताब्दी के आस-पास एक विशेष प्रवृत्ति का परिचय इस देश में पाया जाता है। बहुत-से धर्ममतों को नीचा दिखाने के लिए उन्हें वेदवाह्य कह दिया जाता है। यह प्रवृत्ति धीरे-धीरे बढ़ती ही जाती है। बाद में किसी सम्प्रदाय को भ्रूषण कह देना, उसे लोक-दृष्टि में हेय बनाने का साधन बन गया। लेकिन एक और प्रवृत्ति भी उन दिनों उतने ही उग्र रूप में पायी जाती है, जिसकी चर्चा बहुत कम हुई। इसमें वेदों को ही तुच्छ बताने की प्रवृत्ति है। सातवी-आठवीं शताब्दी के तान्त्रिकों में वेदविहित आचार को हेय घोषित करने की प्रवृत्ति बहुत तीव्र है। बताया गया है कि आचार सात प्रकार के होते हैं। पहला वेदाचार सबसे हेय आचार है जिसमें वैदिक काम्य कर्म, यज्ञ-यागादि विहित हैं; दूसरा वैष्णवाचार है जिसमें निरामिष भोजन और पवित्र भाव से व्रत, उपवास, ब्रह्मचर्य और भजन-पूजन का विधान है। इससे थोड़ा अच्छा शैवाचार है जिसमें यम-नियम, ध्यान-धारणा, समाधि और शिव-शक्ति की उपासना का विधान है। इन तीनों आचारों से श्रेष्ठ है दक्षिणाचार। इसमें उपर्युक्त तीनों आचारों के नियमों का पालन करते हुए रात्रिकाल में मंग आदि मादक वस्तुओं का सेवन और इष्ट मन्त्रों का जप विहित है। लेकिन यद्यपि वैदिक से वैष्णव, उससे शैव और शैव से दक्षिणाचार श्रेष्ठ है, तथापि ये सब पशु-भाव की ही साधनाएँ हैं; वीर-भाव के साधक के लिए पाँचवाँ आचार वामाचार है जिसमें आत्मा की वामा अर्थात् शक्ति के रूप में कल्पना करके साधना विहित है। उससे श्रेष्ठ आचार है सिद्धान्ताचार, जिसमें मन को अधिकाधिक शुद्ध करके यह वृत्ति उत्पन्न करने का उपदेश है कि संसार में प्रत्येक वस्तु शोधन से शुद्ध हो जाती है। ब्रह्म से लेकर ढेले तक में कुछ भी ऐसा नहीं है जो परमशिव से भिन्न हो। पर इनमें सबसे श्रेष्ठ है कौलाचार, जिसमें कोई भी नियम नहीं है। स्पष्ट ही इस प्रकार के सोचनेवाले वैदिक आचार मानते थे। कारण क्या है ?

जिन दिनों निर्गुण भक्ति-साहित्य का बीजारोपण हुआ, उन दिनों अनेक उथल-पुथल के बाद भारतीय जनता का स्तरभेद प्रायः स्थिर और दृढ़ हो चुका था। मोटे तौर पर हम सन् ईसवी की चौदहवी शताब्दी में इस नवीन साधना का बीजारम्भ मान सकते हैं। इसके पहले के दो-तीन सौ वर्षों में भारतीय धर्म-साधना के क्षेत्र में काफी उथल-पुथल हुई थी। यद्यपि मुसलमानों का प्रवेश इस देश के एक भूभाग में सातवी-आठवी शताब्दी में ही हो चुका था, तथापि प्रभाव-शाली मुस्लिम आक्रमण दसवीं शताब्दी के बाद शुरू हुआ। यह बड़ा विकट काल था।

एक और मुसलमान लो-  
बौद्ध-साधना क्रमशः मन्त्र-तन्त्र  
सन् ईसवी की दसवी शताब्दी में  
स्थापित कर चुका था; फिर भी

क  
र और  
थी।



समुदाय ऐसा था जो ब्राह्मण और वेद की प्रधानता को नहीं मानता था। यद्यपि इनके परवर्ती अनुयायियों ने बहुत प्रयत्न किया है कि उनके मार्ग को धृति-सम्मत मान लिया जाय, परन्तु यह सत्य है कि अनेक शैव और शाक्त समुदाय ऐसे थे जो वेदाचार को अत्यन्त निम्न कोटि का आचार मानते थे और ब्राह्मण-प्राधान्य को एकदम नहीं स्वीकार करते थे। ऊपर हमने यह दिखाया है कि दसवीं शताब्दी के पहले उत्तर भारत में पाशुपत मत कितना प्रबल था। ह्वेन्त्सांग ने अपने यात्रा-विवरण में इस मत का बारह बार उल्लेख किया है। वाणभट्ट के ग्रन्थों में इसकी चर्चा आती है। ऐसा जान पड़ता है कि उन दिनों कट्टर वेदमार्गी इस सम्प्रदाय को वेदवाह्य मानते थे। संकराचार्य ने इनके धर्म-विश्वास को 'वेदवाह्येश्वर कल्पना' कहा है। दसवीं शताब्दी के आस-पास ब्राह्मणमत श्रमशः प्रबल होता गया और इस्लाम के आने से एक ऐसा सांस्कृतिक संकट उत्पन्न हुआ जिससे सारा देश दो प्रधान प्रतिस्पर्धी धार्मिक दलों में विभक्त हो गया। अपने को या तो हिन्दू कहना पड़ता था या मुसलमान। किनारे पर पड़े हुए अन्य सम्प्रदायों को दोनों में से किसी एक को चुन लेना पड़ा। पूर्वी बंगाल के वेदवाह्य सम्प्रदायों के ध्वंसावशेष कई धार्मिक सम्प्रदाय ऐसे थे जिन्होंने मुसलमानों को अपना त्राणकर्ता समझा था। ये समूहरूप में मुसलमान हो गये। पंजाब में भी नाथों, निरजनों और पाशुपतों की अनेक शाखाएँ मुसलमान हो गयीं। गोरखनाथ के समय ऐसे अनेक शैव, बौद्ध और शाक्त सम्प्रदाय थे जो न तो हिन्दू थे, न मुसलमान। जो शैव और शाक्तमार्गी वेदानुयायी थे, वे बृहत्तर ब्राह्मण-प्रधान हिन्दू-समाज में मिल गये और निरन्तर अपने को कट्टर वेदानुयायी सिद्ध करने का प्रयत्न करते रहे। यह प्रयत्न अब भी जारी है। गोरखनाथ के सम्प्रदाय में अनेक बौद्ध, शैव, शाक्त सम्प्रदाय अन्तर्भुक्त हुए; परन्तु इस सम्प्रदाय के भी बहुतेरे गृहस्थ मुसलमान हो गये। इनकी संख्या नितान्त नगण्य नहीं है। सन् 1921 ईसवी की जनगणना के अनुसार पंजाब में मुसलमान योगियों की संख्या इकतीस हजार से ऊपर थी। इस प्रकार बहुत-सी जातियाँ बृहत्तर हिन्दू-समाज में स्थान न पा सकने के कारण मुसलमान हो गयीं। मुसलमानों के आने के कारण हिन्दू-समाज में आत्मरक्षा की प्रवृत्ति भी बड़ी तीव्र प्रतिक्रिया के रूप में हुई। उनकी जातिप्रथा अधिकधिक कसी जाने लगी। छूत का भय और वर्णसंस्कारता की आशंका ने समूचे समाज को घस लिया।

प्रथम बार भारतीय समाज को एक ऐसी परिस्थिति का सामना करना पड़ रहा था जो उसकी जानी हुई नहीं थी। अब तक वर्णाश्रम-व्यवस्था का कोई प्रतिद्वन्दी नहीं था। आचार-भ्रष्ट व्यक्ति समाज में अलग कर दिये जाते थे और वे एक नयी जाति की रचना कर लिया करते थे। इस प्रकार यद्यपि संकड़ो जातियाँ और उपजातियाँ बनती जा रही थी, तथापि वर्णाश्रम-व्यवस्था किसी-न-किसी प्रकार चलती जा रही थी। अब सामने एक सुसंगठित सभा



प्रनन्त प्रणाली के भजनों की कल्पना करनी पड़ी। सबको उन्होंने उचित मर्यादा दी और यद्यपि प्रनन्त तक चलकर उन्हें भागवत महापुराण की ही सर्व-प्रधान प्रमाणग्रन्थ मानना पड़ा था, पर अपने लम्बे इतिहास में उन्होंने कभी भी किसी शास्त्र के सम्बन्ध में भ्रमज्ञा या भ्रमहेलना का भाव नहीं दिखाया। उनकी दृष्टि बराबर भगवान् के परम प्रेममय रूप और मनोहारिणी लीला पर निबद्ध रही, उन्होंने बड़े धैर्य के साथ समस्त शास्त्रों की संगति लगायी। सगुण भाव के भक्तों की महिमा उनके असीम धैर्य और अर्धवसाय में है। पर निर्गुण श्रेणी के भक्तों की महिमा उनके उत्कट साहस में है। एक ने सबकुछ को स्वीकार करने का प्रदुभुत धैर्य दिखाया, दूसरे ने सबकुछ को छोड़ देने का असीम साहस।

लेकिन केवल भगवत्प्रेम या पाण्डित्य ही इस युग के विचारस्रोत को रूप नहीं दे रहे थे। कम-से-कम हिन्दी के भक्ति-साहित्य की काव्य के नियमों और प्रभावों से प्रलग करके नहीं देखा जा सकता। अलंकार-शास्त्र और काव्य-गत रूढ़ियों से उसे एकदम मुक्त नहीं किया जा सकता। परन्तु फिर भी वह वही चीज नहीं है जो संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश के पूर्ववर्ती साहित्य है। विशेषताएँ बहुत हैं और हमें उन्हें सावधानी से जाँचना चाहिए।

यह स्मरण किया जा सकता है कि अलंकारशास्त्र में देवादि-विषयक रति को भाव कहते हैं। जिन अलंकारिकों ने ऐसा कहा था उनका तात्पर्य यह था कि पुरुष का स्त्री के प्रति और स्त्री का पुरुष के प्रति जो प्रेम होता है उसमें एक स्थायित्व होता है, जबकि किसी राजा या देवता-सम्बन्धी प्रेम में भावावेश की प्रधानता होती है, वह अन्यान्य सचारी भावों की तरह बदलता रहता है। परन्तु यह बात ठीक नहीं कही जा सकती। भगवद्विषयक प्रेम को इस विधान के द्वारा नहीं समझाया जा सकता। यह कहना कि भगवद्विषयक प्रेम में निर्वेद भाव की प्रधानता रहती है, अर्थात् उसमें जगत् के प्रति उदासीन होने की वृत्ति ही प्रबल होती है, केवल जड़-जगत् से मानसिक सम्बन्ध को ही प्रधान मान लेना है। इस कथन का स्पष्ट अर्थ यह है कि मनुष्य के साथ जड़-जगत् के सम्बन्ध के ही स्थायित्व पर रस का निरूपण होगा। क्योंकि अगर ऐसा न माना जाता तो शान्तरस में जगत् के साथ जो निर्वेदात्मक सम्बन्ध है, उसे प्रधानता न देकर भगवद्विषयक प्रेम को प्रधानता दी जाती। जो लोग शान्तरस का स्थायी भाव निर्वेद को न कहकर रस को कहना चाहते हैं, वे वस्तुतः इसी रास्ते सोचते हैं।

इस प्रसंग में बारम्बार 'जड़-जगत्' शब्द का उल्लेख किया गया है। यह शब्द भक्ति-शास्त्रियों का पारिभाषिक शब्द है। इस प्रसंग का विचार करते समय याद रखना चाहिए कि भारतीय दर्शनों के मत से शरीर, इन्द्रिय, मन और बुद्धि सभी जड़ प्रकृति के विकार हैं। इसीलिए विद्विषयक प्रेम केवल भगवान् से सम्बन्ध रखता है। इस परम प्रेम के प्राप्त होने पर भक्ति-शास्त्रियों का दावा है कि अन्यान्य जड़ोन्मुख प्रेम सिधिल और अकृतकार्य हो जाते हैं। इसीलिए भगवत्प्रेम न तो इन्द्रियग्राह्य है, न मनोगम्य और न बुद्धिसाध्य। वह अनुभव-

द्वारा ही आस्वाद्य है। जब इस रस का साक्षात्कार होता है तो अपना कुछ भी नहीं रह जाता। इन्द्रियों द्वारा किया हुआ कर्म हो या मन-बुद्धि-स्वभाव द्वारा, वह समस्त सच्चिदानन्द नारायण में जाकर विश्रमित होता है। भागवत में (11.2.36) इसीलिए कहा है :

कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा बुद्ध्यात्मना वानुसृतस्वभावात् ।

करोमियद्यत् सकलं परस्मै नारायणायति समर्पयेत् ।

पर निर्गुण भाव से भजन करनेवाले भक्तों की वाणियों के ग्रन्थयन के लिए शास्त्र बहुत कम सहायक है। अब तक इनके ग्रन्थयन के लिए जो सामग्री व्यवहृत होती रही है, वह पर्याप्त नहीं है। हमें अभी तक ठीक-ठीक नहीं मालूम कि किस प्रकार की सामाजिक अवस्थाओं के भीतर भक्ति का आन्दोलन शुरू हुआ था। इस बात के जानने का सबसे बड़ा साधन लोकगीत, लोककथानक और लोकोक्तियाँ हैं; और उतने ही महत्त्वपूर्ण विषय है : भिन्न-भिन्न जातियों और सम्प्रदायों की रीति-नीति, पूजा-पद्धति और अनुष्ठानों तथा आचारों की जानकारी। पर दुर्भाग्यवश हमारे पास ये साधन बहुत ही कम हैं। भक्ति-साहित्य के पढ़नेवाले पाठक को जो बात सबसे पहले आकृष्ट करती है—विशेषकर निर्गुण भक्ति के ग्रन्थिता को—वह यह है कि उन दिनों उत्तर के हठयोगियों और दक्षिण के भक्तों में मौलिक अन्तर था। एक को अपने ज्ञान का गर्व था, दूसरे को अपने अज्ञान का भरोसा; एक के लिए पिण्ड ब्रह्माण्ड था, दूसरे के लिए ब्रह्माण्ड ही पिण्ड; एक का भरोसा अपने पर था, दूसरे का राम पर; एक प्रेम को दुर्बल समझता था, दूसरा ज्ञान को कठोर; एक योगी था और दूसरा भक्त। इन दो धाराओं का अद्भुत मिलन ही निर्गुणधारा का वह साहित्य है जिसमें एक और कभी न भुक्नेवाला अवलङ्गन है और दूसरी तरफ धरफूंक मस्तीवाला फक्कड़-पन। यह साहित्य अपने-आपमें स्वतन्त्र नहीं है। इसमें सहजयान और वञ्चयान की तथा शैव और तन्त्रमत की अनेक साधनाएँ और चिन्ताएँ आ गयी हैं तथा दक्षिण के भक्ति-प्रचारक आचार्यों की शिक्षा के द्वारा वैदान्तिक और ग्रन्थशास्त्रीय चिन्ताएँ भी।

मध्यकाल के निर्गुण कवियों के साहित्य में आनेवाले सहज, शून्य, निरंजन, नाद, विन्दु आदि बहुतेरे शब्द, जो इस साहित्य के मर्मस्थल के पहरेदार हैं, तब तक समझ में नहीं आ सकते, जब तक पूर्ववर्ती साहित्य का ग्रन्थयन गम्भीरतापूर्वक न किया जाय। अपनी 'कवीर' नामक पुरतक में मैंने इन शब्दों के मनोरंजक इतिहास की ओर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया है। एक मनोरंजक उदाहरण दे रहा हूँ। यह सभी को मालूम है कि कवीर और ग्रन्थ निर्गुणिया सन्तों के साहित्य में 'खसम' शब्द की बार-बार चर्चा आती है। साधारणतः इसका अर्थ पति या निकृष्ट पति किया जाता है। खसम शब्द में मिलता-जुलता एक शब्द भरवी भाषा का है। इस शब्द के साथ समता देखकर ही खसम का अर्थ पति किया जाता है। कवीरदास ने इसका प्रयोग इस सहजे में किया है कि उससे ध्वनि

निकलती है कि खसम उनकी दृष्टि में निकृष्ट पति है। परन्तु पूर्ववर्ती साधकों की पुस्तकों में यह शब्द एक विशेष अवस्था के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। ख-सम भाव अर्थात् आकाश के समान भाव। समाधि की एक विशेष अवस्था को योगी लोग भी 'गगनोपम' अवस्था कहा करते हैं। 'ख-सम' और 'गगनोपम' एक ही बात है। 'गगनोपम' अवस्था का विस्तारपूर्वक वर्णन है। यह मन की उस अवस्था को कहते हैं जिसमें द्वैत और अद्वैत, नित्य और अनित्य, सत्य और असत्य, देवता और देवलोक आदि कुछ भी प्रतीत नहीं होते, जो माया-प्रपंच के ऊपर है, जो दम्भादि व्यापार के अतीत है, जो सत्य और असत्य के परे है और जो ज्ञानरूपी अमृतपान का परिणाम है। टीकाकारों ने 'ख-सम' का अर्थ 'प्रभास्वरतुल्यभूता' अर्थात् साहित्य में उसका अर्थ और भी बदल गया है। गगनोपमा-वस्था योगियों की दुर्लभ सहजावस्था के आसन से यहाँ नीचे उतर आयी है। कबीरदास प्राणायाम प्रभृति शरीर-प्रयत्नों से साधित समाधि का बहुत आदर करते नहीं जान पड़ते। जो सहजावस्था शरीर-प्रयत्नों से साधी जाती है, वह संसीम है और शरीर के साथ उसका विलय हो जाता है। यही कारण है कि कबीरदास इस प्रकार की ख-समावस्था को सामयिक आनन्द ही मानते थे। मूल वस्तु तो भक्ति है जिसके प्राप्त होने पर भक्त को नाक-कान रूंधने की जरूरत ही नहीं होती, कन्या और मुद्रा-धारण की आवश्यकता ही नहीं होती। वह 'सहज समाधि' का अधिकारी होता है—सहज समाधि, जिसमें 'कहूँ सो नाम, सुनूँ सो सुमिरन, जो कछु करूँ सो पूजा' ही है। अब तक पूर्ववर्ती साहित्य के साथ मिला-कर न देखने के कारण पण्डित लोग 'खसम' शब्द के इस महान् अर्थ को भूलते रहे हैं। मैंने उल्लिखित 'कबीर' पुस्तक में विस्तृत भाव से इस शब्द के पूर्वापर अर्थ का विचार किया है और इसीलिए मैं यह कहने का साहस करता हूँ कि कबीर-दास 'खसम' शब्द का व्यवहार करते समय उसके अरबी अर्थ के अतिरिक्त भारतीय अर्थ को भी बराबर ध्यान में रखते रहे हैं। मेरा विश्वास है कि नेपाल और हिमालय की तराइयों में जहाँ-जहाँ योग मार्ग का प्रबल प्रचार था, वहाँ के लोक-गीत और लोककथानकों से ऐसे अनेक रहस्यों का उद्घाटन हो सकता है।

## सामाजिक अवस्था का महत्त्व

पुस्तकों में लिखी बातों से हम समाज की एक विशेष प्रकार की चिन्ताधारा का परिचय पा सकते हैं। इस कार्य को जो लोग हाथ में लेंगे उनमें प्रबुर कल्पना-

विषय का अध्ययन करने का प्रयत्न कर रहे हैं। इस अध्ययन के अन्त में आधुनिक जातियों की नामावली और उसका विश्लेषण भी सुविधा के लिए जोड़ रहे हैं।

इस महादेश के विशाल जन-समूह में आर्यों के बाद भी अनेकानेक जातियाँ उत्तर-पश्चिम की ओर से आकर इस देश में बस गयी हैं। इनमें की अधिकांश जातियों ने वैदिक आर्यों के धर्म और समाज-विधान को आंशिक रूप में स्वीकार कर लिया है। जिन पण्डितों ने नृत्व-विज्ञान की दृष्टि से भारतीय जन-समूह का अध्ययन किया है, उन्होंने लक्ष्य किया है कि इस समूचे जन-समूह में सात प्रकार के चेहरे पाये जाते हैं : (1) तुर्क-ईरान टाइप; जिसमें सीमान्त और बलूचिस्तान के बलूच, ब्राहुई, और अफगान शामिल हैं, जो शायद फ़ारसी और तुर्की जातियों के मिश्रण से बना है। (2) हिन्द-आर्य-टाइप; जिसमें पंजाब, राजस्थान और कश्मीर के क्षत्री, राजपूत और जाट शामिल हैं। (3) शक-द्रविड़ टाइप; जिसमें पश्चिम भारत के मराठे ब्राह्मण, कुनबी, कुर्गी आदि शामिल हैं, यह शक और द्रविड़ जातियों के मिश्रण से बना है। (4) आर्य-द्रविड़ टाइप; जिसमें उत्तरप्रदेश, कुछ राजस्थान, बिहार आदि प्रदेशों के लोग हैं। इनका उच्चतम स्तर हिन्दुस्तानी ब्राह्मणों से और निम्नतम स्तर चमारों से बना है। यह टाइप आर्य और द्रविड़ जातियों के मिश्रण से बना है। (5) मंगोल-द्रविड़ टाइप; जिसमें बंगाल-उड़ीसा के ब्राह्मण और कायस्थ तथा पूर्वी बंगाल और असम के मुसलमान हैं। यह शायद मंगोल-द्रविड़ और आर्य के मिश्रण से बना है। (6) मंगोल टाइप; जिसमें नेपाल, असम, बर्मा की जातियाँ हैं। (7) द्रविड़ टाइप, जिसमें गंगा की घाटी से लेकर सिंहाल तक मद्रास, हैदराबाद, मध्यप्रदेश आदि की जातियाँ शामिल हैं (रिजली, 'पीपुल ऑव इण्डिया', पृ. 31-33)। अब यह स्पष्ट है कि यद्यपि हिन्दुओं के धर्मशास्त्र के नाम पर सिर्फ आर्यों के संस्कृत ग्रन्थ ही पाये जाते हैं; तथापि, समूची भारतीय जनता उन ग्रन्थों के प्रतिपाद्य से अधिक विस्तृत है। पहले वैदिक साहित्य से शुरू किया जाय।

न जाने कब से भारतवर्ष में यह प्रथा रूढ़ हो गयी है कि किसी भी विषय का मूल वेदों में खोज निकालने का प्रयत्न किया जाता है। आधुनिक शोधों से इस प्रथा को और भी बल मिल गया है। भारतीय समाज की सबसे जटिल और महत्वपूर्ण विशेषता—इस जातिभेद को भी वेदों से खोज निकालने का प्रयत्न किया गया है, पर इस विषय में बड़ा भारी मतभेद है। भारतीय पण्डितों में तो इस विषय में काफ़ी मतभेद होना स्वाभाविक ही है, क्योंकि जातिभेदवाली प्रथा उनके लिए केवल पाण्डित्य-प्रदर्शी वाद-विवाद या समाजशास्त्रीय कुतूहल का विषय नहीं है, बल्कि एक ऐसी बात है जिसकी अच्छाई या बुराई उनके राष्ट्रीय जीवन-मरण का प्रश्न है, किन्तु विदेशी पण्डित भी इस विषय में एकमत नहीं हैं। किसी-किसी के मत से इस प्रथा का कोई भी उल्लेख समूचे वैदिक साहित्य में नहीं है। पर दूसरों के मत से जाति-भेद का मूल बीज वैदिक साहित्य में वर्तमान है। यस्तुतः जाति-प्रथा का कोई एक मूल नहीं है। इसीलिए उसके भिन्न-भिन्न पहलुओं के

मूल भिन्न-भिन्न स्थानों पर खोजने चाहिए। जहाँ तक वर्त्तमान लेखक ने अपने साहित्य को समझा है, वहाँ तक उसे यह कहने में संकोच नहीं कि वैदिक साहित्य में इस प्रथा के कुछ 'मूल बीज' जरूर वर्त्तमान हैं, परन्तु उस युग में यह प्रथा धर्म और समाज का इतना जवर्दस्त अंग निश्चय ही नहीं थी। समस्त वेदो, ब्राह्मणो, उपनिषदों और धर्म गृह्य-श्रौत सूत्रों में शायद ही कही जाति शब्द का व्यवहार आधुनिक अर्थ में हुआ हो। यहाँ यह इशारा भी नहीं किया जा रहा है कि वैदिक साहित्य में बराबर आनेवाले चार वर्णों के नाम को ही जाति-प्रथा का मूल रूप माना जाय, क्योंकि वर्ण और जाति को समानार्थक शब्द नहीं माना जा सकता। परन्तु यह कहने में कोई संकोच नहीं कि वर्ण-व्यवस्था जातिभेद के बहुत-से लक्षणों के जटिल होने के लिए उत्तरदायी जरूर है। मूल संहिताओं, ब्राह्मणों और उपनिषदों में ब्राह्मण, क्षत्रिय या राजन्य, विश्व या वैश्य तथा शूद्र इन चार वर्णों का भूरिशः उल्लेख है। इनके अतिरिक्त अन्य जातियों की चर्चा तो नहीं है, पर प्रसङ्ग-क्रम से चाण्डाल, पौलकस, निपाद, दास, शबर, भिपजू, रथकार और वृषल शब्दों का प्रयोग इस प्रकार किया गया है, जिससे जान पड़ता है कि ये चार वर्णों से बाहर है।

अगर हम जातिभेद के आधुनिक रूप का विश्लेषण करें, तो तीन प्रधान लक्षण स्पष्ट ही जान पड़ेंगे : (1) जन्म की प्रधानता, (2) छुआछूत, (3) अन्य जाति में विवाह-सम्बन्ध का निषेध। वस्तुतः इन तीनों बातों का कोई-न-कोई रूप वैदिक साहित्य में मिल जाता है। जन्म की प्रधानता को हम फिलहाल छोड़ते हैं, क्योंकि वह विवाह के प्रश्न से अत्यधिक सम्बद्ध है। यहाँ बाकी दो लक्षणों के विषय में चर्चा की जायेगी।

## स्पृश्य या स्पृश्य-विचार

छुआछूत का विश्लेषण किया जाय तो स्पष्ट ही जान पड़ेगा कि उनके चार मोटे-मोटे स्तर हैं; इन स्तरों के और भी कई परत हैं। चार मोटे स्तर ये हैं : (1) वे जातियाँ जिनके देखने से ऊँची जाति के आदमी का अन्न और शरीर दोषयुक्त हो जाते हैं, (2) वे जातियाँ जिनके छूने से ऊँची जाति के आदमी का शरीर तो अपवित्र जरूर है, (3) वे जातियाँ जिनके छूने से ऊँची जाति के आदमी का शरीर तो नहीं, पर पानी या घृतपक्व अन्न दोषयुक्त हो जाते हैं, और (4) वे जातियाँ जिनके छूने से पानी या घृतपक्व अन्न तो नहीं, परन्तु कच्ची रसोई

दोपयुक्त हो जाती है। वे उत्तरोत्तर श्रेष्ठ होती हैं। विशेष ध्यान देने की बात यह है कि ऐसा प्रायः देखा गया है कि एक ही जाति, जो बंगाल में तीसरे स्तर में है, मद्रास में दूसरे और राजस्थान में चौथे में। इस पर से यह अनुमान करना विल्कुल उचित ही है कि यद्यपि हिन्दू-शास्त्रों की प्रवृत्ति तज्जातियों के समूह को हमेशा के लिए स्थिर कर देना रही है, तथापि व्यवहार में कारणवश यह कठोरता कम या अधिक भी होती रहती है। इस तरह उदाहरणों को मूल में अन्यत्र दिखाने का प्रयास किया गया है। यहाँ प्रकृत बात है, वैदिक साहित्य में वर्णित छुआछूत।

यह प्रायः सर्ववादि-सम्मत मत है कि समूची संहिताओं और ब्राह्मणों तथा उपनिषदों में इस प्रकार की छुआछूत का उल्लेख नहीं मिलता। धर्मसूत्रों में संसर्ग-दुष्ट, काल-दुष्ट और आश्रय-दुष्ट इन तीन प्रकार के दोपयुक्त अन्न को अभोज्य बताया गया है। इनमें आश्रय-दुष्टता में छुआछूत का कुछ आभास मिलता है। गौतम-धर्मसूत्र में संसर्ग-दुष्ट और काल-दुष्ट अन्न का वर्णन करने के बाद सूत्रकार ने दो और सूत्र लिखे हैं, जिनमें उन आश्रयों का उल्लेख है जिनके यहाँ अन्न अभोज्य हो जाता है ('गौतम-धर्मसूत्र' 17। 15-16)।

वशिष्ठ धर्मशास्त्र (14। 104) में भी अभोज्यान्नों की एक लम्बी सूची दी हुई है। परन्तु उसी अध्याय में शास्त्रकार ने अनेक ऐतिहासिक उदाहरण दिये हैं (जैसे अगस्त्य मुनि का मृगया करने पर भी अपवित्र न होना) जिनसे स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन काल में इन नियमों के पालन में काफी शिथिलता थी। इसी प्रकार आपस्तम्ब धर्मसूत्र में भी ऐसे बहुत से कर्म और जीविकाएँ हैं, जिनके करने-वालों का अन्न अभोज्य बतलाया गया है। उक्त सूत्र में एक मनोरंजक बात यह है कि एक स्थान पर (2। 6। 189) ब्राह्मण के लिए क्षत्रियादि तीनों वर्णों का अन्न अभोज्य बताया गया है, फिर आगे चलकर दो बातें उद्धृत की गयी हैं। पहले (2। 6। 12) में कहा गया है कि 'सर्ववर्णानां स्वधर्मो वर्तमानानां भोक्तव्यं दूध-वर्जमित्येके' अर्थात् किसी-किसी आचार्य के मत से दूध को छोड़कर स्वधर्म के वर्तमान सभी वर्णों का अन्न ग्रहण किया जा सकता है, और दूसरे (2। 6। 13) में कहा गया है कि 'तस्यापि धर्मोपनतस्य' अर्थात् दूसरे आचार्यों का मत है कि दूध भी अगर अपना धर्मपालन करता हो तो उसका अन्न ग्रहणीय है। इन सूत्रों पर अगर ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करें तो स्पष्ट ही जान पड़ेगा कि सूत्र-काल में छुआछूत से अपवित्र होने की भावना दृढ़ ही होती जा रही थी, पर उसके विषय में नाना प्रकार के मतभेद तब भी वर्तमान थे। यह ध्यान देने की बात है कि इन सूत्रों में केवल अन्न के दुष्ट होने का ही उल्लेख है, अन्यान्य प्रकार के स्पर्शदोष, जिनका ऊपर उल्लेख हो चुका है, उन दिनों उद्भावित नहीं हुए थे। ऐसा जान पड़ता है कि स्पर्शदोष गुरु में नहीं माना जाता था, बाद में माना जाने लगा; परन्तु वैदिक साहित्य के प्रतिम भाग जब बन रहे थे, उन दिनों स्पर्शदोष की भावना जटिल नहीं हुई थी।



## अन्तरजातीय विवाह

अब इसके दूसरे प्रधान लक्षण—अन्तरजातीय विवाह के विषय में विचार किया जाय। वस्तुतः जातिभेद बतानेवाले प्राचीन दृष्टिकोण को समझने के लिए यह विषय सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। 'मनुस्मृति' में लगभग छः दर्जन जातियों और ब्रह्मवैवर्त पुराण आदि में सत्ताधिक जातियों की उत्पत्ति वर्णों के अन्तरजातीय रक्त-सम्मिश्रण से ही बताया गया है। किसी-किसी आधुनिक नृतत्व-विज्ञानी ने भी कहा है कि भारतवर्ष की जातियों का मूल रक्त के सम्मिश्रण से ही हुआ है। प्रसिद्ध नृतत्वविद् रिजली का भी यही मत है। उन्होंने इसी सिद्धान्त के आधार पर यह स्थिर किया है कि जो जाति जितनी ही ऊँची समझी जाती है, उसमें आर्य-रक्त का उतना ही अधिक्य है और जो जितनी ही छोटी समझी जाती है, उसमें उतना ही कम।

'मनुस्मृति' और उसके बाद के धर्मशास्त्र में जातियों को भिन्न-भिन्न वर्णों के प्रस्तार या 'परम्युटेशन-कम्बिनेशन' से उत्पन्न बताया गया है। इसका अग्रर विश्लेषण करें, तो मन्वादि-शास्त्रों के मत से निम्नांकित पाँच प्रकार से जातियाँ बनी हैं :

1. वर्णों के अनुलोम-विवाह-जन्य जातियाँ।
2. वर्णों के प्रतिलोम-विवाह-जन्य जातियाँ।
3. वर्णों की संस्कार-भ्रंशता-जन्य जातियाँ।
4. वर्णों में से निकले हुए व्यक्तियों की सन्तानें।
5. भिन्न-भिन्न जातियों के अन्तरजातीय विवाह-जन्य जातियाँ।

इससे इतना तो स्पष्ट ही है कि वर्णों में रक्त-मिश्रण हुआ है। शुरू-शुरू में ऐसा विधान था कि उच्च वर्ण के लोग अपने-अपने वर्ण के अतिरिक्त निचले वर्णों की स्त्रियों से भी विवाह किया करते थे। 'मनुस्मृति' में भी यह व्यवस्था है, पर साथ ही इस स्मृति में ब्राह्मणादि वर्णों का यूद्ध-सहवास निषिद्ध भी बताया गया है। ऐसा जान पड़ता है कि वर्ण-संकरता का जो दोष आगे चलकर बहुत विकट रूप धारण कर गया, वह शुरू में ऐसा नहीं था। ब्राह्मणों और उपनिषदों में पिता के वर्ण के अनुसार पुत्र का वर्ण माना जाता था। वैदिक साहित्य में इस प्रकार के अनुलोम विवाहोत्पन्न सन्तानों का जो पिता-वर्ण ही माना जाता था, इसके कई उदाहरण मौजूद हैं। प्रतिलोम विवाह के उदाहरण बहुत कम देखने में आते हैं।

किसी-किसी पण्डित ने पारस्कर और गोभिल के गृह्यसूत्रों में से अन्तर-जातीय विवाह के प्रमाण निकाले हैं। परन्तु अन्तरजातीय विवाह का अग्रर प्रतिलोम विवाह भी अर्थ ही, तो यह वक्तव्य कुछ विवादास्पद हो जाता है। 'ऐतरेय ब्राह्मण' (2-19-1) में कवस को दासी-पुत्र बताया गया है, पर इससे

उनके ब्राह्मण होने में कोई बाधा नहीं पड़ी। इस तरह 'पंचविश ब्राह्मण' (14-6-6) में वरुण का शुद्ध से उत्पन्न होना बताया गया है। जाबाला नामक दासी के पुत्र सत्यकाम को, जिसके पिता का कोई पता न था, हारीतद्रुम ने सत्यवादी देखकर ब्राह्मण-रूप में धरना शिष्य स्वीकार किया था, यह कथा बहुत प्रसिद्ध है (छान्दोग्य, 4-4-4)। शर्यात-पुत्री क्षत्रिय सुकन्या ने ब्राह्मण ध्वन से विवाह किया था, यह कथा न केवल महाभारत और पुराणों में पायी जाती है, चरन् 'शतपथ ब्राह्मण' (4-1-5-7) में भी कही गयी है। इसी प्रकार रथवती की पुत्री ने श्यामाश्व से विवाह किया था। (बृहद्देवता, 5-50)। इस प्रकार के अनुलोम विवाह की चर्चा कई जगह वैदिक साहित्य में आयी है, पर कही भी ऐसी ध्वनि नहीं है कि इन अनुलोम-विवाहों से उत्पन्न सन्तान किसी तीसरी जाति की हो जाती थी। आचार्य क्षितिमोहन सेन ने अपनी पुस्तक में इस विषय के और भी बीसियों उदाहरण संग्रह किये हैं, पर ऐसा जान पड़ता है कि धर्म और गृह्यसूत्रों के काल तक आकर अनुलोम और प्रतिलोम विवाहों के सांकर्य से अन्य जाति के बन जाने की धारणा बढमूल होने लगी थी।

इन वर्णसंकर जातियों के विषय में जो शास्त्रीय विचार हैं, उससे प्रकट है कि यह संकरता तीन प्रकार की हो सकती है : (1) माता-पिता दोनों दो और शुद्ध वर्णों के व्यक्ति हों, (2) एक शुद्ध वर्ण और दूसरा वर्णसंकर हो, (3) दोनों वर्णसंकर हों। 'वशिष्ठ-धर्मशास्त्र' में दस वर्णसंकर जातियों की चर्चा है और 'शौतम-धर्मसूत्र' ने दो मत उद्धृत किये हैं—एक के अनुसार वर्णसंकर जातियाँ दस थीं और दूसरे के अनुसार बारह। परन्तु ऐसा जान पड़ता है कि इन दोनों शास्त्र-वाक्यों में ऊपर बताये हुए तीन प्रकारों में से केवल पहले को लक्ष्य किया गया है। बोधायन ने जरूर इन तीनों प्रकार के वर्णसंकरों की चर्चा की है—पहली श्रेणी के ग्यारह, दूसरी के दो और तीसरी के भी दो।

हम इन जातियों की सूची देकर पाठकों को नीरस धर्मशास्त्रीय बखेड़ों में नहीं ले जाना चाहते। इनकी चर्चा केवल इसलिए की गयी है कि पाठक इस बात को अच्छी तरह मन में बैठा लें कि वर्णसंकरता की भावना धीरे-धीरे बल-वत्तर होती जा रही थी।

ऊपर जो कुछ कहा गया है उससे केवल इतना ही सिद्ध होता है कि वैदिक साहित्य के अन्तिम अंश जिन दिनों बन रहे थे, उन दिनों समाज में स्पृश्यास्पृश्य और वर्णसंकरता के प्रति सतर्कता की भावना बढ रही थी। पर इससे उन हजारों जातियों और उनके ततोधिक आचारों के विषय में कुछ विशेष नहीं जाना जाता। आचार्य सेन ने नाना शास्त्रीय और अर्वाचीन प्रमाणों से सिद्ध कर दिया है कि जातिभेद को वर्तमान रूप में आने देने की मनोवृत्ति आर्यों में अपने आर्यतर पक्षियों से आयी है।

## वर्तमान जन-समूह

इस महाजन-समूह का वैज्ञानिक अध्ययन करने के लिए कई प्रकार के वर्गीकरण सुझाये गये हैं। रिजली ने इस प्रकार वर्गीकरण किया था : (1) वे जातियाँ जो किसी कबीले का परिवर्तित रूप हैं। आभीर जाति एक विशेष मानव-श्रेणी थी जो घूमती-घामती इस देश में पहुँची। यहाँ आकर वह विद्याल हिन्दू समाज की एक जाति बन गयी। इस प्रकार की जातियों की विशेषता यह होती है कि वे भीतरी मामलों में अपना विशेष प्रकार का सामाजिक संगठन और रीति-नीति का निर्वाह करती रहती हैं, केवल आशिक रूप से ब्राह्मण-श्रेष्ठता मान लेती हैं। इतना भी नहीं होता। डोम या दुसाध या भूमिज आदि जातियाँ ऐसी हैं जिन्होंने ब्राह्मण-श्रेष्ठता को स्वीकार कर लिया है, पर शायद ही उनके किसी अनुष्ठान से ब्राह्मणों का सम्पर्क हो। (2) कुछ ऐसी जातियाँ हैं जो विशेष प्रकार के कार्यों के करने के कारण एक विशेष श्रेणी की हो गयी हैं। मंगी, चमार, लुहार आदि जातियाँ हिन्दू समाज में इतनी अधिक हैं कि कभी-कभी इसी आधार पर समूची जनता का विभाजन किया गया है। (3) कुछ ऐसी जातियाँ हैं जो मूलतः कोई धार्मिक सम्प्रदाय थीं। अतीथ एक तरह के गृहस्थ संन्यासियों की जाति हैं। बंगाल के वोस्टम वंणव सम्प्रदाय के परिवर्तित जाति-रूप हैं। दक्षिण भारत के लिगायत भी ऐसे ही शैव साधु हैं। (4) कुछ ऐसी जातियाँ हैं जो दो जातियों के मिश्रण से बनी हैं। यद्यपि आजकल प्राचीन शास्त्रकारों के द्वारा पुनः-पुनः व्याख्यायित वर्णसंकर जाति के सिद्धान्त को नहीं मानने का फैशन-सा चल पड़ा है, तथापि ऐसी मैकड़ों जातियाँ और उपजातियाँ हैं जो वस्तुतः ही दो जातियों के मिश्रण से बनी हैं। रिजली ने ऐसी जातियों की लम्बी सूची दी है। उदाहरणार्थ, मुण्डा जाति की नौ शाखाएँ हैं जिनके नाम हैं : खंगार-मुण्डा, खरिया-मुण्डा, कोकपत-मुण्डा, सद-मुण्डा, सवर-मुण्डा, करंग-मुण्डा, महिली-मुण्डा, नाववंशी-मुण्डा और श्रोरांव-मुण्डा। ये नाम ही सूचित करते हैं कि मुण्डा जाति के साथ इन जातियों का मिश्रण हुआ है। (5) ऐसी भी जातियाँ हैं जिन्हें राष्ट्रीय जाति या 'नेशनल कास्ट' कहा जा सकता है। रिजली ने कहा है कि जिस देश में किसी प्रकार की राष्ट्रीय भावना विद्यमान नहीं है, वहाँ 'राष्ट्रीय जाति' का होना विरोधाभास-जैसी बात है। परन्तु भारतवर्ष में ऐसी जातियाँ पायी जाती हैं जो वस्तुतः एक राष्ट्रीय इकाई का मध्यवर्ती जातियाँ हैं और इनमें हिन्दू और बौद्ध दोनों धर्म प्रचलित हैं। इसी प्रकार विदेशी पण्डितों ने पश्चिम भारत की मराठा जाति को भी एक राष्ट्रीय जाति माना है। (6) कुछ ऐसी भी जातियाँ हैं जो वस्तुतः मूल निवासस्थान से

दूर जाकर बस गयी हैं। इसीलिए मूल जाति से उनका सम्बन्ध टूट गया है और इस प्रकार एक नवीन जाति के रूप में बदल गयी है। ऐसी जातियों का उदाहरण प्रत्येक प्रदेश में प्रचुर मात्रा में विद्यमान है। (7) फिर ऐसी भी जातियाँ हैं जो रीति-नीति का ठीक पालन न करने के कारण मूल जाति से अलग कर दी गयी हैं और इस प्रकार एक नयी जाति के रूप में बदल गयी हैं। इसी प्रकार की आचार-भ्रष्ट जातियों को मन्वादि धर्मशास्त्रों में व्रात्य कहा गया है। ऐसे व्रात्यों के यहाँ यजन-याजन करनेवाला ब्राह्मण प्रायश्चित्ती बताया गया है।

कभी-कभी विधवा-विवाह के प्रश्न पर एक ही जाति की दो शाखाएँ हो गयी हैं। जो शाखा विधवा-विवाह करती है, वह अथम और जो नहीं करती, वह उत्तम मानी जाती है। आधुनिक काल में देखा गया है कि छोटी जातियों में से कुछ-एक विधवा-विवाह की चलन बन्द करके ऊँची जाति होने का दावा करने लगी है।

इस प्रकार इस महादेश की जातियों के सँकड़ों स्तर हैं। नाना पण्डितों ने नाना भाव से इस अनन्य-साधारण भारतीय विशेषता का अध्ययन किया है। रिजली साहब ने अपने अद्भुत पाण्डित्यपूर्ण अध्ययन के अन्त में इस जाति-भेद के सम्बन्ध में निम्नांकित नौ सिद्धान्त निश्चित किये थे। आचार्य सेन के ग्रन्थ के पाठ के इन सिद्धान्तों का सारांश इस प्रकार है :

1. इस देश के निवासियों की शारीरिक विशेषताओं के मात टाइप हैं (ऊपर देखिए), जिनमें केवल द्रविड़ टाइप ही विशुद्ध देशी टाइप है। हिन्द-आर्य, मंगोल और तुर्क-ईरानी टाइप प्रधानतः विदेशी है। बाकी तीन अर्थात् आर्य-द्रविड़, शक-द्रविड़ और मंगोल-द्रविड़ टाइप द्रविड़ जातियों के साथ विदेशी जातियों के मिश्रण से बने हैं।

2. इन विशेष टाइपों के बनने में भारतवर्ष के प्राकृतिक भाव से अन्य देशों से अलगाव का प्रधान प्रभाव रहा है। इस अलगाव का नतीजा यह हुआ है कि प्रत्येक आक्रमणकारी जाति अपने साथ बहुत कम स्त्रियों को ले आ सकी है और इसीलिए इस देश की स्त्रियों से विवाह करने को बाध्य हुई है।

3. इस नियम का एकमात्र अपवाद हिन्द-आर्यों का प्रथम दल रहा है।

4. भारतीय जन-समूह के सामाजिक संगठन में वे दोनों प्रकार की जातियाँ हैं, जिन्हें अंग्रेजी शब्द 'ट्राइव' और 'कास्ट' से सूचित किया जाता है।

1. अंग्रेजी का 'कास्ट' (caste) शब्द उस भाषा में भी नया ही है। यह ठीक वही शब्द का जो उक्त है, विले हम हिन्दी में 'जाति' शब्द से समझते हैं। इस शब्द को एक कहानी है। बास्को-डि-गामा के साथ जो पोर्चुगीज भारतवर्ष के पश्चिमी किनारे पर प्राये, उन्होंने इस देश के निवासियों में यह विचित्र प्रथा देखी। इसे समझाने के लिए बोया को कौसिम को रिपोर्ट में castas या caste शब्द का प्रयोग किया गया था। यह शब्द लैटिन के castus शब्द से बनाया गया था और बलमुक्ति के अर्थ में प्रयोग किया गया था। इस शब्द की व्याख्या वे पोर्चुगीज यात्रियों ने छुपाछुत की प्रथा को ही अधिक महत्त्व का

भारतीय जाति-विज्ञान के विदेशी प्रालोचकों ने 'द्राइव' शब्द को इस प्रकार समझाया है— द्राइव परिवारो या परिवार समूहों का एक ऐसा दल है, जो किसी एक ऐतिहासिक पुरुष या पौराणिक व्यक्ति या किसी विशेष टोटेम के सन्तान-रूप में अपना परिचय देता है। ये साधारणतः एक ही भाषा बोलते हैं, एक ही रीति-नीति का पालन करते हैं और एक विशेष प्रदेश को अपना मूल स्थान बताते हैं। एक द्राइव का पुरुष या स्त्री दूसरी द्राइव की स्त्री या पुरुष से विवाह कर सकता है, परन्तु 'कास्ट' में यह बात सम्भव नहीं है। एक 'कास्ट' का व्यक्ति दूसरी 'कास्ट' के व्यक्ति से वैवाहिक सम्बन्ध नहीं कर सकता। पर ऐसा हो सकता है कि एक ही कास्ट के दो ऐसे कुल हो जो अपना मूलपुरुष दो भिन्न-भिन्न ध्यक्षितियों को बताते हों। आभीर (अहीर) मूलतः एक 'द्राइव' थी, जो अब 'कास्ट' में परिणत हो गयी है। 'ब्राह्मण' या 'वनिया' कभी भी 'द्राइव' के रूप में नहीं थे। हिन्दी में 'द्राइव' के लिए 'सगोत्र जाति' या 'कबीला' और 'कास्ट' के लिए सिर्फ 'जाति' शब्द का व्यवहार किया जा सकता है।

5. सगोत्र जाति और साधारण जाति दोनों ही अन्तर्विवाह, बहिर्विवाह और अनुलोम-विवाह वाले उपविभागों में विभक्त पायी जाती है। अन्तर्विवाह, जहाँ एक जाति का व्यक्ति उसी जाति के व्यक्ति से विवाह करने को बाध्य है; बहिर्विवाह, जहाँ एक जाति का व्यक्ति अपनी जाति से बाहर विवाह करने को बाध्य है; और अनुलोम-विवाह, जहाँ एक जाति की स्त्री केवल अपने समान या उच्च वर्ण के पुरुष से विवाह करने को बाध्य है, निम्नतर वर्ण से नहीं।

6. बहिर्विवाहवाली जातियों में अधिकांश जातियाँ 'टोटेलिस्ट' हैं ('टोटेम' शब्द की व्याख्या के लिए आचार्य मेन की पुस्तक का पृष्ठ 105 देखिए)।

7. जातियों का वर्गीकरण केवल सामाजिक श्रेष्ठता के आधार पर किया जा सकता है, पर समूचे भारतवर्ष की जातियों के वर्गीकरण की कोई एक योजना नहीं बनायी जा सकती।

8. जातियों के सम्बन्ध में स्मृतियों और पुराणों में जो सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये हैं—अर्थात् जातियों संकरतावश या भिन्न-भिन्न जातियों के अन्तर्-जातीय विवाह के कारण बनी हैं—वे शायद ईरान से लिये गये हैं। यद्यपि इसका वस्तुस्थिति से कोई अधिक सम्बन्ध नहीं है, तथापि भारतवर्ष में यह सिद्धान्त सर्वत्र माना जाता है।

9. जातिभेद का मूल-प्रनुसन्धान एक ऐसी समस्या है जिसका समाधान कठिन है। हम लक्ष्य किये गये तथ्यों की मानिक समानता पर से केवल ऐसे

→ माना था, तब से यूरोप में 'जाति' शब्द के साथ छुमाछुत की भावना का ही प्रधान रूप से सम्बन्ध माना जाता रहा है; यद्यपि जाति का छुमाछुत की संस्था विवाह और जन्म से अधिक घनिष्ठ और बहिर्विवाह सम्बन्ध है।

अनुमान भिड़ा सकते हैं, जो कम या ज्यादा सम्भव जान पड़ते हैं। जो सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये हैं, वे निम्न तीन बातों पर अवलम्बित हैं : (क) कुछ-कुछ विशेष-विशेष जातियों के श्रेणी विभाग और विशेष-विशेष शारीरिक विशेषताओं (जिनके द्वारा मानव-मण्डलियों की वैज्ञानिक परख की जाती है) के सम्बन्ध पर; (ख) भिन्न-भिन्न रंगों की मिश्रित जातियों के विकास पर; और (ग) परम्परा-प्राप्त दन्तकथाओं पर।

किन्तु भारतीय जन-समूह का नृतत्त्व-विज्ञान की दृष्टि से किया गया अध्ययन कितना भी महत्त्वपूर्ण और मनोरंजक क्यों न हो, वह है एकांगी ही। इस विशाल जन-समूह के बनने में यहाँ के धर्म, आचार, रीति-नीति और सबके ऊपर इसके श्रेष्ठ व्यक्तियों द्वारा रचित साहित्य का जबर्दस्त प्रभाव है। भारतीय जनता का अध्ययन करना हो तो उसके विराट् साहित्य, निरवच्छिन्न लोक-गाथाएँ, कला-कौशल, इतिहास-पुरातत्त्व आदि के साथ ही उसकी बहिर्भूमि और भाषाओं का अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है। जातिभेद की प्रथा देने में यहाँ की पारिपाश्विक अवस्थाएँ भी उसे प्रभावित कर रही है।

## अवतारवाद

अवतार की भावना मध्यकाल में अत्यन्त प्रबल रूप में प्रकट हुई है, यद्यपि यह मध्यकाल की उपज नहीं कही जा सकती। वैदिक-साहित्य में इसकी बहुत कम चर्चा मिलती है। दो देवताओं के अभेद के रूप में ही जो लोग इसका बीज खोजते हैं, उनका मत बहुमान्य नहीं कहा जा सकता। ऐसा लगता है कि यह धारणा वैदिकोत्तर काल में ही पुष्ट हुई है कि भगवान् मनुष्य का या मनुष्येतर जीव का पार्थिव रूप ग्रहण करके भक्तों का उद्धार करते हैं, धर्म की स्थापना और पापियों का संहार करते हैं। गीता में अवतार के ये ही उद्देश्य बताये गये हैं। इस विश्वास में किसी आर्येतर सस्कृति का कितना हाथ है, यह कह सकना कठिन है। परन्तु इतना सत्य है कि बहुत धीरे-धीरे अवतारवाद ने समूचे आर्यावर्त के प्रधान विश्वास का रूप धारण किया है। महाभारत के नारायणीयोपाख्यान में छः अवतारों की चर्चा है। ये छः हैं—वराह, नृसिंह, वामन, भागव राम (परशुराम), दाशरथि राम, और वासुदेव कृष्ण। इसके बाद ही एक और स्थल है, जहाँ दस अवतारों की चर्चा है। ऊपरवाले छः अवतारों के अतिरिक्त चार और अवतार ये बताये गये हैं—हंस, कूर्म, मत्स्य और कल्कि। ऐसा अनुमान किया गया है कि

यह अंश प्रक्षिप्त होगा (बेण्णविज्जम शैविज्जम ऐण्ड माइनर सेक्ट्स, पृ. 59) । 'हरिवंश' में भी छः अवतारों की ही चर्चा है । बाद में सभी पुराणों में अवतारों की संख्या दस निश्चित मान ली गयी है । परवर्ती काल में नामों में छोड़ा परिवर्तन होता रहा है, किन्तु साधारणतः संख्या दस अवश्य रही है । आजकल जो दस अवतार माने जाते हैं उनमें मत्स्य, कूर्म, वराह, नृसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बुद्ध और कल्कि की गणना है जो सम्भवतः सबसे पहले 'वराह पुराण' में मिलते हैं । 'अग्निपुराण' में भी इनकी चर्चा है । 'भागवत पुराण' में तीन बार अवतारों का उल्लेख है । प्रथम स्कन्ध के तृतीय अध्याय में बाईस अवतारों के नाम देने के बाद पुराणकार ने कहा है कि भगवान् के अवतार तो असंख्य हैं । इन बाईस अवतारों में नारद भी है जिन्होंने नैष्कर्म्य स्थापक सात्वत मार्ग का उपदेश दिया था; सिद्धेश कपिल भी हैं जिन्होंने आसुरि को साख्य ज्ञान सिखाया था; दत्तात्रेय भी है जिन्होंने आन्वीक्षिकी विद्या सिखायी थी; ऋषभ भी हैं जिन्होंने सर्वाश्रम-नमस्कृत धीरों के मार्ग को दिखाया था; और बुद्ध तो हैं ही; — इस प्रकार विभिन्न मतों के उपदेष्टा सभी आचार्यों को भगवान् का अवतार मान लिया गया है । द्वितीय स्कन्ध के सातवें अध्याय में ब्रह्मा की स्तुति है जिसमें अत्यन्त सुन्दर कवित्वपूर्ण भाषा में अवतारों की चर्चा है । इनकी संख्या तेईस है, पर अन्यत्र बताया गया है कि ये अवतार चौबीस हैं । एकादश स्कन्ध के नवें अध्याय में केवल सोलह अवतारों के नाम गिनाये गये हैं ।

'भागवत पुराण' मध्यकाल का सबसे अधिक प्रभावशाली शास्त्र-ग्रन्थर हा है । इस पुराण के अनुसार भगवान् वैकुण्ठ आदि धामों में तीन रूपों में रहते हैं—स्वयं रूप, तदेकात्म रूप और अवशेष रूप । स्वयं रूप तो कृष्ण हैं और तदेकात्म रूप में उन अवतारों की गणना होती है जो तत्त्वतः भगवद्रूप होकर भी रूप और आकार में भिन्न होते हैं । मत्स्य, वराह, कूर्म आदि लीलावतार इसके उदाहरण हैं । ज्ञान-शक्ति-विभाग द्वारा भगवान् जिन महत्तम जीवों में आविष्ट होकर रहते हैं, उन्हें अवशेष रूप कहा जाता है । परवर्ती काल में दुष्ट-दमन आदि को भगवान् के अवतार का मुख्य हेतु नहीं माना गया है । 'लघुभागवतामृत' में बताया गया है कि भक्तों पर अनुग्रह करने की इच्छा में लीला का विस्तार करना ही भगवान् के प्रकट होने का उत्तम हेतु है :

स्वलीलाकीर्तिविस्ताराद् भक्तेष्वनुजिवृक्षया ।

अस्य जन्मादिलीना प्राकट्ये हेतुष्वन्तमः ॥

'भागवत पुराण' में समस्त प्राचीन परम्पराओं के सामंजस्य विधान का प्रयत्न है । 'महाभारत' के नारायणीय पुराण में ऐकान्तिकों के मार्ग की जो चर्चा है, उसका अत्यन्त परिणत और परिष्कृत रूप इस पुराण में पाया जाता है । इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं कि यह ऐकान्त भक्ति का मार्ग बहुत पुराना है । शान्तिपर्व के 349 वें अध्याय में पाँच प्राचीन मतों का उल्लेख है—साख्य, योग, पाञ्चरात्र, वेद(वेदान्त ?) और पाशुपत । इनमें पाञ्चरात्र और पाशुपत मत सगुणोपासना-

अनुमान भिड़ा सकते हैं, जो कम या ज्यादा सम्भव जान पड़ते हैं। जो सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये हैं, वे निम्न तीन बातों पर अवलम्बित हैं : (क) कुछ-कुछ विशेष-विशेष जातियों के श्रेणी विभाग और विशेष-विशेष शारीरिक विशेषताओं (जिनके द्वारा मानव-मण्डलियों की वैज्ञानिक परख की जाती है) के सम्बन्ध पर; (ख) भिन्न-भिन्न रंगों की मिश्रित जातियों के विकास पर; और (ग) परम्परा-प्राप्त इन्तकयामों पर।

किन्तु भारतीय जन-समूह का नूतत्व-विज्ञान की दृष्टि से किया गया अध्ययन कितना भी महत्वपूर्ण और मनोरंजक क्यों न हो, वह है एकांगी ही। इस विशाल जन-समूह के बनने में यहाँ के धर्म, आचार, रीति-नीति और सबके ऊपर इसके श्रेष्ठ व्यक्तियों द्वारा रचित साहित्य का जबर्दस्त प्रभाव है। भारतीय जनता का अध्ययन करना हो तो उसके विराट् साहित्य, निरवच्छिन्न लोक-गाथाएँ, कला-कौशल, इतिहास-पुरातत्त्व आदि के साथ ही उसकी बहिर्भूमि और भाषाओं का अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है। जातिभेद की प्रथा देने में यहाँ की पारिपाश्विक अवस्थाएँ भी उसे प्रभावित कर रही हैं।

## अवतारवाद

अवतार की भावना मध्यकाल में अत्यन्त प्रबल रूप में प्रकट हुई है, यद्यपि यह मध्यकाल की उपज नहीं कही जा सकती। वैदिक-साहित्य में इसकी बहुत कम चर्चा मिलती है। दो देवताओं के अभेद के रूप में ही जो लोग इसका बीज खोजते हैं, उनका मत बहुमान्य नहीं कहा जा सकता। ऐसा लगता है कि यह धारणा वैदिकोत्तर काल में ही पुष्ट हुई है कि भगवान् मनुष्य का या मनुष्योत्तर जीव का पार्थिव रूप ग्रहण करके भक्तों का उद्धार करते हैं, धर्म की स्थापना और पापियों का संहार करते हैं। गीता में अवतार के ये ही उद्देश्य बताये गये हैं। इस विश्वास में किसी आर्योत्तर संस्कृति का कितना हाथ है, यह कह सकना कठिन है। परन्तु इतना सत्य है कि बहुत धीरे-धीरे अवतारवाद ने समूचे आर्यावर्त के प्रधान विश्वास का रूप धारण किया है। महाभारत के नारायणीयोपाख्यान में छः अवतारों की चर्चा है। ये छः हैं—वराह, नृसिंह, वामन, भार्गव राम (परशुराम), दामरधि राम, और वामुदेव कृष्ण। इसके बाद ही एक और स्थल है, जहाँ दस अवतारों की चर्चा है। ऊपरवाले छः अवतारों के प्रतिरिक्त चार और अवतार ये बताये गये हैं—हंस, कूर्म, मत्स्य और कल्कि। ऐसा अनुमान किया गया है कि



यह ग्रंथ प्रक्षिप्त होगा (वैष्णविज्म शैविज्म ऐण्ड माइनर सेक्ट्स, पृ. 59) । 'हरिवंश' में भी छः अवतारों की ही चर्चा है । बाद में सभी पुराणों में अवतारों वृत्तन होता रहा है, किन्तु साधारणतः संख्या दस अवश्य रही है । आजकल जो दस अवतार माने जाते हैं उनमें मत्स्य, कूर्म, वराह, नृसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बुद्ध और कल्कि की गणना है जो सम्भवतः सबसे पहले 'वराह पुराण' में मिलते हैं । 'अग्निपुराण' में भी इनकी चर्चा है । 'भागवत पुराण' में तीन बार अवतारों का उल्लेख है । प्रथम स्कन्ध के तृतीय अध्याय में वाईस अवतारों के नाम देने के बाद पुराणकार ने कहा है कि भगवान् के अवतार तो असंख्य हैं । इन वाईस अवतारों में नारद भी हैं जिन्होंने नैऋत्म्यं स्थापक सात्वत मार्ग का उपदेश दिया था; सिद्धेश कपिल भी हैं जिन्होंने आसुरि को साख्य ज्ञान सिखाया था; दत्तात्रेय भी हैं जिन्होंने आन्वीक्षिकी विद्या सिखायी थी; ऋषभ भी हैं जिन्होंने सर्वाश्रम-नमस्कृत धीरों के मार्ग को दिखाया था; और बुद्ध तो हैं ही; — इस प्रकार विभिन्न मतों के उपदेष्टा सभी आचार्यों को भगवान् का अवतार मान लिया गया है । द्वितीय स्कन्ध के सातवें अध्याय में ब्रह्मा की स्तुति है जिसमें पर अन्यत्र बताया गया है कि ये अवतार चौबीस हैं । एकादश स्कन्ध के नवें अध्याय में केवल सोलह अवतारों के नाम गिनाये गये हैं ।

'भागवत पुराण' मध्यकाल का सबसे अधिक प्रभावशाली शास्त्र-ग्रन्थर ह्रा है । इस पुराण के अनुसार भगवान् वंकुण्ठ आदि धारों में तीन रूपों में रहते हैं—स्वयं रूप, तदेकात्म रूप और अवशेष रूप । स्वयं रूप तो कृष्ण है और तदेकात्म रूप में उन अवतारों की गणना होती है जो तत्त्वतः भगवद्रूप होकर भी रूप और आकार में भिन्न होते हैं । मत्स्य, वराह, कूर्म आदि लीलावतार इसके उदाहरण हैं । ज्ञान-शक्ति-विभाग द्वारा भगवान् जिन महत्तम जीवों में आविष्ट होकर रहते हैं, उन्हें अवशेष रूप कहा जाता है । परवर्ती काल में दुष्ट-दमन आदि को भगवान् के अवतार का मुख्य हेतु नहीं माना गया है । 'लघुभागवतामृत' में बताया गया है कि भक्तों पर अनुग्रह करने की इच्छा में लीला का विस्तार करना ही भगवान् के प्रकट होने का उत्तम हेतु है :

स्वलीलाकीतिविस्ताराद् भवतेष्वनुजिबृक्षया ।  
अस्य जन्मादिलीना प्राकट्ये हेतुश्चतः ॥

'भागवत पुराण' में समस्त प्राचीन परम्पराओं के सामंजस्य विधान का प्रयत्न है । 'महाभारत' के नारायणीय पुराण में ऐकान्तिकों के मार्ग की जो चर्चा है, उसका अत्यन्त परिणत और परिष्कृत रूप इस पुराण में पाया जाता है । इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं कि यह एकान्त भक्ति का मार्ग बहुत पुराना है । सान्तिपर्व के 349 वें अध्याय में पाँच प्राचीन मतों का उल्लेख है— साख्य, योग, पाञ्चरात्र, वेद (वेदान्त ?) और पाशुपत । इनमें पाञ्चरात्र और पाशुपत मत सगुणोपासना-

ख्यापक मत हैं। इनमें भक्तितत्त्व की प्रधानता है। पाञ्चरात्र मत के मूल आधार नारायण है और इस मत का साधन-मार्ग ऐकान्तिक भक्ति है। दो बातें इस पाञ्चरात्र मत की विशेषता बतायी जाती हैं। एक तो चतुर्व्यूह की वह कल्पना जिसके अनुसार निर्गुणात्मक क्षेत्रज्ञ भगवान् ही वासुदेव हैं, वे जब जीव-रूप में अवतार लेते हैं तो उन्हें संकर्षण कहा जाता है; संकर्षण से जो मन-रूप में अवतार होता है वह प्रद्युम्न कहा जाता है और प्रद्युम्न से जो उत्पन्न होता है वही अहंकार है, ईश्वर है, उसे ही अनिरुद्ध कहा जाता है। श्रीमद्भगवद्गीता भागवतों का सर्वमान्य ग्रन्थ है। उसमें 'वासुदेव' शब्द का प्रयोग तो परम देवत पद्मब्रह्म के रूप में हुआ है, पर चतुर्व्यूह की कल्पना का कोई उसको आभास नहीं है। 'भागवत पुराण' के अवतारों में इस मत का सामंजस्य किया गया है। उसके अनुसार भगवान् के तीन प्रकार के अवतार होते थे; पुरुषावतार, गुणावतार और लीलावतार। पुरुषावतार तीन प्रकार के हैं: महत्त्व के सृष्टिकर्ता प्रथम पुरुष (संकर्षण), निखिल ब्रह्माण्ड के अन्तर्यामी द्वितीय पुरुष (प्रद्युम्न) और व्यष्टिजगत् के अन्तर्यामी (अहंकार, अनिरुद्ध) तृतीय पुरुष हैं। इस प्रकार वासुदेव, संकर्षण; प्रद्युम्न और अनिरुद्ध इन चारों में प्रथम तो स्वयं-रूप अवतारी स्वयं श्रीकृष्ण हैं और बाकी तीन उनके पुरुषावतार। इसी प्रकार गुणावतार भी तीन बताये गये हैं: तत्त्वगुण से युक्त अवतार ब्रह्मा, रजोगुण से युक्त अवतार विष्णु और तमोगुण से युक्त अवतार रुद्र या शिव हैं। लीलावतार चौबीस हैं: चतुःसन, नारद, बराह, मत्स्य, यक्ष, नर-नारायण, कपिल, दत्तात्रेय, ह्यशीर्ष, हंस, ध्रुवप्रिय, ऋषभ, पृथु, नृसिंह, कूर्म, घन्वन्तरि, मोहिनी, वामन, परशुराम, रामचन्द्र, व्यास, बलराम, बुद्ध और कल्कि। इनमें श्रीकृष्ण की गणना नहीं हुई है, क्योंकि भागवत उन्हें स्वयं-रूप मानता है। वे अवतारी हैं।

'गीता' में प्रतिपादित भागवत धर्म में भी भक्ति का स्थान बहुत महत्त्वपूर्ण है, पाञ्चरात्र में उसका स्थान और भी महत्त्वपूर्ण है। गीता में एक स्थान पर भगवान् ने बताया है कि चार प्रकार के भक्त मुझे भजते हैं—आर्त्त, जिज्ञासु, अर्थार्थी और ज्ञानी। इनमें ज्ञानी को श्रेष्ठ बताया गया है। 'महाभारत' के धान्तिपर्व के 348वें अध्याय में सात्त्विक धर्म (पाञ्चरात्र मत) को निष्काम भक्ति का मार्ग बताया गया है और गीता के श्लोक के समान ही एक श्लोक है जिसमें भगवान् ने कहा है कि भक्त तो मेरे चार प्रकार के हैं, पर उनमें ऐकान्ती और अनन्यदेवत ही श्रेष्ठ होते हैं (तेषां चैकान्तिनः श्रेष्ठा ये चैवानन्यदेवताः)। यहाँ ऐकान्तिक का अर्थ है निष्काम भक्ति का मार्ग। इस प्रकार पाञ्चरात्र मत में चतुर्व्यूह कल्पना और ऐकान्तिक भक्ति-मार्ग को प्रधानता दी गयी है। शंकराचार्य ने (ब्रह्मसूत्र 2-2-42) वासुदेव के चतुर्व्यूह की उपासना की पाँच विधियाँ बतायी हैं: (1) अभिगमन अर्थात् मन, कर्म और वचन से अवधानपूर्वक देवमन्दिर में गमन, (2) उपादान अर्थात् पूजा-द्रव्यों का अर्जन; (3) इज्या अर्थात् पूजा; (4) स्वाध्याय अर्थात् अष्टाक्षर प्रादि मन्त्रों का जप; और (5) योग अर्थात् ध्यान। इन विधियों का

विरोध शंकराचार्य ने नहीं किया है। वे भगवान् के चतुर्धा विभक्त अवस्थान को भी श्रुति-विरुद्ध नहीं मानते, परन्तु वे वासुदेव में जीव की उत्पत्ति की कल्पना को असंगत मानते हैं। किन्तु 'श्रीमद्भागवत' में कई बार भगवान् के चतुर्व्यूहात्मक रूप का स्मरण किया गया है। चौथे स्कन्ध के चौबीसवें अध्याय में रुद्र ने भगवान् की स्तुति इस प्रकार की है :

नमः पङ्कजानाभाय भूतसूक्ष्मेन्द्रियात्मने ।  
वासुदेवाय सान्ताय कूटस्थाय स्वरोच्चये ।  
सङ्कर्षणाय मूकमाय दुरन्तायान्तक्राय च ।  
नमो विश्वप्रबोधाय प्रद्युम्नायान्तरात्मने ।  
नमो नमोऽग्निरुद्धाय हृषीकेशेन्द्रियात्मने ।  
नमः परमहंसाय पूर्णानिमृतात्मने ।

परन्तु ऐसा जान पड़ता है कि 'भागवत पुराण' का सबसे प्रिय मत है ऐकान्तिक भक्ति का मार्ग। यही भागवत का प्रधान प्रतिपाद्य है। ग्यारहवें स्कन्ध के बीसवें अध्याय में भगवान् ने उद्धव को बताया है कि मेरे ऐकान्तिक भक्त केवल भक्ति को ही चाहते हैं। केवल्य या अपुनर्भव भी वे नहीं चाहते, यहाँ तक कि यदि मैं भी उन्हें इन वस्तुओं को दूँ तो भी इसकी वाञ्छा नहीं करूँगे :

न किञ्चित् साधवो धारा भक्ता ऐकान्तिकी मम ।  
वाञ्छन्त्यपि मयादत्तं कैवल्यमपुनर्भवम् ।

शङ्कराचार्य ने भागवतो की उपासना की पाँच विधियाँ बतायी हैं। इन्हीं का परिष्कृत रूप नवधा भक्ति है। पाँच से नव के विकास की एक सीढ़ी का पता मिल जाता है। 'ज्ञानामृतसार' में, जो सम्भवतः शंकर के बाद की घोर 'भागवत पुराण' के पूर्व की रचना है, छः प्रकार की भक्ति बतायी गयी है—स्मरण, कीर्तन, वन्दन, पादसेवन, अर्चन और ज्ञात्म-निवेदन।

'भागवत पुराण' (7-5-23-24) में तीन और बढ़ गये हैं : ध्वज, दास्य और सख्य। ध्याये चलकर भक्तों ने नाना प्रकार की विवेचना की है पर ऐकान्तिक भक्ति की श्रेष्ठता सबसे स्वीकार की है। मध्यकाल के भक्ति-मार्ग में इसी ऐकान्तिक भक्ति का स्वर प्रबल रहा है। स्पष्ट है कि इन प्रकार की भक्ति के लिए भगवान् के अवतारों की कल्पना आवश्यक है। अवतारों से ही उस लीला का विस्तार होता है, जिसका श्रवण और मनन भक्ति का प्रधान साधन है। अवतारों की विविध लीलाओं के फलस्वरूप ही उन विविध नामों का उद्भव होता है, जिनका कीर्तन और जप भक्त के लिए बहुत आवश्यक साधन है। भक्ति के लिए भगवान् के साथ वैयक्तिक सम्बन्ध आवश्यक है और अवतार उस सम्बन्ध के लिए उपयुक्त साधन प्रदान करते हैं। यही कारण है कि मध्यकाल के प्रायः सभी धार्मिक सम्प्रदायों ने अवतार की कोई-न-कोई कल्पना प्रवर्ध की है। गिर के भी अनेक अवतारों की चर्चा मिलती है। नकुलीरा या तनुलीरा शिव के अवतार माने गये हैं, गोरक्षनाथ और मत्स्येन्द्रनाथ को भी शिव का अवतार स्वीकार किया गया

है। और तो और, आगे चलकर अवतारवाद के घोर विरोधी कवीर को भी अवतार ही स्वीकार किया जाने लगा था।

## श्रीकृष्ण की प्रधानता

वैसे तो अवतारों की संख्या बहुत मानी गयी है—हमने देखा है कि यह छः से बढ़ती-बढ़ती अड़तीस तक पहुँची है। परन्तु मुख्य अवतार राम और कृष्ण ही हैं। इनमें भी कृष्णावतार की कल्पना पुरानी भी है और व्यापक भी। इन दो अवतारों की प्रधानता स्थापित होने का प्रधान कारण है इनकी लीला-बहुलता। गुरु-गुरु के साहित्य और शिल्प में इनका प्रधान चरित दुष्टों का दमन और भक्तों की उनसे रक्षा ही था। पर धीरे-धीरे दुष्टदमन वाला रूप दबता गया और लीला का 'लीला' रूप ही प्रधान होता गया। श्रीकृष्णावतार के दो मुख्य रूप हैं। एक में वे यदुकुल के श्रेष्ठ रत्न हैं, वीर हैं, राजा हैं, कंसारि हैं; दूसरे में वे गोपाल हैं, गोपीजनवल्लभ हैं, 'राधाधर-सुधापान शालि-वनमाली' हैं। प्रथम रूप का पता बहुत पुराने ग्रन्थों से चल जाता है, पर दूसरा रूप अपेक्षाकृत नवीन है। धीरे-धीरे यह दूसरा रूप ही प्रधान हो गया है और पहला रूप गौण। विद्वानों ने अश्वघोष की इस पंक्ति में गोपालकृष्ण का सबसे पुराना प्रामाणिक उल्लेख बताया है : 'ख्यातानि कर्माणि च यानि सौरेः सूर्यादयस्तेष्वबला बभूवः।' कालिदास ने 'गोपवेपथ्य विष्णोः' चर्चा की ही है। 'महाभारत' के सभापर्व (68वें अध्याय) में द्रौपदी ने वस्त्राकर्षण के समय भगवान् को जिन नामों से पुकारा उनमें 'गोविन्द द्वारकावासिन् कृष्ण गोपीजन प्रिय !' भी हैं, परन्तु कुछ लोग इस अंश को प्रक्षिप्त मानते हैं। 'हरिवंश' में तो कृष्णगोपाल की चर्चा में लगभग 20 अध्याय लिखे गये हैं। परन्तु श्रीकृष्ण के दुष्टदमन रूप का प्राधान्य उसमें बना हुआ है। उनके जीवन की ये मुख्य घटनाएँ हरिवंश में हैं : शकट-वध, पूतना-वध; दामवन्ध, यमत्तार्जुनभंग, वृकदर्शन, वृन्दावनप्रवेश, धेनुक-वध, प्रलम्ब-वध, गोवर्धनधारण, हालीसक श्रीड़ा, वृषभामुर-वध, केशि-वध आदि।

'विष्णुपुराण' में भी लगभग यही बातें हैं। भागवत में अनेक अन्य प्रसंगों को जोड़ा गया है। 'हरिवंश' की हालीसक-श्रीड़ा ही भागवत की रासलीला का पूर्वरूप है। परन्तु भागवत की रासलीला श्रीकृष्ण-जीवन की बहुत ही महत्वपूर्ण घटना है। भागवत की रासपंचाध्यायी भागवत का नवनीत मानी गयी है और

आगे चलकर गोपीजन के साथ अष्ट प्रहर ऋद्धा ही कृष्णलीला का मुख्य अंग बन गयी है। 'हरिवंश' की प्रेमक्रीड़ा बहुत स्थूल मृद्धार की है, उसका कवित्वपूर्ण अंग केवल प्रावृत् या पावस का वर्णन है। परन्तु भागवत के प्रेमाख्यान में कवित्व और भक्ति का पुट अत्यधिक है। इस प्रेम-व्यापार का विरहवाला अंग 'हरिवंश' में उतना ही विकसित नहीं है, जितना 'विष्णुपुराण' में; पर आगे चलकर इस विरह वाले अंग को बहुत प्रधानता प्राप्त हो गयी है। मध्यकाल के अनेक काव्य राधा और गोपियों के विरह को मुख्य प्रतिपाद्य बनाकर लिखे गये हैं। राग-रागिनियों में इस विरह का विस्तार है और राजपूत और कांगड़ा के चित्र-सम्प्रदाय में विरह का बहुत ही महत्त्वपूर्ण हाथ है। इस प्रकार प्रेम के दोनों ही रूप—अंगसंयोग और वियोग—आगे चलकर बहुत महत्त्वपूर्ण हो गये हैं।

रामावतार का भी महत्त्व बहुत अधिक रहा है। पुराने से पुराने प्रसंगों में भी श्रीरामचन्द्र का उल्लेख मिलता है। कालिदास ने 'रघुवंश' में विस्तारपूर्वक चर्चा की है कि किस प्रकार विष्णु को भू-भार-हरण के लिए देवताओं ने प्रसन्न किया। मध्यकाल के साहित्य में श्रीरामचन्द्र के चरित्र को लेकर अनेक काव्य, नाटक आदि लिखे गये। सब जगह उन्हें अवतार ही नहीं समझा गया। मर्यादा-पुरुषोत्तम के रूप में ही उनका चित्रण है, किन्तु इस विषय में कुछ भी सन्देह नहीं कि सर्वत्र यह चरित्र श्रद्धा और भक्ति का विषय रहा है। सम्पूर्ण भारतीय साहित्य का विवेचन करके देखा जाय तो उसका एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भाग रामायण द्वारा प्रभावित है।

नवी-दसवीं शताब्दी के बाद से साहित्य में 'दशावतार चरित' नाम देकर अनेक काव्य लिखे गये। क्षेमेन्द्र नामक मौजी बहुश्रुत कवि ने एक बहुत ही सुन्दर काव्य इसी नाम से लिखा है। 'गीत गोविन्द' में भक्त कवि जयदेव ने दशावतार की वन्दना की है। 'पृथ्वीराज रासो' में एक 'दसम' है जो वस्तुतः दशावतार-चरित है! इन पुस्तकों में दस अवतारों की स्तुति और चरित लिखे जाते हैं, परन्तु प्रधानता राम और कृष्ण के अवतारों की ही होती है। मनुष्य रूप में होने के कारण और मनुष्य को प्रभावित करने योग्य लीलाओं का आश्रय होने के कारण इन दो अवतारों को प्रधानता मिल गयी है। तुलसीदासजी के बाद से उत्तर भारत में रामावतार को बहुत प्रमुखता प्राप्त हो गयी। परन्तु इस क्षेत्र में भी श्रीकृष्णावतार की महिमा घटी नहीं।

श्रीकृष्णावतार की लीलाओं में अद्भुत मानवीय रस है। इसी मानवीय रस को भक्त कवियों ने अत्यन्त उच्च धरातल पर रख दिया है। मनुष्य के जितने भी मनोरोग हैं, वे सभी भगवान् की ओर प्रवृत्त होकर महान् बन जाते हैं। इसी मनोवृत्ति से चालित होकर भक्त कवियों ने मनुष्य के सभी रोगों को भगवदुःख करने का प्रयत्न किया है। लोक में मनुष्य स्त्री-पुत्र के लिए, धन-दौलत के लिए और यश-कीर्ति के लिए जो कुछ करता है, वह खण्ड-विच्छिन्न व्यक्ति की ओर उन्मुख होने के कारण खण्ड-विच्छिन्न हो जाते हैं; पर वे पूर्णतम की ओर प्रवृत्त

होने पर समस्त जगत् के मंगलविधायक बन जाते हैं। इसीलिए भक्त कवियों ने सभी मनोरागो को भगवत्परायण करने पर जोर दिया है। 'भागवत' ने इसी बात को स्पष्ट करते हुए कहा है :

यद् युज्यतेऽमुवसु कर्ममनोवचोभिर्देहेन्द्रियादियु  
नृभिस्तदसत् पृथक्त्वात् ।  
तैरेव सद्भवति चेत् क्रियतेऽपृथक्त्वात् सर्वस्य  
तद्भवति मूल निषेचनं पत् ।

स्पष्ट ही मानवीय मनोरागों में सबसे प्रबल राग है दाम्पत्य और वात्सल्य के। श्रीकृष्णावतार में इन मनोरागो के उपकरण प्रचुर मात्रा में प्राप्त होते हैं। भक्त कवियों ने मनुष्य के इन मनोरागो का बहुत ही सुन्दर उपयोग किया है।

## गोपियाँ और श्रीराधा

मूर्त्तिशिल्प में भी आरम्भ में इन श्रृंगार-लीलाओं का उतना प्राधान्य नहीं दिखता। कहा जाता है कि सन् ईसवी की दूसरी शताब्दी के पहले की कोई भी मूर्त्ति या उत्कीर्ण भित्तिचित्र श्रीकृष्णचरित से सम्बद्ध नहीं मिला है। राय-वहादुर श्री दयाराम साहानी ने आर्क्योलॉजिकल सर्वे की 1925-26 की रिपोर्ट में बताया है कि मथुरा में श्रीकृष्ण के जन्म का उत्कीर्ण चित्र प्राप्त हुआ है जो सम्पूर्ण नहीं है। चौथी शताब्दी से श्रीकृष्ण-लीला की प्रमुख कथाएँ बहुत अधिक लोकप्रिय हो गयी थी, ऐसा जान पड़ता है। मंसोर मन्दिर के टूटे हुए दो द्वार-स्तम्भ प्राप्त हुए हैं जिनमें गोवर्धनधारण, नवनीत चौर्य, शकटमंग, धेनुक वध और कालियदमन की लीलाएँ उत्कीर्ण हैं। विद्वानों का मत है कि इसका निर्माण काल सन् ईसवी की चौथी या पाँचवी शताब्दी होगा। सम्भवतः चौथी शताब्दी की एक और गोवर्धनधारी मूर्त्ति मथुरा में प्राप्त हुई है। महावलीपुरम् में भी गोवर्धनधारी की उत्कीर्ण मूर्त्ति मिली है। ऐसा जान पड़ता है कि गोवर्धनधारी श्रीकृष्ण चरित की सर्वप्रिय लीला उन दिनों रही होगी। सातवी शताब्दी की वादामी की गुफाओं और भित्तिगात्र पर उत्कीर्ण श्रीकृष्ण-लीलाओं का स्थान भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। बगाल के पहाड़पुर की खुदाई में सबसे पुरानी ऐसी मूर्त्ति मिली है जिसमें कृष्ण एक गोपी (राधा) के साथ हैं। डॉ. सुनीति-कुमार चाटुर्ज्या ने सुझाया था कि यह मूर्त्ति राधा की हो सकती है। पर 'प्रेम-विलास' और 'भक्तिरत्नाकर' में लिखा है कि नित्यानन्द प्रभु की छोटी पत्नी

जाह्नवी देवी जब वृन्दावन गयी तो उन्हें यह देखकर बड़ा दुःख हुआ कि श्रीकृष्ण के साथ राधा की मूर्ति की कहीं पूजा नहीं होती और घर लौटकर उन्होंने नयनभास्कर नामक कलाकार से राधा की मूर्तियाँ बनवायी और उन्हें वृन्दावन भिजवाया। जीवगोस्वामी की आज्ञा से ये मूर्तियाँ श्रीकृष्ण के पार्श्व में रखी गयी और तब से श्रीकृष्ण के साथ राधिका की भी पूजा होने लगी। तब से बंगाल में पुरानी विष्णुमूर्तियों और बालक कृष्ण की मूर्तियों को छोड़कर अकेली कृष्णमूर्ति की पूजा नहीं होती। (ब्रजबुलि लिटरेचर, पृ. 410-431, प्रो. सुकुमार सेन का लेख)।

इस प्रकार शिल्प और साहित्य दोनों की गवाही से यही पता चलता है कि आरम्भ में श्रीकृष्ण की वीर-चर्चा ही प्रधान थी। कंस-वध और गोवर्धन-धारण उन दिनों काव्य, नाटक और शिल्प के प्रधान प्रतिपाद्य थे। पुराणों में गोपियों के प्रेम की चर्चा आती है पर वह उत्तरोत्तर बढ़ते रूप में दिखती है। 'विष्णुपुराण' में गोपियों के प्रेम की चर्चा है, पर 'भागवत पुराण' में वह बहुत विस्तृत रूप में है। 'रासपंचाध्यायी' को भागवत का सार कहा जाता है। इस पुराण में राधा का नाम नहीं आता। 'गाथा सप्तशती' में, 'पंचतन्त्र' में और 'ध्वन्यालोक' में 'राधा' का नाम आया है, पर कृष्ण की सर्वाधिका प्रिय गोपी के रूप में उनका नाम भागवतोत्तर साहित्य में अधिक है। भागवत में अन्य लीलाओं का भी कम विस्तार नहीं है। पूर्ववर्ती पुराणों से भी कुछ अधिक महिमास्वापक कथाएँ इसमें पायी जाती हैं। पर गोपीप्रेम इस पुराण में बहुत ही उदात्तरूप में विभ्रित है। राधा का नाम तो नहीं है, पर 'एक गोपी' की चर्चा उस पुराण में ऐसी है जिसके अनुसार किसी विशिष्ट गोपी के प्रति भगवान् का अधिक अनुराग व्यक्त हुआ था। 'गीतगोविन्द' में राधा प्रमुख गोपी है और उसमें पता चलता है कि रास में जिस गोपी के प्रति भगवान् ने अधिक अनुराग दिखाया था वह राधा ही थी—'राधामाधाय हृदये तत्याज ब्रजसुन्दरीः'— राधा को हृदय में धारण करके भगवान् ने अन्य ब्रजसुन्दरियों को छोड़ दिया था। अवश्य ही 'गीतगोविन्द' का रास वसन्तरास है, विद्यापति ने भी ऐसे रास का वर्णन किया है। किन्तु भागवत का रास शरदरास है। 'ब्रह्मवैवर्त पुराण' में राधा प्रमुख गोपी हैं, रा. व. योगेशचन्द्र राय का अनुमान है कि 'ब्रह्मवैवर्त पुराण' सोलहवीं शताब्दी में पश्चिमी बंगाल में कहीं लिखा गया था और उसके लेखक को 'गीतगोविन्द' से परिचय था। जो हो, श्रीकृष्णचन्द्र और गोपियों के प्रेम की प्रधानता भागवत ने स्थापित कर दी थी। कितने ऊँचे स्तर पर भागवत ने प्रेमाधार को रखा है, इसका पता उद्धव के उस कथन से लग जाता है जिसमें उन्होंने बनवासिनी और अशिक्षिता ब्रजबालाओं के अनन्य प्रेम को देखकर कहा था, "अहो! यदि मैं भी वृन्दावन में गोपियों की चरणरज की सेवन करने-वाली लता-श्रीपथि और झाड़ियों में से कुछ हो जाऊँ तो भी धन्य हो जाऊँ। धन्य हैं ये गोपियाँ जिन्होंने अपने स्वजनों को और धार्यधर्म को भी त्याग कर

श्रुतियों द्वारा अनुसन्धेय भगवत्प्राप्ति के मार्ग का अनुसरण किया है' ।

आसाभहो चरण रेणु जुषामहं स्यां वृन्दावने किमपि गुल्मलतौपधीनाम् ।

या दुस्त्यजं स्वगतमार्यपथहि हित्वा भेजुर्मुकुन्द पदवी श्रुतिर्भिवमृन्त्याम् ॥

'वायुपुराण' में यह बताया अवश्य है कि ब्रज में श्रीकृष्ण का पालन हुआ था, पर कथा को अधिक विस्तार नहीं दिया गया। 'अग्निपुराण' से भी अनुमान किया जा सकता है कि गोपियों ने श्रीकृष्ण के प्रति अनुराग प्रकट किया था (12-22-23)। पर कथा को विस्तार देने में और गोपीप्रेमलीला को इतना उदात्त रूप देने में 'भागवत पुराण' अद्वितीय है। 'पद्मपुराण' में वृन्दावन की नित्यलीला की चर्चा है, राधा का नाम आता है; पर यह पुराण बहुत पुराना नहीं कहा जा सकता और जिस अंश में राधा-कृष्ण के नित्य विहार की चर्चा है वह तो निस्सन्देह परवर्ती है। भागवत में कुछ गोपालों के नाम—जैसे श्रीदामा, सुदामा, भद्रसेन, अंशु, अर्जुन, विशाल तेजस्वी ब्राह्मण आदि—तो आये हैं, पर 'पद्मपुराण' में गोप-गोपियों के नामों की जो सूची दी हुई है वह विस्तीर्ण है। 'ब्रह्मवैवर्त' में यह सूची और बढ़ गयी है। इन नामों का प्रचार बंगाल में अधिक है।

प्रो. सुकुमार सेन ने अपनी पुस्तक 'ब्रजबुलि लिटरेचर' में इसकी विस्तृत चर्चा की है। इस अंश के लिखने में उस पुस्तक से बहुत सहायता ली गयी है। उत्तर भारत में राधिका के अतिरिक्त ललिता, विशाखा और चन्द्रावली का नाम मिल जाता है, पर गौड़ीय वैष्णवों में अनेक गोपियों और गोपों के नाम का उल्लेख है। इससे इतना तो स्पष्ट ही है कि 'पद्मपुराण'<sup>1</sup> और 'ब्रह्मवैवर्त' पुराण दोनों का ही मूल रचनास्थान बंगाल है। बंगाली वैष्णव आचार्यों ने बड़े विस्तारपूर्वक इन गोपियों के नाम, रूप, स्वभाव, वस्त्र आदि का वर्णन किया है। इन भक्त आचार्यों ने चन्द्रावती को राधिका की प्रतिद्वन्द्विनी के रूप में चित्रित किया है। इस प्रतिद्वन्द्विता का आभास 'पद्मपुराण' में भी मिल जाता है। परन्तु आगे चलकर बंगाल के वैष्णवों ने इस प्रतिद्वन्द्विता को जितना विस्तार दिया है, उतना उत्तर भारत के वैष्णवों ने नहीं दिया। मध्यकाल में दानलीला, नागलीला, विसातिनलीला, दधिवेचन की लीला आदि का बहुत महत्त्व रहा है। बंगाल में नौकालीला ने भी प्रमुख स्थान अधिकार किया है, जो

1. 'पद्मपुराण' की गोपियाँ—राधा, ललिता, श्यामला, घन्या, हरिप्रिया, विशाखा, शंभ्या, पद्मा, मदा, चन्द्रावती, चन्द्रावली, चित्ररेखा, चन्द्रा, मदनमुन्दरी, प्रिया, मधुमती, चन्द्ररेखा। 'ब्रह्मवैवर्त' की गोपियाँ—मुशीला, जतिरागा, चन्द्रमुखी, माधवी, कदम्बमाला, कूर्ती, यमुना भवंमगला, पद्ममुखी, सावित्री, पारिजाता, जाह्नवी, मुधामुखी, शुभा, पद्मा, गौरी स्वयम्भवा कालिका, कमला, दुर्गा, सरस्वती, भारती, प्रवर्णा, रति, मता, अम्बिका, कृष्ण-प्रिया, चम्पा, चन्दनन्दिनी, शक्तिमता, मगला, सती, नन्दिनी, मुन्दरी, कृष्णप्राण, मधु-मती, चन्द्रना।



उचित ही है। रूपस्वामी ने 'भक्तिरसामृतसिन्धु' में स्पष्ट ही कहा है कि वे जिन गोपियों का नाम बता रहे हैं, उनमें कुछ बंगाल में लोकप्रचलित हैं।

## साहित्य के माध्यम से धार्मिक सम्बन्ध

मध्यकाल की भक्ति-साधना साहित्य के माध्यम से प्रकट हुई है। रसपरक साहित्य का इस प्रकार भक्ति-साहित्य के साथ एकीभाव दुनिया-भर के साहित्य में विरल है। देश के विभिन्न भागों में इस भक्ति साहित्य ने मध्यकाल में अद्भुत एकता स्थापित की थी। साहित्य के माध्यम ने स्थापित सम्बन्ध बहुत दृढ़ होता है। इस समय ऐसा सम्बन्ध और भी आवश्यक हो गया है, क्योंकि परिस्थितियाँ कुछ विषम हो गयी हैं। यह आशंका होने लगी है कि विभिन्न प्रान्तों में शताब्दियों से बना हुआ सम्बन्ध टूट तो नहीं जायेगा। वस्तुतः यह सम्बन्ध इतना दृढ़ और गम्भीर है कि उसका टूटना असम्भव है। प्रेम का बन्धन ढीला-भर पड़ सकता है, परन्तु वह ढीला भी क्यों पड़े? साहित्य के माध्यम से जो सम्बन्ध स्थापित होता है उसमें थोड़ी देर जरूर लगती है, पर वह टिकाऊ और यथार्थ होता है। भारतवर्ष का दीर्घकालीन इतिहास इस बात का साक्षी है कि प्रान्तों के राजनीतिक सम्बन्ध बनते और बिगड़ते रहे हैं, परन्तु सबको एक ही विचारधारा ने दृढ़ता के साथ बाँध रखा है। अगर बहुत पुराने जमाने की बात छोड़ दें और उत्तरकालिक मध्यकाल की ही बात लें जिसमें भिन्न-भिन्न प्रान्त की भाषाओं का स्वतन्त्र विकास होता रहा है, तो हमें साहित्यिक सम्बन्ध का आश्चर्यजनक संवाद प्राप्त होगा। मनिक् मुहम्मद जायसी का 'पद्मावत' उनकी मृत्यु के सौ वर्ष के भीतर ही एक बंगाली कवि द्वारा बंगला में अनुवादित हो गया था। तुलसीदास पर भाषा में काव्य लिखने के लिए जब काशी के पण्डितों का आक्रमण हो रहा था, तो सुप्रसिद्ध वैदान्तिक आचार्य मधुसूदन ने ही उनका पक्ष ग्रहण करके वह प्रसिद्ध श्लोक लिखा था जो तुलसीदास के व्यक्तित्व की उत्तम व्याख्या<sup>1</sup> है—ये मधुसूदन सरस्वती बंगाली पण्डित बताये जाते हैं। मैंने स्वयं बंगाल के कौलों में तुलसीदास और सुरदास के पद गाये जाते सुना है। नाभादासजी के 'भक्तमाल' का बंगला में जो अनुवाद

1. भागवतकालने इतिमन् तुलसीदासपस्तकः ।  
कविश्यामजरी यस्य रामप्रमरूपितः ॥

हुआ वह केवल अनुवाद ही नहीं है, उसका परिवर्धन भी है। इसी 'भक्तमाल' (बंगला संस्करण) में सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास आदि भक्तों की कथाएँ दी हुई हैं जिनको आश्रय करके इस काल के सर्वश्रेष्ठ कवि रवीन्द्रनाथ ने इन हिन्दी कवियों पर प्रथम श्रेणी की कविताएँ लिखी हैं। बंगला 'भक्तमाल' के आधार पर कविवर रवीन्द्रनाथ ने 'सूरदासेर प्रार्थना' नामक एक अत्यन्त सुन्दर कविता लिखी है। इसमें एक युग के महाकवि ने दूसरे युग के महाकवि को कल्पना की आँखों से जिस रूप में देखा है वह रूप कमाल की मोहकता लिये हुए है। साहित्य के माध्यम से आज भी हम प्रान्तों में सम्बन्ध स्थापित करें; यह हमारी दीर्घकालीन परम्परा के अनुकूल है। इस प्रकार के प्रयत्न से जो शुभ परिणाम होता है वह प्रयोग की अवस्था में नहीं है, बल्कि पूर्ण रूप से परीक्षित है।

आज से सौ-डेढ़ सौ वर्ष पहले तक भिन्न-भिन्न प्रान्त इतने अधिक अन्तः-सम्बद्ध थे कि एक का साहित्य, धर्म और तत्त्ववाद दूसरे के उन्ही विषयों की जानकारी प्राप्त किये बिना समझे ही नहीं जा सकते। सूरदास को अच्छी तरह समझने के लिए यदि हम सम्पूर्णतः सूरदास के साहित्य तक—या कुछ और अधिक बढ़कर ब्रजभाषा के साहित्य तक ही—सीमा बांधकर बैठे रहें तो उस महान् रस-समुद्र का केवल एक ही पहलू देख सकेंगे, जिसे उत्तरमध्यकाल के भक्तकवियों ने अमर-वाणी-रूप निर्भरिणियों से भर दिया है। सूरदास को समझने के लिए विद्यापति, चण्डीदास और नरसी मेहता परम आवश्यक हैं। यदि हम सचमुच सूरदास को समझना चाहते हैं तो चण्डीदास और विद्यापति या अन्य वैष्णव कवियों को समझें, क्योंकि उन्हें समझे बिना हम बहुत घाटे में रहेंगे। वस्तुतः इस कोने से उस कोने तक फैले हुए विविध प्रकार के सामाजिक रीति-रस्म, पूजा-उपासना, व्रत-उपवास, शास्त्रीय मान्यता आदि बातें जिस प्रकार जनसमूह के अध्ययन के लिए नितान्त आवश्यक उपादान हैं, उसी प्रकार और उन सबसे अधिक आवश्यक वस्तु है तत्कालीन साहित्य। इस साहित्य के माध्यम से यदि हम अध्ययन शुरू करें तो ऐसा लगेगा कि समूचा भारत-वर्ष नाना भाँति की साधनाओं, विश्वासों और अन्तःसम्बद्ध विचारों के सूत्र से कसकर सीसा दिया गया है। इस सूत्र का एक टाँका यदि बंगाल में है तो दूसरा पंजाब में, तीसरा भारवाड़ में और आश्चर्य नहीं कि चौथा मलाबार में निकल आये। भारतवर्ष का मध्यकालीन साहित्य वस्तुतः समूचे भारतवर्ष का एक ही साहित्य है, प्रान्तवार बँटा हुआ विभिन्न बोलियों का नहीं।

मध्यकाल के भक्त कवियों को समझने के लिए हमें थोड़ा वर्तमान काल से निकलना पड़ेगा। उदाहरणार्थ, सूरदास शताब्दियों से हिन्दीभाषी जनता के हृदयहार बने हुए हैं। इसलिए नये सिरे से यह कहने की कोई आवश्यकता नहीं कि वे हिन्दी के श्रेष्ठ कवि हैं, किन्तु कुछ बातें नये सिरे से कहने की हैं। हम जिस वातावरण में शिक्षित हुए हैं, उसकी एक विशेषता है कि उसने हमारी

समस्त प्राचीन आनुश्रुतिक धारणाओं से हमें लगभग विच्छिन्न कर दिया है। यदि हम सम्पूर्ण रूप से विच्छिन्न भी हो गये होते तो भी हम आधुनिक ढंग से सोचने की अनाविल दृष्टि पा सकते। परन्तु हम पूर्ण रूप से अनुश्रुतियों से विच्छिन्न भी नहीं हुए हैं और उन्हें जानते भी नहीं हैं। नतीजा यह हुआ है कि श्रीकृष्ण का नाम लेते ही हम पूर्णानन्दधनविग्रह परमपुरुष की सोचे बिना नहीं रहते और फिर भी गोपियों के साथ उनकी रासलीला की बात समझ नहीं सकते, अर्थात् श्रीकृष्ण को तो हम परमदेवता का रूप मान लेते हैं पर आगे चलकर सारी कथा को तदनु रूप नहीं समझ पाते। इस अधकचरी दृष्टि का परिणाम यह हुआ है कि हम वैष्णव कवि की कविता को न तो उसके तत्त्व-वाद-निरपेक्ष रूप में देख पाते हैं और न तत्त्ववाद सापेक्ष रूप में। हम भूट कह उठते हैं कि भगवान् के नाम पर क्या ऊलजलूल बातें हैं! यदि सूरदास के श्रीकृष्ण और राधा कालिदास के दुष्यन्त और शकुन्तला की भाँति प्राकृत प्रेमी और प्रेमिका होते तो बात हमारे लिए सहज हो जाती, पर न तो वे प्राकृत ही हैं और न हमें उनके अप्राकृतिक स्वरूप की वास्तविक धारणा ही है। इसीलिए हम न तो वैष्णव कवियों की कविताओं को विशुद्ध काव्य की कसौटी पर ही कस सकते हैं और न विशुद्ध भक्ति की दृष्टि से ग्रहणा ही सकते हैं। हम सूरदास को भक्तशिरोमणि कहते हैं और दूसरे ही क्षण अफसोस के साथ कह उठते हैं कि उनके काव्य में वह प्रबन्धगत वैशिष्ट्य नहीं है जो जीवन के प्रत्येक पहलू का आदर्श उपस्थित कर सके! फिर आनन्द गद्गद होकर कह उठते हैं, श्रीकृष्ण का बालरूप वर्णन करने में सूरदास ने कमाए की स्वाभाविकता ला दी है, यह सब क्या हमारी दृष्टि की अनाविलता नहीं सूचित करते? हम मध्यकाल के भक्तकवि को गलत किनारे से देखना शुरू करते हैं। और आधा-सूधा जो कुछ हाथ लगता है, उसी से या तो झुंझला उठते हैं या गद्गद हो जाते हैं। मुझे इस बात की शिकायत नहीं है कि लोग खिन्न होते हैं या गद्गद होते हैं, बल्कि इस बात की शिकायत है कि गलत समझकर वैसा होते हैं। पूछा जा सकता है कि सही दृष्टिकोण क्या है और वही सही है, इसका प्रमाण क्या है! दोनों ही प्रश्नों का उत्तर मैं देने जा रहा हूँ, पर ये उत्तर मेरी सीमित बुद्धि के हैं और मेरा यह दावा है कि यह ही एकमात्र उत्तर है। लेकिन आगे की बातों से इतना मालूम हो ही जायेगा कि मैं ठीक रास्ते ही सोच रहा हूँ।

इन भक्तकवियों ने अपने विषय में बहुत कम लिखा है। अनुश्रुति उनके नाम के साथ बहुत प्रकार की सिद्धियों और करामातों को जोड़ती हैं। सिद्धियों का युग अभी भी चल रहा था। भक्तिकाल में उसमें केवल इतना अन्तर आ गया था कि भक्त के लिए भगवान् सब प्रकार की करामातों की योजना करते रहते हैं। इन करामाती कहानियों से भक्त के विषय में बहुत अच्छी जानकारी नहीं होती। परन्तु फिर भी सभी कहानियाँ विचित्र रूप से तत्काल प्रचलित विचारों और व्यवहारों का अच्छा परिचय देती हैं।

सूरदास की ही बात ली जाय। उन्होंने अपने विषय में कुछ नहीं लिखा। अनुश्रुति के अनुसार वे सारस्वत ब्राह्मण-वंश में उत्पन्न हुए थे। अपने इर्द-गिर्द जिस समाज को उन्होंने देखा था, उसका कोई उच्च आदर्श नहीं था। लोग खाते-पीते थे, रोगी या निरोग होते थे और चार दिन तक हँस या रोकर चल बसते थे। युवावस्था विलास का काल माना जाता था। सारा समाज यौवन-मद, जन-मद, धन-मद और मादक-मद का शिकार था। क्या पुरुष, क्या स्त्री, सबका लक्ष्य भोग-लिप्सा ही था<sup>1</sup>, जो लोग धार्मिक प्रकृति के होते थे वे पुराण सुन लेते थे, तुलसीदल का भोग लगा देते थे और शालिग्राम-शिला की पूजा भी कर लेते थे<sup>2</sup>, जो लोग मंगलकामी थे वे एकादशी-द्वादशी का संयम-व्रत पाल लेते थे और नाना ग्रहों की शान्ति-स्वस्त्ययन करके अमंगल शमन कर लेते थे<sup>3</sup>—सूरदास ने इसी प्रकार का समाज देखा था। लोगों में झूठी शान, थोथी मान-प्रियता और उद्देश्यहीन धर्माचार का बोलवाला था। भावुक सूरदास इस अवस्था से विरक्त अनुभव कर रहे थे और न जाने किस शुभ मुहूर्त में सबकुछ छोड़कर विरक्त हो गये। उस समय उनकी अवस्था तरुण रही होगी और यदि अनुश्रुतियों को प्रामाणिक माना जाय तो यह भी जान पड़ता है कि उनके अंग-अंग से लावण्य की प्रभा छिटक रही थी। वह कहानी अति प्रसिद्ध है जिसमें कहा गया है कि किस प्रकार किसी तरुणी के रूप से आकृष्ट होकर उन्होंने उसका अनुसरण किया, बाद में अपनी आँखें फोड़ या फुडवा ली। सूर होने के बाद वे दीर्घकाल तक भगवान् को कातर भाव से पुकारते रहे। उस समय के उनके भजनो में दैन्य और आत्मसमर्पण का बड़ा जोर है<sup>4</sup>।

सूरदास के विषय में किंवदन्तियाँ तो बहुत हैं, परन्तु प्रामाणिक रूप में इतना ही मालूम है कि वे पहले गऊघाट में रहते थे और बहुत-से चेले बनाये थे। भक्त तो वे पहले ही से थे, पर शुरु-शुरु में दास्य-भाव की ओर ही झुके हुए

1. यौवनमद जनमद मादकमद धनमद विद्यमद भारी ।  
काम-बिबम नर-नारि फिरत दुइ पचमरहि फिरि मारी ॥
2. श्रवण पुराण शिला तुलसीदल पूजन दुखतहि पालत ।
3. समावस पुनो सकाति ग्रहन द्विज कर भव मैलत ।  
एकादमी द्वादसी सजम कछ देत छक खेलत ।  
मगन बुध गुरु शुक भानु सति शांति करत गह नीके । इत्यादि
4. (1) जनम सिरान्थो ऐसे ऐसे ।  
कै घर-घर भरमत जदुपति विन कै सोवत कै बँसे । इत्यादि  
(2) हौं अलुचो पकूनी अपराधी मनमुख होत सजाई ।  
तुम कृपाम कृशानिधि केशव अघम-उघारन नाउँ ॥  
(3) सब कोउ बहुत गुनाम अयाम के मुनउ सिराठ हिए ।  
सूरदास प्रभु जूँ कै चरे जूठन घाय जिए ॥  
(4) सबनि सनेहो छाँड़ि दयो ।  
हा यदुनाय जरा तन दास्यो प्रतिमो उठरि गयो । इत्यादि

थे। सम्भवतः उनकी अवस्था जब काफी परिपक्व हो आयी थी, उसी समय एक बार महाप्रभु वल्लभाचार्य उधर पधारे। गोकुलनाथजी की 'चौरासी वैष्णवों की वार्त्ता' के अनुसार सूरदासजी जब महाप्रभु से मिलने गये, उस समय वे ठाकुरजी को भोग समर्पण करके और स्वयं भी प्रसाद पाके, गादी पर विराजमान हो रहे थे। सूरदास को देखकर उन्होंने कुछ भगवद्भजन करने का आदेश दिया। सूरदासजी ने आज्ञा शिरोधार्य की और मुक्त कण्ठ से वे गान छेड़ दिये जिनमें अपनी तामसिकता और पाप-परायणता के लिए पश्चात्ताप था; अपने को ललकारा गया था कि यदि सचमुच पतितोद्धारक हो तो मुझे उबारने में अपना जोर आजमा देखो।<sup>1</sup> महाप्रभु ने दो ही भजन सुने और फिर डाँटकर कहा— "सूर हूँ कैं ऐसो धिधियात काहे को हो, कछु भगवत् लीला वर्णन करौ।" सूरदास हैरान ! आज तक यह बात तो और किसी ने नहीं कही—भगवत्लीला क्या वस्तु है गुरो, मैं तो उसे नहीं जानता ! कहते हैं, इस प्रसंग के बाद ही महाप्रभु ने उन्हें लीलावर्णन की वह विधि सिखायी जो सूरदास के परवर्त्ती जीवन की एकमात्र ध्रुवतारा सिद्ध हुई।

कहते हैं, इस घटना के बाद से सूरदास ने अपने भजन का रास्ता ही बदल दिया। उन्होंने लीला-विषयक पदों की रचना की। यहाँ आकर भक्ति ने साहित्य को इस दृढ़ता के साथ पकड़ा कि पूर्ववर्त्ती काल में इस कोटि की रचना का कोई उदाहरण खोज लेना कठिन हो गया है। भगवान् की बाल, केशोर और यौवन लीलाओं का उन्होंने जमकर वर्णन किया। साहित्य-साधना के माध्यम से भक्ति की साधना प्रकट हुई। इस साहित्य में विनय नहीं है, भक्त की कातर पुकार नहीं है, सूर की धिधियाहट नहीं है। आदि से अन्त तक भगवान् की रसमयी लीलाओं का विस्तार है। यह सारा प्रयत्न लीला-गान का प्रयत्न है, उसका हेतु भी लीला ही है, उद्देश्य भी लीला ही है, प्रयोजन भी लीला ही है। मध्यकाल में ऐसे अनेक भक्तकवि हैं, जिनके साथ कुछ इसी ढंग की कहानियाँ जुड़ी हुई हैं। इन कहानियों से इन साधकों का विदोष दृष्टिकोण स्पष्ट हुआ है। परन्तु सभी साधकों का एक ही लक्ष्य रहा है—लीला-गान।

1. प्रभु मैं सब पतितन को टोकी ।  
घोर पतित सब दिवस चारि को हौँ तो जनमत ही को ॥  
बधिक घञामिल गणिङा सारो घोर पूतना ही को ।  
मोहि छाँड़ि तुम घोर उघारे मिटै भूल कैसे जी को ॥  
कोउ न समरथ सेव करन को खैंचि कहत हौँ लीको ।  
मरियत साज सूर पतितन के बहुत सवन मैं नीको ।

तथा

हौँ हरि सब पतितन को नायक ।  
को करि सकै बपावरि मेरो इतै मान को सायक । इत्यादि

## लीला और भक्ति

लीला क्या है ? लीला भारतीय भक्तों की सबसे ऊँची कल्पना है। हम जानते हैं कि भगवान् अगम हैं, अगोचर हैं, अकल हैं, अनीह हैं; हम यह भी जानते हैं कि वे अनुभवैकगम्य हैं, साधक उन्हें अपने स्वरूप से ही समझ सकता है। वे गूँगे के गुड़ है, अनिर्वचनीय हैं, पर ये सब ज्ञान की बातें हैं। भगवान् ज्ञान के अगम्य हैं; क्योंकि ज्ञान बुद्धि का विषय है और बुद्धि हमारी सीमा को बताकर ही रुक जाती है। बुद्धि से बढ़कर जो है वह आत्मा है—'बुद्धेरात्मा महान् परः'। भगवान् का स्वरूप आत्मा से जाना जाता है, अनुभव किया जाता है। वह सत्-चित्-आनन्द का आकार है। आनन्द से ही उसने सृष्टि रची है। वह स्वयं आनन्दरूप है, अमृत रूप है—'आनन्दरूपममृतं यद्विभाति', वह रस-रूप है—'रसो वै सः', और फिर भी रहस्य यह है कि वह रस पाकर ही आनन्दी होते हैं। ऐसा क्यों होता है, 'रसांश्चेवायं लब्ध्वानंदी भवति'—तो क्यों ? क्योंकि यह उस अपूर्व लीलाधर की लीला है। लीला ही लीला का कारण है, लीला ही लीला का लक्ष्य। केवल भगवत्साक्षात्कार बड़ी बात नहीं है, लीला से बड़ी बात है भगवान् का प्रेम। भगवान् के प्रति परम प्रेम—एकान्त प्रेम की भक्ति उसी प्रेम का प्रपंच है। भगवान् से जीव का क्या सम्बन्ध है ? भक्त कहता है—भगवान् से जीव का क्या सम्बन्ध नहीं है ? माता, पिता, सखा, कान्ता, सब सम्बन्ध ही उसमें प्रेम को प्रकट करते हैं। तुलसीदास ने इसीलिए कहा है कि 'तोहि मोहि नाते अनेक मानिये जो भावे !' नाना सम्बन्धों की कल्पना करके अपने को उसी सम्बन्ध का अभिमान करके एक अचिन्त्य गुण-प्रकाश श्याम-सुन्दर का भक्त लोग अपने हृदय में साक्षात्कार करते हैं। सम्बन्धों के अभिमान से उनकी भक्तिदृष्टि में प्रेमाजन की रंगीनी प्राप्त होती है और आदिपुरुष गोविन्द को अपनी मानसभूमि पर उसी अनुरंजित रूप में देखते हैं।<sup>1</sup>

इस प्रसंग में महाप्रभु चैतन्यदेव के जीवनकाल की एक घटना उल्लेख योग्य मालूम हो रही है। महाप्रभु तीर्थाटन करते हुए दक्षिण देश में पहुँचे। वहाँ के प्रसिद्ध विद्वान् और भक्त राय रामानन्द से उनका साक्षात्कार हुआ। दोनों में जो महत्त्वपूर्ण बात हुई, वह भगवान् और भक्त के सम्बन्ध को लेकर वैष्णवों की दृष्टि को बहुत अच्छी तरह व्यक्त करती है। महाप्रभु ने राय रामानन्द से पूछा कि 'हे विद्वन्, तुम भक्ति किस कहते हो ?' राय रामानन्द ने जरा सोचकर

1. प्रेमाञ्जनञ्छरितभक्ति विलोचनेन  
सन्तः सदैव हृदयेऽपि विभोऽव्यति ।  
य श्यामगुन्दरपचिन्त्यगुणप्रकाश  
गोविन्दमादिपुरुषं तमह भजामि ।

उत्तर दिया—

- स्वधर्माचरण ही भक्ति है ।<sup>1</sup>
- लेकिन यह भी बाह्य है, और भीतर की बात कहो ।
- श्रीकृष्ण को समस्त कर्मों का अर्पण कर देना ही भक्ति है ।<sup>2</sup>
- लेकिन यह भी ऊपरी बात है, और आगे कहो ।
- स्वधर्म-परित्याग-पूर्वक भगवान् की शरण में जाना ही भक्ति है ।<sup>3</sup>
- यह भी बाह्य है, आगे की कहो ।
- भगवान् के प्रति परम प्रेम ही भक्ति है ।
- ठीक है, पर यह भी स्थूल है, और आगे की कहो ।
- दास्यप्रेम ही भक्ति है ।<sup>4</sup>
- ठीक है, पर यह भी स्थूल है, आगे की कहो ।
- सख्यप्रेम ही भक्ति है ।<sup>5</sup>
- ठीक है, पर और आगे की बात कहो ।
- कान्ताभाव का प्रेम ही भक्ति है ।<sup>6</sup>
- बहुत उत्तम । लेकिन और भी आगे की कहो ।
- राधा-भाव का प्रेम ही परम भक्ति है ।
- हाँ, राधा-भाव ही श्रेष्ठ है, परन्तु प्रमाण क्या है ?

यह लक्ष्य करने की बात है कि महाप्रभु ने केवल अन्तिम बात के लिए प्रमाण माँगा था । पहले जितनी बातें बतायी गयी हैं, उनका प्रमाण उन्होंने नहीं माँगा । वे अतिपरिचित हैं । प्रथम कहे हुए सभी मत 'श्रीमद्भगवद्गीता' और 'श्रीमद्भागवत महापुराण' से सिद्ध हैं, परन्तु 'भागवत' में या 'गीता' में राधा-भाव की

1. स्वधर्मो निघ्नं श्रेयः परधर्मो भयावहः ।—गी. 3 । 25

2. यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।  
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥—गी. 9 । 27

3. सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।  
अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ गी. 18 । 66

4. अहं हरे तव पादैकमूलबासानुदासो भवितास्मि भूयः ।  
मनः स्मरेतासुपतेगुणानां गृणीतवाक् कर्म करोतु कायः ॥

—भाग. 6 । 11 । 24

5. विघ्नद्वेषेण भ्रूणपटयोः शृणवेत्त्रे च कक्षे  
वामे पाणौ मसृणकवल तत्फलाम्यग्लोपु ।  
तिष्ठन् मध्ये स्वपरिसुहृदो ह्यसयन् नर्मभिः स्वैः  
स्वर्गलोके निपति बुभुजे यवभृगु बालकेलिः ॥

—भाग. 10 । 13 । 11

6. पुण्या वत व्रजभूवो यदय नृत्तिगगूढं पुराणपुरुषो वनचिन्नमास्याः ।  
गाः पालयन् सहस्रलः स्वणयश्च वेणुं विक्राड्यांचति गिरित्रमाचिताऽऽदिप्रः ॥

—भाग. 10 । 44 । 13

कोई चर्चा नहीं है। राधारानी का नाम भी 'भागवत पुराण' में नहीं पाया जाता। यह भागवत महापुराण वैष्णवों के लिए श्रुति के समान ही मान्य है। उसमें जिस भाव का नाम नहीं आया वही श्रेष्ठ है—यह बात कैसे विश्वास की जा सकती है? राय रामानन्द ने इसके उत्तर में 'गीतगोविन्द' का मत उद्धृत किया, जिसमें बताया गया है कि भगवान् श्रीकृष्ण ने राधा को हृदय में धारण करके अन्यान्य ब्रजसुन्दरियों को त्याग दिया था।<sup>1</sup> सो यह श्लोक इस बात का प्रमाण है कि कान्ताभाव में भी राधाभाव ही सबसे श्रेष्ठ है। यहाँ प्रसंग आ गया है, इसलिए इतना और भी कह रखना आवश्यक है कि नाना कारणों से मेरा अनुमान है कि 'भागवत महापुराण' में श्रीकृष्णलीला की जो परम्परा अभिव्यक्त हुई है, उससे भिन्न एक और भी परम्परा थी जिसका प्रकाश जयदेव के 'गीतगोविन्द' में हुआ है। भागवत-परम्परा की रासलीला शरत् पूर्णिमा को हुई थी, गीतगोविन्द-परम्परा का रास वसन्तकाल में। प्रथम में राधा का नाम भी नहीं है, दूसरी में राधिका ही प्रमुख गोपी है। मूरदास आदि परवर्ती भक्त-कवियों में ये दोनों परम्पराएँ एक-दूसरे से गुंथकर एक हो गयी है। परन्तु यह तो अवान्तर बात है। जिस बात की हम यहाँ चर्चा कर रहे थे, वह यह है कि भगवान् में जितने सम्बन्ध की कल्पना हो सकती है उसमें कान्ताभाव का प्रेम ही श्रेष्ठ माना गया है। वैष्णव भक्तों ने इस सम्बन्ध को इतने सरस ढंग से व्यक्त किया है कि भारतीय साहित्य अनन्य-साधारण अलौकिक रस का समुद्र बन गया है।

## लीला का रहस्य

यद्यपि भवतार का हेतु एक यह भी है कि धर्म की ग्लानि घोर धर्म के अभ्युत्थान को भगवान् स्वयं आविर्भूत होकर दूर करें,<sup>2</sup> परन्तु मुख्य कारण तो भक्तों के लिए लीला का विस्तार ही है।<sup>3</sup> यह लीला दो प्रकार की बतायी गयी

1. कर्मारिरपि संसारवामनाब्द शृद्धाम् ।  
राधायाद्याय हृदये तस्याय भक्तमुन्दरोः ।—गीतगोविन्द 3 । 1
2. यथा यशहि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।  
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥—गी. 4 । 7
3. स्वमीमाकोनिबिहाराद भक्तेष्वनुत्तिष्ठता ।  
धस्य जन्मादिनीतानी प्राप्ये हेतुवत्तमः ॥



है, प्रकट और अप्रकट । मध्यकाल के भक्तकवियों ने प्रकट लीला का ही गान किया है, परन्तु अप्रकट नित्य-लीला को वे भूले कभी नहीं ।<sup>1</sup>

हमें जो बात अच्छी तरह याद रखने की है, वह यह है कि भक्त का भगवान् के साथ जो भी सम्बन्ध क्यों न हो, निखिलानन्द-सन्दोह भगवान् श्रीकृष्ण ही उस प्रेम के आलम्बन हैं । आलम्बन, जैसा कि सभी जानते ही हैं, दो प्रकार के होते हैं : विषय-रूप आलम्बन और आश्रयरूप आलम्बन । दुष्यन्त को देखकर अगर शकुन्तला के हृदय में प्रेमभाव उत्पन्न हुआ है, तो दुष्यन्त विषयरूप आलम्बन हैं और शकुन्तला आश्रयरूप । वैष्णव भक्त भगवान् को विषयरूप आलम्बन के रूप में ही देखते हैं । गोपियाँ, यशोदा, नन्द, गोपबाल, उद्धव आदि सभी भक्त आश्रयरूप आलम्बन हैं । इन सबकी एकमात्र अभिलाषा यही होती है कि भगवान् हमसे प्रसन्न हों । अगर हम इस बात को ध्यान में रखे बिना वैष्णव साहित्य को पढ़ेंगे तो हम घाटे में रहेंगे । यह भाव नाना भाव से भक्त कवि की कविता में आयेगा । इसी रूप में न देखने का परिणाम यह हुआ है कि सूरदास की वर्णन की हुई श्रीकृष्ण की बाल-लीला को बड़े-बड़े सहृदयों तक ने इस प्रकार समझा है मानो वे स्वभावोक्ति के उत्तम उदाहरण हैं । नहीं, वे स्वभावोक्ति के उदाहरण नहीं हैं, वे उससे बड़ी चीज हैं । संसार के साहित्य की बात में नहीं जानता, क्योंकि वह बहुत बड़ा है और उसका एक अंगमात्र हमारा जाना हुआ है, परन्तु हमारे जाने हुए साहित्य में इतनी तत्परता, मनोहारिता और सरसता के साथ लिखी हुई बाललीला अलभ्य है । बालकृष्ण की एक-एक चेष्टाओं के चित्रण में कवि कमाल की होशियारी और सूक्ष्म निरीक्षण का परिचय देता है, न उसे शब्दों की कमी होती है, न अलंकार की, न भावों की, न भाषा की । क्यों ऐसा है ? क्या कारण है कि शताधिक पदों में बार-बार दुहरायी हुई बात इतनी मनोरम हो गयी है ? क्या कारण है कि उपमाओं, रूपकों और उत्प्रेक्षाओं की जमात हाथ जोड़कर इस बार-बार दुहरायी हुई लीला के पीछे दौड़ पड़ी है ? इसका कारण यशोदा का निखिलानन्दसन्दोह भगवान् बालकृष्ण के प्रति एकान्त आत्मसमर्पण है । अपने-आपको मिटाकर, अपना सर्वस्व निछावर करके जो लज्जिता प्राप्त होती है, वही श्रीकृष्ण की इस बाललीला को संसार का अद्वितीय काव्य बनाये हुए है । यशोदा को उपलक्ष्य करके वस्तुतः सूरदास का भक्त-चित्त ही शत रसस्रोतों में उद्वेल हो उठता है । वही चित्त गोपियों-गोपालों—और सबसे बढ़कर राधिका—के रूप में अभिव्यक्त हुआ । इसीलिए सूरदास की पुनरुक्तिर्थां जर्रा भी नहीं खटकती और वाक्चातुर्य इतना उत्तम कोटि का होकर भी व्यंग्यार्थ के सामने अत्यन्त तिरस्कृत हो गया है । वर्णन-कौशल वहाँ प्रधान नहीं है, वह भक्त के महान् आत्मसमर्पण का अंगमात्र है । किन्तु साधक

1. जगन्नाथक-जगदीश प्रियारी जगतजननी जगरानी ।

नित विहार-गोपाल लाल-सग मुन्दावन रजवानी ॥—सूरदास

भक्त लोम लीना के विरहरूप को जितनी आसानी से अनुभव कर सकते हैं, उतना मिलनरस को नहीं। जिस दिन साधक सिद्ध हो जाता है और भक्ति अर्थात् चिन्मय रस के एकमात्र आकर निखिलानन्दसन्दोह भगवान् से मिलकर एकमेव हो जाता है, उस दिन कुछ कहने को बाकी नहीं रह जाता। इसी सिद्धावस्था को बताने के लिए कबीरदास ने कहा है :

कहना था सो कह दिया, अब कछु कहना नाहि ।

एक रही दूजी गई, बैठा दरिया माहि ॥

साखी शब्दी जब कही, तब कछु जाना नाहि ।

विछुरा था तबही मिला, अब कछु कहना नाहि ॥

भगवान् के साथ गोपियों या श्रीराधा के मिलन के विषय में गान करता हुआ भक्त सद्गुरु के बताये हुए लीलामार्ग को दुहराता है और आशा करता है कि उनके सत्संग से प्राप्त की हुई हृदयकर्ण की रसायनरूप कथा को सुनते-सुनते थढ़ा, प्रीति और भक्ति भी प्राप्त हो जायेगी। 'श्रीमद्भागवत' में यह बात स्पष्ट शब्दों में कही गयी है।<sup>1</sup> परन्तु विरह की अवस्था में वह स्वयं अपने-आपको निःशेष रूप से उँडेल देता है। यही कारण है कि भक्त की विरहकथा अधिक सरस, अधिक भावप्रवण और अधिक शक्ति होती है। यशोदा द्वारा कथित निम्नांकित पदों में सूरदास स्वयं फूट पड़े हैं :

मेरे कान्ह कमलदल लोचन ।

अबकी बार बहुरि फिरि आवहु कहा लगे जिय सोचन ।

यह लालसा होती जिय मेरी बँठी देखत रहौ ।

गाइ चरावत कान्ह कुँअर को कबहूँ जान न दँहौ ॥

और,

यद्यपि मन समुभावत लोग ।

सूल होत नवनीत देखि मेरे मोहन के मुँह योग ॥

प्रातकाल उठि माखन रोटी को विन माँगे दँहौ ।

अब उहि मेरे कुँअर कान्ह को छिन छिन अकम लँहौ ॥

यशोदा का यह रूप तभी समझा जा सकता है जब पूर्ववर्ती बाललीलाओं को इसी प्रेम का एक रूप माना जाय। स्वभावोक्ति का समत्कार देखनेवाले यशोदा के इस और उस रूप में कोई एकरूपता नहीं खोज पायेंगे। हम आगे चलकर देखेंगे कि राधिका के रूप में सूरदास ने भक्त-हृदय का जो चित्र खींचा है, वह इसी अपूर्व तन्मय प्रेम का आश्रय-भेद से परिवर्तित रूपान्तरमात्र है। सूरदास ने जिस प्रेम का चित्रण किया है, वह अपना उपमान आप ही है। उसमें उस प्रेम की गन्ध भी नहीं है जो प्रिय को संयोगावस्था में उसकी

1 सती प्रसगान्मम कीर्यसविदी भवन्ति हृरङ्गंरसायनाः कथाः ।

तज्जोषणादावपवर्गवत्सनि धदारतिर्भक्तिरनुक्रमिष्यति ॥

विरहाशंका से उत्कण्ठित और वियोगावस्था में मिलन-लालसा से व्याकुल हुआ रहता है। वह संयोग में सोलह आना संयोगभय और वियोग में सोलह आना वियोगमय है। राधा और कृष्ण के नाम पर प्रेम के काव्य अनेक लिखे गये हैं। रीतिकಾವ्य का प्रायः सारा-का-सारा इसी प्रेम-लीला का विस्तार है। उनमें वियोगी के सभी रूपों—पूर्वराग, मान, प्रेम-वैचित्र्य या प्रवास—का बाह्य रूप जैसा-का-तैसा मिल सकता है। पर प्रेम का वह वास्तविक चित्रण जिसमें बाह्य रूप (फार्म) गौण हो जाता है, जिसमें चतुरों के बताये हुए भेद-उपभेद होकर भी धन्य होते हैं और न होकर भी धन्य होते हैं, दुर्लभ है। संस्कृत कवि ने दो प्रेमिका सखियों के रूपक से इस रहस्य को समझाया है। एक के प्रिय ने उसके कपोल पर मुडोल मंजरी अंकित कर दी थी। वह अपने प्रेम का यह विज्ञापन गर्व के साथ दिखा रही थी कि दूसरी ने कहा, 'ऐ सखी, तू प्रिय की अपने हाथों अंकित मंजरी को इस प्रकार दिखाती हुई गर्व कर रही है यह उचित नहीं है, दूसरी कोई भी इस प्रकार के सौभाग्य का पात्र बन सकती थी यदि हाथ की कैंपकंपी बीच में बिघन न पैदा कर देती।'<sup>1</sup> पहली का प्रेम केवल प्रेम का बाह्य प्रदर्शन है। मंजरी का अंकित होना केवल उस प्रेम का उथलापन ही दिखाता है, असली प्रेम तो वहाँ है जहाँ हाथ कैंप जाता है, मंजरी का रूप ही बन नहीं पाता। सो, नाना भावों और विभावों के चित्रण-मात्र से और राधा और कृष्ण का नाम लेने-भर से ही कविता उस श्रेणी की नहीं हो जाती, जहाँ राधा या गोपियों के बहाने भक्त अपने-आपको दलित द्राक्षा के समान निचोड़कर अपने परमाराध्य के चरणों में निछावर कर देता है। वहाँ भावों और हावों के सूक्ष्म भेद भूल जाते हैं। महाप्रभु को किसी आलंकारिक रसाचार्य ने जब मिलन और विरह—संयोग और विप्रलम्भ—की नाना अवस्थाओं और कोटियों का तत्त्व समझाया तो उन्होंने कातर भाव से विज्जका का बताया जानेवाला वह श्लोक पढ़ा जिसमें कहा गया है, 'ऐ सखी, तू धन्य है, जो प्रिय-मिलन के समय की उसकी कही हुई वस्तुतियाँ याद रखे हुई है; एक मैं अभागी हूँ कि प्रिय ज्यों ही मुझे स्पर्श करता है त्यों ही, कसम खाकर कहती हूँ, जो कुछ भी याद रह जाय।'<sup>2</sup> वस्तुतः बाह्य रूप और परिस्थितियाँ अनडूबे मानस के विकल्प हैं। सूरदास उस विकल्प के आडम्बर से बहुत ऊपर है। उन्होंने उस प्रेम-निधि को पाया था जो नये रूपों:

1. मा सर्वमूढह कपोलतले बकासित  
कान्तस्वहस्तलिखिता मम मंजरीति ॥  
धन्यापि क्वपि सखि भाजनमोदुधानां ।  
वैरीनचेद्धवति वेपथुरन्तरायः ॥
2. धन्यासि या कथयसि प्रियसयनेऽपि  
विश्रन्धवाटुकगतानि रतांतरेपु ॥  
नीवी प्रति प्रणिहिते तु करे प्रियेण  
सख्यः शपामि यदि किंचिदपि स्मरामि ॥

श्रीर आकारों को जन्म दिया करता है। बाल-स्वभाव का वर्णन हो या प्रेमलीला का, सर्वत्र वे गम्भीर हैं। यह जो कान्ता भाव की रति है, वह इस देश के निर्गुण भाव के उपासक भक्तों में भी पायी जाती है। कबीरदास, दादू आदि भक्तों में भी यह भाव है, परन्तु वहाँ समासोक्ति पद्धति से काम लिया जाता है और लौकिक कान्ता-विषयक प्रीति व्यंजना का विषय होती है।

कबीरदास प्रायः ऐसे पदों के अन्त में सद्गुरु या सन्तों का नाम सावधानी से ले लेते हैं, जिससे आध्यात्मिक प्रीति निश्चित रूप से प्रस्तुतार्थ हो जाती है।<sup>1</sup>

इस विषय के रवीन्द्रनाथ के गानों में कवित्व इतना अधिक होता है कि वहाँ सहृदय के हृदय की चर्चित अनुभूति के अनुकूल लौकिक और अलौकिक दोनों ही भाव प्रस्तुत हैं और दोनों ही व्यंजना के विषय हो जाते हैं। जब वे कहते हैं, "श्री श्री अभागिन, तुझे कौसी नीद आ गयी थी जो प्रियतम के पास आने पर भी जाग नहीं सकी! वह निस्तब्ध रात्रि में आया था, हाथ में उसके वीणा थी, तेरे स्वप्न में उसने गम्भीर रागिणी बजा दी और तू सोती ही रही। हाय जागके देखती हूँ, दक्खिनी हवा को पागल बनाकर उसका सौरभ ग्रन्धकार में व्याप्त होकर प्रवाहित हो रहा है! हाय, क्यों मेरी रात व्यर्थ चली जाती है, उसे नजदीक पाकर भी नहीं पा सकती, क्यों उसकी माला का स्पर्श मेरे वक्षःस्थल को नहीं लगने पाता।"<sup>2</sup> तो प्रस्तुतार्थ लौकिक प्रेम भी हो सकता है और अलौकिक भी। किन्तु सारा पदबन्ध सहृदय को एक अलौकिक रसानुभूति कराये बिना विश्रान्त नहीं होता। वैष्णव भक्तों (सगुण मार्गी) का रास्ता दूसरा है, वे भगवान् के साक्षात् विग्रहवान् रूप की

### 1. तु.—

नेहरवा हमका न भावे ।

साई की नगरी परम अति सुन्दर जहाँ कोई जाइ न भावे ।

चांद मुखज जहाँ पवन न पानी को सदेश पहुँचावे ।

हरद यह साई की मुनावे ।

आगे चलो पथ नहिं सूझे पीछे दीप लगावे ।

केहि विधि ससुरे जाँव भोरी सजनी विरहा जोर जनावे ।

विषे रस नाच नचावे ।

'बिन सतगुरु घपनी नहिं कोई जो यह राइ धतावे ।

कहत कबीर मुनो भाई साधो सपने न प्रीतम पावे ।

तपन वि बुझावे ।

### 2. से ये पाये ऐसे बसेछिल तनु

की घूम तोरे पेयेछिल—हतम

एसेछिल नीरव राते वीणा सा

स्वपन माने बाजिये सेल गम्भीर

जैसे देखि दखिन हावा पायल

नक्ष ताहार भेने

केन घामार

केन गो तार

लीला गाते हैं और गोपियों के बहाने अपना प्रीति निवेदन करते हैं ।

साधारण आदमी पूछ सकते हैं कि भक्त कान्ताभाव से ही परम शक्ति की उपासना क्यों करता है ? भगवान् को प्रिया के रूप में समझकर क्या उपासना नहीं हो सकती ? हो सकती है । इस देश में इस प्रकार की उपासना-पद्धति भी अनजानी नहीं है, पर भक्त जिस कारण से अपने को भगवान् की कान्ता समझने में आनन्द अनुभव करता है, वह उपेक्षणीय नहीं है । आगम शास्त्रियों का विश्वास है कि भगवान् ने लीला के लिए जब सृष्टि उत्पन्न करनी चाही तो अपने को उन्होने द्विधाविभक्त किया । इसमें एक और तो नारायण हुए और दूसरी और उनकी शक्ति लक्ष्मी । शक्ति निषेधव्यापाररूपा होती है, क्योंकि, वह भगवान् की उस इच्छा का रूप है जिसके द्वारा वे 'कुछ' के अभाव को अनुभव करते हैं । स्त्री में इसी शक्ति का प्राधान्य है । इसलिए स्त्री निषेधव्यापाररूपा या अपने-आपको समर्पण करके ही सार्थक होती है । भक्ति में इसी निषेधव्यापार का आत्म-समर्पण-भाव सेवक में स्वामी के लिए, माता-पिता में सन्तान के लिए और मित्र में मित्र के लिए भी होता है, फिर भी कान्त के लिए आत्म-समर्पण की भावना चरम सीमा पर पहुँचती है । यही कारण है कि भक्त कान्ताभाव के भजन को इतना श्रेष्ठ समझता है ।

यह ध्यान में रखने की बात है कि लौकिक प्रीति होने पर प्रेम जडोन्मुख होता है और इसलिए कान्ताभाव में जड़ाशक्ति ही चरम रूप में विद्यमान होती है । लौकिक प्रीति का विषय होने पर यह प्रेम शृंगाररस का विषय होता है और सब प्रेमों के नीचे पड़ जाता है, परन्तु जब यह चिन्मुख होता है अर्थात् भगवद्विषयक होता है, इसका नाम उज्ज्वल रस होता है । यही श्रेष्ठ रस है । जिन लोगों में आत्मसमर्पण की भावना का प्राधान्य नहीं है, वे इस रास्ते को नहीं अपनाते । परन्तु भक्ति भगवान् के प्रति अनन्यगामी एकान्त प्रेम का ही नाम है और उसमें ऊपर बताये हुए किसी-न-किसी प्रकार के आत्मसमर्पण का मार्ग ही स्वीकार करना पड़ता है । सूरदास में वात्सल्य, सख्य और मधुर भावनाओं का बड़ा ही उत्तम परिपाक हुआ है । हमने अपनी अन्य पुस्तकों में विस्तृत रूप से इन बातों की चर्चा की है । यहाँ हम अधिक कुछ न कहकर भक्त कवियों की राधिका के उस प्रेम की चर्चा करना चाहते हैं जो उनकी अपनी विशेषता है । इस प्रेम के पूर्ण को दिखाने का हम समय न पा सकेंगे । परन्तु उस विरहरूप को कुछ अधिक विस्तार के साथ ही दिखाने का प्रयत्न करेंगे, जिससे साधक भक्त अपनी कातर मनोवाछा बार-बार प्रकट कर सका है । इसीलिए वह भक्तकवि को समझने में सबसे बड़ा सहायक है ।

## राधिका का स्वरूप

यदि विद्युद्ध काव्य की दृष्टि से देखें तो राधिका विद्युद्ध गीतिकाव्यात्मक पात्र है। इस गीतिकाव्य का उत्तम विकास चण्डीदास के पदों में हुआ है। चण्डीदास की राधिका परकीया नायिका हैं और उनका मिलन क्षणिक और उत्कण्ठापूर्ण होता है। परन्तु सूरदास की राधिका न केवल स्वकीया नायिका है, बल्कि उनका प्रेम चिरसाहचर्यजन्य और उत्कण्ठाहीन है। मुझे आचार्य नन्दलाल बसु ने बताया था कि कला में इस प्रकार देखा गया है कि गीतिकाव्यात्मक मनोरागों का आश्रय करके महाकाव्यात्मक शिल्प का निर्माण हुआ है। ताजमहल ऐसा ही महाकाव्यात्मक शिल्प है, जिसका मूल मनोराम गीतिकाव्यात्मक या लिरिकल है। 'सूरसागर' भी इसी प्रकार का महाकाव्यात्मक शिल्प है, जिसका मूल मनोराम लिरिकल या गीतिकाव्यात्मक है। हिन्दी में एक ऐसे समालोचकों का दल पैदा हुआ है जो हर काव्य में महाकाव्य या प्रबन्धकाव्य का गुण खोजता है और न पाने पर अफसोस प्रकट करता है। ऐसे समालोचकों की लपेट से सूरदास भी नहीं बचे हैं। ये लोग एक-दम भूल जाते हैं कि काव्य के प्रतिपाद्य के भीतर गीतिकाव्यात्मकता हो सकती है और उस प्रतिपाद्य को लेकर महाकाव्य की रचना उपहासास्पद प्रयत्न हो सकता है। सूरदास ने यदि राधिका के प्रेम को लेकर गीतिकाव्य की रचना न करके प्रबन्धकाव्य की रचना की होती, तो असफल हुए होते। परन्तु मैंने शुरू में ही आपसे बताया है कि गीतिकाव्यात्मक मनोरामों पर आधारित विशाल महाकाव्य ही 'सूरसागर' है। वर्णन-नैपुण्य और भाषागत माधुर्य के प्रवाह में पड़ा हुआ सहृदय यह भूल ही जाता है कि सूरदास ने राधिका और श्रीकृष्ण के प्रेम का एक ऐसा सम्पूर्ण चित्र खींचा है जो गीतिकाव्यों के भीतर से महाकाव्य के रूप में प्रकट हुआ है। 'सूर-साहित्य' में विस्तारपूर्वक मैंने इस विषय की चर्चा की है। अन्य भवतकवियों की भाँति उन्होंने राधिका और कृष्ण को एकाएक नहीं मिला दिया। यही कारण है कि पूर्वराम की वह व्याकुल वेदना 'सूरसागर' में नहीं मिलेगी जो चण्डीदास या विद्यापति की पदावलियों में प्राप्य है। परन्तु इसमें एक विशेष प्रकार की वेदना है जो सूरदास की अपनी विशेषता है। राधिका और कृष्ण एक ही साथ खेलते-खाते बड़े होते हैं, फिर भी पूर्वराम की एक विचित्र वेदना दोनों ही अनुभव करते हैं। यह कुछ ऐसी चीज है जिसे कोई आलंकारिक बतल नहीं सका। इस विषय में हम आगे विस्तारपूर्वक विचार करेंगे। यहाँ प्रकृत प्रसंग है राधिका का स्वरूप। संक्षेप में श्रीराधिका भगवान् की ह्लादिनी शक्ति हैं। सत्-चित् और आनन्द-स्वरूप परब्रह्म की ह्लादिनी शक्ति ही उसकी विशेषता है। सत्-चित्-सत्ता और चैतन्य तो जीव में भी पाये जाते हैं, ब्रह्म की विशेषता उनका आनन्दमय रूप है। राधा उसी आनन्दमयता को रूप देनेवाली ह्लादिनी शक्ति हैं। इसलिए राधिका और गोपियों में श्रेष्ठ हैं। मध्यकाल के भक्तों ने

अपने मे गोपियों का या कृष्ण-सखाओं का अभिमान करके—अपने को गोपी या गोपाल समझ करके—भगवान् से प्रीति करने की साधना की थी, पर राधिका-रूप का अभिमान करने का दावा बहुत कम भक्तों ने किया। यह दुर्लभ साधना बहुत ही महान् मानी गयी। बंगाल के श्रीचैतन्यदेव ने, कहते हैं, इसी महाभाव की साधना की थी।

यह साधना कठिन क्यों है? क्योंकि राधिका रूप, गुण, शील और श्रौदायं की ऐसी परिपूर्ण भूति हैं कि प्राकृत मनुष्य के लिए उनका अभिमान लगभग असम्भव है। फिर भी राधा देवी के गुणों का वखान करके और भगवान् के साथ की गयी उनकी लीलाओं का स्मरण करके भक्त उस महिमा का किञ्चित् अनुभव करता है। भक्त कवियों ने राधा की लीलाओं का खूब वर्णन किया है।

परन्तु भक्त वस्तुतः विरह की अवस्था में ही भगवान् की लीलाओं का ठीक-ठीक अनुभव कर सकता है। यही उसकी साधकावस्था में सम्भव है। संयोगावस्था तो सिद्धावस्था की बात है। विरह में ही भक्त साधकावस्था के अनुभव प्राप्त करता है।

आगे की पंक्तियों में राधिका की विरहावस्था की बातें बतायी जा रही है। यह भक्त-कवियों की सहानुभूति का ही एक रूप है।

## ‘गीतगोविन्द’ की विरहिणी राधा

भक्तकवि जयदेव का ‘गीतगोविन्द’ एक अद्भुत रचना है। सैकड़ों वर्षों से वह भक्तों का कण्ठहार रहा है। राधारानी के जिस प्रेममय हृदय का चित्रण इस ग्रन्थ में पाया जाता है, वह अतुलनीय है। सुदूर प्रवास का वर्णन इस ग्रन्थ में नहीं हुआ है। नही हुआ है, यही खैर है। नही तो जिस उद्दाम प्रेममयी राधिका का दशन पुस्तक का प्रथम पृष्ठ खोलते ही होता है, उसकी जो दशा सुदूर प्रवास के वियोग में दिखायी पड़ती उससे हृदय टूक-टूक हो जाता। राधिका के पूर्वराग और मान के समय जो प्रेम दिखायी देता है वह कोई वाधा नहीं मान सकता। शुरू में देखते हैं, वसन्त में वासन्ती कुसुमों के समान सुकुमार अवयवों से उपलक्षिता राधा गहनवन में बारम्बार श्रीकृष्ण का अन्वेषण करके थक-सी गयी हैं। फिर भी विराम नहीं, खोज जारी ही है। कन्दपंज्वर—उत्कट प्रेमपीड़ा की चिन्ता से वे अत्यधिक कातर हो उठी हैं। सखी उनसे धीरे-धीरे सरल वाक्यों में भगवान् का गुणगान कर रही है :

वसन्ते वासन्तीकुसुममुकुमाररंरवयवै-  
 भ्रमन्ती कान्तारे बहुविहितकृष्णानुसृष्ट्याम्  
 प्रमन्दं कंदर्पज्वरजनितचिन्ताकुलतया  
 चलद्वाधां राधां सरसमिदमूचे सहचरी ।

सहचरी ने श्रीकृष्ण की जिस लीला का वर्णन किया, वह किसी भी युवती को हताश कर सकती थी । वसन्त का सरस समय है, मलय-मास्त ललित लवंगलता के परिशीलन से कोमल हो गया है, कूजकुटीर में भौरों का झुण्ड गुंजार कर रहा है, कोकिल कूज रहे हैं, ऐसा है वह देश और ऐसा है काल ! विरहियों के लिए दुरन्त, दाहण ! भगवान् गोप-ललनाओं के साथ केलि-श्रीड़ा में रत हैं :

ललितलवंगलतापरिशीलनकोमलमलयसमीरे,  
 मधुकरनिकरकम्बितकोकिलकूजितकूजकुटीरे ।  
 विहरति हरिरिह सरसवसन्ते ।

नृत्यति युवतिजनेन समं सखि विरहिजनस्य दुरन्ते ।

सखी और भागे बढ़ती है । बताती है, यह वसन्त का समय सचमुच दाहण है । विरहिणी पथिक-वधू के हृदय में एक ही साथ हर्ष और काम का उद्बोधन हुआ है, वह रो रही है । भ्रमरयूथ से घिरे हुए पुष्पों से मौलसिरी के वृक्ष भरे हुए हैं; तमाल के नये किसलयों ने कस्तूरी के सौरभ को वश में कर लिया है; लाल पलाश-पुष्पों को देखकर जान पड़ता है कि ये युवक-युवतियों के हृदय विदीर्ण करनेवाले मनसिज के रक्तविलिप्त नख हैं; नागकेसर के श्वेतपटल-शोभित पीले-पीले फूल मदनमहीपति के सुवर्णदण्डयुक्त छत्र की छवि धारण किये हैं; पाटल-पुष्पो पर मिली हुई भौरों की टोली देखकर अनुमान होता है कि कामदेवता का लूणीर (तरकस) है; संसार को विगलित और लज्जित देखकर ही मानो तरुण (नया) तरुण का श्वेत पुष्प हँस रहा है; विरहियों को बेधने के लिए कुन्त (भाले) के समान मुँहवाले केतकपुष्पों ने दिशाग्रो को विपम कर दिया है; माधवी के परिमल से वसन्तकाल ललित और नवमालती तथा जातीपुष्पों से शोभित हो गया है; तरुणों के प्रकरण बन्धु, मुनिमन के मोहक तरुण रसाल-वृक्ष इस वसन्तकाल में हिलती हुई माधवीलता के झालिङ्गन से पुलकित हैं । ऐसे समय में समीपवर्ती यमुनाजल से पवित्र और शीतल वृन्दावन में भगवान् युवतियों के साथ खेल रहे हैं :

उन्मदमदनमनोरथपथिकवधूजनजनितविलापे ।

अलिकुलसंकुलकुसुमसमूहनिराकुलवकुलकलापे ॥ विह. ॥

मृगमदसौरभरभसवसंबदनवदलमालतमाले ।

युवजनहृदयविदारणमनसिजनखरुचिकिशुकजाले ॥ विह. ॥

मदनमहीपतिकनकदंडरुचिकेसरकुसुमविकासे ।

मिलितशिलीमुखपाटलिपटलकृतस्मरसूणविलासे ॥ विह. ॥



विगलितलज्जितजगदवलोकनतरुणकरुणकृतहासे ।  
 विरहिनिष्कन्तनकुतमुखाकृतिकेतकिदन्तुरिताशे ॥ विह. ॥  
 माधविकापरिमलललिते वनमालिकयातिसुगन्धौ ।  
 मुनिमनसामपि मोहनकारिणि तरुणाकारणबन्धौ ॥ विह. ॥  
 स्फुरदतिमुक्तलतापरिरम्भणमुकुलितपुलकितचूते ।  
 वृन्दावनविधिने वरिसरपरिगतयमुनाजलपूते ॥ विह. ॥  
 श्रीजयदेवभणितमिदमुदयति हरिचरणस्मृतिसारम् ।  
 सरसवसन्त समयवनवर्णनमनुगतमदनविकारम् ॥ विह. ॥

सखी ने आगे चलकर 'अनेकनारीपरंभमभ्रमस्फुरन्मनोहारि विलास लालस' भगवान् को दिखाते हुए जो कुछ कहा, उससे किसी भी प्रेमिका की प्रेम-लालसा शिथिल पड़ सकती थी। भगवान् का रूप सचमुच ईर्ष्या का उद्वेलक था - उनका नील कलेवर चन्दन से चर्चित था, उस पर पीत वस्त्र लहरा रहा था, इन दोनों के ऊपर वनमाला बहार दे रही थी, गण्डस्थल पर लटके हुए मणिकुण्डल केलि के वेग से हिल रहे थे। इस प्रकार हँसते हुए श्यामसुन्दर मुग्ध ब्रजागनाओं के साथ केलि कर रहे थे :

चन्दनचर्चितनीलकलेवरपीतवसनवनमाली ;  
 केलिचलग्मणिकुण्डलमंडितगण्डयुगस्मितशाली ।  
 हरिरिह मुग्धवधूनिकरेविलासिनिविलसतिकेलिपरे ।

राधिका ने और भी सुना - सबको अनुरंजित करके आनन्द देते हुए, नील-कमल की श्रेणी के समान सुन्दर अंगों से घनंगोत्सव-समारोह में लगे हुए, स्वच्छन्द भाव से ब्रजललताओं द्वारा आलिगित मुग्ध माधव इस वसन्त में साक्षात् शृंगार की भाँति क्रीड़ा कर रहे हैं :

विश्वेषामनुरंजनेन जनयन्नातन्दमिन्दीवर-  
 श्रेणीश्यामलकोमलैरुपनयन्नङ्गैरनङ्गोत्सवम् ;  
 स्वच्छन्दं ब्रजसुन्दरीभिरभितः प्रत्यंगमालिगितः  
 शृङ्गारः सखि मूर्तिमानिव मधो मुग्धो हरिः क्रीडति ।

इतना पर्याप्त था। अपने प्रेम का पराभव देखकर राधिका ठिठक गयी। वे उल्टे पाँव लौट आयी। पर हाय ! इस लौटने में जो कसक थी, जो टीस थी, उसे क्या किसी ने देखा ? अपना सर्वस्व लेकर चली हुई, पर प्रेम-सिंहद्वार से लौटती हुई, प्रणमिनी के हृदय को किसने समझा है ? राधा का सारा हृदय-सौन्दर्य यही फूट पड़ा है। पारखी जयदेव ने उगे देखा था। पास ही एक लताकुज था, मधुव्रतो की मण्डली उस पर गुजार कर रही थी, उसी में छिपी हुई दीन राधिका सखी से बोली। उनका हृदय बैठ चुका था। जिसे एकमात्र अपना ही धन समझ रखा था, उसे गोपवधुओं से समावृत देखकर वे कातर हो उठी थी। फिर भी बोली :

यवचिदिपि लताकुंजे गुंजन्मधुव्रतमंडली;  
मुखरशिखरे लीना दीनाप्युवाच रहः सखीम् ।

राधिका ने जो कुछ भी कहा, वह मानिनी प्रणयिनी के योग्य नहीं है। उसमें एक कातरता है, उसमें एक दुर्बलता है। कातरता का कारण प्रियसमागम की उत्कट लालसा है और दुर्बलता का कारण प्रेम की अनन्यता। वे कहती हैं :

हे सखी, रास में विलास करते हुए, नर्म केलि से मुस्कुराते हुए भगवान् को मेरा मन स्मरण कर रहा है। कैसे थे वह सुन्दर श्याम !

वे मोहन वंशी बजा रहे थे, जिसकी ध्वनि अघर-सुधा के संचार से और भी मधुर हो उठी थी; दृगंचल और मौलिदेश चंचल हो रहे थे। इसलिए कपोल पर लटके हुए आभूषण भी हिल रहे थे :

सञ्चरदधरसुधामधुरध्वनिमुखरितमोहनवंशम् ।

चलितदृगंचलचंचलमौलिकपोलविलोलवतंसम् ।

रासे हरिमिह विहितविलासम्

स्मरति मनो मम कृतपरिहासम् ।

चन्द्राकार चिह्नों से खचित सुन्दर मयूरपक्ष के मण्डल से उनका केश वेष्टित था, प्रचुर इन्द्रधनुष से अनुरंजित सान्द्र स्निग्ध मेघ की भांति उनका वेश बढ़ा ही प्रियदर्शन था :

चद्रकचारुमयूरशिखंडकमंडलवलयितकेशम् ।

प्रचुरपुरंदरधनुरनुरंजितमेदुरमुदिरसुवेशम् ॥ रासे. ॥

गोपवधूटियों के मुखचुम्बन में उन्होंने उनको लोभ प्राप्त करा दिया था, उनके वन्धुजीव पुष्पो के समान लाल-लाल मधुरराधर-पल्लवों पर मुस्कुराहट की शोभा उल्लसित हो रही थी :

गोपकदम्बनितम्बवतीमुखचुम्बनलंभितलोभम् ।

वन्धुजीवमधुराधरपल्लवमुल्लासितस्मितशोभम् ॥ रासे. ॥

विपुल रोमाच से कण्टकित भुजपल्लवों द्वारा उन्होंने अनेक गोपागनामो का आलिंगन किया था; उनमें हाथों, चरणों और हृदय-देश पर जो मणियों के झलंकार थे उनकी किरणों से अन्धकार नष्ट हो रहा था :

विपुलपुलकभुजपल्लववलयितवल्लवयुवतिसहस्रम्;

करचरणोरसि मणि-गण भूषणकिरणविभिन्नतमिस्रम् ।

उनके ललाट पर का चन्दन मेघ-पटल पर चलते हुए चन्द्रमा की शोभा का तिरस्कार कर रहा था, केलिविशेष से उनके हृदय की कठोरता प्रकट-सी हुई जा रही थी :

जलदपटलचलदिन्दुविनिन्दकचन्दनतिलकललाटम् ।

पीनपयोधरपरिसरमदंननिर्दयहृदयकपाटम् ॥ रासे. ॥

मणि-निर्मित मकर-से मनोहर कुण्डल से उनका गण्डस्थल सुशोभित था, वे पीत वस्त्र धारण किये हुए थे। मैं उनकी सहज उदारता इसी से अनुमान कर

सकती हूँ कि मुनिगण, मनुष्य, देवता और राक्षसों का परिवार भी उनका अनुगत है :

मणिमयमकरमनोहरकुडलमंडितगंडमुदारम् ।

पीतवसनमनुगतमुनिमनुजसुरासुरवरपरिवारम् ॥ रासे ॥

विशद कदम्ब-तरु के नीचे सम्मिलित जनो के कलिकलुप का वे शमन कर रहे थे और मुझे भी तरंगित प्रेमदृष्टि और मन से रमण कर रहे थे :

विशदकदम्बतले मिलितं कलिकलुपभयं शमयन्तम् ।

मामपि किमपि तरंगदनंगदृशा मनसा रमयन्तम् ॥ रासे ॥

यह सब जानकर भी राधिका अत्यन्त कातरतापूर्वक सखी से प्रार्थना करती हैं कि मुझे कृष्ण से मिला दे :

सखि हे केशिमथनमुदारं रमय मया सह ।

मदनमनोरथभावितया सविकारम् ।

क्या हुआ अगर वे बहु-बल्लभ हैं, क्या हुआ अगर वे हमारे प्रेम की चिन्ता नहीं करते—हम तो उन्हीं की हैं। उनके बिना कोई गति नहीं। ब्रजसुन्दरीगण से आवृत हों, तो भी मैं उन्हें देखकर प्रसन्न हूँगी :

गोविदं ब्रजसुन्दरीगणवृतं पश्यामि हृष्यामि च ।

यही राधिका के हृदय की दुर्बलता है। इस दुर्बलता के कारण ही उनका प्रेम इतना वेगवान् हो सका है। इसी कातरता की आँच में तपकर यह सोना निखर पड़ा है।

भगवान् भी राधिका को न पाकर उदास हो गये थे। उनका विरह भी बड़ा मर्मभेदी है। यमुना तीर के वानीर निकुंज (वेव्रवन) में वे चुपचाप बैठे थे। राधिका की सखी वही जाकर उनकी प्रियतमा का वर्णन करती है :

हे माधव, वह तुम्हारे विरह से कातर है। वह भावना से तुम्हीं में लीन हो गयी है—छिप गयी है। शायद उसे मनसिज के वाणों से डर लगता है :

सा विरहे तव दीना ।

माधव मनसिजविश्लेषभयादिव भावनया त्वयि लीना ।

वह चन्दन की निन्दा करती है, अधीर भाव से चन्द्रमा की किरणों से दुःख पा रही है। मलय पर्वत से, जहाँ पर सपों का वास है, आयी हुई हवा को विप की तरह समझती है। उसके हृदय पर अनवरत प्रेम के देवता के वाणों की वर्षा हो रही है। उसी हृदय में तुम्हारा निवास है। इसीलिए अपने विशाल हृदय को सजल नलिनी-दल के जाल से घेरकर कवच बना रही है। उसका विचार है कि ऐसा करके वह तुम्हें उन वाणों के आघात में बचा लेगी। वह विशेष विलास-कला के लिए मनोहर-कुसुम-शयनो की रचना कर रही है। पर इसलिए नहीं कि उससे आराम मिलेगा। उस विरहिणी को आराम कहाँ? ये कुसुम-शयन तो उसके लिए वाणशय्या के समान हैं। तथापि वह इनकी रचना कर रही है। इस दुःख की तपस्या वह तुम्हारे परिरम्भ (आतिगण) मुक्त की प्राप्ति

के लिए कर रही है :

अविरलनिपतितमदनशरादिव भवदवनाय विशालम्;  
स्वहृदयमर्मणि वर्म करोति सजलनलिनदलजालम्।  
कुसुम विशिखशरतल्पमनल्पविलासकलाकमनीयम्;  
व्रतमिव तव परिरंभमुखाय करोति कुसुमशयनीयम्।

उसके मुखकमल के विलोचनों से सदा जलधारा चला करती है, देखकर जान पड़ता है मानो राहु के दाँतों से दलित चन्द्रमण्डल से अमृत की धारा भर रही हो। एकान्त में कस्तूरी से आपका चित्र बनाती है, उसमें आप कुसुम-शर के रूप में चित्रित होते हैं; नीचे मकर का चित्र बनाती है और आपके हाथ में नयी आभ्र-मंजरी का वाण दे देती है। इस प्रकार आपको प्रणाम किया करती है :

वहति च चलित विलोचनजलधरमाननकमलमुदारम्;  
विधुमिव विकटविधुनुददन्तदलनगलितमिवधारम्।  
विलिखति रहसि कुरंगमदेन भवन्तमसमशरभूतम्;  
प्रणमति मकरमघो विनिधाय करे च शरं नवचूतम्।

माधव, आप दुराव अर्थात् दुर्लभ हैं, फिर भी ध्यान की तन्मयता से वह आपको सामने ही कल्पना करके विलाप करती है, हँसती है, विपाद करती है, चलती है, आनन्दित होती है। पद-पद पर कहती है—हे माधव, मैं तुम्हारे चरणों पर पड़ी हूँ; तुम्हारे विमुख होने पर अमृत का निधि यह चन्द्रमा भी मेरे शरीर में दाह उत्पन्न करता है :

ध्यानलयेन पुरः परिकल्प्य भवन्तमतीव दुरापम्;  
विलपति हसति विपीदति रोदिति चचति मुचति तापम्।  
प्रतिपदमिदनपि निगदति माधव ! तव चरणे पतिताहम्;  
त्वयि विमुखे मयि सपदि सुधानिधिरपि तनुते तनुदाहम्।

इसी मार्ग के अगले गान से राधिका का विरहोन्माद स्पष्टतर हो उठा है। वे अपने वक्ष-स्थल पर के पुष्पहार को भी अपने कृश शरीर की भाँति ही भार समझ रही हैं; सरस घन-चन्दन-पक को सशंक भाव से विष की तरह देख रही हैं; मदनग्नि से तपे हुए की तरह गर्म-गर्म दीर्घ श्वास ले रही हैं; जलकण से भरे, नालहीन नलिन के समान नयनों को इधर-उधर फँक रही हैं; सायंकाल कपोल-तल पर से हाथ नहीं हटाती, इस प्रकार ग्राधा ही दिखायी देनेवाला उनका मुँह स्थिर नवीन चन्द्रमा की तरह दिखायी देता है; नयनमोचर पुष्पशय्या को भी अग्नि की तरह देखती हैं और सकाम भाव से कुण्ण-कुण्ण जप रही हैं, क्योंकि उन्हें विरह-वेदना से मरण की आशंका हो गयी है :

स्तनविनिहितमपि हारमुदारम्;  
सा मनुते कृशतनुररि भारम्।  
राधिका विरहे तव केशव  
माधववामन विष्णो।

सरसमसृणमपि मलयजपंकम् ।  
 पश्यति विपमिव वपुषि सशंकम् ॥ रा. ॥  
 श्वसितपवनमनुपमपरिणाहम् ।  
 मदनदहनमिव वहति सदाहम् ॥ रा. ॥  
 दिशि दिशि किरति सजलकणजालम् ।  
 नयननलिनमिव विगलितनालम् ॥ रा. ॥  
 त्यजति न पाणितलेन कपोलम् ।  
 बालशशिनमिव सायमलोलम् ॥ रा. ॥  
 नयनविषयमपि किशलयतल्पम् ।  
 कलयति विहितहुताशविकल्पम् ॥ रा. ॥  
 हरिरिति हरिरिति जपति सकामम् ।  
 विरहविहितमरणेव निकामम् ॥ रा. ॥  
 श्रीजयदेवभणितमिति गीतम् ।  
 सुखयतु केशवपदमुपनीतम् ॥ रा. ॥

राधा का प्रेमोन्माद बड़ा करुणाजनक है :

सा रोमांचित सीत्करोति विलपत्युत्कम्पते ताम्यति;  
 व्यायत्युद्भ्रमति प्रमीलति पतत्युद्यति मूर्च्छत्यपि ।

भगवान् की दशा भी वैसी ही थी। वे बारम्बार दीर्घ श्वास ले रहे थे, उत्सुकता के साथ बारम्बार चारों ओर देख रहे थे, कभी कुंज से बाहर निकल आते, फिर कुछ गुनगुनाते हुए भीतर घुस जाते, विरहदुःख से खिन्न हो रहे थे। एक बार शय्या-रचना करते थे, फिर व्याकुल भाव से चारों ओर से देखने लगते थे — राधिका-जैसी कान्ता के प्रिय श्रीकृष्ण विरह-वेदना से क्लान्त हो उठे थे :

विकिरति मुहुः श्वासानाशाः पुरो मूहुरीक्षते  
 प्रविशति मुहुः कुंजं गुजन्मुहुर्बहु ताम्यति;  
 रचयति मुहुः शय्यां पर्याकुलं मुहुरीक्षते  
 मदनकदनक्लान्तः कान्ते प्रियस्तव वर्तते ॥

यह प्रिय संवाद था। पर हाय ! राधिका मे इतनी शक्ति थी कि वे प्रिय को प्रसन्न करने के लिए जा सकें ! चिरकाल से अनुरक्त राधिका विरह की मार सहकर इतनी अशक्त हो गयी थी कि उनके लिए प्रिय के पास जाना भी असम्भव था।

सखी मनसिज-मन्द गोविन्द से राधिका की दशा का वर्णन करती है :

पश्यति दिशि दिशि रहसि भवन्तम्;  
 त्वदधरमधुरमधूनि पिवन्तम् ।  
 नाथ हरे जय नाथ हरे सीदति राधा वासगृहे ।

हे नाथ, हे हरे, राधा वासगृह मे कष्ट पा रही है। भावना से, अपने मधुर

अधर-मधु को पान करते हुए आपको एकान्त से चारों ओर देख रही है :

त्वदभिसरणरभसेन वलन्ती ।

पतति पदानि कियन्ति चलन्ती ॥ नाथ हरे. ॥

तुम्हारे पास आने के उत्साह से चल पड़ती है, पर कुछ ही पग चलकर गिर पड़ती है। हे नाथ, राधा वासगृह मे-कण्ट पा रही है।

राधिका के कण्ट पाने का अनुमान सहृदय पाठक स्वयं ही कर सकते हैं। जीवन का एकान्त आराध्य उनके वियोग में क्षीण हो रहा है और सारी शक्ति बटोरकर भी वे अभिसरण नहीं कर पातीं। सचमुच यह बड़ी कष्टकर अवस्था है। इसी बीच विरहिणियों का शत्रु चन्द्रमा आकाश के एक छोर पर दिखायी दिया। सखी राधिका का सन्देश लेकर माधव के पास गयी थी। उनके आने में कुछ विशेष देर नहीं हुई, पर विरही के लिए समय का छोटे-से-छोटा अंश भी कल्प के समान होता है और फिर 'दिक् सुन्दरी-वदन-चन्दन-विन्दु' इन्दु भी आ उपस्थित हो तो कहना ही क्या है! राधिका हताश भाव से कातर हो उठीं :

'जान पड़ता है सखियों ने मुझे ढोखा दिया। कथित समय तो बीत गया पर भगवान् तो नहीं आये। हाय! मेरा यह अमल जीवन व्यर्थ ही गया। मैं किसकी शरण जाऊँ, सखियों ने मुझे ढोखा दिया !'

कथित समयेऽपि हरिरहह न ययौ वनम् ।

मम विफलभेतदनुरूपमरि यौवनम् ॥

यामि हे कमिह शरणंसखीजनवचनवंचिता ॥

'जिसके अनुगमन के लिए रात में मैंने गहन व्रत का अनुष्ठान किया, उसी ने मेरे इस हृदय को मदन-वाणों से विद्ध कर दिया! मुझ अभागिनी का, जिसका आवास प्रियशून्य है, मरना ही अच्छा है, भूँछित हो-होकर कहाँ तक मैं विरहाग्नि का ताप सहूँ ?'

यदनुगमनाय निशि गहनमपि शीलितम् ।

तेन मम हृदयमिदमसमशरकीलितम् ॥ यामि. ॥

ममे मरणमेव वरपिति वित्तपकेतना ।

किमिति विपहामि विरहानलमचेतना ॥ यामि. ॥

'हाय! यह वसन्त की मधुर रात्रि मुझे विकल कर रही है, कोई अन्य पुण्यशीला रमणी भगवान् के समागम का मुझ अनुभव कर रही है। हाय, ये मेरे मणिनिमित्त प्रलंकार भगवान् को विरह-अग्नि को धारण करने के कारण दोषमय हो गये हैं।'

मामहह विपुरयति मधुरमधुयामिनी ।

कापि हरिमनुभवति कृतमुकृतकामिनी ॥ यामि. ॥

महह कलयामि बलयादिमणिभूषणम् ।

हरिविरहदहनवहनेन

'मति विकट है यह मदनवाण

पुष्प

कुसुम कोमल शरीरवाली के हृदय में चोट कर रही है। हाय ! मैं तो इस विषय-वन की (भयावनी) वेत्र-लताओं का कुछ भी विचार न कर यहाँ ठहरी हुई हूँ, पर भगवान् मुझे मन मे भी नहीं याद करते ।'

कुसुमसुकुमारतनुमतनुशरलीलया ।

स्रगपि हृदि हन्ति मामपिविषमशीलया ॥ यामि ॥

अहमिह निवसामि नगणितवनवेतसा ।

स्मरति मधुसूदनो मामपि न चेतसा ॥ यामि ॥

'तो क्या भगवान् किसी अन्य गोप-ललना की ओर चले गये ? या साथियों ने उन्हें कला-केलि से अटक तो नहीं रखा ? कहीं वे गहन तिमिराकुल वन में भटक तो नहीं रहे हैं ? रास्ते में ही क्लान्त होकर चलने में भेरे कान्त असमर्थ तो नहीं हो गये ? क्या बात है जो वे इस पूर्वनिर्धारित मंजुल वंजू (वेत्र)-लता के कुज में नहीं आये ।'

तर्त्तिक कामपि कामिनीमभिसृतः किं वा कलाकेलिभि-

वंद्धा बंधुभिरन्धकारिणि वनोपान्ते किमुद्भ्राम्यति ।

कांतः क्लान्तमना मनागपि पथि प्रस्थातुमेवाक्षमः

संकेतीकृतमंजुवञ्जुललताकुञ्जेऽपि यन्नागतः ।

जयदेव ने जिस विरहिणी का चित्र खींचा है, उसमें विलासिनी ब्रज-सुन्दरी का रूप रह-रहकर स्पष्ट झलक आता है। कवि की प्रतिज्ञा भी विलास-कलावती हरिप्रिया के चित्रण की ही है। पहला पन्ना खोलते ही कवि अपना काव्य पढ़ने के लिए निमन्त्रण देते समय दो शर्तें रखता दिखायी देता है। 'यदि हरिस्मरण में मन सरस हो, और यदि विलास-कला में कुतूहल हो, तब मधुर कोमलकान्त पदावली जयदेव की सरस्वती को पढो ।'

यदि हरिस्मरणेसरसं मनो

यदि विलासकलासु कुतूहलम् ।

मधुर कोमलकातपदावली

शृणु तदा जयदेवसरस्वतीम् ।

अगर इन दोनों में से कोई एक भी शर्त पूरी न हो, तो जयदेव की सरस्वती का आनन्द उठाना असम्भव है। जयदेव की विलासिनी राधा और श्रीकृष्ण की विलास-कला वस्तुतः आधी नहीं रहेगी अगर राधिका को एकान्त प्रेम-निर्भर भक्त के रूप में न देखा जाय। भगवान् की प्राप्ति के लिए जयदेव की राधा इतनी व्याकुल हैं कि वे सभी कारण जो सासारिक रमणियों की विरक्ति के साधन हैं, उन्हें प्रेम के मार्ग विचलित नहीं कर सकते। यह कुसुम-कोमल शरीर विरह-ताप को अधिक सहन कर ही नहीं सकता। राधा कहती हैं :

नायातः सखि निदयो यदि दृढस्त्व दूति कि द्रुयसे ।

स्वच्छंदं बहुवल्लभः स रमते कि तत्र ते द्रुपणम् ॥

पश्याद्य प्रियसंगमाय दयितस्याकृष्यमाणं गुणैः ।

उत्कंठातिभरादिव स्फुटदिदं चेतः स्वयं यास्यति ॥

क्षण-भर के विलम्ब में भी जो चित्त उत्कंठाति के बोझ से फट पड़ता है, उसकी सुदूर प्रवास के वियोग की अवस्था कल्पना से भी परे है। इसीलिए कहते हैं कि इस मृणाल-तन्तु को जयदेव ने प्रखर ग्रीष्म के ताप में न रखकर अच्छा ही किया है—अच्छा ही किया है !

## विद्यापति की विरहिणी राधा

प्रथम दर्शन में ही विद्यापति आश्चर्यचकित-से दिखायी देते हैं। छूटते ही बोल उठते हैं—'वह देखो ! राधिका का वह अपार रूप देखो। इस पृथ्वीतल पर न जाने विधाता ने किस लावण्य का सार ला उपस्थित किया है !'

देख देख राधा रूप अपार ।

अपरूप के विह्वलित मिलावल खितितले लावनिसार ॥

विद्यापति इस रगिणी के चरणतल पर सौ-सौ लक्ष्मियों को निछावर कर सकते हैं। 'ऐ मन, इस चरण-कमल की अभिलाषा किये रह, भगोरता रह उनके कृपा कटाक्षों को !'

कत कत लक्ष्मी चक्षतल नेउ छय रंगिनि हेरि विभोरि ।

करु अभिलाषा मनहि पद पंकज अह्निसि कोर भगोरि ।

सचमुच राज-लाडिली का यह सौन्दर्य ऐसा ही है। 'शैशव और यौवन दोनों' मिल गये हैं, आँखों ने कान का रास्ता ले लिया है, बचन में चातुरी आ गयी है, रह-रहकर मन्दस्मित विस्मय रही है—पृथ्वी पर आसमान का चाँद प्रकाशित हो गया है !'



अब सब खन रहु आंचर हात ।

लाजे सखिगन ना पुछ्य वात ।

× × ×

अब भेल यौवन बंकिम दीठ ।

उपजल लाज हास भेल मीठ ।

यही कुमुम-कोमल बाल-किशोरी जब ब्रजचन्द के नवानुराग में कातर हो उठती है, सहृदय का हृदय पिघल जाता है। माधव पहले से ही राधिका की ओर आकृष्ट हैं, राधिका भी उनकी ओर आकृष्ट होती है। पहली बार श्रीकृष्ण की रूप-माधुरी देखकर वे मुग्ध हो जाती हैं—'क्या बताऊँ सखी, उस कान्हा का रूप ! इस सपने के सरूप को पतियायेगा कौन—किसे यकीन होगा ! नये बादल के समान शरीर, पीत वस्त्र सौदामिनी की रेखा के समान झलक रहा था। श्यामल वर्ण था, कुञ्चित केश ! जान पड़ता था, काजर मे मदन ने ही अपना सुन्दर वेश साज रखा था !'

कि कहव हे सखि कानुक रूप ।

के पतियायत सपन सरूप ।

अभिनव जलधर सुन्दर दह ।

पीतवसन पर दामिनि रेह ।

सामर भ्रामर कुटलहि केस ।

काजरे साजल मदन सुवेश ॥

राधिका की बड़ी इच्छा थी कि वे कान्हू को देखें। अबसर आया और उन्होंने देखा। पर हाय, मुग्धा राधिका को क्या मालूम था कि यह देखना विपम वेदना का कारण हो जायेगा। अबोध राधिका ! वे समझ ही न सकी कि क्या कहना चाहिए, क्या सुनना चाहिए। सावन की झड़ी के समान दोनों नयन वरसन लगे। हृदय निरन्तर धड़कने लगा। हाय, राधिका ने भगवान् को देखा ही क्यों ? अब तो मन दूसरे के हाथ चला गया। न जाने कौसा चोर है वह मोहन ! देखनेवाली का चित्त ही चुरा ले गया कि राधिका जितना ही भूलना चाहती हैं, उतना ही वह नहीं भूलना चाहता। विद्यापति आश्वासन देकर कहते हैं कि हे वरनारि ! मुरारि मिलेंगे।

कानु हेरव छल मने वड़ साध ।

कानु हेराइत भेल परमाद ।

ता धरि अबोध मुगुध हम नारि ।

कि कहि कि मुनि किछु बुझइ न पारि ।

सावन घन सम भरु दु नयान ।

अविरत धस-धस करय परान ।

काँ लागि सजली दरसन भेल ।

रभसे आपन जिउ पर ह-धे देल ।

न जानिय किय कर मोहन चोर ।  
हेरइत प्रान हेरि लइ गेल मोर ।

इसके बाद राधिका ने भगवान् को संकड़ो बार देखा । दही बेचते समय रास्ते में भगवान् के दर्शन हुए और वे चित्रलिखित-सी खड़ी हो गयी; न दही की सुधि रही न झाँचल की । यमुना पुलिन की संकीर्ण पगडण्डियों पर झालें चार हुई और वे 'नयन तरंगे जनु गेलहु सनाइ' ! — मानो नयन-तरंगों से स्नान कर गयी । मगर राधिका सदा मुग्धा ही रही—भट्ट मुग्धा ! वे फिर भी पूछती है, 'कौन यकीन करेगा कि ऐसा सचमुच हो जाता है ! सारे नगर में क्या ऐसा कोई भी ब्रादमी है, जो राधिका की इस बात का विश्वास करे कि उस दिन वृक्ष-तले जब कृष्ण मिले थे, तो वे नयन-तरंगों से नहा-सी गयी थी और देखते-मुनते उनका हृदय उन्होंने हर लिया था !'

तर तर भेटल तरुन कन्हाइ ।

नयन तरंगे जनि गेलहु सनाइ ॥

के पतियाएत नगर भरला ।

देखइत सुनइत हृदय हरला ॥

'निष्ठुर सतियाँ विश्वास ही नहीं करती, कब किसने दूसरे का दुःख वांट लिया है ?'

निष्ठुर सखी विश्वास न देइ ।

परक वेदन पर वाँटि न लेइ ।

ग्रन्त में एक दिन भगवान् मिले । यह विचित्र दशा थी । राधिका के मुँह से सुनना ही ज्यादा अच्छा होगा । उनके कहने से जान पड़ता है कि उस दिन उन्होंने मुख झुका लिया था, अपनी चोर झालों को रोक रखा था; फिर भी वे प्रियतम की ओर दौड़ पड़ी थी, जैसे चकोर चाँद की ओर दौड़ पड़ते हैं । एक बार फिर जबरदस्ती उन्होंने उन झालों को नीचे की ओर झुका लिया था और सारी शक्ति लगाकर प्रियतम के चरण में बाँध रखा था । मधुपान करके भौरा उड़ तो नहीं सका, मगर उसके पंख प्रवश्य फड़फड़ाये थे ! माधव ने मधुर वाणी से कुछ कहना चाहा था, कहा भी था, राधिका ने अनुभव किया कि भ्रान्त का इतना गुरु भार वे संभाल न सकेंगी, उन्होंने कान बन्द कर लिया था—मगर कर न सकी थी । पचकार उनके विरुद्ध था । सरीर से पसीना तरतर चूने लगा था, रोमांच से देह-गण्डि कण्टकित हो गयी थी, कचुकी दरक उठी थी, हाथ काँपने लगे थे, शब्द गायब हो गये थे :

भयनत प्रान कए हम रहिलहु वारल सोचन चोर ।

पिय मुखरुचि विवए धामोल जनि से चाँद चकोर ।

नतहु सघो हठे हठिमोजे भ्रानत, त चरन,

मधुक मातल उड़इ न पाय

राधिका के प्रथम मिलन का यह ि

तक फिर प्राणप्यारे का दर्शन नहीं हुआ। वियोग की वे घड़ियाँ असह्य थी, मगर नवानुरागिणी की लज्जा उमे सँभालती रही। कुछ सखियों के उद्योग में, कुछ अपनी तपस्या के फल से, कुछ नटनागर की आकुलता से शीघ्र ही दोनों प्राणी मिले और यमुना का केलि-पुलिन धन्य हो गया। मगर राधिका इस विलास-विभ्रम में भी अन्त तक मुग्धा किलोरी ही बनी रही। यही इसका उत्तम अंश है।

पनघट पर युगत भूति को देखकर यमुना उद्वेल हो उठी है, कदम्ब-तले देखकर वनस्पती आत्म-विस्मृति में डूब जाती है, भोकुल की अंधेरी गलियाँ काले प्रकाश से चमक उठती हैं, चन्द्रमा को अपना रूप मार्थक जान पड़ता है, वसन्त अपनी नवीनता का सच्चा आनन्द पाकर धन्य हो जाता है, वर्षा अपनी प्रफुल्ल-यौवना देह-गण्टि से लोट-पोट हो जाती है, शरद् कास-हास से तरंगित हो जाती है—दुनिया में जो जहाँ है, वह वही अपना जन्म सफल मान लेता है—ऐसी है वह राधा-माधव की प्रेमकेलि। अकस्मात् एक दिन राधिका सुनती है कि प्रिय-वियोग प्रामः निश्चित है। राधिका व्याकुल हो उठती है :

“हाय सखी, बालम विदेश जीतना चाहते है ! (‘जाना चाहते है,’ कहना तो अमङ्गलसूचक शब्द है; राधिका इसका प्रयोग नहीं कर सकती।) कैसे रोकूँ, मैं कुलकामिनी हूँ, उनको रोकना तो अनुचित है। तू ही समझा देना वहन, यह विदेश का समय नहीं है। वह निष्ठुर मेरा दुख तो समझेगा नहीं; समझा दे सखी, कि कुछ दिन यहीं रहे।”

मगर राधिका की हृदय-व्यथा क्या सखी कह सकेगी ? कुलकामिनी राधिका को संकोच छोड़ना पड़ा। भगवान् के पास स्वयं ही गयी और बोली :

“प्यारे, अगर विदेश जाना ही चाहते हो, तो मेरा उपदेश सुनो। यदि भीरे गुंजने लगें, यदि कोकिल पञ्चम तान छेड़ दे, तो अनुमान कर लेना कि वसन्त आ गया है, वरन् अपने कान मूँद लेना। उस समय, प्यारे, अपना प्रण रखना और मुझ प्यासी को भी जल देना।

“प्यारे, जब तुम घर से बाहर रास्ते के उस वन में पहुँचोगे, उसी समय मुझे भूल जाओगे। हीरा, मणि-माणिक्य, मैं कुछ भी नहीं चाहती, प्यारे, मैं तो तुम्ही को चाहती हूँ।”

मगर कृष्ण ने सुना नहीं। वे चलने को तैयार बैठे थे। उस विदाय-रात्रि का वर्णन वियापति नहीं कर सकते। राधिका कान्ह के मुख को देखकर फूटकर

पड़ी। व्याकुल प्रियतम ने क्या-क्या कहकर प्रबोध नहीं कराया ? पर हाय, मर्म की पीड़ा भी उन प्रबोध-वाक्यों से दूर हो सकती थी ? अन्त में माधव ने कहा कि ‘मैं अब मथुरा नहीं जाऊँगा।’ इस पर राधिका को चेतना हुई। सावधानी से कान्ह के दोनों हाथों को राधिका ने अपने कोमल हाथों में लिया और सिर पर रखा। तब समझाकर वर नागर कृष्ण ने कहा कि ‘मैं मथुरा नहीं जाऊँगा।’

प्रियतम के इस आश्वासन से प्रिया आश्वस्त हुई और दीर्घ निःश्वास छोड़कर बैठ गयी। जिस प्रकार भगवान् ने राधिका का प्रबोध किया, वह विद्यापति कह नहीं सकते :

कानुमुख हेरइते भावनी रमणी ।  
 फुकरइ रोयत भर-भर नयनी ।  
 अनुमति मांगिते वर विधुवदनी ।  
 हरि-हरि शब्दे मुरछि पड़ धरनी ।  
 आकुल कत परबोधइ कान ।  
 अय नहि माथुर करव पयान ।  
 इह वर शब्द पशल जब श्रवने ।  
 तव विरहिनी धनी पावल चेतने ।  
 निज करे धरि दुहुँ कानुक हाय ।  
 यतने धरल धनि आपन माथ ।  
 बुझिये कह्ये वर नागर कान ।  
 हम नहि माथुर करव पयान ।

राधिका, तुम भूल रही हो। किस ससीम ने असीम को रखा है! काया ने प्राण को रोक रखने के लिए अनादि काल से अनन्त प्रयत्न किया है, पर प्राण ने कब सुना है ?

प्राण कहे सुनु काया मेरी, तुम हम मिलन न होय ।  
 तुम सम भीत बहुत हम कौना, संग न लीना कोय ।

हे जगद्गन्धे, हम तुम्हारे विरह-दुःख की गम्भीरता का अनुमान करने में भी असमर्थ है, तुम वह ध्रुवतारा हो जिसका अनुसरण करके अनन्त काल तक राहगीर अपना रास्ता तय करेंगे, पर प्रेम के सर्वश्रेष्ठ प्रभाव में पड़कर तुम अपना ही रास्ता न पा सकी।

— कबीर

हाय, किस गम्भीर दुःख में मग्न है यह सारा आकाश, यह सारी पृथ्वी। जितनी दूर चलो एक आवाज सुन पड़ेगी, 'मैं तुम्हें नहीं जाने दूंगी!' धरणी के इस प्रान्त से लेकर नीलाग्र के उस प्रान्त तक एक ही अनाद्यन्त आवाज ध्वनित हो रही है, 'नहीं जाने दूंगी।' सबका यही कहना है, 'नहीं जाने दूंगी।' वह दीप-शिखा आयुःक्षीण होकर अब बुझी, तब बुझी की अवस्था तक पहुँच गयी है, फिर भी अन्धकार से न जाने कौन सारी शक्ति लगाकर खींचता हुआ कह रहा है, 'नहीं रे, नहीं जाने दूंगी!'

इस अनन्त चराचर में स्वर्ग से मर्त्य तक सबसे पुरानी बात, सबसे गम्भीर क्रन्दन यही है, 'नहीं जाने दूंगी, नहीं जाने दूंगी!' फिर भी जाने देना होता है! फिर भी जानेवाला चला जाता है! अनादिकाल से यही होता चला आ रहा है। प्रलय समुद्रवाही इस सृजनस्रोत में, व्यग्र बाढ़ फैलाये हुए, जलती आँखों से 'नहीं'

जाने दूंगी, नही जाने दूंगी' कहते-कहते, हु-हू करके तीव्र वेग से इस विश्व-तट को आर्त कलरव से पूर्ण कर सभी चले जाते हैं ! सामने की लहर से पीछे की लहर चिल्लाकर कहती है, 'नही जाने दूंगी, नही जाने दूंगी ।' पर कोई नहीं सुनता, कोई जवाब नहीं देता :

की गभीर दुःखे मग्न समस्त आकाश  
समस्त पृथिवी । चलितेछि जतदूर  
सुनितेछि एकमात्र मर्मान्तिक सुर  
'जेते आमि दिव ना तोमाय ।' धरनीर  
प्रान्त हते नीलाभ्रेर सर्वप्रान्ततीर  
घनितेछे चिरकाल अनाद्यन्त रवे  
'जेते नाहि दिव, जेते नाहि दिव' सवे  
कहे 'जेते नाहि दिव' । तृण क्षुद्र अति  
तारेओ वांधिया वक्षे माता वसुमति  
कहिछेन प्राणपने 'जेते नाहि दिव' ।  
आयुक्षीण दीपमुखे शिखा निव-निव  
आंधारेर प्रास हते के टानिछे तारे  
कहितेछे शतबार 'जेते दिव ना रे'  
ए अनन्त चराचर स्वर्ग मर्त्य छेये  
सब चेये पुरातन कथा सब चेये  
गभीर क्रन्दन 'जेते नाहि दिव' । हाय,  
तबू जेते दिते ह्य, तबू चले जाय ।  
चलितेछे एमनि अनादि काल हते ।  
प्रलय समुद्रवाही सृजनेर स्रोते  
प्रसारित व्यग्रबाहु ज्वलन्त आखिते  
'दिव ना दिव ना जेते' डाकिते डाकिते  
हु हु करे तीव्र वेगे चले जाय सवे  
पूर्ण करि विश्वतट आर्त कलरवे  
सम्मुख उम्मिरे डाके पश्चातेर डेव  
'दिव ना दिव ना जेते' नाहि सुने केउ,  
नाहि कोनो साड़ा ।

—रवीन्द्रनाथ

राधिका की सारी आशा-आकांक्षाओं की उपेक्षा करके भगवान् भी चले गये । कृष्ण राधिका के विरह को अनुभव न कर सके । काश, राधिका की इच्छा पूरी हो जाती और मरकर दूसरे जन्म में कृष्ण होती, और कृष्ण राधिका होते, जो सम्भव था कि वे उस विरहिणी की व्यथा अनुभव करते ।

'कल ही शाम को प्रिय ने कहा था कि मैं मधुरा जाऊँगा, मैं धभागिनी सम्भ

ही नहीं सकी; नहीं तो साथ ही योगिनी बनकर चली जाती। हाय ! मेरा हृदय कितना दारुण है, जो प्रिय के बिना भ्रम तक फट नहीं गया !'

कालि कहल पिया ए साँभहिरे  
जायव मोये मारुम देस।  
मोम भभागिनी नहि जानल रे  
संग जइतउँ जोगिन वेश।  
हृदय बड़ दारुण रे पिया विनु  
बिहरि न जाय।

पर हाय, कृष्ण नहीं माने, चले ही गये। उस समय राधा की भ्रवस्या विद्यापति के शब्दों में :

एक सयन सखि सूनल रे  
घ्राछल बालमु निसि भोर।  
सून सेज हिया सातय रे  
पियारे बिन घर मोये भ्राजि।  
विनति करउ सहेनिनि रे  
मोहि देह भ्रगिहर साजि।

राधिका के इस प्रथम बिछोह की घड़ियाँ बहुत दारुण हैं। इस बिछोह के लिए राधिका ने क्षण-भर के लिए भी भगवान् को दोषी नहीं ठहराया ! उनके प्रियतम विदेश चले गये, कोई भी कुशल-सन्देश नहीं दे रहे हैं। इसके लिए राधिका किसकी निन्दा करें ? यह उन्ही का भ्रभाग्य है, प्रिय का दोष नहीं। श्रीकृष्ण-जैसे प्रिय ने भी पूर्व-प्रीति बिसार दी है। राधिका की समझ में यही बात आती है कि जब विधि वाम होता है, तो सब विपरीत हो जाते हैं। मर्म की वेदना मर्म ही जानता है, दूसरे का दुःख दूसरा नहीं जानता !

हमर नागर रहल दूर देस।  
केउ नाहि कह सखी कुशल सन्देश।  
ए सखि काहि करब भ्रपतोस।  
हमर भ्रभागि पिया नहि दोस।  
पिया बिसरल सखि पुरुब पिरीत।  
जखन कपाल वाम सब विपरीत।  
मरमक वेदन मरमहि जान।  
भ्रानक दुःख भ्रान नहि जान।

राधिका कहती हैं—'इतने दिनों तक हर्ष था, भ्रम सब दूर हो गया। रंक का घन खी गया और उसके लिए सारा संसार सूना हो गया ! न जाने निर्दय विधाता ने किस दोष के लिए यह दुःख दिया है। जी में आता है, विप खा लूँ, पर आत्महत्या तो पाप है ! मेरा जीवन मरण के समान जान पड़ रहा है और मरण परम सुहावना। मेरा दुःख कौन पतियायेगा—किसे इसका यकीन होगा !'

एक दिन हृदये हरख छल आवे सब दूर गेल रे ।  
 राकक रतन हेरायल जगते ओ सून भेल रे ।  
 विहि निरदय कोन दोसैं दहु देल दुख मनमथ रे ।  
 मन कर गरल गरासिय पाप आतम बध रे ।  
 जीवन लाग मरन सम मरन सोहावन रे ।  
 मोर दुख के पतिआएत सुनह विरहि जन रे ।  
 विद्यापति कह सुन्दरि मन धीरज धर रे ।  
 अचिर मिलत तोर प्रियतम मन दुख परिहर रे ।

फिर भी राधिका ने आशा त्यागी नहीं । हाय, मगर यह आशा क्या कभी पूर्ण होगी ? अखिं तो रोज ही भगवान् के लिए दौडा करती है, मगर वे कहाँ आवे ? शिव, शिव ! जीव भी तो नहीं जाता, आशावश उलझा हुआ है । मन में घाता है कि वही उड़ जायें, जहाँ भगवान् को पाया जा सके और उस प्रेम के स्पर्श-मणि को पाकर हृदय में लगा लें । सपने में भी सगम हुआ था, रंग भी बढ़ाया था, मगर विधाता ने उसे भी नष्ट कर दिया—नीद ही खुल गयी ! फिर भी विद्यापति कहते हैं कि 'हे सुन्दरी, धैर्य धरो, प्रियतम शीघ्र ही मिलेगे, मनोरथ पूर्ण होगा ।'

लोचन धाए फेधायज हरि नहि आयल रे ।  
 शिव शिव जिवओ न जाय आसे अरुभाएल रे ।  
 मन करि ताहाँ उड़ि जाइअ जाहाँ हरि पाइअ रे ।  
 पेम परसमनि जानि आनि उर लाइअ रे ।  
 सपनहु संगम पाओल रंग बढ़ाओल रे !  
 से मोर विहि विघटावल नीद ओ हेराओल रे ।  
 भनइ विद्यापति गाओल धनि धइरज कर रे ।  
 अचिरे मिलत तोहि वालम पुरत मनोरख रे ।

'हे काले बादल, कमल सूख गया, भौरा अब नहीं आता । प्यासा, पयिक पानी भी नहीं पाता । सरोवर दिन-पर-दिन छिछला होता जा रहा है । समय की उपेक्षा करके अगर तुम बरसे ही तो क्या और न बरसे ही तो क्या ? दिन में दीपक की कौन-सी जरूरत पड़ेगी ? असमय की वर्षा व्यर्थ है, समय का एक चुल्लू पानी मूर्च्छित को जिला सकता है ।'

कमल मुखायल भमर नहि आव ।  
 पयिक पियासल पानी न पाव ॥  
 दिन दिन सरोवर होइ अगारि ।  
 अबहु नइ बरसइ मही भरि वारि ॥  
 यदि तोहें बरसव समय उपेति ।  
 की फल आओव दिवस दिप लेखि ॥

भनइ विद्यापति असमय बानी ।

मुखल जिवए चुरु एक पानी ॥

'हाय, न जाने माधव कब तक मथुरा में रहेंगे ? कब वाम विघाता का प्रकोप दूर होगा ? दिन लिखते-लिखते तो नख घिस गये, गोकुल का नाम भी भूल गया ! हे हरि, यह संवाद मैं किससे कहूँ ? नेह का सुमिरन करते-करते तो देह धीण हो गयी । अब कौन-सी साध बच रही है ? पहले तो मैं ही प्यारी स्त्री थी, अब दर्शन में भी सन्देह आ उपस्थित हुआ है । भौरा भी तो सब कुसुमों में रमता हुआ भी कमलिनी का स्नेह नहीं छोड़ता । मगर यह आशा लेकर कहाँ तक प्राण बचाऊँ, वह तो अभी से प्रयाण करना चाहता है । फिर भी विद्यापति कहते हैं कि हे सुन्दरी, धैर्य धरो, कृष्ण मिलेंगे ।'

कत दिन माधव रहव मथुरापुर कवे घुचव विहि वाम ।

दिवस लिखि-लिखि नखर खोआएल बिसरल गोकुल नाम ।

हरि-हरि काहे कहव इह संवाद ।

सुमरि सुमरि नेह खीन भेल मुझ देह जीवने आछय किए साध ।

पुख पियारि नारि हम आछल अब दरशनहुँ सँदेह ।

भमर भमए भमि सबहु कुसुमे रमि न तजय कमलिनि नेह ।

आश नियर करि जिउ-कत राखव अबहि से करत पयान ।

विद्यापति कह धरँज घर धनि मिलव तुरतहि कान ।

'हे सजनी, तू जाकर भगवान् से समझाकर कह । प्रेम-बीज का अंकुर रोपकर, उसे तुमने मरोर डाला । वह किस उपाय से बचेगा ? जल में जैसे तेल का बिन्दु फँस जाता है, वैसे ही तुम्हारा अनुराग फँसता है और बालू में जैसे पानी गायब हो जाता है, वैसे ही तुम्हारा दिया हुआ सोहाग ।'

सजनी कानुक कहबि बुझाइ ।

रोपि पेमक बीज अंकुरे मोड़लि बाँचव कोन उपाइ ।

तेलबिन्दु जस आनि पसारिये ऐसन तुम अनुरागे ।

सिकता जल जस खनहि सुखाये तँसन ताहार सोहागे ।

'कौन है जो राधिका की पत्रिका ले जायगा ? हाय, इस सावन के महीने मे हृदय का दुख सहा नहीं जाता । इस धारासार वर्षा के कठिन ऋतु मे पिया बिना भवन में अकेली मैं नहीं रह सकती । कौन है, सखी, जो दूसरे का दुख पतियाये ? हरि मेरा मन हरकर मथुरा लेते गये । उन्होंने गोकुल छोड़कर मथुरा में वास कर कितना अपजस लिया ? फिर भी विद्यापति कहते हैं कि हे सुन्दरी, धीरज धरो, तुम्हारा मनभावन इसी कातिक मे आ रहा है ।'

के पतिया लय जाएत रे मोर पियतम पास ।

हिय नहिँ सहय असह दुख रे भेल सावन मास ॥

एकसरि भवन पिया बिनु रे मोरा रहली ना जाय ।

सखि अनकर दुख दारुन रे जग के पतिआय ॥



मोर मन हरि हरि लय गेल रे अपनो मन गेल ।  
गोकुल तेजि मधुपुर बस रे कत अपजस लेल ॥  
विद्यापति इहि गावल रे धनि धर पिय आस ।  
आवत तोर मनभावन रे एहि कातिक मास ॥

X

X

X

हम धनि तापिनि मन्दिरे एकाकिनी दोसर जन नहि संग ।  
बरिखा परवेश, पिया गेल दूर देश, रिपु भेल मत्त अनंग ॥  
वसन्त आया, चला गया; वर्षा आयी, निकल गयी; शरद शुरू हुई, समाप्त  
हो गयी; शिशिर और हेमन्त आये भी, चले भी गये। अब फिर वसन्त, फिर  
श्रीष्म, फिर वर्षा, फिर शरत् ! राधिका के प्रिय नहीं आये। अन्त में सखी  
भगवान् के पास गयी। बोली :

'हे माधव, वह कमलमुखी दिन-रात नयनाश्रु की नदी में स्नान किया करती  
है। एक बार अगर वह तुम्हारी रूप-सुधा को भर आँख पी ले, तभी जी  
सकेगी। मुक्त कबरी उलटकर वक्ष-स्थल पर लटक रही है, मानो स्वर्णगिरि  
पर चामरी चर रही है। तुम्हारा गुण गिनते-गिनते उसे नीद नहीं आती।  
वह सुन्दरी मुख नीचा किये कितना रो रही है ! विद्यापति कहते हैं कि हे वर  
कान्ह ! सुनो, मैं समझ चुका कि तुम्हारा हृदय पापाण का है !'

लोचन नीर तटिनि निरमाने  
ततहि कमलमुखि करति सिनाने  
वेरि एक माधव तुअ राइ जीवइ  
जअो तुअ रूप नयन भरि पीवइ ।  
फुअल कबरी उलटि उर परइ  
जनि कनयागिरि चामरि चरइ ।  
तुअ गुन गनइते नीद न होइ  
अवनत आनने धनि कत रोइ ।  
भनइ विद्यापति सुन वर कान  
बुझल तुअ हिया दारुन पसान ।

सखी ने राधिका की विरह-वेदना नाना भाँति से कह सुनायी। प्रेममय  
भगवान् सुनकर बेहोश हो गये। अन्त में सखा ने जो कहा वह विद्यापति के  
शब्दों में ही सुनिए :

माधव, देखल वियोगिनि वामे ।  
अधर न हास विलास सखी संग, निस दिन जपे तुअ नामे ।  
आनन सरद सुधाकर समतमु, बोल मधुर धुनि बानी ।  
कोमल अरुन कमल कुम्हलायल, देखि मन अइतहु जानी ।  
हृदय हार भार भेल सुवदनि, नयन न होय निरोधे ।  
सखि सब आय खेलावल रंग करि, तमु मन किछुअ न बोधे ।

भनइ विद्यापति असमय वानी ।

मुरुछल जिवए चुरु एक पानी ॥

‘हाय, न जाने माधव कब तक मथुरा में रहेगे ? कब वाम विघाता का प्रकोप दूर होगा ? दिन लिखते-लिखते तो नख घिस गये, गोकुल का नाम भी भूल गया ! हे हरि, यह संवाद मैं किससे कहूँ ? नेह का सुमिरन करते-करते तो देह क्षीण हो गयी । अब कौन-सी साध बच रही है ? पहले तो मैं ही प्यारी स्त्री थी, अब दर्शन में भी सन्देह आ उपस्थित हुआ है । भौरा भी तो सब कुसुमों में रमता हुआ भी कमलिनी का स्नेह नहीं छोड़ता । मगर यह आशा लेकर कहाँ तक प्राण बचाऊँ, वह तो अभी से प्रयाण करना चाहता है । फिर भी विद्यापति कहते हैं कि हे सुन्दरी, धैर्य धरो, कृष्ण मिलेंगे ।’

कत दिन माधव रहव मथुरापुर कवे घुचव विहि वाम ।

दिवस लिखि-लिखि नखर खोआएल विसरल गोकुल नाम ।

हरि-हरि काहे कहव इह संवाद ।

सुमरि सुमरि नेह खीन भेल मुझ देह जीवने आछय किए साध ।

पुख पियारि नारि हम आछल अब दरशनहुँ सँदेह ।

भमर भमए भमि सबहु कुसुमे रमि न तजय कमलिनि नेह ।

आश नियर करि जिउ-कत राखब अबहि से करत पयान ।

विद्यापति कह धरँज धर धनि मिलव तुरतहि कान ।

‘हे सजनी, तू जाकर भगवान् से समझाकर कह । प्रेम-बीज का अंकुर रोप-कर, उसे तुमने मरोर डाला ! वह किस उपाय से बचेगा ? जल में जैसे तेल का बिन्दु फँल जाता है, वैसे ही तुम्हारा अनुराग फँलता है और बालू में जैसे पानी गायब हो जाता है, वैसे ही तुम्हारा दिया हुआ सोहाग ।’

सजनी कानुक कहवि बुझाइ ।

रोपि पेमक बीज अंकुरे मोड़लि बाँचव कोन उपाइ ।

तेलबिन्दु जस आनि पसारिये ऐसन तुम अनुरागे ।

सिकता जल जस खनहि सुखाये तँसन ताहार सोहागे ।

‘कौन है जो राधिका की पत्रिका ले जायगा ? हाय, इस सावन के महीने में हृदय का दुख सहा नहीं जाता । इस धारासार वर्षा के कठिन ऋतु में पिया बिना भवन में अकेली मैं नहीं रह सकती । कौन है, सखी, जो दूसरे का दुख पतियाये ? हरि मेरा मन हरकर मथुरा लेते गये । उन्होंने गोकुल छोड़कर मथुरा में वास कर कितना अपजस लिया ? फिर भी विद्यापति कहते हैं कि हे सुन्दरी, धीरज धरो, तुम्हारा मनभावन इसी कातिक में आ रहा है ।’

के पतिया लय जाएत रे मोर पियतम पास ।

हिय नाँह सहय असह दुख रे भेल सावन मास ॥

एकसरि भवन पिया बिनु रे मोरा रहली ना जाय ।

सखि अनकर दुख दारुन रे जग के पतिआय ॥

मोर मन हरि हरि लय गेल रे अपनो मन गेल ।  
गोकुल तेजि मधुपुर बस रे कत अपजस लेल ॥  
विद्यापति इहि गावल रे धनि धरु पिय आस ।  
आवत तोर मनभावन रे एहि कातिक मास ॥

×

×

×

हम धनि तापिनि मन्दिरे एकाकिनी दोसर जन नहि संग ।  
बरिखा परवेश, पिया गेल दूर देश, रिपु भेल मत्त अनग ॥  
वसन्त आया, चला गया; वर्षा आयी, निकल गयी, शरद शुरू हुई, समाप्त  
भी हो गयी; शिशिर और हेमन्त आये भी, चले भी गये । अब फिर वसन्त, फिर  
श्रीष्म, फिर वर्षा, फिर शरत् ! राधिका के प्रिय नहीं आये । अन्त में सखी  
भगवान् के पास गयी । बोली :

‘हे माधव, वह कमलमुखी दिन-रात नयनाश्रु की नदी में स्नान किया करती  
है । एक बार अगर वह तुम्हारी रूप-सुधा को भर आँख पी ले, तभी जी  
सकेगी । मुक्त कवरी उलटकर वक्ष स्थल पर लटक रही है, मानो स्वर्णगिरि  
पर चामरी चर रही है । तुम्हारा गुण गिनते-गिनते उसे नींद नहीं आती ।  
वह सुन्दरी मुख नीचा किये कितना रो रही है ! विद्यापति कहते हैं कि हे वर  
कान्ह ! सुनो, मैं समझ चुका कि तुम्हारा हृदय पापाण का है ।’

लोचन नीर तटिनि निरमाने  
ततहि कमलमुखि करति सिनाने  
बेरि एक माधव तुअ राइ जीवइ  
जओ तुअ रूप नयन भरि पीवइ ।  
फुअल कवरी उलटि उर परइ  
जनि कनयागिरि चामरि चरइ ।  
तुअ गुन गनइते नीद न होइ  
अवनत आनने धनि कत रोइ ।  
भनइ विद्यापति सुन वर कान  
बुअल तुअ हिया दारुन पसान ।

सखी ने राधिका की विरह-वेदना नाना भाँति से कह सुनायी । प्रेममय  
भगवान् सुनकर बेहोश हो गये । अन्त में सखा ने जो कहा वह विद्यापति के  
शब्दों में ही सुनि ए :

माधव, देखल वियोगिनि बाने ।  
अधर न हास बिलास सखी संग, निस दिन जपे तुअ नामे ।  
आनन सरद सुधाकर समतसु, बोल मधुर धुनि बानी ।  
कोमल अरुन कमल कुम्हलायल, देखि मन अइतहु जानी ।  
हृदय हार भार भेल सुवदनि, नयन न होय निरोधे ।  
सखि सब आय खेलावल रंग करि, तसु मन किछुअ न बोधे ।

रगड़ल चानन मृगमद कुंकुम सभ ते जलि तुम्र लागी ।  
जनि जल हीन भीन जक फिरइछ, अह्निस रहइछ जागी ।  
दूति उपदेश सुनि-मुनि सुमिरल, तइछन चलला धाई ।  
मोदवती पति राघव सिंह गति, कवि विद्यापति गाई ।

और माधव ने क्या कहा ?

माधव ने कहा—‘ओह, वह रामा ! उसे क्या भूला जा सकता है ? हाथ पकड़कर जब मैंने मथुरा जाने की अनुमति माँगी, वह उसी दम मूर्छित होकर गिर पड़ी । गद्गद स्वर में, टूटे अक्षरों से उस श्रेष्ठ रामा ने जो कुछ कहा था, उसे सुनकर भी जो मैं चला आया सो इस कठिन कलेवर के कारण । मगर चित्त तो वही रह गया । उसके बिना न रात अच्छी लगती है, न दिन । अन्य रमणियों के साथ राज-सम्पद के होते हुए भी मैं वैरागी हूँ ।’

रामा हे से किय विसरल जाइ ।

करे धरि माथुर मनुमति मगइते, ततहि पडल मुरछाइ ।  
किछु गदगद से लहु लहु आखरे, जे किछु कहल वर वामा ।  
कठिन कलेवर तजि चलि आयल, चित्त रहल सोइ ठामा ।  
से विनु राति दिवस नहि भावइ, ताहि रहल मय लागी ।  
आन रमनि संगे राज सम्पद, मोजे आछिय जैसे विरागी ।

सखी ने राधिका से आकर बताया कि माधव दो-चार दिन में आनेवाले हैं । ये दो-चार दिन राधिका के कैसे कटे, यह बता सकना कठिन है । हृदय धन के भविष्यत् मिलन के भावोत्साह, नये-नये मनसूचे, नयी-नयी कल्पनाएँ राधिका के ही योग्य हैं । एक वार वे सोचती है, भगवान् के स्वागत के लिए मोतियों का चौक पूरेंगी; फिर सोचती हैं, मान कर लेंगी, कुछ भी नहीं बोलेंगी ।

‘ज्यों ही रसिकराज आँगन में आयेंगे, मैं जरा-सा हँसकर नोट जाऊँगी, प्रिय आवेश में आकर आँचल पकड़ लेंगे ।’

आँगने आवव जब रसिया  
पलटि चलव हम ईपत् हँसिया  
रम नागरि रमनी  
वतबहु जुगुति मनाहि अनुमानी  
आवेशे आँचर पिया घरवे  
जावव हम यतन बहु करवे ।

भ्राज बहुत दिनों के बाद माधव राधिका के घर आये हैं । वसन्त ने जितना दारुण दुःख दिया था, वह सब प्रियतम का मुख देखकर दूर हो गया । ‘भगवान् की कृपा से मेरे हृदय की सारी साध मिट गयी । सरस आँगन से शरीर पुलकित हो गया । अर्धरसुधा के पान से विरह-ज्वर दूर हो गया । अब कोई व्याधि नहीं है, समुचित औषध मिलने से कभी व्याधि रहती है ?’

कि कहव हे सखि भ्रानन्द और  
 चिर दिने माधव मन्दिरे मोर  
 दाहन वसंत जत दुख देल  
 पिय मुख हेरइत सब दुख गेल  
 जतहुँ अछल मोर हृदयक साध  
 से सब पूरल हरि परसाद  
 रभस आलिगने पुलकित भेल  
 अघरक पाने विरह दूर गेल  
 भर्नाहि विद्यापति आर नहि आधि ।  
 समुचित प्रीपधे ना रहे वेयाधि ॥<sup>1</sup>

‘आज मैंने सौभाग्य से रात काटी । प्रिय मुखचन्द्र देखा । आज मेरा जीवन  
 और मेरा यौवन, दोनों सफल हुए । दसों दिनाएँ आज निर्द्वन्द्व हैं । आज मेरा  
 घर, घर है; देह, देह । आज ब्रह्मा मेरे अनुकूल है । सब सन्देह टूट गया ।  
 आजु रजनी हम भागे गमावल  
 पेखल पिय मुख चंदा ।  
 जीवन यौवन सफल करि मानल  
 दस दिश भेल निरदंदा ॥  
 आजु मभु गेह गेह करि मानल  
 आजु मभु देह भेल देहा ।  
 आजु विहि मोहे अनुकूल होयल  
 टूटल सब सन्देहा ॥

‘ऐ सखी, तू मेरा अनुभव क्या पूछ रही है? वही प्रीति है, वही अनुराग  
 है जो तिल-तिल नूतन हो, क्षण-क्षण यन्त्रवतामुपेति ! मैंने सारे जीवन उस रूप  
 को देखा; पर नयन तृप्त नहीं हुए ! जो मधुर बोल बराबर सुनती रही, वह  
 श्रुति-पथ के लिए अथ भी नये हैं, वे अथ भी श्रुति-पथ की स्पर्श नहीं कर सके !  
 कितनी मधुयामिनियाँ भ्रानन्द से काट दी, पर समझ न सकी कि कैलि क्या चीज  
 है ! लाख-लाख युग तक हृदय में धारण किये रही, पर हृदय जुड़ा नहीं सका !  
 विदग्ध तो कितने ही हैं जिन्होंने रस का अनुमोदन किया है, पर अनुभव किसी  
 ने नहीं देखा । विद्यापति कहते हैं कि हृदय जुड़ा जाता यदि करोड़ों में एक भी  
 अनुभव करता !

सखि की पूछसि अनुभव मोय !  
 सेहो पिरीत अनुराग बखानिअ,  
 तिले तिले नूतन होय ।

<sup>1</sup> इस पद को गाते-गाते एक बार महाप्रभु चैतन्यदेव व्याकूल भाव से बहोत हो गये थे—  
 ‘व्याकूल होइया प्रभु भूमि ते पड़िला’ (‘चैतन्य चरितामृत’) । यह उनके प्रिय पदों में  
 से एक है ।—लेखक

जनम अरुधि हम रूप निहारनु  
 नयन न तिरपति भेल ।  
 सेहो मधुर बोल श्रवनाहि सुनल  
 श्रुति पथे परश न गेल ।  
 कत मधुयामिनि रभसे गमाओल  
 न बुझल कंसन केल ।  
 लाख-लास युग हिय-हिय राखल  
 तइयो हिय जुड़ल न गेल ।  
 कत विदगध जन रस अनुमोदइ  
 अनुभव काहु न देखि ।  
 भनइ विद्यापति हृदय जुड़ाइत  
 मिलय कोटि मे एक ।

विद्यापति की राधिका आरम्भ से अन्त तक मुग्धा किशोरी है। क्या पूर्वा-नुराग, क्या मिलन, क्या मान और क्या वियोग — सर्वत्र उनकी शिकायत है कि कोई उनके प्रेम को पतियाता नहीं, कोई उनका दुःख वांट नहीं लेता ! हालांकि राह-घाट, गली-कूचे, सर्वत्र उन्हीं के प्रेम की चर्चा चल रही है। इस राधिका में प्रेम का वह रूप शुद्ध भाव में फूट उठा है, जो प्रेम-पात्र के अतिरिक्त और किसी को नहीं देखता। विद्यापति ने राधिका की जिस प्रेममयी मूर्ति की कल्पना की है उसमें विलास-कलावती किशोरी का रूप स्पष्ट ही प्रधान है; पर सर्वत्र उस विलास के पीछे यह भावना छिपी हुई है कि प्रिय इससे प्रसन्न हों। राधिका का रूप भगवान् के लिए है, यौवन भगवान् के लिए है, प्रेम भगवान् के लिए है, विलास भी भगवान् के लिए है — एक शब्द में उन्होंने भगवान् की सन्तुष्टि के लिए ही विलास-कलावती का रूप धारण किया है। अगर भगवान् किसी अन्य रूप से सन्तुष्ट होते और राधिका को यह खबर लग गयी होती, तो वे निश्चय उस 'अन्य रूप' को ही अपनाती।

चण्डीदास की राधा में मानस-सौन्दर्य अपनी चरम सीमा तक पहुँचता है। विद्यापति की राधा में शरीर-सौन्दर्य भी उसी प्रकार अपनी परिणति पर पहुँचता है। मगर यह कहना कि विद्यापति की राधिका में शरीरसौन्दर्य ही प्रधान है, अन्याय है। यद्यपि यह बात होती भी तो विद्यापति की साधना में रत्ती-भर न्यूनता नहीं आती। असल बात यह है कि राधिका की सारी शरीर-चेष्टाओं के भीतर भगवान् को सन्तुष्ट करने की भावना है। यह बात अस्वीकार नहीं की जा सकती कि आराध्य की सन्तुष्टि के लिए अपना सर्वोत्तम भेंट कर देना मानस-सौन्दर्य की पराकाष्ठा है।

## चण्डीदास की विरहिणी राधा

चण्डीदास बंगाल के प्रेमी वैष्णव कवि हो गये हैं। वे बंगाल के सूरदास हैं। उनका निवासस्थान विवाद का विषय बन गया है, पर वह सम्भवतः उस वीर-भूमि जिले के निवासी थे, जो उनके सैकड़ों वर्ष पहले के प्रसिद्ध कवि जयदेव की शायद जन्मभूमि है और सैकड़ों वर्ष बाद के श्रेष्ठ कवि रवीन्द्रनाथ की कर्मभूमि है। चण्डीदास चैतन्यदेव के भी पूर्ववर्ती हैं। हिन्दी पाठकों को यहाँ चण्डीदास की विरहिणी राधा का परिचय दिया जा रहा है। इन गानों की तन्मयता ने महाप्रभु चैतन्यदेव को मूर्च्छित कर दिया था।

चण्डीदास की पदावली में राजा वृषभानु की नगरी में ही प्रथम बार नवल किशोरी की मधुर मूर्त्ति दिखायी पड़ती है। वे सखियों के साथ, कितने रंगों में यमुना स्नान करने जाती है, भ्रंग के सौरस से भौरे उनकी ओर दौड़ पड़ते हैं और भंकार करते फिरते हैं, उस अपूर्व सौन्दर्य के सामने उनके शरीर पर के नाना आभरण और मणियों की किरणें भी म्लान जान पड़ती हैं। श्रीकृष्ण के मन में यह विजली-सी वरनवाली किशोरी सदा जगी रहती है :

सखीगन संगे जाय कत रगे यमुना सिनान करि ।

अकेर सौरभे भ्रमरा धावये भंकार करये फिरि ।

नाना आभरण मणिर किरण सहजे मलिन लागे ।

नवीन किशोरी वरन विजुरी सदाउ मने ते जाये ।

एक दिन एक घटना हो गयी। राधिका माता तथा सखियों के साथ खिड़की पर बैठी थी, नीचे सुबल आदि गोप-बालक खेल रहे थे। सुबल ने श्रीकृष्ण-मूर्त्ति दिखायी और राधिका मूर्च्छित हो गयी। इस मूर्च्छा को दूर करने के लिए क्या-क्या उपाय नहीं किये गये। पर सब व्यर्थ। मूर्च्छा किसी तरह न छूटी। सुबल बाजीगर बनकर गये और श्रीकृष्ण का अमृततुल्य नाम कानों में सुना दिया। बात-की-बात में किशोरी फिर प्रकृतिस्थ हो गयी। यही उस स्वर्गीय प्रेम का जन्म होता है, जिसकी तुलना संसार में नहीं है।

इसके बाद राधिका की प्रेम-विह्वल अवस्था देखने ही योग्य है। एक दण्ड में सो बार घर से बाहर निकलती हैं, फिर भीतर जाती हैं—चित्त महा उद्विग्न हो गया है। कदम्ब के वन की ओर देख-देखकर दीर्घ श्वास लेती है :

घरेर बाहिरे दण्डे शतबार तिले-तिले आसे जाय

मन उचाटन निश्वास सघन कदम्ब कानने चाय

मगर राधिका को हो क्या गया ? साड़ी का आंचल सदा ही चंचल रहता है। संवरण नहीं कर पाती; बैठी हुई रह-रहकर चीक पड़ती हैं, गहने खिसक जाते हैं :

जनम भवधि हम रूप निहारनु  
 नयन न तिरपति भेल ।  
 सेहो मधुर बोल श्रयनहि गुनल  
 श्रुति पधे परदा न गेल ।  
 कत मधुयामिनि रभमे गमाओल  
 न बुभल कंसन केल ।  
 लाख-लाख युग हिय-हिय राखल  
 तइयो हिय जुड़ल न गेल ।  
 कत विदगध जन रस अनुमोदइ  
 अनुभव काहु न देखि ।  
 भनइ विद्यापति हृदय जुडाइत  
 मिलय कोटि में एक ।

विद्यापति की राधिका आरम्भ से अन्त तक मुग्धा किशोरी है। क्या पूर्वा-नुराग, क्या मिलन, क्या मान और क्या वियोग — सर्वत्र उनकी शिकायत है कि कोई उनके प्रेम को पतियाता नहीं, कोई उनका दुःख दूर नहीं लेता ! हाज़ाकि राह-घाट, गली-कूचे, सर्वत्र उन्हीं के प्रेम की चर्चा चल रही है। इस राधिका में प्रेम का वह रूप शुद्ध भाव में फूट उठा है, जो प्रेम-पात्र के अतिरिक्त और किसी को नहीं देखता। विद्यापति ने राधिका की जिस प्रेममयी मूर्ति की कल्पना की है उसमें विलास-कलावती किशोरी का रूप स्पष्ट ही प्रधान है; पर सर्वत्र उस विलास के पीछे यह भावना छिपी हुई है कि प्रिय इससे प्रसन्न हों। राधिका का रूप भगवान् के लिए है, यौवन भगवान् के लिए है, प्रेम भगवान् के लिए है, विलास भी भगवान् के लिए है — एक शब्द में उन्होंने भगवान् की सन्तुष्टि के लिए ही विलास-कलावती का रूप धारण किया है। अगर भगवान् किसी अन्य रूप से सन्तुष्ट होते और राधिका को यह खबर लग गयी होती, तो वे निश्चय उस 'अन्य रूप' को ही अपनातीं।

चण्डीदास की राधा में मानस-सौन्दर्य अपनी चरम सीमा तक पहुँचता है। विद्यापति की राधा में शरीर-सौन्दर्य भी उसी प्रकार अपनी परिणति पर पहुँचता है। मगर यह कहना कि विद्यापति की राधिका में शरीरसौन्दर्य ही प्रधान है, अन्याय है। यद्यपि यह बात होती भी तो विद्यापति की साधना में रक्तो-भर न्यूनता नहीं आती। असल बात यह है कि राधिका की सारी शरीर-चेष्टाओं के भीतर भगवान् को सन्तुष्ट करने की भावना है। यह बात अस्वीकार नहीं की जा सकती कि आराध्य की सन्तुष्टि के लिए अपना सर्वोत्तम भेंट कर देना मानस-सौन्दर्य की पराकाष्ठा है।





राइ एमन केव वा हइल ।

सदाइ चंचल वसन अंचल संवरण नाहि करे ।

बसि थाकि-थाकि उठाये चमकि भूषण खसिये पड़े ।

राधिका की अवस्था सचमुच बड़ी उद्वेगजनक है। हाय, उनके अन्तर में यह कौन-सी व्यथा जगी रहती है! एकान्त में बँठी रहती हैं, जब देखो तब कपोल-हथेली पर पड़े हुए है, सदा ध्यानमग्न होकर मेघ की ओर टकटकी लगाये रहती हैं। नील वस्त्र छोड़कर राँगा वस्त्र पहनने लगी हैं, आहार छोड़ दिया है, जान पड़ता है योगिनी हो गयी हैं:

आगो राधार कि हल अन्तरे व्यथा

बसिया विरले थाकइ एकले न शुने काहारो कथा ।

सदा धैयाने चाहे मेघ पाने ना चले नयन तारा

विरति आहारे राँगा वास करे जेन योगिनीर पारा ।

सभी काली चीजें उनके निकट महत्वपूर्ण हो गयी है। सजल श्यामल मेघ और नृत्यमग्न मयूरो को देखकर उनकी टकटकी बँध जाती है। अपने ही भौरे-से-काले केशों को खोलकर देखती और निःश्वास लेती है, सारा मन और प्राण कृष्णमय हो गया है।

कितना मधुर है वह श्याम नाम ! हाय मेरी सजनी, किसने सुनाया था यह मधुर नाम ! कानों से होकर यह मर्म में प्रवेश कर गया और मेरे मन और प्राणों को व्याकुल कर दिया ! न जाने कितना मधु है इस श्याम नाम में, जिसे मुँह छोड़ ही नहीं सकता ! नाम जपते-जपते उसने मुझे अवश कर दिया। बता सखी, उसे मैं कैसे पा सकूँगी !

सइ केवा शुनाइल श्याम नाम !

कानेर भितर दिया मरमे पशिल गो आकुल करिल मोर प्राण

ना जानि कतेक श्याम नामे आछे गो बदन छाड़िते नाहि पारे

जपिते-जपिते नाम अवश करिल गो केमने पाइव सइ तारे ।

कृष्णरूप राधिका के हृदय में इस तरह अंकित हो गया है कि उसे किसी प्रकार हटाया नहीं जा सकता। प्रेम की ऐसी तन्मयता, ऐसी गम्भीरता, ऐसी विशुद्धता और ऐसी दृढ़ता दुर्लभ है। राधिका ने प्रेम किया, पर कृष्ण नहीं मिते। न सही, पर राधिका को तो जो होना था, हो चुकी। अब तो लौट चलने का रास्ता नहीं है।

राधिका और कृष्ण की प्रेम-लीला से यमुना का कदम्ब-कानन उल्लसित हो उठा है, पर उममें रह-रहकर राधिका का मखन-सा मुलामम हृदय प्रेम-वैचित्र्यवश सशंक हो उठता है।

राधा और श्रीकृष्ण का यह प्रेम सचमुच अद्भुत-पूर्व है। सहज ही एक-दूसरे का प्राण एक-दूसरे से बँध गया है। दोनों ही दोनों की गोद में बिच्छेद की भासंका से रो रहे हैं—एक क्षण भी न देखने से मर-से जाते हैं :

एमन पिरीति कमु देखि नाइ शुनि  
 पराणे-पराणे बांधा आरानि आपनि  
 दुहुं कोड़े दुहुं कादि विच्छेद भाविया  
 तिल आध न देखिले जाय जे मरिया ।

यह मोम की पुतली मान भी नहीं कर सकती । यदि संयोगवश किसी दिन मान की नौबत आ भी गयी तो क्षण-भर में गलकर पानी हो गयी—‘अपना सिर मैंने अपने हाथों काट लिया । मैंने मान किया ही क्यों ? हे सखि, वह श्याम सुनागर, नटवर-शेखर किधर निकल गया ? दिन-रात तप-व्रत करके भी जिस कानू (कन्हैया) को नहीं पाया जा सकता वही अमूल्य धन मेरे पैरो पडा था, मैंने उसे पैरों से ठेल दिया ।’

आपन सिर आमि आपन हाते काटिनु काहे करिनु हेन मान ।

श्याम सुनागर नटवर शेखर कांहा सखि करिल पयान

तप वरत कत करि दिन यामिनी यो कानू को नाहि पाय

हेन अमूल्य धन मभु पाय गड़ायल कोपे मुंइ ठेलि नु पाय ।

‘सखी, मेरा हिया जुड़ा गया । श्याम अंग के शीतल पवन का स्पर्श पाकर मेरा हृदय ठण्डा हो गया । सखियो, तुम यमुना जल मे आकर स्नान करो ताकि मेरे मनभावन के सभी अमंगल दूर हो जायें ।’

सइ जुड़ाइल मोर हिया,

श्याम अङ्गेर शीतल पवन ताहार परस पाइया ।

तोरा सखीगन करइ सिनान आसिया यमना नीरे ॥

आमार बंधुर जत अमङ्गल सकल पाउव दूरे ।

जिस प्रेम-प्रतिमा का संयोग ही इतना करुण है, उसके वियोग की कल्पना भी कष्टदायक है । राधिका ने जब कहा था—‘जिसे जो इच्छा हो, मुझे बुरा-भला कह ले, पर मैं इस श्यामरूपी स्निग्ध धन को नहीं छोड़ सकूंगी’ :

बले बलुक मोरे मन्द आछे सत जन

छाडिते नारिब मुइ श्याम चिकन धन

उस समय क्या उन्हें मालूम था कि इस ‘श्याम चिकन धन’ को भलीभांति ही छोड़ना पड़ेगा !

‘आज वृन्दावन की लीला का अन्तिम दिन है । भगवान् आज मधुपुरी को पयान करनेवाले हैं । सखी ने आकर राधिका को खबर दी । राधिका ने विश्वास ही नहीं किया । गलत बात है, अपनी एकान्त-निर्भर प्रियतमा को छोड़कर क्या भगवान् जा सकते हैं ! राधिका के हृदय ही में वे रहते हैं । वे जब छाती चीरकर उन्हें बाहर निकाल देंगी तभी तो कृष्ण बाहर जायेंगे :

ए बुक चिरिया जबे बाहिर करिया दिव  
तवे त श्याम मधुपुरे जावे

किन्तु हाय, इस विश्वासपरायण के सारे विश्वास को कुचलकर भी जब मनभावन मथुरा को जाने लगे तो राधिका के ऊपर जैसे वज्रपात हो गया। दौड़कर गयीं। बोली, 'प्यारे, सच बताओ, क्या सचमुच जा रहे हो? क्या कुछ भी दया नहीं है तुम्हारे?'

बन्धू, उलटि कहत एक बोल।  
निश्चय मथुरा जावे कि ना पारा  
दया कि नाहिक तोर?

पर निष्ठुर कान्ह जाने पर ही तुले रहे। राधिका छिन्नाश्रया लतिका की भाँति मुरझा गयीं। एक वयस्क गोप-रमणी ने कुछ साहस के साथ राधा का हाथ पकड़ा और निष्ठुर प्रियतम से बोली, 'सोचो तो भला, ऐसी नवीन किशोरी कुमारिका को किस पर छोड़े जाओगे? इस कच्ची उम्र में प्रेम बढ़ा इसके हृदय में आघात करके कैसे जा सकोगे?'

एमन कुमारी नवीन किशोरी राखिया जाइवे कोथा।

अलप वयसे प्रेम बाढाइया एरे दिया हिय व्यथा।

मगर निष्ठुर कृष्ण रुके नहीं, चले ही गये। उस समय वह सोने की पुतली पृथ्वी पर लुढ़क पड़ी। निःश्वास के भोंकों से नाक के मोती हिलने लगे। जिसका विरह क्षण-भर के लिए भी असह्य था, वह अब सुदूर मथुरा नगरी में रहने लगा। इस निदारुण विच्छेद-वेदना से मर्माहत राधिका की अवस्था देखकर पत्थर भी पिघल सकता है। जिसके मुँह से कृष्ण का नाम सुन लेती है, उसी के पैरों पर लोटने लगती है—कुछ समाचार शायद सुना दे। बड़ी हृदयद्रावक होती है वह अवस्था जब हम देखते हैं कि वह सोने की पुतली धूल में लोट रही है—'सोना' पुतुल जेन धूलाते लोथाय।'

हाय, अब राधिका किसके कोमल शरीर में अगुरुचन्दन चुम्पा देंगी! पिया के बिना उनका हृदय फटा जाता है। किसके मुँह में वे ताम्बूल और कर्पूर देंगी! कौन है जिसके साथ रहकर वे रात को छलेंगी!

अगुरु चंदन चुया दिव कार गाय।

पिया बिनु मोर हिया फाटिया जे जाय ॥

ताम्बूल कर्पूर ग्रामि दिव कार मुखे।

रजनी वंचिव ग्रामि कारे लये मुखे ॥

'ऐ सखी, साल बीतने को घाया। वसन्त घाया, माधवीलता प्रस्फुटित हो गयी, कोकिला कुह-कुह करने लगी, भ्रमरियां गुंजार करने लगी, पर प्यारे की तो कोई सवर नहीं मिली।'

वरप बहिया गेल वसंत घावल फुटल माधवीलता।

कुह कुह करि, कोकिल कुहरे गुञ्जये भ्रमरी यता!

हाय रे दारुण विधाता ! राधा क्या भ्रव जियेंगी ? तूने गुणनिधि भगवान् को उनसे छुड़ा दिया । यह मृणाल-तन्तु क्या यह ताप सह सकता है ? वह मरेंगी । भ्रव क्या वह मुखचन्द्र उन्हें फिर दिखायी देगा ? वे दुख-द्वन्द्व भिटेंगे ? क्या फिर उनके श्यामसुन्दर उन्हें मिलेंगे, उनकी गोद में बैठेंगे ? क्या वह वंशी फिर सुन पड़ेगी—वृन्दावन को घोर जाने का भ्रवसर फिर मिलेगा ? हाय भ्रव चन्दन धिसकर राधा किसे तिलक करेगी, किसके गले वह माला देंगी !

हाय रे दारुण विधि । छाडाइले गुन निधि ॥  
एत कि सहिते पारि । विरहे ए तनु मरि ॥  
घार कि हेरव मुखचन्द्र । भाड्व सकल दंद ॥  
पुन हरि मिलव भोर । पियारे करव निज कोड ॥  
वांशी की सुनव काने । जाव वृन्दावन पाने ॥  
घसिया चंदन माला । कारे दिव आर गला ॥

राधिका मृत्यु-शय्या पड़ी हैं ! किसी ने श्याम नाम सुना दिया । वे चीककर उठ गयीं । विरह-विधुरा उस प्रेम-लतिका की अन्तिम आकांक्षा भी श्याम के भ्रान्त-के लिए ही है—'देखो, मेरी मर्म-सखियों, बड़ी गलती हुई जा रही है । हाय, मैं तो मर जाऊँगी मगर कृष्ण की लगायी हुई उस मालतीनता की खबर-दारी कौन करेगा ? देखो, मेरे मरने पर उसे सीचती रहना, फाड़ू देकर उसके आलवाल को साफ रखना । जब मैं मर जाऊँ तो ऐसा न हो कि उसे धूप में जलना पड़े । इसकी खबरदारी करती रहना । मैं तो जीते-जी प्रियतम को भेंट न सकी, पर वह किसी तरह पिया को मिल जाय ।'

धुन गो मरम सखि बड़ परमाद देखि ए तनु तेजिव आमि जवे ।

कृष्णेर भालतीलता सेंचि ताहे सर्वथा निति ताहा भाज्जन करिवे ॥

तेजिव परान जवे तोमा नेह विमूरत (?) भाजइ रविर तापे ।

राखिह जतन करि जीते ना भेटल हरि जेन पिया राखि कोनो रूपे ॥

राधिका की सखियों ने आश्वासन दिया । कुछ चिन्ता नहीं सखी, हम कृष्ण को बुला लायेंगी । उस समय उस एकान्त-निर्भर भक्त की प्रार्थना बड़ी ही करुण है । हमें समझ में नहीं आता कि चण्डीदास के इन पदों में से किसे उद्धृत करें, किसे छोड़ें । राधिका की कातरता चण्डीदास ही कह सकते थे । वे कहती है :

"सखी, कानू के पैर पकड़कर कहना । उस मुख के समुद्र को तो देव ने सुखा दिया, तूपा से मेरा प्राण जा रहा है ।

"सखी, कानू का हाथ पकड़ लेना । पहले वर माँग लेना कि अपनी समझ-कर मेरी बात का उल्लंघन न कीजिए ।

"सखी, शयन में, स्वप्न में मन-ही-मन मैंने जो साध की थी, विधाता ने सब बरबाद कर दी ।

"सखी, मैं अबला हूँ । विरहाग्नि हृदय में दुगुने देग से जल रही है । इसीलिए सहन नहीं कर पाती ।

“सखी, कानू का मन तोल लेना और जैसा कहने से वह मादमी भा सके वही कहना।”

सखि, कहिवि कानुर पाय ।  
से मुख-सायर दैवे सुखायल तियापे परान जाय ॥  
सखि, घरिवि कानुर कर ।  
आपन बलिया बोल ना ते जब मागिया लइवि वर ॥  
सखि जतेक मनेर साध शयने स्वप्ने करिनु भावने  
विहि से करल बाद सखि, आमि से अबला हाय  
विरह आगुन हृदये द्विगुन सहन नाहिक जाय ।  
सखि, बुभिया कानुर मन ।  
जेमन करिले आइसे से जने द्विज चण्डीदास मन ।

प्राणवल्लभा किशोरी सखी की इस दारुण अवस्था से विकल होकर जो सखी कृष्ण के पास गयी, उसने निष्ठुर काले को खरी-खरी सुना दी। चोट खायी हुई व्याघ्रिणी की तरह गरजकर उसने कृष्ण को फटकारा : ‘धिक्कार है तुम्हे ऐ काले ! किसने तुम्हे यह कुबुद्धि दी ! किसने कहा था तुम्हे प्रेम करने को, यदि तेरे मन मे यही थी ! धिक्कार है प्यारे ! लाज नहीं आती, तू स्नेह का लेश भी नहीं जानता, जो एक देश मे आग लगाकर दूसरे को जलाने प्राया है ?’

धिक् धिक् धिक् तोरे रे कालिया के तोरे कुबुद्धि दिल ।  
केवा सेधे छिल पिरीत करिते मने यदि एत छिल ।  
धिक् धिक् बन्धु लाज नाहि वास ना जाने लेहेर लेश ।  
एक देश एलि अनल ज्वालाये ज्वालाइते आर देश ?  
इसी सखी के साथ ही चण्डीदास की अन्तरात्मा भी क्रोध से फुफकार उठी है। वह कहते है कि ‘मानसिक वेदना से प्राण फटा जा रहा है, तुम्हारी सोने की प्रतिमा तो धूल मे लोट रही है और तुम्हारी खाट पर बैठी है यह कुब्जा !’

चण्डीदास भने मनेर वेदने कहिते परान फाटे  
तोमार सोनार प्रतिमा धूलाय गङ्गागङ्गि कुबुजा वसिल खाटे !  
‘कोई कितना ही प्रेम क्यों न करे, राधिका की तरह कोई प्रीति नहीं कर सकता। राधानाथ के बदले कोई तुम्हें कुब्जानाथ नहीं कहेगा।’  
जतेक तोमारे पिरीति करक तेमन पिरीति हवे ना ।  
राधानाथ विने कुबुजार नाथ केह त तोमारे कवे ना !

डाँट-फटकार के बाद सखी ज़रा नरम पड़ती है और राधिका की दशा सुनाती है :

‘प्यारे कृष्ण ! तुम इतनी दूर चल आये हो। वह किशोरी राधा तुम्हारे विरह मे आघी हो गयी है। तुम क्यों इतने निष्ठुर हो गये हो ? वह चम्पक-वर्णा मुन्दरी, जिसके निखरे वर्ण के सामने लाख-लाख सोने की चमक मात है— ऐसी उस राधिका का मुखचन्द्र म्लान है। रात को कदम्ब के तले जाकर भूमि

मे लोटती हुई वह विरहिणी 'पिया-पिया' की रट लगाती रहती है, नयनों की खलित वारिधारा से उसका शरीर और उस पर का नीला वस्त्र वरावर भीगा करता है; उस खंजानाक्षी की आँखें रोते-रोते अरुणवर्ण हो गयी है। कौन जाने वह जियेगी या नहीं ! उसकी दशम-दशा आ पहुँची है। हे कमल-नयन ! परिस्थिति बड़ी विकट है, तुरन्त चलो। यदि राधा से काम है, तो देरी न करो; उस सुन्दरी विरहिणी को देख आओ। मैं ठीक जानती हूँ, उसका प्राण तुम्हारे दर्शनों की आशा से ही बचा है।'

बन्धु कानाइ तोमार चरित एत दूर !

से हेन किशोरी राधा तो बिनु हइया आधा तुमि केन एतेक निठुर।  
चम्पकवरणी धनी लाख वान हेम गनि से राधा मलिन मुख चाँदे।  
गिया निप तरुमूले लोटाइया भूमि तले निशि दिशि पिया बलि काँदे।  
खलित नयन जले से अङ्ग भासिया चले तिते अङ्ग निलेर वसन।  
खंजननयनी राइ काँदिया आकूल ताइ देखि जेन अरुण वरन।  
जीये कि ना जीये राइ कहिल तोमार ठाँइ परदशा आसि उपजिल।  
बड़इ कठिन देखि शुनइ कमल आँखि तुरित गमने तुमि चल।  
आछे यदि राइए काज तुरित सेखाने साज देखि गया धनी विरहिनी।  
तुया दरसन आशे तँइ से परान आछे चण्डीदास भाल मते जानि।

यह अमोघ अस्त्र था। प्रिया की इस दारुण अवस्था पर कमलनयन की आँखें छलछला आयी। बार-बार वे राधा का समाचार पूछने लगे। वे कैसे उठती हैं, कैसे बैठती हैं, कैसे रोती हैं, कैसे रात काटती हैं—सखी ने सब सुनाया। श्याम गद्गद हो गये। आँखों से वारिधारा भङ्गने लगी :

पीत-वसन धरिया सघन, मुछत नयन लोर !

भगवान् ने सखी से कहा कि 'मैं जरूर राधिका के दर्शनार्थ वृन्दावन जाऊँगा।' सखी ने इसे अहोभाग्य समझा। भगवान् ने गद्गद कण्ठ से अपनी हृदय-कथा कह सुनायी। बताया, जब बैठते हैं तब भी राधिका को देखते हैं, गाते हैं तब भी राधा को देखते हैं, हर एक गुण में राधिका ही तजर आती है। भोजन में भी राधिका, गमन में भी राधिका—जब देखो, राधिका ही साथी है।

बसिते राधिका गाइते राधिका गुणते राधिका देखि।

भोजने राधिका गमने राधिका सदाइ राधिका साथी।

आज राधिका का सोहाग लौट आया है। आज कुदिन भी सुदिन हो आया है। माधव आज राधिका के मन्दिर में पधारेंगे। आज चिकुरराशि स्फुरित हो रही है, वसन खलित हो रहे हैं। पुलक और यौवन से शरीर भर गया है। वार्या अंग फड़क रहा है, बायी आँख बार-बार नाच रही है, आनन्द-कम्प से हृदय पर का हार हिल रहा है। आज प्रातःकाल काकों की भीड़ लग गयी है। आनन्दोल्लास से एक-दूसरे से सट-सटकर, बाँट-बाँटकर आहार खा रहे हैं। प्रिय-तम के भागमन का शकुन पूछने पर उड़कर शकुन-स्थल पर बैठ रहे हैं, मुख का

ताम्बूल स्खलित हो रहा है, देवता के मस्तक से फूल खिसक रहा है—सारे सुलक्षण उपस्थित हैं, आज विधाता राधिका के अनुकूल है :

सइ, जानि कुदिन मुदिन भेल ।

माधव मन्दिरे तुरिते आओव कपाल कहिया गेल ।

चिकुर फुरिछे बसन खसिछे पुलक यौवन भार ।

वाम अङ्ग आँखि सघने नाचिछे दुलिछे हियार हार ॥

प्रभात समये काक कोलाकुलि आहार बाँटिया खाय ।

पिया आसिवार नाम शुधाइते उड़िया बसिल ताय ॥

मुखेर ताम्बूल खसिया पड़िछे देवेर माथार फूल ।

चण्डीदास बले सब सुलक्षण विहि भेल अनुकूल ॥

चण्डीदास की प्रेमविह्वला राधा मानो प्रेम के उस शुद्ध सात्विक अंश से बनायी गयी हैं जिसमें केवल आत्मसमर्पण का वेग रहता है। इस राधिका का प्रेम श्रृंगार-भय नहीं है, विलास-प्रवण नहीं है, यहाँ तक कि यह केवल मिलन के लिए भी लालायित नहीं है। मिलन होकर भी क्या होगा अगर प्रियतम को अपना सर्वस्व—अपना सर्वोत्तम—न दे सकी ! राधिका के पास है ही क्या ? खिलता हुआ वपुःकमल, उमड़ता हुआ हृदय ? अगर इन्हें भी भगवान् न ले सके तो व्यर्थ है मिलन का भार ।

जोयारेर पानि नारीर यौवन गेले ना फिरिबे आर ।

जीवन थाकिले बँधुरे पाइव यौवन मिलन भार ॥

यौवनेर गाछ न फुटिते फूल भमरा उड़िये गेल ।

ए भरा यौवन विफले गोयानु बंधु फिरे नाहि एल ॥

आत्मसमर्पण का वेग जहाँ इतना प्रबल हो वहाँ मान कैसा ! चण्डीदास की राधा सचमुच मान नहीं कर पाती। जिसने क्षणिक वियोग के मान को कुछ महत्त्व नहीं दिया, उससे सुदूर प्रवास के वियोग में मान की आशा नहीं की जा सकती। राधिका विरहविह्वल होकर कभी-कभी सखियों से कह उठती हैं— 'जा सखी, जान आओ, प्रीतम आयेंगे कि नहीं। वे आयें या न आयें, मैं ही उस निष्ठुर के पास चली चलींगी ।'

आओ सहचरी जानिह सबाह बंधुया आसे न आसे ।

निठुरेर पाश आमि जाइ चलि कहे द्विज चण्डीदासे ॥

यह वह भावना नहीं है जिसमें कहा गया है कि 'मान घटे ते कहा घटिहै सखि प्रान-पियारे को दर्शन पैये'—क्या हुआ अगर मान घटेगा, प्राणप्यारे के दर्शन तो मिल जायेंगे ! नहीं, यह वह भावना है जिसमें यह लालसा छिपी है कि 'मैं रहूँ या न रहूँ, मुझे दुःख हो या सुख, प्राणप्यारे को मैं अपना सर्वोत्तम दे सकूँ—वे मेरा सर्वोत्तम पा सकें ।'

इसलिए बहुत दिनों के बाद नन्दनन्दन राधिका के घर लौटे तो राधिका ने अभिमान से मुँह नहीं फेर लिया, बड़री आँखियान के छलकते जलकणों से ताकती



हुई कर्तव्य-मूढ़ नहीं हो गयी। विधुरे केशपाश से चरण पोंछ लिया; सुवासित जल से दोनों चरण धो लिये और सुखमय पलंग पर बैठा दिया। कस्तूरी और अगुरु से सुवासित चन्दन की कटोरी लेकर मन के साध के अनुसार श्याम-भ्रंग में लेप करने लगीं। नाना सुशोभन पुष्पों की माला गले में डाल दी और निर्वाध भाव से उस मधुर रूप को देखने लगी। एक क्षण भी नष्ट नहीं होने दिया। कृष्ण के पूर्णिमा के चाँद के समान मुख के रूपामृत को राधिका चकोरी की भाँति निर्निमेष भाव से पान करने लगी :

केशपाश दिया चरण मुछायै विचित्र पालङ्के लइ ।  
 अति सुवासित वारि ढालि राधा धोयल चरण दुइ ॥  
 मृगमद भरि चंदन कटोरि अगोर तिमिर ताय ।  
 मनेर मानसे सुनागरी राधा लेपिछे श्यामेर गाय ॥  
 नाना फूलदाम अति सुशोभन गले पराइल राधा ।  
 रूप निरीक्षण करे छन छन तिलेक नाहिक वाधा ॥  
 कानुर श्रीमुख जेन शशधर जेमन पूर्णिमार शशी ।  
 राइ से चकोर पाइ निरन्तर पिबइ अमृत-राशि ॥

और इसके बाद भगवान् से जो कुछ उन्होंने कहा, उसे चण्डीदास की वाणी ही व्यक्त कर सकती है :

‘प्यारे, तुम्हें अब न छोड़ूंगी। मन में आया है, तुम्हें मर्मस्थल में छिपा रखूंगी। लोग हँसेंगे, हँसें! जाति जायगी, जाय; पर मैं न छोड़ूंगी। गुणनिधे, अगर तुम चले गये तो फिर तुम्हें कहाँ पाऊँगी? आँख पलटने का भी विश्वास नहीं हो रहा है, कहाँ तुम्हें रखूँ कुछ समझ नहीं रही हूँ, शान्ति नहीं मिलती। मरण की दशा तो उत्पन्न हो चुकी है, अब कहाँ जुड़ाऊँगी?’

‘हाय प्यारे, किससे कहूँ, कौन विश्वास करेगा उन यातनाओं का जिन्हें मैंने सह्य है? तुम्हारे लिए इतना सह्य सकी, नहीं तो अब तक अनर्थ हो गया होता।’

बंधू छाड़िया ना दिव तोरे ।

मरम जे खाने राखिव से खाने हेन मोर मने करे ॥

लोक हासि हउ जाय जात जाउ तनु ना छाड़िया दिव ।

तुमि गेले यदि शुन गुणनिधि आर कोथा तुया पाव ॥

आँखि पालटिते नाहि परतीते थुइते सोयास्ति नाइ ।

एखन मरण दसा उपजल जुड़ाव कोनवा ठाँइ ॥

काहारे कहिब केवा पित्याइब आमार यातना पत ।

तोमार कारणे एतेक सहिये नहे परमाद हत ॥

राधिका ने आगे कहा, ‘प्यारे, बहुत दिन बाद आये हो। अगर मैं मर गयी होती तब तो दर्शन न हो सकते। जीवनघन, अबला हूँ, इसीलिए सह्य सकी, पत्थर होती तो कबकी गल गयी होती। इसी अल्प-वयस में, मेरे प्यारे, मैंने अनेक कष्ट पाये हैं। मुझे इसका दुःख नहीं। अपने दुःख को मैं दुःख नहीं

समझती। तुम्हारा गुण ही मेरा सुग है। तुम मथुरा नगरी में सकुशल रहे तो !”

मथुरा नगरी ते छिले त भालो ?

‘प्यारे, भोर में क्या कहूँ ? जन्म-जन्म में, जीवन भोर मरण में तुम्ही मेरे प्राणपति होओ। प्रत्येक पुण्यफल से गौरी की आराधना करके मैंने तुम्हें पाया है। न जाने किस शुभ क्षण में तुम्हारे दरान हुए थे, हाथ उसी के आनन्द में मरी-सी जा रही हूँ। विधाता ने बड़े शुभ क्षण में तुम्हारे जंगे निधि को मुझे मिलाया था। तुम्हें प्राणों से सौगुना अधिक मानती हूँ। दूसरों के प्राण दूसरे हैं, पर मेरे प्राण तुम्ही हो। तुम्हारे चरणों को शीतल समझकर मैंने धारण ली है। गवित गुरुजन न जाने क्या-क्या कहते रहते हैं, तुम्हारे कारण मैं यह सब सहा करती हूँ। दोनो कुल में हँसी हुई। चण्डीदास कहते हैं कि हे नागर, राधा की आरति की लाज रख लो। तुम प्रीतिरस के चूडामणि हो, उसे रस से रसमय कर रलो।’

बन्धु, कि आर वलिय ग्रामि।

जनमे जनमे जीवने मरणे प्राणनाथ ह्यो तुमि ॥

बहु पुण्यफले गौरी आराधिये पेयेछि कामना करि।

ना जानि कि क्षणे देखा तव सने तँडे से पराने मरि ॥

बड़ शुभ क्षणे तोमाहेन निधि विधि मिलायल ग्रामि।

पराण हइते शत-शत गुण अधिक करिया मानि ॥

आनेर आछये आन जत जन आमार परान तुमि।

गुरु गरबित तारा बले कत से सब गौरव वासि।

तोमार कारणे एतना सहिये दुकुले हइल हासि ॥

कहे चण्डीदास शुन सुनागर राधार आरति राख।

पिरीति स्नेर चूडामनि हये रसे जे रसिया राख ॥

‘प्यारे, तुम्ही मेरे प्राण हो। देह, मन, कुल-शील आदि सर्वस्व मैंने तुम्हें समर्पण कर दिया है ! हे काले, तुम अखिल विश्व के नाथ हो, योगियों के आराध्य धन हो। हम अति हीन गोप-भवालिनें तुम्हारा भजन-पूजन नहीं जानती। तन-मन प्रीति-रस में ढालकर तुम्हारे चरणों को सौंप दिया है। तुम्ही मेरे पति हो, तुम्ही मेरी गति हो, मेरे मन को दूसरा नहीं भाता। मुझे लोग कलङ्किनी कहते हैं, मुझे इसका दुःख नहीं, तुम्हारे लिए गले में कलङ्क का हार पहनने में भी सुख है।’

बंधु तुमि से आमार प्राण।

देह मन आदि तोहारे सँपेछि कुशलीत जाति मान ॥

अखिलेर नाथ तुमि हे कालिया योगीर आराध्यधन।

गोप गोपालिनी हाम अति हीना ना जानि भजन पूजन ॥

पिरीतिरसे ते ढालि तनु मन दियाछि तोमार पाय।

तुमि मोर पति तुमि मोर गति मन नाहि आन भाय ॥

कलङ्को बगिया डाके सब लोके साहाते नाहिक दुख ।  
तोमार गगिया कलङ्कर हार गलाय परिते सुख ॥

'मैं सती हूँ या भ्रसती, तुमसे कुछ छिपा नहीं है; मैं भला-बुरा कुछ नहीं जानती। मेरे लिए तो पाप और पुण्य दोनों ही समान हैं, चाहिए तुम्हारे चरण ही।'

पती वा भ्रसती तोमाते विदित भाल मन्द नाहि जानि ।  
कहे चण्डीदास पाप पुण्य सम तोमार चरन खानि ॥<sup>1</sup>

राधिका के प्रात्म-समर्पण के इस पवित्र रूप के सम्बन्ध में कुछ टिप्पणी करना व्यर्थ है—ठिठाई है।

## सूरदास की राधिका

सूरदास ने राधिका के जिस रूप का चित्रण किया है, उसकी तुलना शायद ही किसी अन्य भक्त के चित्रण से की जा सके। चिरसाहचर्य और बाल्य-सख्य की भूमिका के ऊपर प्रतिष्ठित यह राधिका अपना उपमान स्वयं ही है। इस प्रेम का कोई पटतर नहीं है। बाललीला के समय ही एक दिन श्रीकृष्ण ब्रज की गलियों में खेलने निकल पड़े। उस दिन उन्होंने नीलवस्त्रसमावृता राधिका को देखा। वे यमुना के तीर पर छोटी-छोटी बालिकाओं के साथ खेलने आयी थी। सूरदास के श्याम उन्हें देखते ही रीझ गये; नैन से नैन मिले और ठगोरी पड़ गयी— नैन नैन मिलि परी ठगोरी।<sup>1</sup> संस्कृत के कवि ने एक प्रकार की ठगोरी का वर्णन किया है, जिसमें श्यामसुन्दर को देखते ही राधिका कुछ ऐसी ठगी गयी थी कि खाली बर्तन में ही दही मथने लगी थी और उधर श्यामसुन्दर ऐसे भूले

1. खेलन हरि निकसे ब्रज होरो ।

कटि कछनो पीताम्बर मोड़े हाथ लिये भौरा चकडोरी ।

मोर मुकुट कुण्डल खवननि पर दसन दमकि दामिनि छबि छोरी ।

गये श्याम रवि तनया के तट अग ससत चदन की छोरी ।

भोचक ही देखी तहँ राधा नयन विशाल भाल दिये रोरी ।

नील बसन फरिया कटि पहिरे बेनी तीस हाथर भकडोरी ।

पय सरिकनो बलि इत भावति दिन छोरी अति छवि तन गोरी ।

सुर श्याम देखत ही रोसे नैन-नैन मिलि परी ठगोरी ॥

कि गाय के भ्रम में बैल को दुहने बँठ गये थे।<sup>1</sup> यह ठगोरी और तरह की थी। इसमें कहीं भिन्नक या संकोच का लेना भी नहीं था, सो श्याम ने देखा और परिचय पूछा, 'क्यों जी, तुम कौन हो, किसकी लड़की हो? तुम्हें तो ब्रज की गलियों में कभी खेलते नहीं देता।' राधिका ने उत्तर में कहा, 'क्यों हम प्रायें ब्रज की गलियों में। हम तो प्रपनी ही पीर पर खेलती रहती हैं; सुना है नन्द का डोटा बड़ा चोर है, किसी का दही चुरा लेता है, तो किसी का मक्खन ले भागता है।' श्याम ने हँसते हुए कहा, 'भला मैं तुम्हारा क्या चुरा लूँगा जो तुम खेलने नहीं आती! तुम तो दही बँचने जाती नहीं। चलो न खेलने चलें। हमारी तुम्हारी जोड़ी अच्छी रहेगी।' सूरदास के श्याम रसिक-शिरोमणि हैं। भोली राधिका बातों में भूल गयी। विचारी को पता नहीं चल सका कि दही से भी बड़ी चीज—उनका हृदय—इस प्रजीव चोर ने बातों-ही-बातों में हर लिया :

बूझत श्याम कौन तू गोरी ।

कहाँ रहति काकी है वेटी, देखी नहीं कहूँ ब्रजखोरी ।

काहे को हम ब्रज तनि आवति, खेलत रहति प्रापनी पीरी ।

मुनत रहति श्रवनन नद डोटा करत रहत माखन दधि चोरी ।

तुम्हरो कहा चोरि हम लँहैं, खेलन संग चलौ मिलि जोरी ।

सूरदास प्रभु रसिक शिरोमणि बातनि भुलइ राधिका गोरी ।

यह प्रथम दर्शन था, पर प्रेम की उलझन यही शुरू हो गयी। राधिका मन-ही-मन उलझ गयी। उन्हें अब घर अच्छा नहीं लगता, चित्त नये खेल के साथी के लिए व्याकुल हो जाता है। माता से बराबर दोहनी माँगती रहती है, उद्देश्य है खरिक में नये साथी से मिलना।<sup>2</sup> अब उन्हें भगवान् के बिना कहीं अच्छा नहीं लगता, एक साथ छाया की भाँति लगी रहती हैं। गुरुजन इस नयनमनहारी जोड़ी को देखकर उल्लसित होते हैं। कभी वृषभानु का और कभी नन्द का घर इस युगलमूर्ति के पवित्र हास्य से उद्भासित होता रहता है। खरिक में भी राधाकृष्ण, यमुना तट पर भी राधाकृष्ण, ब्रज की गलियों में भी

1. राधा पुनातु जगदच्युतदत्तचित्ता -

मथानभाकलपति दधिरिक्तपात्रे ।

यस्या मुष्णाम्बुजसमपितलोलदृष्टि-

द्वेषोऽपि दोहनधिया वृषभ दुदोह ॥

2. नागरि मनहि गई अरुभाइ ।

धति विरह तन भई व्याकुल घर न नेकु सुहाइ ।

यामसुन्दर मदनमोहन मोहिनी-सो लाइ ।

चित्त बचल कुँधरि राधा खान पान भुलाइ ।

कबहुँ विलपति कबहुँ विहँसति सकुचि बहुरि लजाइ ।

जननि सो दोहनी माँगति बेगि वै री माइ ।

सूर प्रभु को खरिक मिलिहौं गये मोहि वलाइ ।

राधाकृष्ण, जहाँ देखो वही राधाकृष्ण। यशोदा ने राधिका को देखा और आनन्द से गद्गद होकर पूछ बैठी :

नामु कहा है तेरो प्यारी ।

बेटी कौन महर की है तू कहि सु कौन तेरी महतारी ॥

धन्य कोख जेहि तोको राख्यो धन्य धरो जिहि तू अबतारी ।

धनि पितु मातु धन्य तेरी छवि, निरखति यों हरि को महतारी ॥

राधिका का परिचय पाकर यशोदा माता ने उन्हें अच्छी तरह सँवार दिया<sup>1</sup>, बोली, 'जा अब श्याम के संग खेल'<sup>2</sup>। इस प्रकार बालकाल से ही राधिका और कृष्ण का प्रेम सहज स्वाभाविक रूप में विकसित होता है, तथापि दोनों के मन में एक-दूसरे के लिए एक विषम उत्सुकता रात-दिन बनी रहती है। राधिका गुरु से ही तद्गतचित्ता होकर भगवान् से प्रेम करती हैं। वे मन-ही-मन अपने अन्तर्यामी श्याम से कहती हैं कि 'तुम साक्षी हो, मैं तुम्हारे सिवा और किसी को नहीं जानती, माँ-बाप तो कुलमर्यादा को ही ध्यान में रखते हैं, वे तुम्हें क्या जानें ?'

राधा विनय करति मन-ही-मन सुनहु श्याम अन्तर के यामी ।

मातुपिता कुल-कानिहि मानत तुमहि न जानत है जगस्वामी !

यह विलास कलावती की प्रार्थना नहीं है, यह भक्त की कामना है जो अपने आराध्य के अतिरिक्त और किसी को नहीं मानना चाहता। यह एकान्त प्रेम है, यह प्रेम आकस्मिक नहीं है, दीर्घकाल के साहचर्य से उत्पन्न यह प्रेम अपना उपमान आप ही है। भवभूति ने राम और सीता के प्रेम में दीर्घ साहचर्यजनित इस गूढता का दर्शन पाया था<sup>3</sup>, सूरदास ने राधिका के प्रेम में उसी प्रेम की पराकाष्ठा देखी थी :

मन मधुकर पद कमल लुभान्या ।

चित्त चकोर चंद्रनख अँटवयो इक टक पल न भुलान्यो ॥

1. जमुमति राधा कुंभारि सँवारति ।

बड़े बार श्रीवंत सीस के प्रेम सहित लै लै निरवारति ॥

माँग पारि बेनीहि सँवारति मूँषी सुन्दर भनि ।

गोरे माल बिबु चदन मनो इन्दु प्रात रवि काति ।

सारी चौर नई फरिया लै अपने हाथ बनाइ ।

अचल सो मुख पोछि भग सब घापुहि लै पहिराइ ।

तिल चाँवरि बतासे मेवा रिये कुँभरि की गोद ।

सूर श्याम राधा तन बितवत जमुमति मन मन मोद ।

2. खेलो जाइ श्याम संग राधा ।

यह मुनि कुँवरि हरख मन कीन्हो मिट गई अन्तर बाधा ।

3. किमपिकिमपि मद्रमदमासत्तियोगादविरलितरूपोलं जल्पतोरक्रमेण ।

अक्षिपितपरिरमभ्यापृतेकैकदोगोरविवदितगतयामा रात्रिरेव ध्यरसीत् ॥

घोर,

श्याम सखि नीके देखे नाही ।

चितवत ही लोचन भरि आए बार बार पछिताही ।

कैसेहू करि इक टक राखति नैकहि में अकुलाही ।

निमिष मनो छवि पर रखवारे ताते अतिहि डराही ।

### प्रेम-वैचित्त्य

राधिका के मुख से ही इस प्रेम का इतिहास श्रवणीय है, और कौन उस अजीब दुख को समझसकता है ? जब से भगवान् के साथ उनका परिचय हुआ है, तभी से वे चेरी की भाँति साथ-साथ रही हैं, पर प्रेम की प्यास कहाँ मिटी ?—

सुनु री सखी, दसा यह मेरी ।

जब तें मिले श्यामघन सुन्दर संगहि फिरत भई जनु चेरी ।

नीके दरस देत नहि मोकों अंगन प्रति अंग की टेरी ।

चपला तें अतिही चंचलता दसन दमक चकचोध घनेरी ।

चमकत अंग, पीतपट चमकत, चमकति माला मोतिन केरी ।

'सूर' समुझ विधना की करनी अति रस करति सोह मुंह तेरी ।

यह प्रेम-वैचित्त्य का चरम निदर्शन है। प्रिय के अति निकट रहने पर भी प्रेमोत्कर्ष के कारण प्रेमी को वियोग-कथा की जो अनुभूति होती है, उसे प्रेम-वैचित्त्य कहते हैं। प्रेम का उत्कर्ष ही इसका कारण है। रूप गोस्वामिपाद ने इसके उदाहरण में बताया है कि श्रीकृष्णचन्द्र के सामने होते हुए भी तीव्रानुराग-वश वियोग-व्यथा की आशंका से राधिका हतबुद्धि ही गयी थी, उन्हें चक्कर आ गया। दाँतों में तिनका दबाते हुए बोलीं, 'हे सखि, मेरे प्रिय को दिखाओ।' उन्होंने कुछ ऐसी चेष्टा की कि स्वयं श्रीकृष्ण भी विस्मित हो रहे :

आभीरेन्द्रसुते स्फुरत्यपि पुरस्तीब्रानुरामोत्थया

विश्लेषज्वरसम्पदा विवशधीरत्यन्तमुद्धूणिता ।

कान्तं मे सखिदशंयेति दशनंरुद्धूर्णोक्षप्पाकुरा

राधा हन्त तथा व्यचेष्टत यथा कृष्णोऽप्यभूद्विस्मितः ॥

परन्तु मेरा विश्वास है कि गोस्वामिपाद को सूरदास के पदों से परिचय होता (सूरदास कुछ परवर्ती हैं) तो ये सूरदास से ही कोई पद उद्धृत करते। शायद के इस पद को उद्धृत करते :

राधेहि मिलेहु प्रतीति न आवति ।

यदपि नाथ विधुवदन विलोकति दरसन को सुख पावति ।

भरि भरि लोचन रूप परमनिधि उर मे आनि दुरावति ।

विरह-विकल मति दृष्टि दुहूँ दिसि सचि सरधा ज्यो धावति ।

चितवत चकित रहति चित अन्तर नैन निमेष न सावति ।

सपनों चाहि कि सत्य ईसा बुद्धि वितर्क बनावति ।  
 कवहुँक करति विचारि कौन ही को हरि केहि यह भावति ।  
 मूर प्रेम की बात भटपटी मन तरङ्ग उपजावति ॥

या फिर इस पद को उद्धृत करते :

यद्यपि राधिका हरि सङ्ग ।  
 हाव-भाव कटाच्छ लोचन करत नाता रङ्ग ।  
 हृदय व्याकुल धीर नाही वदन कमल विलास ।  
 तूषा में जल जाल मुनि ज्यो अधिक अधिकाहि प्यास ।  
 दयाम रूप अपार इत उत लोभ पटु विस्तार ।  
 'मूर' मिलत न लहत कोऊ दुहुँनि बल-अधिकार ॥

या फिर और कोई पद उद्धृत कर लेते । 'मूरसागर' में उन्हें उत्तम से उत्तम उदाहरण मिल जाते । यह वैचित्य अत्यन्त सहज और अत्यन्त सुकुमार है । सचमुच ही ब्रजराजकुर्वर और राधारानी का यह अपूर्व प्रेम लोकोत्तर ही है । जब युगल-मूर्ति का मिलन होता है, सारी वनस्थली चकित-सी होकर निनिमेष भाव से शोभा के इस अपार समुद्र को देखा करती है और इस मिलन-संगीत को गाते-गाते मूरदास जैसे रुकना ही नहीं जानते ।

### राधा का प्रेमभाव

प्रेम के इस स्वच्छ और मार्जित रूप का चित्रण भारतीय साहित्य में किसी और कवि ने नहीं किया । यह मूरदास की अपनी विशेषता है । वियोग के समय राधिका का जो चित्र मूरदास ने चित्रित किया है, वह भी इस प्रेम के योग्य है । वियोग के समय राधिका के मिलन-समय की मुखरा लीलावती, चंचला और हँसोड़ राधिका वियोग के समय मौन, शान्त और गम्भीर हो जाती हैं । उद्वेग से अन्यान्य गोपियाँ काफी बक-भ्रक करती हैं । पर राधिका वहाँ जाती भी नहीं । उद्वेग ने श्रीकृष्ण से उनकी जिस मूर्ति का वर्णन किया है, उससे पत्थर भी पिघल सकता है । उन्होंने राधिका की आँखों को निरन्तर बहते देखा था, कपोल-देग वारि-धारा से आर्द्र था, मुखमण्डल पीत हो गया था, आँखें धँस गयी थी, शरीर कंकाल-शेष रह गया था । वे दरवाजे से आगे न बढ़ सकी थी । प्रिय के प्रिय वयस्य ने जब सन्देश माँगा तो वह मूर्च्छित होकर गिर पड़ी । प्रेम का वही रूप जिसने संयोग में कभी विरहाशंका का अनुमान नहीं किया, वियोग में इस मूर्ति को धारण कर सकता है । वास्तव में मूरदास की राधिका शुरू से आखिर तक सरल बालिका हैं । उनके प्रेम में चण्डीदास की राधा की तरह पद-पद पर सास-ननद का डर भी नहीं है और विद्यापति की किशोरी राधिका के समान रुदन में हास और हास में रुदन की चातुरी भी नहीं है । इस प्रेम में किसी प्रकार की जटिलता भी नहीं है । घर में, वन में, घाट पर, कदम्ब तले, हिडोरे पर—जहाँ कही भी इसका प्रकाश हुआ है वही पर अपने-आपमें ही पूर्ण है, मानो वह किसी की

अपेक्षा नहीं रखता और न कोई उसकी खबर रखता है। राधिका के इस रूप का परिचय पाने के लिए हमें कुछ और भी पदों को देखना होगा। मैंने अपनी पुस्तक 'सूर-साहित्य' में इस बात की कुछ विस्तृत चर्चा की है। यहाँ यथासम्भव संक्षेप में कह रहा हूँ।

सूरदास जब अपने प्रिय विषय का वर्णन शुरू करते हैं तो मानो अलंकार-शास्त्र हाथ जोड़कर उनके पीछे-पीछे दौड़ा करता है। उपमाओं की बाढ़ आ जाती है, रूपको की वर्षा होने लगती है। संगीत के प्रवाह में कवि स्वयं बह जाता है। वह अपने को भूल जाता है। काव्य में इस तन्मयता के साथ शास्त्रीय पद्धति का निर्वाह विरल है। पद-पद पर मिलनेवाले अलंकारों को देखकर भी कोई अनुमान नहीं कर सकता कि कवि जान-बूझकर अलंकारों का उपयोग कर रहा है। पन्ने पर पन्ने पढ़ते जाइए, केवल उपमाओं और रूपकों की घटा, अन्वयवित्तियों का ढाठ, लक्षणा और व्यञ्जना का चमत्कार—यहाँ तक कि एक ही चीज दो-दो, चार-चार, दस-दस बार तक दुहराया जा रही है, फिर भी स्वाभाविक और सहज प्रभाव कहीं भी आहत नहीं हुआ। जिसने 'सूरसागर' नहीं पढ़ा, उसे यह बात सुनकर कुछ अजीब-सी लगेगी, शायद वह विश्वास ही न कर सके, पर बात सही है। काव्य-गुणों की इस विशाल वनस्थली में एक अपना सहज सौन्दर्य है। वह उस रमणीय उद्यान के समान नहीं जिसका सौन्दर्य पद-पद पर माली के कृत्स्न की याद दिलाया करता है, बल्कि उस अकृत्रिम वन-भूमि की भाँति है जिसका रचयिता रचना में ही धुल-मिल गया है।

राधा और कृष्ण के इस मिलन-सुख के भीतर अचानक दुःख का दर्शन हुआ। कंस के दूत अक्रूर एकाएक किसी भयानक घूमकेलु की भाँति उदित हुए। विना पूर्णिमा के ही चन्द्रमा पर ग्रहण लग गया—'विनु परवहिं उपराग आजु हरि, तुम है चलन कह्यो!' जिसने जहाँ सुना वह वहीं व्याकुल हो रहा। ब्रज की युवतियों की तो मत पूछिए। वे चित्रलिखित-सी हो रही, जो जहाँ थी, वहीं उसकी पलकों में टक लग गयी, इन्द्रिय व्यापार-रुद्ध हो रहे, सभी स्तब्ध, सभी हतचेतन! सूरदास ने राधिका की दशा की और इगारा-भर कर दिया है। वे जानते थे कि ब्रजलाडिली के चित्त पर इस आकस्मिक उल्कापात का जो फल हुआ था, वह वर्णन के प्रतीत है। 'सूरसागर' में इस प्रसंग में जितने पद आये हैं, वे विवश व्याकुलता के निदर्शक हैं। भगवान् जा रहे हैं, उन्हें रोक सकना असम्भव है और ही-भीतर कटके रह जाती हैं, उनका हृदय इतना गम्भीर है कि वे अपना विरह पीकर रह जाती हैं, उसे भगवान् के निकट नहीं होने देती। भगवान् सबको खलाते-कलपाते जब चलने को तैयार हो ही जाते हैं तब भी राधिका कर्म को दोष देकर भीतर-ही-भीतर मसोसकर रह जाती है :

चलत हरि धूम जु रहे ए प्रान ।  
कहाँ वह सुख भव सद्धँ दुसह दुख डर करि कुतिस समान ।



कहाँ वह कंठ श्याम सुन्दर भुज, करति अघर रसपान ।  
 अंचवत नयन-चकोर सुधा विधु देखहु मुख छवि भ्रान ।  
 जाको जग उपहास कियो तब छाँड़यो सब अभिमान ।  
 'सूर' सुनिधि हम तें है बिछुरत कठिन है करम-निदान !  
 श्याम का रथ चल पड़ता है—'सखी री, वह देखो रथ जात !' हाय, हाय,  
 राधिका की उन विवश आँखों की कल्पना भी कितनी हृदय-वेधक है ! उनकी  
 आँखें पीछे ही लौट आना चाहती हैं, प्राणेश्वर के रथ के साथ आगे बढ़ना नहीं  
 चाहती । उनका मन तो उस माधुरी मूर्ति के साथ चला गया, शरीर ब्रज में लौट-  
 कर क्या करेगा भला ! कहीं राधिका हवा हो सकती और रथ की पताका को  
 आसमान में उड़ा सकती ! काश, वे धूल हो जाती और चरणों में लिपट जातीं ।  
 परहाय, यह कहाँ हो सका ? वह रूप और माधुर्य की पुत्तलिका ब्रजवाला मूर्छित  
 होकर पृथ्वी पर गिर पड़ी :

पाछेही चितवत मेरो लोचन आगे परत न पाई ।  
 मन लै खली माधुरी भूरति कहा करौ ब्रज जाई ।  
 पवन न भई पताका अम्बर रथ के भई न अंग ।  
 धूरि न भई चरन लपटाती जाती तँह लो सग ।  
 ठाड़ी कहा करौ मेरी सजनी जेहि विधि मिलहि गोपाल ।  
 सूरदास प्रभु पठै मधुपुरी मुसकि परी ब्रजलाल !  
 अब पछतावा हो रहा है । जब मोहन चलने लगे तो फँट क्यों नहीं पकड़  
 ली ! राधिका तो लाज से गड़ी जाती थी, पर क्या यशोदा माता को इतना भी  
 नहीं करना था ! उनके बिना राधिका का यह वियोगविधुरा शरीर तो कौड़ी के  
 मोल का भी न रहा । लाजवश उस समय जो निष्क्रियता आ गयी, वह आज हृदय  
 को वेधे डालती है :

तब न विचारी यह बात ।  
 चलत न फँट गही मोहन की अब ठाड़ी पछितात ।  
 निरखि निरखि मुख रही मौन ह्वै यकित भई पलपात ।  
 जब रथ भयो अदृष्ट अगोचर लोचन अति अक्रुलात ।  
 सबै अजान भई वही अबसर धिगहि जसोमति मात ।  
 सूरदास स्वामी के विछुरे कौड़ी भरि न विकात ॥

तथा,  
 अब वैं बातें इहाँ रही ।  
 मोहन मुख मुमुकाइ चलत कछु काहू नाहि कही ।  
 सखि मुलाज बस समुक्ति परसपर सनमुख सबै सही ।  
 अब वैं सालति है उर महियाँ कैसेहुँ कढ़ति नही ।  
 प्रथम विछोह की यह व्याकुलता अपार है । रात तारे गिनते-गिनते कट  
 जाती है, पापी हृदय वज्र से भी कठोर होकर उस दारण विरह की मार को सहा

करता है, मृत्यु और जीवन की रस्साकशी का वह दृश्य बड़ा ही मर्मवेधक है।<sup>1</sup> श्याम को भूलना भी कठिन है। चण्डीदास ने ठीक ही कहा है कि श्याम की प्रीति को यह स्मृति भी दारुण है और भूलने से भी प्राण फटने लगता है। वह संतवर्णिक के उस करात (घारी) की भाँति है जो छाते भी काटता है, जाते भी काटता है— श्यामेर पिरित स्मरित विपम, मुलिते परान फाटे—

शाल-वणिकेर करात येमनि आसिते जाइते फाटे—  
बहुत दिन हो गये, 'बिनु गोपाल वैरिनि भई कुजं !' भगवान् ने एक पाती

भी नहीं लिखी। राधा ने बड़े प्रयत्न से त्रियतम की मूर्ति बनायी, सजल मेध के समान शरीर पर विद्युत की भाँति पीताम्बर सजा दिया। स्कन्धदेश को उन्नत, कटि को क्षीण, भुजाओं को विशद, कपोल-नासिका-नेत्र-केश सभी को यथोचित चित्रित किया—चित्र इतना सुन्दर उतरा कि जान पड़ा अब बोला तब बोला ! पर हाय, इसी भ्रम ने सबकुछ माटी कर दिया, सारी तन्मयता संग कर दी, उस कमनीय मुख के मूढु वचन सुनने के लिए वे आतुर भाव से व्याकुल हो उठीं :  
सजल जलद तन वसन कनक रचि उर बहुदाम सुहाई।

उन्नत कंध कटि खीन विपम भुज अंग अंग मुखदाई।  
सुभग कपोल नासिका नैन छवि अलक लिहित धृति पाई।

जानति होय हलोल लेख करि ऐसेहि दिन विरमाई।  
सूरदास मूढु वचन सुवन लगि अति आतुर अकुलाई ॥

जयदेव कवि की राधिका ने चित्र नहीं बनाया था, केवल ध्यानयोग से एक मूर्ति कल्पित की थी। तन्मयता के आवेश में उस ध्यानमूर्ति को वास्तविक समझकर हँसती, रोती, विलपती, कलपती और आनन्दित होती रहीं और पग-पग पर कह उठती—हे माधव, मैं तुम्हारे चरणों पर पड़ी हूँ, तुम्हारे विमुख होने पर

1. उदाहरणार्थ,

बाजू रैनि नहि नोद परी।

जागत मनउ गगन के तारे रसना रटत गोबिन्द हरी।

वह बितवनि बह रथ की बँठनि जब धरूर की बाँह गही।

बितवति रही ठगो-सो ठाड़ी कहि न सकत कछु काम वही।

इतने मन व्याकुल भयो सजनी धारज पयहुँ तें बिहरी।

सूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितो दूर मपुरा नगरी ॥

हरि बिछुरत फाट्यो न हियो।

भयो कठोर बज्य तें धारी रहि कै पापी कहा कियो।

घोरि हलाहल युनि मेरो सजनी घोसर तोहि न पियो।

मन-मुखि गई संभारत नाहिन पूर टाँव धरूर दियो।

कछु न सुहाई गई मुखि तब तें भवन काज को नेम लियो।

निशि दिन रटत पूर के प्रभु बिन मरिषो तज न जाव त्रियो ॥

अमृत का निधि यह चन्द्रमा भी मेरे शरीर में दाह उत्पन्न करता है :

ध्यानलयेन पुरः परिकल्पय भवन्तमतीवदुरापम् ।  
विलपति हसति विपीदति रोदति चञ्जति मुञ्जति तापम् ।  
प्रतिपदमिदमपि निगदति माधव तव चरणे पतिताहम् ।  
त्वयि विमुक्ते मयि सपदि मुधानिधिरपि तनुते तनुदाहम् ।

दोनों कल्पनाओं का मौलिक अन्तर लक्ष्य करने योग्य है। सूरदास की राधिका स्वयं नहीं बोलती, चित्र के मुख से ही कुछ सुनने को उत्सुक है। परन्तु जयदेव की राधिका ध्यान-कल्पित मूर्ति के सामने रोती है, विलपती है, कलपती है। सूरदास की राधिका का वियोग उनको तरल नहीं बना देता। हम आगे चलकर देखेंगे कि ये शरीर भी गम्भीर हो जाती है, यहाँ तक कि भगवान् के आने पर भी दौड़कर मिलने नहीं चल देती। भगवान् ने जब छोड़ दिया है तो उन्हें इसी में प्रसन्नता होगी, नहीं तो त्याग ही क्यों करते? राधा अपने मुख के लिए ऐसा कार्य कभी नहीं कर सकती जो उनकी प्रसन्नता का परिपन्थी हो! राजा दुष्यन्त ने शकुन्तला का वह चित्र बनाया था जिसमें उसके दोनों नेत्र कानों तक फैले हुए थे, झूलताएँ लीला द्वारा कुञ्चित थी, अर्धदेश उज्ज्वल दसनच्छवि से उद्भासित थे, श्रोष्ठप्रदेश पके हुए कर्कन्धूफल के समान पाटल वर्ण के थे, विभ्रमविलास की मनोहारिणी छवि की एक तरल धारा-सी जगमगा उठी थी, चित्रगत होने पर भी मुख में ऐसी सजीवता थी कि जान पड़ता था, अब बोला तब बोला :

दीर्घापागविसारिनेत्रयुगलं लोलाचितभ्रूलतं  
दन्तान्तः परिकीर्णहासकिरणज्योत्स्नाविलिप्ताधरम् ।  
कर्कन्धूद्युतिपाटलोष्ठरुचिरं तस्यास्तदेतन्मुखं ।  
चित्रेऽप्यालपतीव विभ्रमलसत्प्रोद्भिन्नकान्तिद्रवम् ।

कवि कालिदास ने लौकिक प्रेम के भीतर स्वर्गीय गाम्भीर्य भर दिया है। उधर कालिदास के यक्ष ने जब अपनी प्रिया का चित्र बनाया था तो उसे प्रणयकुपित अवस्था ही याद आयी थी। वह चित्र के पैरों पड़ने जा रहा था कि उसकी आँखों में आँसू आ गये। क्रूर विधाता से उस हालत में भी उन प्रेमियों का मिलन नहीं सहा गया।<sup>1</sup> पर राधिका ने जो चित्र बनाया था, वह सहज भाव का सहज चित्र था। यक्ष प्रिया के चित्र को चित्र ही समझता रहा, पर राधा ने वैसा नहीं समझा। वे उसे साक्षात् प्रिय समझकर उमकी मृदु वाणी सुनने के लिए अधीर हो गयी।

एक पथिक मथुरा जा रहा था। राधिका ने उसे बुलाया, पर जब सन्देश

1. स्वामालिङ्ग प्रणयकुपिता घातुसर्वे-सिद्धाया-  
मात्मान ते चरणपतित यावद्विच्छानिद्वत्म् ।  
अस्मिन्तावन्मुहुहाचिर्वद्विष्टरानुप्यते मे  
क्रूरस्त्विमन्पि न सहते संगम नो विधाता ।

कहने गयी तो 'गद्गद कण्ठ द्वियो भरि प्रायो वचन कस्यो न गयो।' कुछ धीरज धारण करके राधिका ने उस पथिक से जो कुछ सन्देश भिजवाया, वह 'मूरसागर' की राधिका के हृदय का सर्वोत्तम निदर्शन है :

नाथ, भ्रनाथन की मुधि लीजँ ।  
 गोपी गइ खाल गोमुत सय दीन मलीन दिनहि दिन छोजँ ।  
 नैन सनल धारा बाढ़ी भ्रति बूझत ब्रज किन कर गहि लीजँ ।  
 इतनी विनती मुनहु हमारी बारकहूँ पतिया लिखि दीजँ ।  
 चरन कमल दरसन नव नौका कशनासिधुजगत जस लीजँ ।  
 मूरदास प्रभु भ्रास मिलन की एक बार भावन ब्रज कीजँ ॥  
 राधिका की एक ही प्रार्थना है :

बारक जाइयो मिलि माघो ।  
 वो जानँ तन भूटि जाइगो मूल रहै जिय साघो ।  
 पहुनेहु नन्द ववा के भावहु देखि लेजँ पल प्राघो ।  
 मिलेही मे विपरीत करे विधि होत दरस को वाघो ।  
 जो मुख शिव सनकादि न पावत सो मुख गोपिन साघो ।  
 मूरदास राधा विलपति है हरि को रूप भ्रगाघो ॥  
 उडव प्राये । गोपियो ने उनकी जो बातचीत हुई उसमे युग-युगान्त का

सनातन विरह फूट पड़ा है। गोपियो ने प्रेमातिशाय्य के कारण क्या-क्या नहीं कहा, बिचारे भोरे की तो दुर्गति ही कर डाली पर एकान्त प्रेम की पावन प्रतिमा राधा ने क्या कहा ? वे उडव के पास गयी ही नहीं। चलती बार उडव राधिका के घर स्वर्ग गये और प्रियतम के लिए सन्देश की प्रार्थना की। हाय, राधिका कौन-सा सन्देश दे ! जिस गोपाल के साथ गुडियों के खेल खेले हैं, ठठोली से पनघट मुखरित हुए है, वे ही आज मथुरा के सम्राट् हैं। वे सन्देश चाहते हैं, उन्होने दूत भेजा है। जो इतने समीप थे, वे आज इतने दूर हो गये हैं। राधिका ने उडव को देखा और उनके दोनो विशाल नयन उमग चले । वे आगे बढ़कर उडव का स्वागत करना

1. उमगि चले दोठ नयन विशाल ।  
 मुनि-मुनि यह सदेश श्यामधन मुनिरि तुम्हारे गुन गोपाल ।  
 मानन बपु उरजनि के भन्तर जलधारा बाढ़ी तेहि काल ।  
 मनु जग जलज मुमेर शृंग तें जाइ मिले सम शक्तिहि सनाल ।

मौर,  
 तुम्हरे विरह बजराज, राधिका नैननि नदी बही ।  
 लीने जात निमेष कूल दोठ एते यात चढ़ी ।  
 गोलकनाउ निमेष न लागत सो पलकनि बर बोरति ।  
 ऊरघ शशास समीर तरगनि तेज तिलकतघ तोरति ।  
 ऊरबल कीव कुचीत किये लट घबर घघर करोल ।  
 बकि रहे पथिक मुजस हितही के हस्तचरण मुख बोन ।

चाहती थी, पर चरण उलझ गये, थहराकर गिर पड़ी :

चलत चरन गहि रह गई, गिरि स्वेद-सलिल रस भीनी ।  
छूटी बट, भुज फूटी बलया, टूटी लर, फटी कंचुक भीनी ॥

और,

कंठ वचन न बोलि आवे हृदय परिहसभीन,  
नैन जलि भरि रोइ दीनी प्रसित आपद दीन !

जिन नयनों की कृपाकोर के लिए किसी दिन नटनागर के नयन प्यासे रहते थे, प्रथम दर्शन में ही जिन नयनों ने गोपाल लाल के नयनों में ठगोरी डाल दी, उन्ही नयनों से उद्धव को कैसा देखा ? हाय, 'सूरसागर' में प्रतिफलित उस अपार विरह-समुद्र को कौन समझ सकता है ? उद्धव ने क्या देखा ?

नैनन होइ बदी बरखा सों ।  
रातिदिवस बरसत भर लाये दिन दूनी करखा सों ।  
चारि मास बरसे जल खूँटे हारि समुझि उनमानी ।  
एतेहू पर धार न खंडित इनकी अकथ कहानी ।

और,

देखी मैं लोचन चुअत अचेत ।

मनहुँ कमल शशि त्रास ईस को मुकुता गनि गनि देत ।

द्वार खड़ी एकटक पग जोवति उरघहु श्वास न लेत । इत्यादि ।

राधिका की दशा उद्धव ने बड़ी ही करुण भाषा में बताया थी :

रहति रैन दिन हरि हरि हरि रट ।

चितवत इकटक भग चकोर ली जबतें तुम विछुरे नागर नट ।

भरि भरि नैन नीर डारति है सजल करति अति कचुकी के पट ।

मनहुँ विरह को ज्वर ता लागि लियो नेमप्रेम शिव शीश सहस घट ।

जैसे यव के अंगु औस कन पान रहत ऐसे अवधिहि के तट ।

'सूरदास' प्रभु मिलौ कृपा करि जे दिन कहे तेउ आए निकट ।

भक्तों में प्रसिद्ध है कि सूरदास उद्धव के अवतार थे। यह उनके भक्त और कार्यजीवन की सर्वोत्तम आलोचना है। 'बृहद्भागवतामृत' के अनुसार उद्धव भगवान् के महाशिष्य, महामृत्य, महामात्य और महाप्रियतर थे। वे सदा श्रीकृष्ण के साथ रहते थे—शयन के समय, भोजन के समय, राजकाज के समय,

→ नाहिन और उपाय रमापति बिन दरसन जो कीजै ।

पाँसु सलिल बड़त सब गोबुल 'सूर' मुँर गहि लीजै ।

और,

नैन घट घटत न एक धरो ।

कबहुँ न मिटत मदा पावस ब्रज लागी रहत धरो ।

सब अतु मिटो एक भई ब्रज महि चाहे विधि उलटि धरो ।

'सूरदास' प्रभु दुम्हरे विछुरे मिटि मरजाद टरो ।

कभी भी भगवान् का साथ नहीं छोड़ते थे, यहाँ तक कि घन्तःपुर में भी सदा साथ-साथ रहते थे। केवल एक बार उन्होंने भगवान् का साथ छोड़ा था और व उस समय जब गोपियों का समाचार लेने के लिए भगवान् ने ही उन्हें बुलावन भेजा था। कहते हैं, इस बार उन्हें भगवत्संग से दूना प्रानन्द मिला था। उनके तीन काम थे : भगवान् की पद-सेवा, उनके साथ हास-विनोद और शीला के समय साथ-साथ रहना। पहले कार्य में इतने तन्मय रहते थे कि प्रबोध लोंगो को भ्रम हो जाता था कि वे पागल हो गये हैं। सूरदास के जीवन का भी यही परिचय है। केवल एक बार उन्होंने 'सूरसागर' में भगवान् का साथ छोड़ा है, 'भ्रमर गीत' में निश्चय ही उन्हें भी दूना प्रानन्द मिला था। इस प्रवाद का साहित्यिक अर्थ बड़ा ही अर्थपूर्ण है। उद्धव के मुँह से 'सूरसागर' में जो कुछ कहाया गया है वह कल्पना-विलास नहीं है, प्रत्यक्ष अनुभूत सत्य है। मैं आपको यहाँ फिर एक बार याद दिला दूँ कि विरह के प्रसंग में साधक भक्त अपने-प्राप को ही खोलकर रख देता है।

परन्तु राधिका का चित्र भव भी अधूरा है। मैं अपने पाठकों को प्रभास क्षेत्र में ले जाना चाहता हूँ। आज बहुत दिनों के बाद प्रानन्दकन्द भगवान् गोपियो और गोपालो को कृतार्थ करनेवाले हैं। आज राधिका के भाग्य फिर है—'अचल उडत, मन होत गहगहो, फरकत नैन खये।' राधिका ने यह शुभ संवाद सुना। उनकी प्रीति में पानी भर आया। श्यामसुन्दर तो आ गये, पर उनके दर्शन क्या भाग में बदे हैं? कौन जाने? उन्होंने इच्छापूर्वक राधिका का त्याग किया है, खुशी होगी तो फिर प्रहण करेंगे, पर राधिका दौड़कर उनके प्रेम को अपमानित नहीं करेंगी। पर हाय, मन तो नहीं मानता :

कब धौ मिले श्यामसुन्दर सखि यदपि निकट हैं आये !  
भगवान् लाव-लश्कर के साथ आये हैं, दास-दासियों की इतनी घटा, वस्त्रा-

भूषणों की ऐसी छटा ब्रजवासियों के निकट अत्यन्त अपरिचित हैं। गुड़ियों के खेलवाले कृष्ण ये नहीं है, पनघट की दान-लीलावाले कृष्ण ये नहीं है, शरत्-पूर्णिमा के रासविहारी कृष्ण ये नहीं है, ये महाराज हैं। उनकी अम्यर्थता करने के लिए ब्रज की गोपियाँ खड़ी हो गयीं। राधिका भी अपनी मर्मव्यथा के भार से दुवकी हुई एक तरफ खड़ी हो गयी। महाराजाधिराज श्रीकृष्ण अपनी पट्टमहिषी के साथ धूमधाम से निकले और गोपियों के सामने आये। महारानी रविमणी से न रहा गया, पूछ बैठी, 'प्रिय इनमें को वृषभानु किरोरी?' जिस राधिका का नाम लिये बिना भगवान् कोई काम ही नहीं कर सकते—'जाके गुन गनि गुणति माल कबहुँ उर में नहिँ छोरी'—उस वृषभानुलली को देखने की उत्सुकता रविमणी सभाल नहीं सकी; बोली, 'नेकु हमें दिखरावहु अपने वालापुन की जोरी।' भगवान् ने रविमणी को दिखाया—'वह देखो जुवतिन में ठाड़ी नील वसन तन गोरी।'।

अन्त मे भगवान् राधा को मिले । राधिका उस विशाल ऐश्वर्य को देखकर रूढ़वाक् हो गयी—‘सूर देखि वा प्रभुता उनको कहि नहि आवे बात !’ श्रीकृष्ण ने समझा, रुक्मिणी ने भी समझा । वे उन्हें अपने घर लिवा गयी और बहन की तरह बगल मे बैठ गयीं । तब जाकर सूरदास के ‘प्रभु तहाँ पधारे जहाँ दोऊ ठकुरानी ।’ और फिर,

राधा माधव भेंट भई ।

राधा माधव माधव राधा कीट भृंग गति ह्वै जु गई ।

माधव राधा के रंग राते राधा माधव रंग गई ।

माधव राधा प्रीति निरन्तर रसना कहि न गई ।

परन्तु बरसाने की उस मुखर बाला के मुँह से एक बात नहीं निकली । आनन्द का यह गम्भीर समुद्र किञ्चित्मात्र चंचल नहीं हुआ, भगवान् के चले जाने पर केवल पछताके रह गयी :

करत कछु नाही आज बनी ।

हरि आये हौ रही ठगी-सी जैसे चित्तवनी ।

आसन हरपि हृदय नहि दीनो कमलकुटी अपनी ।

न्यवछावर उर अरघ न अंचल जलधारा जु बनी ।

कंचुकी तं कुच-कलश प्रकट है टूटि न तरक तनी ।

अब उपजी अति लाज मनहि मन समुझत निज करनी ।

‘सूरसागर’ की यही विरहविधुरा राधिका है । इस राधिका के आत्मसमर्पण में एक ऐसा गाम्भीर्य है जो अन्यत्र दुर्लभ है । भगवान् को अपना सर्वस्व दे देंगी, वशतें भगवान् चाहें । श्रीकृष्ण को पाना उनका लक्ष्य नहीं है, श्रीकृष्ण का तृप्त होना ही लक्ष्य है । हृदयधन को क्षणभर के लिए भी देख लेने की व्याकुलता से उनका हृदय टूक-टूक हो जाता है, तथापि वे यह नहीं कहतीं कि श्रीकृष्ण उनके साथ वही पुरानी केलि आरम्भ करें । राधिका का शरीर-मन-प्राण केवल एक ही उपादान से गठित है—उनकी तृप्ति । रह-रहकर मन मे प्रश्न उठता है कि क्या महाकाव्य के भीतर से इससे अधिक सुन्दर प्रेममूर्ति की रचना हो सकती थी और क्या नाना भाँति के पहाड़ों, नदियों, दुःख-सुखों, कर्तव्य-अकर्तव्य के बयावानों के भीतर घसीटने से राधिका का राधिकात्व ही नहीं नष्ट हो जाता ! क्यों लोग व्यर्थ ही अफसोस किया करते है कि सूरदास ने महाकाव्य लिखकर...! इत्यादि ।

## दसवीं शताब्दी से समाज में विभेद-सृष्टि का आरम्भ

भक्ति-साधनाओं की चर्चा करते-करते हम कुछ दूर तक चले आये। धार्मिक साधनाओं की ठीक-ठीक जानकारी के लिए उस काल की सामाजिक पृष्ठभूमि की जानकारी आवश्यक है। हमने पहले भी लक्ष्य किया है कि इस देश में नाना ऐतिहासिक कारणों से छूत-छात और बहिर्विवाह का वर्जन बना हुआ था। परन्तु दसवीं शताब्दी के आरम्भ से इस भेद-विभेद ने बहुत ही कठोर रूप धारण किया। जब तक हमें उस कठोर रूप का ठीक-ठीक परिचय नहीं मिलेगा, तब तक यह समझना कठिन ही होगा कि क्यों हजारों साधु-सम्प्रदाय मध्यकाल में बन गये। वैराग्य का ऐसा विकृत रूप क्यों हुआ? वस्तुतः जाति-पाँति का शिकंजा इतना कठोर था कि उससे बचने का एक ही उपाय रह गया था—साधु हो जाना। अन्त तक यह उपाय भी बहुत सफल नहीं सिद्ध हुआ। सो, विविध सम्प्रदायों के संघटित होने में जाति-प्रथा की कठोरता का मामूली हाथ नहीं था। यह विचित्र बात है कि जिस समय भारतवर्ष में जाति-पाँति को तोड़नेवाली संस्कृति ने प्रबल प्रताप के साथ आक्रमण करना शुरू किया और अन्त तक इस देश में अपना शासन स्थापित करने में सफलता पायी, उसी समय जाति-पाँति का बन्धन और भी कठोर हो गया। इस विरोधाभास का कारण क्या है? तत्कालीन ऐतिहासिक परिस्थिति के सिंहावलोकन से ही उसका कुछ कारण समझ में आ सकता है।

गुप्तों के बाद 550 ई. में कान्यकुब्ज में मौखरी शक्तिशाली राजा हुए। बाद में श्रीहर्ष का बहुत ही सुसंगठित प्रभावशाली राज्य यहाँ स्थापित हुआ। उसके सेनापति भण्ड और उसके वंशजों ने भी इस भूभाग पर शासन किया। पर नवीं शताब्दी के आरम्भ में उनकी शक्ति क्षीण हो गयी। इन तीन शताब्दियों में कान्यकुब्ज सब प्रकार से समृद्ध और शक्तिशाली राज्य था। जब नवीं शताब्दी में इसके शासक भण्ड एकदम अशक्त हो गये तो भी राजलक्ष्मी कन्नौज छोड़ने को तैयार नहीं थी। उस समय बंगाल में पालों का राज्य था जो पहले कई बार इस राजलक्ष्मी को अपनी गृहलक्ष्मी रूप में प्राप्त करने का प्रयत्न कर चुके थे। दक्षिण में राष्ट्रकूटों का शक्तिशाली राज्य था जिसका उदय आठवीं शताब्दी के मध्यभाग में हुआ था और लगभग सवा दो सौ वर्षों तक उन्होंने प्रबल प्रताप के साथ शासन किया था। कभी-कभी उनकी तलवार गंगा-यमुना के द्वारों में भी झनझना उठती थी और कान्यकुब्ज राजलक्ष्मी को वरण करने के लिए तो इन लोगों ने भी कुछ उठा नहीं रखा। उधर पश्चिम भारत के प्रतीहार भी बहुत शक्तिशाली थे और उन्होंने भी कान्यकुब्ज को हथियाना चाहा था। इस प्रकार नवीं शताब्दी में कान्यकुब्ज की राजलक्ष्मी काफी खींचतान में पड़ी थी। सन् 815 ई. में प्रतीहार



नागभट्ट ने कान्यकुब्ज पर अधिकार किया और उसी समय से कान्यकुब्ज की राजलक्ष्मी प्रतीहारों की हो रही। नवी से ग्यारहवीं शताब्दी तक भारत की तीन प्रधान राजशक्तियाँ थीं। कान्यकुब्ज के प्रतीहार, गौड़ के पाल और मान्यखेट के राष्ट्रकूट। इनमें परस्पर प्रतिस्पर्धा थी। उधर उत्तर-पश्चिम सीमान्त से मुसलमानों का आक्रमण शुरू हो गया था। सिन्ध में उनकी जड़ भी जम चुकी थी।

सन् 1018 ई. में प्रतीहार राजा राज्यपाल महमूद से पराजित हुआ और उसकी अधीनता भी स्वीकार कर ली। जान पड़ता है कि राजपूत राजाओं ने उसके इस आचरण को पसन्द नहीं किया और कई अधीनस्थ राजाओं ने मिलकर उसे मार डाला और उसके पुत्र को गद्दी पर बैठा दिया। परन्तु प्रतीहारों का सूर्य अस्त हो गया। केन्द्रीय शक्ति के दुर्बल हो जाने के कारण कालिंजर के चन्देल, त्रिपुर या तैवार के कलचुरि और साँभर के चौहान स्वतन्त्र हो गये। इसके बाद का काल राजपूत राजाओं के परस्पर विवाद और एक-एक करके मिटने का काल है। ये राजे परस्पर भी झूझते रहे और मुस्लिम आक्रमण से भी लोहा लेते रहे।

त्रिपुरी के कलचुरियों में कर्ण नाम का अत्यन्त प्रतापशाली राजा हुआ जो सम्भवतः सन् 1038 से 1080 ई. तक राज्य करता रहा। उसने दक्षिण में चोल-पाण्ड्यों तक को जीत लिया और उत्तर में उसकी विजय-ध्वजा काशी, कोशल और चम्पारन तक फहरायी। त्रिपुरी का ही अग्रभ्र शर तैवार है। राजा कर्ण के साथ शाण्डिल्य-गोत्रीय 'तैवारी' ब्राह्मण आये जो सरयू-पार में अब भी श्रेष्ठ ब्राह्मण माने जाते हैं। इन ब्राह्मणों की अनुश्रुतियों से जान पड़ता है कि ये भी मूलतः कान्यकुब्ज ब्राह्मण ही हैं। राजा कर्ण ने सरयू-पार में ब्राह्मणों को बहुत भूमि दान दी थी। उसके कुछ दानपत्र गोरखपुर जिले में पाये गये हैं। कर्ण का राज्य इस इलाके में ज्यादा दिन नहीं टिक सका और ऐसा जान पड़ता है कि उसने जिन ब्राह्मणों को दान देकर इधर बसाया था वे आगे चलकर राज्याश्रय नहीं पा सके। ऐसा जान पड़ता है कि गोंड राजाओं के अभ्युदय के बाद इनमें से कुछ घर फिर अपने पुराने निवासस्थान की ओर लौट गये।

सन् 1080 ई० में कान्यकुब्ज और काशी तथा कर्ण के जीते हुए आसपास के प्रदेशों पर गाहड़वार-वंशी राजा चन्द्र का अधिकार हो गया। यह बहुत प्रतापशाली राजा था। महमूद के आक्रमण और राज्यपाल के पतन के बाद दिल्ली से लेकर बिहार तक के उस प्रदेश में जिसकी भाषा आज हिन्दी है, घोर अराजकता फैल गयी थी। गाहड़वार-वंश के शिलालेखों में सर्वपूर्वक स्मरण किया गया है कि श्री चन्द्रदेव ने अपने उदारतर प्रताप से प्रजा के अशेष उपद्रव का शमन कर दिया था—येनोदारतर प्रतापशमिताशेषप्रजोपद्रवं—सो, इस वंश के राजाओं को प्रजा ने बड़े प्रेम से सिर-माये लिया। इस प्रकार कन्नौज, काशी और अवध तथा बिहार का कुछ हिस्सा गाहड़वार राजाओं के हाथ लगभग दो सौ वर्षों तक रहा। इस वंश के सबसे प्रतापशाली राजा गोविन्दचन्द्र (1114-1115 ई.) थे।

एक तरफ तो इन्हे दुर्दान्त गौड़ राजाओं से लोहा लेना पड़ता था जो मौका पाते ही कान्यकुब्ज को हड़प लेने को तत्पर रहते थे; इनके पास हाथियों की प्रचण्ड सेना थी। दूसरों और महमूद के सेनापतियों से निरन्तर टक्कर लेनी पड़ती थी। गोविन्दचन्द्र के छोड़ी की टाप पंजाब के किनारे से लेकर बंगाल की पश्चिमी सीमा तक निरन्तर सुनायी पड़ती थी। अपनी प्रशस्तियों में उसने अपने को उस भूमि का अधिकारी घोषित किया है, जो उनके निरन्तर दौड़ते रहनेवाले घोड़ों के टाप की मुद्रा से मुद्रित थी<sup>1</sup>? लगभग आधी शताब्दी तक इस प्रवल-परक्रान्त राजा के शासन में उस एकता का सूत्रपात हुआ जिसका आज भी हिन्दी-भाषी जनता उपभोग कर रही है। गोविन्दचन्द्र के काल में कान्यकुब्ज गौरव फिर से प्रतिष्ठित हुआ। इस राजा ने दक्षिण से बुलाकर बहुत-से ब्राह्मणों को भूमिदान दिया था। विक्रमादित्य की भाँति चन्द्र भी संस्कृत के पक्षपाती थे। यद्यपि वे अपने को परम माहेश्वर कहते हैं तथापि उन्होंने विष्णु मन्दिर भी बनवाये और विष्णु के वे भक्त भी थे। परन्तु इस राजा के काल में प्रोत्साहन बराबर संस्कृत भाषा को और ब्राह्मण धर्म को मिलता रहा। जिस प्रकार गौड़ के पाल राजा और गुजरात के सोलंकी देशभाषा तथा मालवा के परमार देशभाषा को प्रोत्साहन दे रहे थे, उस प्रकार का कोई प्रोत्साहन इस दरबार से नहीं मिल रहा था।

अब तक दसवीं शताब्दी तक के जितने दानपत्र प्राप्त हुए हैं उनमें ब्राह्मणों के केवल गोत्र और शाखाओं की ही चर्चा है। ऊपर बताया गया है कि कलचुरि राजा कर्ण ने कुछ दिनों के लिए काशी, सरयूपार और उत्तरी बिहार के चम्पारण्य भू-भाग पर राज्य किया था। सन् 1077 ई. का एक कलचुरि दानपत्र गोरखपुर जिले के काहल नामक ग्राम में प्राप्त हुआ है, जिसमें प्रथम बार ब्राह्मणों के गोत्र-प्रवर के साथ गाँव के नाम का भी उल्लेख है। यहाँ प्रदेश का नाम नहीं मिलता, सम्भवतः वह बिना निर्देश के भी समझ लिया जाता था। उन दिनों केवल गाँव का नाम मिलता है। सरयूपारी ब्राह्मणों में घाज भी गाँव के नाम से परिचय देने की प्रथा है जो सम्भवतः त्रिपुर या तैवार के स्मृति रूप में जो रही है। संवत् 1166 अर्थात् सन् 1109 ई. के गोविन्दचन्द्र वाले दानपत्र में भी गुणचन्द्र को भट्ट ब्राह्मण गागू का पौत्र, रिहते का पुत्र और भट्ट कवड़ ग्राम का निवासी बताया गया है। बाद में यह प्रथा खूब तेजी से चल पड़ी। इसके बाद की प्रशस्तियों में देश का नाम भी जुड़ा मिलता है। गुजरात के कुमार पाल की प्रशस्ति (सन् 1151 ई.) में 'नागर' ब्राह्मण का उल्लेख है। माहड-

1. दुर्दास्कारगीहद्विरदवरपटाकृमनिबेदधीवो

वालों के दानपत्रों में ठक्कुर और राउत ब्राह्मणों की चर्चा मिलती है। 'राउत' शब्द से ध्वनि निकलती है कि ये ब्राह्मण कभी 'राजपुत्र' का सम्मान पानेवाले थे। महमूद के आक्रमण के पहले गजनी और कश्मीर में ब्राह्मणों के राज्य थे और पजाव में ब्राह्मण राजा थे। सम्भवतः ऐसे ही किसी राजवंश के ब्राह्मण 'राउत' कहे जाते होंगे। जो हो, ये उपाधियाँ प्रदेशवाचक नहीं कही जा सकती, यद्यपि इनमें भी पुराने गौरव की स्मृति बचाने का प्रयत्न है जो विभेद का एक कारण बना रहा है। इस काल के बाद गोत्र और प्रवर का स्थान गौण हो जाता है और प्रदेशवाची विशेषण प्रधान हो जाता है। सन् 1226 ई. के एक परमार दानपत्र में पण्डित, दीक्षित, द्विवेदी, चतुर्वेदी आचार्यिक आदि उपाधियुक्त नाम मिलने लगते हैं (E. 9 IV, P. 108, 121) और सन् 1177 ई. के जयचन्द्र के दानपत्र में प्रथम बार ब्राह्मणों के नाम के आगे (E. 9. IV, P. 129) सम्मान-सूचक 'पण्डित' शब्द का व्यवहार पाया जाता है। कई जगह केवल उसका सक्षिप्त रूप पं. मिलता है जो आज भी हिन्दीभाषी क्षेत्रों में प्रचलित है।

इसी समय से ब्राह्मणों के अनेक जातिवाचक विशेषणों का प्रयोग मिलने लगता है। जहाँ पहले गोत्र और प्रवर ही व्यावर्तक समझे जाते थे, वहाँ अब देश-वाचक अध्ययन-सूचक, ग्राम-निर्देशक और सम्मान-सूचक विशेषणों की चर्चा आने लगती है। परवर्ती काल में दुवे, चौवे, मिसिर, सुकुल, उपाध्याय, नागर, गौड़ आदि विशेषणों में इन्हीं विभिन्न अर्थों के विशेषणों का प्रयोग है। ग्यारहवीं-बारहवीं शताब्दी के दानपत्रों में इन विशेषणों का प्रयोग पहले बहुत थोड़ी मात्रा में मिलता है, बाद में अनिवार्य रूप में आने लगता है। ऊपर जयचन्द्र देव के जिस दानपत्र की चर्चा की गयी है उसमें एक ब्राह्मण के नाम के साथ 'द्विवेद' उपाधि है। एपीग्राफिका इण्डिका की 19वीं जिल्द (पृ. 353) में छपे एक दानपत्र में एक उपाधि 'कर्णाट द्विवेद ठक्कुर' है जो प्रदेश, शिक्षा और पूर्ववर्ती अधिकार—तीनों की सूचना देता है।

इस प्रकार इस काल में पढ़े-लिखे ब्राह्मणों का प्रयत्न यह था कि वे अपनी पूर्ववर्ती भूमि की स्मृति बनाये रखें और अपने इर्द-गिर्द की जनता से अपने को विभेद समझते रहें। यही हाल उन क्षत्रिय राजाओं का भी था जो बाहर से आकर नया राज्य अधिकार कर लेने के बाद स्थानीय लोगों से अपने को भिन्न और श्रेष्ठ मानते थे। उत्तरी भारत पर निरन्तर विदेशी जातियों के हमले होते रहे और राजलक्ष्मी ने पुराने क्षत्रियों का साथ कई बार छोड़ दिया था। ये क्षत्रिय कृषि और कारवार में लग गये थे। आजकल के उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश और बिहार में बसनेवाली अधिकांश बनिया जातियाँ इन्हीं हारे हुए क्षत्रियों की वंशज हैं। इन कृषिजीवी और तुलाजीवी जातियों से अपनी भिन्नता बताने के लिए ही 'राजपुत्र' या 'राजपूत' विशेषण का उद्भव हुआ। इस प्रकार संयोगवश काशी काण्यकुब्ज की शासक जाति भी अपने को जनता से भिन्न और श्रेष्ठ समझती थी और विद्वान् ब्राह्मण भी अपने को जनता से भिन्न और श्रेष्ठ

समझते थे। परिणाम यह हुआ कि नवीं शताब्दी के प्रतीहार राजाओं से आरम्भ करके 12वीं शताब्दी तक शासन करनेवाले गहड़वार राजाओं तक ने लोक-भाषा और लोक-जीवन की उपेक्षा की। संस्कृत को इस दरवार में पर्याप्त मान मिला और इस काल में काशी भारतवर्ष की सांस्कृतिक राजधानी बनी रही। यहाँ के पण्डितों के लिखे निबन्धग्रन्थ भारतवर्ष के दूसरे प्रदेशों के अधिवासियों के लिए मार्गदर्शक होते रहे। गहड़वार राजा यद्यपि अपने को 'माहेश्वर' कहते हैं पर वे उतने ही 'वैष्णव' भी थे। वे लक्ष्मी के उपासक थे। उनकी प्रशस्तियों के आरम्भ में लक्ष्मी की स्तुति हुआ करती है। यह स्तुति घोर शृंगारी भाषा में है जो उस काल की भक्ति के स्वरूप की सूचना देती है।<sup>1</sup> वस्तुतः ये लोग स्मार्त थे। इनके काल से काशी स्मार्तों का केन्द्र बनी और 'माहेश्वर' पुरी भी बनी रही। इस प्रदेश के ब्राह्मणों की प्रतिभा का उत्तम रूप हमें संस्कृत-साहित्य में मिल जाता है पर देश की साधारण जनता की बोल-चाल की भाषा में क्या लिखा जा रहा था इसका कोई परिचय नहीं मिलता। इस प्रदेश के बाहर के छिटके-फुटके प्राप्त साहित्य के आधार पर ही कुछ अनुमान किया जा सकता है।

महमूद ने कई बार आक्रमण करके उत्तरी भारत को आतंकित कर दिया था। इसलिए धर्मभीरु ब्राह्मण परिवार उत्तर भारत को छोड़कर ऐसे स्थानों में जाने का प्रयत्न करने लगे, जहाँ उन्हें संरक्षण प्राप्त हो सके और वैदिक यज्ञ-याग की क्रिया निर्विघ्न चलती रहे। राज्यपाल के पराजय के बाद अन्तर्वेद में अराजकता फैल गयी थी। इस क्षेत्र के ब्राह्मण सदा उत्तम और पवित्र माने जाते थे। बंगाल के सामन्त या बल्लालसेन ने, जिसका राज्यकाल सम्भवतः 11वीं शताब्दी के अन्त में और धारहवीं के आरम्भ में था, कान्यकुब्ज ब्राह्मणों को अपने देश में बसाया, उड़ीसा के केसरी राजाओं ने भी कान्यकुब्ज ब्राह्मणों को अपने राज्य में बसाया। इसी प्रकार गुजरात के राजा मूलराज और दक्षिण के चोल राजाओं के बारे में भी प्रसिद्ध है कि उन्होंने उत्तर के ब्राह्मणों को बुलवाया था। कुछ ब्राह्मण अपनी इच्छा से दूर-दूर जाकर बसे। इस प्रकार इस काल में एक ओर जहाँ देश की राजशक्ति खण्ड-विच्छिन्न होने लगी वहाँ वेदाध्यायी और संस्कृत विद्या के संरक्षक ब्राह्मणों का भी नाना स्थानों में विभाजन होने लगा। नये प्रदेशों में बसे ब्राह्मण अपने को उस स्थान के लोगों से भिन्न समझने लगे और अपने मूल निवास-स्थान की स्मृति बनाये रखने के लिए अपने नामों के साथ अपने प्रदेश के नामों का भी उल्लेख करने लगे। राज्यों के उलट-फेर के साथ इन ब्राह्मणों को स्थान बदलना पड़ता था। इसलिए वे और भी दृढ़ता के

1. धीम् परमारवने नमः ॥

परमेश्वरकृष्णकृष्णकंठवीठनुठकरः ।

वरप मुत्तारभे च धियः धेयसऽस्तु वः ।

साथ अपने मूल वासस्थानों की स्मृति अपने नाम से जोड़े रहना चाहते थे। दक्षिण उन दिनों अपेक्षाकृत अधिक सुरक्षित स्थान था। इसलिए उत्तर के अनेक ब्राह्मण परिवार दक्षिण की ओर चले गये और उधर ही रहने लगे। अरबों परिवर्तन के साथ-साथ इनमें से कुछ फिर उत्तर की ओर आ गये। इनके साथ अपना भेद बताने के लिए उत्तर के पुराने ब्राह्मणों ने और भी नये विशेषण जोड़े। इस प्रकार ब्राह्मणों की अनेक उपजातियाँ और भेदोपभेद बनते गये। क्षत्रिय शक्ति भी निरन्तर विभाजित हो रही थी और इन उच्च वर्णों के इस प्रकार भेदोपभेदजनित सावधानी का अमर निचली श्रेणियों पर भी पड़ रहा था। इस प्रकार दसवीं शताब्दी के बाद जाति-पाँति की व्यवस्था तेजी से दृढ-तर होती गयी और निरन्तर भेद-विच्छेद की ओर देस को ढकेलती चली गयी। इस प्रकार यह एक विचित्र-सी बात है कि जाति-पाँति को तोड़नेवाली संस्कृति के आक्रमण ने इस देस के सम्राज में जाति-पाँति का भेद-भाव और भी अधिक बढ़ा दिया।

## शिव-साधना के पीछे काम करनेवाली राजशक्तियाँ

दसवीं शताब्दी के अन्त तक दक्षिण में जैन धर्म बहुत प्रभावशाली था। पाण्ड्य और चोल राजाओं ने जैन गुरुओं, मन्दिरों और विहारों को दान दिया था। मैसूर के गंग भी जैन धर्म के अनुयायी थे। जैन पण्डितों की विद्वत्ता और तपस्या ने उन दिनों के दक्षिणी राजाओं को आकृष्ट किया था। लेकिन आठवीं शताब्दी के बाद से ही जैनों का प्रभाव घटने लगा। कहते हैं कि सबदर नामक शैव साधु ने पाण्ड्य राजाओं के राज से जैन धर्म को उखाड़ दिया और एक दूसरे साधु अम्पर ने पल्लव-राजाओं के राज्य से भी जैन धर्म की महिमा कम कर दी। यह आठवीं शताब्दी की बात है। दसवीं शताब्दी के चोल राजा केवल कट्टर शैव ही नहीं हो गये, उन्होंने जैनों पर अत्याचार भी किया। यह विश्वास किया जाता है कि चोलों ने जैनों के दमन के लिए अपनी राजनीतिक शक्ति का उपयोग भी किया। आठवीं शताब्दी के अन्त से दसवीं शताब्दी के अन्त तक दक्षिण के राष्ट्रकूट जैन धर्म के प्रेमी रहे और उनके प्रयत्न से जैन धर्म का बहुत अधिक प्रचार हुआ। मैसूर के गंग राजा तो जैन थे ही। राष्ट्रकूटों का अन्तिम राजा चतुष इन्द्र सुप्रसिद्ध महाराजा कर्ण का पुत्र था और उसकी माता गंग-वंश की राजकुमारी थी।

इसीलिए इन्द्र बहुत ही धर्मप्रवण राजा हुआ। जब चालुक्यों ने राष्ट्रकूटों पर विजय प्राप्त की तो इन्द्र ने सल्लेखन व्रत के द्वारा अपने जीवन का अन्त कर दिया। इस प्रकार दक्षिणी महाराष्ट्र में दसवीं शताब्दी के अन्त तक जैन धर्म फलता-फूलता रहा। परन्तु पच्छिमी चालुक्य कट्टर शैव थे और उन्होंने जैन प्रभाव को धो-पोंछ देने का प्रयत्न किया। कलचुरियों ने चालुक्यों को परास्त किया और सम्भवतः इस भगड़े के मूल में जैन धर्म का दमन ही प्रधान कारण था, क्योंकि कलचुरि सरदार विज्जन कलचुरि स्वयं जैन था। अनुमान किया जा सकता है कि कलचुरियों ने इस क्षेत्र में जैन धर्म को फिर से प्रतिष्ठित करना चाहा होगा। यह सन् 1159 ई. की बात है। परन्तु उनका राज्य स्थायी नहीं हुआ और शैव धर्म लगायत रूप में फिर से इस क्षेत्र में प्रतिष्ठित हो गया।

कर्नाटक में बहुत दिनों से गंग वंश का राज्य चल रहा था। सन् 1004 ई. में तंजोर के चोलो ने इनसे राज्य छीन लिया। जैसा कि पहले ही बताया गया है कि गंग जैन थे, किन्तु चोल इस काल के कट्टर शैव हो गये थे। अगर चोलों का राज्य स्थायी हो गया होता, तो सम्भवतः इस क्षेत्र से भी जैन धर्म के पैर उखड़ जाते। पर थोड़े दिन बाद ही गंगवाड़ी में होयसल राजाओं का राज्य हो गया जो जैन धर्म के अनुयायी थे। इस वंश का विश्ववर्धन नामक राजा रामानुज के प्रभाव से वैष्णव धर्म का अनुयायी हो गया और तब से मंसूर की भूमि में वैष्णव धर्म ने दृढ़तापूर्वक पैर जमा लिया है। इस प्रकार मंसूर में वैष्णव राजा के प्रतिष्ठित होने के कारण, तमिल देश में चोल राजाओं द्वारा दमन किये जाने के कारण और दक्षिणी महाराष्ट्र में लिगायतों के द्वारा स्थान-च्युत किये जाने के कारण दक्षिण भारत में जैन धर्म ने अन्तिम साँस ली। यद्यपि कुछ छिटपुट अनुयायी उसके बाद में भी रह गये। परन्तु बाद में जैन धर्म वहाँ कभी सिर उठाने के काबिल नहीं रह गया। आन्ध्र देश में भी जैनो की परम्परा से ज्ञात होता है कि शैव धर्म ने ही वहाँ जैन धर्म को प्रभावहीन बनाया। पूर्वी चालुक्य राजे परवर्ती काल में शैव कवियों के आश्रय दाता बने। इन्हीं कवियों में से सुप्रसिद्ध नन्नय कवि है जिसने महाभारत का तेलुगु में अनुवाद किया और पौराणिक शैव धर्म की महत्ता स्थापित की। पूर्व के गगवंशी राजे भी शैव थे और वारंगल के काकतीयवंशी राजे भी शैव ही थे। इन सब शक्तियों ने दक्षिण में जैन धर्म को प्रभावहीन बनाने में योग दिया। ऐसा लगता है कि दसवीं शताब्दी का सबसे प्रभावशाली धर्म शैव मत ही था। दक्षिण से उसने जैन धर्म को एकदम उखाड़ दिया और उत्तर में बचे-खुचे बौद्ध प्रभाव को आत्मसात् कर लिया। उत्तर के नाथपन्थ में अनेक बौद्ध सम्प्रदाय अन्तर्भूत हो गये, जिसकी चर्चा हम आगे कर रहे हैं।

इस बात का विश्वास करने के प्रचुर कारण हैं कि मुस्लिम आक्रमण के समय उत्तर भारत में ऐसे अनेक धार्मिक सम्प्रदाय थे जो ब्राह्मण धर्म से दूर

पड़ते थे। उन दिनों बौद्ध और कापालिक तो वेद विरोधी थे ही, शैवों के अनेक मतों को भी वेद विशुद्ध माना जाता था। गोरखपन्थियों में प्रसिद्ध है कि गोरखनाथ के पहले स्वयं गोरखनाथ के चलाये हुए बारह सम्प्रदाय थे और शिवजी के चलाये हुए बारह या षठारह सम्प्रदाय थे। इनमें से कई को नष्ट करके गोरखनाथ ने छह अपने और छह शिवजी के सम्प्रदायों को लेकर बारहपन्थी योग-मार्ग का प्रवर्तन किया। इस परम्परा में यह स्पष्ट है कि गोरखनाथ के पहले उत्तर-भारत में अनेक शैवमत प्रचलित थे जिनमें से केवल छह को गोरखनाथ ने अपने सम्प्रदाय में लेने के योग्य समझा था। अपने 'नाथ सम्प्रदाय' नामक ग्रन्थ में मैंने दिखाया है कि इस जनश्रुति का क्या अर्थ हो सकता है। गोरखनाथ के पूर्व ऐसे बहुत से शैव, बौद्ध और शाक्त सम्प्रदाय थे, जो वेदवाह्य होने के कारण वैदिक धर्म के अनुयायी नहीं माने जाते थे। जब मुसलमानी धर्म प्रथम बार इस देश में प्रविष्ट हुआ तो देश दो प्रतिद्वन्द्वी धर्मसाधनामूलक दलों में विभक्त हो गया। जो शैवमार्ग और शाक्तमार्ग वेदानुयायी थे, वे वृहत्तर ब्राह्मण प्रधान हिन्दू समाज में मिलते गये और निरन्तर अपने को वेदानुयायी सिद्ध करने का प्रयत्न करते रहे। यह प्रयत्न आज भी जारी है। उत्तर भारत में ऐसे अनेक सम्प्रदाय थे, जो वेदवाह्य होकर भी वेदसम्मत योग-साधना या पौराणिक देव-देवियों की उपासना किया करते थे। ये अपने को शैव, शाक्त और योगी कहते रहे। गोरखनाथ ने उनको दो प्रधान दलों का पाया होगा। एक तो वे जो योगमार्ग के अनुयायी थे, परन्तु शैव या शाक्त नहीं थे और दूसरे वे जो शिव या शक्ति के उपासक थे; परन्तु गोरख-सम्मत योगमार्ग के उतने नजदीक नहीं थे। इन्हीं दोनों दलों में से कुछ को गोरखनाथ ने अपने बारहपन्थी मार्ग में चुन लिया होगा। वर्तमान नाथग्रन्थ के शाक्त मत भी है, लकुलीश पाशुपतों का मत भी है, वैष्णव योगमार्ग और वाममार्गी और कापालिक मत भी है। इनका विस्तारपूर्वक विवेचन मैंने उपर्युक्त पुस्तक के तेरहवें अध्याय में किया है। यहाँ प्रकृत इतना ही है कि दक्षिण भारत की भाँति उत्तर भारत में भी शैवमत उन दिनों सबसे प्रबल धर्म मत था और इनमें भी नाथपन्थी योगियों का प्रभाव सबसे अधिक था।

परन्तु शैव धर्म उत्तर भारत में उतना आक्रामक नहीं हुआ, जितना दक्षिण में था। इसका कारण यह था कि उत्तर भारत पर मुसलमानों के हमले निरन्तर हो रहे थे और वहाँ की साधारण जनता और राजशक्तियों में इस सम्पूर्ण विपरीतधर्मी संस्कृति के प्रति शका का भाव उत्पन्न हो गया था। इसलिए दक्षिण में जो धर्म मत अत्यन्त आक्रामक रूप में प्रकट हुए वे भी उत्तर भारत में एक साथ बिना किसी विरोध के फलने-फूलने लगे। राजस्थान के अनेक राजवंश शैव धर्म के अनुयायी थे। मेवाड़ के वाष्पा रावल लकुलीश पाशुपत मत के अनुयायी थे। उनके नाम के साथ लगा हुआ 'रावल' शब्द सम्प्रदाय वाचक 'लाकुल' शब्द का ही अपभ्रंश रूप है। इस दरवार में जैनो और वैष्णवों का





ग्रहिसक रहना उनकी साधना की प्रथम प्रक्रिया थी। इन वैष्णवों के दो रूप हैं—एक तो निर्गुण मार्गी, दूसरे सगुण मार्गी। सामाजिक बातों में इनमें मतभेद हैं। इसी बात में वे एक दूसरे पर आक्रमण भी करते हैं। परन्तु धर्म-साधना क्षेत्र में दोनों की प्रेरक शक्ति भक्ति ही है।

दोनों में प्रधान भेद रूपोपासना के विषय में है। दूसरे श्रेणी के अर्थात् सगुण मार्गी भक्त ठोस रूप के उपासक हैं। सूरदास कहते हैं—

सुन्दर मुख की बलि बलि जाउँ ।  
लावन-निधि, गुन-निधि; शोभा-निधि,  
निरखि निरखि जीवत सब गाउँ ॥  
अङ्ग अङ्ग प्रति अमित माधुरी,  
प्रगटित रस रुचि ठाउँ ठाउँ ॥  
तामें मृदु मुसकानि मनोहर,  
न्याय कहत कवि मोहन नाउँ ॥  
नैन सैन दँ दँ जब बोलत,  
ता पर ही बिन मोल विकारउँ ।  
सूरदास प्रभु मदन मोहन छवि  
यह शोभा उपमा नहि पाउँ ॥

सूरदास के प्रभु की इस मदन मोहन छवि की उपमा सचमुच संसार में नहीं है। भक्त केवल उस 'कुटिल विथुरे कच' वाले मुख के ऊपरी सौन्दर्य पर ही इतना अधिक भाव-मुग्ध हुआ हो, यह बात संसार की साधना में अद्वितीय है। यह भाव एकमात्र भारतीय वैष्णव कवियों की साधना में सर्वप्रथम और शायद सबसे अधिक अन्त में, अभिव्यक्त हुआ है। वैष्णव कवियों को दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है। एक में वे भक्त हैं जो भक्त या साधक पहले हैं, कवि बाद में। दूसरी श्रेणी में उन कवियों को रखा जा सकता है जो कवि पहले हैं भक्त बाद में। सूरदास और तुलसीदास पहली श्रेणी में आते हैं; देव, बिहारी और मतिराम दूसरी में। सूरदास उपरिलिखित भजन में कहते हैं कि इस 'लावण्यनिधि, शोभानिधि, गुणनिधि' गोपाल को कवि 'मोहन' कहते हैं, यह बात उचित ही है। पर स्वयं सूरदास, कवि की उचित तक ही आकर नहीं रुक सकते, वे साधक हैं, वे आगे बढ़ते हैं—'नैन सैन दँ दँ जब बोलत ता पर ही बिन बोल विकारै !' कवि और साधक वैष्णव यही आकर अलग हो जाते हैं। कवि इस रूपातीत को एक नाम देकर, एक मोहक आख्या देकर, अपने कवि-स्वभाव के औचित्य की सीमा तक जाकर रुक जाता है। साधक आगे बढ़ता है और उत्सर्ग कर देता है अपने को उस मनोहारी सैन पर, उस रमणीय बोल पर—सो भी बिना मोल !

वैष्णव कवियों के इन दो रूपों को न समझने के कारण आज का समालोचक नाना प्रकार की कटूवक्तियों से साहित्यिक वातावरण को क्षुब्ध कर रहा है।

आज के कार्य-बहुल काल में मनुष्य की ललित भावनाएँ खण्ड-भाव से प्रकट हो रही हैं। किसी को इस समय एक समग्र साहित्य को न तो समझने की फुरसत है और न रचना करने की। काव्य में यह तिरिक का युग है, कथा में छोटी कहानी का और चित्रकला में विच्छिन्न चित्रों का, पर इसलिए इन विच्छिन्न चेष्टाओं को विच्छिन्न भाव से देखना तो वास्तविक देखना नहीं है। इस युग की काव्य-चेष्टा को समझने के लिए अतीत युग की काव्य-चेष्टा का ज्ञान आवश्यक है। इस देश का साहित्य समझने के लिए देशान्तर के साहित्य को समझने की जरूरत है—विच्छिन्न काव्य-चेष्टा के वर्तमान युग को समझने के लिए देशान्तर और कालान्तर नितान्त आवश्यक हैं। पर प्राचीन युग के साहित्य को समझने के लिए केवल प्राचीनतर साहित्य ही आवश्यक नहीं है, आधुनिक मनोवृत्ति का अध्ययन भी आवश्यक है। हमें अगर सूरदास या नन्ददास को समझना है तो उसका प्रधान उपकरण हमारी आधुनिक मनोवृत्ति है। इस मनोवृत्ति से उस युग की मनोवृत्ति का ठीक मेल नहीं भी हो सकता। आज सौन्दर्य और लालित्य का मानदण्ड बदल गया है। इस मानदण्ड से प्राचीन लालित्य को समझना सब समय सुलभ नहीं हो सकता। इस मनोवृत्ति को लेकर अगर प्राचीन कविताओं का अध्ययन किया जायगा, तो अनर्थ की सम्भावना है। उपनिषद् के एक मन्त्र में कहा गया है 'आत्मा को जानकर परमात्मा को जानना चाहिए।' इस कथन को बदलकर कहा जा सकता है कि अभिनव मनोवृत्ति को समझकर प्राचीन मनोवृत्ति को समझना चाहिए।

मि. रोसेनकोपे ने सन् 1914 ई. में (Lectures on Aesthetics, London University) कहा था कि 'सन् 1860 ई. से इंग्लैण्ड के सर्वसाधारण का चित्त परियों के रम्य लोक से हटकर सरल सहज कल्पना और मानवता की ओर अग्रसर हुआ है।' इस वक्तव्य को कुछ बदलकर भारतवर्ष के बारे में भी कहा जा सकता है। कम से कम इस शताब्दी में भारतीय चित्त भी कृष्ण और राधिका के विचार-ललित और भाव-मधुर गोलोक से उतरकर सहज मानव-गृह की ओर गया है। वस्तुतः आज भारतवर्ष का चित्त भी संसार के अन्य देशों की तरह एक महापरिवर्तन की ऊर्मि-प्रत्यूर्मि से आन्दोलित हो उठा है। एक ही साथ इस देश में इतने तरह की विचारधाराएँ आ टकरायी हैं कि उनके आवर्त-दुर्धर तरंगराजि में भारतीय चित्त कुछ हतबुद्धि-सा हो गया है। यूरोप में चौदहवीं शताब्दी में ही मानव चित्त स्वर्ग से हटकर मर्त्य की ओर अग्रसर हो गया था। मर्त्य की ओर आकर भी वह एक बार विस्मृत परीलोक की ओर धावित्र हुआ था। बीच में उसे तैयार होने का पर्याप्त अवसर मिला था। परन्तु यह सौभाग्य भारतवर्ष को न प्राप्त हो सका। एक ही साथ इतने वार्दों की बाढ़ यहाँ आयी कि आज का नव-शिक्षित समालोचक चकित-थकित की भाँति कर्तव्यमूढ हो उठा है।

भारतीय समालोचक एक बार टेनिसन-जैसे धार्मिक—भावाग्न् कवि की

कविता से मुग्ध होकर वैष्णव कवियों की ओर प्रश्न-भरी दृष्टि से देखता है, एक बार कोट्स की अस्तमित-तत्त्वा आनन्दमयी उक्तियों से चकित होकर देव और विहारी में उस भाव को खोजता है, एक बार बायरन के तत्त्व-गम्भीर आख्यान-काव्यों का आनन्द लेकर कबीर और दादू की ओर दौड़ता है, एक बार ईसाई भक्तों की गलदधु—भावुकता से विमुग्ध होकर रसखान और घन आनन्द की ओर ताकता है और अन्त में सर्वत्र निराश होकर क्षुब्ध हो उठता है। नवीन आलोचक इस महा विकट युग के सबसे अधिक रूप के भीतर अरूप की सत्ता खोजने में अपना समय नष्ट करता है। पर हाय, नाना अभिनव वादो के तरंगाघात से जर्जर उसकी चित्त-तरी अधिकाधिक भ्रान्त हो उठती है !

एक बार इंग्लैण्ड में ग्रीक नाटकों के विरुद्ध प्रबल आन्दोलन हुआ था। कहा गया था कि वह असमीचीन और अस्वाभाविक है, अर्माजित और कुश्चिपूर्ण है। पर ग्रीक ही इस भूल का सुधार हुआ, अंग्रेज मनीषियों ने आलोचनात्मक प्रवृत्तियों से अंग्रेज मस्तिष्क को उस सौन्दर्य का अधिकारी बनाया। ग्रीक नाटकों को ह्यूमेनिस्टिक या मानवीय-रस-मूलक कहा गया था। कहना न होगा कि आज का यूरोपीय साहित्य कम मानवीय नहीं है, पर ग्रीकों के मानव-आदर्श और वर्तमान युग के मानव-आदर्श एक ही नहीं हैं। ब्रजभाषा कवियों की रूपोपासना को मानवीय कहा जा सकता है, ब्रज का कवि कभी-कृष्ण या राधिका के रूप में अमानव-रस का आरोप नहीं करता। वह केवल एक बार स्वीकार कर लेता है कि उसका प्रतिपाद्य प्रतिमानव या सुपर-ह्यूमन है, पर इस स्वीकारोक्ति से उसके रसबोध में कहीं भी कमी नहीं आती। वह ईसा मसीह के भावुक भक्तों की भाँति सदा अपने प्रभु को दैवी प्रतीक या दैवी मध्यस्थ नहीं समझता। कहें तो कह सकते हैं कि ब्रज का कवि भी मानवीय है। पर ग्रीक कवि, आज के नाटककार, और ब्रजभाषा के कवि की मानवता की कल्पना में आकाश-पाताल का अन्तर है। तीनों तीन चीजें हैं—एकदम अलग-अलग।

ग्रीक नाटकों और मूर्त्तियों के साथ प्राचीन ग्रीकों की रीति-नीति, आचार-व्यवहार जटिल भाव से जड़ित थे। ग्रीक आर्ट केवन आर्ट के लिए नहीं था, वह ग्रीकों का जीवन था, ग्रीकों का उत्सव था, ग्रीकों का सर्वस्व था। एक अमेरिकन लेखक ने लिखा है कि हम आजकल नाटक को जिस दूरस्थ साक्षी की भाँति देखते हैं, ग्रीक उस तरह उसे नहीं देखते थे। ग्रीक दर्शक अभिनेताओं से इतने पृथक् नहीं होते थे। एक बार कविवर रवीन्द्रनाथ ने नाट्यमंच की आलोचना के प्रसंग में कहा था कि वे जापानी प्लासिकल नाटकों की एक विशेषता देखकर आनन्दित हुए थे। अभिनेता सजकर दर्शकों के बीचोबीच से होकर रंगमंच की ओर अग्रसर होते थे। यह बात मानो यह घोषित कर रही थी कि अभिनेता दर्शकों से दूर की चीज नहीं हैं। ग्रीक नाटकों में शायद ऐसा नहीं होता था, पर ग्रीक दर्शक निश्चय ही उसे अपने जीवन का एक स्वाभाविक अंग समझता था।

बौद्ध या हिन्दू देवताओं की मूर्तियों का अपूर्व कारु-कौशल उस प्रकार का हो ही नहीं सकता था, शिल्पकार उसे अपने तन-मन और जीवन से न रचता। ब्रजभाषा के कृष्ण की सारी लीला भी इसी तन-मन और जीवन के ईंट-चूने-गारे से बनी है। कवि ने अपनी मनुष्यता का सुन्दर-से-सुन्दर उपयोग उस भव-मधुर रुचिर-छवि की रचना में किया है। वह एकान्त दूर से निरीक्ष्यमाण चित्र नहीं है, वह अन्तर की प्रेम-स्रोतस्विनी की ठोस जमाहुट है। वहीं आकर उसकी सारी धारा सार्थक होकर रूपान्तरित हो गयी है। वह किसी तत्त्ववाद या व्याख्या की अपेक्षा नहीं रखती, वह अपने-प्रापमें पूर्ण है; पर आज का नाटक या काव्य या शिल्प न तो उस जीवनमय, किन्तु नित्य-नूतन ग्रीक मानवीयता के साथ मेल रखता है और न इस मनोमय, किन्तु परिवर्तनातीत भाव मधुर वृष्णव मानवीयता का सादृश्य रखता है। वस्तुतः आज की ललितकला का कोई एक रूप स्थिर नहीं किया जा सकता। बहुत्वधर्मा, नानामुखी, साक्षि-सापेक्षा इस कला का रूप भविष्य ही निर्णय करेगा।

इसीलिए जब सूरदास रूपातीत को 'मोहन' कहना कवि के लिए 'न्याय' बताते हैं तो उनकी बात सहज ही समझ में आ जाती है। यह रूप अन्य रूपों की भाँति आगे बढ़ने का मार्ग नहीं दिखाता, यहाँ आकर सारी गति रुक हो जाती है, सारी वृत्तियाँ मुग्ध हो जाती हैं, सारी चेष्टाएँ व्यर्थता के रूप में सार्थक हो जाती हैं। कवि की सारी सापेक्षता इस व्यर्थता में ही है। यह रूप मोहन है। मोहनेवाला, अर्थात् जहाँ आकर सारी मानसिक वृत्तियाँ शिथिल हो जाती है। तुलसीदास एक जगह कहते हैं—

सखि ! रघुनाथ रूप निहास ।

सरद बिधु रवि मुपन मनसिज मान भंजन हास ।

स्वाम सुभग शरीर जनु मन-काम पुर निहास ॥

चारु चन्दन मनहुँ मरकत सिखर लसत निहास ।

रुचिर उर उपवीत राजत पदिक गज मनि हास ॥

मनहुँ सुर पुनि नखत गन बिच तिमिर भंजनि हास ।

विमल पीत दुकूल दामिनि-दुति विनिन्दनि हास ॥

बदन मुपमा सदन सोभित मदन मोहनि हास ।

सकल प्रग प्रनुर नहि कोउ मुदयि बरननि हास ॥

दास तुलसी निरसतहि मुख सहत निरगनि हास ।

यहाँ भी कवि के उसी रूप का उल्लेख है। ऐसा कोई कवि नहीं जो उस 'सकल प्रग प्रनूप' का वर्णन कर सके। उसके लिए एक वाक्य ही उपयुक्त है और इसका उपयोग वह तब करता है जब उसकी उपमाएँ समाप्त हो जाती हैं, उत्प्रेक्षाएँ रुखेवग हो पड़ती हैं, रूपक विगत-भ्रष्ट हो उठते हैं। उस समय वह एक ही बात कहता है—'बदन मुपमा सदन सोभित मदनमोहनि हास।' और यही आकर सारा कवित्व पर्यवसित हो जाता है। जिस बार कवि

को भाव-मदिर कर देता है उसे मदन कहा जा सकता है। मदन की यह विशेषता है कि उससे मोह का आवेश बढ़ता है, नयी-नयी कल्पनाएँ, नये-नये रूपक दर्शक को विह्वल कर देते हैं। कृष्ण के अतिरिक्त अन्य सांसारिकों के रूप में मदन का भाव है—वह मादक होता है, उससे जड़ता आती है। पर कृष्ण का रूप 'मदन मोहन' है, वह मादकता को भी मोहित कर देता है। उस मोह का रूप तम-प्रकृतिक नहीं है, वह सत्व-प्रकृतिक है<sup>1</sup>। वैष्णव कवि की वाणी का सारा ऐश्वर्य इस 'मदन मोहनि हार' छवि तक आकर हत-चेष्ट हो जाता है, साधक एक कदम ग़ौर आगे बढ़ता है। यह बिना किसी कारण, बिना किसी लाभ के, बिना किसी उद्देश्य के, अपने को उस पर निछावर कर देता है, अपनी सत्ता उसी में विलीन कर देता है, यही उसका सुख है, यही उसकी चरम आराधना है—'दास तुलसी निरखतहि सुख लहत निरखनि हार।' देखनेवाला देखने में ही सुख पाता है—केवल देखने में !

कविवर रवीन्द्रनाथ एक स्थान पर लिखते हैं—“जो लोग अनन्त की साधना करते हैं, जो सत्य की उपलब्धि करना चाहते हैं, उन्हें बार-बार यह बात सोचनी होती है कि जो कुछ देख और जान रहे हैं, वही चरम सत्य नहीं है, स्वतन्त्र नहीं है, किसी भी क्षण में वह अपने आपको पूर्ण रूप से प्रकाशित नहीं कर सकता—यदि वे ऐसा करते होते तो सभी स्वयंभू, स्वप्रकाश होकर स्थिर ही रहते। ये जो अन्तहीन स्थिति के द्वारा अन्तहीन गति का निर्देश करते हैं, वही हमारे चित्त का चरम आश्रय और चरम आनन्द है। अतएव आध्यात्मिक साधना कभी रूप की साधना नहीं हो सकती। वह सारे रूप के भीतर से चंचल रूप के बन्धन को अतिक्रम करके ध्रुव सत्य की ओर चलने की चेष्टा करती है। कोई भी इन्द्रिय-गोचर वस्तु अपने को ही चरम समझने का भान करती है, साधक उस भान के आवरण को भेदकर ही परम पदार्थ को देखना चाहता है। यदि यह नाम-रूप का आवरण चिरन्तर होता तो वह भेद न कर सकता। यदि ये अविश्रान्त भाव से नित्य प्रवहमान होकर अपनी सीमा को आप ही न तोड़ते चलते तो इन्हें छोड़कर मनुष्य के मन में और किसी चिन्ता का स्थान ही न होता, तब इन्हें ही सत्य समझकर हम निश्चिन्त हो बैठे रहते, तब विज्ञान और तत्त्वज्ञान इन सारे और प्रत्यक्ष सत्यों की भीषण शृंखला में बँधकर मूक और मूर्च्छित हो रहते। इनके पीछे और कुछ भी न देख पाते। किन्तु ये सारे खण्ड वस्तु-समूह केवल चल ही रहे हैं, कतार बाँधकर खड़े नहीं हो गये। इसीलिए हम अखण्ड सत्य का, अक्षय पुरुष का, सन्धान पाते हैं...”

इस लम्बे उद्धरण को उद्धृत करने का कारण यह है कि इसमें रूप के बन्धानात्मक स्वरूप से उतरकर वाधात्मक रूप में प्रकट होने की सुन्दर व्याख्या की गयी है। रूप बन्धन है, पर यह बन्धन रूपातीत को समझने में सहायक है,

रूप चल है पर वह सनातन की ओर इशारा करता है, रूप सीमा है पर उसमें असीम की भाव-व्यञ्जना है। यही रूप जब आध्यात्मिक साधना का विषय हो जाना है तो बन्धन से भी नीचे उतरकर, बाधा का रूप धारण करता है। फिर वह उस राजोद्यान के सिंहद्वार के समान गन्तव्य की ओर इशारा न कर अपने आपको ही एक विषय-बाधा के रूप में उपस्थित करता है। एक सुप्रसिद्ध कला-मर्मज्ञ ने कहा है कि कला जब देवी-देवताओं की उपासना में नियोजित होती है तो उसमें एकघृष्टता आ जाती है, उसमें प्रतिभा का स्थान नहीं रह जाता, क्योंकि प्रतिभा नित्य नूतन रूप चाहती है, देवी-देवताओं की मूर्तियों की एक ही कल्पना सदा के लिए स्थिर हो जाती है। रवीन्द्रनाथ स्वयं कहते हैं—'कल्पना जब रुक-कर एक ही रूप में, एकान्तभाव से, देह धारण करती है, तब वह अपने उसी रूप को दिखाती है, रूप के अनन्त सत्य को नहीं। इसीलिए विश्व-जगत् के विचित्र और चिर-प्रवाहित रूप के चिर परिवर्तनशील अन्तहीन प्रकाश में ही हम अनन्त के गानन्द को मूर्तिमान देखते हैं।'

## वैष्णवकवि की रूपोपासना

वैष्णव कवि भी रूप के इस पहलू को समझता है। अन्तर यह है कि उसका रूप चरम रूप है जिसकी उपासना में वह अरूप की परवा नहीं करता। यह रूप कल्पना-प्रसूत नहीं है, बल्कि कल्पना से परे है। रवीन्द्रनाथ का तत्त्ववाद और उपलब्धि एक ही वस्तु है, इसीलिए उनके निकट कल्पना और भक्ति में कभी विरोध नहीं हो सकता है। वैष्णव कवि कल्पना और भक्ति को दो चीज समझता है। जहाँ उसकी कल्पना रुक जाती है—अर्थात् जब रूप 'मोहन' हो उठता है, जहाँ सारी चित्तवृत्ति मुग्ध हो जाती है—वही उसकी भक्ति शुरू होनी है। कवि वैष्णव (विहारी आदि) कल्पना के उस ऊँचे स्तर तक पहुँचकर रुक जाते हैं जहाँ वह हतचेष्टा हो जाती है, मुग्ध हो जाती है। भवन-वैष्णव और भागे बढ़ता है और अपनी चरम उपासना—आत्म निवेदन—में अपना सर्वस्व घाड़त कर देता है।

वैष्णव कवि के दम भाव को न समझकर वर्तमान युग के घालोचक उसे 'टाइप' या 'फार्मल' हो जाना कहने लगते हैं। हमें 'टाइप' या 'फार्मल' शब्द से कोई धारणा नहीं। मगर यूरोप के पण्डित कभी-कभी कहा करते हैं कि 'टाइप' में धाकर घाटें घनत हो जाता है, अर्थात् ये दम शब्दों को कुछ घनादर के साथ व्यवहार

करते हैं। इस सम्बन्ध में एक कला समीक्षक का कहना है—“‘फार्मल’ कहकर शिल्प की श्रवज्ञा करना इस युग में हमें संयत करना होगा। जिस प्रकार काव्य में, उसी प्रकार चित्र और शिल्प कला में आर्ट (कला) को ‘फार्मल’ होना ही पड़ता है—किन्तु इसीलिए एकाएक भाव के लिए एक सम्पूर्ण ‘फार्म’ पा सकना जाति और कला के इतिहास में मामूली बात नहीं है।”

बात असल में यह है कि जिस जाति ने जिस रूप को निरन्तर मनन के द्वारा एक श्रेष्ठ रूप दिया, वह सौन्दर्य की सृष्टि को विशिष्ट होने से बचाता है। एक जगह हमने चीन की कला के सम्बन्ध में एक यूरोपियन समालोचक का एक उद्धरण पढ़ा था जिसका भाव यह है कि कला के रस को लगातार जारी रखने में चीनवालों ने संसार की अन्य किसी जाति से अधिक सफलता पायी है, क्योंकि चीन की कला एक विशेष आकार में चार हजार वर्षों से बराबर चली आ रही है। कला के विषय में चीनवालों के बारे में जो बात कही गयी है यही बात काव्य के विषय में वैष्णव कवियों के बारे में कही जा सकती है। पर जिसलिए एक विशेष आकार-मंगी ग्रहण करने के कारण चीन की कला में रस का अभाव बताना घुट्टता है, उसी प्रकार वैष्णव कवियों की रूपोपासना को भी वैचित्र्य-विहीन कहना अनुचित है।

यह तो हुई टाइप और फार्म की बात। पर कुछ समालोचक इसके विपरीत विचार रखकर भी वैष्णव कवि की रूपोपासना को हेय समझते हैं। वे फार्म और टाइप को स्वीकार कर लेते हैं, पर इस ‘फार्म’ के साथ चित्तवृत्ति की मुक्ति को स्वीकार नहीं करते अर्थात् वे कृष्ण और राधा के विशेष रूप के सम्बन्ध में कोई आपत्ति नहीं करते। वे यह स्वीकार कर लेते हैं कि रूपातीत को एक कल्पना-तीत रूप में बाँधना पड़ा है, पर साथ ही यह भी निश्चित कर देना चाहते हैं कि इस स्वीकृति ‘फार्म’ को अमुक-अमुक चित्तवृत्तियों के साथ बाँध देना चाहिए। देवी को अगर एक रूप दिया गया है तो उस रूप की परितृप्ति के साधन भी निश्चित होने चाहिए। इसी ध्येय में वे पण्डित भी आते हैं जो राधा और कृष्ण के संयोग शृंगार को त्याज्य समझते हैं। असल में रूप के साथ जब वृत्तियों को बाँध देते हैं तभी वह बन्धन से उतरकर बाधा के रूप में खड़ा हो जाता है। ‘तारा’ या ‘त्रिपुर सुन्दरी’ का रूप भी निश्चित है और साधना-पद्धति भी। पर वैष्णव कवि का रूप तो निश्चित है, किन्तु साधना-पद्धति अनिश्चित ! कृष्ण की उपासना पिता, स्वामी, पुत्र, सखा, माता, और प्रेमी आदि नाना रूपों में हो सकती है। वह बन्धन है; पर बाधा नहीं।

तुलसीदास कहते हैं—

मोहि तोहि नाते अनेक मानिये जो भावै,

ज्यो त्यों तुलसी कृपाल चरन सरन पावै।

यही वैष्णव कवियों की रूपोपासना है। रूप के अतीत अरूप सत्ता को वह भूल जाता है, पर इस बन्धन की स्वीकृति को सायंक करता है चित्तवृत्ति की

मुक्ति में। ठीक उसी प्रकार नदी अपने तटों की सार्थकता अपने स्रोत की मुक्ति में पाती है। इसीलिए वैष्णव कवि की ठोस रूपोपासना 'पेगन' की रूपोपासना से अलग है।

उन्नीसवीं शताब्दी के दार्शनिकों का विश्वास था कि मानव सभ्यता के प्रथम युग में मनुष्य ने भय और कौतूहलवश नाना अदृष्ट शक्तियों के नाना रूपों की कल्पना की थी। परन्तु वर्तमान शताब्दी के नृतत्वशास्त्र के नये आविष्कारों ने इस विश्वास की जड़ हिला दी है। आज संसार की जिन जातियों को आदिम श्रेणी का समझा जाता है, उनमें बिना किसी अपवाद के इस बात का अभाव पाया जाता है। इसके अतिरिक्त ज्यों-ज्यों पुरानी जातियों के पुराने इतिहास का प्रकाशन होता जा रहा है, त्यों-त्यों यह बात प्रकट होने लगी है कि भयमूलक रूपों की कल्पना मध्यवर्ती स्थिति की उपज है, आदिम की नहीं। प्रागैतिहासिक युग के चित्रित दीवारों, गुफाओं और शास्त्र आदि के अध्ययन से नृतत्व-वेत्ताओं ने निष्कर्ष निकाला है कि आदिमानव की रूप-सृष्टि के दो कारण थे। प्रथम यह कि आदिमानव का विश्वास था कि जिस चीज का चित्र बनाया जाता है, वह वस्तुतः बढ़ा करती है; अगर एक हरिण का चित्र बनाया गया, तो वन में अनेक हरिणों की वृद्धि होगी। एक बादल का अंकित करना आकाश में बादलों की वृद्धि का उपाय समझा जाता था। दूसरा कारण यह था कि आदिमानव चित्रों को वास्तविक वस्तु का प्रतिनिधि समझता था। अतएव उसके पास किसी चीज के चित्र रहने का मतलब यह था कि सचमुच उस वस्तु पर उसका अधिकार होगा। जब जे. जी. फ्रेंजर ने पहले-पहल इस निष्कर्ष का प्रकाशन किया, तो सारे यूरोप में इसका बड़ा जवर्दस्त विरोध किया गया। कहा गया कि ये स्वप्नप्रसूत विचार हैं, कपोल-कल्पना है—असत्य है; पर सन् 1903 ई. में जब एस. रेनेक ने लगभग 1200 प्रागैतिहासिक चित्रणों को प्रकाशित किया, तो विरोध ठण्डा पड़ गया। देखा गया कि इन चित्रों में सबके सब दूध देनेवाले पशुओं, हरिणों, घोड़ों और बकरियों के थे। इसी श्रेणी की रूपसृष्टि को तान्त्रिक सृष्टि (मैजिकल क्रिएशन) कहते हैं।

यह देखा गया है कि मनुष्य जब हाथ से चित्र खींचने लगता है, उसके बहुत पहले से ही वह मन में उसकी कल्पना किये रहता है। इसीलिए तान्त्रिक सृष्टि ही मनुष्य की आदिमानस सृष्टि रही होगी। हिन्दुओं के वेद यद्यपि आदिमानव-सभ्यता के प्रतिनिधि नहीं हैं; परन्तु वैदिक मन्त्रों में तान्त्रिक सृष्टि के मानव-रूप का आभास हम पाते हैं। जो त्वा, मनुष्य ने सभ्यता के शिखर पर चढ़ने के लिए जो दूसरी सीढ़ी बनायी वह तान्त्रिक सृष्टि के सर्वथा विपरीत थी। अब उसे धीरे-धीरे अनुभव होने लगा था कि हरिण का चित्र बनाने से ही हरिण नहीं बढ़ते, गाय के अंकित होते ही उसके घर दूध की नदी नहीं बहने लगती—कोई शक्ति है जो इस तान्त्रिक नियम में बाधा पहुँचा रही है। यह शक्ति भयानक है। वह गायों का संहार कर सकती है, वह वन को निःसत्व बना देती है, वह घर के बच्चों पर भी हमला कर सकती है। ज्यों-ज्यों मनुष्य सभ्यता की दौड़ में भागे बढ़ने लगा,



द्यों-द्यों वह इस शक्ति की विकरालता का अनुभव करने लगा। केवल विकरालता ही नहीं, उसने देखा कि यह शक्ति अनेकरूपा है—इसकी पूजा होनी चाहिए। यही से भयमूलक रूप की सृष्टि आरम्भ हुई।

मनुष्य का मन कुछ और आगे बढ़ा। उसने देखा, विकराल शक्ति की पूजा हो रही है, तो भी भयजनक अवस्था का अन्त नहीं होता। उसने अनुभव किया कि केवल विकराल शक्ति भर ही सब कुछ नहीं है, कुछ और है, जो इसकी पूजा के बिना भी संसार की रक्षा कर रहा है और पूजा होने पर संसार का नाश कर सकता है। वह अकेले ही पैदा कर सकता है, अकेले ही रक्षा कर सकता है, अकेले ही संहार भी कर सकता है। हवा उसी के इशारे पर नाच रही है, समुद्र उसी के इशारे पर मौन गम्भीर मुद्रा से आकाश की ओर ताक रहा है, सूर्य उसी के इंगित पर जल रहा है। वह महान् है, वह ब्रह्म है, वह व्यापक है।

## ब्रह्म का रूप

और उसका रूप? संसार में ऐसा क्या है, जो उसका रूप न हो? क्या है, जो ठीक-ठीक उसका रूप बता सके? वह यह भी नहीं, वह भी नहीं, ऐसा भी नहीं, वैसा भी नहीं,—नेति, नेति, नेति! मगर मनुष्य के भीतर का कवि, उसके भीतर का कलाकार, उसमें का मनीषी इसकी सृष्टि करेगा ही, सीधे रास्ते न हो सकेगा, तो टेढ़े से चलकर, भौतिक रूप से काम न चलेगा, तो अभिनव कल्पना के बल पर। वह अनन्त है; पर मनुष्य उसकी अनन्तता को अभिव्यक्त कैसे करेगा। उसके पास क्या है, जो अनन्तत्व को रूप दे सके? है क्यों नहीं। वह जो शंख में एक आवर्त्त है, घुमाते जाओ; पर समाप्त होने का नाम नहीं लेता—न स्थान में और न काल में—उस आवर्त्त मात्र को अनन्त का प्रतीक क्यों नहीं माना जा सकता? इस आवर्त्त को आधार करके स्वस्तिक और प्रणव की रचना हुई। ब्रह्म शान्त है; पर शान्ति को रूप कैसे दिया जाय? मनुष्य ने उसकी भी कल्पना की। साराश, उसने अरूप को रूप देने के नाना उपाय आविष्कार किये और यहीं से प्रतीकमूलक सृष्टि का सूत्रपात हुआ।

मनुष्य ने ब्रह्म को व्यापक समझा। परन्तु इस व्यापकता और सर्वशक्ति-मत्ता की कल्पना के कारण मन सदा अपने को उस शक्ति के नीचे समझता रहा। धीरे-धीरे उसने ब्रह्म को 'ईश्वर' नाम दिया—ईश्वर अर्थात् समर्थ, ऐश्वर्यमय। इस ऐश्वर्यबोध के कारण मनुष्य ने उसे अपने से अलग समझा, अपने से बढ़ा

समझा, अपना उद्धारकर्ता समझा। इस मनोवृत्ति को धार्मिक मनोवृत्ति कहते हैं। परन्तु साथ ही मनुष्य यह सदा समझता रहा कि वह ब्रह्म है, वह व्यापक है, वह हमसे अलग नहीं। इस मनोवृत्ति को दार्शनिक कहते हैं। ये दोनों बातें मनुष्य की सम्यक्ता के विकास में बहुत बड़ा हाथ रखती हैं। समय-समय पर इन दोनों वृत्तियों में कभी यह, कभी वह प्रबल होती रही। इसके फलस्वरूप संसार में नाना प्रकार के धर्म-मत और दार्शनिक मतवाद पैदा होते रहे। इन दोनों मनोवृत्तियों के फलस्वरूप मनुष्य-जाति ने अनेक प्रकार के चित्र, मूर्त्ति, मन्दिर आदि निर्माण किये; अनेक गीत, कविता और नाटक लिखे; ललितकला की अभूत पूर्वसमृद्धि सम्प्रदान की; पर सर्वत्र वह कभी धार्मिक और कभी दार्शनिक मनोवृत्ति का परिचय देता रहा।

अचानक मध्यकाल की भारतीय साधना में हम एक प्रकार के कवियों और चित्रकारों को एक अभिनव सृष्टि में तल्लीन देखते हैं। वे मानते हैं कि उस शक्ति में ऐश्वर्य है—इसलिए निश्चय ही वह बड़ी है, अमेच है, अच्छेय है। साथ ही वे यह भी स्वीकार करते हैं कि वह ब्रह्म है, वह व्यापक है—काल में भी और स्थान में भी; अर्थात् वह अनादि है, अनन्त है, अखण्ड है, सनातन है, पर ये दोनों उसके एकांगी परिचय हैं। ऐश्वर्य भी उसका एक अंग है, ब्रह्मत्व भी उसका एक अंग है, इन दोनों को अतिक्रान्त करने की स्थिति है उसका माधुर्य। इसका साक्षात्कार होता है प्रेम में। जहाँ वह साधारण-से-साधारण आदमी का समानधर्मा है, वही इस प्रेम की प्यास में अपना सब कुछ भूल जाता है, वही अहीर की छोहरियों के सामने नाचता है, गाता है, कल्लोल करता है—

जाहि अनादि अनन्त अखण्ड अछेद अभेद सुवेद बतावे ।

ताहि अहीर की छोहरियाँ छछिया भरि छाछ पै नाच नचावे ।

जो उसे ज्ञानमय समझते हैं, ब्रह्म समझते हैं, वे उसके एक अंग को जानते हैं; पर जो उसे प्रेममय समझते हैं, वे उसके सम्पूर्ण अंग को जानते हैं।<sup>1</sup> ये कवि

1. श्रीमद्भागवत (1-2-11) में एक श्लोक आया है—

विदन्ति तत्त्वस्वविच्छ्रव यज्ज्ञानमद्भयम् ।

ब्रह्मोति परमात्मेति भगवानिति शब्दते ॥

इस श्लोक के आधार पर वैष्णव आषाषी ने परमपुरुष के तीन रूपों का वर्णन दिया है—ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्। ब्रह्म भगवान् के उस रूप का नाम है, जो विगूढ़ ज्ञानमय है, ज्ञानमार्ग के उपासक इस रूप की उपासना करते हैं। इसमें ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रहता। जिन प्रकार चर्मबन्धु से सूर्य-पण्डन के नाना विजातीय पदार्थ, जिनमें सेकड़ों मोल बिलत घण्टारमय दरारें भी हैं, एक ही उद्योति के रूप में दिखायी देते हैं, उसी प्रकार भगवान् का नाम-वर्णनमय और गुणमय रूप ज्ञानमय ही दिखायी देता है। (ब्रह्मसंहिता 5-46)। परमात्मा योगियों का उपास्य है। इनमें ज्ञाता और ज्ञेय में भेद रहता है। जिन प्रकार सूर्य बहुत दूरी पर रहकर नाना पदार्थों के नाना रूपों में प्रकाशित होता है, उसी प्रकार धीरे-धीरे

और साधक ही प्रथम वार साहस के साथ कहते सुने जाते हैं कि मोक्ष परम पुरुषार्थ नहीं, प्रेम ही परम पुरुषार्थ है, 'प्रेमः पुमर्थो महान् ।'

इस मध्यकाल की साधना के समानान्तर चलनेवाली एक दूसरी प्रचण्ड प्रेम-धारा यूरोप में उसी काल में आविर्भूत हुई थी। वह थी ईसाई-साधना। प्राचीन यहूदियों के धर्म-ग्रन्थों के अनुसार यह संसार खुदा के हाथ से खिसककर गिरा हुआ यन्त्र है। इसीलिए यह पापमय है। इसमें पैदा होनेवाले मनुष्य स्वभावतः ही पापमय है। इनके और ईश्वर के बीच एक बड़ा भारी व्यवधान रह गया है। इसी व्यवधान के कारण मनुष्य—पापात्मा—भगवान् के पवित्र संसर्ग से वंचित होकर शैतान का शिकार बन गया है। मनुष्य की इस दुरवस्था से करुणा-विगलित होकर प्रभु ईसा मसीह ने अवतार धारण करके इस व्यवधान को भर दिया। जिसके सिर पर उस करुणामूर्ति ने हाथ रख दिया, वही तर गया। पतितों पर इसकी विशेष दृष्टि है, दोनों की पुकार पर वह दौड़ पड़ता है, आत्तों को वह शरण देता है—अद्भुत प्रेममय है वह पतित-पावन, वह दीन-दयालु, वह अशरण-शरण !

मध्यकाल की भारतीय साधना में भी श्रीकृष्ण या श्रीरामचन्द्र ठीक इसी प्रकार दिखायी देते हैं। कही हम उन्हें मांसाशी गीघ—जटायू की 'धूरि जटान सों' भारते देखते हैं, कही अस्पृश्य शवरी के जूठे बेरों को प्रेम-सहित खाते देखते हैं, कही दीन सुदामा के पैरों को 'आंसुन के जल सो' धोते देखते हैं—ठीक उसी प्रकार का पतितपावन रूप, दीन-दयालु रूप, अशरण-शरण रूप ! मगर वैष्णव कवि यही आकर नहीं रुकता। ईसाई साधक की विगलद्वाष्णा भावुकता ही उसकी नैया पार कर देती है, उसे आगे जाने की जरूरत नहीं, पर वैष्णव कवि नैया पार करने की चिन्ता में उतना समय नष्ट करना नहीं जानता। उसे अर्थ नहीं चाहिए, धर्म नहीं चाहिए, मोक्ष नहीं चाहिए—चाहिए भक्ति, चाहिए प्रेम—

अरथ न धरम न काम रति, गति न चहौ निरवान,

जनम जनम रघुपति भगति, यह वरदान निदान ।

संसार के उपासना के इतिहास में रूपों की उपासना की कमी नहीं है। परन्तु कहाँ है वह साहस, वह प्रेम पर बलिदान कर सकने की अद्भुत क्षमता जो मध्यकाल के इन साधक कवियों ने ठोस रूप के प्रति प्रकट की है—

→  
मचिन्त्य शक्ति के द्वारा नाना पदार्थों में 'परमात्मा-रूप' से प्रत्यक्ष होते हैं (धोमदभागवत 1. 9. 42)। प्रेमियों के निकट भगवान् का पूर्ण रूप प्रकट होता है। इस रूप को "भगवान्" कहते हैं। वैष्णव आचार्यों ने बताया है कि श्रीकृष्ण ही भगवान् हैं। (दे०—जीव गोस्वामी का भागवतसंदर्भ और भागवत के ऊपर उद्धृत श्लोक पर महाप्रभु वल्लभाचार्य श्री श्रीजीव-गोस्वामिपाद घोर श्रीविश्वनाथ चक्रवर्ती की टीकाएँ।)

समझा, अपना उद्धारकर्ता समझा। इस मनोवृत्ति को धार्मिक मनोवृत्ति कहते हैं। परन्तु साथ ही मनुष्य यह सदा समझता रहा कि वह ब्रह्म है, वह व्यापक है, वह हमसे अलग नहीं। इस मनोवृत्ति को दार्शनिक कहते हैं। ये दोनों बातें मनुष्य की सभ्यता के विकास में बहुत बड़ा हाथ रखती हैं। समय-समय पर इन दोनों वृत्तियों में कभी यह, कभी वह प्रबल होती रही। इसके फलस्वरूप संसार में नाना प्रकार के धर्म-मत और दार्शनिक मतवाद पैदा होते रहे। इन दोनों मनोवृत्तियों के फलस्वरूप मनुष्य-जाति ने अनेक प्रकार के चित्र, मूर्ति, मन्दिर आदि निर्माण किये; अनेक गीत, कविता और नाटक लिखे; ललितकला की अभूत पूर्वसमृद्धि सम्प्रदान की; पर सर्वत्र वह कभी धार्मिक और कभी दार्शनिक मनोवृत्ति का परिचय देता रहा।

अचानक मध्यकाल की भारतीय साधना में हम एक प्रकार के कवियों और चित्रकारों को एक अभिनव सृष्टि में तल्लीन देखते हैं। वे मानते हैं कि उस शक्ति में ऐश्वर्य है—इसलिए निश्चय ही वह बड़ी है, अभेद्य है, अछेद्य है। साथ ही वे यह भी स्वीकार करते हैं कि वह ब्रह्म है, वह व्यापक है—काल में भी और स्थान में भी; अर्थात् वह अनादि है, अनन्त है, अखण्ड है, सनातन है, पर ये दोनों उसके एकांगी परिचय हैं। ऐश्वर्य भी उसका एक अंग है, ब्रह्मत्व भी उसका एक अंग है, इन दोनों को अतिक्रान्त करने की स्थिति है उसका माधुर्य। इसका साक्षात्कार होता है प्रेम में। जहाँ वह साधारण-से-साधारण आदमी का समानधर्मी है, वहीं इस प्रेम की प्यास में अपना सब कुछ भूल जाता है, वहीं अहीर की छोहरियों के सामने नाचता है, गाता है, कल्लोल करता है—

जाहि अनादि अनन्त अखण्ड अछेद अभेद सुवेद बतावे ।

ताहि अहीर की छोहरियाँ छछिया भरि छाछ पै नाच नचावे ।

जो उसे ज्ञानमय समझते हैं, ब्रह्म समझते हैं, वे उसके एक अंश को जानते हैं; पर जो उसे प्रेममय समझते हैं, वे उसके सम्पूर्ण अंश को जानते हैं।<sup>1</sup> ये कवि

#### 1. श्रीमद्भागवत (1-2-11) में एक श्लोक माया है—

विदन्ति तद्वस्वविच्छेदव यज्ज्ञानमद्वयम् ।

ब्रह्मोति परमात्मेति भगवानिति शब्धते ॥

इस श्लोक के छांदार पर वैष्णव आचार्यों ने परम-पुरुष के तीन रूपों का वर्णन किया है—ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्। ब्रह्म भगवान् के उस रूप का नाम है, जो विशुद्ध ज्ञानमय है, ज्ञानमार्ग के उपासक इस रूप को उपासना करते हैं। इसमें ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रहता। जिस प्रकार चर्मचक्षु से सूर्य-पण्डल के नाना विजातीय पदार्थ, जिनमें सँकड़ो मोल विस्तृत घन्धकारमय दराँ भी हैं, एक ही ज्योति के रूप में दिखायी देते हैं, उसी प्रकार भगवान् का नाम-शक्तिमय धीर गुणमय रूप ज्ञानमय ही दिखायी देता है। (ब्रह्मसंहिता 5. 46)। परमात्मा योगियों का उपाय है। इसमें ज्ञाता और ज्ञेय में भेद रहता है। जिस प्रकार सूर्य बहुत दूरी पर रहकर नाना पदार्थों के नाना रूपों में प्रकाशित होता है, उसी प्रकार श्रीकृष्ण

इसी प्रकार उनके पदों में भी प्रिय से मिलने की अपार व्याकुलता का पता चलता है। इन पदों में सर्वत्र उद्योग भक्त की ओर से ही होता है। भक्त रूपी प्रिया ही भगवान् रूपी प्रिय के पास जाती है, उसके पैर कांपते रहते हैं, शरीर से पसीना छूटता रहता है, उस देश की रीति की जानकारी का अभाव मन को उन्मत्त करता रहता है, प्रिया की ऊँची घटरिया की कल्पना से साहस टूटता रहता है। इसीलिए कुछ विद्वानों ने इन बाणियों में सूफ़ी प्रभाव बताया है। कहीं-कहीं तो यह प्रभाव बहुत स्पष्ट है, पर कहीं-कहीं खींचतान के द्वारा इसे सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है।

इस देश में मुस्लिम शासन के सूत्रपात होने के पहले से ही सूफ़ी साधक धामे लगे थे। मुसलमान लोग एकेश्वरवादी हैं, इसीलिए बहुत लोग मुस्लिम सूफ़ी साधकों को भी एकेश्वरवादी समझ लेते हैं। बहुत लोग हिन्दुओं के पुराने ग्रन्थों में धामे हुए अद्वैतवाद से एकेश्वरवाद को अभिन्न मानते हैं। उन्नीसवीं शताब्दी में कई सुधारक आन्दोलन हुए हैं जिनमें उपनिषदों के अद्वैतवाद को मुसलमानों के एकेश्वरवाद से अभिन्न मान लिया गया है। परन्तु सूफ़ी लोग ठीक एकेश्वरवादी नहीं हैं। उनका विश्वास बहुत-कुछ इस देश के विशिष्टाद्वैतवादी दार्शनिकों की भाँति है। विशिष्टाद्वैतवादी दार्शनिकों का व्यावहारिक धर्म भी भक्ति ही है और इन साधकों का व्यावहारिक धर्म भी भक्ति ही है। निस्सन्देह इन साधकों की मधुर भक्ति-भावना ने हमारे देश के सन्तों को भी प्रभावित किया है और इन्होंने भी इस देश से बहुत कुछ ग्रहण किया है।

इन साधकों की भक्ति-भावना इनकी लिखी प्रेम-गाथाओं में अभिव्यक्त हुई है। इन प्रेम-गाथाओं में सर्वश्रेष्ठ है पद्मावती। यह मलिक मुहम्मद जायसी नामक प्रसिद्ध सन्त-भक्त की रचना है। इसमें कवि ने पद्मावती के जिस अपूर्व पारस रूप का वर्णन किया है वह अपना उपमान आप ही है। कवि जब पद्मावती के रूप का वर्णन करने लगता है तब उसका सम्पूर्ण अन्तर तरल होकर ढरक पड़ता है। पारस रूप वह रूप है जिसके स्पर्श से यह सारा संसार रूप ग्रहण कर रहा है। पद्मावती में वही पारस रूप है। पद्मावती के रूपवर्णन के वहाने भक्त कवि ने वस्तुतः भगवान् के प्रभाव का वर्णन किया है। पद्मावती ने मानसरोवर में स्नान करते समय जरा-सा हँस दिया और फिर—

नयन जो देखा कँवल भा, निरमल नीर समीर ।

हँसत जो देखा हस भा, दसन ज्योति नग हीर ॥

अलावद्दीन जैसे-अधम पात्र ने भी जरा-सा दर्पण में उस रूप का आभास पाया था, परन्तु 'होता है दरस परस भा लोना। धरती सरग भयउ दुइ सोना।' इस रहस्यमय पारस-रूप का आभास देने के लिए जायसी ने अत्यन्त मार्मिक दृश्यों की योजना की है। वे सदा लौकिक दीप्ति और सौन्दर्य का उत्पादन करते हैं। परन्तु विशेषणों और क्रियाओं के प्रयोग-कौशल से अलौकिक दीप्ति की ओर मोड़ते रहते हैं। उन्होंने इस प्रकार एक अपूर्व काव्य की सृष्टि की है।

या लकुटी ग्रह कामरिया पर राज तिहूँ पुर को तजि डारों,  
आठहूँ सिद्धि नवों निधि की सुख नन्द की धेनु चराय बिसारों ।

यह उपास्य रूप ही चरम सृष्टि है, इसके आगे रूप की रचना असम्भव है। यहाँ आकर भगवान् मनुष्य के अपने हो जाते हैं, वह बड़े भी नहीं, छोटे भी नहीं, हमारे हैं, हमारे माता-पिता हैं; भाई-बहन हैं, सखा-सखी है, प्रेमी-प्रेमिका है, पुत्र-पुत्री है—हम जो चाहे वही हैं। वेदों और पुराणों ने जिसका कोई उपयुक्त पता नहीं बताया, इंगील और कुरान जिसकी व्याख्या करते थक गये, दर्शन और धर्म-ग्रन्थ जिसका कोई सन्धान न पा सके, वही कितना सहज है, कितना निकट ! वह हमारा प्रेमी है !

‘ब्रह्म जो भाष्यो पुराननि में  
तेहि देख्यो पलोटत राधिका पायन ।’

## सूफ़ी साधकों की मधुर साधना

हमारे आलोच्यकाल में रूपोपासना की एक बहुत ही सुन्दर परिणति हुई। यह कान्तारति या मधुर भाव की उपासना कही जाती है। इस श्रेणी के भक्तों के अनुसार भगवान् के साथ जितने भी सम्बन्ध हो सकते हैं, उनमें मधुर-भाव या कान्तारति का सम्बन्ध सर्वाधिक मनोरम है। तीन प्रकार के भक्तों में इस साधना ने तीन रूपों में अपने को प्रकट किया है। निर्गुणमार्गी भक्तों में, सूफ़ी साधकों में और सगुणमार्गी भक्तों में। इनमें निर्गुणमार्गी भक्तों ने जब प्रेमावेश में आकर भगवान् के प्रति मधुरभाव के पद कहे हैं, तो उनकी साधना का प्रधान और प्रथम वक्तव्य यही नहीं है। कबीर, दादू आदि भक्तों ने और बातों के बीच इस मधुर प्रेम-सम्बन्ध की चर्चा की है। कबीर के दोहों में इस कान्तारति का बहुत ही सुन्दर परिपाक हुआ है, विशेष करके विरहावस्था की उक्तियों में—

यह तन जारी मसि करों, ज्यों धूम्रां जाइ सरगि ।  
मति वै राम दया करे, बरीस बुझावै अगि ॥  
अंखडियां छाया पड्या, पथ निहारि निहारि ।  
जीहिडियां छाल्या पड्या, नाव पुकारि पुकारि ॥  
नैन भीतरि भाव तूँ, ज्यो ही नैन भँपेउँ ।  
नां हम देखों और कूँ, ना तुझ देखन देउँ ॥

इसी प्रकार उनके पदों में भी प्रिय से मिलने की अपार व्याकुलता का पता चलता है। इन पदों में सर्वत्र उद्योग भक्त की ओर से ही होता है। भक्त रूपी प्रिया ही भगवान् रूपी प्रिय के पास जाती है, उसके पैर काँपते रहते हैं, शरीर से पसीना छूटता रहता है, उस देश की रीति की जानकारी का अभाव मन को उन्मथित करता रहता है, प्रिया की ऊँची अटरिया की कल्पना से साहस टूटता रहता है। इसीलिए कुछ विद्वानों ने इन वाणियों में सूफी प्रभाव बताया है। कही-कही तो यह प्रभाव बहुत स्पष्ट है, पर कही-कहीं खीचतान के द्वारा इसे सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है।

इस देश में मुस्लिम शासन के सूत्रपात होने के पहले से ही सूफी साधक आने लगे थे। मुसलमान लोग एकेश्वरवादी हैं, इसीलिए बहुत लोग मुस्लिम सूफी साधकों को भी एकेश्वरवादी समझ लेते हैं। बहुत लोग हिन्दुओं के पुराने ग्रन्थों में आये हुए अद्वैतवाद से एकेश्वरवाद को अभिन्न मानते हैं। उन्नीसवीं शताब्दी में कई सुधारक आन्दोलन हुए हैं जिनमें उपनिषदों के अद्वैतवाद को मुसलमानों के एकेश्वरवाद से अभिन्न मान लिया गया है। परन्तु सूफी लोग ठीक एकेश्वरवादी नहीं हैं। उनका विश्वास बहुत-कुछ इस देश के विशिष्टाद्वैतवादी दार्शनिकों की भाँति है। विशिष्टाद्वैतवादी दार्शनिकों का व्यावहारिक धर्म भी भक्ति ही है और इन साधकों का व्यावहारिक धर्म भी भक्ति ही है। निस्सन्देह इन साधकों की मधुर भक्ति-भावना ने हमारे देश के सन्तों को भी प्रभावित किया है और इन्होंने भी इस देश से बहुत कुछ ग्रहण किया है।

इन साधकों की भक्ति-भावना इनकी लिखी प्रेम-गाथाओं में अभिव्यक्त हुई है। इन प्रेम-गाथाओं में सर्वश्रेष्ठ है पद्मावती। यह मलिक मुहम्मद जायसी नामक प्रसिद्ध सन्त-भक्त की रचना है। इसमें कवि ने पद्मावती के जिस अपूर्व पारस रूप का वर्णन किया है वह अपना उपमान आप ही है। कवि जब पद्मावती के रूप का वर्णन करने लगता है तब उसका सम्पूर्ण अन्तर तरल होकर ढरक पड़ता है। पारस रूप वह रूप है जिसके स्पर्श से यह सारा संसार रूप ग्रहण कर रहा है। पद्मावती में वही पारस रूप है। पद्मावती के रूपवर्णन के वहाने भक्त कवि ने वस्तुतः भगवान् के प्रभाव का वर्णन किया है। पद्मावती ने मानसरोवर में स्नान करते समय जरा-सा हँस दिया और फिर—

नयन जो देखा कँवल भा, निरमल नीर समीर।

हँसत जो देखा हंस भा, दसन ज्योति नग हीर ॥

अलाउद्दीन जैसे अधम-पात्र ने भी जरा-सा दर्पण में उस रूप का आभास पाया था, परन्तु 'होता है दरस परस भा लोना। धरती सरग भयउ दुइ सोना।' इस रहस्यमय पारस-रूप का आभास देने के लिए जायसी ने अत्यन्त मार्मिक दृश्यों की योजना की है। वे सदा लौकिक दीप्ति और सौन्दर्य का उत्पादन करते हैं। परन्तु विशेषणों और क्रियाओं के प्रयोग-कौशल से अलौकिक दीप्ति की ओर मोड़ते रहते हैं। उन्होंने इस प्रकार एक अपूर्व काव्य की सृष्टि की है।

लौकिक जैसी दिखनेवाली कहानी का आश्रय लेकर सूफी कवियों ने आध्यात्मिक मधुर भाव की साधना का संकेत किया है। प्रियतम सबके हृदय में व्याप्त है, पर मिल नहीं रहा है 'पिउ हिरदय महुँ भेंट न होई। को रे मिलाय कहीं केहि रोई।' और फिर धरती और सरग—सीमा और भसीम—तो सदा ही मिले हुए थे, न जाने किसने इन्हें अलग कर दिया है—'धरती सरग मिले हुते दोऊ। को रे मिनार कँ दीन्ह विछोऊ।' न जाने कब धरती और सरग का विछोह हुआ, न जाने कैसे यह विछोह हुआ। आज भी उस वियोग की व्याकुल वेदना से समूची प्रकृति विद्ध है। आज भी सूरज लाल होकर डूबता है, आज भी मजीठ और टेसू लाल दिखायी दे रहे हैं, आज भी गेहूँ का हिया फटा जा रहा है, आज भी नदी व्याकुल भाव से दौड़ रही है, यह प्रेम उद्दाम है।

जायसी ने पद्मावत में जिस उद्दाम प्रेम का वर्णन किया है वह आदर्श और ऐकान्तिक प्रेम है। उसमें लोक-मर्यादा का अतिक्रम दोष नहीं, गुण समझा जाता है। यह प्रेम सोद्देश्य भी है। लौकिक प्रेम के वहाने कवि सदा अलौकिक सत्ता की ओर इशारा करता रहता है। जहाँ दूसरे कवि पात्रों की अन्तःवृत्तियों के चित्रण द्वारा पात्र के विशिष्ट व्यक्तित्व को चमकाने का प्रयत्न करते, वहाँ भी जायसी अलौकिक पारमार्थिक सत्ता की व्यंजना करना अपना प्रधान लक्ष्य समझते हैं। उदाहरण के लिए, जहाँ पद्मावती सखियों के साथ हास-परिहास और जल-क्रीड़ा करती है वहाँ भी कवि उनके स्वभावगत वैशिष्ट्य और अन्तःवृत्ति निरूपण की ओर एकदम ध्यान न देकर पारलौकिक सत्ता की ओर इशारा करता है; उनकी जल-क्रीड़ा, हार खोजना आदि प्रत्येक अवसर को परमार्थ पक्ष में ले जाने को उत्सुक है। विरह से उत्पन्न मार्मिक प्रसंगों में कवि प्रायः पारमार्थिक सत्य की ओर ही अपने पाठक का ध्यान आकृष्ट करता है। इस प्रकार विधिवहिर्भूत ऐकान्तिक और सोद्देश्य प्रेम के चित्रण का फल यह हुआ है कि कवि विशिष्ट स्वभाव को प्रकट करनेवाली अन्तःवृत्तियों के निरूपण में उदासीन हो जाता है।

## विरह

जायसी का विरह-वर्णन कहीं-कहीं अत्युक्तिपूर्ण होने पर भी गाम्भीर्य से रिकत नहीं है। विरह की मात्रा का आधिक्य सूचित करने के लिए जायसी ने जिस ऊहात्मक या वस्तुव्यंजनात्मक शैली का आश्रय लिया है, वहाँ कहने के आधारभूत वस्तु के हेतु कल्पना की ओर ही उनकी अधिक प्रवृत्ति है। विरह-ताप के अतिरिक्त उसके अन्य अंगों का विन्यास भी जायसी ने अपनी उसी हृदयहारिणी और व्यापकत्व-विधायनी पद्धति से किया है, जिसमें बाह्य प्रकृति को मूल आभ्यन्तरजगत् के प्रतिबिम्ब के रूप में चित्रित किया गया है। प्रेमयोगी रतनसेन के विरह-व्यथित हृदय का भाव हम सूर्य, चन्द्र, पेड़, पक्षी आदि सबमें देखते हैं—(रोवें रोवें वे रात जो फटे), नागमती के आँसुओं से सारी सृष्टि ही खिची-सी चित्रित की गयी है। आचार्य शुक्ल के मतानुसार नागमती का विरह-



वर्णन हिन्दी साहित्य में एक अद्वितीय वस्तु है। नागमती की विरहावस्था वह पवित्र पुण्यदान है जिसमें सभी जड़-चेतन अपने सगे-से दिखायी देते हैं। हृदय की इस उदार और व्यापक दशा का चित्रण कवियों ने प्रेम-विरह के प्रसंग में ही किया है, अन्य रतों के प्रसंग में नहीं। यह जड़-चेतन पशु-पक्षियों के प्रति सहानुभूति केवल एक पक्ष से सामंजस्य ही है, उन्माद नहीं है, दूसरे पक्ष से इनमें समवेदना और सहानुभूति प्राप्त होती है। पद्मावती से कहने के लिए नागमती ने जो सन्देश भेजा है उसमें मान, गर्व आदि का लेश भी नहीं, वह अत्यन्त नम्रशील और विशुद्ध प्रेम है।

### सूफ़ीमत

सूफ़ीमत धर्म के क्षेत्र में ऐकान्तिक भगवत्प्रेम का प्रचारक है। उसकी तुलना बहुत-कुछ रागानुगा भक्ति से की जा सकती है। दोनों में इतना साम्य है कि किसी-किसी पण्डित ने रागानुगा कृष्ण-भक्ति को सूफ़ीमत का प्रभाव तक कह दिया। इस मत के अनुसार मनुष्य के चार विभाग हैं :—नपस अर्थात् विषय-भोगवृत्ति, रूह (आत्मा), क़ल्व (हृदय) और अक़ल (बुद्धि)। क़ल्व या हृदय एक मूलातीत पदार्थ है, उसी पर दृश्य वस्तु का प्रतिबिम्ब पड़ता है। दृश्य स्वूल वस्तु अनित्य है, पर उसकी भावना नित्य है। क़ल्व पर ही दृश्य वस्तुओं के प्रतिबिम्ब अंकित होते हैं। सूफ़ी लोग स्वयं स्वीकार करते हैं कि उनको बहुत-कुछ भारतीय ज्ञानियों से प्राप्त हुआ है। ऐसा जान पड़ता है कि ये बातें भारतीय योगशास्त्र से मिलती-जुलती हैं। जगत् चार प्रकार के बताये गये हैं—आलमे नासूत (भौतिक जगत्), आलमे मलकूत (चित् जगत्), आलमे जबरूत (द्वन्द्वातीत आनन्द जगत्) और आलमे लाहूत (सत् या पारमार्थिक ब्रह्म जगत्)। नासूत मानवलोक है, मलकूत अदृश्य लोक है, अबरूत (उच्चतम लोक) है, लाहूत परलोक है। कुछ सूफ़ी एक और जगत् या लोक की कल्पना करते हैं जिसे आलमे मिशाल या समलोक नाम दिया गया है। इसमें जो पारमार्थिक सत्ता है उसके ठीक-ठीक प्रतिबिम्ब के लिए क़ल्व का स्वच्छ होना आवश्यक है। इसके लिए जिज़्र (नामस्मरण) और मुरकाबत (व्यान) आवश्यक है।

इस मत के अनुसार साधक की चार अवस्थाएँ हैं—तरीक़त अर्थात् शास्त्र-सम्मत वैधमार्ग, तरीक़त अर्थात् बाह्य क्रिया-कलाप से मुक्त होकर केवल हृदय की शुद्धता द्वारा भगवद्‌व्यान और हकीकत मारफ़त अर्थात् विधि-निषेध से परे की सिद्धावस्था।

समाधि की अवस्था का नाम हाल है। इसके दो पक्ष हैं। त्याग पक्ष में साधक क्रमशः अपने को जगत् के अन्य पदार्थों से भिन्न समझने का भाव त्याग देता है तथा धीरे-धीरे उसका अहंभाव नष्ट हो जाता है, और उसे प्रेम का नशा छा जाता है। फिर दूसरा पक्ष अर्थात् प्राप्ति का मार्ग धारम्भ होता है। प्रथम अवस्था बक्रा होती है, जब वह परमात्मा में स्थित होता है; दूसरी

उल्लासमयी मत्तावस्था आती है और अन्त में पूर्ण शान्ति को प्राप्त करता है ।

सूफ़ी काव्यों में नायक का घरबार छोड़कर निकल पड़ना और वियोग की दशा में अपने को समस्त जगत् से अभिन्न देखना प्रथम पक्ष की साधना है और प्रेम की उद्दामता, प्रिय की प्राप्ति और उसके लिए आत्मविसर्जन अन्तिम अवस्था की ।

## मधुररस की साधना

‘मधुर’ नामक भक्तिरस के विचार का उत्पादन करते समय श्री रूप गोस्वामी ने ‘भक्तिरसामृतसिन्धु’ ग्रन्थ में लिखा है, “आत्मोचित विभावादि द्वारा मधुरा रति जब सदाशय व्यक्तियों के हृदय में पुष्ट होती है, तब उसे मधुर नामक भक्तिरस कहते हैं । यह रस उन लोगों के किसी काम का नहीं जो निवृत्त हों (अर्थात् जैसा कि जीव गोस्वामी ने ‘निवृत्त’ शब्द का अर्थ किया है, प्राकृत भृंगाररस के साथ इसकी समानता देखकर इस भागवत रस से भी विरक्त हो गये हों); फिर यह रस दुरूह और रहस्यमय भी है; इसलिए यद्यपि यह बहुत विशाल और वितताङ्ग है, तथापि सक्षेप में ही लिख रहा हूँ—

आत्मोचितविभावाद्यैः पुष्टिं नीता सतां हृदि ।

मधुरारूपो भवेद् भक्तिरसोऽसौ मधुरा रतिः ॥

निवृत्तानुपयोगित्वाद् दुरूहत्वाद्यं रसः ।

रहस्यत्वाच्च सक्षिप्य वितताङ्गोऽपि लिख्यते ॥

गोस्वामिपाद के इस कथन के बाद दुनियादारी की भङ्गटों में फँसे हुए किसी भी मादृश व्यक्ति का इस रस के सम्बन्ध में लिखने का सङ्कल्प ही दुःसाहस है । फिर भी यह दुःसाहस किया जा रहा है, क्योंकि पहले गोस्वामिपाद ने यद्यपि बड़े कुशलपूर्वक इसकी दुरूहता की ओर ध्यान आकृष्ट कर दिया है, परन्तु कही भी ऐसा संकेत नहीं किया कि इस रस की चर्चा निषिद्ध है । दूसरे, भक्तिशास्त्रकारों और अनुरक्त भक्तजनों की चर्चा करते रहने से ऐसा विधान है कि पहले श्रद्धा, फिर रति और फिर भक्ति अनुक्रमित होती है—

सतां प्रसङ्गान्मम वियंसंविदो भवन्ति हृत्कर्णरसायनः कथा ।

तज्जेपणादाश्वपवर्गवर्त्मनि श्रद्धा रतिर्भक्तिरनुक्रमिष्यति ॥

(श्रीमद्भा. 3 । 25 । 25)

तीसरे, गोस्वामिपाद ने इसे उन लोगों के लिए अनुपयोगी बताया है जो

निवृत्त हों अर्थात् इस रस के साथ शृंगार का साम्य देखकर ही विदक गये हों— उन लोगो के लिए नहीं जो शृंगाररस के साथ इसका साम्य देखकर ही इधर भ्राकृष्ट हुए हों। शास्त्रों में और इतिहास में ऐसे अनेक भक्त प्रसिद्ध हो गये हैं, जो गलती से ही इस रास्ते में घ्रा पड़े थे और फिर जीवन का चरम लाभ पा लेने में समर्थ हुए थे। कहते हैं, रसखान और घनानन्द इसी प्रकार इस रास्ते आ गये थे। मूरदास और बिल्वमङ्गल गलती से ही इधर आ पड़े थे और बाद में वे क्या हो गये—यह जगविदित है।

इन पंक्तियों के लेखक के समान ही ऐसे बहुत-से लोग होंगे जो साहित्य-चर्चा के प्रसङ्ग में दिन-रात रत्यादिक स्थायी भावों तथा विभाव, अनुभाव, संचारीभाव और सात्विक भावों की चर्चा करते होंगे या कर चुके होंगे। उन लोगों को यह जान रखना चाहिए कि भक्ति में केवल एक ही स्थायी भाव है— भगवान् विषयक रति या लगन। अवश्य ही, भक्तों के स्वभाव के अनुसार यह लगन पाँच प्रकार की हो सकती है—शान्त-स्वभाव की, दास्य-स्वभाव की, सख्य-स्वभाव की, वात्सल्य-स्वभाव की और मधुर-स्वभाव की। इन पाँचों स्वभावों के अनुसार रति भी पाँच प्रकार की होती है— शान्ता, प्रीता, प्रेयसी, अनुकम्पा और कान्ता। जहाँ तक जड़ जगत का विषय है, इनमें शान्ता रस सबसे श्रेष्ठ है और फिर बाकी क्रमशः नीचे पड़ती हुई अन्तिम रति कान्ताविषयक होकर शृंगार नाम ग्रहण करती है। जड़ विषयक होने से यह सबसे निकृष्ट होती है। परन्तु जड़ जगत है क्या चीज? नन्ददास ने ठीक ही कहा है कि यह भगवान् की छाया है जो माया के दर्पण में प्रतिफलित हुई है—

या जग की परछाँह री माया दरपन बीच।

अब अगर दर्पण की परछाँह की जाँच की जाय तो स्पष्ट ही मालूम होगा कि इसमें छाया उल्टी पड़ती है। जो चीज ऊपर होती है, वह नीचे पड़ जाती है और जो नीचे होती है, वह ऊपर दीखती है। ठीक यही अवस्था रति की हुई है। जड़ जगत् में जो सबसे नीचे है, वही भगवद्विषयक होने पर सबसे ऊपर हो जाती है। यही कारण है कि शृंगाररस जो जड़ जगत् में सबसे निकृष्ट है, वस्तुतः भगवद्विषयक शृंगार होने पर मधुररस हो जाता है, यद्यपि भक्तिशास्त्र की मर्यादा के अनुसार इसे शृंगार नहीं कहा जा सकता। केवल ब्रज-सुन्दरियों के लिए शृंगार और मधुर एक रस है; क्योंकि उनके लिए काम और प्रेम में भेद नहीं है। 'भक्ति-रसामृतसिन्धु' में गोप-रमणियों का प्रेम ही काम कहा गया है—

प्रेमैवगोपरामाणा काम इत्यगमत् प्रथम।

कारण स्पष्ट—जड़विषयक अनुराग को 'काम' कहते हैं और भगवद्विषयक अनुराग को 'प्रेम'। ब्रज-सुन्दरियों की सारी कामना के विषय 'असमानोर्ध्वसौन्दर्य-लीलावैदग्ध्यसम्प्रदाम्' आश्रय-स्वरूप भगवान् श्रीकृष्ण थे और इसीलिए उनके काम को जड़-विषयक कहा ही नहीं जा सकता। 'गीत-गोविन्द' में कहा गया है कि 'हे सखि, जो अनुरंजन के द्वारा समस्त विश्व का आनन्द उत्पादन करते हैं, जो

इन्दीवर-श्रेणी के समान कोमल श्यामल अङ्गों से अनङ्गीत्सव का विस्तार कर रहे हैं तथा ब्रज-सुन्दरियों द्वारा स्वच्छन्द भाव से जिनका प्रत्येक अङ्ग आलिङ्गित हो रहा है, वही भगवान् मूर्तिमान् शृंगार की भाँति मुग्ध वसन्त ऋतु में विहार कर रहे हैं—

विश्वेषामनुरंजनेन जनयन्मानन्दमिन्दीवर !

श्रेणीश्यामलकोमलैरुपनयन्ङ्गैरनङ्गीत्सवम् ।

स्वच्छन्दं ब्रजसुन्दरीभिरभितः प्रत्यङ्गमालिङ्गितः

शृंगारः सखि मूर्तिमानिव मधो मुग्धो हरिः क्रीडति ॥

सो यही भगवान्, जो साक्षात् शृंगारस्वरूप है, मधुररस के प्रधान आलम्बन है। इनकी प्रेयसियाँ वे परम अद्भुत किशोरियाँ हैं, जो नव-नव उत्कृष्ट माधुरी की आधारस्वरूपा है, जिनके अंग-प्रत्यंग, भगवान् की प्रणय-तरङ्ग से करम्बित है और जो रमणरूप से भगवान् का भजन करती है—

नवनववरमाधुरीधुरीणाः

प्रणयतरंगकरम्बितागरंगाः ।

निजरमणतया हरिं भजन्तीः प्रणमत ताः परमाद्भुताः किशोरीः ।

—भक्तिरसामृतसिन्धु

इन ब्रज-सुन्दरियों में भी राधारानी सर्वश्रेष्ठ है, जिनके लोचन मदमत्त चकोरी के लोचनों की चास्ता को हरण करनेवाले हैं, जिनके परमाह्लादक वदनमण्डल ने पूर्णिमा के चन्द्र की कमनीय कीर्ति का भी दमन किया है, अविक्ल कलघोत-स्वर्ण के समान जिनकी अगथी सुशोभित है, जो मधुरिमा की साक्षात् मधुपात्री है—

मदचकुटचकोरीचास्ताचोरदृष्टि-

वंदनदमिताकारोहिणीकान्तकीर्तिः ।

अविक्लकलघोतोद्घतिधौरेयकथी-

मधुरियमधुपात्री राजते पश्य राधा ॥

जड़ादिविषयक शृंगारादि रस के साथ इस अनिवचनीय मधुररस का एक और मौलिक अन्तर है। अलंकार शास्त्रों में विवृत शृंगारादि रस केवल जड़ोन्मुख नहीं होते, उनके भाव की स्थिति भी जड़ में ही होती है। अलंकार शास्त्र में बताया गया है कि शृंगारादि रसों के रत्यादि स्थायी भाव संस्कार रूप में मन में स्थित रहते हैं। यह संस्कार या वासना पूर्वजन्मोपाजित भी होती है और इस जन्म की अनुभूति भी हो सकती है। अब आत्मा तो निर्लेप है, उसके साथ पूर्वजन्म के संस्कार तो आ ही नहीं सकते; फिर स्थायी भाव के संस्कार धाते कैसे हैं? इसका उत्तर शास्त्रों में इस प्रकार दिया गया है कि आत्मा के साथ मूढम या लिंग-शरीर भी एक शरीर में दूसरे शरीर में संक्रमित होता है। इस सूक्ष्म शरीर में ही पाप-पुण्य आदि के संस्कार रहते हैं। बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा गया है कि यह धारमविज्ञान, मन, थोत्र, पृथ्वी, जल, वायु, आकाश, तेजम्, काम, प्रकाम,

क्रोध, अक्रोध, धर्म और अधर्म इत्यादि सब लेकर निर्गत होता है। यह जैसा करता है, वैसा ही भोगता है—

स वायमात्मा ब्रह्म विज्ञानमयो मनोमयः प्राणमयश्चक्षुर्मयः श्रोत्रमयः पृथिवी-मयः आपोमयो वायुमयः आकाशमयस्तेजोमयः काममयोऽकाममयः क्रोधमयोऽ-क्रोधमयः धर्ममयोऽधर्ममयः सर्वमयस्तद्यदेतदिदंमयोऽदोमय इति यथाकारी यथा-चारी तथा भवति । साधुकारी साधुर्भवति पापकारी पापो भवति पुण्यः पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन ।

—बृहदारण्यक 4।4।6

सांख्यकारिका में करीब-करीब इन सभी बातों को लिंग-शरीर कहा गया है। बताया गया है कि प्रकृति के तेईस तत्त्वों में से अन्तिम पाँच तो अत्यन्त स्थूल हैं, पर बाकी अठारहों तत्त्व मृत्यु के समय पुरुष के साथ-ही-साथ निकल जाते हैं; जब तक पुरुष ज्ञान प्राप्त किये बिना मरता है, तब तक ये तत्त्व उसके साथ लगे होते हैं (सं. का. 40)। अब यह स्पष्ट ही है कि प्रथम तेरह अर्थात् बुद्धि, अहंकार, मन और दसों इन्द्रिय प्रकृति के गुणमात्र, अतः सूक्ष्म हैं। उनकी स्थिति के लिए किसी स्थूल आधार की जरूरत होगी। पंचतन्मात्र इसी स्थूल आधार का काम करते हैं। उपनिषदों में इसी बात को और तरह से कहा गया है। आत्मा का सबसे ऊपरी आवरण तो यह स्थूल देह है; इसे उपनिषदों में अन्नमय कोप कहा गया है। दूसरे आवरण क्रमशः अधिक सूक्ष्म है, उन्हें प्राणमय, ज्ञानमय और आतन्दमय कोप कहते हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि स्थूल शरीर की अपेक्षा प्राण सूक्ष्म है; उनकी अपेक्षा मन, उसकी अपेक्षा बुद्धि और इन सबसे अधिक सूक्ष्म आत्मा है। भगवान् ने गीता में इसी बात को इस प्रकार कहा है—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः।

मनसस्तु पर बुद्धियो बुद्धेः परतस्तु सः॥

वेदान्तशास्त्र में कई प्रकार से यह बात बतायी गयी है। कहीं इसके सत्रह अवयव बताये गये हैं—पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, बुद्धि, मन और पाँच प्राण (वेदान्तसार 13); फिर आठ पुरियों का उल्लेख है (सुरेश्वराचार्य का पंचीकरणवार्त्तिक) जिनमें पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त, पाँच भूत सूक्ष्म (तन्मात्र) अविद्या, काम और कर्म है। ऐसे ही और भी कई विधान हैं। इनका शास्त्रकारों ने समन्वय भी किया है (वेदान्तसार 13 पर विद्वन्मनोरंजनी टीका)। यहाँ प्रकृत यह है कि स्थायीभावों के संस्कार इसी लिङ्ग-शरीर में हो सकते हैं। वह चूँकि जड़ है, इसीलिए उसकी प्रवृत्ति जड़ोन्मुख होती है। अलंकारशास्त्रों में यह बार-बार समझाया गया है कि रस न तो कार्य है और न जाप्य क्योंकि कार्य होता तो विभावादि के नष्ट होने पर नष्ट नहीं हो जाता, कारण के नष्ट होने से कार्य का नष्ट होना नहीं देखा जाता—स च न कार्यः; विभावादि विनाशोऽपि तस्य सम्भवप्रसङ्गात् (काव्य-प्रकाश, चतुर्थ उल्लास), परन्तु मधुररस आत्मा का धर्म है, यह स्थूल जड़ जगत् की वस्तु नहीं है। उसके

## परिशिष्ट

सर आर्थेल्स्टेन वेंस ने बड़ी योग्यतापूर्वक पूर्व के अध्ययनों और सेंसस रिपोर्टों के आधार पर जातिभेद की समस्या की जांच की थी। उन्होंने सेंसस के तीन हजार से ऊपर जानेवाली जातियों को लगभग 500 मोटे विभागों में बाँटा है। वेंस के इस विभाजन में एक विशेषता यह है कि उसे साधारण पाठक बिना किसी वैज्ञानिक विवाद में पड़े आसानी से समझ सकता है। वेंस ने चेहरों के भाव आदि की वैज्ञानिक विवेचना भी की है। यहाँ पाठकों की सुविधा के लिए वेंस द्वारा विभाजित जाति-सूची दी जा रही है। भारत-विभाजन के बाद इस देश की जातियों में बड़ा भारी विक्षोभ हुआ है और बहुत-सी जातियों को सामूहिक रूप में स्थानान्तरित होना पड़ा है।

सर आर्थेल्स्टेन ने समूची भारतीय जनता को सात बड़े-बड़े विभागों में बाँटा है। ये सात भाग इस प्रकार हैं—

1. विनोप श्रेणी [इनके नाम भागों की तालिका में 1 से 43 तक दिये गये हैं।]
2. ग्राम-समाज [इनके नाम भागों की तालिका में 44 से 263 तक दिये गये हैं।]
3. गौण पेशा वाले [इनके नाम की तालिका 264 से 296 तक दी गयी है।]
4. शहरी जातियाँ [इनके नाम की तालिका 297 से 342 तक दी गयी है।]
5. खानाबदोश जातियाँ [इनके नाम 343 से 397 तक दिये गये हैं।]
6. पहाड़ी जातियाँ [इनके नाम 398 से 474 तक दिये गये हैं।]
7. मुस्लिम जातियों की उपाधियाँ [इनके नाम सूची में छोड़ दिये गये हैं। इनमें अरब, शेर, सैय्यद, तुर्क, मुगल, पठान, बलूच और ब्राह्मण हैं।]

सर आर्थेल्स्टेन की कई तालिकाओं के आधार पर प्राग्वासी तालिका बनायी गयी है। पर स्थान-स्थान पर प्राधुनिक जानकारी और व्यक्तिगत अभिन्नता के बल पर कुछ थोड़ा-थोड़ा परिवर्तन भी कर दिया गया है। फिर भी यथासम्भव हर आर्थेल्स्टेन के विचारों को ही प्रधान स्थान दिया गया है।

भेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
ब्राह्मण	1			14893300
राजपूत	2			10040800
व्यवसायी	3	वनिया (साधारण)	दक्षिण के सिवा सर्वत्र	3163300
	4	अग्रवाल	युक्तप्रान्त	557600
	5	अग्रहारी	आगरा	92000
	6	श्रीमाली	पश्चिम भारत	227400
	7	पोरवाल	राजस्थान	75000
	8	श्रीसवाल	पश्चिम	382700
	9	हूम्यड	पश्चिम	60700
	10	खत्री	पंजाब	585000
	11	अरोरा	पश्चिमी पंजाब	732100
	12	भाटिया	पश्चिमी भारत	60600
	13	लोहाना	सिन्ध	572800
	14	मुवणं वणिक	बङ्गाल	154800
	15	बलिज	तिलंगाना	534700
	16	कोमटी	तिलंगाना	656300
	17	वंजिय	कर्नाटक	173400
	18	बडुग	तिलंगाना	95900
	19	चेट्टी	तमिल	320000
	20	खोजा	पश्चिम भारत	1553000
	21	मेमान	पश्चिम भारत	1121000
	22	बोहरा	पश्चिम भारत	177300
	23	लब्बई	दक्षिणपूर्व किनारा	426300
	24	माप्पिल	मालावार	925200
	25	जोनक्कन	मालावार	100300
लेखक	26	खत्री	पंजाब	138000
	27	कायस्थ	उत्तर भारत, बङ्गाल	2149300
	28	प्रभु	पश्चिम	28800
	29	ब्रह्म क्षत्रिय	गुजरात	4200
	30	करन महन्त	उड़ीसा	195000
	31	कणक्कन	तमिल	63000
	32	करणम्	तिलंगाना	42800
	33	विधूर	मध्यप्रदेश, दक्षिण	39
	34	वंद्य	बङ्गाल	

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या	
धार्मिक, साधु	35	गोसाईं	सर्वत्र (दक्षिण के सिवा)	152600	
	36	बैरागी	सर्वत्र	765200	
	37	अतीत	उत्तर भारत	151800	
	38	साधु	पश्चिम	67800	
	39	जोगी	उत्तर भारत	212500	
	40	फकीर	उत्तर भारत	1212600	
	41	आण्डी	तमिल	101400	
	42	दासरी	तिलंगाना	48300	
	43	पानिसवन	तमिल	13700	
	जमीदार, सैनिक -आदि	44	जाट	पंजाब, आगरा राजस्थान }	7086100
		45	गजूर	पंजाब, आगरा, राजस्थान	2103100
		46	अवान	पंजाब	686000
		47	खोखर	पंजाब	117500
48		गखड़	पंजाब	30000	
49		काठी	पश्चिम	27400	
50		सुमरो	सिन्ध	124100	
51		सम्भो	सिन्ध	793800	
52		तागा	आगरा	165300	
53		बाभन मुंहहार	उत्तर भारत, बिहार	1353300	
54		राजवंशी-कोच	असम, बंगाल	2408700	
55		आहोम	असम	178000	
56		खण्डाइट	उड़ीसा	720300	
57		मराठा	महाराष्ट्र	5029300	
58		राजू	तिलंगाना	113500	
59	वेल्लम	तिलंगाना	519900		
60	कल्लन	तमिल	494600		
61	मारवान	मालावार	3500000		
62	आगमुड्यन	तमिल	318600		
63	नायर	मालावार	1046700		
किसान	64	कोडगु	कुर्ग	36200	
	65	कम्बो	पंजाब	183600	
	66	मेल	राजस्थान, पंजाब	395000	
	67	ठाकर	पंजाब की पहाड़ी	102200	
	68	राठी	पंजाब की पहाड़ी	39300	



श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उत्सका प्रदेश	जनसंख्या
	69	राउत	पंजाब की पहाड़ी	81900
	70	गिरतथ	पंजाब की पहाड़ी	170100
	71	कनैल	पंजाब की पहाड़ी	389900
	72	कुरमी	उत्तर भारत	3873600
	73	कोइरी	उत्तर प्रदेश, बिहार	1784000
	74	लोधा	उत्तर भारत	1663400
	75	किसान	उत्तर प्रदेश, म. भारत	442700
	76	कावर	मध्य प्रान्त	186100
	77	कोलता	मध्यप्रान्त	127400
	78	किरार	उत्तर भारत	166700
	79	कलिता	असम	203400
	80	हलवाई-दास	असम	29200
	81	कैवर्त	बङ्गाल	2665100
	82	सद्गोप	बंगाल	579400
	83	चासा	बंगाल, उड़ीसा	870500
	84	गंगोता	बिहार	82600
	85	पोद	बंगाल	464900
	86	नमःशूद्र	बंगाल	2031700
	87	कुनबी	दक्षिण, पश्चिम	2700000
	88	कणाबी	पश्चिम भारत	1350600
	89	कोली	पश्चिम भारत	2477300
	90	वक्कलिय	कर्नाटक	1392400
	91	लिगायत	कर्नाटक	2612300
	92	पंचमशाले	कर्नाटक	431100
	93	चतुर्थ	कर्नाटक	111600
	94	वण्ट	कर्नाटक	120600
	95	गौड़	कर्नाटक	162500
	96	काप्पु-रेड्डी	तिलंगाना	3110200
	97	कम्म	तिलंगाना	974400
	98	तेलंग	तिलंगाना	644200
	99	कालिगी	तिलंगाना	126900
	100	तोत्तियन	कर्नाटक	151000
	101	वेल्लालन	तमिल	2464900
	102	नत्तमान	तमिल	151300
माली आदि	103	वरई	संबंध (दक्षिण के सिवा)	545900



श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
	139	खत्री	पश्चिम भारत	56200
	140	ताती	बंगाल	772000
	141	तंतवा	बिहार	197900
	142	पेरिके	तमिल	63000
	143	जणप्पन	तमिल	83000
	144	कपाली	बंगाल	144700
	145	धोर	दाक्षिणात्य	24400
	146	पाँका	मध्यभारत	726700
	147	गांडा	पूर्व, मध्य भारत	277800
	148	डोम्बा	बिहार	76400
	149	कोरी	उत्तर भारत	1240700
	150	जुलाहा	उत्तर भारत	2907900
	151	बलाही	राजस्थान, उ. भारत	585100
	152	कैकोलन	तमिल	354700
	153	साले	दाक्षिणात्य	639300
	154	तोगट	कर्नाटक	64500
	155	देवांग	कर्नाटक	288900
	156	नेयिगे	कर्नाटक	97000
	157	जुगी	बंगाल	536600
	158	कोष्टी	दक्षिण, मध्य भारत	27740
तेल निकालनेवाले	159	तेली-घानची,	सर्वत्र (द. के सिवा)	4060300
	160	कलु	बंगाल	154900
	161	वाणियन	तमिल	187500
	162	गाणिंग	कर्नाटक	114909
पात्र-निर्माता	163	कुम्हार	उत्तर भारत	3379300
	164	कुशवन्	तमिल	145500
नाई	165	नाई न्हावी,	सर्वत्र (द. के सिवा)	2458400
	166	हजाम (मुस्लिम)	सर्वत्र (द. के सिवा)	534300
	167	धम्बहन	तमिल	219700
	168	मारयान	मालाबार	8800
	169	मंगल	तिलंगाना	277600
	170	भंडारी	उड़ीसा	120300
कपड़े धोनेवाले	171	घोबी-परीत,	सर्वत्र (द. के सिवा)	2016900
	172	वराणान	तमिल	253200
	173	बेलुत्तेडन	मालाबार	24500



श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
	139	खत्री	पश्चिम भारत	56200
	140	तांती	बंगाल	772500
	141	तंतवा	बिहार	197900
	142	पेरिके	तमिल	63000
	143	जणप्पन	तमिल	83000
	144	कपाली	बंगाल	144700
	145	धोर	दाक्षिणात्य	24400
	146	पांका	मध्यभारत	726700
	147	गांडा	पूर्व, मध्य भारत	277800
	148	डोम्वा	बिहार	76400
	149	कोरी	उत्तर भारत	1240700
	150	जुलाहा	उत्तर भारत	2907900
	151	बलाही	राजस्थान, उ. भारत	585100
	152	कैकोलन	तमिल	354700
	153	साले	दाक्षिणात्य	639300
	154	तोगट	कर्नाटक	64500
	155	देवांग	कर्नाटक	288900
	156	नेयिगे	कर्नाटक	97000
	157	जुगी	बंगाल	536600
	158	कोण्टी	दक्षिण, मध्य भारत	27740
तेल निकालनेवाले	159	तेली-धानची,	सर्वत्र (द. के सिवा)	4060300
	160	कलु	बंगाल	154900
	161	वाणियन	तमिल	187500
	162	गाणिय	कर्नाटक	114909
पात्र-निर्माता	163	कुम्हार	उत्तर भारत	3379300
	164	कुशवन्	तमिल	145500
नाई	165	नाई न्हावी,	सर्वत्र (द. के सिवा)	2458400
	166	हजाम (मुस्लिम)	सर्वत्र (द. के सिवा)	534300
	167	घम्बहन	तमिल	219700
	168	मारयान	मालाबार	8800
	169	मंगल	तिलंगाना	277600
	170	भंडारी	उड़ीसा	120300
रूपड़े धोनेवाले	171	घोबी-परीत,	सर्वत्र (द. के सिवा)	2016500
	172	वराधान	तमिल	253200
	173	वेत्तुत्तेडन	मालाबार	24500

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उत्सका प्रदेश	जनसंख्या
	174	आगस	कर्नाटक	122200
	175	चाकल	तिलंगाना	470800
मड्डुए-माभी आदि	176	मल्लाह (सा.)	बंगाल-बिहार	72160
	177	पाटनी	बंगाल	63700
	178	तिथर	बङ्गाल	270900
	179	मालो	बङ्गाल	246600
	180	केवट	उत्तर भारत	110800
	181	कहार	उत्तर भारत	1970800
	182	धीमर	उत्तर मध्य भारत	291200
	183	भीनवर	पंजाब	477700
	184	माछी	पंजाब	288600
	185	मोहानो	सिन्ध	113100
	186	भोई	दक्षिण, पश्चिम	169800
	187	वोया	तिलङ्गाना	530400
	188	पल्ले	तिलङ्गाना	150000
	189	वेस्ता	तिलङ्गाना	230400
	190	कब्बेर अम्बिडा	तिलंगाना	76500
	191	मोगेर	कनाडा	38200
	192	मुक्कुवन	मालावार	20400
	193	शेम्बडवन	तमिल	54700
चूना, पत्थर, नमक	194	विन्द	बिहार, अ्रवध	219700
के कार्यकर्त्ता	195	चैन	बिहार, अ्रवध	158600
	196	गोदही	बिहार, अ्रवध	165200
	197	लूनिया, बूनिया	उत्तर भारत	807400
	198	खारोन	राजस्थान	12700
	199	रेघार	राजस्थान	14400
	200	खारवी	पश्चिम	50000
	201	आग्रिया आगरा,	पश्चिमी किनारा	270400
	202	उप्पार	कर्नाटक	260000
	203	उप्पिलियन	मालावार	43700
	204	पाथरवट	दक्षिण	23400
	205	बैती-चूनारी	बङ्गाल	18100
ताड़ीवाले	206	पासी	उत्तर प्रदेश, बिहार	1408400
	207	भंडारी	पश्चिम घाट	176000
	208	पाइक	कनाडा	809000

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
	209	विल्लव	कनाडा	145600
	210	तियाँ	मालावार	580000
	211	तण्डान	मालावार	19000
	212	ईलवन	मालावार	791100
	213	शापन	तमिल	759300
	214	ईडिंग	तिलङ्गाना	337400
	215	गोण्डल	तिलङ्गाना	331500
	216	सेगिडि	उड़ीसा	53700
	217	यात	उड़ीसा	52700
खोन, मजूर	218	धानुक	आगरा; राजस्थान	804200
	219	अरख	आगरा, राजस्थान	76400
	220	धुडिया-घोडिया	पश्चिम	110200
	221	दुबला-तलविया	पश्चिम	141800
	222	बागदी	बंगाल	1042500
	223	बउरी	बंगाल	705600
	224	रजवार	बंगाल	166400
	225	मुसहर	उत्तरप्रदेश, बिहार	664700
	226	भर	बिहार	458500
	227	धाकर	राजस्थान	125700
	228	पल्लि	तमिल	2572300
	229	पल्लन	मालावार	836500
	230	पुलय	मालावार	524500
	231	चेरुमन		
	232	पराइयम	तमिल	2258620
	233	माल	तिलगाना	1863900
	234	होलेया	कर्नाटक	866200
	235	महार	महाराष्ट्र	2561600
	236	डेड	पश्चिम	3,8800
चमड़े के कामवाले	237	चमार	सर्वत्र (द. के सिवा)	11176700
	238	भेष	पंजाब पहाड़ियाँ	140500
	239	दागी	पंजाब पहाड़ियाँ	154700
	240	मादिग	तिलगाना	1281200
	241	माग	दाक्षिणात्य	379900
	242	शधिकलियन	तमिल	487500
	243	मोची	सर्वत्र (द. के सिवा)	1007800

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रवेश	जनसंख्या
	244	वांभी	राजस्थान	200000
चौकीदार	245	बरवाला	पंजाब	101700
	246	घटवाल	बङ्गाल, बिहार	88800
	247	कंडू	उड़ीसा	151500
	248	अम्बलककारन	तमिल	162500
	249	मुन्नाच	तिलंगाना	329100
	250	खंगार	मध्य भारत	113700
	251	मीना	राजस्थान	581900
	252	दुसाघ	उत्तरप्रदेश, बिहार	1258200
	253	माल	बंगाल	145700
	254	घेरड-वेडर	कर्नाटक	646000
	255	रामोशी	दक्षिणात्य	60800
सफाई करनेवाले	256	भंगी, मेहतर	सर्वत्र (द. के सिवा)	839200
	257	चुहड़ा	पंजाब	1329400
	258	मजूबी	पंजाब	38000
	259	मुंश्माली	बंगाल-असम	131600
	260	हांड़ी, काओरा	बंगाल	306500
	261	हड्डी	उड़ीसा	28100
	262	डोम	उत्तर, मध्यभारत	855600
	263	घासिया	गंगा की घाटी	119300
	264	भाट	उ. और प. भारत	377700
बन्दी, भाट आदि	265	भाट राजू	तिलंगाना	28000
	266	राजभाट	बंगाल	11200
	267	चारण	पश्चिम	74000
	268	मीरासी-डूम	पंजाब	291600
ज्योतिष व्यवसायी	269	जोषी	सर्वत्र (दक्षिण-भिन्न)	83700
	270	डाकौट	उत्तर प्रदेश	15600
	271	गणक	असम	20500
	272	काणिसान्	मालावार	15700
	273	पाणन्	मालावार	33300
	274	बेतन्	मालावार	27700
	275	गरपगारा	मध्यप्रान्त	8800
मन्दिर-पुजारी	276	पुजारी	पंजाब	880
	277	भोजकी	पंजाब	1070
	278	भोजक	राजस्थान	1200



श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उत्सका प्रदेश	जनसंख्या
	279	सेवक	राजस्थान	6800
	280	पंडाराम	तमिल	68600
	281	वल्लुवन्	तमिल	85300
	282	तंबल	तिलंगाना	3800
	283	जङ्गम	कर्नाटक	405000
	284	गाखडा	पश्चिम	20600
	285	भराई	पंजाब	66000
	286	उलम	पंजाब	36200
मन्दिर-सेवक	287	फुलारी		
	288	हूगार	दाक्षिणात्य	15700
	289	गुरव		
	290	वारी	दाक्षिणात्य	
	291	सातानी	उत्तर भारत	
	292	देवादिग	तिलंगाना	
नृत्य-गीत के पेशावाले	293	बेसिया-कचन	तिलंगाना	94000
	294	कलावन्त	उत्तर भारत	89600
	295	दासी-देवाली	पश्चिम	77400
	296	बोगम	तिलंगाना-कर्नाटक	23800
गन्ध-ताबूल आदि के पेशेवाले	297	अत्तारी	तिलंगाना-कर्नाटक	57700
	298	गन्धवणिक	उत्तर मध्य भारत	20000
	299	कासौधन	बंगाल	25300
	300	कासरवानी	उत्तर प्रदेश	32900
	301	गांधी	उत्तर प्रदेश	5900
	302	कुंजड़ा	उत्तर प्रदेश	141100
	303	तंबोली	गुजरात, दाक्षिणात्य	99700
भूजना, पीसना मिष्ठान्नवाले	304	भड़भूजा	उत्तर भारत	79700
	305	भठियारा	सर्वत्र (द. के सिवा)	3700
	306	कांडू	उत्तर भारत	285400
	307	हलवाई	उत्तर भारत	209500
	308	मयरा	पश्चिम पंजाब	359500
	309	गोड़िया-गूड़िया	सर्वत्र (दक्षिण के सिवा)	58200
	310	कसाब	उत्तर, पूर्व भारत	667900
	311	पाटिक	बंगाल	290000
कसाई	312	बिसाती	बंगाल-उड़ीसा	149200
			उत्तर भारत	150400
बिसाती आदि			उत्तर और पश्चिम पंजाब, उत्तर प्रदेश	379500
				332300
				3600

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	जसका प्रदेश	जनसंख्या
	313	रमैय्या	पंजाब	5300
	314	मनिहार	उत्तर भारत	102300
	315	चूड़ीहार	उत्तर मध्यभारत	55500
	316	काचार	उत्तर मध्यभारत	19100
	317	लाखेड़ा	उत्तर भारत	60100
	318	गाजुल	तिलंगाना	102080
	319	पात्रा	उड़ीसा	61400
	320	संखारौ	बंगाल	14800
वस्त्र, पोशाक आदि	321	दरजी	सर्वत्र	83100
के विद्येय कौशल	322	सिष्पी	दक्षिणात्य	36800
जाननेवाले	323	छोपी	उत्तर भारत	269400
	324	भोसार	पश्चिम	38200
	325	रंगरेज	सर्वत्र (द. के सिवा)	137000
	326	नीलरी	उत्तर भारत	48300
	327	गलियारा	पश्चिम	1100
रई धुननेवाले	328	पिजारी	पश्चिम	50800
	329	बेहना	उत्तर भारत	362500
	330	धुनिया	उत्तर भारत	272800
	331	द्रुदेकुल	तिलंगाना	24500
मद्य-विक्रेता	332	सूंडी	बङ्गाल	724800
	333	साहा		
	334	कलान-रुतवार	उत्तर-मध्य भारत	1000200
घरेलू मूल्य	335	भिस्ती	उत्तर मध्यभारत	107500
	336	गोला	पश्चिम घोर उत्तर	30700
	337	कूटा	उत्तर भारत	6400
	338	पाकर	राजस्थान	163600
	339	गवान	पश्चिम भारत	30600
	340	गूड	बङ्गाल	285000
	341	तागिदं पेगा	उड़ीसा	47100
	342	परिवारम्	तमिल	18900
मान्य होनेवाले	343	बनबारा	उत्तर घोर मध्यम	496400
	344	भराना	सर्वत्र (पू. भारत के सिवा)	349500
	345	धोरी	पंजाब	41800
	346	पेशारी	महाराष्ट्र, कर्नाटक	10100

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
भेड़ और ऊन के कामवाले	347	गड्डी	पंजाब	103800
	348	गड़रिया	उत्तर भारत	1272400
	349	घङ्गर-हातकर	दाक्षिणात्य	1015800
	350	कुडुवर	दक्षिण भारत	1068000
	351	इडइयर	तमिल	702700
	352	भरवाड	पश्चिम	102900
घरती का काम करने वाले	353	घोड-बडुर	सर्वत्र (पूर्व के सिवा)	903100
	354	वेलदार	उत्तर-मध्य-भारत	214700
	355	कोडा खैरा	बङ्गाल-बिहार	166500
चाकू के कामवाले	356	गिकलीगर	उत्तर और पश्चिम	21000
	357	घिसाड़ी	दाक्षिणात्य	8400
	358	खुमरा	उत्तर भारत	1100
	359	टाकारी	दाक्षिणात्य	65000
बाँस के कामवाले	360	तूडी-तूदी	बङ्गाल	68000
	361	बसोर-बंसफोरा	उत्तर और पश्चिम	96000
	362	बुरुद-मेदार	महाराष्ट्र-कर्णाट	87600
	363	धरकार	युक्तप्रान्त, राजपूताना	43500
चटाई, चंगेलीवाले	364	कंजर-कंजड़	उत्तर भारत	34000
	365	कुडवान-कोरच	तिलंगाना	234800
	366	येस्कल	तिलंगाना	65500
	367	कंकाड़ी	महाराष्ट्र	14200
रूप-जीवा	368	बहुरूपिया	पंजाब, उत्तर भारत	3900
	369	भाँड़	पंजाब, उत्तर भारत	10600
	370	भवाईभ्रों	पश्चिम	6000
	371	गोंधली	दाक्षिणात्य	27500
बाजा बजानेवाले	372	डंफाली	आगरा, बिहार	50200
	373	नगारची	उत्तर भारत	20600
	374	डोली	पश्चिम	43700
	375	बजनिया	पश्चिम	14400
	376	तुराहा	बंगाल	77300
मदारी घादि	377	नट	उत्तर भारत	162300
	378	बाजीगर	उत्तर भारत	27000
	379	डोम्बर-कोल्हाटी	दाक्षिणात्य	39400
	380	गोपाल	दाक्षिणात्य	7100
चौर्य-जीवी	381	वागरिया	मध्य भारत	30900

392 / हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली-5

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
	382	वेदिया	उत्तर भारत	57500
	383	संसिया	पंजाब	34700
	384	हवूरा	उत्तर भारत	4300
	385	भामतिया उचला	उत्तर भारत	6100
शिकारी आदि	386	भवरिया	उत्तर भारत	30300
	387	मोघिया		
	388	घहेरिया	पंजाब, युक्तप्रान्त	35400
	389	बहेलिया	पंजाब, युक्तप्रान्त	53600
	390	महतम	पंजाब, युक्तप्रान्त	82900
	391	सहरिया	मध्य भारत	136400
	392	बाघरी	मध्य भारत	114000
	393	पारधी	दक्षिणात्य	32000
	394	वेडन	तमिऴ	25500
	395	वलम्यन्	तमिऴ	383000
	396	केडुवन	तमिऴ	74900
	397	कुरिच्चन	मालावार	9600
मध्य कटिबन्ध	398	कोल	मध्य प्रान्त	299000
की पहाड़ी जातियाँ	399	हो	बङ्गाल	385100
	400	मुन्डा	बंगाल, बिहार	466700
	401	भूमिज	बंगाल	370200
	402	मुंडिया	बंगाल मध्य.	789100
	403	खरवार	बंगाल	139600
	404	वेगा	मध्य प्रान्त	33900
	405	चेह	बंगाल	30200
	406	खरिया	बंगाल	120700
	407	सन्ताल	बंगाल, बिहार	1907900
	408	माहिली	बंगाल, बिहार	66800
	409	बिरजिया	बंगाल, बिहार	5700
	410	जुमांग	उड़ीसा	11200
	411	घोराव	बिहार-बंगाल	614500
	412	माले	बिहार, बंगाल	48300
	413	मल पहाड़ियाँ	बिहार, बंगाल	35000
	414	गोंड	मध्य प्रान्त	2286900
	415	मन्डवार	गंगा की घाटी	52400
	416	बोत्तदा-भात्रा	दक्षिण मध्यभारत	50100

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
	417	हलवा	द. पू. म. भारत	90100
	418	पयारी	मध्य प्रान्त	2900
	419	प्रधान	मध्य प्रान्त	22900
	420	कोयी	मध्य प्रान्त	115200
	421	कण्ह	पूर्वोत्तर मद्रास	612500
	422	कोंडू-दोरा	पूर्वोत्तर मद्रास	88700
	423	पोरोजा	पूर्वोत्तर मद्रास	91900
	424	गदवा	पूर्वोत्तर मद्रास	41300
	425	जातपु	पूर्वोत्तर मद्रास	75700
	426	सवर (शबर)	दक्षिण उडीसा	767400
पश्चिमी कटिबंध	427	कोरकू-कोर्वा	वराह-मध्यप्रान्त	181800
की पहाड़ी जातियाँ	428	भील	पश्चिम कटिबंध	1198800
	429	भिलाला	पश्चिम कटिबंध	144400
	430	घान्का	पश्चिम कटिबंध	66100
	431	तड्डी	पश्चिम कटिबंध	10500
	432	निहाल	पश्चिम	6900
	433	गामता	पश्चिम	49300
	434	पटेलिया	पश्चिम	91000
	435	नाइकडा	पश्चिम	90200
	436	नायक	पश्चिम	25100
	437	छोद्रा	पश्चिम	58200
सह्याद्रि की	438	काट्कारी	सह्याद्रि	93000
जातियाँ	439	थार्सी	सह्याद्रि	152300
	440	भाट टाकुंद	सह्याद्रि	122320
नीलगिरि की	441	कुशमान	नीलगिरि	10600
जातियाँ	442	ईसल	नीलगिरि	86100
	443	नीड	नीलगिरि	800
	444	कोदा	नीलगिरि	1300
	445	कागियन	नीलगिरि	3100
	446	सलान	नीलगिरि	11000
	447	सालावि	नीलगिरि	101500
	448	थरु	नीलगिरि	8000
घग्ग की पहाड़ी	449	थारी	घग्ग	
जातियाँ	450	कथारी	घग्ग	
	451	गारी	घग्ग	

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उत्सव
	382	वेदिया	उत्तर
	383	संसिया	पंजा
	384	हन्नूरा	उत्तर
	385	भामतिया उचला	उत्तर
शिकारी आदि	386	भवरिया	उत्तर
	387	मोघिया	
	388	महेरिया	पं
	389	वहेलिया	प
	390	महतम	
	391	सहरिया	
	392	वाघरी	
	393	पारधी	
	394	वेडन	
	395	वलप्यन्	
	396	केद्वन	
	397	कुरिचन	
मध्य कटिबन्ध	398	कोल	
की पहाड़ी जातियाँ	399	हो	
	400	मुन्डा	
	401	भूमिज	
	402	मुइया	
	403	खरवार	
	404	वेगा	
	405	चेरु	
	406	खरिया	
	407	सन्ताल	
	408	माहिली	
	409	बिरजिया	
	410	जुआग	
	411	घोराव	
	412	माले	
	413	मल पहाड़िय.	
	414	गोंड	
	415	मझवार	
	416	बोतवा-भात्रा	

धेनी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	परिशिष्ट / 395	जनसंख्या
	487	नेवार	नेपाल		11500
	488	खस	नेपाल		15900
	489	गुरुंग	नेपाल		23900
	490	मंगर	नेपाल		16600
	491	सुनुवार	नेपाल		6900
	492	गोर्खा (साधारण)	नेपाल		18400

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	--जनसंख्या
	452	लालंग	असम	
	453	राभा	असम	
	454	हाजंग	असम	
	455	टिपरा-भ्रङ्ग	असम	
	456	चूतिया	असम	
	457	मीरी	असम	
	458	आबोर	असम	
	459	डाफला	असम	
	460	आक	असम	
	461	खासी	असम	
	462	सेई टेंग	असम	
	463	मिकिर	असम	
	464	नागा (साधारण)	असम	
	465	अंगामी-तेंगिता	असम	
	466	आओ	असम	
	467	सेमा-सिमा	असम	
	468	ल्होटा	असम	
	469	रेंगमा	असम	
	470	कूकी	असम	
	471	मैथेई	असम	
	472	लूसेई	असम	
	473	शान	असम	
	474	खामटी	असम	
	475	फकियाल	असम	
	476	नीरा	असम	
	477	तुरंग	असम	
	478	अइतोन	असम	
	479	आहोम	असम	
	480	सिगफो	असम	
	481	दाओनिया	असम	
हिमालय की	482	खंपू	नेपाल	
पहाड़ी	483	याख	नेपाल	
	484	लिवू	नेपाल	
	485	लेप्चा-रोंग	सिक्किम	
	486	मुरमी	नेपाल	



श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसंख्या
	487	नेवार	नेपाल	11500
	488	खस	नेपाल	15900
	489	गुरुंग	नेपाल	23900
	490	मंगर	नेपाल	16600
	491	सुनुवार	नेपाल	6900
	492	गोर्खा (भाधारण)	नेपाल	18400

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	जसका प्रदेश	जनसंख्या
	452	लालंग	असम	35500
	453	राभा	असम	67300
	454	हाजंग	असम	88200
	455	टिपरा-भ्रङ्ग	असम	111300
	456	चूतिया	असम	85800
	457	मीरी	असम	46700
	458	आबोर	असम	320
	459	डाफला	असम	950
	460	ग्राक	असम	28
	461	खासी	असम	111600
	462	सेई टेंग	असम	47900
	463	मिकिर	असम	87300
	464	नागा (साधारण)	असम	78900
	465	अंगामी-तेंगिता	असम	27500
	466	आओ	असम	26800
	467	सेमा-सिमा	असम	4700
	468	लहोटा	असम	19300
	469	रेंगमा	असम	5600
	470	कूकी	असम	67200
	471	मैथेई	असम	69100
	472	लूसेई	असम	63600
	473	शान	असम	1850
	474	खामटी	असम	2000
	475	फकियाल	असम	220
	476	नीरा	असम	140
	477	तुरंग	असम	400
	478	अइतोन	असम	80
	479	आहोम	असम	178000
	480	सिगफो	असम	800
	481	दाओनिया	असम	1000
हिमालय की	482	खंपू	नेपाल	45500
पहाड़ी	483	याख	नेपाल	2400
	484	लिवू	नेपाल	24600
	485	लेप्चा-रोंग	सिक्किम	18000
	486	मुरमी	नेपाल	33900

श्रेणी का नाम	क्रमसंख्या	जाति का नाम	उसका प्रदेश	जनसख्या
	487	नेवार	नेपाल	11500
	488	खस	नेपाल	15900
	489	गुरुंग	नेपाल	23900
	490	मंगर	नेपाल	16600
	491	सुनुवार	नेपाल	6900
	492	गोर्खा (साधारण)	नेपाल	18400



मध्यकालीन साधना : स्फुट रचनाएँ

## मधुररस की साधना

‘मधुर’ नामक भक्ति-रस के विचार का उदाहरण करने मधव श्री रुग्मोस्वामी ने ‘भक्तिरसामृतसिन्धु’ ग्रन्थ में लिखा है कि “प्रात्मोचित विभावादि द्वारा मधुर रति जब सदाशय ध्येयियों के हृदय में पुष्ट होती है, तब उसे मधुर नामक भक्तिरस कहते हैं। यह रग उन लोगों के किये काम का नहीं जो निवृत्त हों (अर्थात् वेगा कि जीवगोस्वामी ने ‘निवृत्त’ शब्द का अर्थ किया है, प्राकृत शृंगाररस के साथ इसकी गमानता देखकर इन भागवत-रस से भी विरक्त हो गये हों), फिर यह रग दुरूह और रहस्यमय भी है; इमीलिए यद्यपि यह बहुत विद्याल और चित्तताम है; तथापि मंधेय में ही लिख रहा हूँ” :

प्रात्मोचितविभावाद्यैः पुष्टिं नीता सता हृदि ।

मधुरारूपो भवेद् भक्तिरसोऽसौ मधुरा रतिः ॥

निवृत्तानुपयोगिताद् दुरूहत्वादयं रसः ।

रहस्यात्वाच्च संक्षिप्य चिततांगोऽपि लिख्यते ॥

गोस्वामिपाद के इस कथन के बाद दुनियादारी की भ्रंशुओं में फँसे हुए किसी भी मादुश व्यक्ति का इस रस के सम्बन्ध में लिखने का संकल्प ही दुःसाहस है। फिर भी यह दुःसाहस किया जा रहा है, क्योंकि पहले तो गोस्वामिपाद ने यद्यपि बड़े कौशलपूर्वक इसकी दुरूहता की ओर ध्यान प्राकृष्ट कर दिया है, परन्तु कहीं ऐसा संकेत नहीं किया कि इस रस की चर्चा निषिद्ध है। दूसरे, भक्तिशास्त्रकारों और अनुभवत भक्तजनों की चर्चा करते रहने से—ऐसा विधान है कि—पहले श्रद्धा, फिर रति और फिर भक्ति अनुक्रमित होती है :

सता प्रसगान्मम वीर्यसविदो भवन्ति हृत्कर्णरसायनः कथा ।

तज्जेषणादाश्वपवर्गवर्तन्ति श्रद्धा रतिर्भक्तिरनुक्रमिष्यति ॥

(श्रीमद्भा. 30।5।25)

तासरे, गोस्वामिपाद ने इसे उन लोगों के लिए अनुपयोगी बताया है जो निवृत्त हो अर्थात् इस रस के साथ शृंगार का साम्य देखकर ही विदक गये हो—उन लोगों के लिए नहीं जो शृंगार-रस के साथ इसका साम्य देखकर ही इधर आकृष्ट हुए हों। शास्त्रों में और इतिहास में ऐसे अनेक भक्त प्रसिद्ध हो गये हैं जो

भूल से ही इस रास्ते आ पड़े थे और फिर जीवन का चरम लाभ पा लेने में समर्थ हुए थे। कहते हैं, रसखान और घनानन्द इसी प्रकार इस रास्ते आ गये थे, सूरदास और बिल्वमंगल गलती से ही इधर आ पड़े थे और वाद में वे क्या हो गये—यह जगद्विदित प्रसंग है।

इन पंक्तियों के लेखक के समान ही ऐसे बहुत-से लोग होंगे जो साहित्य-चर्चा के प्रसंग में दिन-रात रत्यादिक स्थायी भावों तथा विभाव-अनुभाव-संचारी भाव और सात्त्विक भावों की चर्चा करते रहते होंगे या कर चुके होंगे। उन लोगों को यह जान रखना चाहिए कि भक्ति में केवल एक ही स्थायी भाव है—श्रीकृष्ण-विषयक रति या लगन। अवश्य ही, भक्तों के स्वभाव के अनुसार यह लगन पाँच प्रकार की हो सकती है—शान्त-स्वभाव की, दास्य-स्वभाव की, सख्य-स्वभाव की, वात्सल्य-स्वभाव की और मधुर-स्वभाव की। इन पाँचों स्वभावों के अनुसार रति भी पाँच प्रकार की होती है—शान्ता, पीता, प्रेयसी, अनुकम्पा और कान्ता। जहाँ तक जड़-जगत् का विषय है, इनमें शान्ता रति सबसे श्रेष्ठ है और फिर बाकी क्रमशः नीचे पड़ती हुई अन्तिम रति कान्ताविषयक होकर शृंगार नाम ग्रहण करती है। जड़-विषयक होने में यह सबसे निकृष्ट होती है। परन्तु जड़-जगत् है क्या चीज? नन्ददास ने ठीक ही कहा है कि यह भगवान् की छाया है जो माया के दर्पण में प्रतिफलित हुई है :

या जग की परछाँह री माया दरपन धीच ।

अब अगर दर्पण की परछाँह की जाँच की जाय तो स्पष्ट ही मालूम होगा कि इसमें छाया उल्टी पड़ती है। जो चीज ऊपर होती है, वह नीचे पड़ जाती है और जो नीचे होती है, वह ऊपर दीखती है। ठीक यही अवस्था रति की हुई है। जड़ जगत् में जो सबसे नीचे है, यही भगवद्विषयक होने पर सबसे ऊपर हो जाती है। यही कारण है कि शृंगाररस जो जड़-जगत् में सबसे निकृष्ट है, वस्तुतः भगवद्विषयक शृंगार होने पर ही मधुररस हो जाता है, यद्यपि भक्ति शास्त्र की मर्यादा के अनुसार इसे शृंगार नहीं कहा जा सकता। केवल ब्रज-सुन्दरियों के शृंगार और मधुर एक रस है; क्योंकि उनके लिए काम और प्रेम में भेद नहीं है। 'भक्तिसामृतसिन्धु' में कहा गया है कि गोपरमणियों का प्रेम ही काम कहा गया है :

प्रेमैवगोपरामाणा काम इत्यगमत् प्रथाम् ।

कारण स्पष्ट है—जड़विषयक अनुराग को 'काम' कहते हैं और भगवद्विषयक अनुराग को 'प्रेम'। ब्रज-सुन्दरियों की सारी कामना के विषय 'अस-मानोर्ध्वसीन्दर्यलीलावैदग्ध्यसम्प्रदाम्' आश्रय-स्वरूप भगवान् श्रीकृष्ण थे और इसीलिए उनके काम को जड़विषयक कहा ही नहीं जा सकता। 'भीतगोविन्द' में कहा गया है कि "हे सखि, जो अनुरंजन के द्वारा समस्त विश्व का आनन्द उत्सादन करते हैं, जो इन्दीवर-श्रेणी के समान कोमल श्यामल अंगों से अनंगोत्सव का विस्तार कर रहे हैं तथा ब्रज-सुन्दरियों द्वारा स्वच्छन्द भाव से जिनका

प्रत्येक अंग मालिगित हो रहा है, वही भगवान् मूर्तिमान् शृंगार की भांति मुग्ध होकर वसन्त-ऋतु में विहार कर रहे हैं :

विश्वेपामनुरंजनेन जनयन्नानन्दमिन्दीवर,  
श्रेणीश्यामलकोमलेरूपनयन्नंगैरनंगोत्सवम् ।

स्वच्छन्दं ब्रजसुन्दरीभिरभितः प्रत्यंगमालिगितः,

शृंगारः सखि मूर्तिमानिवमधी मुग्धोहरिः श्रीडति ॥

सो यही भगवान् जो साक्षात् शृंगारस्वरूप हैं, मधुर-रस के प्रधान आलम्बन हैं। इनकी प्रेयसियाँ वे परम अद्भुत किशोरियाँ हैं जो नव-नव उत्कृष्ट माधुरी की आधारस्वरूपा हैं, जिनके अंग-प्रत्यंग भगवान् की प्रणय-तरंग से करम्बित हैं और जो रमणरूप से भगवान् का भजन करती हैं :

नानववरमाधुरीधुरीणाः प्रणयतरंगकरम्बितांगरंगाः ।

निजरमणतया हरिं भजन्तीः प्रणमत ताः परमाद्भुताः किशोरीः ॥

—भक्तिरसामृतसिन्धु

इन ब्रज सुन्दरियों में भी राधारानी सर्वश्रेष्ठ हैं जिनके लोचन यदमत्त चकोरी के लोचनों की चास्ता को हरण करनेवाले हैं, जिनके परमाह्लादक वदन-मण्डल ने पूर्णिमा के चन्द्र की कमनीय कीर्ति का भी दमन किया है, अविकल कलधौत (स्वर्ण) के समान जिनकी अंग-श्री सुशोभित है, जो मधुरिमा की साक्षात् मधुपात्री हैं :

मदचकुट चकोरीचास्ताचोरदृष्टि-

वंदनदमितराकारोहिणी कान्तकीर्तिः ।

अविकलकलधौतोद्भूतिधोरेयकश्री-

मधुरियमधुपात्री राजते पश्य राधा ॥

जड़ादिविषयक शृंगारादि रस के साथ इस अनिर्वचनीय मधुररस का एक और मौलिक अन्तर है। अलंकार-शास्त्रों में विवृत शृंगारादि रस केवल जड़ो-न्मुख ही नहीं होते, उनके भाव की स्थिति भी जड़ में ही होती है। अलङ्कार-शास्त्र में बताया गया है कि शृंगारादि रसों के रत्यादि स्थायी भाव संस्काररूप से मन में स्थिर रहते हैं। यह संस्कार या वासना पूर्वजन्मोपाजित भी होती है और इस जन्म की अनुभूति भी हो सकती है। अब आत्मा तो निर्लेप है, उसके साथ पूर्वजन्म के संस्कार तो आ ही नहीं सकते; फिर स्थायी भाव के संस्कार आते कैसे हैं? इसका उत्तर शास्त्रों में इस प्रकार दिया गया है कि आत्मा के साथ सूक्ष्म या लिंग शरीर भी एक शरीर से दूसरे में संक्रमित होता है। इस सूक्ष्म शरीर में ही पाप-पुण्य आदि के संस्कार रहते हैं। बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा गया है कि यह आत्मा विज्ञान, मन, श्रोत्र, पृथ्वी, जल, वायु, आकाश, तेजस्, काम, अकाम, श्लोघ, अश्लोघ, धर्म और अधर्म इत्यादि सब लेकर निर्गत होता है। जैसा करता है वैसा ही भोगता है :

स वायमात्मा यथा विज्ञातमयो मनोमयः प्राणमयश्चक्षुर्मयः श्रोत्रमयः



पृथिवीमयः आपोमयो वायुमयः आकाशमयस्तेजोमयः काममयोऽकाममयः क्रोधमयोऽक्रोधमयो धर्ममयोऽधर्ममयः सर्वमयस्तद्यदेतदिदमयऽदोमय इति यथाकारी यथाचारी तथा भवति । साधुकारी साधुर्भवति; पापकारी पापो भवति पुण्यः पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन ।

(बृहदारण्यक. 4/4/5)

साख्यकारिका में करीब-करीब इन सभी बातों को लिंगशरीर कहा गया है । बताया गया है कि प्रकृति के तेईस तत्त्वों में से अन्तिम पाँच तो अत्यन्त स्थूल हैं, पर बाकी अठारहो तत्त्व मृत्यु के समय पुरुष के साथ-ही-साथ निकल जाते हैं । जब तक पुरुष ज्ञान प्राप्त किये बिना मरता है, तब तक ये तत्त्व उसके साथ लगे होते हैं (सं. का. 40) । अब यह तो स्पष्ट ही है कि प्रथम तेरह अर्थात् बुद्धि, अहंकार, मन और दसों इन्द्रिय प्रकृति के गुणमात्र, अतः सूक्ष्म हैं । उनकी स्थिति के लिए किसी स्थूल आधार की जरूरत होगी । पञ्चतन्मात्र इसी स्थूल आधार का काम करते हैं । उपनिषदों में इस बात को और तरह से कहा गया है । आत्मा का सबसे ऊपरी आवरण तो यह स्थूल देह है, इसे उपनिषदों में अन्नमय कोश कहा गया है । दूसरे आवरण क्रमशः अधिक सूक्ष्म हैं, उनमें प्राणमय, ज्ञानमय और आनन्दमय कोश हैं । इसका अर्थ यह हुआ कि स्थूल शरीर की अपेक्षा प्राण सूक्ष्म हैं, उनकी अपेक्षा मन, उसकी अपेक्षा बुद्धि और इन सबसे अधिक सूक्ष्म आत्मा है । भगवान् ने गीता में इसी बात को इस प्रकार कहा है :

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्योर्बुद्धेः परतस्तु सः ॥

वेदान्तशास्त्र में कई प्रकार से यह बात बतायी गयी है । कहीं इसके सत्रह अवयव बताये गये हैं—पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, बुद्धि, मन और पाँच प्राण (वेदान्तसार 13,); फिर आठ पुरियों का उल्लेख है (सुरेश्वराचार्य का पञ्जीकरण वार्तिक)—जिनमें पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त, पाँच प्राण, पाँच भूतसूक्ष्म (तन्मात्र) अविद्या, काम और कर्म हैं । ऐसे ही और भी कई विधान हैं । इनका शास्त्रकारों ने समन्वय भी किया है । (वेदान्तसार 13 पर विद्वन्मनोरंजनी टीका) । यहाँ प्रकृत यह है कि स्थायी भावों के सस्कार इसी लिंगशरीर में हो सकते हैं । वह चूँकि जड़ है, इसलिए उसकी प्रवृत्ति जड़ोन्मुख होती है । अलंकार शास्त्रों में यह बार-बार समझाया गया है कि रस न तो कार्य है और न ज्ञाप्य, क्योंकि कार्य होता तो विभावादि के नष्ट होने पर नष्ट नहीं हो जाता, कारण के नष्ट होने से कार्य का नष्ट होना नहीं देखा जाता—स च न कार्यः विभावादि विनाशेऽपि तस्य सम्भव प्रसंगात् (काव्यप्रकाश चतुर्थ उल्लास) । परन्तु मधुर रस आत्मा का धर्म है, यह स्थूल जड़-जगत् की वस्तु नहीं है । उसके विभावादि का कभी विलय नहीं होता, इसलिए उसके लिए सम्भवासम्भव-प्रसंग उठता ही नहीं ।

रस कई प्रकार के है । सबसे स्थूल है अन्नमय कोश का आस्वाद्य रस ।

रसनादि इन्द्रियों से उपभोग्य रस अत्यन्त स्थूल और विकारप्रवण है। इससे भी अधिक सूक्ष्म है मानसिक रस अर्थात् जो रस मनन या चिन्तन से आस्वाद्य है। उससे भी अधिक सूक्ष्म है विज्ञानमय रस जो बुद्धि द्वारा आस्वाद्य है, पर वह भी जितना भी सूक्ष्म क्यों न हो, सूक्ष्मतरम आनन्दमय रस के निकट अत्यन्त स्थूल है। आत्मा जिस रस का अनुभव करता है, वही सर्वश्रेष्ठ भक्ति-रस है जिसका नाना-स्वभावों के भक्त नाना भाव से आस्वादन करते हैं। मधुररस उसी का सर्वश्रेष्ठ स्वरूप है। स्पष्ट ही है कि इसकी ठीक-ठीक धारणा इन्द्रियों से तो हो ही नहीं सकती, मन और बुद्धि से भी नहीं हो सकती। वह न तो चिन्तन का विषय है, न बोध का। वह अलौकिक है। इसीलिए भक्तिशास्त्र ने इसके अधिकारी होने के लिए बहुत ही कठोर साधना का उपदेश किया है। रूप गोस्वामी ने इसीलिए इसे दुरूह कहा है। श्री चैतन्य महाप्रभु कहते हैं—तृण से भी सुनीच होकर, वृक्ष की अपेक्षा भी सहनशील बनकर, मान त्यागकर, दूसरे को सम्मान देकर ही हरि की सेवा की जा सकती है :

तृणादपि सुनीचेन तरोरपि सहिष्णुना ।

अमानिना मानदेन सेवितव्यः सदा हरिः ॥

इन्द्रिय, मन और बुद्धि का सम्पूर्ण निग्रह और वशीकरण जब तक न हो जाय, तब तक इस सुकुमार भक्तिक्षेत्र में आने का अधिकार नहीं मिलता। लोक-परलोक के विविध भोगों की और मोक्ष सुख की कामना जब तक सर्वथा नहीं मिट जाती, तब तक इस मधुर प्रेमराज्य की सीमा के अन्दर प्रवेश ही नहीं हो सकता। इसी से यह सिद्धान्त बतलाया गया है :

नुक्तिमुक्तिस्पृहा यावत् पिशाची हृदि वर्तते ।

तावत् प्रेमसुखस्यात् कथमभ्युदयो भवेत् ॥

जब तक भोग और मोक्ष की पिशाचिनी इच्छा हृदय में वर्तमान है, तब तक प्रेम-सुख का उदय कैसे हो सकता है ?

श्रीमद्भागवत में कहा गया है—असत् शास्त्रों में आसक्ति, जीविकोपार्जन, तर्कवादपक्षाश्रयण, शिष्यानुबन्ध, बहुग्रन्थाम्यास, व्याख्योपयोग, महान् आरम्भ, ये सब भक्ति चाहनेवालों के लिए वर्जित हैं :

नासच्छास्त्रेषु सज्जेत नोपजीवेत् जीविकाम् ।

वादवादास्त्यजेत्तर्कान् पक्षं कं च न संश्रयेत् ॥

न शिष्यानुवर्धनीत ग्रन्थान्वाभ्यनेद्बहून् ।

न व्याख्यामुपमुञ्जीत नारम्भानारभेत् क्वचित् ॥

(श्रीमद्भा. 7/13/6-7)

इन बातों के लिए शास्त्रकारों ने बहुत-से उपाय बताये हैं जो न तो इस क्षुद्र प्रबन्ध में बताये ही जा सकते और न वे अनधिकारी लेखनी के साध्य के विषय ही हैं। इसीलिए इस चर्चा को और आगे नहीं बढ़ाया जा रहा है। जब सारा अभिमान और घट्टकार दूर हो जायेगा, ज्ञान और पाण्डित्य शान्त हो रहेंगे, तब वह

परमाराध्य जिसकी नत्वंमान भ्रूतता के कारण गुप्तभी घस्यन्त मधुर हो उठी है, जिसका कर्पायभाग अंगोक्त-कलिका में विभूषित है, ऐसा कोई नवीन निकष-प्रस्तर के समान वेद्यवाला किंगोर वंशीरव से मन और बुद्धि को घेस कर डालेगा :

भ्रूवल्लिताण्डवकलामधुराननश्रीः कन्दूलिकोरककरम्बितकर्णपूर-  
कोश्वनवीननिकपोलतुल्ययेपो वंशीरयेण सति मामयशीकरोति ॥

(‘कल्याण’—साधनाक)

## वैष्णव कवियों की रूपोपासना

सुन्दर मुख की बलि बलि जाऊँ ।

लावन-निधि, गुन-निधि, शोभा-निधि, निरखि निरखि जीवत सब गाऊँ ॥

अंग-अंग प्रति अमित माधुरी प्रगटित रस रचि ठाउँ-ठाउँ ।

तामें मृदु मुसकानि मनोहर, न्याय कहत कवि मोहन नाउँ ॥

नैन सैन दै दै जब बोलत ता पर हौं बिन मोल बिकाउँ ।

सूरदास प्रभु मदन मोहन छवि यह शोभा उपमा नहि पाउँ ॥

सूरदास के प्रभु की इस मदनमोहन छवि की उपमा सचमुच संसार में नहीं है। भक्त केवल उस ‘कुटिल विधुरे कच’ वाले मुख के ऊपरी सौन्दर्य पर ही इतना अधिक भाव-मुग्ध हुआ हो, यह बात संसार की साधना में अद्वितीय है। यह भाव एकमात्र भारतीय वैष्णव कवियों की साधना में सर्व-प्रथम और शायद सबसे अन्त में, अभिव्यक्त हुआ है। वैष्णव कवियों को दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है। एक में वे भक्त हैं जो भक्त या साधक पहले हैं, कवि बाद में। दूसरी श्रेणी में उन कवियों को रखा जा सकता है जो कवि पहले हैं, भक्त बाद में। सूरदास और तुलसीदास पहली श्रेणी में आते हैं; देव, बिहारी और मतिराम दूसरी में। सूरदास उपरिलिखित भजन में कहते हैं कि इस ‘लावण्यनिधि, शोभानिधि, गुणनिधि’ गोपाल को कवि ‘मोहन’ कहते हैं, यह बात उचित ही है। पर स्वयं सूरदास, कवि की उक्ति तक ही आकर नहीं रुक सकते, वे साधक हैं, वे आगे बढ़ते हैं—‘नैन सैन दै दै जब बोलत तापर हौं बिन मोल बिकाउँ !’ कवि और साधक वैष्णव यही आकर मलग हो जाते हैं। कवि इस रूपातीत को एक नाम देकर, एक मोहक आरुग देकर, अपने कवि-स्वभाव के प्रोचित्व की चीना तक रुक जाता है। साधक आगे बढ़ता है और उत्सर्ग कर देता है अपने को उन मनोहारी सैन पर, उस रमणीय बोल पर—सो भी बिना मोल !

वैष्णव कवियों के इन दो रूपों को न समझने के कारण आज का समालोचक नाना प्रकार की कटूकृतियों से साहित्यिक वातावरण को क्षुब्ध कर रहा है। आज के कार्यबहुल काल में मनुष्य की ललित भावनाएँ खण्ड-भाव से प्रकट हो रही हैं। किसी को इस समय एक समग्र साहित्य को न तो समझने की फुरसत है और न रचना करने की। काव्य में यह लिरिक् का युग है, कथा में छोटी कहानी का और चित्रकला में विच्छिन्न चित्रों का, पर इसलिए इन विच्छिन्न चेष्टाओं को विच्छिन्न भाव से देखना तो वास्तविक देखना नहीं है। इस युग की काव्य-चेष्टा को समझने के लिए अतीत युग की काव्य-चेष्टा का ज्ञान आवश्यक है। इस देश का साहित्य समझने के लिए देशान्तर के साहित्य को समझने की जरूरत है—विच्छिन्न काव्य-चेष्टा के वर्तमान युग को समझने के लिए देशान्तर और कालान्तर काव्य-चेष्टा का ज्ञान नितान्त आवश्यक है। पर प्राचीन युग के साहित्य को समझने के लिए केवल प्राचीनतर साहित्य ही आवश्यक नहीं है, आधुनिक मनोवृत्ति का अध्ययन भी आवश्यक है। हमें अगर मूरदास या नन्ददास को समझना है, तो उसका प्रधान उपकरण हमारी आधुनिक मनोवृत्ति है। इस मनोवृत्ति से उस युग की मनोवृत्ति का ठीक मेल नहीं हो सकता है। आज सौन्दर्य और ललित का स्टैंडर्ड बदल गया है। इस मानदण्ड से प्राचीन साहित्य को समझना सब समय सुलभ नहीं हो सकता। इस मनोवृत्ति को लेकर अगर प्राचीन कविताओं का अध्ययन किया जायेगा तो अनर्थ की सम्भावना है। उपनिषद् के एक मन्त्र में कहा गया है, "आत्मा को जानकर परमात्मा को जानना चाहिए।" इस कथन को बदलकर कहा जा सकता है कि अभिनव मनोवृत्ति को समझकर प्राचीन मनोवृत्ति को समझना चाहिए।

मि. रोसेनकीपे ने सन् 1914 में (Lectures on Aesthetics, London University) कहा था कि "सन् 1860 ई. से इंग्लैण्ड के संवैसाधारण का चित्त परियों के रम्य लोक से हटकर सरल सहज कल्पना और मानवता की ओर अग्रसर हुआ है।" इस चकत्व्य को कुछ बदलकर भारतवर्ष के बारे में भी कहा जा सकता है। कम-से-कम इस शताब्दी में भारतीय चित्त भी कृष्ण और राधिका के विचारललित और भाव-मधुर गोलोक से उतरकर सहज मानव-गृह की ओर गया है। वस्तुतः आज भारतवर्ष का चित्त भी संसार के अन्य देशों की तरह एक

भारतीय चित्त कुछ हतबुद्धि-सा हो गया है। यूरोप में चौदहवीं शताब्दी में ही मानव-चित्त स्वर्ग से हटकर मर्त्य की ओर अग्रसर हो गया था। मर्त्य की ओर आकर भी वह एक बार विस्मृत परलोक की ओर धाँसित हुआ था। बीच में उसे तैयार होने का पर्याप्त अवसर मिला था। परन्तु यह सौभाग्य भारतवर्ष को न प्राप्त हो सका। एक ही साथ इतने बड़ों की बाढ़ यहाँ धायी कि आज का नव-शिक्षित समालोचक चकित-चकित की भाँति कर्तव्य-मूढ़ हो उठा है।

भारतीय समालोचक एक बार टेनिसन जैसे धार्मिक-भावापन्न कवि की कविता से मुग्ध होकर वैष्णव कवियों की ओर प्रश्न-भरी दृष्टि से देखता है, एक बार फीट्स की अस्तमित-तत्त्वा आनन्दमयी उक्तियों से चकित होकर देव और विहारी में उस भाव को खोजता है, एक बार वायरन के तत्त्व-गम्भीर आख्यान-काव्यों का आनन्द लेकर कवीर और दादू की ओर दौड़ता है, एक बार ईसाई भक्तों की गलदश्रु-भावुकता से विमुग्ध होकर रसखान और धन आनन्द की ओर ताकता है और अन्त में सर्वत्र निराश होकर क्षुब्ध हो उठता है। नवीन आलोचक इस महाविकट युग में सबसे अधिक रूप के भीतर अरूप की सत्ता खोजने में अपना समय नष्ट होता है। पर हाय, नाना अभिनव वादों के तरंगघात से जर्जर उसकी चित्त-तरी अधिकाधिक भ्रान्त हो उठती है !

एक बार इंग्लैण्ड में ग्रीक नाटकों के विरुद्ध प्रबल आन्दोलन हुआ था। कहा गया था कि वे असमीचीन और अस्वाभाविक हैं, अर्माजित और कुर्बिपूर्ण हैं। पर शीघ्र ही इस भूल का सुधार हुआ। अंग्रेज मनीषियों ने आलोचनात्मक प्रवृत्तियों से अंग्रेज मस्तिष्क को उस सौन्दर्य का अधिकारी बनाया। ग्रीक नाटकों को ह्यू मेनिस्टिक या मानवीय-रस-मूलक कहा गया था। कहना नहीं होगा कि आज का यूरोपीय साहित्य कम मानवीय नहीं है, पर ग्रीकों के मानव-आदर्श और वर्तमान युग के मानव-आदर्श एक ही नहीं हैं। ब्रजभाषा कवियों की रूपोपासना को एक विशेष अर्थ में मानवीय कहा जा सकता है, ब्रज का कवि कभी कृष्ण या राधिका के रूप में अमानव रस का आरोप नहीं करता। वह केवल एक बार स्वीकार कर लेता है कि उसका प्रतिपाद्य अतिमानव है, पर इस स्वीकारोक्ति ने उसके रस-बोध में कहीं भी कमी नहीं आती। वह ईसा मसीह के भावुक भक्तों की भाँति सदा अपने प्रभु को देवी प्रतीक या देवी मध्यस्थ नहीं समझता। कहें तो कह सकते हैं कि ब्रज का कवि भी मानवीय है। पर ग्रीक कवि, आज के नाटककार और ब्रजभाषा के कवि की मानवता की कल्पना में आकाश-वाताल का अन्तर है। तीनों तीन चीजें हैं—एकदम अलग-अलग।

ग्रीक नाटकों और मूर्तियों के साथ प्राचीन ग्रीकों की रीति-नीति, आचार-व्यवहार जटिल भाव से जड़ित थे। ग्रीक आर्ट केवल आर्ट के लिए नहीं था, वह ग्रीकों का जीवन था, ग्रीकों का उत्सव था, ग्रीकों का सर्वस्व था। एक अमरीकी लेखक ने लिखा है कि हम आजकल नाटक को जिस दूरस्थ साक्षी की भाँति देखते हैं, ग्रीक उस तरह उसे नहीं देखते थे; ग्रीक दर्शक अभिनेताओं से इतने पृथक् नहीं होते थे। एक बार कविवर रवीन्द्रनाथ ने नाट्य-मंच की आलोचना के प्रसंग में कहा था कि वे जापानी क्लासिकल नाटकों की एक विशेषता देखकर आनन्दित हुए थे। अभिनेता सजकर दर्शकों के बीचोबीच से होकर रंग-मंच की ओर अग्रसर होते थे। यह बात मानो यह घोषित कर रही थी कि अभिनेता दर्शकों से दूर की चीज नहीं है। ग्रीक नाटकों में सायद ऐसा नहीं होता था, पर ग्रीक दर्शक निश्चय ही उसे अपने जीवन का एक स्वाभाविक अंग समझता था।



कवि को भावमदिर कर देता है, उसे मद कहा जा सकता है। मदन की यह विशेषता है कि उससे मोह का आवेश बढ़ता है, नयी-नयी कल्पनाएँ, नये-नये रूप दर्शक को विह्वल कर देते हैं। कृष्ण के अतिरिक्त अन्य सांसारिकों के रूप में मदन का भाव है—वह मादक होता है, उससे जड़ता आती है। पर कृष्ण का रूप 'मदन-मोहन' है, वह मादकता को भी मोहित कर देता है। उस मोह का रूप तमः-प्रकृतिक नहीं है, वह सत्त्व-प्रकृतिक है। (प्रीति सन्दर्भ, 203-215) वैष्णव कवि की वाणी का सारा ऐश्वर्य इस 'मदनमोहनिहार' छवि तक आकर हत-चेष्ट हो जाता है, साधक एक कदम और आगे बढ़ता है। वह बिना किसी कारण, बिना किसी लाभ के, बिना किसी उद्देश्य के, अपने को उस पर निछावर कर देता है, अपनी सत्ता उसी में विलीन कर देता है, यही उसका सुख है, यही उसकी चरम आराधना है—'दास तुलसी निरखतहि सुख लहत निरखनिहार।' देखनेवाला देखने में ही सुख पाता है—केवल देखने में !

कविवर रवीन्द्रनाथ एक स्थान पर लिखते हैं—“जो लोग अनन्त की साधना करते हैं, जो सत्य की उपलब्धि करना चाहते हैं, उन्हें बार-बार यह बात सोचनी होती है कि जो कुछ देख और जान रहे हैं, वही चरम सत्य नहीं है, स्वतन्त्र नहीं है, किसी भी क्षण में वह अपने-आपको पूर्ण रूप से प्रकाशित नहीं कर सकता; यदि वे ऐसा करते होते तो सभी स्वयम्भू, स्वप्रकाश होकर स्थिर हो रहते। ये जो अन्तहीन स्थिति के द्वारा अन्तहीन गति का निर्देश करते हैं, वही हमारे चित्त का चरम आश्रय और चरम आनन्द है।

“अतएव आध्यात्मिक साधना कभी रूप की साधना नहीं हो सकती। वह सारे रूप के भीतर से चंचल रूप के बन्धन को अतिक्रम करके ध्रुव सत्य की ओर चलने की चेष्टा करती है। कोई भी इन्द्रियगोचर वस्तु अपने को ही चरम समझने का भान कराती है, साधक उस भान के आवरण को भेदकर ही परम पदार्थ को देखना चाहता है। यदि यह नाम-रूप का आवरण चिरन्तन होता तो वह भेद न कर सकता। यदि वे अविश्रान्त भाव से नित्य प्रबहमान होकर अपनी सीमा को आप ही न तोड़ते चलते तो इन्हें छोड़कर मनुष्य के मन में और किसी चिन्ता का स्थान ही न होता, तब इन्हें ही सत्य समझकर हम निश्चिन्त हो बैठे रहते—तब विज्ञान और तत्त्वज्ञान इन सारे अचल और प्रत्यक्ष सत्तों की भीषण शृंखला में बँधकर मूक और मूर्च्छित हो रहते, इनके पीछे और कुछ भी न देख पाते। किन्तु ये सारे खण्ड वस्तु-समूह केवल चल ही रहे हैं, कतार बँधकर खड़े नहीं हो गये, इसीलिए हम अखण्ड सत्य का, अक्षय पुरुष का, सन्धान पाते हैं...”

“इसीलिए शिल्प-साधना में भाव-व्यजना ('सजेस्टिवनेस') का इतना आदर है। इस भाव-व्यजना के द्वारा रूप अपनी एकाग्र व्यक्तता को यथासम्भव परिहार करता है, इसीलिए अपने को अव्यक्त में विलीन कर देता है। इसीलिए मनुष्य का हृदय रूप से प्रतिहत नहीं होता। राजोद्यान का सिंहद्वार कितना ही

बौद्ध या हिन्दू देवताओं की मूर्तियों का अपूर्व कारु-कौशल उस प्रकार का हो ही नहीं सकता था, यदि शिल्पकार उसे अपने तन-मन और जीवन से न रचता। ब्रजभाषा के कृष्ण की सारी लीला भी इसी तन-मन और जीवन के ईंट-चूने-गारे से बनी है। कवि ने अपनी मनुष्यता का सुन्दर-से-सुन्दर उपयोग उस भाव-मधुर रुचिर-छवि की रचना में किया है। वह एकान्त दूर से निरीक्ष्यमाण चित्र नहीं है, वह अन्तर की प्रेम-स्रोतस्विनी की ठोस जमावट है। वही आकर उसकी सारी धारा सार्थक हो गयी है, रूपान्तरित हो गयी है। वह किसी वाद या व्याख्या की अपेक्षा नहीं रखती, वह अपने-आपमें पूर्ण है; पर आज का नाटक या काव्य या शिल्प न तो उस जीवनमय, किन्तु नित्य-नूतन प्रीक मानवीयता के साथ मेल रखता है और न इस मनोमय किन्तु परिवर्तना-तीत भाव-मधुर वैष्णव मानवीयता का सादृश्य रखता है। वस्तुतः आज की ललित कला का कोई एक रूप स्थिर नहीं किया जा सकता। बहुत्वधर्मा, मानामुखी, साक्षिसापेक्षा इस कला का रूप भविष्य ही निर्णय करेगा।

इसीलिए जब मुरदास रूपातीत को 'मोहन' कहना कवि के लिए 'व्याय' बताते हैं तो उनकी बात सहज ही समझ में आ जाती है। यह रूप अन्य रूपों की भाँति आगे बढ़ने का मार्ग नहीं दिखाता, यहाँ आकर सारी गति रुद्ध हो जाती है, सारी वृत्तियाँ मुग्ध हो जाती हैं, सारी चेष्टाएँ व्यर्थता के रूप में सार्थक हो जाती हैं। कवि की सारी सार्थकता इस व्यर्थता में ही है। यह रूप मोहन है। मोहनेवाला, अर्थात् जहाँ जाकर सारी मानसिक वृत्तियाँ शिथिल हो जाती हैं। तुलसीदास एक जगह कहते हैं :

सखि ! रघुनाथ रूप निहार ।

सरदविध रवि सुअन मनसिज मान मजन हार ।

स्वाम सुभग सरीर जनु मन-काम पूरनिहार ॥

चारु चन्दन मनहूँ मरकत सिखर लसत निहार ।

रुचिर उर उपवीत राजत पदिक गज मनि हार ॥

मनहूँ मुरधुनि नखत गन बिच तिमिरभञ्ज निहार ।

विमल पीत दुकूल दामिनि-दुति-विनिन्द निहार ॥

बदन सुपमा सदन सोभित मदन मोहनि हार ।

सकल अग अनूप नहि कोउ सुकवि धरन निहार ॥

दास तुलसी निरखतहि मुख सहत निरख निहार ।

यहाँ भी कवि के उसी रूप का उल्लेख है। ऐसा कोई कवि नहीं जो उरु 'सकल अग अनूप' का वर्णन कर सके। उसके लिए एक शब्द ही उपयुक्त है और इसका उपयोग वह तब करता है जब उसकी उपमाएँ समाप्त हो जाती हैं, उत्प्रेक्षाएँ रुद्धवेग हो पड़ती हैं, रूपक विगत-ऋद्धि हो उठते हैं। उस समय वह एक ही बात कहता है—'बदन सुपमा सदन सोभित मदन-मोहनिहार।' और यही आकर सारा कवित्व पर्यवसित हो जाता है। जिसका रूप एक बार



कवि को भावमदिर कर देता है, उसे मद कहा जा सकता है। मदन की यह विशेषता है कि उससे मोह का आवेश बढ़ता है, नयी-नयी कल्पनाएँ, नये-नये रूप दर्शक को विह्वल कर देते हैं। कृष्ण के अतिरिक्त अन्य सासारिकों के रूप में मदन का भाव है—वह मादक होता है, उससे जड़ता आती है। पर कृष्ण का रूप 'मदन-मोहन' है, वह मादकता को भी मोहित कर देता है। उस मोह का रूप तमः-प्रकृतिक नहीं है, वह सत्त्व-प्रकृतिक है। (प्रीति सन्दर्भ, 203-215) वैष्णव कवि की वाणी का सारा ऐश्वर्य इस 'मदनमोहनिहार' छवि तक आकर हत-चेष्ट हो जाता है, साधक एक कदम और आगे बढ़ता है। वह बिना किसी कारण, बिना किसी लाभ के, बिना किसी उद्देश्य के, अपने को उस पर निछावर कर देता है, अपनी सत्ता उसी में विलीन कर देता है, यही उसका मुख है, यही उसकी चरम आराधना है—'दास तुलसी निरखतहि सुख लहत निरखनिहार।' देखनेवाला देखने में ही सुख पाता है—केवल देखने में !

कविवर रवीन्द्रनाथ एक स्थान पर लिखते हैं—“जो लोग अनन्त की साधना करते हैं, जो सत्य की उपलब्धि करना चाहते हैं, उन्हें बार-बार यह बात सोचनी होती है कि जो कुछ देख और जान रहे हैं, वही चरम सत्य नहीं है, स्वतन्त्र नहीं है, किसी भी क्षण में वह अपने-आपको पूर्ण रूप से प्रकाशित नहीं कर सकता; यदि वे ऐसा करते होते तो सभी स्वयम्भू, स्वप्रकाश होकर स्थिर हो रहते। ये जो अन्तहीन स्थिति के द्वारा अन्तहीन गति का निर्देश करते हैं, वही हमारे चित्त का चरम आश्रय और चरम आनन्द है।

“अतएव आध्यात्मिक साधना कभी रूप की साधना नहीं हो सकती। वह सारे रूप के भीतर से चंचल रूप के बन्धन को अतिक्रम करके ध्रुव सत्य की ओर चलने की चेष्टा करती है। कोई भी इन्द्रियगोचर वस्तु अपने को ही चरम समझने का भान कराती है, साधक उस भान के आवरण को भेदकर ही परम पदार्थ को देखना चाहता है। यदि यह नाम-रूप का आवरण चिरन्तन होता तो वह भेद न कर सकता। यदि वे अविश्रान्त भाव से नित्य प्रवहमान होकर अपनी सीमा को आप ही न तोड़ते चलते तो इन्हें छोड़कर मनुष्य के मन में और किसी चिन्ता का स्थान ही न होता, तब इन्हें ही सत्य समझकर हम निश्चिन्त हो बैठे रहते—तब विज्ञान और तत्त्वज्ञान इन सारे घबल और प्रत्यक्ष सत्यों की भीषण शृंखला में बँधकर मूक और मूर्च्छित हो रहते, इनके पीछे और कुछ भी न देख पाते। किन्तु ये सारे खण्ड वस्तु-समूह केवल चल ही रहे हैं, कतार बाँधकर खड़े नहीं हो गये, इसीलिए हम अखण्ड सत्य का, अक्षय पुरुष का, संघान पाते हैं...”

“इसीलिए शिल्प-साधना में भाव-व्यंजना ('सजेस्टिवनेस') का इतना आदर है। इस भाव-व्यंजना के द्वारा रूप अपनी एकान्त व्यक्तता को यथासम्भव परिहार करता है, इसीलिए अपने को अव्यक्त में विलीन कर देता है। इसीलिए मनुष्य का हृदय रूप से प्रतिहत नहीं होता। राजोद्यान का निहटार चितना ही

अभ्रमेदी क्यों न हो, उसकी शिल्पकला कितनी ही सुन्दर क्यों न हो, वह यह नहीं कहता कि हममें आकर ही सारा रास्ता समाप्त हो गया। असल गन्तव्य-स्वान्त उसे अतिक्रम करने के बाद ही है, यही बताना उसका कर्तव्य है।"

इस लम्बे उद्धरण को उद्धृत करने का कारण यह है कि इसमें रूप के बन्धनात्मक-स्वरूप से उतरकर बाधात्मक-रूप में प्रकट होने की सुन्दर व्याख्या की गयी है। रूप बन्धन है, पर यह बन्धन रूपातीत को समझने में सहायक है; रूप चल है, पर वह सनातन की ओर इशारा करता है; रूप सीमा है, पर उसमें असीम की भावव्यंजना है। यही रूप जब आध्यात्मिक-साधना का विषय हो जाता है तो बन्धन से ही नीचे उतरकर बाधा का रूप धारण करता है। फिर वह उस राजोद्यान के सिंहद्वार के समान गन्तव्य की ओर इशारा न कर अपने-आपको ही विषम बाधा के रूप में उपस्थित करता है। एक सुप्रसिद्ध कलात्मज्ञ ने कहा है कि आर्ट जब देवी-देवताओं की उपासना में नियोजित होता है तो उसमें एकपुष्टता या मोनोटोनी आ जाती है, उसमें प्रतिभा का स्थान नहीं रह जाता; क्योंकि प्रतिभा नित्य नूतन रूप चाहती है, देवी-देवताओं की मूर्तियों की एक ही कल्पना सदा के लिए स्थिर हो जाती है। रवीन्द्रनाथ स्वयं कहते हैं—“कल्पना जब रुककर एक ही रूप में, एकान्तभाव से, देह धारण करती है, तब वह अपने उसी रूप को दिखाती है, रूप के अनन्त सत्य को नहीं। इसीलिए विश्व-जगत् के विचित्र और चिर-प्रवाहित रूप के चिरपरिवर्तनशील अन्तहीन प्रकाश में ही हम अनन्त के आनन्द को भूतिमान देखते हैं।”

वैष्णव कवि भी रूप के इस पहलू को समझता है। अन्तर यह है कि उसका रूप चरम रूप है जिसकी उपासना में वह अरूप की परवा नहीं करता। यह रूप कल्पना-प्रसूत नहीं है, बल्कि कल्पना से परे है। रवीन्द्रनाथ का तत्त्व-वाद और उपलब्धि एक ही वस्तु है, इसीलिए उनके निकट कल्पना और भक्ति में कही विरोध नहीं हो सकता है। वैष्णव कवि कल्पना और भक्ति को दो चीज समझता है। जहाँ उसकी कल्पना रुक जाती है—अर्थात् जहाँ रूप 'मोहन' हो उठता है, जहाँ सारी चित्तवृत्ति भुगध हो जाती है—वही उसकी भक्ति शुरू होती है। कवि-वैष्णव (विहारी आदि) कल्पना के उस ऊँचे स्तर तक पहुँचकर रुक जाते हैं, जहाँ वह हतचेष्ट हो जाती है, भुगध हो जाती है। भक्त-वैष्णव और आगे बढ़ता है और अपनी चरम उपासना—आत्मनिवेदन—में अपना सर्वस्व आहुत कर देता है।

वैष्णव कवि के इस भाव को न समझकर वर्तमान युग के आलोचक उसे 'टाइप' या 'फार्मल' हो जाना कहने लगते हैं। हमें 'टाइप' या 'फार्मल' शब्द से कोई एतराज नहीं। मगर यूरोप के पण्डित कभी-कभी कहा करते हैं कि 'टाइप' में आकर आर्ट अवनत हो जाता है अर्थात् वे इन शब्दों का कुछ घनादर के साथ व्यवहार करते हैं। इस सम्बन्ध में एक कलासमीक्षक का कहना है—'फार्मल' कहकर शिल्प की अवनता करना बहुत उचित बात नहीं है। जिस प्रकार काव्य में,

उसी प्रकार चित्र और शिल्पकला में आर्ट (कला) को 'फार्मल' होना ही पड़ता है—किन्तु इसीलिए एक-एक भाव के लिए एक सम्पूर्ण 'फार्म' पा सकना किसी जाति और उसकी कला के इतिहास में मामूली बात नहीं है।

बात असल में यह है कि जाति ने जिस रूप को निरन्तर मनन के द्वारा एक श्रेष्ठ रूप दिया, वह सौन्दर्य की सृष्टि को विशिष्ट होने से बचाता है। एक जगह हमने चीन की कला के सम्बन्ध में किसी यूरोपीय समालोचक का एक उद्धरण पढ़ा था, जिसका भाव यह है कि कला के रस को लगातार जारी रखने में चीनवालों ने संसार की अन्य किसी जाति से अधिक सफलता पायी है, क्योंकि चीन की कला एक विशेष आकार में चार हजार वर्षों से बराबर चली आ रही है। कला के विषय में चीनवालों के बारे में जो बात कही गयी है, वही बात काव्य के विषय में वैष्णव-कवियों के बारे में कही जा सकती है। पर जिस लिए एक विशेष आकार-भङ्गी ग्रहण करने के कारण चीन की कला में रस का अभाव बताना घृष्टता है, उसी प्रकार वैष्णव कवियों की रूपोपासना को भी वैचित्र्य-विहीन कहना अनुचित है।

यह तो हुई टाइप और फार्म की बात। पर कुछ समालोचक इसके विपरीत विचार रखकर भी वैष्णव कवि की रूपोपासना को हेय समझते हैं। वे फार्म और टाइप को स्वीकार कर लेते हैं, पर इस 'फार्म' के साथ चित्तवृत्ति की मुक्ति को स्वीकार नहीं करते अर्थात् वे कृष्ण या राधा के विशेष रूप के सम्बन्ध में कोई आपत्ति नहीं करते। वे यह स्वीकार कर लेते हैं कि रूपातीत को एक कल्पनातीत रूप में बाँधना पड़ा है, पर साथ ही यह भी निश्चित कर देना चाहते हैं कि इस स्वीकृत 'फार्म' को अमुक-अमुक चित्तवृत्तियों के साथ बाँध देना चाहिए। देवी को अगण एक रूप दिया गया है तो उस रूप की परितृप्ति के साधन भी निश्चित होने चाहिए। इसी श्रेणी में वे पण्डित भी आते हैं जो राधा और कृष्ण के संयोग-शृंगार को त्याज्य समझते हैं। असल में रूप के साथ जब चित्त-वृत्तियों को बाँध देते हैं, तभी वह बन्धन से उतरकर बाधा के रूप में खड़ा हो जाता है। 'तारा' या 'त्रिपुरसुन्दरी' का रूप भी निश्चित है, और साधना-पद्धति भी। पर वैष्णव-कवि का रूप तो निश्चित है, किन्तु साधना-पद्धति अनिश्चित ! कृष्ण की उपासना पिता, स्वामी, पुत्र, सखा, माता, प्रेमी आदि नाना रूपों में हो सकती है। वह बन्धन है, पर बाधा नहीं।

तुलसीदास कहते हैं—

मोहि तोहि नाते धनक मानिये जो भाव,

ज्यो त्यो तुलसी कृपाल चरन सरत पार्य ।

मही वैष्णव-कवियों की रूप-उपासना है। रूप के अतीत अरूप-सत्ता को वह भूल जाता है। पर इस बन्धन की स्वीकृति को सार्थक करता है चित्तवृत्ति की मुक्ति में। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार नदी अपने तटों की सार्थकता अपने स्रोत की मुक्ति में पाती है। इसीलिए वैष्णव कवि की टोंट रूपासना 'पँगनो'

की रूपोपासना से अलग है।

उन्नीसवीं शताब्दी के दार्शनिकों का विश्वास था कि मानव-सम्यता के प्रथम युग में मनुष्य ने भय और कौतूहलवश नाना अदृष्ट शक्तियों के नाना रूपों की कल्पना की थी; परन्तु वर्तमान शताब्दी के नूतनत्वशास्त्र के नये आविष्कारों ने इस विश्वास की जड़ हिला दी है। आज संसार की जिन जातियों को आदिम श्रेणी का समझा जाता है, उनमें बिना किसी अपवाद के इस बात का अभाव पाया जाता है। इसके अतिरिक्त ज्यों-ज्यों पुरानी जातियों के पुराने इतिहास का प्रकाशन होता जा रहा है, त्यों-त्यों यह बात प्रकट होने लगी है कि भय-मूलक रूपों की कल्पना मध्यवर्ती स्थिति की उपज है, आदिम की नहीं। प्रागैतिहासिक युग की चित्रित दीवारों, गुफाओं और शास्त्र आदि के अध्ययन से नूतनत्वशास्त्रियों ने निष्कर्ष निकाला है कि आदिमानव की रूप-सृष्टि के दो कारण थे : प्रथम यह कि आदिमानव का विश्वास था कि जिस चीज का चित्र बनाया जाता है, वह वस्तुतः बढ़ा करती है; अगर एक हरिण का चित्र बनाया गया, तो वन में अनेक हरिणों की वृद्धि होगी। एक बादल का अंकित करना आकाश में बादलों की वृद्धि का उपाय समझा जाता था। दूसरा कारण यह था कि आदिमानव चित्रों को वास्तविक वस्तु का प्रतिनिधि समझता था; अतएव उसके पास किसी चीज के चित्र रहने का मतलब यह था कि सचमुच उस वस्तु पर उसका अधिकार होगा। जब जे. जी. फ्रेजर ने पहले-पहल इस निष्कर्ष को प्रकाशित किया, तो सारे यूरोप में इसका बड़ा जबरदस्त विरोध किया गया। कहा गया कि ये स्वप्न-प्रसूत विचार हैं, कपोल-कल्पना हैं—असत्य हैं; पर सन् 1903 ई. में जब एस. रेनेक (S. Reinach) ने लगभग 1200 प्रागैतिहासिक चित्रणों को प्रकाशित किया तो विरोध ठण्डा पड़ गया। देखा गया कि इन चित्रों में सब-के-सब दूध देनेवाले पशुओं, हरिणों, घोड़ों और बकरियों के थे। इस श्रेणी की रूप-सृष्टि को तान्त्रिक सृष्टि या 'मैजिकल क्रिएशन' कहते हैं।

यह देखा गया है कि जब मनुष्य हाथ से चित्र खींचने लगता है, उसके बहुत पहले से ही वह मन में उसकी कल्पना किये रहता है। इसलिए तान्त्रिक सृष्टि ही मनुष्य की आदिमानस सृष्टि रही होगी। हिन्दुओं के वेद यद्यपि आदिमानव-सम्यता के प्रतिनिधि नहीं हैं; परन्तु वैदिक मन्त्रों में तान्त्रिक सृष्टि के मानस-रूप का आभास हम पाते हैं। जो ही, मनुष्य ने सम्यता के शिखर पर चढ़ने के लिए जो दूसरी सीढ़ी बनायी वह तान्त्रिक सृष्टि के सर्वथा विपरीत थी। अब उसे धीरे-धीरे अनुभव होने लगा था कि हिरन का चित्र बनाने में ही हिरन नहीं बढ़ते, गाय के अंकित होते ही उसके घर दूध की नदी नहीं बहने लगती—कोई शक्ति है जो इस तान्त्रिक नियम में बाधा पहुँचा रही है। वह भयानक है। वह गायों का संहार कर सकती है, वह वन को निःसत्व बना देती है, वह घर के बच्चों पर भी हमला करती है। ज्यों-ज्यों मनुष्य सम्यता की दौड़ में भागे बढ़ने लगा, त्यों-त्यों वह इस शक्ति की विकरालता अनुभव करने लगा। केवल

विकरालता ही नहीं, उसने देखा कि यह शक्ति अनेकरूपा है—इसकी पूजा होनी चाहिए। यहीं से भयमूलक रूप की सृष्टि आरम्भ हुई।

मनुष्य का मन कुछ और आगे बढ़ा। उसने देखा, विकराल शक्ति की पूजा हो रही है, तो भी भयजनक अवस्था का अन्त नहीं होता। उसने अनुभव किया कि केवल विकराल शक्ति-भर ही सब कुछ नहीं है, कुछ और है जो इसकी पूजा के बिना भी संसार की रक्षा कर रहा है और पूजा होने पर संसार का नाश कर सकता है। वह अकेले ही पैदा कर सकता है, अकेले ही रक्षा कर सकता है, अकेले ही संहार भी कर सकता है। हवा उसी के इशारे पर नाच रही है, समुद्र उसी के इशारे पर मौन-गम्भीर मुद्रा से आकाश की ओर ताक रहा है, सूर्य उसी के इंगित पर जल रहा है। वह महान् है, वह ब्रह्म है, वह व्यापक है।

और उसका रूप? संसार में ऐसा क्या है, जो उसका रूप न हो? क्या है, जो ठीक-ठीक उसका रूप बता सके? वह यह भी नहीं, वह भी नहीं, ऐसा भी नहीं, वैसा भी नहीं—नेति, नेति, नेति! मगर मनुष्य के भीतर का कवि, उसके भीतर का कलाकार, उसमें का मनीषी इसकी सृष्टि करेगा ही। सीधे रास्ते न हो सकेगा तो टेढ़े से चलकर, भौतिक रूप से काम न चलेगा तो अभिनव कल्पना के बल पर। वह अनन्त है; पर मनुष्य उसकी अनन्तता को अभिव्यक्त कैसे करेगा? उसके पास क्या है, जो अनन्तत्व को रूप दे सके? है क्यों नहीं? वह जो शंख में एक आवर्त्त है, घुमाते जाओ, पर समाप्त होने का नाम नहीं लेता—न स्थान में, और न काल में—उस आवर्त्तमात्र को अनन्तरत्व का प्रतीक क्यों नहीं माना जा सकता? इस आवर्त्त को आधार करके स्वस्तिक और प्रणव की रचना हुई। ब्रह्म शान्त है; पर शक्ति को रूप कैसे दिया जाय? मनुष्य ने उसकी भी कल्पना की। साराश, उसने अरूप को रूप देने के नाना उपाय आविष्कार किये और यही से प्रतीक-मूलक रचनाओं का सूत्रपात हुआ।

मनुष्य ने ब्रह्म को व्यापक समझा; परन्तु इस व्यापकता और सर्वशक्ति-मत्ता की कल्पना के कारण उसका मन सदा अपने को उस शक्ति के नीचे समझता रहा। धीरे-धीरे उसने ब्रह्म को 'ईश्वर' नाम दिया। ईश्वर अर्थात् समर्थ। ऐश्वर्यबोध के कारण मनुष्य ने उसे अपने से अलग समझा, अपने से बड़ा समझा, अपना उद्धारकर्त्ता समझा। इस मनोवृत्ति को धार्मिक मनोवृत्ति कहते हैं; परन्तु साथ ही मनुष्य यह सदा समझता रहा कि वह ब्रह्म है, वह व्यापक है, वह हमसे अलग नहीं। इस मनोवृत्ति को दार्शनिक मनोवृत्ति कहते हैं। ये दोनों बातें मनुष्य की सभ्यता के विकास में बहुत बड़ा हाथ रखती हैं। समय-समय पर इन दोनों वृत्तियों में कभी यह, कभी वह प्रबल होती रहीं। इसके फलस्वरूप संसार में नाना प्रकार के धर्ममत और दार्शनिक-मतवाद पैदा होते रहे। इन दोनों मनोवृत्तियों के फलस्वरूप मनुष्यजाति ने अनेक प्रकार के चित्र, मूर्ति, मन्दिर आदि निर्माण किये; अनेक गीति, कविता और नाटक लिखे; ललित कला की अभूतपूर्व समृद्धि सम्पादित की; पर सर्वत्र वह कभी धार्मिक और कभी दार्शनिक

मनोवृत्ति का परिचय देता रहा।

अचानक मध्ययुग की भारतीय साधना में हम एक प्रकार के कवियों और चित्रकारों को एक अभिनव सृष्टि में तल्लीन देखते हैं। वे मानते हैं कि शक्ति में ऐश्वर्य है—इसलिए निश्चय ही वह बड़ी है, अभेद्य है, अच्छेद्य है। साथ ही वे यह भी स्वीकार करते हैं कि वह ब्रह्म है, वह व्यापक है—काल में भी और स्थान में भी; अर्थात् वह अनादि है, अनन्त है, अखण्ड है, सनातन है, पर ये दोनों उसके एकाङ्गी परिचय हैं। ऐश्वर्य भी उसका एक अङ्ग है, ब्रह्मत्व भी उसका एक अंश है, इन दोनों को अतिक्रान्त करके स्थित है उसका माधुर्य। इसका साक्षात्कार होता है प्रेम में! जहाँ वह साधारण-से-साधारण आदमी का समानधर्मा है। यही इस प्रेम की प्यास में अपना सबकुछ भूल जाता है, यही अहीर की छोहरिया के सामने नाचता है, गाता है, कल्लोल करता है:

जाहि अनादि अनन्त अखण्ड अछेद अभेद सुवेद बतावैं।

ताहि अहीर की छोहरियां छछिया भर छाछ पै नाच नचावैं।

जो उसे ज्ञानमय समझते हैं, ब्रह्म समझते हैं, वे उसके एक अंश को जानते हैं; पर जो उसे प्रेम-मय समझते हैं, वे उसके सम्पूर्ण अंश को जानते हैं।<sup>1</sup> ये कवि और साधक ही प्रथम बार साहस के साथ कहते सुने जाते हैं कि मोक्ष परम पुरुषार्थ नहीं, प्रेम ही परम पुरुषार्थ है—'प्रेमा पुमर्थो महान्।'

इस मध्ययुग की साधना के समानान्तर चलनेवाली एक दूसरी प्रचण्ड प्रेम-धारा यूरोप में उसी युग में आविर्भूत हुई थी; वह थी ईसाई-साधना। प्राचीन यहूदियों के धर्म-ग्रन्थ के अनुसार यह संसार खुदा के हाथ से खिसककर गिरा

### 1. 'श्रीमद्भागवत' (1-2-11) में एक श्लोक आया है—

विदग्धि तत्तत्त्वविदस्त्वव यज् ज्ञानमद्वयम् ।

ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्दते ॥

इस श्लोक के आधार पर वैष्णव आचार्यों ने परम-पुरुष के तीन रूपों का वर्णन किया है—ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्। ब्रह्म भगवान् के उस रूप का नाम है जो विगुण ज्ञानमय है, ज्ञानमय के उपासक इस रूप की उपासना करते हैं। इसमें ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रहता। जिन प्रकार चर्मचक्षु से सूर्य-मण्डल के नाता विजातीय पदार्थ, जिनमें सँकड़ों मोल विस्तृत अन्धकारमय दरारें भी हैं, एक ही ज्योति के रूप में दिखायी देते हैं उसी प्रकार भगवान् का नाता शक्तिमय और गुणमय रूप ज्ञानमय ही दिखायी देता है ('ब्रह्मसहिता', 5-46)। परमात्मा योगियों का उपास्य है। इसमें ज्ञाता और ज्ञेय में भेद बना रहता है। जिन प्रकार सूर्य बहुत दूरी पर रहकर माना पदार्थों के नाता रूपों में प्रकाशित होता है, उसी प्रकार धोकृष्ण अचिन्त्य शक्ति के द्वारा माना पदार्थों में 'पर-मारुत-रूप' से प्रत्यक्ष होते हैं (श्रीमद्भागवत, 1,9-42)। प्रेमियों के निरुद्ध भगवान् का पूणरूप प्रकट होता है। इस रूप को 'भगवान्' कहते हैं। वैष्णव आचार्यों ने बताया है कि श्रीकृष्ण ही भगवान् हैं। (दे.—जीव मोक्षार्थो का 'भागवत-सम्बन्ध' और भागवत के ऊपर उद्धृत श्लोक पर महाप्रभु वल्लभाचार्य, श्री जीवगोस्वामिपाद और श्री विश्वनाथ चक्रवर्ती की टाकाई।)

हुआ यन्त्र है। इसीलिए यह पापमय है। इसमें पैदा होनेवाले मनुष्य स्वभावतः ही पापमय हैं। इनके और ईश्वर के बीच एक बड़ा भारी व्यवधान रह गया है। इसी व्यवधान के कारण मनुष्य—पापारमा—भगवान् के पवित्र संसर्ग से वञ्चित होकर शैतान का शिकार बन गया है। बाद के ईसाई भक्तों ने विश्वासपूर्वक कहा कि मनुष्य की इस दुरवस्था से कठना-विगलित होकर प्रभु ईसा-मसीह ने अवतार धारण करके इस व्यवधान को भर दिया है। जिसके सिर पर उस कठना-भूति ने हाथ रख दिया, वही तर गया। पतितों पर जिसकी विशेष दृष्टि है, वह दीनों की पुकार पर दौड़ पड़ता है, आतों को वह शरण देता है—अद्भुत प्रेममय है वह पतित-पावन, वह दीन-दयालु, वह अशरणशरण।

मध्ययुग की भारतीय साधना में भी श्रीकृष्ण या श्रीरामचन्द्र ठीक इसी प्रकार दिखायी देते हैं। कहीं हम उन्हें मांसाशी गीध—‘जटाऊ की धूरिजटान सो’ भारते देखते हैं, कहीं अस्पृश्य शवरी के जूठे बेरों को प्रेम-सहित चखते देखते हैं—कहीं दीन सुदामा के पैरों को ‘आंसुन के जल सो’ धोते देखते हैं—ठीक उसी प्रकार का पतित-पावन का रूप, दीन-दयालु रूप, अशरण-शरण रूप! मगर वैष्णव कवि यही आकर नहीं सकता। ईसाई साधक की विगलद्वाष्पा भावुकता ही उसकी नैया पार कर देती है, उसे आगे जाने की जरूरत नहीं; पर वैष्णव कवि नैया पार करने की चिन्ता में उतना समय बर्बाद करना नहीं जानता। उसे अर्थ नहीं चाहिए, धर्म नहीं चाहिए, मोक्ष नहीं चाहिए—चाहिए भक्ति, चाहिए प्रेम :

अरथ न, धरम न, काम रुचि, गति न चहाँ निरवान,

जनम जनम रघुपति भगति, यह वरदान न भ्रान।

संसार के उपासना के इतिहास में रूपों की उपासना की कमी नहीं है। परन्तु कहीं है वह साहस, वह प्रेम पर बलिदान कर सकने की अद्भुत क्षमता, जो मध्ययुग के इन साधक कवियों ने ठोस रूप के प्रति प्रकट की है :

या लकुटी अरु कामरिया पर राज तिहूँ पुर को तजि डारों,

ग्राठहुँ सिद्धि नवों निधि को सुख नन्द की धेनु चराइ विसारों।

यह उपास्य रूप की चरम सृष्टि है, इसके आगे रूप की रचना असम्भव है। यहाँ आकर भगवान् मनुष्य के अपने हो जाते हैं, वह बड़े भी नहीं, छोटे भी नहीं, हमारे हैं। हमारे माता-पिता हैं, भाई-बहन हैं, सखा-सखी हैं, प्रेम-प्रेमिका हैं, पुत्र-पुत्री हैं—हम जो चाहें वही हैं। वेदों और पुराणों ने जिसका कोई उप-युक्त पता नहीं बताया, इज्जिल और कुरान जिसकी व्याख्या करते थक गये, दर्शन और धर्मग्रन्थ जिसका कोई सन्धान न पा सके, वही कितना सहज है, कितना निकट! वह हमारा प्रेमी है ! :

ब्रह्म जो भाष्यो पुराननि में

तेहि देख्यो पलोटत राधिका पायनि।

## हिन्दी का भक्ति-साहित्य

जिस समय हिन्दी का भक्ति-साहित्य बनना शुरू हुआ था, वह समय एक युग-सन्धि काल था। प्रथम बार भारतीय समाज को एक ऐसी परिस्थिति का सामना करना पड़ रहा था जो उसकी जानी हुई नहीं थी। अब तक वर्णाश्रम-व्यवस्था का कोई प्रतिद्वन्द्वी नहीं था। आचारभ्रष्ट व्यक्ति समाज से अलग कर दिये जाते थे और वे एक नयी जाति की रचना कर लिया करते थे। इस प्रकार यद्यपि सैकड़ों जातियाँ और उपजातियाँ बनती जा रही थी, तथापि वर्णाश्रम-व्यवस्था किसी-न-किसी प्रकार चलती ही जा रही थी। अब सामने एक सुसं-ठित समाज था, जो प्रत्येक व्यक्ति और प्रत्येक जाति को अपने अन्दर समान आसन देने की प्रतिज्ञा कर चुका था। एक बार कोई व्यक्ति उसके विशेष धर्म-मत को यदि स्वीकार कर ले तो इस्लाम समस्त भेद-भाव भूल जाता था। वह राजा में रङ्ग और ब्राह्मण से चाण्डाल तक सबको धर्मोपासना का समान अधिकार देने को राजी था। समाज का दण्डित व्यक्ति अब असहाय न था। इच्छा करते ही वह एक सुसं-ठित समाज का सहारा पा सकता था। ऐसे ही समय में दक्षिण से भक्ति का आगमन हुआ जो 'बिजली की चमक के समान' इस विशाल देश के इस कोने से उस कोने तक फैल गयी। इसने दो रूपों में अपने-आपको प्रकाशित किया। यही वे दो धाराएँ हैं जिन्हें निर्गुण-धारा और सगुण-धारा नाम दे दिया गया है। इन दोनों साधनाओं ने दो पूर्ववर्ती धर्ममतों को केन्द्र बना-कर ही अपने-आपको प्रकट किया। सगुण उपासना ने पौराणिक अवतारों को केन्द्र बनाया और निर्गुण उपासना ने योगियों अर्थात् नाथपन्थी साधकों के निर्गुण परब्रह्म को। पहली साधना ने हिन्दू जाति के बाह्याचार की शुष्कता को धान्तरिक प्रेम से सींचकर रसमय बनाया और दूसरी साधना ने बाह्याचार की शुष्कता को ही दूर करने का प्रयत्न किया। एक ने समझौते का रास्ता लिया, दूसरी ने विद्रोह का; एक ने शास्त्र का सहारा लिया, दूसरी ने अनुभव का; एक ने श्रद्धा को पथ-प्रदर्शक माना, दूसरी ने ज्ञान को; एक ने सगुण भगवान् को अपनाया, दूसरी ने निर्गुण भगवान् को। पर प्रेम दोनों का ही मार्ग था, सूखा ज्ञान दोनों को ही अप्रिय था; केवल बाह्याचार दोनों में से किसी का इष्ट नहीं था, धान्तरिक प्रेम-निवेदन दोनों को इष्ट था; ग्रहैतुक भक्ति दोनों की काम्य थी, आत्म-समर्पण दोनों के साधन थे। भगवान् की लीला में दोनों ही विश्वास करते थे। दोनों ही का अनुभव था कि भगवान् लीला के लिए ही इस जागतिक प्रपंच को मँभाते हुए हैं। पर प्रधान भेद यह था कि सगुण भाव से भजन करनेवाले भक्त भगवान् को अलग रखकर देखने में रस पाते रहे, जबकि निर्गुण भाव में भजन करनेवाले भक्त अपने-आपमें रसे हुए भगवान् को ही परम काम्य मानते थे।





है। इस कथन का स्पष्ट अर्थ यह है कि मनुष्य के साथ जड़-जगत् के सम्बन्ध की ही स्थायिता पर से रस का निरूपण होगा। क्योंकि अगर ऐसा न माना जाता तो शान्त रस में जगत् के साथ जो निर्वेदात्मक सम्बन्ध है, उसे प्रधानता न देकर भगवद्विषयक प्रेम को प्रधानता दी जाती। जो लोग शान्त रस का स्थायी भाव निर्वेद को न कहकर शम को कहना चाहते, है वे वस्तुतः इसी रास्ते सोचते हैं।

इस प्रसंग में बार-बार 'जड़-जगत्' शब्द का उल्लेख किया गया है। यह शब्द भक्ति-शास्त्रियों का पारिभाषिक शब्द है। इस प्रसंग का विचार करते समय याद रखना चाहिए कि भारतीय दर्शनों के मत से शरीर, इन्द्रिय, मन और बुद्धि सभी जड़ प्रकृति के विकार हैं। इसीलिए चिद्विषयक प्रेम केवल भगवान् से सम्बन्ध रखता है। इस परम प्रेम के प्राप्त होने पर, भक्ति-शास्त्रियों का दावा है, कि अन्यान्य जड़ोन्मुख प्रेम शिथिल और अकृतकार्य हो जाते हैं। इसीलिए भगवत्-प्रेम न तो इन्द्रिय-ग्राह्य है, न मनोगम्य, और न बुद्धिसाध्य। वह अनुमान द्वारा ही आस्वाद्य है। जब इस रस का साक्षात्कार होता है तो अपना कुछ भी नहीं रह जाता। इन्द्रियों द्वारा किया हुआ कर्म हो या मन-बुद्धि-स्वभाव द्वारा, वह समस्त सच्चिदानन्द नारायण में जाकर विश्रमित होता है। भागवत में (11. 2. 36) इसीलिए कहा है :

“कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा बुद्धयाज्मना वानुसृतस्वाभावात्।

करोमि यद्यद् सकलं परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत्॥”

पर निर्गुण भाव से भजन करनेवाले भक्त की वाणियों के अध्ययन के लिए शास्त्र बहुत कम सहायक हैं। अब तक इनके अध्ययन के लिए जो सामग्री व्यवहृत होती रही है, वह पर्याप्त नहीं है। हमें अभी तक ठीक-ठीक नहीं मालूम कि किस प्रकार की सामाजिक अवस्थाओं के भीतर भक्ति का आन्दोलन घुल-घुसा था। इस बात के जानने का सबसे बड़ा साधन लोक-गीत, लोक-कथानक और लोकोक्तियाँ हैं और उतने ही महत्त्वपूर्ण विषय हैं भिन्न-भिन्न जातियों और सम्प्रदायों की राजनीति, पूजा-पद्धति और अनुष्ठानों तथा आचारों की जानकारी। पर दुर्भाग्यवश हमारे पास ये साधन बहुत ही कम हैं। भक्ति-साहित्य के पढ़ने वाले पाठक को जो बात सबसे अधिक आकृष्ट करती है—विशेषकर निर्गुण भक्ति के अध्येता को—वह यह है कि उन दिनों उत्तर के हठयोगियों और दक्षिण के भक्तों में मौलिक अन्तर था। एक को अपने ज्ञान का गर्व था, दूसरे को अपने अज्ञान का नरोसा; एक के लिए पिण्ड का ब्रह्माण्ड था, दूसरे के लिए ब्रह्माण्ड ही पिण्ड; एक का नरोसा अपने पर था, दूसरे का राम पर; एक प्रेम को दुर्वल समझता था, दूसरा ज्ञान को कठोर; एक योगी था और दूसरा भक्त। इन दो धाराओं का अद्भुत मिलन ही निर्गुण धारा का वह साहित्य है जिसमें एक तरफ कर्मी न झुकनेवाला अक्षतहृदय है और दूसरी तरफ पर-फूंक मस्तीवाला फूंकहृदय। यह साहित्य अपने आपमें स्वतन्त्र नहीं है। नापमार्ग की मन्त्रस्थता में इसमें सहजयान और वष्ययान की तथा छंद और तन्त्रमत की अनेक साधनाएँ

घोर विचारधाराएँ भा गयी हैं तथा दक्षिण के भक्ति-प्रचारक प्राचार्यों की शिक्षा के द्वारा वेदान्तिक घोर ग्रन्थ शास्त्रीय चिन्ताएँ भी ।

मध्ययुग के निर्गुण कवियों के साहित्य में आनेवाले सहज, दून्य, निरंजन, नाद, बिन्दु आदि बहुतेरे शब्द—जो इस साहित्य के मर्मस्थल के पहरेदार हैं—तब तक समझ में नहीं आ सकते, जब तक पूर्ववर्ती साहित्य का अध्ययन गम्भीरता-पूर्वक न किया जाय । अपनी 'कबीर' नामक पुस्तक में मैंने इन शब्दों के मनोरंजक इतिहास की घोर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया है । एक मनोरंजक उदाहरण दे रहा हूँ । यह सभी को मालूम है कि कबीर और ग्रन्थ निर्गुणिया सन्तो के साहित्य में 'खसम' शब्द की बार-बार चर्चा आती है । साधारणतः इसका अर्थ पति या निकृष्ट पति किया जाता है । खसम शब्द से मिलता-जुलता एक शब्द भरवी भाषा का है । इस शब्द के साथ समता देखकर ही खसम का अर्थ पति किया जाता है । कबीरदास ने इस शब्द का अर्थ कुछ इस लहजे में किया है कि उससे ध्वनि निकलती है कि खसम उनकी दृष्टि में निकृष्ट पति है । परन्तु पूर्ववर्ती साधकों की पुस्तकों में यह शब्द एक विशेष अवस्था के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । खसम भाव अर्थात् आकाश के समान भाव । समाधि की विशेष अवस्था को योगी लोग भी 'गगनोपम अवस्था' कहा करते हैं । 'ख-सम' और 'गगनोपम' एक ही बात है । भवभूतगीता में इस गगनोपमावस्था का विस्तारपूर्वक वर्णन है । यह मन की उस अवस्था को कहते हैं जिसमें द्वैत और अद्वैत, नित्य और अनित्य, सत्य और असत्य, देवता और देवलोक आदि कुछ भी प्रतीत नहीं होते, जो माया-प्रपंच के ऊपर है, जो दम्भादि व्यापार के अतीत है, जो सत्य और असत्य के परे है और जो ज्ञानरूपी अमृतपान का परिणाम है । टीकाकारों ने 'ख-सम' का अर्थ 'प्रभास्वरतुल्यभूता' किया है । इस साहित्य में वह भावाभावविनिर्मुक्त अवस्था का वाचक हो गया है, निर्गुण साधकों के साहित्य में उसका अर्थ और भी बदल गया है । गगनोपमावस्था योगियों की दुर्लभ सहजावस्था के आसन से यहाँ नीचे उतर आयी है । कबीरदास प्राणायाम प्रभृति शरीर-प्रयत्नों से साधित समाधि का बहुत आदर करते नहीं जान पड़ते । जो सहजावस्था शरीर-प्रयत्नों से साधी जाती है, वह ससीम है और शरीर के साथ-ही-साथ उसका विलय हो जाता है । यही कारण है कि कबीरदास इस प्रकार की ख-समावस्था को सामयिक आनन्द ही मानते थे । मूल तत्त्व तो भक्ति है जिसके प्राप्त होने पर भक्त को नाक-कान रूँधने की जरूरत ही नहीं होती; कन्या और मुद्रा-धारण की आवश्यकता ही नहीं होती । वह 'सहज समाधि' का अधिकारी होता है—सहज समाधि, जिसमें 'कहूँ सो नाम, सुनूँ सो सुमरन, जो कुछ करूँ सो पूजा' ही है । अब तक पूर्ववर्ती साहित्य के साथ मिलाकर न देखने के कारण पण्डित लोग 'खसम' शब्द के इस महान् अर्थ को भूलते आये हैं । मैंने उल्लिखित 'कबीर' पुस्तक में विस्तृत भाव से इस शब्द के पूर्वापर अर्थ का विचार किया है और इसीलिए मैं यह कहने का साहस करता हूँ कि कबीरदास 'खसम' शब्द का व्यवहार करते समय उसके भरवी अर्थ के अतिरि...

भारतीय ग्रंथों को भी बराबर ध्यान में रखते रहे हैं। मेरा विश्वास है कि नेपाल और हिमालय की तराइयों में जहाँ-जहाँ योगमार्ग का प्रबल प्रचार था, वहाँ के लोक-गीतों और लोक-कथानकों से ऐसे अनेक रहस्यों का उद्घाटन हो सकता है।

परन्तु संयोग और शोभाग्यवश जो पुस्तकें हमारे हाथ में आ गयी हैं, उनको ही अध्ययन का प्रधान अवलम्ब नहीं माना जा सकता। पुस्तकों में लिखी बातों में हम समाज की एक विशेष प्रकार की चिन्ताधारा का परिचय पा सकते हैं। इस कार्य को जो लोग हाथ में लेते उनमें प्रचुर कल्पना-शक्ति की आवश्यकता होगी। भारतीय समाज जैसा आज है, वैसा ही हमेशा नहीं था। नये-नये जन-समूह इस विशाल देश में बराबर आते रहे हैं और अपने विचारों और आचारों का कुछ-न-कुछ प्रभाव छोड़ते गये हैं। पुरानी समाज-व्यवस्था भी सदा एक-सी नहीं रही है। आज जो जातियाँ समाज के सबसे निचले स्तर में विद्यमान हैं, वे सदा वही नहीं रही और न वे सभी सदा ऊँचे स्तर में ही रही हैं जो आज ऊँची है। इस विराट् जन-समुद्र का सामाजिक जीवन बहुत स्थितिशील है, फिर भी ऐसी धाराएँ इसमें एकदम कम नहीं हैं जिन्होंने उसकी सतह को झालोडित-विलोडित किया है। एक ऐसा भी जमाना गया है जब इस देश का एक बहुत बड़ा जन-समाज ब्राह्मण-धर्म को नहीं मानता था। उसकी अपनी पौराणिक परम्परा थी, अपनी समाज-व्यवस्था थी, अपनी लोक-परलोक-भावना भी थी। मुसलमानों के आने के पहले ये जातियाँ हिन्दू नहीं कही जाती थीं—कोई भी जाति तब हिन्दू नहीं कही जाती थी। मुसलमानों ने ही इस देश के रहनेवालों को पहले-पड़न हिन्दू नाम दिया। किसी अज्ञात सामाजिक दबाव के कारण इनमें की बहुत-सी अल्पसंख्यक अपौराणिक मत की जातियाँ या तो हिन्दू होने को बाध्य हुई या मुसलमान। इस युग की यह एक विशेष घटना है, जब प्रत्येक मानव-समूह को किसी-न-किसी बड़े कैम्प में धारण लेने को बाध्य होना पड़ा। उत्तरी पंजाब में लेकर बंगाल की ढाका कमिश्नरी तक एक अर्द्ध चन्द्राकृति भूभाग में जुलाहों को देखकर रिजली साहब ने अपनी पुस्तक 'पीपुल्स ऑफ इण्डिया' (पृ. 126) में लिखा है कि इन्होंने कभी समूह रूप में मुसलमानी धर्म ग्रहण किया था। कबीर-रज्जव आदि महापुरुष इसी वंश के रत्न थे। वस्तुतः वे ही 'ना हिन्दू ना मुसलमान' थे। सहजपन्थी साहित्य के प्रकाशन ने एक बात को अत्यधिक स्पष्ट कर दिया है कि मुसलमान-आगमन के अव्यवहित पूर्वकाल में डोम-हाड़ी या हलखोर आदि जातियाँ काफी सम्पन्न और शक्तिशाली थीं। मैं यह तो नहीं कहता कि ग्यारहवीं शताब्दी के पहले वे ऊँची जातियाँ मानी जाती थीं। पर इतना कह सकता हूँ कि वे शक्तिशाली थीं और दूसरों के मानने-न-मानने की उपेक्षा कर सकती थीं।

निर्गुण-साहित्य के अध्येता को इन जातियों की लोकोन्नतियाँ और क्रिया-कलाप जरूर जानने चाहिए। उसे यह नहीं भूलना चाहिए कि इस अध्ययन की सामग्री न तो एक प्रांत में सीमित है, न एक भाषा में, न एक काल में, न एक

जाति में और न एक सम्प्रदाय में ही । व्यक्तिगत रूप में इस साहित्य के प्रत्येक कवि को अलग समझने से यह सारा साहित्य प्रस्पष्ट और अधूरा लगता है । नाना कारणों से कबीर का व्यक्तित्व बहुत ही आकर्षक हो गया है, वे नाना भाँति की परस्पर-विरोधी परिस्थितियों के मिलनबिन्दु पर अवतीर्ण हुए थे, जहाँ से एक ओर हिन्दुत्व निकल जाता है और दूसरी ओर मुसलमानत्व; जहाँ से एक ओर ज्ञान निकल जाता है, दूसरी ओर शिक्षा; जहाँ से एक ओर योग-मार्ग निकल जाता है, दूसरी ओर भक्ति-मार्ग; जहाँ से एक तरफ निर्गुण भावना निकल जाती है और दूसरी ओर सगुण साधना । उसी प्रशस्त चौरास्ते पर वे खड़े थे । वे दोनों ओर देख सकते थे और परस्पर-विरुद्ध दिशा में गये हुए मार्गों के दोषगुण उन्हें स्पष्ट दिखायी दे जाते थे । यह कबीरदास का भगवद्भक्त सौभाग्य था । वे साहित्य को प्रथम प्राणरस से आप्लावित कर सके थे । पर इसी को सब-कुछ मानकर यदि हम चुप बैठ जायें तो इसे भी ठीक-ठीक नहीं समझ सकेंगे । आचार्य क्षितिमोहन यन ने 'ओम्ना-अभिनन्दन-ग्रन्थमाला' में एक लेख द्वारा दिखाया है कि मध्ययुग का भक्ति-साहित्य किस प्रकार भिन्न-भिन्न प्रान्तों के साथ सम्बद्ध है ।

(विश्वभारती पत्रिका, 1944 ई )

## हिन्दी पर वैष्णव धर्म का प्रभाव

मध्ययुग में भक्ति की एक नयी धारा भारतीय महाद्वीप के इस छोर से उस छोर तक बह गयी और देखते-देखते इस विशाल देश को एक नये रूप में बदल दिया । भाषा-शास्त्र के प्रकाण्ड पण्डित डॉक्टर ग्रियर्सन<sup>1</sup> मध्ययुग के इस आन्दोलन के सम्बन्ध में कहते हैं, "विजली की चमक के समान अचानक इस समस्त (अर्थात् पुराने धार्मिक मतों के) अन्धकार के ऊपर एक नयी बात दिखायी दी । कोई हिन्दू नहीं जानता कि यह बात कहाँ से आयी, कोई भी इसके प्रादुर्भाव का काल निर्दिष्ट नहीं कर सकता; किन्तु वे-सभी-शास्त्रीय ग्रन्थ जो इस (भक्ति) के सम्बन्ध में लिखे गये हैं, और-जिनका काल-निश्चयपूर्वक बताया जा सकता है, ईसाई सन्-के-बहुत-बाद- लिखे-गये हैं ।"<sup>2</sup>— इसीलिए डॉक्टर साहब इस नयी बात का अनुभव कर सके हैं ।<sup>3</sup> आपका कहना है कि यह बात मद्रास प्रान्त में आकर

1. ग्रियर्सन, 'माइसेन हिन्दुइज्म एण्ड इदस डेंट टु दि नेस्टोरियन्स', जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी, 1907, पृ. 313

2. ग्रियर्सन, 'भक्तिमार्ग', इनसाइक्लोपीडिया ऑफ रिजिजन एण्ड रिलिजियन, खण्ड, 2, 1909.



उपादान है। उनका यह भ्रम स्वाभाविक है। असल बात यह है कि जिस प्रकार मनुष्य के दुर्बल और रोगाक्रान्त होने पर उसकी जीवनी-शक्ति एकाएक प्रबल वेग से जाग पड़ती है, ठीक उसी प्रकार भारतीय संस्कृति के रोगाक्रान्त होने पर उसकी जीवनी-शक्ति अर्थात् भक्ति-साधना, वेग के साथ जाग पड़ी थी। हम इस प्रश्न के ऊपर फिर विस्तृत विवेचन करेंगे।

हिन्दी-साहित्य के ऊपर वैष्णव प्रभाव का अध्ययन एक विशाल कार्य है। मध्ययुग का हिन्दी-साहित्य कुछ थोड़े-से अपवादों को छोड़कर समस्त वैष्णव साहित्य ही है। मिश्रबन्धुओं ने जिन नौ महाकवियों को हिन्दी का 'नवरत्न' माना है, जिनकी संख्या वाद में दस करनी पड़ी है, उनमें से सात तो नख से सिख तक वैष्णव हैं। तीन—चन्द, कबीर और भूपण—और चाहे कुछ भी हों, अ-वैष्णव नहीं हैं। 'मिश्रबन्धु-विनोद' के प्रथम दो भागों में जिन कवियों की चर्चा है, उनमें 85 फीसदी पूरे वैष्णव हैं।<sup>1</sup> शेष में बहुत ही कम अ-वैष्णव हैं। साहित्य की धर्म के साथ इस प्रकार की अद्भुत एकात्मता संसार के इतिहास में विरल नहीं है। परन्तु कुछ ऐसी बातें हैं जिनके कारण वैष्णव साहित्य और वैष्णव साधना की एकता संसार के इतिहास में एक नयी बात है। यह बात क्या है, यह समझने के लिए हमें इस युग तक के साहित्यिक और धार्मिक विकास की एक साधारण जानकारी आवश्यक है।

भारतीय 'नाट्यशास्त्र' के आरम्भ में ही एक ऐसी कथा आती है जो विद्वानों को चक्कर में डाल देती है। इस कथा के अनुसार देवताओं की प्रार्थना पर ब्रह्मा ने 'नाट्य वेद' नामक पाँचवें वेद की रचना की थी। साधारणतया हिन्दू आचार्य किसी नये शास्त्र की नींव डालते समय उसका सम्बन्ध किसी-न-किसी प्रकार वेदों से जरूर स्थापित करते हैं। नाट्य-शास्त्र की रचना के समय भी यह बात अवश्य प्रस्तुत हुई होगी। परन्तु जब कोई सीधा सम्बन्ध मिलना असम्भव हो गया होगा तब उक्त कथा के बल पर एक पाँचवें वेद की कल्पना आवश्यक समझी गयी होगी। मामला पेचीदा इसलिए हो जाता है कि वस्तुतः वेदों में ऐसे कथोपकथनों की कमी नहीं है जिन्हें आसानी के साथ नाटकों का मूल रूप कह सकते थे; फिर नाट्य वेद की कल्पना शास्त्रकार ने क्यों की? प्रभावशाली

1. यह वर्गीकरण इस प्रकार है—वैष्णव कवि	84.79 प्रतिशत
सन्त (अर्थात् शास्त्र की परवा क्रिये बिना भक्ति करनेवाले)	3.59 "
मूर्खलमान	2.75 "
जैन	2.74 "
अभ्यान्व	6.13 "

यह सूची अपूर्ण हो सकती है। क्योंकि कितने ही कवियों के विषय में ठीक-ठीक नहीं जाना जा सका कि उनकी कविता का विषय क्या है। यह ध्यान देने की बात है कि मुसलमान कवियों में से अधिकांश वैष्णव भावापन्न हैं और जैनो में भी कुछ वैष्णव ढंग के कवि हैं।

विचार के लगभग सभी यूरोपीय पण्डितों ने इस पर अपनी-अपनी रायें दी हैं।<sup>1</sup> फलतः 'मुण्डे मुण्डे मतिभिन्ना' तो हो गयी, परन्तु कोई उचित समाधान नहीं हो पाया।

हमारी समझ में इस मामले का इतना पेचीदा हो जाना एक कल्पित किन्तु भ्रमात्मक सिद्धान्त को स्वीकार कर लेने पर निर्भर है। यूरोपीय पण्डित यह मानकर ही कलम उठाते हैं कि भारतवर्ष में जो कुछ है वह वेदों से ही गुरु होता है। हमें श्री मनमोहन घोष<sup>2</sup> का यह मत ठीक जान पड़ता है कि नाटक इस देश में आर्यों के आगमन के पूर्व ही वर्तमान थे। परन्तु उनमें पात्रों की वातचीत नहीं रहा करती थी, वे अभिनय-प्रधान हुआ करते थे। इन अभिनयों का काम था 'रस' का उद्रेक। आर्य-संसर्ग के बाद अभिनय के साथ-साथ कथोपकथन भी मिल गया। परन्तु नाटक का प्रधान उपकरण अभिनय रहता था और लक्ष्य निष्पत्ति। प्राचीन संस्कृत-नाटकों में 'लज्जा नाटयति', 'वृक्षसेचनं नाटयति' आदि प्रयोग इस अनुमान की पुष्टि करते हैं। कालिदास के 'अभिज्ञान शाकुन्तल' के प्रसिद्ध टीकाकार राघवभट्ट ने वृक्षसेचन, भ्रमरवाधा-निवारण, आदि अभिनयों की मंगी का भी निर्देश किया है।<sup>3</sup>

रस नाटक का ही विषय था, इस बात का और भी स्पष्ट प्रमाण है भालकारिकों की रस-सूत्र की व्याख्या। वस्तुतः मम्मट ने<sup>4</sup> जिन भालकारिकों का मत भारतीय नाट्यसूत्र के सिलसिले में उद्धृत किया है, वे सभी—लोल्लट, शकुन्क, भट्ट नायक और अभिनवगुप्त—नाट्यशास्त्र के ही व्याख्याता हैं और दर्शक के मन में रसोद्रेक की बात ही कहते आये हैं। नाटक में रस की भाँति ही भ्रलंकार स्फुट काव्य का विषय समझा जाता था। यह ध्यान देने योग्य बात है कि भ्रलंकार-सम्प्रदाय के प्राचीनतम आचार्यों—दण्डी और भामह—ने भ्रलंकार को ही प्रधान माना है। रस की चर्चा तो वे करते ही नहीं। उनकी पुस्तकों से यह अनुमान करना बिल्कुल कठिन नहीं है कि वे रस को काव्य—अर्थात् स्फुट श्लोक का विषय ही नहीं समझते।<sup>5</sup>

आठवीं शताब्दी के आस-पास भ्रलंकार-शास्त्र में ध्वनि-सम्प्रदाय जोर पकड़ता

1. इन मतों के लिए ए. बी. कोष का 'इतिहास जामा' देखिए।

2. 'अभिनय दर्पण' की प्रस्तावना (Introduction) XXIII-VI

3. देखिए 'अभिज्ञान शाकुन्तलम्,' राघव भट्ट की टीका (निर्णयसागर); वृक्षसेचन (पृ. 109), कुरुमावधय (पृ. 115), प्रसाधन (पृ. 129-32); मतिधम (पृ. 139), ध्वतरण (पृ. 189), रघाधिरोधण (पृ. 222)। विशेष व्याख्या के लिए देखिए 'अभिनय-दर्पण' में मनमोहन घोष की प्रस्तावना।

4. 'काव्यप्रकाश', चतुर्थ उल्लास।

5. इसीलिए इत्यक 'भ्रलंकार सर्वस्व' (पृ. 7) में कहते हैं—“नदेव भ्रलंकार एव वाक्ये प्रधानमिति प्रायशानां मतम्।”





करण हो रहा है और उनके उदाहरणों के बहाने भगवान् की लीला गायी जा रही है। “आगे के सुकवि रीझिहैं तौ कविताई न तु राधिका गुविन्द सुमिरन को बहानो है !” अर्थात् कविता करने के बहाने परम आराध्य का भजन या परम आराध्य के भजन के बहाने कविता ! ललित कला के सुकुमार प्राण ‘रस’ के साथ धार्मिक और दार्शनिक साधना के परमलक्ष्य का इस प्रकार एकीकरण अन्यत्र दुर्लभ है। इस युग की देशी भाषाओं के साहित्य का संसार की साहित्यिक साधना में यही महान् दान है।

बंगाल में सर्वप्रथम रूपगोस्वामी ने ‘उज्ज्वल नीलमणि’ नामक संस्कृत-ग्रन्थ में इस प्रकार से रस का विवेचन किया। रूपगोस्वामी चैतन्य महाप्रभु के भक्तों में से थे। इनका समय पन्द्रहवीं शताब्दी का अन्तिम और सोलहवीं शताब्दी का प्रारम्भ था। यही पुस्तक संस्कृत में प्रथम बार भक्ति और अलंकार-शास्त्र को एक रूप देकर लिखी गयी। इसके बहुत पहले जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास ने क्रमशः संस्कृत, मैथिली और बँगला में राधाकृष्ण की लीलाओं का गान किया था। परन्तु रस-शास्त्र के नाम पर नायक-नायिकाओं का प्रथम वर्गीकरण यही था जिसमें उदाहरण के लिए राधा-माधव की लीलाओं का वर्णन रखा गया। इस ग्रन्थ में ‘उज्ज्वल या मधुररस को, जिसे ग्रन्थकार भक्तिरस भी कहता है (मधुराख्यो भक्तिरसः, 1-3), मनुष्य का परम प्राप्तव्य बताया गया है। मधुर-रस के आलम्बन श्रीकृष्ण ही हो सकते हैं, दूसरा नहीं। गौडीय वैष्णवों के मत से पाँच रस होते हैं—ज्ञान्त, हास्य या प्रीति, सख्य या प्रेम, वात्सल्य और माधुर्य। इसी माधुर्य को उज्ज्वल रस कहते हैं। इसे ग्रन्थकार ‘भक्तिरस-राट्’ या भक्तिरसों का राजा बताता है। इसके बाद बंगाल में नायिकाओं और नायकों के वर्गीकरण के अनुसार पद लिखने की चाल-सी चल पड़ी। परन्तु इस प्रकार की रसव्याख्या से ही यह स्पष्ट हो जाता है कि इस सम्प्रदाय का मुख्य विषय कविता नहीं, भक्ति था। हिन्दी में जो रस-ग्रन्थ लिखे गये उनमें भक्ति और कवित्व समान भाव से गुंथे हुए थे। कहीं-कहीं तो कवित्व ही प्रधान है, भक्ति शोण। हम यहाँ मूरदास, तुलसीदास जैसे कवियों की बात नहीं कर रहे हैं, केशव, मतिराम और देव जैसे रस-ग्रन्थकारों की बात कर रहे हैं।

यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि जिन दिनों ‘उज्ज्वल नीलमणि’ की रचना हुई उसके कुछ पहले ही हिन्दी में इस प्रकार के ग्रन्थ उपलब्ध थे। ‘उज्ज्वल नीलमणि’ ने भक्ति-रस की जो सर्वांगपूर्ण व्याख्या की है वह सर्वांग में नहीं, तो अधिकांश में नवीन है। ऐसा एकाएक नहीं हो सकता। इसके पूर्व इसकी पर्याप्त चर्चा रही होगी। इसी तरह हिन्दी के जिस ग्रन्थ की हम चर्चा करने जा रहे हैं, वह पहला प्रयत्न नहीं जान पड़ता। साधारण धारणा यह है कि केशवदास ही हिन्दी के प्रथम रसाचार्य हैं, परन्तु बात असल में यह नहीं है। कृपाराम नामक एक अन्य कवि ने 1541 ई. में ही रस पर सुन्दर ग्रन्थ

लिखा था।<sup>1</sup> इस ग्रन्थ का नाम 'हिततरंगिणी' है। "इसमें रसो का विषय बहुत ही विस्तारपूर्वक और मनोहर छन्दों द्वारा कहा गया है। इस कवि की भाषा सुष्ठु प्रजभाषा है। इन्होंने लिखा है कि ग्रन्थ कवि बड़े छन्दों में शृंगाररस का वर्णन करते हैं, परन्तु मैंने दोहा में इसलिए लिखा कि उसमें थोड़े ही अक्षरों में बहुत श्रम प्राप्त जाता है।<sup>2</sup> इस कथन से प्रकट होता है कि उस समय बहुत-से कवि थे, परन्तु दुर्भाग्यवश उनके ग्रन्थ अब नहीं मिलते।"<sup>3</sup> इसी ग्रन्थ में पहले-पहले राधाकृष्ण की प्रेमलीला को उदाहरण रूप में लिखित पाया जाता है :

आजु सकारे हों गयी नन्दलाल हित ताल ।  
कुमुद कुमुदिनी के भट्ट निरखे और हल ॥

यहाँ यह कहने की कोई आवश्यकता नहीं कि हिन्दी में राधा-माधव की प्रेमगाथाओं का प्रचार भक्त कवियों के कण्ठ से इसके बहुत पहले हो चुका था। इस श्रेणी के कवि भक्ति के भावेश में ही कविता (गान कहना अधिक ठीक होगा) लिखा करते थे, परन्तु कृपाराम की श्रेणी के आचार्य कविता करने बैठते थे और उस पर भक्ति का पर्दा डाल देते थे। यह बात ध्यान देने की है कि इस श्रेणी के आचार्यों का वर्गीकरण गौडीय वैष्णवों की श्रेणी का नहीं है। इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि यह प्रभाव गौडीय वैष्णवों का है। फिर यह बात प्राचीन कहाँ से? एक और बात ध्यान देने की है, वह यह कि पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले यह धारा हिन्दी साहित्य में एकदम अपरिचित है। रसाचार्यों की बात छोड़ भी दी जाये, तो भी भक्त कवियों के गान भी पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले दृष्टिगोचर नहीं होते।

एक और तो इन कवियों और रसाचार्यों पर गौडीय प्रभाव का कोई चिह्न दिखायी नहीं देता, दूसरी ओर इस प्रकार के प्रेम-गानों के सभी पुराने रचयिता — जयदेव, विद्यापति, उमापति, चण्डीदास हिन्दी के किसी भी वैष्णव कवि से पूर्ववर्ती और पूर्वी प्रदेश के ठहरते हैं। राधाकृष्ण की शृंगार-लीला का अग्रर कोई सीधा सम्बन्ध कहीं से मिलता है तो इन्हीं पूर्ववर्ती भक्तों से। महाप्रभु चैतन्यदेव, जो जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास इन तीनों कवियों के काव्य-रसिक थे, वृन्दावन आये थे और उन्होंने ही इसे नया रूप दिया था। उनके अनेक शिष्य वहाँ आजीवन के लिए रह गये थे और उस सम्प्रदाय के कितने ही भक्त परवर्ती हिन्दी साहित्य के प्रसिद्ध कवि भी हुए। इस प्रकार पूर्वी प्रदेशों से

1. वरनत कवि शृंगार रस छन्द बड़े विस्तारि,  
मैं बरग्यो दोहानि बिच याते सुपर विचारि ।
2. 'मिश्रबन्धु विनोद,' पृ. 276 (लघुय सङ्करण, सधनऊ, 1986 वि.)
3. कृपाराम के प्रतिरिक्त, गोप (1615), करनेस और मोहनलाल मिश्र ने 'रिति-ग्रन्थ लिखे थे। ये तीनों ही केसवदास के पूर्ववर्ती थे। (दे. रामचन्द्र शुक्ल, 'हिन्दी-शब्दसागर' की मूनीका, पृ. 121-22), परन्तु हम नहीं जानते कि इन्होंने अपने ग्रन्थों में राधा-माधव की साक्षात् को उद्धृत किया है या नहीं।

इस धारा का साक्षात् सम्बन्ध भी दिखायी देता है। इन दो परस्पर-विरोधी बातों का समाधान क्या है ?

यूरोपीय पण्डितों का रास्ता सीधा है। वैष्णव भक्त भी भगवान् को 'पतित-पावन' कहते हैं, 'कहणा-सिन्धु' कहते हैं, और ईसाई भक्त भी ऐसा ही कहते हैं, इसलिए भक्ति ईसायत की देन है। कुछ कहते हैं यह मद्रास में बसे हुए नेस्टोरियन ईसाइयों की देन है।<sup>1</sup> कुछ कहते हैं यह वैंक्ट्रिया या इसिकुल हूद से प्राचीन है और कुछ कहते हैं यह सूफियो<sup>2</sup> की मध्यस्थता में आयी है। ऐसे लोगों की दृष्टि में संसार में जो कुछ अच्छा है वह यूरोप और ईसाई धर्म में ही है, इसलिए हिन्दुओं ने भक्ति को भी निश्चय ही वही से उधार लिया होगा ! 'खुल जाओ मुमसुम' और लो, वह दरवाजा खुल गया !!

इस स्थान पर यह कह देना उचित होगा कि हिन्दी-साहित्य में भक्तिधारा को बहाने का श्रेय निश्चय ही दो प्रसिद्ध प्राचार्यों को प्राप्त है। राम-भक्ति की धारा के प्रवर्तक प्राचार्य रामानन्द है। इस धारा को दो भागों में विभक्त पाया जाता है। प्रथम वे सन्त हैं जो शास्त्रों और रूढियों के कायल नहीं हैं। इन्हें निर्गुणवादी भक्त भी कह सकते हैं। कबीर, दादू, नानक, रैदास आदि भक्त इसी श्रेणी के हैं। दूसरी श्रेणी में तुलसीदास जैसे महात्मा हैं जो भक्तिवाद और शास्त्रों के सामंजस्य के अनुसार साधनमार्ग का निर्देश करते हैं। कृष्ण-भक्ति की धारा के प्रधान प्रवर्तक महाप्रभु बल्लभाचार्य हैं। परन्तु केवल इतना कह देने से हम सन्तुष्ट नहीं हो सकते। कोई भी मत-वाद जब किसी नवीन भूमि में प्रवेश करता है तो वहाँ की रीति-नीति, आचार-विचार से मिलकर एक नया रूप धारण करता है। महाराष्ट्र की भक्ति एक चीज है, युक्तप्रान्त की दूसरी और बंगाल की कुछ और। इनके मूल सिद्धान्त एक ही हो सकते हैं, परन्तु उनके आकार-प्रकार सर्वथा भिन्न हैं। रामानन्द-प्रवर्तित रामधारा कबीर में एक रूप धारण करती है और तुलसीदास में दूसरा। जब व्यक्ति-विशेष के कारण साधना का रूप बदल सकता है, तो देश-विशेष के साथ क्यों नहीं बदलेगा ? जो लोग कुछ दार्शनिक प्राचार्यों के दार्शनिक और धार्मिक मतों का अध्ययन करके ही तुलसीदास और सूरदास के रहस्यों का उद्घाटन करते हैं, वे लोकमत के साथ अविचार करते हैं। फि. स. भक्ति-साधना ने देव, मतिराम और पद्माकर को पैदा किया, वह किसी प्राचार्य की ही साधना नहीं थी। प्राचार्य-विशेष की दीक्षा तो उस पर केवल रंग चढ़ा गयी, मूल कंकाल कुछ और ही था।

हमारा विश्वास है कि ग्यारहवीं से पन्द्रहवीं शताब्दी तक उत्तरभारत के जन-साधारण में एक साधना विकसित होती जा रही थी। पन्द्रहवीं शताब्दी में

<sup>1</sup> 'माइनें हिन्दुइयम एण्ड इट्स बंट टू द नेस्टोरियन्स' (जे. धार. ए. एच., 1907)

<sup>2</sup> 'बाइबल कृष्ण, क्रिश्चियनिटी एण्ड गूजर्न' (जे. धार. ए. एच., 1908)

वह एकाएक फूट उठी। प्रियर्सन साहब का यह कहना बिल्कुल ठीक है कि "अचानक विजली के समान यह बात भारतीय अन्तरीप के इस छोर से उस छोर तक चमक गयी।" परन्तु इसके लिए चार सौ वर्ष से मेघ पुंजीभूत हो रहे थे। और केवल विजली ही नहीं चमकी, पन्द्रहवीं शताब्दी में भक्ति की जो वर्षा आरम्भ हुई, वह चार सौ वर्ष तक बरसती ही रही—जरा भी रुकी नहीं।

इन चार शताब्दियों में जन-साधारण क्या सोच रहा था, यह जानने के पहले भक्ति-आन्दोलन की कुछ मुख्य बातों को ध्यान में रखना होगा। ये बातें इस प्रकार हैं :

1. प्रेम ही परम पुरुषार्थ है, मोक्ष नहीं—'प्रेमा पुमर्थो महान्' !
2. भगवान् के प्रति प्रेम कौलीन्य से बड़ी चीज है।
3. भक्त भगवान् से भी बड़ा है।
4. भक्ति के बिना शास्त्रज्ञान और पाण्डित्य व्यर्थ है।
5. नाम रूप से भी बढ़कर है।

संक्षेप में कहा जा सकता है कि यह मत ब्राह्मणधर्म का विरोधी तो नहीं था, परन्तु उसका सम्पूर्ण अनुगामी भी नहीं था। महायान-मत से इसका अन्तर यही था कि वह ब्राह्मणधर्म का पूर्ण विरोधी था और यह उसका अंग होकर भी स्वाधीन था।

इन चार शताब्दियों में भारतीय धर्म-मत की क्या अवस्था थी, यह बात हिन्दू धर्म के संस्कृत-ग्रन्थों से बहुत कम समझ पड़ती है। असल में संस्कृत ग्रन्थों की दृष्टि से यह युग टीका-युग कहा जा सकता है। कोई अच्छा ग्रन्थ अगर इस जमाने में लिखा गया तो वह टीकाएँ ही थीं। धर्मशास्त्रों में व्यवस्था-मूलक अनेक ग्रन्थ लिखे गये, जो निश्चय ही टीका श्रेणी में आते हैं। इन टीकाओं और निबन्धों से उस युग की भयानक सतर्कता का अनुमान सहज ही किया जा सकता है। जान पड़ता है, शास्त्रीय आदेशों के पालन में ज्यों-ज्यों शिथिलता आती जा रही थी त्यों-त्यों ब्राह्मण आचार्य अधिक सतर्क भाव ग्रहण करते जा रहे थे। इन अनु-पस्थितिमूलक (negative) प्रमाणों के बल पर यही अनुमान होता है कि शास्त्रों की व्यवस्थाओं से लोकमत बेपरवा होना जा रहा था। उस युग के ग्राम-गीत और प्रवाद यदि उपलब्ध होते तो हम यह आसानी से जान सकते कि जनसाधारण का मत उस समय क्या था। परन्तु अभी तक, दुर्भाग्यवश इस दिशा में कुछ सन्तोषजनक कार्य नहीं हुआ है।

जो हो, हिन्दी-साहित्य की शंकावस्था में ही हमें एक महात्मा के दर्शन होते हैं जो एक विशेष धर्ममत के अत्यन्त प्रतिष्ठाता हैं। ये हैं गोरखनाथ। प्रायः नाम-सम्प्रदाय के आचार्य थे। यह सम्प्रदाय महायान बौद्ध धर्म का उत्तराधिकारी था। तन्त्र और योग की त्रिन्याएँ इस मत के प्रधान धर्म हैं। कबीरदास पर गोरखनाथ की निर्गुण साधना का प्रभाव स्पष्ट ही लक्षित होता है। हिन्दी साहित्य के निर्गुण अंग पर इस सम्प्रदाय का पर्याप्त प्रभाव है, परन्तु हम आज

उस दिशा की ओर अग्रसर होना नहीं चाहते। गोरखनाथ का उल्लेख हमने इस लिए किया कि उनका हिन्दी के शैशवकाल में दिखायी देना एक विशेष ग्रथ रचता है। नाथ-सम्प्रदाय का सीधा सम्बन्ध महायान बौद्ध-धर्म से है। यह सम्प्रदाय बंगाल से लेकर युक्त-प्रान्त तक बहुत प्रभावशाली हो गया था। हिन्दी साहित्य में गोरखनाथ एक ओर उस युग की हिन्दी-भाषी जनता का सम्बन्ध महायान बौद्धों से जोड़ते हैं और दूसरी ओर बंगाल से भी सीधा सम्बन्ध स्थापित करते हैं। यहाँ हम उस युग के समाज का सीधा सम्बन्ध देश और काल से स्थापित होते देखते हैं। सच पूछिए तो उत्तरकालीन वैष्णव धर्म-मत पर महायान बौद्धधर्म का प्रभाव बहुत अधिक है। जिस प्रकार पुत्र का सम्बन्ध पिता की अपेक्षा माता से अधिक रहता है और जिस प्रकार माता के रक्त-मांस का अधिक भागधेय होकर भी पुत्र पिता के नाम से ही प्रसिद्ध होता है, वैसे ही हिन्दी में वैष्णव धर्म का सम्बन्ध महायान से अधिक होते हुए भी वह वल्लभाचार्य के नाम से पुकारा गया।

महायान बौद्ध धर्म की शाखा भ्राचार्यों की दृष्टि में कितनी भी शून्यवादी क्यों न रही हो, उस धर्म के अनुयायी अधिकार्य जन-साधारण में सँकड़ों देव-देवियों की पूजा चल पडी थी। उनके देव-देवियों—प्रजापारमिता, भवलोकितेश्वर, मजुशी—की मूर्तियाँ बहुत कुछ वासुदेव और लक्ष्मी की मूर्तियों के समान है।<sup>1</sup> प्रसिद्ध डॉक्टर केन ने बताया है कि वैष्णव भक्तिवाद इन महायानों की भक्ति का ही विकसित रूप है।<sup>2</sup> यहाँ तक कि नाम-संकीर्तन भी जिसे प्रियसंन साहब<sup>3</sup> ईसाई धर्म का प्रभाव बताते हैं, महायान धर्मवालों की चीज है। भ्राचार्य क्षितिमोहन सेन ने चीन और भारत के संकीर्तनों का साम्य देखकर यह निष्कर्ष निकाला है कि महायान-मत ही संकीर्तनप्रथा का मूल उत्स है। बंगाल के इतिहास से यह बात अलग नहीं की जा सकती कि बौद्ध धर्म का हास होते ही महायान मत के नाना पन्थ वैष्णवों में शामिल हुए। इस प्रकार ब्राजल-बाजल आदि अनेक सहजिया पन्थ जिनकी साधना प्रेम-मूलक थी और जो परकीया-प्रेम की सहज-साधना का प्रधान उपाय समझते थे, सोलहवीं शताब्दी में नित्यानन्द के वैष्णव झुंडे के नीचे एकत्र हुए। इन्हीं नित्यानन्द को महाप्रमु चैतन्य ने अपने सम्प्रदाय में निमन्त्रित किया और यही से गौड़ीय वैष्णव धर्म ने अभिनव रूप धारण किया।<sup>4</sup> यह धर्ममत समस्त बंगाल, उड़ीसा में तथा अंशतः असम में पहुँचा। उड़ीसा के धर्माचार्यों में चैतन्य और नागार्जुन, दोनों के मतों के समन्वय से एक विशाल वैष्णव-बौद्ध साहित्य निमित्त हुआ।

1. श्री. सी. सेन, बंगाली संश्लेष ऐंड लिटरेचर, पृ. 401

2. केन, मनुष्य धार्य दृष्टिकर्म, पृ. 124

3. प्रियसंन, माटर्न हिन्दुइज्म ऐंड नेस्टोरियन्स (जे. धार. ए. एस., 1907)

4. श्री. सी. सेन, बंगाली संश्लेष ऐंड लिटरेचर, पृ. 403



केप्रेम-गानों का प्रभाव ब्रजभाषा के शैशव-काल में ही पड़ा। केवल नाभादास या गुरु नानक ने जयदेव का नाम लिया हो, सो बात नहीं, सूरदास के भजनों में जयदेव के पदों का अनुवाद भी है।<sup>1</sup> पण्डित रामचन्द्र शुक्ल ने ठीक ही कहा है कि "सूरसागर किसी बली आती हुई गीत-काव्य-परम्परा का—चाहे वह मौखिक ही रही हो—पूर्ण विकास-सा प्रतीत होता है।"<sup>2</sup> अर्थात् सूरदास के बहुत पहले ही (और इसीलिए वल्लभाचार्य के भी बहुत पहले) वैष्णव प्रेम-धारा ने इस प्रदेश में अपनी जड़ जमा ली थी। यहाँ यह वान ध्यान में रखने योग्य है कि बारहवीं से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक जिस प्रकार का बौद्ध तन्त्रवाद बंगाल और उड़ीसा के पूर्वी प्रान्तों में प्रचल रहा, वैसा इस प्रदेश में नहीं था। मध्ययुग में बंगाल का प्रान्त तन्त्र का अलाड़ा समझा जाता था, परन्तु वैष्णव प्रेम-वाद में कुछ ऐसा रस था जो अवैष्णवों को भी आकृष्ट करता रहा। इसके सबसे ज्वलन्त उदाहरण हैं विद्यापति। आप स्वयं शैव थे, परन्तु प्रेम-साधना की ओर इतने आकृष्ट हुए कि शायद ही कोई वैष्णव कवि बंगाल में इतने दिनों तक इतना समादृत रहा हो।

बंगाल के बाहर का प्रान्त इस प्रेम से प्रभावित तो हुआ था, पर वह प्रभाव केवल आइडिया का प्रभाव था।<sup>3</sup> वास्तव में बंगाल की भूमि में परकीया-भाव को

1. जयदेव और सूरदास के इन पदों की तुलना कीजिए :

येधर्मदुरधर बनमूव श्यामास्तमालद्रुमें-  
नक्षत भीरुरय त्रवेव तदियं राधे यह प्रापय ।  
इत्य नन्द निदेशतश्चालितयोः प्रत्येव कुञ्जद्रुमं  
राधा माधवयोर्जयन्ति यमुना कूलै रहः केलयः ।

—जयदेव

यजन परजि बहुराह जूरी घटा कारी ।  
गीत ऋक्षोर चपला चमकि चहुँ और  
मुजन तन चित्त नन्द डरत भारी ॥  
कल्लो वृषभानु की कुँवरि सों बोलि कै  
राधिका कान्ह धर लिये जा री ॥  
रोऊ धर जाहु सग नभ भयो  
श्याम रम कुँवर गल्लो वृषभान कारी ।  
गये वन ओर नवल नदकिशोर  
नवल राधा नये कुञ्ज भारी ॥  
अग पुनकित भये मदन तिन तन

जये सूर प्रभु श्याम श्यामा बिहारो ॥—'संक्षिप्त सूरसागर', पृ. 91

2. 'द्वितीय-सूरसागर', आठवीं भाग, पृष्ठ 104

3. यह सन्देह करने की बात नहीं है कि मध्ययुग में यह बात फैलकर कैसे इतनी दूर तक जा सकी थी। जायसी के 'रामायत' की रचना के तीसरे वर्ष के भीतर ही उसका बँगला अनुवाद हो गया था। यह अनुवाद आराकान के एक मूलमान बादशाह ने करवाया था।



ऊँचा रूप देने का उपकरण पहले से ही वर्तमान था, ब्रजभाषा प्रान्तों में यह बात नहीं थी। अर्थात् राधा और कृष्ण-सम्बन्धी प्रेम के गान तो इस प्रदेश में चल पड़े, परन्तु राधा कृष्ण की रानी ही समझी गयी। सूरदास ने राधा और कृष्ण का विवाह बड़ी धूम-धाम से कराया है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने इस आन्दोलन को और जोर दे दिया।

अब हम अलंकार-सम्प्रदाय की बातों पर विचार करेंगे। बंगाल में चैतन्य-युग के बाद ही वैष्णव अलंकारिकों का विकास हुआ है। हम अन्यत्र लिख चुके हैं कि इन अलंकारिकों का कोई भी प्रभाव हिन्दी-अलंकारिकों पर नहीं पड़ा। सच पूछा जाय तो 'रस-ग्रन्थों' की रचना हिन्दी में पहले ही होने लगी थी। ब्रजभाषा में गोपियों और कृष्ण की नाना लीलाओं का वर्णन पहले से ही होता आ रहा था। हिन्दी-रसाचार्यों ने उदाहरण के लिए इन लीलाओं को ठीक उसी तरह उद्धृत किया जिस प्रकार मम्मट आदि ने कालिदास के धिक्-पार्वती-परिणय सम्बन्धी श्लोकों को उद्धृत किया था। एक नवीनता यह आ गयी कि मम्मट आदि तो अन्य कवियों की रचना उद्धृत करते थे, ये अपनी ही रचना उद्धृत करने लगे। विश्वनाथ कुछ दूर तक इस प्रथा के लिए उत्तरदायी हो सकते हैं। बाद में वर्गीकरण करके कविता करना एक सरल उपाय मनन्य गया और हिन्दी में रस-ग्रन्थों की बाढ़ आ गयी। हमारा खयाल है कि पण्डितराज जगन्नाथ इस घान में ब्रजभाषावालों से प्रभावित हुए थे।

हिन्दी-साहित्य पर वैष्णव प्रभाव की चर्चा करते समय दो अत्यन्त मनोरंजक विषयों को छोड़ा नहीं जाता। एक तो पद, उर्वचा और कवित्त (इनमें कवित्त सबसे अधिक जल्हरी है) और दूसरे इन छन्दों के इतिहास के साथ 'भागवत' तथा 'रामचरितमानस' और 'भागवत' तथा 'भूतनान्द' की तुलना आवश्यक है। पर ये दोनों बातें संक्षेप में नहीं लिखी जा सकतीं। इसलिए यहाँ हम इनके सम्बन्ध में कुछ नहीं कहना चाहते। इतना ही कह देना आवश्यक जान पड़ता है कि हिन्दी-साहित्य में वैष्णव धर्म का उन्नत इतिहास इन्हीं कई छन्दों के इतिहास में आ जाता है।

ऊपर हमने जो कुछ कहा है, उनका मारांग यह है कि वैष्णव धर्म इन्हीं

→ दादू के जीवन-काल में ही उनका प्रभाव बंगाल में फैल गया था। श्री कृष्णदास  
बंगाल के बाउनों के गान सुनकर ही उन्हें-वृद्ध समझ कि दादू उनके देश के  
उनका नाम दादू था। संभव है कि मगध ही गौरीय संस्कारों के प्रभाव में  
गया। मीरानाई के जीवन-काल में ही उनके गान पूर्वीय प्रान्तों में फैल  
बंगाल के गोपीबन्धु का गान की चर्चा के भीतर ही सुदूर पश्चिम तक फैल  
घोर प्रचलन पाया जाता है। इन बातों के लिए श्री कृष्णदास  
राजस्थान और बंगाल का सांसारिक गद्य (पृ. ६)

देविए।

धर्म की अपेक्षा लोकधर्म अधिक है। हिन्दी-साहित्य के लोक-गीतों में इसका प्रवेश बल्लभाचार्य के बहुत पहले हो गया था। इन्हीं गीतों का विकसित और सुसंस्कृत रूप 'सूरसागर' के अन्तर्गत विद्यमान है। अन्य सभी असास्त्रीय या लोक-धर्मों, बौद्ध, जैन, यहाँ तक कि उपनिषदों के धर्म की भाँति इसकी जन्मभूमि भी बिहार, बंगाल और उड़ीसा के प्रान्त हैं। बल्लभाचार्य या चैतन्यदेव प्रभृति ने इस लोक-धर्म को शास्त्र-सम्मत रूप दिया। ज्यों ही इसने एक बार शास्त्र का सहारा पाया, त्योंही विद्युत् की भाँति इस छोर से उस छोर तक फैल गया; क्योंकि असल में उसके लिए क्षेत्र बहुत पहले से ही तैयार था। जब शास्त्र-सम्मत होकर इसने अपना पूरा प्रभाव विस्तार किया तो आलंकारिकों और रसाचार्यों ने भी उसको अपने शास्त्र का आलम्बन बनाया। असल में यह कहीं बाहर से आयी हुई चीज नहीं है। भारतीय साधना की जीवनी शक्ति के रूप में यह धारा नाना युग में नाना रूप में प्रकट हुई थी। मध्ययुग के वैष्णव धर्म ने इसे जो रूप दिया, वह महायान भक्ति का विकसित और माजित रूप था। इस भक्ति-साहित्य ने संसार के साहित्य में एक नयी वस्तु दान की और वह यह कि आध्यात्मिक, धार्मिक और कला सम्बन्धी सभी साधनाओं का लक्ष्य विचित्र रूप से एक है; जो ज्ञान का विषय है, वही भक्ति का और वही रस का।

[आलोक-पर्व से]

## प्राचीन और मध्यकालीन हिन्दी साहित्य का अनुशीलन

### दृष्टिकोण-विस्तार की अपेक्षा

हिन्दी का अध्ययन एक दृष्टि से विश्वविद्यालयों में पढ़ाये जानेवाले अन्य साहित्यों के अध्ययन से थोड़ा भिन्न है। हिन्दी में हूय एक घोर तो ऐसे कवियों, प्रवृत्तियों और भावधारकों का अध्ययन करते हैं जो प्राचीन साहित्य के अंग हैं और जिनके अनुशीलन के लिए उसी प्रकार के अध्ययन और शोध-सामग्री की आवश्यकता होती है, जिस प्रकार की सामग्री संस्कृत, पाली और प्राकृत आदि 'नलासिकल' कही जानेवाली भाषाओं के लिए अर्पित है; पूर्व-मध्यकाल के साहित्यिक घोर सांस्कृतिक चेतना के साथ उसका सम्बन्ध घनिष्ठ और प्रत्यक्ष है। दूसरी ओर उसका साहित्य नित्य बढ़ता जा रहा है। जब तक हमारे विभाग

का विद्यार्थी परीक्षा भवन से बाहर आता है, तब तक साहित्य आगे निकल गया होता है। इस प्रकार एक ओर हमें धैर्य की जरूरत होती है तो दूसरी ओर भागते हुए कालप्रवाह पर सतर्क दृष्टि रखने की आवश्यकता होती है। इस प्रवाह पर किस प्रकार दृष्टि रखी जा सकती है, यह हमारे विश्वविद्यालय के सामने बड़ा भारी प्रश्न है।

जैसे-जैसे शोधकार्य आगे बढ़ता जा रहा है, वैसे-वैसे यह स्पष्ट होता जा रहा है कि यह धारणा बहुत कुछ निराधार ही है कि आधुनिक भाषाओं के विकास के बाद उत्तरमध्यकाल में भारतवर्ष के विभिन्न प्रदेशों में सांस्कृतिक आदान-प्रदान कम हो गया था। हिन्दी साहित्य का वह अंग जिसे मैंने प्राचीन कहा है, अपने आपमें सम्पूर्ण नहीं है, उसी प्रकार किसी भी प्रान्तीय भाषा का साहित्य अपने-आपमें परिपूर्ण नहीं है। सबकी परस्पर की सहायता की आवश्यकता है, सबका साहित्य एक-दूसरे से उलझा हुआ है। हिन्दी में पाया जानेवाला नाथ योगियों का साहित्य समूचे भारत की भाषाओं में फैला हुआ है। विद्यापति के प्रभाव का विस्तार बहुत व्यापक है। वह बंगाल के गौड़ीय वैष्णवों के साहित्य को प्रेरणा देता रहा है, असम के शंकरदेव जैसे महात्माओं को और उनके सम्प्रदाय के वैष्णव-साहित्य को प्रभावित किया है, नेपाल के नाट्य-साहित्य में प्राण-संचार करता रहा है और उड़ीसा के भक्तों में भी प्रिय रहा है। पश्चिमी बंगाल, विहार, रीवा, उत्तरी उड़ीसा में प्रचलित निरंजन या धर्म-देवता सम्प्रदाय का एक टाँका बंगला में है तो दूसरा उड़िया में और तीसरा कबीरपन्थियों के साहित्य में और मेरा विश्वास है कि एकाध टाँका गुरुमुखी के साहित्य में भी मिल सकता है। नाभादास का 'भक्तमाल' आज से कोई दो सौ वर्ष पहले बंगला में अनुवादित हुआ और उसने बंगला साहित्य को प्रभावित किया। कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस अनुवादित ग्रन्थ से प्रभावित होकर सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास आदि पर बहुत सुन्दर कविताएँ लिखी हैं। इस ग्रन्थ का अनुवाद मराठी में भी हुआ था और उड़िया में अनुवाद हुआ था या नहीं यह तो मैं नहीं कह सकता, पर मेरे एक मित्र—प्रो. प्रह्लाद प्रधान—ने उसके अनुकरण पर लिखे एक उड़िया ग्रन्थ की चर्चा मुझसे की थी। बंगाल के गौड़ीय वैष्णवों ने भक्ति और भक्तों का जो सूक्ष्म विवेचन किया था, उसने आगे चलकर उत्तरभारत के उस रामभक्ति साहित्य को—जिसका केन्द्र अयोध्या में है—बहुत प्रभावित किया था। यह कहानी अब भी कही जाने को है। उदाहरण बढ़ाना बेकार है। हमारे देश के मध्ययुग का साहित्य भी बहुत दूर तक एक और अविच्छिन्न नहीं है। इस प्रकार के केन्द्र की आवश्यकता है, जहाँ सभी प्रान्तीय भाषाओं के साहित्य का अध्ययन विशेष गम्भीरता के साथ किया जाय।

मैं जितना ही सोचता हूँ, उतना ही स्पष्ट मालूम होता है कि प्रान्तीय भाषाओं का साहित्य एक-दूसरे से ऐसा उलझा हुआ है कि उनके निपुण अनुशीलन के बिना हम उस मध्ययुग को एकदम नहीं समझ सकेंगे जिसके गर्भ से हमारा यह

आधुनिक युग उत्पन्न हुआ है। बंगाल के ब्रजबुलि का साहित्य ब्रजभाषा के साहित्य से ही नहीं, असम, उड़ीसा और मिथिला के साहित्य से अविच्छिन्न भाव से सम्बद्ध है। हिन्दी के पुराने साहित्य का अध्ययन तब तक अधूरा ही कहा जायगा, जब तक हम देश और काल में फैले हुए वृहत्तर भारतीय साहित्य का अध्ययन नहीं कर लेते। यह बात अन्य प्रान्तीय भाषाओं के लिए भी सही है।

यह एक प्रत्यन्त विचित्र और संकेतपूर्ण बात है कि मध्ययुग के अपभ्रंश साहित्य की जो कुछ भी काव्य-पद्धति है—बोझों के दोहे और पद, जैन मुनियों के निर्गुन भाव के पाहुड़ दोहे, सिद्धों के दोहा-चौपाई में लिखने की प्रथा, जैन कवियों के कड़वकबद्ध चरित काव्यों की परम्परा—सबका अवशेष हिन्दी के आदिकालीन साहित्य में मिलता है अर्थात् आरम्भिक हिन्दी साहित्य की लालटेन यदि ठीक जलायी जा सकी तो हम पूर्व-मध्यकाल के ग्रन्थकार में आसानी से घुस सकेंगे। इसीलिए मुझे इस प्रकार के स्वप्न से बड़ा उल्लास अनुभव होता है कि विद्व-विद्यालय का हिन्दी विभाग इस महायज्ञ का प्रधान पीठ बनेगा। हिन्दी के अनुशीलन कार्य से अनेक प्रान्तीय भाषाओं के इतिहास पर बहुत अच्छा प्रकाश पड़ेगा। इस समय (स्वातन्त्र्य पूर्व स्थिति) जब हिन्दी अन्तरप्रान्तीय भाषा होने जा रही है, इस प्रकार के शोधकार्य का महत्त्व और भी बढ़ जाता है। यह बहुत बड़ा कार्य है, फिर भी यह हमारे कार्य का एक सामान्य अंश मात्र है। बदली हुई परिस्थितियों में हमें बहुत-कुछ करना है, सबका नाम गिनाना यहाँ सम्भव नहीं है। आवश्यक भी नहीं है। यह सन्तोष की बात है कि इस और विद्वानों का ध्यान गया है, परन्तु इस प्रकार के सभी प्रयत्न छिटपुट और असंगठित रूप में हो रहे हैं। इसकी अच्छी व्यवस्था होनी चाहिए।

इतिहास कुछ खण्ड-सत्यो का संग्रह मात्र नहीं है, साहित्य का इतिहास तो बिलकुल नहीं। हमारे साहित्य का इतिहास तभी पूर्ण कहा जायेगा जब हमें उसके पढ़ने के बाद चिन्ताधारा की समग्रता और उसकी जीवनत गति का प्रत्यक्ष दर्शन हो। अपभ्रंश के साहित्य का नया स्वर केवल पूर्वापर ग्रन्थ-परम्परा के द्वारा नहीं समझाया जा सकता। यह तत्कालीन प्रचलित संस्कृत काव्यधारा से थोड़ा भिन्न है। मनुष्य केवल उत्तराधिकार में ही ऐसा विचार नहीं पाता जिसको ग्रहण करना या समृद्ध करना उसका कर्तव्य और दायित्व होता है। यह पार्श्ववर्ती मनुष्य की चिन्ताधारा से प्रभावित होता है। ऐसे प्रयत्न हमने देखे हैं जो रीति-काल के अन्तिम भग्नावशेषों में ही आधुनिक विचारों के बीज खोजने की दुःसाध्य साधना से अनुप्राणित हैं। सचाई यह है कि नवीन मानवता और उसके गर्भ से उत्पन्न उन्मुक्त विचारधारा, जो आधुनिक साहित्य का मूल अंश है, एकदम नयी परिस्थितियों की उपज है और उसे हमने उत्तराधिकार के रूप में नहीं बल्कि पार्श्ववर्ती विचारों के सम्पर्क-स्थापन के कारण पाया है। इसी प्रकार अपभ्रंश में जो नया स्वर दिखायी देता है, उसके लिए भी यह जरूरी

नहीं कि वह पूर्ववर्ती साहित्य के पेट से ही उत्पन्न हुआ हो। उसमें भी किसी नवीन मानव-मण्डली का स्पर्श मिल सकता है। कहने का मतलब यह है कि हिन्दी साहित्य के प्राचीन अम के अध्ययन के लिए दृष्टि-विस्तार की आवश्यकता है। केवल साहित्य नहीं धर्म, दर्शन, देवता, मण्डल, मूर्ति-विधान, चित्र-कला सब जगह हमें देश और काल दोनों में दूर तक दृष्टि पात करने की आवश्यकता हो सकती है।

[ विचार और घितकं से ]

## मध्ययुगीन भारतीय संस्कृति और हिन्दी

पिछले एक हजार वर्षों की भारतीय धर्म-साधना का इतिहास अब भी अनवधीत और अनालोचित ही कहा जायेगा। हमारे ऐतिहासिक पण्डितों ने उस युग के राजनीतिक और आर्थिक ढाँचे का थोड़ा-बहुत अध्ययन अवश्य उपस्थित किया है, पर विशाल बौद्ध और जैन मतों की क्रम-परिणति, स्मार्त और पौराणिक मतों का सर्वग्रासी रूप, शाक्त, णशुमत और भागवत धर्म-साधनाओं की परिणति का अध्ययन अब भी नहीं हुआ है। अभी भी निरंजन-दैवत विशाल शैव सम्प्रदाय केवल कुतूहल का विषय बना हुआ है। जब से महामहोपाध्याय पण्डित हरप्रसाद शास्त्री महाशय ने बंगाल में निरंजन ठाकुर की पूजा को जीवित बौद्ध-धर्म का भग्नावशेष घोषित किया तब से बंगाल में तो इस विषय की कथंचित घोड़ी-बहुत चर्चा हुई है, पर अन्यत्र यह चर्चा भी नहीं सुनायी देती। कबीरपन्थ का अध्ययन करते समय प्रस्तुत लेखक को इस निरंजन दैवत सम्प्रदाय का पता लगा था। पश्चिमी बंगाल से लेकर रीवा तक के विस्तृत भूखण्ड में यह धर्म प्रचलित था—बाद में चलकर कबीरपन्थ में अन्तर्भुक्त हो गया था। पर केवल इतना ही नहीं—राजपूताने में उसने एक रूप धारण किया है, उत्तरी प्रदेशों में दूसरा और पूर्वी प्रदेशों में एकदम भिन्न तीसरा। इस समूचे धर्म-मत के अध्ययन का एकमात्र उत्स पुराना हिन्दी साहित्य है। हम लोगों ने इस उत्स का वास्तविक मूल्य नहीं समझा है। अभी भी हम हिन्दी साहित्य के केवल साहित्यिक पहलू का अध्ययन करके चुप हो जाते हैं। अब भी सन्तो और भक्तों की उचित के अनुसार उनके उत्कर्ष की श्रेणी का विचार करने में हम समय नष्ट कर रहे हैं। साहित्यिक अध्ययन बहुत बड़ी चीज है! पर हिन्दी में उपलब्ध साहित्य का मूल्य केवल साहित्यिक नहीं है। वह हमारे हजार वर्ष के सांस्कृतिक, सामाजिक और धार्मिक साधनों के अध्ययन का सबसे बहुमूल्य और सबसे विनाल साधन है। समूचे मध्ययुग के अध्ययन के लिए संस्कृत की पोथियों की

प्रपेक्षा इस भाषा का साहित्य कही अधिक उपादेय और विद्वसनीय है। यह लोक जीवन का सच्चा और सर्वोत्तम निर्देशक है। इसे छोटे-से लेख में हम एकाध उदाहरण देकर यह दिखाने का प्रयत्न करेंगे कि संस्कृति के विद्यार्थी के लिए इस भाषा की कितनी प्रायदयकता है।

भारतीय संस्कृति के साथ हिन्दी भाषा के सम्बन्ध पर विचार करते समय यह याद रखना चाहिए कि भारतवर्ष हिन्दी-भाषी क्षेत्र से बहुत बड़ा है। समूची भारतीय संस्कृति के निर्माण में ऐसे बहुत-से उपादान हैं जो हिन्दी-भाषी प्रदेशों के बाहर में प्राये हैं। फिर भी यह प्रतीकार नहीं किया जा सकता कि हिन्दी भारतवर्ष की सर्वप्रधान भाषा है, वह उसके मर्मस्थल में बोली जाती है और इस विशाल देश की एक बहुत बड़ी संख्या इसी भाषा के किसी-न-किसी रूप का व्यवहार करती है। इसीलिए भारतीय संस्कृति के पिछले हजार वर्षों के रूप को समझने के लिए हिन्दी एकमात्र नहीं तो सर्वप्रधान साधन जरूर है। हिन्दी भाषा की उत्पत्ति के साथ-ही-साथ भारतीय संस्कृति एक विशेष दिशा में मुड़ चुकी थी। आज से लगभग एक हजार वर्ष पुराने के प्रपञ्च भाषा के जो पद और दोहे मिले हैं, वे इस भूकाय को बहुत स्पष्टता के साथ प्रमाणित करते हैं। भारतीय संस्कृति की जो छाप प्रारम्भ की हिन्दी-भाषा पर पड़ी है, वह इतनी स्पष्ट है कि केवल भाषा के अध्ययन से भी हम संस्कृति के विभिन्न रूपों का अनुमान लगा सकते हैं। ऐसा बहुत बार हुआ है कि एक ही शब्द कई अर्थों में प्रयुक्त हुआ है, एक ही मुद्रावरा विशेष अवस्था की सूचना देता है और कभी-कभी तो धार्मिक, आध्यात्मिक और सामाजिक आदर्शों के परिवर्तन के साथ शब्द बिल्कुल विपरीत अर्थ में व्यवहृत होता रहा है।

अपनी बात समझाने के लिए मैं एक मनोरञ्जक शब्द के भिन्न-भिन्न काल के प्रयोगों का उदाहरण दूँ। यह शब्द है 'खसम'। कबीरदास के पदों से मामूली परिचय रखनेवाला आदमी भी खसम को अच्छी तरह पहचानता है। साधारणतः खसम शब्द अरबी का माना जाता है और इसका अर्थ किया जाता है : पति। उदाहरणार्थ खसम के साथ 'भोरे सूती' हुई इन्द्रिय-बधुओं की जो करारी खबर कबीरदास ने ली है, वह उपभोग्य ही नहीं है, भक्तभोर देनेवाली भी है। अब पति के साथ पत्नियाँ शयन करें तो किसी भी दृष्टि से इसमें नाराज होने की बात नहीं है, फिर कबीर-जैसा मस्तमौला फक्कड़ क्यों इस बात से विड़ गया—यह एक विचारने लायक बात है। मैं उसी बात को समझाने की कोशिश करता हूँ।

'ख-सम' शब्द असल में संस्कृत और प्रपञ्च के साहित्य में व्यवहृत हुआ है। इसका अर्थ है आकाश के समान या शून्य के समान। बौद्ध लोग आत्मा को नित्य पदार्थ नहीं मानते थे। वे नाना प्रकार की तपस्या ही इसलिए करते थे कि आत्मा को निर्वाण प्राप्त हो अर्थात् वह दीपक की लौ की तरह बुझ जाय और इस प्रकार इस भवजाल से छुटकारा मिले। बौद्धों के सहजयान और वज्रयान

एक प्रकार के योगिक और तान्त्रिक सम्प्रदाय थे। वे नाना प्रकार की योगिक क्रियाओं से समाधिस्थ होने को 'स-सम' भाव कहते थे। वहाँ न भाव का ज्ञान होता है और न अभाव का, बल्कि शून्य के सामान्य नैरात्म्य भाव का ज्ञान होता है। यही बौद्धों का 'ससम' है। सरोजवज्र और शबरपाद नामक सहजयानी सिद्धों के कथन में कई बार यह शब्द आया है। ब्रह्मवज्र ने अपनी टीका में इस शब्द की व्याख्या भी की है। परन्तु नाथपन्थी योगी लोग आत्मा की नित्य सत्ता में विदवास रखते थे। इन्होंने सहजयानियों के बहुत-से शब्द ज्यों-के-त्यों ले लिये हैं, परन्तु अर्थ सर्वप्रयत्न दिया है। 'ससम' या 'गगनोपम' भाव इनमें भी प्रचलित है, परन्तु वहाँ नैरात्म्य भाव उसका अर्थ नहीं, केवल्य भाव अर्थ है। अर्थात् उनके मत से समाधि में आत्मा नहीं है ऐसा ज्ञान नहीं होता, बल्कि 'केवल' आत्मा ही आत्मा है यही ज्ञान होता है।

न शून्य रूपं, विशून्य रूपम्  
न शुद्ध रूपं, न विशुद्ध रूपम्।  
रूपं विरूपं न भवामि किञ्चित्  
स्वरूप रूपं परमार्थं तत्त्वम्।

कहने का मतलब यह कि एक ही शब्द का दोनों ने व्यवहार किया है, पर एकदम अलग-अलग अर्थ में। एक का ससम भाव समाधि की वह अवस्था है जहाँ 'आत्मा है ही नहीं' ऐसा भान होता है, और दूसरे का ससम या गगनोपम भाव वह अवस्था है जहाँ केवल आत्मा-ही-आत्मा दीखता है। 'अवधूतगीता' में इस भाव का विस्तृत वर्णन दिया हुआ है। कबीरदास इन नाथपन्थी योगियों से प्रभावित थे। उन्होंने स्वयं उस समाधि का अनुभव किया था जिसे योगी लोग अत्यन्त ऊँची अवस्था मानते थे, जहाँ—

गगन की गुफा ते तहँ गँव का चाँदना  
उदय और अस्त का नाम नाहीं,  
दिवस ओ रैन तहँ नेक नहि पाइये  
प्रेम परकास के सिधु माही।  
सदा आनन्द दुखदन्द व्यापै नहौ  
पूरनानन्द भरपूर देखा,  
ममँ और भ्रान्ति तहँ नेक नहि पाइये  
कहे कबीर रस एक परवा।

'परन्तु वे कार्यों की नाना भाँति की साधना से मिले हुए भगवान् के साक्षात्कार को महत्त्व देते थे। वे इसे 'कच्चा योग' कहते थे। क्योंकि, समाधि में तो निश्चित ही परमानन्द अखण्ड ज्योति का दर्शन होता है, पर समाधि टूटने पर तो फिर मनुष्य दुखद्वन्द्व की दुनिया में आ ही जाता है न ! फिर इस योग से क्या लाभ ? 'धामा टूटिगा गगन विनसिगा, कहाँ गया जोग तुम्हारा ?' कबीरदास का कहना था कि भक्ति होनी चाहिए, भगवान् स्वयं मिलेंगे। भगवान् नहीं तो

समाधि एक विह्वलना मात्र है। इसीलिए उन्होंने 'ससम-भाव' को बहुत ऊँचा भाव नहीं समझा। उन दिनों इस्लाम का प्रागमन हो चुका था और भारतीय मत में नया उपादान बड़ी तेजी से प्रवेश कर रहा था। 'ससम' शब्द पतिवाचक होकर उसी माध्यम से कबीर को मिला था। कबीरदास ने दोनों स्रोतों से प्राये हुए शब्दों को मिला दिया। ससम का अर्थ निकृष्ट पति और परम प्रेममय उत्कृष्ट भगवान् पति हुए। यहाँ आकर ससम एक तीसरे भाव का वाचक हो गया। भ्रम यह बात आसानी से समझ में आ जायेगी कि कबीर का मन जब माधव को छोड़कर ससम से प्रेम करता है, तब क्यों वे उसे प्रेम की रस्ती से बांधकर हरिरस की ओर धींचना चाहते हैं :

धीरो मेरे मनुष्यों तोहि धरि टाँगों  
तूने किया मोरे ससम से साँगों  
प्रेम की जेवरिया तेरे गले बाँधों  
वहाँ ले जाऊँ जहाँ मेरे माथों । इत्यादि

इस प्रकार यह एक ससम शब्द तीन प्रकार के प्राथमिक साधनों का परिचायक है। परन्तु इस प्रकार के मनोरंजक शब्दों में यह प्रकेला नहीं है। ऐसे शब्दों का विशाल ठाठ है—सूक्ष्म है, सहज है, निरजन है, परनी है, नाद है, बिन्दु है, यहाँ तक कि राम-रहीम और केदाव-करीम भी हैं। मुझे अफसोस है कि मैं समयाभाव के कारण उन शब्दों के मनोरंजक इतिहास की ओर अपने श्रोताओं को नहीं ले जा सकता।

कबीरदास ने अपने पूर्ववर्ती और सहयोगियों की अपेक्षा जो बात विशेष थी वह है भक्ति। यह भक्ति ही मध्ययुग की भारतीय संस्कृति की विशेषता है। भक्ति ने ही नाथपरिचर्या, निरंजनपरिचर्या आदि के निर्गुण मत से मिलकर उस महान् साहित्य को पैदा किया था जिसे निर्गुण सन्त साहित्य कहते हैं, भक्ति ने ही सूफी साधना को वह भारतीय रूप दिया जिसे प्रेममार्गी साधना कहते हैं और मलिक मुहम्मद जायसी जैसे भक्त जिस साधना के अग्रणी हैं, भक्ति ने ही रामावतार और कृष्णावतार का आश्रय करके उस बेजोड़ प्रेमसाहित्य का निर्माण किया जिसकी तुलना वह स्वयंभाव ही है। तुलसीदास, मूरदास, नन्ददास, हित हरिवंश आदि महात्माओं की अमर वाणी आज के भारतीय साहित्य की अमूल्य निधि है। परन्तु भक्ति ने केवल प्राथमिक और धार्मिक साधनाओं को ही रूप नहीं दिया, उसने लौकिक रस-परक रचनाओं को भी बड़ी दूर तक प्रभावित किया। नितान्त लौकिक रस की कविताओं में भी गोपी और गोपाल इस प्रकार आ जाते हैं कि देखकर आश्चर्य होता है। भगवान् की भक्ति ने किसी साहित्य के लौकिक अंग को भी इतनी दूर तक प्रभावित किया ही, यह बात गायद संसार के इतिहास में और कही नहीं हुई है। वस्तुतः ऐसा कवि मन-ही-मन यह प्रतिज्ञा करके ही कलम उठाता है कि,



‘आगे के सुकवि रीझिहैं तो कविताई, न तु—  
राधिका गुविन्द सुमिरन को बहानो है !’

इस विराट् भक्ति-ग्रान्दोलन ने लोक-जीवन को और उसकी भाषा को बहुत अधिक प्रभावित किया। वैष्णव भक्ति ने लोगों के चित्त को ही नहीं जीता, उसने उनकी जवान पर भी कब्जा कर लिया। तरकारी काटना या कुम्हड़ा चीरना जैसे निर्दोष प्रयोगों में भी हिंसा की गन्ध पायी गयी और भक्त गृहस्थ ने इन्हें भी छोड़ देना चाहा। सच्चा वैष्णव मन, वचन और कर्म से अहिंसक होता है, अगर जवान से काटना या चीरना शब्द निकल गया तो वह वचन से अहिंसक कहाँ रहा ! इस मनोवृत्ति ने भाषा के मुहावरों में बहुत परिवर्तन ला दिया। एक व्यक्तिगत अभिज्ञता की बात बताऊँ। मैं उन दिनों बालक था। कुल 12-13 वर्ष की उम्र होगी। हमारे घर एक प्रसिद्ध वैष्णव आचार्य पधारे थे। मेरे ऊपर उनका विशेष स्नेह था। एक बार वे पूजा पर बैठे थे। जप करते-करते उन्होंने मुझे कुछ करने को इशारा किया। इशारे का तात्पर्य ठीक-ठीक न समझ सकने के कारण मैंने उनसे पूछा कि ‘क्या ठाकुरजी को टांग दूँ?’ क्षण-भर में आचार्य का चेहरा तमतमा गया। अन्त में क्रुद्ध होकर उन्होंने इशारा किया कि ‘भाग जाओ।’ मुझे वहाँ से भागना पड़ा। बाद में मुझे मालूम हुआ कि मुझमें बहुत बड़ा अन्याय यह हो गया था कि मैंने ठाकुरजी को टांग देने की बात कही थी। ठाकुरजी को ‘भूलन देना’ उचित मुहावरा था। मेरी दुर्विनीत भाषा से पूज्य की पूजा की ध्रुवहेलना हुई थी। वैष्णव शिष्टाचार की भाषा मामूली आदमी का भी असम्मान पसन्द नहीं करती, फिर ठाकुरजी की तो बात ही क्या है। मैं जब शान्तिनिकेतन पहली बार आया था तब एक नौकर ने एक दिन पूछा कि ‘आपकी सेवा हो गयी?’ मैं थोड़ी देर तक समझ ही न सका। बाद में उसके गले की कण्ठी देखकर खयाल आया कि यह आदमी वैष्णव है और तब कही समझ में आया कि सेवा अर्थात् भोजन। वैष्णव भोजन से भगवान् की सेवा करता है, यही मुख्य बात है, बाद में प्रसाद पाना तो गौण बात है। सो, अच्छा वैष्णव-भक्त किसी भी व्यक्ति के सम्बन्ध में यह कल्पना नहीं कर सकता कि वह महज पेट के लिए खाता है। असल में वह सेवा करता है। वैष्णव शिष्टाचार की भाषा भारतीय संस्कृति के उज्ज्वल रूप का निदर्शन है। इस भाषा ने साधारण जनता को भी बड़ी दूर तक प्रभावित किया था।

निर्गुण और सगुण भाव के साधकों में मौलिक भेद था, फिर भी रामनाम का प्रचार करने में दोनों ने पूरा उत्साह दिखाया। इस रामनाम ने उत्तर भारत की जनता की भाषा और जीवन पर गहरा प्रभाव छोड़ा है। ‘राम, राम’ का अर्थ नमस्कार है, परन्तु यही ‘राम, राम’ भिन्न भाव से उच्चारित होकर घृणा और जुगुप्सा के अर्थ में व्यवहृत होता है। जन्म और विवाह से लेकर मृत्यु तक सर्वत्र रामनाम के साथ कोई-न-कोई मुहाविरा जुड़ा हुआ है। और तो और, खाने-पीने से लेकर पहनने-ओढ़ने तक की वस्तुओं में रामनाम विद्यमान है। वैष्णव जिन

वस्तुओं को अपवित्र कहकर त्याग देता है, उनके साथ भी रामनाम जोड़कर उसमें की अपवित्रता को धो देना चाहता है। प्याज को इसलिए रामलड्डू कहा जाता है और लहसुन को रामजावा।

आध्यात्मिक साधना के क्षेत्र में इस्लाम के प्रादुर्भाव की ओर हमने पहले ही लक्ष्य किया है। सूफी मतवाद का वह भारतीय रूप, जो प्रेममार्गी सन्तों की देन है, बहुत लोकप्रिय हुआ था।

[शालोक-पर्व से]







