

सोहम्



वाणी प्रकाशन

नयी दिल्ली-110002

सोहम्

विद्यानिवास मिश्र

ISBN—81—7055—235—4

वाणी प्रकाशन
4697/5, 21-ए, दरियागज,
नयी दिल्ली-2, द्वारा प्रकाशित
प्रथम संस्करण 1991

© लेखकाधीन मूल्य : 75 00 रुपये

नागरी प्रिंटर्स, दिल्ली-110032

में मुद्रित

SOHAM

(A Collection of literary essays)
by Vidya Niwas Mishra

भूमिका

‘सोहम्’ मेरे कुछ ऐसे व्याख्यानों का संग्रह है जिसमे इस देश की सवेदना, इस देश के रसग्रहण, इस देश की मानसिकता और देश की इतिहासदृष्टि से जुड़ी हुई अस्मिता की तलाश है। उपलब्धि का दावा नहीं करना, पर तलाश की बेचैनी का दावा जरूर करता हूँ, वह बेचैनी ही मुझे भारत के बारे में सचेत और भारत की विश्व दृष्टि के प्रति कृतज्ञ बनाये हुए है। ऊपर से देखने पर भले ही किसी को इन व्याख्यानों में कोई अन्विति न लगे, पर जरा भी गहराई में उतरेंगे तो कर्षण रस की अवधारणा (जो ‘उत्तररामचरित’ में साकार हुई है), सहृदय की अवधारणा, देश की अवधारणा, साहित्य की पहचान, लोक की पहचान, इतिहास की पहचान इन सबमें मैं वह सब हूँ, जो वहाँ है, वहाँ पसरा हुआ है और जो चारों ओर से आकृष्ट कर रहा है, उस आकर्षण को अनुभव करने वाला पूरी समष्टि का तदीय बना ही मैं हूँ। अन्य से मैं का तादात्म्य ही भारतीय अस्मि की सार्थकता है।

मैं ऋणी हूँ उन संस्थानों का जिनकी प्रेरणा से ये व्याख्यान दिये गये, इनके नामोल्लेख प्रसार में यथास्थान कर दिये गये हैं और मैं सबसे अधिक ऋणी हूँ उन स्नेहमात्र जनों का जिन्होंने अव्यवस्था के बीच से इन व्याख्यानों के लिपिबद्ध रूपों का उद्धार किया है। इनमें श्री पूनम देईआ, श्री दयाकृष्ण विजयवर्गीय, श्री अरुणेश नीरन, श्री उमेश दीक्षित और चि० श्री देवेन्द्र शुक्ल के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

मेरे ये व्याख्यानात्मक निबंध दर्शन तो अवश्य हैं, दार्शनिक चाहे न हो। इसी रूप में मेरे पाठक इन्हे ग्रहण करें।

वाणी प्रकाशन के श्री अरुणकुमार ने सुरुचि से इसे छापा। उन्हें आशीर्वाद देता हूँ।

प्रियवर अशोक बाजपेयी को
सप्रीति



1

करुण रस की अवधारणा : भवभूति के परिप्रेक्ष्य में

भवभूति के 'उत्तररामचरितम्' की प्रशंसा मुक्तकंठ से पारंपरिक विद्वानों ने भी की है और पाश्चात्य विद्वानों ने भी, किन्तु प्राचीनों की प्रशंसा केवल आलंकारिक सूक्ति के रूप में है। जैसे—'कारुण्यं भवभूतिरेव तनुते', 'भवभूतेः शिखरिणी निरगलतरङ्गिणी', 'रुचिरा घनसन्दर्भे या मयूरीव नृत्यति', 'उत्तरे रामचरिते भवभूतिविशिष्यते', 'भवभूते। सम्बन्धाद् भूधरभूरेव भारती भाति। एतत्कृत-कारुण्ये किमन्यथा रोदिति ग्रावा' आदि।

इनमें कही भी भवभूति के उत्तररामचरितम् की नाटकीय विशेषताओं का विस्तृत क्या संक्षिप्त संकेत भी नहीं है। यहां तक कि करुणरस अंगीरस है तो इसका निर्वाह किस प्रकार आदि से अत तक हुआ है और सुखांत होते हुए भी इसको करुणरस प्रधान ही नाटक मानना क्या उचित है, इस पर प्रकाश नहीं डाला गया है। केवल उदाहरण के लिए कुछ टीकाकारों ने बहुत सामान्य ढंग से यह सफाई दे दी है कि करुण भी नाटक में अंगीरस हो सकता है।

ननु तदेतन्नाटकमेव न भवति शृङ्गारवीरयोरन्यतरस्य रसस्य प्राधान्यमिति नियमात्, करुणरसस्यैव (अत्र) भूयस्तरत्वादिति चेत् सत्यम्, शृङ्गारवीरयो-
न्यतरस्याङ्गित्वम् अन्येषामङ्गत्वेन प्रवेशो यद्यपि, तथापि, "प्रधानं योऽध्वमुह्यता,
अन्ये त्वङ्गानि शृङ्गारवीरो तु प्रायिको भवन्ति" इति नाटकमेवेति।

[घनश्याम, उत्तररामचरितम् की टीका।]

पाश्चात्य आलोचकों तथा उस ढंग के भारतीय समीक्षकों ने उत्तररामचरितम् की प्रशंसा मुख्यतः तीन बातों के लिए की है :

1. मन के भीतर के अंतर्द्वंद्व की सफल अभिव्यक्ति उत्तररामचरितम् में मिलती है, चाहे वह सीता के मन की हो, राम के मन की हो, जनक के मन की हो या लव-कुश और चन्द्रकेतु जैसे बच्चों के मन की हो।

2. उत्तररामचरितम् में वर्णित प्रेम अत्यन्त ऊँचे धरातल का है, उसमें

वासना का ज्वार नहीं है। वह एक प्रकार से स्नेह के सार में सिमटकर प्रेम का सत्वरूप है। उसकी एक आध्यात्मिक भूमिना है, क्योंकि वस्तुओं को जोड़ने वाला कारण कोई भीतरी होता है जो बाहरी कारणों की अपेक्षा नहीं करता है।

व्यतिषजति यदार्थानान्तरः कोऽपि हेतु

न खलु बहुरूपाधीन् प्रीतयः संश्रयन्ते ।

विकसित हि पतङ्गस्योदये पुण्डरीकं

ब्रवति च हिमरयमावुद्गते चन्द्रफान्तः । [उ० रा० च० 6-12]

शृंगार के संभोगपक्ष का भी जो चित्र भवभूति ने पूर्वस्मृति के रूप में खींचा है वह इतना सूक्ष्म और गहरे अपनेपन में सराबोर है कि कहीं भी वह कामचेष्टाओं की अपेक्षा नहीं रखता है।

किमपि किमपि मन्दं मन्दमासत्तियोगा-

दविरलितफपोलं जल्पतोरग्रमेण ॥

अक्षियिलपरिरम्भव्यापृततर्ककदोष्णो-

-रविवितगतयामा रात्रिरेव च्यरंसीत् [उ० रा० च० 1-27]

प्रेम के सात्विक वर्णनों में इस प्रकार भवभूति संस्कृत-कवियों में अपने ढंग के अकेले कवि दीखते हैं।

3 भवभूति ने चित्रवीथी अङ्क छाया अङ्क, और गर्भाङ्क के प्रयोग में क्रमशः प्रथम, तृतीय और सप्तम अङ्क में अद्भुत नाटकीयता का परिचय दिया है। प्रथम अङ्क की प्रेरणा उन्हें रघुवश के 14 वें सर्ग से अवश्य मिली पर उसका नाटकीय विनियोग जिस रूप में किया है, उनकी मौलिक उद्भावना चित्रवीथी अंक में ही आगे की घटनाओं का आभास मिलने लगता है। पिछली घटनाओं की काली छाया लम्बी होने लगती है। इसी अंक में दैवी शक्तियों की भूमिका का वीजवपन हो जाता है जब राम अस्त्र-देवताओं से प्रार्थना करते हैं कि मेरी सतान को भी जन्म से ही अस्त्र प्राप्त हों, भगवती भागीरथी से प्रार्थना करते हैं कि आप सीता की रक्षा करें, भगवती वसुन्धरा से प्रार्थना करते हैं कि वन में सीता की देख-रेख आप करती रहे। ये तीनों दैवी शक्तियाँ राम के अनुरोध को स्वीकार करके समय पर कार्य करती हैं और नाटकीय प्रभाव की परिणति में सहायक होती हैं। इसी अंक में बहुउद्धृत पताकास्थानक (जिसे कुछ हद तक पाश्चात्य नाट्यशास्त्र के अनुसार ट्रैमेटिक आयरनी या नाटकीय विडम्बना भी कहा जा सकता है) मिलता है। राम ज्यों ही कहते हैं कि :

किमस्या न प्रेयो यदि पुनरसह्यो न विरहः ।

त्योही दुर्मुख के आने की प्रतिहारी से सूचना मिलती है "देव उपस्थित"। यहाँ पर अमह्य विरह के उपस्थित होने की सूचना प्रेक्षक को होती है किंतु राम के प्रति प्रश्न पर तुरंत सूचना मिलती है कि गुप्तचर दुर्मुख उपस्थित हुआ है। छाया अंक

के द्वारा राम को अपने भीतर छिपाये दुःख को अनावृत करने का अवसर मिलता है साथ ही अपने को, अपने राजधर्म को और इस लोक को जिसको प्रसन्न करने के लिए अपने प्राणों से प्रिय सीता का परित्याग किया, इन तीनों का उपालम्भ देने का अवसर मिलता है। छाया अक के इस सविधान के द्वारा ही कि सीता राम को देख सके, राम सीता को न देख सके, इससे यह भी सम्भव होता है कि सीता का अपमानदग्ध हृदय पुनः राम की करुण अवस्था से द्रवित होकर राम की ओर अभिमुख हो और बारह वर्षों के असह्य अपमान से अधिक दुःख उन्हें राम को आंखों से ओझल करते हुए हो। सातवें अङ्क में गर्भाङ्क का नाटकीय विनियोग अद्भुत और करुण का अपूर्व संयोजन कौशल दिखलाता है। इसी गर्भाङ्क के प्रयोग के द्वारा न केवल अलग-अलग विखरे हुए कथासूत्रों का संयोजन तथा पिछली घटनाओं की तर्कसंगति परिणति दिखलायी जाती है प्रत्युत इसके साथ अत्यन्त सवल ढंग से अयोध्या की प्रजा को उसके अपराध की ग्लानि का बोध कराया जाता है जिसके कारण सीता को पृथ्वी में प्रवेश की आवश्यकता नहीं पड़ती, अयोध्या के लोग भी जैसे घरती में गड जाते हैं। पाश्चात्य ढंग के विवेचकों ने चरित्र-चित्रण के सौंदर्य पर भी पर्याप्त प्रकाश डाला है और जनक के चतुर्थ अङ्क के स्वगत आलाप की तुलना हैमलेट के टुबी आर नाट टुबी, (होना न होना) वाले प्रसिद्ध स्वगत आलाप में करते हुए भवभूति की नाटकीय गरिमा की मुक्त-कंठ से प्रशंसा की है। कुछ ने बालस्वभाव के सहज वर्णन और सूक्ष्म परिहास की अभिव्यंजना में भवभूति के कौशल की भी प्रशंसा की है। पहला उदाहरण चित्रवीथी में लक्ष्मण द्वारा चित्रों को दिखाते समय उर्मिला को छोड़कर आगे बढ़ने पर सीता की यह उक्ति— 'वत्स ! अयम् अपराध.' है। इस पर 'लक्ष्मण लजा जाते हैं। अत्यन्त शिष्ट और मनोरम भारतीय वातावरण के परिहास का अनुपम उदाहरण है।

दूसरा उदाहरण है वाल्मीकि के आश्रम के बच्चे अश्वमेघ के अश्व का वर्णन करते हैं। उन्होंने पहले अश्व देखा वही है और उनके मनोभाव को पकड़ने में भवभूति कितने समर्थ है यह उस वर्णन से पता चलता है।

पश्चात् पुच्छं वहति विपुलं तच्च ध्नोत्यजलं ।

वीर्घ्नाव. स भवति खुरास्तस्य चत्वार एव ॥

(उ० च० 4-26)

और किस प्रकार लव बड़े-बूढ़े की तरह कहता है कि मूर्खों ! नहीं जानते कि अश्व नाम किसका है ? यह अश्वमेघ प्रकरण में आया है। और यद्यपि उत्सुकता उसके मन में त्वयं उसे देखने की है परन्तु बड़े भोले मन से कहता है कि देखिये देखिये ये सब मुझे लिए जा रहे हैं।

तीसरा उदाहरण सौघातक का है जो वत्सरी के मांस के द्वारा मधुपर्क-विधान पर गहरा व्यग्य करता है। वसिष्ठ के आने पर कहता है कि 'वृकोऽयवा व्याघ्रो

वा'। पश्चिमी आलोचकों ने इस व्यंग्य के द्वारा नाटककार का यह अभिप्राय लक्षित किया है कि वे इस प्रथा को त्याज्य समझते थे और उनके समय यह प्रथा किसी-न-किसी रूप में थी। (पश्चिमी आलोचकों का यह सामाजिक निष्कर्ष वस्तुतः ठीक नहीं है। यह उल्लेखनीय है कि भवभूति अपने समय की सामाजिक दशा का वर्णन नहीं कर रहे हैं और यदि वे चोट करते भी हैं तो उसका उद्देश्य केवल प्रथा की नृशसता पर चोट करना नहीं है, उससे भी बड़ा उद्देश्य है और वह अधिक गहरा और नाटक के सदर्म में उपपन्न है। वह उद्देश्य है राजधर्म के लोकरंजक पक्ष की शिक्षा देने वाले वसिष्ठ पर चोट करना। उस लोकरंजक धर्म में राम का स्वधर्म दबता है और वही करुण का बीज बनता है इसलिए भी ऐसे लोकरंजक व्यवस्था की नृशसता पर चोट करने के लिए यह बहाना बहुत ही नाटकीय बहाना है। चौथा उदाहरण है नाटक के अंत में जब सीता राम से मिलती है तो लक्ष्मण प्रणाम करते हैं, 'अयं निर्लज्जो लक्ष्मणः प्रणमति।' सीता उत्तर देती है—'वत्स, ईदृशस्त्वच्चिरञ्जीव।'।

सीता के उत्तर में न केवल विनोद है बल्कि एक भीठा उलाहना भी है। ऐसे सूक्ष्म परिहास, आक्षेप और सहज वर्णन की प्रस्तुति में भवभूति संस्कृत के अन्य नाटककारों से विल्कुल अलग हैं जो बिना विद्वेषक का सहारा लिए भी निर्मल-हास प्रस्तुत कर ही नहीं सकते।

पाश्चात्य ढंग से सोचने वालों ने भवभूति में अनेक दोषों की उद्भावना की है। एक तो यह है कि आवश्यकता से अधिक वर्णन बहुत है यदि द्वितीय और पञ्चम तथा षष्ठ के बहुत से अंश निकाल दिए जाय तो नाटक की बहुत क्षति नहीं होती उल्टे इनके रहने से नाटक बोज़िल हो जाता है। वर्णन करने का यह उत्साह भवभूति की दुर्बलता है। और प्रायः वे 'मालतीमाधवम्', 'महावीरचरितम्' में आये हुए वर्णनात्मक श्लोकों को 'उत्तररामचरितम्' में दुहराने का लोभ सवरण नहीं कर सके। ऐसे श्लोकों की संख्या अनेक है।

दूसरा दोष उन्हें यह दिखाई पड़ता है कि भवभूति की भाषा 'भौकुलि प्रचलाकी' जैसे अप्रचलित शब्दों के उपयोग के कारण, समस्त पदावली के कारण तथा अधिक वाक्यविन्यास के कारण भावबोध में बाधा हो जाती है। दृश्यकाव्य में भाषा बहुत अधिक प्रवाहपूर्ण अपेक्षित होती है और उस दृष्टि से उत्तररामचरितम् की काव्यात्मकता चाहे इस प्रकार की भाषा से क्षत न हो किंतु नाटकीयता अवश्य आहत होती है।

तीसरा दोष यह भी निकाला गया है कि राम जैसे धीरोदात्त नायक का फूट-फूट कर रोना और बिलखना नायक की मर्यादा के विरुद्ध है। इसी प्रकार नाटक के नायक राम के चरित की आलोचना लव के द्वारा अनौचित्य दोष लाती है, साथ ही कुश के द्वारा षष्ठ अङ्क में वाल्मीकि रामायण से राम और सीता के प्रेम के

वर्णन का प्रसंग प्रस्तुत किया जाना तथा लव के द्वारा संयोग-ऋंगार का सूक्ष्म-सकेत करने वाला श्लोक उद्धृत किया जाना भी अनुचित प्रतीत होता है। इसी ऋखला में एक दोष और दीखता है, जनक जैसे राजर्षि अपना स्थितप्रज्ञरूप छोड़ कर सीता के त्याग से इतने विह्वल हो उठते हैं कि राम को शाप देने के लिए उद्यत हो उठते हैं, यह बात उनके जैसे ज्ञानी को शोभा नहीं ही देती। आलोचको की दृष्टि में पदवाक्य प्रमाण-तत्त्वज्ञ भवभूति को भी शोभा नहीं देती कि वे राजर्षि जनक को ऐसे विकृतरूप में चित्रित करे।

कुछ आलोचको को करुण का बार-बार प्रथन (काव्यशास्त्र की भाषा में दीप्ति) बहुत अस्वाभाविक और रसपरिपाक में बाधक दीखता है। यह कुछ अति-रिक्त और कृत्रिम भी लगता है कि राम बार-बार मूर्छित होते हैं और सीता के स्पर्श से संजीवित होकर आनन्द-पुलकित होने लगते हैं।

ऐसे आलोचको की दृष्टि में पश्चिमी नाट्यशास्त्र की तीनों अन्वितियों का भग भी एक दोष दिखता है। बारह वर्ष के व्यवधान में नाटक की घटनाएँ घटती हैं इससे कालअन्विति भंग होती है। अयोध्या, पंचवटी और पुनः वाल्मीकि आश्रम में घटनाएँ घटती हैं। इससे देश-अन्विति भंग होती है और इतने प्रकार के कार्यों से संकुल होने के कारण (अभिषेक, जामाता का यज्ञ, सीता-त्याग, शम्भूकवध, वासंती-प्रसंग, अश्वमेध युद्ध और वाल्मीकि आश्रम के नाटक के बाद मिलन) कार्य-अन्विति भंग होती है। अधिक-से-अधिक उनकी दृष्टि में यह नाटक एक दार्शनिक कवि की मौलिक काव्यमय उद्भावना है जो वाल्मीकि, कालिदास और बाण तीनों के आत्मसात् करने के कारण संस्कृत-साहित्य में अपना एक विशिष्ट स्थान बनाती है।

सही बात यह है कि गहराई से उत्तररामचरितम् की परीक्षा नहीं की गई है। सबसे पहले इसी दृष्टि से विचार करना चाहिए कि इस नाटक में अङ्गीरस करुण का आदि से अंत तक निर्वाह किस प्रकार हुआ है और किस प्रकार घटना-क्रम, समस्त पात्र और अन्य रसों के परिपाक इसमें सहायक है। भारतीय नाट्य-सिद्धांत तीन अन्वितियों पर आधारित नहीं है। वह रसनिष्पत्ति को केंद्र में रखता है। वस्तु और नेता को उसके आगे गौण मानता है। यही कारण है कि पाश्चात्य दृष्टि से भारतीय नाटको के पात्र टाइप जैसे दीखते हैं जिसमें कुछ गुण पूर्व-निश्चित लगते हैं। परंपरावादी टीकाकार भी करुणरस की अगिता का दूसरा उदाहरण न देख पाने के कारण करुणरस की नाटक में निष्पत्ति का कोई निगम-नात्मक सिद्धांत नहीं बना पाये और इसीलिए उत्तररामचरितम् की व्याख्या करने में उन्होंने रस-दृष्टि को ओझल करके सीता से पुनर्मिलनरूपी फल-प्राप्ति को ही ध्येय बनाते हुए नाटक की (मुख-प्रतिमुख, गर्भ-विमर्श और निर्वहण की) व्याख्या करने से देखने पर वह व्याख्या शुद्ध नहीं

प्रमाणित होती, क्योंकि करुणरस का स्थायी भाव है शोक, ऐसा शोक जो इष्टनाश से उत्पन्न हो। इष्टनाश का अर्थ है ईप्सित या प्रिय-वस्तु का नाश। यह प्रिय-वस्तु व्यक्ति भी हो सकती है, धारणा भी हो सकती है, धर्म भी हो सकता है, इस पर ध्यान नहीं दिया गया है। पश्चिमी दृष्टि से ट्रेजेडी का मूल होता है आशाभंग। उस दृष्टि से राम के मन में एक आशा थी कि सीता परित्याग करके हम लोक को प्रसन्न कर लेंगे और इस कार्य का महत्त्व समझा जायगा। पर होता यह है कि लोग यह भूल जाते हैं कि सीता का त्याग भी हुआ है और उन्हें इसका मान ही नहीं होता कि राजा ने त्याग करके अपने को कितना तोड़ दिया। जिसको प्रसन्न करने के लिए त्याग किया जाता है वह राजा के दुःख को दुःख नहीं मानता और यही ट्रेजेडी का मूल बनता है। सीता के मिलने से भी यह ट्रेजेडी दूर नहीं होती, क्योंकि तब भी लक्ष्मण से राम यही कहते हैं कि सीता की पवित्रता के बारे में भगवती भागीरथी एव वसुंधरा की बात मुझे क्यों सुनाते हो? लोगों से कहो, वे सुनें। इससे यही लगता है कि लोगों के प्रति अमर्ष नहीं जाता है और अंत में उनके मुख से कहलाया गया वाक्य और भी इसी स्थायी दुःख को रेखांकित करता है :

‘सर्वमिदमनुभवन्नपि प्रत्येमि’ ।

मैं यह सब कुछ घटित होते देख रहा हूँ कि सीता को लोग लज्जित भाव से प्रणाम करते हैं, स्वयं अरु धती उन्हें प्रतिष्ठित कर रही है पर मुझे विश्वास नहीं। इस तरह भौतिक मिलन होता तो है पर जो सीता-त्याग से मन में गहरा विषाद घर कर गया है वह किसी सुख पर विश्वास नहीं होने देता। नाटक का प्रारंभ सूने चौराहे से होता है और नाटक का अंत इस दूसरे कथन से कि

‘यद्वा प्रकृतिरियमभ्युदयानाम्’ ।

अभ्युदय का यह स्वभाव ही होता है कि उस पर विश्वास न हो। उसके बारे में मन में खटका लगा रहे। इस प्रकार ऊपर से देखने में सुखात है पर भीतर से आदि से अंत तक यह नाटक करुणबोध से भीगा हुआ है। वह करुणबोध इतना प्रखर है कि वह राम जैसे गभीर व्यक्ति को उन्मथित कर देता है। नदियों के, वन-पर्वतों के हृदय को झकृत कर देता है। सब कुछ सहने वाली धरित्री को क्षुब्ध कर देता है। ब्रह्मज्ञानी जनक को निस्संग परमहंस भाव से विचलित कर देता है। राम की आत्मग्लानि, वासती का कठोर उपालम्भ, जनक का उन्माद, एक ही घर के दो वच्चो में युद्ध, अपने ही पुत्र द्वारा अपनी समीक्षा सुनने की विडम्बना, ये सारी बातें इस करुणबोध के परिपोष में सहायक होती हैं और अपने-आपमें अलग इनका अनौचित्य हो भी तो करुण के परिपोषक होने के कारण इनका औचित्य बन जाता है। भारतीय दृष्टि से करुणबोध का स्वरूप केवल मनुष्य की असहायता या निरुपायता ही नहीं है। जैसा कि ग्रीक ट्रेजेडी में देखने को मिलता है। जहां मनुष्य के विरोध में देवता है और मनुष्य की नियति है। यहाँ मनुष्य के विरोध में वह

स्वयं और उसका लिया गया अपने ढंग से विवेकपूर्ण पर आत्मघाती निर्णय है। राम ने सीता-त्याग का निश्चय स्वयं लिया। उस समय वहाँ न वसिष्ठ थे, न कौशल्या और न अरुन्धती थी। राम के ऊपर ही अकेले निर्णय का भार हो, इसी-लिए नाटककार ने द्वादश वर्ष के सत्र की नयी उद्भावना की है ताकि वे सभी लोग जब चले जाय तब राम अपने विवेक से ऐसा कठोर निर्णय ले और उस निर्णय का अभिशाप स्वयं झेलें। निर्णय लेते समय राजा हो जायं पर निर्णय लेने के बाद भी दो भागो में विभक्त हो जाय— राजा राम और व्यक्ति राम। राजा राम एक निर्णय के बाद ऐसे ध्वस्त हो जाय कि फिर राजा राम के साथ व्यक्ति राम का कोई संबन्ध न रह जाय, एकदम विच्छिन्न हो जाय। ज्योही राजा के परिवेश से बाहर आने का अवसर मिले, त्योही वह व्यक्ति राम और उसकी व्यथा ऐसी मुखरित हो उठे कि—

‘अपि प्रावा रोदित्यपि दलति वज्रस्य हृदय’ ।

पंचवटी से लौटने पर जब राम वाल्मीकि के आश्रम में उतरते हैं तो वे अपना राजत्व भूल चुके हैं और पूरे तौर से पारिवारिक बन गये हैं। चन्द्रकेतु और लव से उनकी बातचीत इसी रूप में होती है। क्रोध में भरे हुए कुश आते हैं और राम केवल कुश का दर्पभरा रूप स्नेह से निहारते रह जाते हैं। और उन दोनों को पहचानने की कोशिश करते हैं; तर्क-वितर्क करते हैं कि ये सम्भवतः मेरे ही पुत्र हैं। पर ज्योही पूछना चाहते हैं त्योही उनकी आंखें भर आती हैं और लव-कुश बड़ी सहानुभूति से कहते हैं कि सीता के विरह में रघुपति दुःखी है, राम को इस तटस्थ आलाप से और गहरा आघात लगता है। वे फिर दूसरी ओर मुड़ जाते हैं और लव-कुश से कहते हैं कि रामायण से कुछ याद हो तो कहो। कुश निरीहतावश अत्यंत मर्मभेदी प्रसंग उभारते हैं कि :

‘प्रिया तु सीता रामस्य दाराः पितृकृता इति ।

गुणं रूपगुणैश्चापि प्रीतिर्भूयोऽप्यवर्धत ॥’

(उ० रा० च० 6-31)

जिससे राम का दुःख बढ़ता ही जाता है और वे भूल जाते हैं कि मेरे सामने बच्चे हैं वे अपने सुखमय दाम्पत्य जीवन के स्मरण में खो जाते हैं। इतने में ही लव एक दूसरा श्लोक पढ़ते हैं :

‘श्वदर्थमिव विन्यस्तः शिलापट्टोऽयमग्रतः ।

यस्यायमभितः पुष्पैः प्रवृष्ट इव केसरः ॥’

(उ० रा० च० 6-36)

और राम को लगता है कि कितने भोले होते हैं बच्चे, विशेष रूप से आश्रम में पले हुए। यह नहीं सोचते हैं कि किससे कह रहे हैं, क्या कह रहे हैं। कारण्य बोध को तीव्र करने में बच्चों के द्वारा अनजाने ऐसा व्यापार जो पुत्र के लिए न उचित है न

कभी कल्पनीय है, इसलिए सफल है कि इस प्रकार की दारुण घटना घटित हुई जिसने पिता-पुत्र के बीच पहचान की राह फाट दी है और इतने में मुनायी पड़ता है कि वसिष्ठ, वाल्मीकि, कौशल्या, जनक आदि धीरे-धीरे उन बच्चों की लड़ाई की बात सुनकर आ रहे हैं और राम को लगता है कि कैसे मैं जनक के सामने उपस्थित होऊँ।

सातवें अंक में भी करुण और अद्भुत के उपनिबन्धन के लिए नाटक के भीतर जब एक नाटक प्रस्तुत होता है और सीता परित्याग में वाद की कहानी नाटक के रूप में प्रस्तुत होती है तो राम वहाँ राजा के रूप में कम व्यक्ति के रूप में ही अधिक हैं। और बीच-बीच में यह भूल जाते हैं कि वे राजा हैं, वे पति और पिता-पुत्र और जामाता के रूप में हैं। विभिन्न पारिवारिक सम्बन्धों के दबाव में चकित होते हैं, दुःखी होते हैं, लज्जित होते हैं और सन्तप्त होते हैं। सीता भी अपने पुत्रों से 12 वर्ष बाद मिलती हैं तो यह कहती है :

‘चिरस्य परिष्वजेयां मां पुनः जन्मान्तरप्राप्तां जननीम् ।’

मानो मुझे दूसरे जन्म में दोनो मिल रहे हों। बेटे मेरी गोद में चिपके रहो। भय-भूति ने सीता को लड़को का दूध छूटने के बाद पाताल-लोक में भिजवाकर कथा में नया सन्निवेश इसी प्रयोजन से किया है कि सीता का दुःख राम के दुःख की तरह ऐकान्तिक हो। केवल अन्तर इतना हो कि सीता को पता हो कि मेरे दो पुत्र पैदा हुए हैं। वे वाल्मीकि के आश्रम में पल रहे हैं किन्तु राम को इनका भी पता न हो। बारह वर्ष का अन्तराल भी नाटक में आवश्यक है, क्योंकि उनके बिना न तो लव और कुश को इतने बड़े रूप में प्रस्तुत करके उनके कार्यों के द्वारा कारुण्य का पोषण कराया जा सकता था, न राम की, अन्तर्गत मन-स्थिति की परीक्षा ही की जा सकती थी। बारह वर्ष तक अनवरत राम भूमे की आग में जलते रहे।

‘चिरं व्यात्वा ध्यात्वा निहित इव निर्माय पुरतः।

प्रवासे चाशवासं न खलु न करोति प्रियजनः ।

कुक्कुलानां राशौ तदनु हृदय पच्यत इव ॥

(उ० रा० च० 6-38)

क्योंकि अपने विवेक से लिये गये निर्णय के परिणामस्वरूप इस जन्म में नया जन्मान्तर में भी अपने द्वितीय हृदय सीता से मिलने का विकल्प नष्ट हो गया है। सीता से मिलन होता भी है तो टूटे हुए हृदय का मिलन होता है जो केवल कर्तव्य-पालन के लिए शरीर धारण किये हुए है और मिलने पर राम को इसीलिए उच्छ्वास नहीं होता है। वे अन्त तक पृथ्वी भगवती वसुन्धरा के आगे लज्जित ही रहते हैं। इस प्रकार इस नाटक में करुणरस का बीज है। राम का अपना निर्णय, उसका प्रस्फुटन है। राजा राम और व्यक्ति राम के भीतर अन्तर्द्वन्द्व, जनक, कौशल्या और अरुन्धती का वाल्मीकि के आश्रम में समागम और एक ही कुल के बच्चों के

विडम्बनाकारी युद्ध तथा अपने ही पुत्रों के द्वारा राम की निर्मम और तटस्थ आलोचना इसकी उत्कर्ष विन्दु है। देवताओं की सहायता से समाधान के अद्भुत संविधानक मे राम के चित्त की अप्रतीति मे ही इसकी परिणति है।

इस विश्लेषण को यदि हम सामने रखेंगे तो बहुत-सी बातें अपने आप सुलझ जाती हैं। प्रथम अंक मे ही प्रवेश करते राम कहते हैं :

‘किन्तुवनुष्ठाननित्यत्वं स्वातंत्र्यमपकर्षति’ (1-8)

गृहस्थ आश्रम मे स्वतन्त्रता और नाटककार इस ओर इंगित करता है कि सामाजिक संयुक्तता और व्यक्तिगत निष्ठा मे यदि सन्तुलन चूक जाय तो मनुष्य के लिए कितना दारुण हो सकता है। इसीलिए वह सामाजिक सम्पृक्तता के अतिशय पर निरन्तर आघात करता रहता है। द्वितीय अंक के प्रारम्भ मे ही आता है :

‘तदपि न पराधीनमिह वः’

वन मे भौतिक सुख न भी मिले किन्तु वन के जीवन मे व्यक्ति की निष्ठा का मूल्य है और यहा पराधीनता नहीं है। राम और सीता दोनो ही वन मे रमने वाले है। वन उन्हें बार-बार बुलाता है, क्योंकि वन ही इन दोनो के शुद्ध स्नेह का साक्षी है। वन ही भाग्यशाली है कि जगत की आत्मा और उनकी अमृता कला के साहचर्य के असख्य क्षण एक-दूसरे मे जुड़े हुए हैं पर एक-दूसरे से हरएक विशिष्ट देखता रहे। वन मे जाते ही ‘वज्रादपि कठोर’ राम ‘कुसुमादपि मृदु’ हो जाते है और एक चिरविस्मृत दबे हुए सख्य, प्रेम और वात्सल्य उभर आते है। राम और सीता के साहचर्य के क्षणो के साक्षीदार वन, वन-देवता, वन के प्राणी, नदी, पर्वत सभी है। इसलिए इन वस्तुओ का वर्णन निरा वस्तु-वर्णन नहीं है। वह सजीव और पौरजान-पद तटस्थ प्रजाजन की अपेक्षा अधिक सवेदनशील आत्मीयो के साक्षात्कार का वर्णन है। इसीलिए वह नाटक मे केवल अनुपयोगी नहीं है, अपितु अत्यन्त सार्थक भी है, क्योंकि राम के दुःख को वांटने के लिए प्रत्यक्ष रूप मे गंगा, गोदावरी, तमसा, मुरला, वनदेवता, वासन्ती सभी ऐसे प्रस्तुत किये गये हैं मानो वे अयोध्यावासियो के अकरण व्यवहार के विरोध मे कवि द्वारा प्रस्तुत एक अलग मानवीय सवेदनाओ के साकार प्रतिमान है। भारतीय दृष्टि से विवेकशील प्राणी के रूप मे न देवताओं को विरोध मे पाती हैं, न नियति को पाती है। पाती है विरोध मे उसकी असन्तुलित सामाजिकता को और नागरिक जीवन की कृत्रिम औपचारिकता को जिसके दबाव मे विवेकशील मनुष्य अपने विवेक का प्रतिकूल विनियोग कर बैठता है। इस नाटक मे सारी लडाई इस बात को लेकर है कि प्रजा को प्रसन्न करने मे राजा का नाम होता है और यह कीर्ति ही ‘परम धन’ या आज की शब्दावली मे चरम जीवन मूल्य है या नहीं।’ नाटककार का स्पष्ट संकेत है कि यह चरम मूल्य नहीं है। लोगों की बाहवाही लूटने के लिए स्नेह, दया, सुख और इन सबके ऊपर जानकी को छोड़ने मे कोई मूल्यवत्ता नहीं है, क्योंकि इनको छोड़ने का अर्थ अपनी

आत्मा से और उसकी अमृताकला से विछुडना होता है। भवभूति न निराशावादी है न दुःखवादी, किन्तु वे मनुष्य को मनुष्य बनाने वाली करुणा के पारखी है और इसीलिए जब वे पूर्व अनुभूत दुःख की बात करते हैं तो कालिदास की तरह यह वही कहते हैं कि उन दुःखों का स्मरण सुखरूप हो।

स्मृतानि दुःखानि सुखान्यभूवन् (रघुवश 14 सर्ग)

वे कहते हैं कि उस समय तो रावण द्वारा सीता के हरे जाने पर दुःख इसलिए सह लिया गया कि रावण के उस अपकर्म का प्रतिकार करना था, पर जब वही दुःख फिर से मन में स्मृतिरूप में सुलगता है तो हृदय के घाव की तरह से कष्ट पहुचाने लगता है। राम के इस कथन में भवभूति अपना जीवन-दर्शन स्थापित करते हैं कि वस्तुतः दुःख से अधिक दुःख की भावना, करुणा का मूल कहलाती है। राम के इसी वाक्य के बाद सीता कहती हैं कि मैं भी इस स्मरण से ऐसा अनुभव कर रही हूँ जैसे मेरे पास आर्यपुत्र न हो।

ऐसा लगता है एक मृग का लोभ पहले विरह का कारण बना, अब लोक-संग्रह का दूसरा लोभ तुरन्त विरह का कारण बनने जा रहा है, इस ओर सकेत करने के लिए ही बार-बार पिछले वियोग के सन्दर्भ उभारे गये हैं और उसके साथ-ही-साथ नाटकीय विडम्बना के रूप में सीता के द्वारा ही इच्छा व्यक्त की गयी है कि मैं पुनः उन्हीं प्रसन्न गम्भीर वनराजियों में विहरना चाहती हूँ और पवित्र, सौम्य, शिशिरावगाहा गंगा में स्नान करना चाहती हूँ और यह इच्छा व्यक्त करके राम की बाहों का तकिया लगाकर सो जाती है। राम इस सुख का भी वर्णन करते समय यह कहते हैं।

विनिश्चेतु शक्यो न सुखमिति वा दुःखमिति वा ।

प्रमोहो निद्रा वा किमु विषविसर्प. किमु मदः ।

विकारश्चैतन्य भ्रमयति च सम्मोलयति च ॥

(उ० रा० च० 1-35)

सुख-दुःख का ऐसा तादात्म्य सुख और दुःख की साधारण कल्पनाओं से ऊपर उठता है। उसकी गहराई में यह पता नहीं चलता कि यह नशा है, जहर है या मूर्च्छा है, जागरण है, स्वप्न है, मोह है; क्योंकि इसमें केवल चैतन्य चंचल होता है फिर स्थिर होता है। करुण की भूमिका के रूप में ही इस गहरी आत्मीयता के चित्र प्रस्तुत किये गये हैं। चित्रवीथी अक वस्तुतः आगे घटित होने वाला प्रत्येक घटना के बीज का वहन करता दिखाई पड़ता है। कुत्ते के काटने के जहर की उपमा भवभूति ने तो सीता के सम्बन्ध में फँले हुए अपवाद के उपमान के रूप में दिया है, उसका अर्थ यही है कि जिस प्रकार यह जहर बादल उमडने पर उभर जाता है उसी प्रकार सीता के चारित्र्य के बारे में सन्देह भी रावण-विजय के अनन्तर पुनः राम अभिषेक को आनन्द-वर्षा के समय उभरा। ऐसा लगता है कि जैसे राम का जीवन ही इस

जंहर से पूरा काला पड़ गया हो। विजय के उपरांत उन्होंने अपने अनुचरों के मन में विश्वास जगाने के लिए अग्नि-परीक्षा ली और यह परीक्षा भी उन्होंने अपने अन्तःकरण के विरुद्ध ली। पुनः अभिषेक के समय पीर-जनपदों के मन में राजा और रानी के सम्बन्ध में ऊंची धारणा बनाने के लिए सीता को दूसरी कठिनतर परीक्षा में छोड़ने का निश्चय किया जैसे यह विष केवल दबा हुआ था, मौका मिलते ही फिर इसे उमड़ना ही था। सीता का त्याग करते समय भी राम के मन में एक गहरा अन्तर्द्वन्द्व था। वे सीता को दोष नहीं देते, दोष देते हैं अपने को। लोकानुरंजन के लिए यह नृशस कर्म करने जा रहा हूँ, मैं स्वयं विपद्रुम हूँ और अपूर्वकर्म चाण्डाल हूँ :

अपूर्वकर्मचण्डालमयि मुग्धे विमुञ्च माम् ।

श्रितासि चन्दनभ्रान्त्या दुर्विपाकं विषद्रुमम् ॥ (उ० रा० च० 1-46)

प्रथम अंक के अन्त में जो राम का स्वगत आलाप है वह स्पष्ट करता है :

हन्तहन्त, सम्प्रति विपर्यस्तो जीवलोकः ।

अद्यावसितं जीवितप्रयोजनं रामस्य । शून्यमधुना जीर्णारण्य जगत् ।

..... अयं पश्चिमस्ते रामशिरसि पादपकजस्पर्शः ॥

कि राम के लिए संसार उलट-पुलट गया, संसार सूना हो गया, शरीर काठ हो गया। राम में चैतन्य, सिर्फ कर्तव्य-बोध के लिए वर्तमान है। मानो प्राण तीर की तरह हृदय में गाड़ दिये गये हैं।

दुःखसवेदनायैव रामे चैतन्यमागतम् ।

सर्मोपघातिभिः प्राणैर्बज्रकीलायितं हृदि ॥ (उ० रा० च० 1-47)

वे अपने सभी गुरुजनो, मित्रों को सम्बोधित करते हुए कहते हैं कि मैंने सबको धोखा दिया है, क्योंकि मैं जो काम कर रहा हूँ इसमें न किसी की सम्मति है न सम्मति की सम्भावना ही है। मैं अपनी आसन्नप्रसवा गृह की लक्ष्मी को जो विश्वासपूर्वक मेरी छाती पर पड़कर सो गयी थी, ऋव्यादों की मर्जी पर राक्षसों के बलि के लिए घोर जंगल में फेंकने जा रहा हूँ। भवभूति को बराबर इसका ध्यान रहता है कि जब इस प्रकार आवेगमय क्षण का विवरण उपस्थित हो तो वे ध्यान मोड़ने के लिए कोई-न-कोई दूसरी घटना उपस्थित कर देते हैं जो नाटकीयता की दृष्टि से सर्वथा उचित है। इसी समय लवणासुर के अत्याचार का समाचार आता है और राम उसके निराकरण के प्रबन्ध के लिए पुनः राजा बनकर रोते हुए उठ जाते हैं। सीता जगती है और उन्हें याद आता है कि उन्होंने कोई स्वप्न देखा है-- राम नहीं है और उन्हें एकाएक बड़ा सूना लगता है और फिर कहती है कि यदि वे मिले तो उनके ऊपर कोप कलंगी, बशर्ते कि यदि उनके मिलने पर अपने ऊपर काबू रख पाऊँ और प्रिय के प्रति ऐसा अर्पित भाव लिये वे रथ पर चढ़ जाती है। प्रथम अंक यहीं समाप्त होता है।

द्वितीय अंक जिसे आलोचक अनावश्यक मानते हैं वासन्ती और आत्रेयी के सवाद से शुरू होता है। इस सवाद में जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है, वनदेवता वासन्ती वन की स्वाधीन और पवित्र जीवन की प्रशंसा करती है। उसके उत्तर में आत्रेयी वनवासियों के सहज, विशुद्ध और मधुर कल्याणमय स्वभाव की चर्चा करती है। ये दोनों आशंसाएँ मानो अयोध्या के विपाकन एव धुन्ध वातावरण के प्रतिलोम के रूप में उपस्थित की गईं हों। इस विष्कम्भक का उपयोग वारह वर्षों के भीतर घटित घटनाओं की सूचना देने के लिए तो है ही, अत्यन्त नाटकीय ढंग से लव-कुश के जन्म, वाल्मीकि द्वारा लालन-पालन की, प्रतिमा के बारे में सूचना देते हुए रामायण-कथा के प्रथम श्लोक को उल्लेख करने के लिए भी है, क्योंकि उसी के द्वारा यह सिद्ध होता है कि स्वयं रामायण करुणरस-प्रधान है। कवि का श्लोक ही प्रथम श्लोक के रूप में अवतरित हुआ है। वार्तालाप के कितनी दूर जाने के बाद आत्रेयी को सूचना मिलती है कि पचवटी के द्वार पर वासन्ती उपस्थित है और उनके सामने एकाएक सारी बातें स्पष्ट हो जाती हैं कि यही पचवटी है, यही प्रसन्नवर्ण गिरि है और सामने खड़ी यही वासन्ती है। जानकी के निर्वासन की स्मृति वहाँ आ जाती है और वे उसकी सूचना वासन्ती को देती हैं। आत्रेयी को सीता के बारे में और कोई जानकारी नहीं है। वासन्ती पूछती है कि आर्या अरुन्धती-कौशल्या आदि के रहते हुए भी क्या ऐसा हुआ? आत्रेयी उत्तर देती है, ऐसा नहीं। वारह वर्षों के बाद ऋष्यशृंग का यज्ञ जब समाप्त होता है तब अरुन्धती ने कहा कि मैं सीताविहीन अयोध्या में नहीं रहूँगी। उनके अनुरोध से वसिष्ठ का मन भी वाल्मीकि के आश्रम में रहने को ही जाता है। वाल्मीकि का आश्रम नृशंसता से बचने के लिए करुणा का आश्रम है। आत्रेयी भी कई किशोरी में सूचना देती है कि राम ने सीता की प्रतिमा वनवाकर अश्वमेध यज्ञ प्रारम्भ किया है और लक्ष्मण के पुत्र चन्द्रकेतु उसके साथ चले हैं। इसी बीच में अधोमुख धूम्रपान करने वाले तपस्वी शम्बूक को मारने के लिए राम दण्डकारण्य आ रहे हैं। वासन्ती को यह सूचना देकर आत्रेयी चलती है। वासन्ती कहती है दिन चढ़ आया है और मध्याह्नकाल के ताप से प्रकृति में आयी हुई शिथिलता का एक चित्र प्रस्तुत करती है। जिसमें छोटे-छोटे कीड़ों के शिकार करते हुए पक्षी हैं, पेड़ के तने पर खुजली मिटाने वाले हाथी हैं और उन हाथियों के रगड़ से फल झहराने वाले पेड़ हैं। जैसे-हिंसा, ताप, भय, थकान इन सबका परिणाम पुष्पाञ्जलि में होता है। यह वर्णन वस्तुतः उत्तररामचरितम् नाटक के दूसरे खण्ड के सूक्ष्म संकेत के लिए है। राम राजा के कठोर कर्तव्य के कारण शम्बूक को मारने आते हैं और अपने हाथ से कहते हैं कि तुम क्यों हिचकते हो, तुम राम के हाथ हो। तुमने गर्भ के भार से शिथिल सीता को निर्वासित किया है, तुम्हें कहां से करुणा हो रही है। शम्बूक के लिए यह हिंसा वरदान हीती है और वह दिव्य पुरुष बनकर राम का आशीर्वाद प्राप्त

करता है कि आप दण्डकारण्य मे मेरे ही भाग्य से आये। राम को अपनी परिचित भूमिका स्मरण होते ही ऐसा लगता है कि वे पुनः दण्डकारण्य मे अकेले निर्वासित होकर घुस रहे है। जब शम्भूक के भयावह पक्ष का चित्र खींचते हैं कि वन इसलिए भी आज भयानक है कि पहले इसमे राम की प्रिया बँदेही थी और उसके साथ ऐसे प्रेम के क्षण थे जिसमे प्रिय का सुखी होना ही दुःखो को दूर कर देता है :

न किञ्चिदपि कुर्वाणः सौख्यैर्दुःखान्यपोहति ।

तत्तस्य किमपि द्रव्यं यो हि यस्य प्रियो जनः ॥ (उ० र० च० 2-9)

किन्तु आज यहा न तो राम के साथ उनकी प्रिय सीता है न वे सुख के क्षण ही हैं। पुनः शम्भूक जब वन के कोमल पक्ष का चित्र खींचता है तो राम अपने उस आरण्यक गृहस्थ जीवन का स्मरण करते है कि वह गृहस्थ जीवन आज के जीवन से अधिक सार्थक था, क्योंकि राम पर गृहस्थी दुर्वह बोझ नहीं थी और राम अपने सुख के क्षणो को देखते हुए वे एकदम विकल हो उठते है। जो घाव ऊपर-ऊपर सूख चला था फूट पडता है तथा बारह वर्षों का पुराना शोक नया हो उठता है, जैसे कोई देर में असर करने वाला जहर एकदम तेजी से फूलने लगे :

चिराद्वेगारम्भी प्रसूत इव तीव्रो विषरसः ।

कुतश्चित्संवेगात्प्रचल इव शल्यस्य शकलः ।

व्रणो रूढग्रन्थिः स्फुटित इव हृन्मर्मणि पुनः

पूरा भूत शोक विकलयति मां नूतन इव ॥

(उ० र० च० 2-26)

यही राम प्रकृति के चित्र और अपने जीवन के चित्र का एकीकरण देखते है।

पुरा यत्र स्रोतः पुलिनमधुना तत्र सरितां

विपर्यासं यातो घनविरलभाव क्षितिरुहान् ।

बहोर्दृष्टं कालादपरमिव मन्ये वनमिदं

निवेश शैलानां तदिदमिति बुद्धिं द्रढयति ॥

(उ० र० च० 2-27)

राम के जीवन मे जहाँ प्रेम का रसस्रोत था वहाँ रेत-ही-रेत है, जहाँ घनी छाया थी वहाँ खालीपन है और जहाँ बीच मे एक रमणीय खुली हुई जगह थी वहाँ दुनिया के जजाल का जंगल। सारा ससार जैसे पराया हो गया हो। केवल पहाड अपनी जगह पर स्थिर हैं और राम के राज्यपालक रूप की कठोरता यह पहचान कराने के लिए वैसी ही दैदीप्यमान है कि तुम वही राम हो। अब सोचा जाय तो क्या इस प्रारम्भिक भूमिका के बिना राम का पंचवटी मे प्रवेश और आत्मग्लानि और अपने आत्मीयो से पुनः भेंट करके अपने दुःखमय स्वरूप को पहचानने का अवसर देना उपयुक्त होगा ? क्या प्रतीकरूप मे नृशसता की पुनरावृत्ति और उसके साथ ही सहज स्निग्धता का पुनः स्फुरण तथा वन के पुरुष और कोमल पक्षी मे

अपने ही जीवन के वर्तमान दुःखमय पक्ष और विगत जीवन के कोमल पक्ष की समानान्तरता की उद्भावना नाटकीय प्रयोजन से रहित है ?

तृतीय अंक का प्रारम्भ मुरला और तमसा की भेट से होता है। मुरला गोदावरी के पास लोपामुद्रा का सन्देश देने जा रही है कि वे अपनी लहरियों के स्पर्श से सन्तप्त राम को सींचती रहे, क्योंकि निश्चय है कि जो पीड़ा भीतर दबी हुई थी वह एकाएक उभड़ आयेगी। तमसा भगवती भागीरथी द्वारा सीता की सहचरी के रूप से नियुक्त की गयी है और वह सूचना देती है कि राम पंचवटी में आकर निश्चय ही पुरानी यादों से ऐसे व्यथित होंगे कि वे मूर्छित हो सकते हैं। इसलिए पाताल-लोक से ऊपर सीता इस पृथ्वी लोक में भेजी गयी है कि वे अपने बच्चों के द्वादश वर्षपूर्ति का मागलिक अनुष्ठान सम्पन्न करेगी और उन्हें वे दृश्य नहीं होगी इसलिए पंचवटी में राम मूर्छित हुए तो अपने स्पर्श से पुनः जिला सकेगी। तृतीय अंक में राम तीन बार मूर्छित होते हैं। पहली बार पंचवटी में प्रवेश करते ही।

“हां देवि, दण्डारण्यवासप्रियसखि विदेहराजपुत्रि।” कहते हुए मूर्छित हो जाते हैं। जैसे पहला ही दर्शन एकदम असह्य हो उठा हो और सीता आतुर हो उठती हैं। तमसा के कहने पर स्पर्श करती हैं और राम फिर से होश में आते हैं तथा वे जागरण और स्वप्न के बीच तर्क-वितर्क करते हैं—यह स्पर्श तो परिचित है। उठ बैठते हैं और सीता को पुकारते हैं, फिर मन में सोचते हैं कि यह मेरा भ्रम है। यहां पर दुःख का सवेग पुनः एक शिखर पर पहुँच रहा है इसलिए नाटककार घटना को दूसरी ओर मोड़ता है और सीता के पाले हुए हाथी के ऊपर एक आक्रमण की सूचना नेपथ्य से सुनायी पड़ती है और राम करुण से वात्सल्य और वात्सल्य से क्रोध में उतरते हैं। इतने में सूचना देने वाली वासन्ती सामने आती है और राम तथा वासन्ती उस हाथी के बच्चे की ओर जाते हैं और उसे वधू के साथ देखकर एक विस्मय-मिश्रित वात्सल्य से उच्छ्वसित हो उठते हैं। इस प्रकार के अन्तराल की उद्भावना करने का उद्देश्य ही यही है करुण की तीव्रता को पुनः क्रमशः विस्मय, वात्सल्य, शृंगार की भूमियों से नये तीव्रतर शिखर पर पहुँचाया जाय। जो गहराई से इस परिवर्तन को नहीं देखते उनको राम का बार-बार वेहोश होना अस्वाभाविक लगता है पर राम की वेहोशी करुणरस की निष्पत्ति में एक कड़ी मात्र है। वस्तुतः राम की वेहोशी से अधिक उस वेहोशी का आने का क्रम महत्त्वपूर्ण है और यह क्रम नये-नये प्रसंग उभारता है। पहले तो केवल आकस्मिकता का झटका देता है। छाया अंक की सयोजना ऐसी है जिसमें एक भूमि पर सीता और तमसा है तथा दूसरी भूमि पर वासन्ती और राम। तमसा और सीता छाया में है। इससे या तो यह अनुमान लगाया जा सकता है कि प्रकाश की ऐसी व्यवस्था है कि राम वासन्ती के ऊपर प्रकाश अधिक है या तमसा और सीता निचली भूमि

पर है, राम और वासन्ती ऊपरी भूमि पर है जिससे दृश्य-संयोजन सम्भव हो सकता है। उस झटके के कारण राम एकदम शुद्ध पुराने राम हो जाते हैं और सीता पुनः पचवटी की सीता हो जाती हैं राम के दुःख में दुःखित—

तदस्थ नैराश्यादपि च क्लृप्तं विप्रियदशाद्
वियोगे दीर्घेऽस्मिन्निति घटनोत्तम्भितमिव ।
प्रसन्नं सौजन्याद्दयितकरुणैर्गाढकरुणं
द्रवीभूतं प्रेम्णा तव हृदयमस्मिन्क्षण इव ॥

(उ० रा० च० 3-13)

यह झटका एक ओर राम को शोकविह्वल करता है तो दूसरी ओर सीता के हृदय से अपमान का शल्य निकालकर उस सकल स्नेही हृदय को राम की ओर अभिमुख करता है।

दूसरी बेहोशी के पूर्व सीता और राम दोनों वात्सल्य से भर उठते हैं। और सीता को दुःख होता है कि राम ने मेरे बच्चे का मुंह नहीं चूमा और यह वात्सल्य दोनों को एक करके करुण में निमज्जित करता है। वासन्ती सीता के पाले हुए मोर की श्रीवृद्धि दिखलाती है और राम को याद आता है कि किस तरह सीता ने इसे बच्चे की तरह पाला था, किस तरह भौंह नचा-नचाकर इसे नाचना सिखाया था, और इतने में ही एक कचोट उठती है कि यह मोर उस कदम्ब पर बैठा हुआ है जिसे सीता ने लगाया था। पक्षी भी परिचय मानता है।

“हस्त तिर्यञ्चोऽपि परिचयमनुबध्यते ।”

और एक हम है जो मनुष्य होकर इतना बड़ा विश्वासघात कर बैठते हैं। इतने में वासन्ती उस शयनीय शिलातल पर राम को बैठने के लिए कहती हैं जहाँ वे सीता के साथ बैठे रहते थे और सीता हरिणो को तृण चुगाया करती थी। और राम के लिए उसे देखना अशक्य हो जाता है। सीता को भी लगता है कि वासन्ती क्या कर रही है। यह सब कुछ वही है लेकिन मैं कैसी अभागिन हूँ कि यह सब कुछ मेरे लिए नहीं रह गया है। वासन्ती अलग एक उन्माद के भाव में भ्रूज करके कि सीता नहीं है, सीता को उलाहना देती है। सखी, किस तरह जो अपनी प्राकृत कांति के कारण पहचान में आ सकते हैं उन राम को नहीं देख रही हो कि कैसे वे हो गये हैं, और कैसे इस दशा में भी आँखों को प्रिय लगते हैं। सीता वासन्ती का मानो उत्तर देते हुए कहती हैं कि सखि ! मैं देख रही हूँ और इस देखने में सीता की दृष्टि दुग्धबल हो जाती है। सारा कलुप, सारा मान धुलकर केवल प्रिय के लिए पूर्ण रूप से अपित भाव आँखों में उमड़ आता है।

वासन्ती पुनः यथार्थ में उत्तरती है और एक मधुर उलाहना देती है कि इस वन में देव राम स्वयं आये हैं। वनस्पति, पशु-पक्षी सभी स्वागत करते हैं, क्योंकि ये राम मनुष्य नहीं हैं। कुशल प्रश्न भी पूछती है तो महाराज ! “अपि कुशलम् कुमार

लक्ष्मणस्य ।" सखी के बारे में प्रश्न नहीं, राम के बारे में प्रश्न नहीं केवल कुमार लक्ष्मण के संबंध में प्रश्न । पहले तो राम के कान उधर नहीं जाते । वे पुराने दिनो में खोये रहते हैं । दूसरी बार वासन्ती जब पूछती है तो राम समझ जाते हैं कि वासन्ती को सीता-निर्वासन का समाचार मिल गया । वासन्ती आघात करना प्रारंभ करती है कि बड़े दारुण हो । कैसे तुमने मेरी निरीह सखी को फुसलाकर मोहा और कैसे तुमने ' इसके आगे कहने में उसको सकोच होता है । वह बेहोश हो जाती है । राम सभालते हैं । वासन्ती पुनः पूछती है और वह पूरा वार्तालाप नाटक की कथना को रेखांकित करता है .

वासन्ती—(समाश्वस्य) तत्किमिदकार्यमनुष्ठित देवेन ।

सीता—सहि वासन्ति, विरम विरम ।

राम—लोको न मृष्यतीति ।

वासन्ती—वस्य हेतोः ।

राम—स एव जानाति किमपि ।

राम उत्तर देते हैं कि मैंने दारुण कर्म इसलिए किया कि लोग सीता का अयोध्या में रानी के पद पर रहना वर्दाशत नहीं कर सके । वासन्ती पूछती है क्यों ? तो राम कहते हैं कि इस क्यों का उत्तर लोग दें, उन्हें ही पता होगा । पुनः वासन्ती पूछती है—तुमने जिस यज्ञ के लिए किया तुम्हीं बताओ कि ऐसी अवस्था में ऐसी अवला को त्याग करने से बढकर कुछ और अपयज्ञ हो सकता है । वासन्ती का यह कठोर उपालभ सीता को भी कठोर लगता है । राम को यह स्वाभाविक लगता है और इसी प्रकार का वे निर्मम उत्तर भी देते हैं कि इसमें और कुछ सोचने की क्या बात है । राक्षस 'ज्योत्स्नामयी मृदुमृणालकल्पा' सीता को लील गये । इसके बाद राम इस आत्मग्लानि में और विह्वल हो उठते हैं । एक तो उलाहना देते हैं उन लोगों को जिन्हें सीता का अयोध्या में रहना अभिमत नहीं रहा और उन लोगों ने सीता के इस तृण की तरह परित्याग दिये जाने पर दुःख नहीं व्यक्त किया । दूसरी ओर उन्हीं लोगों से कातर प्रार्थना करते हैं कि मैं उस जगह पर हूँ जहाँ तुम्हारा वश नहीं है । जहाँ मेरे चिरपरिचित भाव मन को उन्मथित करते हैं । तुम लोग नाराज न हो, रोये बिना मुझसे रहा नहीं जाता है .

न किल भवतां देव्या स्थानं गृहेऽभिमतं तत—

स्तृणमिव वने शून्ये त्यक्ता न चाप्यनुशोचिता ।

चिरपरिचितास्ते भावांस्तथा द्रवयन्ति सा-

मिदमशरणैरद्यास्माभिः प्रसीदत रद्यते ॥

(उ० रा० च० 3-32)

इस उलाहने में भी राम के विभक्तचित्त का स्पष्ट चित्र उभरकर सामने आ जाता है । राम को यही पर रामत्व मिलता है और वासन्ती जब इस ग्लानि से द्रवित हो

कहती है, देव धैर्य धारण करें तो राम बहुत ही मर्मभेदी उत्तर देते हैं—क्या धैर्य की बात कहती हो। देवी से शून्य हुए इस जगत के बारह वर्ष बीत गये कोई नाम तक लेने वाला नहीं रह गया और “न च रामो न जीवति।” और यह नहीं कि राम अभी जीते न हों। इस दूसरे निषेध से राजा के रूप में राम के जीवन की व्यर्थता का अत्यन्त तीव्र अभिव्यक्ति करायी गयी है। वासन्ती उनका ध्यान दूसरी ओर आकृष्ट करती है एक ऐसे स्थल की ओर जहाँ राम ने ईप्सु मान किया और सीता ने मुग्ध प्रणामाञ्जलि से उन्हें मना लिया (पुरुष के मान का वह चित्र पूरे सस्कृत वाङ्मय में अकेला है और अत्यन्त स्वाभाविक है।) अपने आप में ही यह श्लोक उत्कृष्ट रचना है किन्तु इस प्रसंग में स्थापित है उसमें करुण के उज्ज्वल भण में सहायक होने के कारण और अधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है, क्योंकि ऐसे दुर्लभ क्षण का स्मरण जिसमें सीता की मुग्धता की विजय दिखायी गयी हो। (सीता के शब्दों में—मेरी सखी दुःख के सदीपन उपायों को मन बहलाने का उपाय मानती है।) कितनी दाहण है :

अस्मिन्ननेव लतागृहे त्वसभवस्त्रन्मार्गदत्तेक्षणः

सा हंसं कृतकौतुकाचिरमभूद्गोदावरीसकते ।

आयान्त्या परिदुर्मनायितमिव त्वां वीक्ष्यबद्धस्तया

कातर्यादिरविन्दकृड्मलनिभो मुग्धप्रणामाञ्जलिः ॥

(उ० रा० च० 3-37)

राम दूसरी बार सीता को कोपनशील कहते हुए उन्मत्त हो उठते हैं—तुम यहां वहां हो और मेरे ऊपर कृपा नहीं करती हो। इस बार सभी विकल हो उठते हैं। राम सीता के स्पर्श से पुलकित होकर वासन्ती से आखे मूदे-मूदे यह कहते हैं—सखि यह लो, सीता सामने है। वासन्ती कहती है—क्योरी तुम अपने उन्मादी वाक्यों से और मुझ सखी सताप-संतप्ता को अधिक जलाते हो। सीता हाथ हटाना चाहती हैं और हाथ हटता नहीं। राम स्मरण करते हैं कि यह वही हाथ है जिसका उन्होंने विवाह में ग्रहण किया था। सीता इस बीच मे टोकती-सी है, क्या तुम वही हो और किसी प्रकार राम जब आनंद से परवश हो जाते हैं तब सीता अपना हाथ हटा लेती है। समस्त ऐन्द्रिय व्यापारों में स्पर्श को सबसे अधिक आदिम माना गया है। किन्तु उस स्पर्श का भी भवभूति ने ऐसा उपयोग किया है कि वह वासना से विरहित होकर शुद्ध सात्विक प्रेम का अधिकरण बन गया है। हाथ छुड़ाने ही राम चारों ओर देखते हैं और कहते हैं कि कितनी अकरुण हो वैदेही ! तुम्हें इस तरह मुझे छोड़ना शोभा नहीं देता। सीता कहती हैं कि यह तो ठीक उल्टी बात आप कह रहे हैं।

इस छाया अंक की विशेषता इसमें है कि प्रेक्षक को तो लगता है जैसे राम सीता से उन्माद में जो कह रहे हैं उसका उत्तर सीता दे रही हैं पर सीता राम को देख रही हैं, राम को सुध नहीं है पर राम है जो सीता को न देखते हैं न सुनते हैं।

केवल सीता के स्पर्श से जीवन पाते हैं। इसी कारण यह अंक बार-बार मिलन को लाकर भी दुर्निवार विरह को छेड़ता रहता है वासन्ती कहती है—मेरी प्रिय सखी यहा कहां अपने को आप सभाले। इस पर राम कहते हैं तो उत्तर उनके तुरत शोक के चैतन्य को भी अभिव्यक्त करता है

“व्यक्त नास्त्येव । कथमन्यथा वासन्त्यपि न पश्येत । अपि खलु स्वप्न एष स्यात् । न चास्मि सुप्तः । कुतौ रामस्य निद्रा । सर्वथापि स एवैष भगवाननेकवार-परिकल्पितो विप्रलम्भ पुन पुनरनुबध्नाति माम् ।”

पुन इस आवेग शिखर से उतरने के लिए एक नाटकीय मोड आता है। वासन्ती जटायु प्रसंग याद दिलाती है और सीता एकदम से उस प्रसंग से अभिभूत होकर सीताहरण की भूमिका में पहुँच जाती है, कहती हैं—आर्यपुत्र रक्षा करो, रक्षा करो। राम भी उसी तन्मयता में क्रोध में भरकर उठ जाते हैं। लकेश्वर नीच लकेश्वर कहा निकलकर जाओगे। वासन्ती कहती है कि तुम्हारे क्रोध का पात्र रहा नहीं। राम उत्तर देते हैं, इसीलिए तो आज का दुःख और गहरा है। तब तो शत्रु के नाशपर्यन्त ही विरह था और सह्य था। आज जब मैं अपना ही वैरी हो गया हूँ तब विरह निरवधि हो गया है। इस विरह में किसी का वश नहीं है। अब राम वासन्ती से विदा मागते हैं। मैं तुम्हें कब तक रुलाऊँ, अब तो राम के देखने का अर्थ होता है मित्रो का क्षुभित होना। सीता को लगता है कि राम हाथ से निकले जा रहे हैं, सीता ही इस बार मूर्छित होती हैं। तमसा सभालती है। जब सीता को पता चलता है कि राम सीता की स्वर्णमयी प्रतिमा बनाकर उसी को सहधर्मचारिणी के रूप में उसी को प्रतिष्ठित किया है तब वे कहती हैं, बड़ी बड़भागिनी है जो समस्त प्राणिलोक के प्राण आर्यपुत्र के लिए आशा बधन बनी है। तमसा भी उलाहना देती है कि बेटी तुम तो अपनी ही प्रशंसा कर रही हो। जैसे-तैसे सीता वहा से हटती है और हटते ही मूर्छित हो जाती है। अन्त में आशीर्वाद के रूप में तमसा के मुह से भवभूति का सिद्धांतवाक्य पढ़वाया जाता है।

एको रस करुण एव निमित्तभेदा-

दिभन्न पृथक्पृथगिवाश्रयते विवर्तान् ।

आवर्तबुद्बुदतरगमयान् विकारा-

नम्भो यथा सलिलमेव हि तत्समस्तम् ॥

[उ० रा० च० 3-47]

अन्तिम और चरम रस करुण है। जितने भी अन्य भाव, रस हैं वे सभी करुणा की अभिव्यक्ति हैं, क्योंकि इतना प्रीति, विस्मय, वात्सल्य, क्रोध, उत्साह, घृणा, भय सभी एक चरम करुणा-बोध का परिणति में उद्दीपक का काम करते हैं। सब अपने आप में व्यर्थ होकर करुण को अर्थवान् बनाते हैं। ठीक इसके बाद एक मंगलकामना होती है कि पृथ्वी, भगवती, वसुन्धरा, भागीरथी, वाल्मीकि और वशिष्ठ मंगल

अर्थात् ग्रीक ट्रेजेडी के ठीक विपरीत देवशक्तियां मनुष्य के मंगल में सहायक बनती हैं। पर स्वयं मनुष्य ऐसा है जो अपने-आप अपनी निर्ममता का प्रतिकार नहीं करता। भारतीय दृष्टि से मानवीय जीवन की कर्षणा मनुष्य में सन्निहित है।

चतुर्थ अंक का विष्कम्भक दो प्रकार के प्रयोजनों की सिद्धि करता है। पहला, इतने गहरे विजादमय वातावरण के बाद कुछ हलकापन लाकर जनक के आक्रोश की तीव्रता के लिए अन्तराल उपस्थित करना। दूसरा यह कि वाल्मीकि आश्रम सबके लिए सम्मिलित बनने जा रहा है—जनक के लिए, वशिष्ठ, अरुन्धती के लिए तथा कौशल्या के लिए, इसकी सूचना देना। सौघातिक तथा दाण्डायन के वार्तालाप में गभीरता और परिहास का एक घात-प्रतिघात भी है। परिहास में दारुण-राजव्यवस्था के ऊपर एक गहरी चोट भी है। जनक को वाल्मीकि आश्रम में उपस्थित करने की घटना भवभूति की उद्भावना है। वह समस्त अयोध्यावासियों को ही इस आश्रम में उपस्थित करने जा रहे हैं जिसमें कि सीता के परित्याग के स्थल के साक्षात्कार से स्नेहियों की दुःख-कातरता सबको डुबा दे—जनक के क्रोध को, कौशल्या के सकोच को कि कैसे हम जनक को मुह दिखलायें, राम के भय को कि गुरुजनों के सामने कैसे जायें और अयोध्यावासियों की ग्लानि को कि हमने ऐसा प्रवाद क्यों सच माना। जनक को नाटक में लाने का सबसे बड़ा प्रयोजन यह दिखलाता है कि उनके जैसे विदेह और स्थित-प्रज्ञ पुरुष को भी सीता का निर्वासन कितना कष्ट पहुंचा सकता है, मानवीय कर्षणा किस प्रकार ज्ञान और धैर्य का पुल भी ढाह सकती है, जनक आते ही क्षोभ व्यक्त करते हैं कि इतने दिनों से निरन्तर कष्ट देता हुआ भी यह अपमान नये घाव जैसा बढ़ रहा है और मन का क्षोभ हारे की तरह मर्म पर निरन्तर चल रहा है, मर्म आज भी नहीं कटता। आज भी यह दग्ध शरीर टिका हुआ है। आत्मघात वर्जित है और अनेक वर्ष बीत जाने पर भी प्रत्येक क्षण में नयी-नयी भावना के कारण प्रत्यग्र लगने वाला दुःख का आवेग शान्त नहीं होता। 'अपत्ये यत्तादृग्दुरितमभवत्तेन महता, विषक्त-स्तीव्रेण ब्रणित हृदयेन व्यथयता। पटुर्धारावाही नव इव चिरेणापि हि न मे, निकृन्तन्मर्माणि क्रकच इव मन्युर्विरमति ॥' देवता की यज्ञभूमि में उत्पन्न सीता का ऐसा भाग्यविधान कि मैं लज्जावश खुलकर रो भी नहीं सकता। राम ने भी सीता के बाल्यावस्था का ऐसा ही मोहक वीथी अंक में उपवर्णित किया था। इन दोनों में सीता के भोलेपन पर बल है। और ऐसे भोलेपन के साथ ऐसा अकर्षण व्यवहार हो तो कर्षणा और प्रखर हो जाती है। जनक-कौशल्या का मिलन होता है। कौशल्या अरुन्धती के बहुत कहने पर सामने आती है और आते ही जनक सीधे कौशल्या से बात नहीं करते। कञ्चुकी से पूछते हैं—प्रजापालक राम की माता कुशलपूर्वक है। कञ्चुकी राम की ओर से सफाई देता है। सफाई देते ही जनक

का क्रोध उभर आता है। कौन होती है यह अग्नि मेरे सन्तान को शुद्ध करने वाली। अरुन्धती सभालती है कि अग्नि-शुद्ध सीता का कहना ही सीता का अपमान है। कौशल्या मूर्छित हो जाती हैं। जनक पसीजते हैं और स्मरण करते हैं कि कौशल्या मेरे अत्यन्त प्रियमित्र दशरथ की पत्नी हैं और मैं इन दोनों का विश्वास पात्र रहा हूँ। कौशल्या होश में आते ही जानकी का स्मरण करती हैं और कहती हैं कि और लोगो के लिए जानकी वधू रही लेकिन मेरे लिए तो लडकी थी। अरुन्धती आश्वासन देती हैं कि कल्याणमय परिणाम होगा। इतने में वच्चों का कोलाहल सुनाई पड़ता है और जनक दूर लव को देखकर बुलवाते हैं। अरुन्धती, कौशल्या और जनक तीनों को लगता है कि इस वच्चे में सीता और राम की छाया है पर कौशल्या और जनक को इसकी सूचना नहीं है कि सीता को पुत्र उत्पन्न हुए, इसलिए वे निराश हो जाते हैं। पुन लव अपने रामायण-ज्ञान की सूचना देता है और बतलाता है कि मैंने केवल वही तक कथा पढी है वहाँ लक्ष्मण सीता को वन में अकेले छोड़कर लौट गये हैं। यह उल्लेख होना था कि कौशल्या का दुःख उमडता है और जनक का क्रोध। वे भभक पडते हैं कि ये दुष्ट नागरिक इतने क्रूर हैं और रामभद्र इतने उतावले हैं? वे धनुष चढ़ाने के लिए तथा शाप देने के लिए उद्यत होते हैं, कौशल्या काप उठती हैं। लव जनक का समर्पण करते हैं। अरुन्धती के अनुरोध पर जनक पुन. शान्त हो जाते हैं। इस अंतर्द्वन्द को इंगितमात्र करके नाटककार पुनः कौतुक की सृष्टि करता है। वच्चे आते हैं और लव को घोडा दिखाने के लिए खीच ले जाते हैं। वृद्ध लोगो के चले जाने के बाद लव तथा वच्चे रगमच पर आते हैं। लव बडे-बूढे की तरह उन्हे समझाता है कि यह अश्वमेध का घोडा है। तुम लोग ऐसे मूर्ख हो कि अश्वमेधकाण्ड पढा है पर तुम्हे स्मरण नहीं है।

लव पताका और अश्व छीन लेने की चुनौती का सामना करने के लिए उद्यत हो जाता है। कहता है कि डेलो में मारते हुए घेरकर ले चलो। मृगो के बीच में चरेगा। मैं डर में आने वाला नहीं हूँ। वच्चे भागते सैनिको को देखकर भागते हैं, पर लव शस्त्र लेकर खडा हो जाता है।

पांचवाँ अंक विना किसी व्यवधान के नैरन्तर्य में प्रारम्भ होता है। अश्वरक्षक चन्द्रकेतु, लव के शौर्य की प्रशंसा करते हुए रगमच पर आता है। सुमन्त को लव का शौर्य देखकर राम का स्मरण होता है। इतने में लव चन्द्रकेतु के सामने आता है तथा दोनों का एक-दूसरे के प्रति आदरभावपूर्वक मुठभेड प्रारम्भ होती है। बीच-बीच में सैनिक लव से लडते हैं, लव उन्हे पराभूत करता है। जब वह जृम्भकास्त्र का प्रयोग करता है तब सुमन्त को सदेह होता है कि कैसे इसे यह अस्त्र प्राप्त हुआ। दोनों कुमार एक-दूसरे से मिलकर मन में सकोच करते हैं "वीराणां समयो हि दारुणरसः स्नेह-क्रमं वधते" कि वीरो का आचार स्नेहक्रम में बाधक हो रहा

है। चन्द्रकेतु सुमन्त से आज्ञा मागते हैं कि मैं रथ से उतरकर लव से लड़ूँ। सुमन्त अनुमति देते हैं और कहते हैं कि दशरथ का कुल आज प्रतिष्ठित हो गया। चन्द्रकेतु कहता है कि कौसी प्रतिष्ठा जब कि कुलज्येष्ठ राम स्वयं अप्रतिष्ठित है, सीता के निर्वासन के परिताप से एकदम टूटे हुए है। लव को एक बार सकोच होता है कि हम क्यों लड़ें। हम नहीं लड़ते पर अश्वरक्षको ने बड़ी उद्दीपक बातें कही। इतने में पुनः वाक्कलह प्रारम्भ हो जाता है। लव तथा चन्द्रकेतु लड़ पड़ते हैं। यहाँ तक कि लव—

बुद्धास्तेन विचारणीयचरितास्तिष्ठन्तु ह्यं वर्तते
सुन्दस्त्रीमथनेप्यकुण्ठयशसो लोके महान्तो हि ते ।
यानि त्रीण्यकुतोऽभुखान्यपि पदान्यासन्खरायो धने
यद्वा फौशलमिन्द्रसूनुनिघने तत्राप्यभिज्ञो जनः ॥

(उ० रा० च० 5—34)

ताड़कावध तथा बालिवध को लेकर राम की कड़ी आलोचना कर बैठता है। चन्द्रकेतु से यह सहन नहीं होता तथा युद्ध आरम्भ हो जाता है।

पृष्ठ अंक का प्रारम्भ विद्याधर मिथुनो के युद्धवर्णन से होता है जिसमें शब्द-क्रीड़ा विपुल मात्रा में है। विद्याधर अंत में सूचना देता है कि यह युद्ध राम के विमान के बीच में आने से रुकता है तथा राम को देखकर दोनों बच्चे प्रणत हो उठते हैं। चन्द्रकेतु लव का परिचय अपने मित्र के रूप में देते हैं तथा राम लव की प्रशंसा कायवान् क्षात्रधर्म के रूप में करते हैं। लव विचलित हो उठता है। राम सोचते हैं कि यह अकारण स्नेह क्यों उमड़ रहा है। पुनः समाधान देते हैं कि स्नेह तो अकारण होता है। लव को जब पता चलता है कि ये ही राम हैं तो और भी विनीत होकर प्रणाम करता है तथा क्षमा मांगता है। राम पूछते हैं किस अपराध के लिए क्षमा। चन्द्रकेतु कहते हैं कि अश्वरक्षकों को चुनौती देने के लिए इनका शौर्य उमड़ पड़ा था। राम इस पर शावाशी देते हैं और जब उन्हें यह सूचना मिली कि उसने जूम्भकास्त्र का प्रयोग किया। तब उसके सहार के लिए कहते हैं। उस अस्त्र की प्राप्ति के सम्बन्ध में पूछने पर लव कहता है कि हमें जन्म से प्राप्त है। राम कहते हैं—कुछ भी हो सकता है। इतने में लव के ज्येष्ठ भ्राता कुश धनुष चढ़ाये हुए आ जाते हैं। राम इस साकार वीररस की प्रशंसा करते हैं पर कुश युद्ध के नशे में है, राम को नहीं देखता तथा लव से पूछता है कि क्या बात है? लव उत्तर देता है कि आप अब दर्प छोड़कर विनयपूर्वक व्यवहार करें। ये सामने रामायणकथा नायक ब्रह्मकाश के रक्षक रामचन्द्रजी हैं। अब यही से राम दूसरी ओर मुड़ते हैं। उन्हें स्मरण आता है कि ये दोनों बच्चे हमारे कुल के हैं। यही नहीं, इनमें जानकी की भी छाया दिखायी देती है। वैसे ही ओठ है, कान है। पूछे, शायद ये बच्चे वे ही हों। उनकी आंखें भर आती हैं। लव तथा कुश इस पर तटस्थ

टीका करते हैं। लव कहते हैं कि क्यों राम की आखों में आंसू आ गये। कुश कहता है तुमने रामायण नहीं पढ़ी। रघुपति को सीतादेवी के बिना क्या सुख रह गया है। राम स्वगत कहते हैं। यह तटस्थ वार्ता है, प्रश्न करने की आवश्यकता नहीं। बच्चे भी मेरे ऊपर अनुकम्पा दिखला रहे हैं। यह दशा हो गयी है। करुणरस की निष्पत्ति में लव का चन्द्रकेतु से युद्ध, लव की आलोचना, कुश का अपने पिता के सामने ही उनके विरुद्ध दुःख की अनजाने चर्चा ये सभी बातें महायक होती हैं, क्योंकि ये सारी बातें यह दिखलाती हैं कि इतनी निर्भम और दारुण परिस्थिति है कि लडका भी पिता से इतना दूर हो गया है। एक ही कुल के बच्चे में व्यर्थ का युद्ध होता है। राम को अपने बच्चों से ही ऐसी बातें सुनने को मिलती है जिस पर और अधिक रुलाई आती है। राम जब लव-कुश से रामायण से कुछ अश पढ़ने को कहते हैं तो वे ऐसे मर्म-भेदी प्रसंग को पढ़ते हैं कि उनका दुःख और अधिक हो जाता है।

तथैव रामः सीतायाः प्राणेभ्योऽपि प्रियोऽभवत् ।

हृदयं त्वेव जानाति प्रीतियोगं परस्परम् ॥

(उ० रा० च० — 332)

और तो और, जब लव अत्यन्त मधुर सकेतवाला मन्दाकिनी विहार का प्रसंग उपस्थित करता है तो राम को एक बार लज्जापूर्ण हसी आती है कि बच्चे भी कितने विचित्र होते हैं विशेष रूप से वन में पले हुए। वे नहीं समझते कि कब क्या कहना चाहिए। वे नहीं समझते कि प्रवास में तो प्रिया ध्यान कुछ आश्वासन देता है किन्तु जब पत्नी की मृत्यु हो जाती है तो जगत् जीर्ण अरण्य हो जाता है। तथा हृदय भूसे की आग में निरन्तर जलता रहता है। इतने में सूचना मिलती है बच्चों के झगड़े की बात सुनकर शिथिल गान्त से धीरे-धीरे वाल्मीकि, वशिष्ठ और दशरथ की रानिया आ रही हैं। राम विचलित हो उठते हैं कि मैं क्यों सहस्र खण्डों में विदीर्ण नहीं हो जाता कि इस महापाप की स्थिति में अपने पितातुल्य अपने श्वसुर जनक से मिलूं। पुनः नेपथ्य से सूचना मिलती है कि रामचन्द्र को क्षीण देखकर माताएँ मूर्च्छित हो जाती हैं। राम कहते हैं कि मेरे ऊपर करुणा व्यर्थ है। मैं उसके प्रति अकरुण रहा हूँ जो जनको और रघुओं दोनों के कुल की मंगल थी।

सातवा अंक गर्भाक के रूप में प्रस्तुत होता है। नाटक के भीतर नाटक रचा जाता है। राम तथा समस्त अयोध्यावासी दर्शक के रूप में उपस्थित होते हैं। इस नाटक में सीता परित्याग के अनन्तर की कहानी अभिनीत होती है। इसमें पता चलता है कि पृथ्वी भगवती भागीरथी और वसुन्धरा ही सीता के प्रसव के समय उपस्थित हैं। पृथ्वी और भागीरथी में राम के इस कार्य को लेकर बातचीत भी होती है। इन सबके बीच में राम का लक्ष्मण से संवाद चलता रहता है। एक साथ दो नाटक चलते रहते हैं। पूरी कथा की योजना ऐसे चलती है जैसे राम नाटक न

देख रहे हो, उन घटनाओं का साक्षात्कार कर रहे हो और जब नाटक में सीता को लेकर गंगा और अरुन्धती चली जाती है तो राम को लगता है कि सीता लोकान्तर में चली गयी और वे मूर्छित हो जाते हैं। लक्ष्मण उलाहना देते हैं कि भगवान् वाल्मीकि तुम्हारा क्या यही काव्यायं था? इतने में नाटक यथार्थ हो जाता है। गंगा और पृथ्वी के साथ सीता गंगा के जल से ऊपर आती है। गंगा और पृथ्वी नेपथ्य में अरुन्धती के हाथों में सीता को सौंपती है। अब भी राम होश में नहीं आते। जब सीता स्पर्श करती है तो उन्हें होश आता है। राम गंगा और वसुन्धरा को प्रणाम करते हैं। अरुन्धती नागरिकों को भर्त्सनापूर्वक आज्ञा देती है, अब भी तुम्हें सीता के बारे में प्रमाण चाहिए? और लोग लज्जित होकर सीता को प्रणाम करते हैं। अरुन्धती राम को आज्ञा देती है कि तुम यज्ञ में सीता को घर्मचारिणी बनाओ। सीता मन में कहती है कि क्या आर्यपुत्र को सीता का दुःख परिमार्जन करने की कला याद है? राम आज्ञा शिरोधार्य करते हैं और सीता कहती है मैं फिर से जी उठी। यहाँ भी सबका मिलन होता है। बच्चों से भेटकर सीता यही कहती है, देर तक मेरी गोद में छिपे रहो। मैं दूसरे लोक से लौटी हुई तुम्हारी माता हूँ। सबके बाद राम का अन्तिम वाक्य यही है :

“सर्वमिदमनुभवन्नपि न प्रत्येमि। यद्वा प्रकृतिरियमभ्युदयानाम्।”

इस नाटक के भरतवाक्य में ठीक यही कहा गया है कि लोग शब्द ब्रह्मवेत्ता कवि की इस परिणत वाणी को बार-बार अभिनीत करें जिससे गुरुतर पाप से रक्षा हो, श्रेय की वृद्धि हो तथा समस्त लोक का मंगल हो।

इस प्रकार ऊपर से देखने पर तो राम और सीता के मिलन के पर्यवसान है पर वस्तुतः मिलन होता नहीं, क्योंकि सीता और राम दोनों टूट चुके हैं। लोगों को प्रताड़ित करने के लिए ही मिलन होता है, वह दैवी शक्तियों के सहयोग से लोगों की कुबुद्धि का मार्जन तो हो जाता है किन्तु सीता के हृदय में एक शल्य है, क्या आर्यपुत्र को मेरा दुःख दूर करने की कला अभी भी याद है और राम के मन में होता है कि सब कुछ घटित हो रहा है और मुझे विश्वास नहीं हो रहा है दोनों को अपने दुःख की समाप्ति पर विश्वास नहीं है। यही और अधिक कर्ण है। दोनों का इतना बड़ा त्याग केवल लोक-मंगल एवं लोकरंजन के लिए है किन्तु लोकमंगल के लिए किया गया यह कर्ण वलिदान दोनों के हृदय में स्थायी वेदना के रूप में कीलित हो गया है।

इस नाटक की ऊपर जो सातों अंकों की धारावाहिक व्याख्या की गयी है उसका प्रयोजन एकमात्र यही है कि कर्णरस की निष्पत्ति में किस प्रकार कथा-वस्तु और पात्र-योजना सहायक हुई है और किस प्रकार अगी कर्णरस सहायक के रूप में हास्य, वीर, भयानक, रौद्र और अद्भुत का विनियोग सफलतापूर्वक किया गया है, यह बात समझ में आ जाय। भवभूति वाल्मीकि के त्रौच-वधवाले

श्लोक से अभिभूत है। वे यही मानते हैं कि शोक ही श्लोक बन करके सबसे स्थायी श्लोक बनता है। उन्होंने इसीलिए जो भी नयी उद्भावनाएं की उनके पीछे एक ही उद्देश्य था कि सीता निर्वासन की जिम्मेवादी अकेले राम पर हो जिससे उसकी ग्लानि भी सबसे अधिक राम को हो। भवभूति के राम की अधीरता सामान्य पुरुष की अधीरता नहीं है। वह सामान्य रूप से वज्रमय पुरुष की अधीरता है, क्योंकि राम को लगता है कि उनके दुःख के समभागी हैं वन, पर्वत, नदी और कुछ दूर तक वनदेवता। इन्हीं के बीच आकर राम अधीर होते हैं। और वही जाकर खुलकर रोने से वे फिर से आत्मीयता पाते हैं, जिसके फलस्वरूप वे अपरिचित लव-कुश को देखकर भी अपनेपन के भाव से उच्छ्वसित हो उठते हैं। इस नाटक में बीच-बीच में गहरा दार्शनिक पुट है। कहीं-कहीं वैदिक भाषा की छटा है। वह ज्ञानके प्रदर्शन के लिए नहीं, वह करुण की लोकोत्तर भूमि की स्थापना के लिए है क्योंकि कवि की मान्यता है कि चैतन्य का जहां सबसे अधिक उद्रेक होगा वही दुःख का सवेदना गहरी होगी। चैतन्य का यह अभिशाप है कि गहराई से दुःख की सवेदना दे।

“दुःखसवेदनायैव रामे चैतन्यमागतम्।”

इसी दृष्टि से देखने पर यह नाटक कृत्रिम नागर जीवन के दुराव-भरे कुत्सित रूप के विरुद्ध तीव्र आक्रोश भी व्यक्त करता है और यह भी व्यक्त करता है कि ऐसे दुराव-भरे लोक के लिए व्यक्ति की निष्ठा का कोई महत्त्व नहीं रहता है, क्योंकि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति के लिए कितनी गहराई में प्रीति पालता है यह बात उनके मन में घर नहीं कर सकती है। यह बात केवल सहज दुःखरहित जीवन विताने वाले वनवासियों में ही घर कर सकती है। इसीलिए नाटक शुरू होता है उत्सवों के बाद की खाली चर्चा से और बीच-बीच में बराबर वन के साक्षात्कार से मानो प्राण पाता हुआ आगे बढ़ता है।

एक और दृष्टि से देखा जाय तो लगता है कि मनुष्य को मनुष्यत्व की शिक्षा अगर देवताओं और ऋषियों से मिलती है तो क्या बात हुई। यह तो उसकी पराजय है। देवता मन में जगे और तब मनुष्य में करुणा आये, इससे क्या बात बनी। मनुष्य से मनुष्य व्यथित हो और इसके लिए राम के द्वारा किया गया यह दारुण कर्म पर्याप्त न हो इससे बढ़ करके करुणा की बात क्या हो सकती है। पर भारतीय दृष्टि में मानवीय ममता और स्नेह का यही मूल्य है और इसीलिए भवभूति ने यह नाटक रचा है। इस नाटक की आलोचना करने वाले यह भूल जाते हैं कि असाधारण परिस्थितियों और साधारण मनोभावों का अत्यन्त सहज चित्रण इस नाटक में है। इसीलिए जहाँ शब्द के रूप में कठिन है वहाँ इसे समझना आसान है और जहाँ इसकी भाषा सहज एवं प्रभावपूर्ण है वहाँ इसकी गभीरता का थाह लगाना कठिन है। जितनी गहरी व्यंजनाएँ और जितने दो अर्थों वाले शब्द इतने हैं उतने

संकेत संस्कृत के किसी नाटक में नहीं है। जितना नाटकीय जोड़-तोड़ इसमें है उतना अन्यत्र नहीं है। इससे सिद्ध होता है कि भवभूति को भारतीय रगमच का एक सजग अनुभव था। वे नये प्रयोग करने में इसीलिए समर्थ थे। छाया अंक और गर्भांक का जिस प्रकार उन्होंने विनियोजन किया है और जिस प्रकार सवादों को दो-दो भूमियों पर साथ रखते हुए भी एक-दूसरे में गूथा है वह अपूर्व कल्पना और प्रयोग कुशलता के बिना संभव नहीं हो सकता। संस्कृत नाटक में रस केन्द्र होता है। नेता और वस्तु उसके अधीन होता है। इसीलिए चरित्रचित्रण या कथावस्तु के चमत्कार की दृष्टि से विचार अलग से करने की आवश्यकता नहीं है, वह ऊपर किया जा चुका है।

भवभूति का वैशिष्ट्य इसमें है कि उन्होंने राम की कथा राम की ओर से प्रस्तुत की है, उन्होंने नाटक के लिए अपूर्व चित्रित रस को केन्द्र में प्रतिष्ठित किया और उन्होंने वाल्मीकि के काव्य का प्रयोजन नृशसता के विरुद्ध करुण आक्रोश में आकर उसे उत्तररामचरितम् में घटित कराया। यह केवल राम के उत्तर जीवन का चरित नहीं, यह लोकोत्तर राम का चरित है जिसमें राम राजा से ऊपर एक मानवीय मूल्यों के विचारक के रूप में उपस्थित होते हैं। राम स्वयं उन मूल्यों के लिए दुःख झेलकर उन्हें अर्थवत्ता देते हैं। उन मूल्यों से सबसे बड़ा मूल्य है विश्वास की रक्षा। जितने देव या ऋषि पात्र हैं वे सभी विश्वास की रक्षा करते हैं। राम रक्षा नहीं कर पाते तो उसके लिए अनुतापमय दीर्घ जीवन बिताते हैं तथा उस अनुताप में पिघलकर वे शुद्धरूप में अभीष्ट मूल्य के साकार प्रतिमान बन जाते हैं। जहाँ कहीं विश्वासमय जीवन का, निश्चल जीवन का चित्र प्रस्तुत करना होता है वहाँ भवभूति से बड़ा चित्रकार संस्कृत में नहीं मिलता। जहाँ कहीं दीर्घ परिचय के कारण उभरी हुई आत्मीयता का चित्र खींचना होता है वहाँ भवभूति से बढ़कर जीवनदर्शन का व्याख्याता नहीं मिलता।

अहंत सुखदुःखयोरनुगतं सर्वास्ववस्यासु यद्,
विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः ।

कालेनावरणात्प्रियात्परिणते यत्प्रेमसारे स्थित
भद्रं तस्य सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत्प्रार्थ्यते ॥

(उ० प० रा० च० 1-39)

अकिंचिदपि कुर्वाणः सोढवेदुःखान्यपोहति ।

तत्तस्य किमपि द्रव्यं यो हि यस्य प्रियो जनः ॥

(उ० रा० च० 6-5)

ये दो श्लोक ही इसके पर्याप्त निदर्शन होंगे कि भवभूति जिस आत्मीयता को श्रेष्ठ मानते हैं वह ऐसी है कि जो सुरक्षित पूजा की तरह है, स्नेह के सार की तरह है जिसमें उसका सारा रस तलछट में आपस के सब दुराव, उपचार हट जाने

पर स्थिर हो गया है। इसी के साथ जब अपघात होता है तो मानवीय करुणा का उदय होता है और उस करुण के प्रवाह में फिर ज्ञान, वैराग्य, राग, द्वेष, क्रोध सब बह जाते हैं और मनुष्य के चित्त का प्रक्षालन हो जाता है। इसीलिए इस कथा को कवि ने स्वयं कहा है—

“मांगल्या च मनोहरा च जगतो मातेव गगेव च ।”

उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी में दिया गया वक्तव्य ।

2

सहृदय, हृदय-संवाद और रसनिष्पत्ति

इद कविभ्यः पूर्वोभ्यो नमो वाकं प्रशास्महे ।

विन्देम देवतां वाचममृतामात्मनः कलाम् ॥

मैं अपने पूर्ववर्तियों की अमूर्त कला का वदना करता हूँ और उनके स्मरण के पुण्य प्रताप से कुछ ऐसे विषय के संबन्ध में निवेदन करना चाहता हूँ, जिसके बारे में व्यवस्थित रूप से सूत्र विशेष कहा नहीं गया है, उल्टे कुछ भ्रम जरूर पैदा कर दिये गये हैं, जिससे प्राचीन भारतीय काव्यशास्त्र की व्यापकता को प्रश्नास्पद बनाने का प्रयास हो रहा है और उनसे भिन्न परंपरा की तलाश की जा रही है। मेरा प्रभावित चर्चा-विषय है सहृदय की अवधारणा इसी से स्वतः दो और विषय जुड़ जाते हैं, हृदय संवाद और रस-निष्पत्ति में सहृदय और हृदय-संवाद का योगदान।

सहृदय को समझने के लिए सबसे पहले भारतीय भावधारा में वाक् क्या लीला करती है, यह जानना चाहिए। ऋग्वेद के वृहस्पति सूक्त (10/71) में अन्तःस्फूर्ति वाक् की परिशुद्धता धीर अर्थात् ध्यानमुक्त मन से इसकी रचना सख्य भाव की पहचान तथा कल्याणलक्ष्मी के उदय में ही इसकी सार्थकता की पहचान लक्षित हैं—

सक्तुमिव तित्तउना पुनन्तो धीरा मनसा वाचमक्रत ।

अत्रा सखायः सख्यानि जानते भद्रेषां लक्ष्मीनिहिताधिवाचि ।

इसी सूत्र के एक दूसरे मंत्र में इस पर बल दिया गया है कि यज्ञ में प्रयुज्यमान होने के कारण वाक् की एक राह बनी, जिससे फिर अनेक राहें बनीं। यज्ञ में वही मंत्र बार-बार उच्चरित होकर अपूर्व की सिद्धि करता है, उसी प्रकार ध्यान-योग से सिरजी वाणी भी बन बन उच्चरित होकर नया नया अर्थ देती है। एक अन्य मंत्र में इस वाक् की उत्सर्मणीयता का वर्णन मनोरम उपमा के द्वारा किया गया है। उसे देखते हुए भी हम देख नहीं पाते। सुनते हुए भी सुन नहीं पाते। वह

मुवासिनी वाक् सर्जन के लिए उद्यत स्त्रीतत्त्व की तरह जिसे वरण करती है, उसी को उन्मीलित होती है ।

उतत्व पश्मन्न ददर्श वाचयत त्वः ऋषवन् न श्रणोत्येनाम्
उतो त्वस्मै तन्व विसस्त्रे जायेव पत्य उशती सुवासा' ॥

इन सभी मंत्रों की गहराई में जाये तो वाक् तत्त्व के बारे में तीन बातें सामने आती हैं—

1. वाक् का अर्थ ही है साझेदारी और साझेदारी की पहचान । परिशुद्ध और ध्यानकाल्पित वाणी के द्वारा ही साथ साथ रहकर कल्याण-यात्रा का भाव जगता है । पर यह भाव उन्हीं के मन में जगता है जो सखा है, जो सख्य के लिए उत्सुक हैं, जो सचन के लिए (सच् धातु से ही सखि शब्द व्युत्पन्न है । सचिव शब्द व्युत्पन्न है, सवत, सवित शब्द भी इसी से व्युत्पन्न हैं) एक दूसरे की आकांक्षा के लिए पर्युत्सुक हैं । यही तो सहृदय होने की पहली शर्त है, सबके साथ साझेदारी की उमंग जिसका भीतर न हो, वह क्या सखा होगा, क्या होगा सहृदय ?

2 अतःस्फूर्त वाक् से यज्ञ-प्रयोग में अपूर्व की सिद्धि होती है, इसका अर्थ यह है कि आहुति के भाव से निजत्व के परत्व के लिए अर्पण के भाव से मंत्र उच्चरित होना है । उसके उच्चारण की पुनरावृत्ति में नवीनता आती है, क्योंकि अर्पण भाव नया होता है । पूरा कर्मकांड पूवज्ञात रहता है पूर्वचिन्तित रहता है, पर प्रक्रिया की अनूवता के कारण अपूर्व तृप्ति मिलती है । यज्ञसंस्था समुदाय संस्था नहीं है, यज्ञ व्यक्ति रूप में यजमान कराता था और होता अध्वर्यु उद्गाता कोटि के ऋत्विक् व्यक्ति रूप में अपनी अपनी भूमिका में यज्ञानुष्ठान करते थे, पर जब अंतिम आहुति दी जाती थी, तब कहा जाता था—‘ये वयं यजामहे’ जो ये सब हम (जो यहाँ हैं जो यहाँ नहीं है, जिनके लिए है, जो यज्ञ में सम्मिलित हैं, जो भी यज्ञ का द्रव्य है, जो भी यज्ञ के यजनीय देवता हैं, वे सब मिलकर हम अपने लिए अपनी समग्रता के लिए अपनी समष्टि चेतना के लिए, यज्ञ कर रहे हैं, इसका आशय यही था कि यज्ञ की प्रक्रिया में यह सर्वमयता के रूप में अपनी व्यक्ति के रूपान्तर का भाव ही अपूर्व की सिद्धि करता है । वाग्यज्ञ भी ऐसा ही होता है । कोई एक रचता है कोई एक सुनाता है । सब अलग अलग सुनते हैं । किसी एक की कथा है । जानी हुई कथा है, जाना हुआ पात्र है, सभी जाना हुआ हो, बार-बार उसका पाठ करने पर ज्ञात होता रहता है, तो भी रचने और ग्रहण करने, इन दोनों अनुभवों में यह सन्निहित रहता है कि रचना पर के लिए है और ग्रहण करना भी अपने भीतर की समग्रता के लिए है, व्यक्ति के लिए नहीं । कालिदास ने ग्रहण के इस भाव को रघुवश के पन्द्रहवें सर्ग में बड़ी अच्छी उपमा से समझाया है । अयोध्या की सभा में लव कुश ने सीता के परित्याग तक की रामकथा सुनायी, यही तक उन्हें कथा याद करायी गयी थी और एकाग्र भाव से एकतान चित्त से

सुनती रहीं, सुनती रही, कान कहीं अन्यत्र नहीं गये, सारी इन्द्रियां कानों में ही समा गयी, पता नहीं कब आसू तिप् तिप् झरने लगे, जैसे प्रातः की आभा में शिशिर में जंगल की जमीन हवा थम्ह जाने पर ओस से झलमलाने लगती है। काव्य का ग्रहण पूरी समष्टि चेतना को झलमला देने वाला अनुभव है, विजडित और सवेदन शून्य चित्तभूमि को सिहरा देने वाला, आविद्ध कर देने वाला, भिगो देने वाला, प्रदेश को उद्भासित कर देने वाला अनुभव है। इस प्रकार वाक् की समष्टिमयता संसार के अन्य ऐन्द्रिय अनुभवों से कुछ अलग अनुभव कराती है, जो ऐन्द्रिय संसार या दूसरे शब्दों में लोक में अनुभव से अनासक्त नहीं है, असम्पृक्त नहीं है, उल्टे गहराई से संसक्त है, व्यापक रूप से संसक्त है, बस इतना ही है कि अनुभव के प्रारंभ में व्यक्ति है पर अनुभव की परिपाकावस्था में अनुभव करने वाला अनुभव और अनुभव करने वाला सब एक हो जाते हैं, उस समय व्यक्त के लिए अवकाश नहीं रहता।

3. वैदिक वाग् अवधारणा में तीसरा उल्लेखनीय बिन्दु यह है कि सर्जनात्मक वाणी अपने ग्राहक अपने ग्राहक की खोज में सुवस्त्रों में आधी ढकी आधी उधरी आधी श्रवणों में आती, आधी नहीं आ पाती, आधी परिचित और आधी अपरिचित रूप में सचरणशील होती है, सम्प्रेषित होती है, मर्म सब पर प्रकट नहीं होता, हृदय सबसे नहीं मिलता, बस उससे मिलता है, जो प्रतीक्षा करता रहता है, जो पक्तियों को गुनगुनाता रहता है, अर्थ रूप में रचना अवतरे, अब अवतरे। वह ग्राहक वही होगा, जिसके चित्त में छनी हुई वाणी जैसी परिष्कृति है, जो अन्य आस्वाद्य विषयों के अनुभवों को छान कर शब्दार्थ—अनुभव को अलग कर चुका है, जो शब्दों की प्राणवत्ता पहचान चुका है, क्योंकि जो जीवन की विविध छटाओं में से उन शब्दों के गुजरने वाले शब्दों का स्पन्दन सुन कर ग्रहण कर चुका है, वही सहृदय है।

इस अवधारणा से जुड़ी हुई एक दूसरी वैदिक अवधारणा है, सामजस्य की। सामजस्य सूक्त में कहा गया है (अथर्ववेद 6/64) कि अच्छी तरह मिल जानो, अच्छी तरह एक दूसरे में पृक्त हो, एक दूसरे से मिलो एक दूसरे के मन को समझने वालों के मन मिले जैसे पूर्व में देवता अपना अपना हिसाब अच्छी तरह पहचानते हुए साथ रहते थे, वैसे रहो। देवता चाहते हैं कि इन मनुष्यों का मन्त्र समान हो, सबमें एक तरह व्याप्त हो, तुम्हारा साथ साथ मिलना-जुलना-बैठना समान हो, सर्वमय हो, इनका व्रत समान हो, इनका चित्त समान हो। समानता में आबद्ध मनुष्य देवता से कहते हैं कि समान दृष्टि से हम तुम्हें आहुति देते हैं, हमारे भीतर समान चेतना का अधिसवेश करो, हमारा सौचन समान हो, हमारे हृदय समान हो, मन समान हो जिससे हम तुम्हारे साथ भली तरह समजस हों।

सं जानीध्व सं पृच्यध्व सं वो मनांसि जानताम् ।

देवा भागं यथा पूर्वं सं जानना उपासते ।।

समानो मंत्र समितिः समानी समानं व्रतं सह चित्तमेषाम् ।

समानेन वो हविषा जुहोसि समानं चेतो अभिसविशध्वम् ॥

समानी व आकूतिः समाना हृदयानि व ।

समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ॥

यह समान क्या है, इस पर विचार करें। समान शब्द अस् (= होना) धातु का वर्तमान कालिक आत्मनेपदी कृदन्तरूप हैं, इसका अर्थ है अपने लिए अस्तित्ववान्। इसी अस् से सम शब्द भी बना है, इसी से सह भी बना है, साकं भी कदाचित् बना है, सत् और असत् तो हैं ही। यह भी उल्लेखनीय है कि संस्कृत में समं समानं, सह, साक इन सबका अर्थ सहित है। अपने लिए अस्तित्ववान् और सहित ये दोनों विरोधी भाव जरूर ऊपर से लगते हैं, पर जब अस्तित्व की बात अपनी अन्तरात्मा की ओर से की जाती है, तब अपने आप उस अन्तरात्मा में प्रतिबिम्बित विश्वात्मा का साहचर्य उद्बोधित हो जाता है, शुद्ध अस्तित्व तो अभी आप समग्र अस्तित्व होगा, इसलिए कोई विरोध नहीं है। अभी अभी उद्धृत दूसरे मंत्र में समानं के जोड़ में सह आया है, इसलिए समानता का अर्थ वरावरी नहीं है, अलग अलग हिस्से का बँटवारा नहीं है, उसका अर्थ सबका मिलकर सहभागी होना है, दूसरे के द्वारा उपभोग को और उसकी परितृप्ति को अपना उपभोग और अपनी परितृप्ति मानना है। इस समानता का आधार है मन का मन से मिलना, चित्त का चित्त से मिलना, हृदय का स्वेच्छा से विवश हो जाना। अथर्ववेद के एक दूसरे सूक्त (6/94) में सरस्वती ने यह घोषणा की है कि मैं मन से मनो को गहती हूँ, जिससे मेरे चाहको मेरे चित्त के अनुसार अपने अलग अलग चित्तों के साथ चल सको, मैं तुम लोगो के हृदय खींच कर वशीभूत करती हूँ, जिससे मेरे चले हुए रास्तो पर तुम चल सको—

अह गुष्णामि मनसा मनांसि मम चित्त मनु चित्तेभिरेत ।

मम वशेष हृदयानि व कृणोमि मम यातमनुवर्तमान एत ॥

यह सरस्वती जातीय सवेदना है, जातीय स्मृति है, जातीय प्रज्ञा है, जातीय चित्ति है, जातीय जीवन-निष्ठा है, जातीय श्रद्धा है। इस श्रद्धा का हो जाना ही सहृदयता है। श्रद् और हृद् एक ही शब्द के दो रूप हैं और इसका स्थान मन चित्त दोनों से ऊपर है, मन में जो राग द्वेष रहते हैं, पहले उनका साधारणीकरण होता है, चित्त में जो समझदारी रहती है फिर उसका साधारणीकरण होता है, इसके अनंतर अपने आप एक ऐसे विगलन की तैयारी हो जाती है कि कुछ अभ्यास नहीं करना पड़ता, द्रुति में अपने आप प्रवाह होता है। हृदय का व्यापार तो यह द्रुति ही मुख्य रूप से है, पर द्रुति तभी होती है जब अभितप्त अवस्था पहले आ जाय। मानस व्यापार और

चैतस व्यापार क्रमशः स्मृति की सघनता और ध्यान की तीव्र दाहकता और प्रकाशकता से हृदय के द्रवण की भूमिका बनती है। जो सहृदय होता है, उसके भीतर सघन स्मृति होती है और उसमें ध्यान-योग होता है, धी होती है, रचयित्री और भावयित्री प्रतिभा का तीक्ष्ण प्रकाश होता है, उस प्रकाश में सृष्टि घुल कर नवोन्मीलित हो जाती है। कहने में बात बड़ी असंभव और अवास्तविक लगती है, कहीं ध्यान योग होता है।

1. प्रत्येक रचनाकार में, कहीं स्मृति की सघनता होती है और कहीं प्रत्येक रचना हृदय में झकृत होती है। शब्दार्थ ग्रहण करके कुछ अच्छा लगता है, वस इससे अधिक क्या चाहिए, परन्तु कुछ गहराई में सोचें तो रचना मात्र में ये तीनों सोपान (भले ही इनकी आनुपूर्वी रचना के आस्वाद के समय पकड़ में न आये) होते ही होते हैं।

सहृदयता एक सामाजिक तैयारी है, लोक के बीच रहते हुए, लोक का सुख-दुःख झेलते हुए, पर समस्त उस झेलने में लोकमात्र को समाविष्ट करते हुए एक ऐसे लोक के नागरिक होने के लिए, जिनमें किसी भी लौकिक विषय की विस्मृति नहीं होती, किसी से संसर्ग नहीं छूटता, उल्टे संसर्ग कुछ अधिक गहरा हो जाता है, जो अपना मित्र नहीं, बन्धु नहीं, सम्बन्धी नहीं, अपना समकालीन नहीं, अपना कुटुम्बी नहीं, जो इतिहास क्रम में अपना कोई पूर्वपुरुष नहीं, उसके सुख-दुःख के साथ संसर्ग ऐसा गहरा हो जाता है कि अपना सुख-दुःख बिसर जाता है, छोटा पड़ जाता है, कालिदास का जब सीता निर्वासन प्रसंग पढ़ते हैं और वह श्लोक पढ़ते हैं जिसमें कहा गया है कि—

नृत्तं मयूराः कुसुमानि वृक्षा दर्भानुपात्तान् विजह्व हरिण्य।

तस्याः प्रपन्ने समदुःखभावमत्यन्तमासीद् रुदिति वनेपि ॥

मोरो ने नाचना छोड़ दिया, वृक्षों ने कुसुमों को झहरा दिया, हरिणी ने मुंह में ली घास गिरा दी। सीता के दुःख में दुःखी होकर सारा जंगल फूट-फूट कर रो पड़ा।

तो क्षण भर के लिए सही लगता है कि हाय यह दुःख इतना दुःख और सीता को इतना दुःख यह क्या किया कवि तुमने, मानों कवि ने दुःख रचा हो। यह भाव कैसे आता है, क्या कविता के शोक से आता है, क्या जिन्दगी में तमाशवीन बनने से आता है, क्या नैतिकता के प्रति सजगता से आता है, अथवा भीतर से भीगने से आता है? स्पष्ट है कि कविता जिनके लिए विलास की वस्तु है, उन्हें समदुःख भाव की विराट् अनुभूति नहीं होगी, न उन्हें होगी जो पीड़ा के दृश्य को चाव से देखते हैं, न उन्हें होगी जो नैतिकता की डीड़ी पीटने वाले हैं, क्योंकि वह निर्णय लेकर किसी को दोषी ठहरा देगा, उसका कार्य सम्पन्न हो जायेगा। होगी उसे जिसका हृदय सीता की करुण स्थिति से आविद्ध कवि के हृदय के साथ है,

जिसका हृदय लौकिक प्रत्यक्ष में अनुपस्थित पर काव्य-पारायण से उद्भूत कल्पना में जीते-जागते रूप में उपस्थित सीता के हृदय के साथ है।

सहृदयता कालिदास के शब्दों में पर्युत्सुकीभवन है, रमणीय पदार्थ को आंखें सेकना नहीं है, न मधुर संगीत की धुन पर भोजन के कौर उठाना है, वह एक वेचनी है जो चैन में रहने वाले न्यवित को भी उसकी मौजमस्ती से, उसकी अपनी पीडा से विस्वापित कर देती है और एक क्षण के लिए दूर से आते हुए एक खिचाव के लिए उदग्न कर देती है, कहीं कोई विछुड़ा हुआ आत्मीय बुला रहा है, हम जो हैं, वह रह नहीं पायेगे, वह चैतस आत्मीयता दुनिवार है, बुद्धि कुछ सोच नहीं पायेगी, एक सौहार्द एक उत्तम कोटि की हृदय सम्पन्नता जाने कब की सोई हुई जगेगी, उसकी ओर खिचाव बड़ा ही प्रबल है, पर भय भी कम नहीं, जाने क्या घटित हो जाय। यही परि उपसर्ग का अर्थ है, उत्सुकता में तो बालसुलभ कुतूहल रहता है, पर उत्सुकता ऐसी हो कि सभी अन्य भावों को परिप्लुत कर दे, तब उस उपहास में क्षुद्र अस्तित्व के भहराने की सम्भावना रहती ही रहती है।

रम्याणि वीक्ष्य सधुरोश्च निशम्य शब्दान् ।

पर्युत्सुकीभवति यत्सुखिताडेषि जन्तु' ।

तच्चेतसा स्मरति गूनयवोधपूर्व,

भाव स्थिराणि जननान्तर सौ हृदानि ॥

जो जननांतर न भी स्वीकार करें, वे भी इतना तो स्वीकार करेंगे ही कि प्रत्येक समर्थ रचना के सार्थक अनुभव में कुछ नया संस्कार हो जाता है, नया जन्म हो जाता है। पुनर्जन्म के पूर्व एक क्षण के लिए ही सही मृत्यु होती है कुछ क्षुद्रताओं, कुछ सकीर्णताओं की, कुछ छोटे चिपकाओं की और पुनर्जन्म होता है तो आदमी कुछ और बड़ा हो जाता है, इस मृत्यु के पूर्व मृत्यु की यातना भी होनी है, आई चीज छोड़ी नहीं जाती, जितना मृत्यु से भय लगता है, उससे अधिक भय लगता है मृत्यु के कारण अपनी कही जाने वाली चीजों के खोने से, कही यह न छूट जाय, कही वह न छूट जाय, हाय अब यह नहीं मिलेगा, वह नहीं मिलेगा। जो सहृदय नहीं होगा, उसे न यह यातना होगी, न कोई खिचाव होगा, न उसके भीतर कोई ऐसा अतर्द्वंद्व होगा कि मेरा सच्चा स्व क्या है, यह घरौदा मेरा स्व है या यह विशाल जगत् मेरा स्व है, क्या घरोंदे से अलग रहा जा सकेगा, क्या यह विशाल जगत् अलग होकर भी अपना हो सकेगा। सहृदयता बड़ी कड़ी परीक्षा है। भवमूर्ति के शब्दों में सहृदयता वह चैतन्य है जो दुःख-सवेदन के लिए दिया जाता है मन के राम को।

दुःख सवेदनार्थं रामे चैतन्यमपितस् ।

इसी के साथ यो राम रम्य, रमणीय, रमने और रति या अर्थ भी समझ लेना प्रासंगिक होगा, रमना और रमाना ये दोनों व्यापार उत्सर्ग बोधक हैं,

भोग-बोधक नहीं, रमने में सन्निहित है अपने को खोना, अपने को अपने से विस्था-
पित करना, रमने का अर्थ पाजा या हथियाना नहीं, न किसी के ऊपर हावी होना
है, जो आक्रामक अर्थ लवमेकिंग में है, वह रमण में नहीं है, लव धातु की समकक्ष
धातु हमारी भाषा में लुभ् है, जिससे लोभ बना है, रम् में लोभ नहीं है, रम् में
तादात्म्य है। श्रीमद्भागवत में रासपं चाध्यायी में एक श्लोकार्थ आता है।

रमे रमेशो ब्रजसुन्दरीभिर्यथार्भक. स्वप्रतिबिम्बविभ्रम. ॥

रमा अर्थात् रमने की वृत्ति के अधिष्ठाता श्रीकृष्णा ब्रज सुन्दरियों के साथ
ऐसे रमे जैसे बच्चा दर्पण में या जल में पड़े अपने प्रतिबिम्ब के साथ रमता है।
भागवत में ही इसी प्रसंग में एक दूसरी उक्ति है—आत्मारामोप्यरीरमत्, जो
आत्माराम है, जिसमें आत्मज्ञान में विश्राम पा लिया है, वह भी रमा और रमने
की तरह रमा, इसका तात्पर्य यही है कि रमना दूसरे के लिए होता है, और इस
दूसरे की प्रतीति अद्वैत में अधिष्ठित को भी करने की विवशता होती है। विना
पराया हुए आत्म की पहचान ही कही होगी ! अथर्ववेद के एक दूसरे सूक्त में
(7/13) में सभा, साथ भासित होनेवाली इकाई का यही प्रकार है कि यदि तुम्हारा
मन अब फिर दूर जाकर लौट रहा हो, यदि यहाँ फिर बँधना चाहता हो तो आओ
तुम्हें बुला रही हूँ, तुम्हारा मन मुझमें रमे, रमता रहे—

यदि वो मनः परागतं यद् बद्धमिह बेह वा ।

तद्वा आवर्त्तयामसि मयि वो रमतां मनः ॥

यह सभा क्या है, क्या कुछ चुने हुए लोगों की मडली है, क्या प्रबुद्ध और सभ्य
लोगों का गुट है, अथवा हर कार्य में शिकायत करने वाले भागीदारी करने वाले
लोगों के मिलने की जगह है। भारतीय विश्वदृष्टि में चुने हुए लोगों की कही स्थिति
नहीं है, वहाँ कुछ ही अभागो हैं, जिसे लोग चुने नहीं होते वहाँ हर प्राणी, हर अप्राणी
किसी न किसी विशेष प्रयोजन के लिए चुना हुआ है, किसी न किसी अद्वितीय
व्यापार का प्रवर्त्तक है हर एक अद्वितीय है, पर सबकी विशिष्टता एक दूसरे की
पूरक है, सृष्टिमात्र में कालिदास से शब्द उधार ले भूषणभूष्यभाव है या 'परस्परेण
स्पृहणीयशोभत्व' है। अतः सभा या समिति की अवधारणा प्रबुद्धता की कोटि से
बिल्कुल अलग है, यह समान आभा है, सभा है, समान इति है अर्थात् गति है समजस
आभा है समिति है, समजस गति है, दूसरे शब्दों में एक दूसरे की कान्ति को बढ़ाते
हुए चमकना ही सभा का धर्म है, एक दूसरे की गति से समताल रहना ही समिति
है। सहृदयता की अवधारणा भारतीय विश्वदृष्टि की एक नाभिक अवधारणा
है, जिसके भीतर से अभिव्यक्त होने की इच्छा कमल बनकर फूटती है और उस
इच्छा से स्रष्टा निकल पड़ते हैं। सहृदयता सृष्टि का बीज है और सहृदयता सृष्टि
को ग्रहण करने वाला आधान भी है।

ध्वन्यालोककार ने प्रथम आलोक की बारहवीं कारिका की वृत्ति में सहृदय के

लिए सचेतस् पर्याय की व्याख्या करते हुए कहा है 'जिनकी आत्मा परितुष्ट नहीं होती है सतही अर्थ से', वे ही सचेता. या सहृदय हैं, यह अपरितोष, यह मर्मभूत अर्थ के लिए वेचनी ही सहृदयता है। वक्रोक्ति जीवित कार ने सहृदय का अर्थ किया है काव्यार्थं विद् (काव्य का अर्थ समझने वाला)। पर काव्यार्थं समझने का भाव क्या है, इसे समझाते हुए उन्होंने काव्यार्थं को स्वपरिस्पन्दसुन्दर कहा है। यह स्पन्द क्या है ? हम कश्मीर शैव दर्शन की परिभाषाओं में न भी जायें तो इतना तो स्पष्ट प्रतीत होगा ही कि काव्यार्थं में अपनी कोई गतिमत्ता होती है, अपना कोई परिस्फुरण होता है अपनी कोई झकृति होती है। कोई अनुगूँ होती हैं, एक साथ कई तार छिड जाते हे, तब सबके सवाद से ही अर्थ परिस्फुरित होता है। कुन्तक की इन दोनो बातों को जोडकर देखे तो यही निष्कर्ष निकलेगा कि काव्यार्थं वेत्ता सहृदय शब्दों में समर्पित बाह्य संसार की वे सारी धड़कने सुनता है, उनकी अलग अलग गति पहचानता है, जिनके साथ मनुष्य की प्राणनाडी का योग अपने आप हो जाता है। काव्य का अर्थ जानना एक अलग तेज है, एक अलग साधना है, सबसे नहीं सधता योगियों से भी नहीं सधता प्रेमियों से भी नहीं सधता, यह उनसे सधता है जो प्रेम और योग दोनो में चित्त वृत्तियों का जो अलग-अलग सस्कार होता है, उन सस्कारों को जोडकर एक अलग धारा बहाने का प्रयत्न करता है। कठिन साधना है।

योगी की अतिशय असलग्नता और प्रेमी की अतिशय संलग्नता दोनो को एक साथ साधे तभी तो सहृदय होगा। यह सहृदय कामशास्त्र का नागर नहीं है, न कलाशास्त्र का विचक्षण जो जिसकी दृष्टि केवल वर्तनी पर जाती है, जो रेखा की सूक्ष्मता को नहीं पहचान पाता या उसे पहचानने में कोई विशेष रस नहीं पाता, वह कलाशास्त्र का आचार्य तो है, पर आचार्य के साथ-साथ वह विदग्ध भी है। आचार्यता और विदग्धता भी दो भूमियाँ हैं, आचार्य में एक तटस्थता अपेक्षित होती है और विदग्धता तो अपने को अनुभव के ताप में झोकने से आती है, वहाँ कहाँ तटस्थता। ऐसा सहृदय सब जगह मिलेगा, पर कहीं उसका विशेष वर्ग नहीं मिलेगा। सहृदयता की पाठशाला कहीं नहीं मिलेगी, वह कहीं हाट-घाट में नहीं मिलेगी, वह अपने को सामान्यीभूत करने वाले काव्यावगाही व्यक्ति में धीरे-धीरे उभरती है, जैसे सामान्य से पत्थर के टुकड़े का रूप धारा में बदलता चला जाता है और धीरे-धीरे वह पत्थर एकदम एक जर्जर बनकर धारा का अविभाज्य अणु बन जाता है। सहृदय का अर्थ हो जाता है सहृदय परम्परा जिसको मैंने अपने वक्तव्य के आरम्भ में ही प्रणाम निवेदित किया है।

अब बात करे हृदय-सवाद की, क्योंकि काव्यार्थं सहृदय हृदय संवादी होता है। सवाद का अर्थ है एक दूसरे की ओर अभिभूत होकर बातचीत पर समजस भाव से साकाक्ष भाव से बातचीत, कुछ सुनने का मन है, कुछ सुनाने का मन है

सुन-सुनाकर एक होने का मत है ऐसे मन से बातचीत। संवाद का अर्थ है द्वैत में मे अद्वैत की पहचान या कहे अपनी पूरी पहचान के लिए द्वैत की स्थिति की कल्पना। दो का एक दिखना और एक दूसरे से अलग दिखना सादृश्य है, जिसके लिए आनंद कुमार स्वामी ने कानविजिविलिटी शब्द गढ़ा है, एक साथ दिखना ही सदृश होना है, कमल भी सामने हो, मुख भी हो कमल और मुख का साधर्म्य सामने हो, वह साधर्म्य एक रूप में कमल में दिखे, एक रूप में मुख में, न मुख में कमल है, न कमल में मुख है, रूपकातिशयोक्ति की भाषा का प्रयोग करें तो भी कमल और मुख दो प्रतीतियाँ रहती ही रहती है, बस इन दोनों में साधर्म्य गहराता जाता है, अतः मे ऐसी स्थिति आती है कि साधर्म्य मात्र रह जाता है, न दिया न बाती बस असह्य विच्छोह की धूमयितता, घुअँठने का भाव रह जाता है, न काम रहता है, न रति, बस विच्छोह की धूपवती आभा रह जाती है। सादृश्य या संवाद में बराबरी या समानान्तरता समान दूरी पर साथ-साथ चलना भी नहीं है, जब कौशल्या उत्तर रामचरित में लव के चेहरे को निरखती है तो कभी उन्हे लगता है, अरे यह तो बहू के चेहरे से मिलता है, सैवोष्ठमुद्रा सच कर्णपाशः, वैसी ही ओठो की बनावट, वैसे ही कान, और कभी लगता है यह तो मेरे रघुनन्दन के चेहरे से मिलता है, यह मिलना ही सवाद है, अत्यन्त एक दिखना और फिर न दिखना, बार-बार देखने और एकत्व के अनुसंधान की आकाक्षा बनी रहे, यही संवाद है। आनन्दवर्धन ने ठीक ही परिभाषा दी है सवाद शब्द की, नए दूसरे प्रसंग में, कि संवाद का अर्थ है अन्य से सादृश्य, कभी प्रतिबिम्ब की तरह, कभी चित्र की तरह, कभी आकृति की समानता की तरह। परन्तु प्रतिबिम्ब की तरह का सादृश्य त्याज्य है और चित्र की तरह भी सादृश्य त्याज्य है क्योंकि इसमें एक दोष आ जाता है, हूबहूपन का, जिससे भ्रम होता है और भ्रम से फिर आकाक्षा की निरन्तरता टूटती है। केवल दो सदृश दिखने वाली आकृतियों का संवाद ग्राह्य है।

संवादो ह्यन्यसादृश्यं वस्तुनः प्रतिबिम्बवत् ।

आलेख्याध्याणावतुल्य देहिवच्च शरीरिणाम् ॥

तत्पूर्वमनन्तात्म तुच्छात्म तदनन्तरम् ।

तृतीयं तु प्रसिद्धात्म नान्य सात्म्यं त्यजेत् कविः ॥

(ध्व० 4/12-13)

सगीत में संवादी का भी लक्षण कुछ मिलता-जुलता हुआ है, सवादी एक नहीं होता, छाया नहीं होता, पर उससे मिलकर एक समग्र रचना है। साहित्य में भी सवाद से ही अन्विति आती है, रचनाकार अलग भावक अलग-अलग, पर इन दोनों के साज मिलते हैं तो रचना पूरी होती है, रचना सम्प्रेषण के बिना और ठीक सम्प्रेषण के बिना पूरी नहीं होती, इसलिए सहृदय के हृदय के साथ सवाद होना रचना की पूर्णता की अपरिहार्य शर्त है। यह पूर्णता ध्यान की एकाग्रता से ही रचनाकार में

आती है, यह एकाग्रता कोई सम्प्रज्ञात असम्प्रज्ञात समाधि नहीं है, यह एकाग्रता शुद्ध रूप से जितना भी जीवन दिखा है और अच्छी तरह दिखा है और जितनी भी गूँज उसे उस जीवन की मनोवृत्ति को पहले के शब्दों में सुनायी पड़ी है, उन सबके साथ एकात्म्य ही यह एकाग्रता है, इसी से उचित शब्द अपने आप दौड़ें चले आते हैं। एक तरह से कवि ग्राहक अनन्त चित्तों की भावभूमि, शाब्द बोध-भूमि और राग-भूमि सब में अपने को स्थापित करता है, फिर इन सबसे विस्थापित करके अपने को एक ऐसी हृदय-भूमि में स्थापित करता है, जहाँ संवादी स्वर छिड़े हो और एक अखण्ड राग जन्म ले रहा हो। यही तो कवि की पेरार्ई है सम्प्रेषण की लाचारी के कोल्हू में, कितनी स्मृतियाँ खली बनकर बाहर निकल जाती हैं, कितना रंग-रूप, कितनी ध्यनि-रचनायें छँट जाती हैं, सार सार भाग बचता है, हर कवि को अपने निजी अनुभव का बहुत बड़ा हिस्सा छाँट कर निर्ममता से छाँट कर अलग अलग करना पड़ता है तब वह प्रेषणीय होता है। हृदय सवाद एक बहुत कड़ी परीक्षा है, एक पुट पाक है, निर्धूम आग में पकना है, क्षार हो जाना है, रस बनने के लिए क्षार हो जाना है। मनोरम सवाद होता है तो अनन्त विषयों में से कितने कुछ इने-गिने पर अपूर्व चिन्तित विषय रहते हैं, परस्पर असंलग्न से दिखने वाले विषय रहते हैं पर ऐसे रहते हैं कि एक विषय दूसरे विषय को उद्बोधित कर देता है, यही स्थिति तो साहित्य के मर्म ग्रहण के समय हृदय संवाद में होती है। हृदय सवाद होता है तो मूच्छकटिक प्रकरण में रोहमेन अपनी धाय रदनिका से यह बतलाने पर वसन्त सेना तुम्हारी माँ होती हैं प्रश्न करता है कि जड़ में जणणी कह बालकिदा, यदि मेरी माँ है तो इतने आभूषणों में लदी क्यों है, तो केवल वसन्त सेना के शरीर के गहने इस मासूम पर मर्मवेधी बात पर न्योछावर नहीं होते, समूची समृद्धि का खोखलापन मिट्टी की गाड़ी पर न्योछावर हो जाता है। एक छोटा सा वचकाना प्रश्न पूरे प्रकरण पर छा जाता है। अपने भीतर की वसन्तसेना का सजने का भाव रो पड़ता है अनलकृत पर गरिमामय मातृभाव को प्राप्त करने के लिए। बार-बार वही पत्रित पढ़ता हूँ और बार बार नयी नयी विह्वलता होती है। बार-बार अभिज्ञान शाकुन्तल की पत्रित पढ़ता हूँ, अयि चक्रवाकवधुके आमंत्रणस्व सहचरमियमागता रजनी, चकई अपने संगी को उसी पर आमंत्रित कर ले, लो यह रात आ गयी, लगता है यह रात कम्बखत ऐसे ही विह्वल क्षण में आती है, इस आमंत्रण को व्यर्थ करती हुई आती है, पर आगे के अव्यवहित पूर्व क्षण तक साथ है, प्रिय साथ है, रात नहीं आती। बार-बार और असह्य अर्थ तारों की तरह झिलमिलाते हैं और रात आकर नहीं आती, नहीं आती। तमिस्रा विभावरी हो जाती है। यह सामान्य अनुभव का भास्वर रूपांतर ही हृदय-संवाद के द्वारा सम्पन्न होता है। हृदय-सवाद और कुछ नहीं, सहज होकर सुख-दुःख पहचानना है, न नितांत आकुल होकर न नितांत निराकुल होकर बस, जो है केवल

वह पहचानना है। यह पहचानते हुए भी पहचानना है कि कवि नहीं, कवि के पात्र नहीं, हम उनकी रचना में, उनके पात्र में कुछेक क्षण डूबकर तिरने वाले तीर्थ-यात्री हैं। सहृदय की अवधारणा से कठिनतर है हृदय संवाद की अवधारणा, क्योंकि सहज होना ही सबसे कठिन है। यह सहजता तीव्र अभ्यास योग से आती है। सहृदय कवि को भी, सहृदय भावकथा पाठक या प्रेक्षक को भी। जब एक-एक शब्द या मुक्ति के माध्यम से सौ-सौ जीवन चित्र उभरने लगें और उन सबको उद्भासित करने वाली एक आभा अलग दिखने लगे, किसी स्थायी भाव की या किसी सचारी भाव की, जो सब में हो, सबका हो, पर स्फुरित कहीं एक जगह हो, एक बार होता हो तो समझना चाहिए हृदय संवाद की तैयारी हो गयी। इसके बाद सब कुछ अपने आप होगा, कवि की रचना होगी, भावक की रचना के साथ एकात्मता होगी कि वह यह तो मेरी अपनी रचना हुई न और होगी रसनिष्पत्ति।

यह रसनिष्पत्ति भी एक पहेली बन गयी है। मम्मट ने चार मत क्या दे दिये, पूरा दर्शनशास्त्र उलझ पड़ा इस निष्पत्ति के अर्थ को लेकर। निष्पत्ति का अर्थ उत्पत्ति है। निष्पत्ति का अर्थ अनुमिति है और किसी ने रस को लौकिक कहा, किसी ने अलौकिक, किसी ने रस का अधिकरण नाटक के अभिनेता में माना, या नाटक के पात्र में माना, किसी ने प्रेक्षक या पाठक में। पर किसी ने नहीं सोचा कि रस तो व्यक्त होने का दुर्निवार सकल्प है, जैसे पहाड़ के हिमनद का सकल्प होता है बहने का, आवरण ग्रहण करके बहने का। रस तो सृष्टि की आकाशा है। इस रस को बोया नहीं जा सकता, न इसे नहरो में रोका जा सकता है, यह तो अखण्डता की पहचान के लिए भिन्न-भिन्न रूप ग्रहण करता है, पर अतत होता है अखड समुद्र ही। भवभूति ने ठीक ही कहा :

एको रसः करुण एक निमित्त भेदात्
भिन्नं भिन्नं पृथगाश्रयते क्विर्त्तान्
आवर्त्तंबुद्बुद् तरंगमयान् विकारान्
अम्भो यथा सलिलमेव हित्समग्रम् ॥

कभी भंवर बने, कभी बुलबुला, कभी लहर, कभी नदी, कभी झरना, है तो सब एक जल, जल, जल, जल का अछोर-अथाह विस्तार। अभिव्यक्ति की छटपटाहट ही रस है, अनभिव्यक्त जल है, पर दूसरे तक उछलकर पहुंचना ही रस है। अर्पणीय होना ही रस है, रस नहीं अमृत ज्योति रस है, जैसा कि इस मंत्र में ध्वनित है :

अन्तश्चरसि भूतेषु गुहायां विश्वतोमुखः।

त्वं यज्ञस्तव वषट्कार आपो ज्योतीरसोमृतम् ॥

हे वाग्देवी, तुम्ही समस्त प्राणियों के भीतर संचरण करती रहती हो, कही भीतर

गुहा में छिपी रहती हो, पर सब ओर तुम आंकी रहती हो, बाहर निकलने के लिए उतावली रहती हो, तुम्ही यज्ञ हो, ममर्षण हो, तुम्हीं वषट्कार हो, ममत्व की विगर्जना हो, ममत्व की परत्व के रूप में विशेष गर्जना हो, तुम्ही अव्यक्त भावों की प्रकाशरूप रमवत्ता हो, तुम्ही पिघली हुई आग हो, तुम्ही अमृत हो, क्योंकि जड़पिण्ड के रूप में मर कर भी तुम मरती नहीं, प्रवाह के रूप में जीवंत हो जाती हो।

इस प्रकार के रम रूप में विघर्ष की तलाश प्रत्येक मर्चेता, प्रत्येक सहृदय को होती है, चाहे वह रचनाकार हो, चाहे रचय रचना न करते हुए भी रचना की संभावना अपने में देखने का सामर्थ्य रखने वाला भावक या ग्राहक हो, यह तलाश न हो तो जीना दूमर हो जाय, निरर्थक हो जाय। साहित्य कुछ और करने का दावा नहीं करता। वस उतना ही दावा करता है कि किमन्यथा रोदिति प्रावा, सोमलता को कृचने वाला पत्थर एक न एक दिन सोमरम तैयार करते-करते स्वयं सोमरम बनकर निचुड़ पड़ेगा, वग उसमें हृदय के साथ भी मवाद स्थापित करने का उदार और विनाल हृदय मिल जाय, जिगें मिल जाय, सब मिल जाय। बात तो और बढ़ायी जा सकती है पर सहृदय श्रोता संकेतग्राही होने हैं, अधिक कुछ बतलाना उनकी सहृदयता का असम्मान करना होगा। इसलिए यही विराम लेता हूँ।

यह स्व० पं० हजारी प्रसाद द्विवेदी की स्मृति में विषयभारती में दिये गये व्याख्यान आलेख है।

3

श्रीमद्भागवद्रसविमर्श

मैं भागवत की बात यही से शुरू करता हूँ जैसा कि मेरे मित्र ने सकेत दिया कि यह शुक का उच्छिष्ट है। शुकमुखादमृतद्रव-सयुतम्। मैं जो बात कहने जा रहा हूँ वह मधुसूदन सरस्वती का उच्छिष्ट है। अपनी बात मैं क्या कहूँगा? श्रीमद्भागवत के बारे में कुछ भी कहना हो तो इस प्रतिज्ञा को सामने रख करके ही कहना होगा 'पिबत भागवतं रसमालयम्'। भागवत पूरा रस है। उसमें अलग से रस-विमर्श तो हो ही नहीं सकता। उसके एक-एक अक्षर में रस है। सारा ग्रंथ ही रसरूप है सारा ग्रंथ ही रस के विग्रह श्रीकृष्ण का ही रूप है। उनका वाङ्मय विग्रह है। जो उसमें कहा से शुरू करें कहां से अन्त करे, कुछ समझ में तो बात आती नहीं। इसलिए उसमें हजार-पंद्रह सौ रस नहीं हैं, बस एक रस है। लेकिन वह रसरूप श्रीकृष्ण की तरह से है। हाथ में आनेवाला रस नहीं है। कुन्ती ने हस्तिनापुर से श्रीकृष्ण की विदाई के अवसर पर यह निवेदन किया, और उसमें, लडाई में उनकी क्या भूमिका थी अपने लडकों की रक्षा में क्या भूमिका थी, कुछ भी नहीं कहा। शुरू यहीं से किया।

गोप्याददे त्वयि कृतागसि दास्य तावद् या ते दशाश्रुकलिताञ्जनसंभ्रमाक्षम्।

वक्त्रं निनीय भयभावनया स्थितस्य सा मां विमोहयति भोरषि यद् विभेति ॥

(1/8/31)

सबसे अधिक जो तुम्हारा बिब मेरे मन को बराबर विमुग्ध करता रहता है वह उसका स्मरण जो मैंने देखा नहीं है केवल सुना है कि यशोदा ने हाथ में डंडा लिया है। तुम्हें ओखल में बांध दिया है और तुम सिर नीचा किए हुए खड़े हो, आँखों से आसू गिर रहे हैं। काजल पुंछ करके फँस रहा है। आँखें लाल हो गयी हैं। जिससे सारा जग भयभीत होता है, वह भय की मुद्रा में खड़ा हुआ है। वही रूप मुझे सबसे अधिक विमोहित करता है। एक परेशानी का रूप यह है जो कुन्ती को विमोहित करता है। दूसरी परेशानी का रूप है युद्ध में उत्तरीय सरक गया है, पसीने से लथ-

पथ हैं। बाल गालों पर चले आये हैं और उन्होंने रथ का पहिया उठा लिया है भीष्म को मारने के लिए। भीष्म को मृत्यु के समय वही रूप सबसे अच्छा लगता है।

स्वनिगममपहायमत्प्रतिज्ञामृतमधिकर्तुमवप्लुतो रथस्य ।

धृतरथवरणोभ्याच्चलद्गुह्रिरिव हन्तुमिभं गतोत्तरीयः ॥

(1/9/37)

अपनी प्रतिज्ञा भूल जाते हैं कि हमें शस्त्र नहीं उठाना चाहिए और मेरी प्रतिज्ञा सच करना चाहते हैं। और धृतरथवरणोभ्यात्चलद्गुः। रथ का पहिया उठाकर ऐसे टूट पड़े है हरिरिव हन्तुमिभं गतो जैसे—सिंह हाथी के ऊपर झपटे तो मैं उस रूप का ध्यान करना चाहता हूँ। मरते समय प्रसन्न वदन वरदान देने वाले श्रीकृष्ण का स्मरण नहीं करना चाहता हूँ। मैं परेशान :

युधि तुरगरजोविधूभ्रविष्वक्कचलुलितभ्रमवार्यड्कृतास्ये ।

मम निशितशरै विभिद्यमानत्वचि विलसत्कवचेऽस्तु कृष्ण आत्मा ॥

(1/9/35)

जिनके अग को मैं छेद रहा हूँ जो मेरे आवेध्य बन करके हैं उनको मैं देखना चाहता हूँ। सारे ससार को आवेध्य करने वाले मेरे आवेध्य हो रहे हैं, उस क्षण को फिर से जीना चाहता हूँ। कोटि-कोटि लोगो को आकुल करने वाले, मेरे कारण आकुल हो रहे हैं उस आकुलता को मैं देखना चाहता हूँ। श्रीकृष्ण के रस में ऐसा विपर्यास कि श्रीकृष्ण को वेचैन देखने के लिए समष्टि चैतन्य को विक्षुब्ध देखने के लिए तैयारी है। ठीक, हम परेशान हो उनके लिए, पर वे परेशान हो तो हमारी परेशानी का मूल्य चुक जाता है। तब जब श्रीकृष्ण कहते हैं कि यदि देवताओ को ही आयु मिले तो मैं गोपियो के ऋण से मुक्त नहीं हो सकता, तो लगता है जैसे उस आकुलता की पूरी की पूरी मजूरी एक साथ मिल गयी है। भगवान् की बात ईश्वर की बात मोक्ष की बात सब करके भी व्यास जब उदास हो जाते हैं कि कुछ नहीं हुआ। ऐसा कुछ कही नहीं किया मैंने जिससे 'येनआत्मासम्प्रसीदति' जिससे आत्मा-को प्रसन्नता हो, और जब नारद ने उनसे कहा कि इसका कारण यह है कि थापने सब कुछ कहा है, पर मन की बात नहीं कही है, आपने हंसीं के पीने के लिए आप्त काम पुरुषो की कामना जगाने के लिए, जिनकी प्यास बुझ चुकी है, ऐसे लोगो के हृदय में प्यास जगाने के लिए कुछ नहीं लिखा है। प्यास बुझाने के लिए लिखा है लेकिन जब सारी प्यास बुझ जाए तो भी कुछ प्यास और है, उसको उद्बोधित करने का काम तो आपने किया ही नहीं है। जो निकाम परमहंस है उनको तो उद्बोधित करने के लिए तो आपने कुछ काम ही नहीं किया है। व्यास ने तब भागवत कथा लिखी, और ऐसी कथा आती है, शुकदेव की जब तलाश होने लगी कथा सुनने के लिए। शुकदेव को तलाश करने लगे व्यास देव तो समाधि में मग्न उनकी

समाधि टूट नहीं सकी थी, तो उन्होंने श्लोक पढ़ा कि वृन्दावन मे प्रवेश कर रहे हैं श्रीकृष्ण .

बर्हापीड नटवरवपु कर्णयो. कर्णिकारं
बिभ्रद् वासः कनककपिश वैजयन्तीं च मालाम्
रन्धान् वेणोरधरसुधया पूरयन् गोपवृन्द—
वृन्दारण्य स्वपदरमणं प्राविशद् गीतकीर्ति ॥

(10/21/5)

अब इस श्लोक के सुनते ही शुकदेव आ गये, अर्थात् उनकी आख खुल गई । तो व्यास को ऐसे परमहंस भाव में स्थित व्यक्ति की समाधि तोड़ने के लिए यही श्लोक सबसे उत्तम जान पड़ा । क्यों जान पड़ा ? किस प्रकार का रूप है यह ? श्री पूज्य करपात्री जी यह कहते थे कि इसमे सारा सौन्दर्य नटवर वपुः में है । इस शरीर में नटता भी है वरता भी है । साथ साथ खिलाड़ी भी है और खिलाड़ी के साथ साथ वह एक विशेष आत्मीय व्यक्ति भी है । तो खिलाड़ी होता है वह बड़ा अनात्मीय होता है, बड़ा निठुर होता है, तमाशा दिखलाता है, बहुत चमत्कृत करता है और चला जाता है । श्रीकृष्ण केवल वैसे नहीं, केवल विप्रयोग श्रृंगार नहीं कि तमाशा दिखाए और चले जाये । वे नित्य संयोग श्रृंगार है । वर है, वर होने के नाते नित्य संयोग के अधिष्ठित हैं । दोनों एक ही शरीर मे कैसे ? ऐसा कैसे संभव होता है कि श्रीकृष्ण नट भी है वर भी हैं । नट और वर दोनों की भूमिका में एक साथ रहने के कारण वे और अधिक आकर्षक है । जितने परिचित हैं, उतने अपरिचित हैं । जितने जाने हुए है उतने ही अज्ञात है । यदि इस वर वाली भूमिका मे न रहे उसी चमत्कार की भूमिका मे रहे तो इतनी आत्मीयता साधारण से साधारण व्यक्ति को न हो । कुन्ती को उसी जगह कहना पड़ा है कि तुम जा रहे हो यह सोचकर के जाओ नदिया सूख रही है, धरती सूख रही है । सब प्रसन्नता खो रहे है । तुम देखते हो इन्हे तो ये हरी-भरी रहती है । पूरी रहती है । तुम्हारी उपस्थिति मात्र से ऐसा कुछ होता है एक प्रेम का ज्वार रहता है तुम नहीं रहते हो तो सब कुछ बदल जाता है । उनकी उपस्थिति मे ऐसा जो आत्मीय भाव है उनके वरत्व के कारण है और जो इतना सब कुछ करते है और लोग अचरज मे पड जाते हैं तो फिर एक स्मरण आ जाता है कि अरे यह तो एक खिलाड़ी है । खेलता है । दावानल पी लिया उन्होने और उन्होने समझा बड़ा भारी काड है उन्होने कहा कि इसमे कुछ था ही नहीं । इसमे कुछ नहीं था, तुम लोगों को भ्रम रहा होगा । और उनके मन पर छा गया कि यह एक तमाशा था । कठिन से कठिन ताप को अवास्तविक बनाने वाले और अत्यन्त सामान्य महत्त्वहीन क्षण को एकदम प्रकाश का एक शिखर बनाने वाले श्रीकृष्ण इसीलिए इतने प्रिय है । और इस देश के रागात्मक हृदय के आराध्य हैं । उनमें कुछ ऐसा है कि उन्हें बराबर कोसने को मन करता है और उनके पीछे-पीछे बराबर

भटकने को मन करता है। जो प्यार करता है, वह कोसे बिना नहीं रहता, जो प्यार नहीं करता है वह भी कोसे बिना नहीं रहता कि हाय, कौसे लोग हैं, कितने मूर्ख लोग हैं, कि श्रीकृष्ण के पीछे पडे हुए है। ये गोपिया कितनी जड है, इनके पीछे पडी हुई हैं। उनको ईर्ष्या होती है, जलन होती है कि कोई ऐसा प्यार हो सकता है। प्यार का कोई ऐसा आलवन हो सकता है। हरेक आदमी कोशिश करता है कि इतना आलवन कैसे मिल गया है किसी को। जो बडे जानी भक्त हैं, उनको स्पृहा होती है। उद्वेग को स्पृहा होती कि अगर हम गोपी नहीं हो सके तो हम उनकी पद-धूलि में से उठने वाले तृण होते, क्षूप होते, झाड होते, वृक्ष होते, क्योंकि उनको तो सुलभ है श्रीकृष्ण के प्यार में वनी गोपी की सन्निधि है। गोपियों को श्रीकृष्ण की प्रकृति प्राप्त है, क्योंकि वे सहज हैं, उनमें कोई दुराव नहीं है, कोई छल-कपट कोई संकोच नहीं है। जिसमें दुराव रहता है, चाहे सच्चाई का ही दुराव क्यों न रहता हो जैसे कि रुक्मिणी को हुआ। उन्होंने कहा कि नहीं मैं पग की धूलि तो श्रीकृष्ण को नहीं दे सकती। वैसे श्रीकृष्ण हमारे आराध्य हैं। हम उनको पैर की धूलि देंगी, तो ये सच्चाई क्या है? यह दुराव है। गोपी के मन में दुराव नहीं है उन्होंने कहा कि धूलि जितनी चाहो उतनी ले जाओ, यदि उनका सिर दर्द हमारी चरण धूलि से अच्छा होता है तो मनो ले जाओ। कोई दुराव है नहीं। उनके लिए जो प्रिय है, उनके लिए जो हितकर, उनके लिए जो सुखकर है वह हम दे देंगे। उसमें क्या संकोच। हमारा है ही क्या कि हम सोचे उसमें। सब उसी का है। इतनी बडी आत्मियता जहां हो उसे रस की सज्ञा दें, आत्मा की सज्ञा दे, जो भी सज्ञा थाप दे दें। श्रीमद्भागवतकार का लक्ष्य यह है कि पहले सब कुछ अपना समर्पण करने के लिए तैयार हो जाओ, नारद की उस भूमिका को समझो जो दासीपुत्र होकर के भगवान के दर्शन की लालसा उन्होंने कमायी और दूसरे जन्म में नारद के रूप में यह सौभाग्य पाया कि उनका गुण-कीर्तन करे। या व्यास के उस टूटते हुए मन के साथ एकाकार हो सकें, महाभारत, वेद-संहिताओं का संपादन किया, पुराण लिखे, धर्म, अर्थ, काम मोक्ष, के व्यवस्था की इह लोक उस लोक के बीच सामंजस्य स्थापित किया और हुआ कुछ भी नहीं। अनुभव यही हुआ जैसा भागवतकार ने कहा कि

नैष्कर्म्यमप्यच्युतभाववर्जितं न शोभते ज्ञानमलं निरञ्जनम् ।

कुतः पुनः शश्वदभद्रमीश्वरे न चापित कर्म यदप्यकारणम् ॥

(1/5/15)

जिसमें अच्युत भाव न हो, अच्युत के लिए भाव न हो और न चुकने वाला भाव न हो वह क्या मूल्य रखता है? वह नैष्कर्म्य क्या मूल्य रखता है? नैष्कर्म्य जब उस भाव से आप्लुप्त हो तब मतलब रखता है। गोपी मथुरा नहीं जाती हैं, वह दूर नहीं है, हाथ में झाडू लेकर मथुरा पहुंच सकती थी, लेकिन नहीं, काम नहीं छोडती घर सारे कामकाज सवारती हैं। श्रीकृष्ण के लिए प्यार काम में फैल जाता है। इस रूप

में फैल जाता है कि उद्धव को कहना पड़ता है :

या दोहनेऽवहनेने मुसलोपघातप्रेङ्खेङ्खनाभरुदितोक्षणमार्जनादौ ।

गायन्ति चैनमनुरक्तधियोऽश्रुकण्ठ्यो धन्या व्रजस्त्रिय उरुकमचित्तयाना ॥

(10/40/15)

गाय दुहते समय, धान कूटते समय, चावल बनाने के लिए मूसल चलाते समय, झूले पर झूलते समय, बच्चा रो रहा है, उसको चुप कराते समय, उसको उबटन कराते समय कोई भी काम हो उन्ही का काम। दूहना उन्ही के लिए, मथना उन्ही के लिए बच्चो को नहलाना, उन्ही के लिए सारा काम, उन्ही के लिए और अनुरक्त-धिय। जिनका ध्यान अनुरक्त है। ध्यान प्रायः निर्मल होता है, श्वेत निर्वर्ण लेकिन यह ध्यान अनुरक्त ध्यान है, उनके आने पर दूसरे रागो का दूसरे रंगो का कोई अस्तित्व नहीं रह जाता। अन्यत्र कहा :

इतररागचिस्मारणं नृणां वितर वीरं नस्तेऽधरामृतम् ॥

(1/31/14)

दूसरे जितने राग है सब भूल जाते है, रह नहीं जाते। इस राग के रहते हुए दूसरे रागो का कोई अस्तित्व नहीं रह जाता। क्योंकि यह राग तो एक विचित्र प्रकार का राग है। जितने साहित्यशास्त्र मे राग वर्णित हैं, उसमे जो उत्कृष्ट राग है वह राग, इतना गहरा है कि उसमे सब रंग डूब जाते है। ध्यान में जब यह रंग भीतर आता है तब सारा काम वही हो जाता है, मथानी भी श्रीकृष्ण बन जाती है, दूध भी कृष्ण बन जाता है, गाय भी बन जाती है, बछड़े भी बन जाते है, और श्रीकृष्ण-मयता में काम रस हो जाता है, काम साधारण काम नहीं रहता, उस काम मे कोई थकान नहीं होती अविराम चलता रहता है दैनिक कर्म। वह क्रम नहीं रुकता लोग समझते है कि ऐसी तल्लीनता कर्म से पलायन है। ठीक उल्टी बात है कि कर्म को सरस बना करके सप्रयोजन बना करके कर्म को एक तरह से ऐसे आत्मा से जोड़ करके कि यह काम तो सही रूप में अपने लिए है, इस काम का लेखा-जोखा मैं ही लेनी वाली हू कोई दूसरा लेने वाला नहीं है, अपने लिए करना है, यह अपनी प्रीति के लिए करना है, अपने प्रिय की प्रीति के लिए करना है जो अपने से भी ज्यादा प्रिय है, तो कर्म रस हो जाता है और वह ज्ञान भी रस हो जाता है, जो कृष्ण को अर्पित होता है, क्योंकि तब उस ज्ञान की दशा मे, जो एक अवधूत भाव आता है तो उसमें स्मरण नहीं रहता कि क्या चाहिए। शुकदेव ने कथा जब शुरू की तो उन्होने उसी अवधूत भाव का स्मरण किया :

सत्यांशितौ कि कशिपो प्रयासं

बाहौ स्वसिद्धे ह्युपवर्हणैः किम् ।

सत्यञ्जलौ कि पुरुधान्यपात्र्या

दिग्बल्कलादौ सति कि दुकूलैः ॥

(2/2/4)

पृथ्वी है तो शय्या की क्या आवश्यकता ? अपनी बाह है तो तकिया की क्या आवश्यकता ? अपनी अंजलि है तो फिर पात्र की क्या आवश्यकता और जब दिशाएँ अवर के रूप में मौजूद हैं, वल्कल के रूप में जब दिशाएँ वल्कल होकर के दिखती हैं तो फिर रेशमी वस्त्र पहनने की क्या आवश्यकता ? हमारी दिशाएँ आवाहित कर रही हैं कि यह तुम्हें निर्मल अवर सौंप रहे हैं, तुमको । यह तो अवधूत भक्कट भाव आता है किसलिए आता है ? किस कारण आता है कि एक सत्ता है उसके जानने में जिसका होने से और जो होने में कुछ घटित होता है और उस घटित होने का रवाद मिल जाने पर दूसरे स्वाद फीके हो जाते हैं, जितने रस है तथाकथित रस हैं, रसाभास कहना चाहिए उनको, वे विरस हो जाते हैं । तब तुलसीदास जी ने कहा कि—

‘सब पटरस नव रस रस अनरस हूँ जाते सब मीठे’ वे नौरस पटरस अनरस हो गये । भक्ति-रस भी एक ऐसा शब्द है जिसकी लक्षणा की जा सकती है । इसलिए नहीं कि भक्ति का अर्थ ही लक्षणा है । किन्तु इसलिए कि जब इस भाव को इस स्तर की भक्ति प्राप्त होती है तब भक्ति की कई चीजें समाप्त हो जाती हैं । भक्ति का एक अर्थ है गौणता कि दूसरे की अपेक्षा वही मुख्य है कोई मुख्य हमारा पर रहे और हम उसके पीछे-पीछे आयें । दूसरा अर्थ है मेधा, तीसरा अर्थ है हिस्सा बंटाना, बांटना । इसमें सारे अर्थ उद्भिन्न होते हैं भक्ति रस में । एक-एक करके लेकिन एक चरमपरिणति उसकी इस प्रकार के मनोभाव में होती है जहाँ पर मधुसूदन सरस्वती ने कहा है कि “धारावाहिकता गता । एक धारा चल पडती है । और जितने ये छोटे-छोटे भाव हैं वह एक दूसरे को ठेलते हुए आगे जाते हैं तो उसमें किसी एक का महत्त्व नहीं रह जाता । दास्य भाव का महत्त्व नहीं रह जाता, माधुर्य भाव का अलग से महत्त्व नहीं जाता । सख्य का भी महत्त्व नहीं रह जाता । जितने भाव हो सकते हैं उनके स्थान पर उस निरंतरता का महत्त्व रखता है जिसमें आदमी वहाँ दिया जाता है उस निरंतरता में कभी हो सकता है कभी आदमी टूट कर कभी उतराय, कभी हो सकता है कि आदमी यह अनुभव करें एक क्षण में भी कोटि-कोटि युगों का अंतराल, अनुभव करें और यह अनुभव करें कि देखना तो होता ही नहीं है । देखने में क्यो बाधा पडती है । एकटक निहारते, जाने कितना समय बीत जाए पता न चले । पर रहती है निरंतरता, दिन हो, रात हो, श्रीकृष्ण सामने हों, श्रीकृष्ण सामने न हों वह निरंतरता टूटती नहीं है । इसी को रस कहना चाहिए । रस तो जल ही का नाम है । जल का स्वभाव ही है द्रुत होना और चलते रहना । और जितना ही चलते रहें उतना ही दूसरो को चलाते रहने में समर्थ हो सकता है । श्रीमद्भागवद का रस इसी प्रकार है कि यह रस कही ठहरता ही नहीं । देवकी के कारागार में नहीं ठहरता, गोकुल के गाव में नहीं ठहरता, वृन्दावन में नहीं ठहरता, मथुरा में नहीं ठहरता, कही नहीं ठहरता । किसी के चित्त में यह ताव नहीं है कि ठहरा सके । बहता रहता

है। यह शोभा का समुद्र किसी भाजन में नहीं आता। हर भाजन में नहीं आता। हर भाजन छोटे पड़ जाते हैं। हर द्रुति छोटी पड़ जाती है और हर व्यक्ति को दूसरे की ललक रहती है कि शायद श्रीकृष्ण का प्यार उन्हें मिला होगा, उन्हें मिला होगा, उन्हें मिला होगा। लेकिन प्यार तो श्रीकृष्ण का मिलता ही नहीं, प्यार से अधिक मिलता है प्यार की एक अछोर चाह। एक अतृप्त तृषा। किसी भी उपाय से न बुझने वाली प्यास। जिस प्यास का चित्रण श्रीमद्भागवत ने इस रूप में खींचा है कि :

दयित दृश्यतां दिक्षु तावकास्त्वयि घृतासवस्त्वां विचिन्वते ॥

जिस शब्द का प्रयोग किया भागवतकार ने किया वह 'घृतासव' शब्द है। प्राण कहीं रखे हुए हैं। जिस जगह प्राण रखे हुए हैं, अर्थात् श्रीकृष्ण के पास प्राणों की घरोहर रख दी गयी है और गोपियां तलाश इसलिए कर रही हैं कि तुम्हारे यहां घरोहर रखी हुई है। जब उन प्राणों की सुधि आती है, जीवन की सार्थकता की सुधि आती है तो तुम्हारी सुधि आती है। तुम जीने के साथ जुड़े हुए निषवास के साथ जुड़े हुए हो। वह घरोहर रखी हुई है। ऐसी दिशाओं में व्याकुल होकर के घूमती है हमारी घरोहर कहा है? हमारी घरोहर कहां है? ऐसी घरोहर श्रीकृष्ण के पास है। और इसलिए उनका आमंत्रण प्राणों के फूंक से है उनका आमंत्रण प्राणों के लिए है इसीलिए प्राणों की फूंक से वंशी के निनादसे आमंत्रण होता है। रस के एक विशाल पारावार जैसे समुद्र में आने के लिए निमंत्रण वंशी के द्वारा दिया जाता है। सारे सबधों को नष्ट करने वाली, सारे रागों को विस्मृत कराने वाली सारे सूत्रों को तोड़ने वाली और एक अवशता की स्थिति में लाने वाली यह जो पुकार है, कहा जाता है कि वंशी और रुद्र में संबंध है, तादात्म्य संबंध हो, कोई संबंध हो, लेकिन सहार का काम तो वंशी करती ही है। वह प्राणों के संस्कार का काम करती है। क्योंकि नये प्राण ढालना चाहती है। नये प्राण ढालने के पहले बहुत कुछ हर लेती है। जितने भी उसमें संस्कार होते हैं इनके लिए जीना, इनके लिए जीना, उनके लिए जीना, सब जीना व्यर्थ हो जाता है। केवल जीना सार्थक रह जाता है। श्रीकृष्ण वह जीना बन जाते हैं, वह जीवन बन जाते हैं, विद्यापति के शब्दों में देह के जीवन 'एक सार' बन जाते हैं।

इस दृष्टि से जब हम भागवत पर विचार करते हैं तब हमको लगता है कि भागवत इतने ज्ञान के खंड रखता है, बीच-बीच में, इतने मोह छोड़ने के खंड रखता है, पर आदि से अन्त तक वह एक सूत्र है। श्रीकृष्ण को देखने की ललक, श्रीकृष्ण की लीला में डूबने की ललक का सूत्र।

यह पहचान ही नहीं हुई कि यह अस्तित्व तो उनके कारण तब था, वे नहीं हैं तो यह असत् है.

तद्वैधनुस्त इषवः सरथो ह्यास्ते सोऽहं रथी नृपतयो यत आनमन्ति ।

सर्व क्षणेन तदभूसदीशदिपत भस्मन् हुत कुहकराद्धमिवोप्तमृग्याम् ॥

(1/15/21)

एक क्षण मे वही घोड़े, वही धनुष बाण, वही रथी, सब कुछ ईशरिक्त होने के कारण उनसे खाली होने के कारण असत् हो गया। जैसे भस्म मे दी गयी आहुति असत् हो जाती है, जैसे कुहरे मे कोई रसोई पकाये वह रसोई असत् हो जाती है, जैसे ऊसर मे कोई बीज बोये वह बोना असत् हो जाता है, वैसे सब असत् हो गया है। क्योंकि उनके कारण सब था, सत्तामात्र उनके कारण हैं, अस्तित्व मात्र उनके कारण है, जीवन के वे प्रयोजन है, जीवन के कारण है, प्रेरक हैं, परिणाम है सब कुछ वही है। वे नहीं हैं तो ये जो छोटी-मोटी सुविधाए थी, गाडीवधारी अर्जुन की, फाल्गुन की ये सब असत् हो गयी। इस प्रकार से असत् के भान की तीव्रता से सद् मे प्रवेश कराया जाता है। प्रयोजन है इसमे कि जब तक आदमी इस अनुपस्थिति से उपजी हुई खालीपन की स्थिति को नहीं समझेगा, रीतेपन को नहीं समझेगा, तब तक श्रीकृष्ण से आपूरित होने का वह पात्र नहीं हो सकता। आपूरित होने के लिए आवश्यक है कि पूर्ण रूप से विरेचन हो जाय उस कुम्भ मे और कोई प्राण न रहे केवल एक प्राण की स्थिति उसमे हो, तभी पूरण हो सकता है। इसकी तैयारी होती है और इसके बाद जान काड की लम्बी बडी श्रुखला सातवें स्कध तक चली जाती है। बीच-बीच मे ऐसे सूत्र हैं उन सूत्रो से पता चलता है कि पात्रता किसको मिली। श्रीमद्भागवत के अनुसार पात्रता अर्किचन को ही मिली और शायद इसीलिए श्रीकृष्ण की प्रतिज्ञा है।

वयं निष्किचनः शश्वन्निष्किचजजनप्रियाः ।

हम तो निष्किचनता हैं, हमको निष्किचन ही लोग प्रिय होते हैं। तो निष्किचनता के कई प्रकार है, एक प्रकार वृत्रासुर है, जो असुर देह पाए हुए है। तो वह निष्किचन है, उसको देवत्व नहीं मिलेगा, देवता का विरोधी बना रहेगा। उस विरोध मे भी चूकि निष्किचन हो चुका है जो प्रकाश हो सकता है, उससे वचित हो चुका है। देवता तो प्रकाश रूप है उससे वचित हो चुका है। इसलिए वह पात्र है। और इद्र तो नहीं कह सकते, वह कहता है जैसे अवधि बीत जाते ही पत्नी पति के लिए प्रतीक्षा करने लगती है, आकुल हो जाती है वैसे ही मैं तुम्हारे लिए आकुल हू। मेरी दिदृक्षा, देखने को मेरी प्यास उसी प्रकार की है जैसे चिरीटें अपने मा के लिए जोहते है कि आएगी, चारा देने के लिए, जैसे बछडा अपनी मा को दूध के लिए गाय की दूध के लिए तरसते है, वैसी तरस उसमे है। मुझे कुछ चाहिए नहीं यह सब स्वर्ग, अपवर्ग सब कुछ नहीं चाहिए, स्वर्ग का राज्य कुछ नहीं चाहिए मुझे तुम चाहिए। तुम्हे देखना चाहिए। इस प्रकार का सूत्र चाहे उसमे हो, असुर राज प्रह्लाद में हो, मिलता जाता है। विदुर मे हो, घर मे दूटे हुए

विदुर मे हो, ऐसे ही लोगों में ही यह पात्रता है। आगे चल करके भी ऐसी पात्रता दिखाई पडती है, तो यह ध्यान देने योग्य बात है कि दो ही प्रकार के लोगो मे पात्रता आती है, जो अपना सब कुछ सौंप देने हैं और अपने को कुछ भी नहीं समझते तो हम तो है ही नहीं कुछ। अरे हमारे बीच मे कृष्ण रहे, हम तो विश्वास भी नही कर सकते। कैसे रहे हम जानते थे कि ये तो अखिलदेहिनाम् अतरात्मा है, लेकिन क्यों है ? हमारे बीच में हम नही समझ पाये तो यह अपनी हीनता का बोध नही है। अपने मे कुछ है ही नही, सिवा उनके, इसका बोध है। इसका बोध जिसको होता है, वही उस रस का पात्र होता है। वह छोटा नही होता है, वह बडा होता है और इस बोध को जगाने के लिए श्रीमद्भागवत एक सोपान क्रम रखता है। और तमाम भक्तो के क्रम मे सबसे अन्त मे गोपियो का नाम आता है। उत्कर्ष की भूमिका उनकी है इसलिए उनका नाम आता है और उस भूमिका की रचना श्रीमद्भागवत का इसलिए चरम उद्देश्य है कि शुकदेव तक को उसकी तरस है। उद्धव तक को उसकी तरस है, नारद तक को तरस है। ईर्ष्या है कि उतनी अकिंचनता सब कुछ होते हुए हमारे भीतर क्यों नही आयी ? उस अकिंचनता की एक पहचान है। वह पहचान पहले ही भूमिका मे आ गयी है—

कृतमनुकृतवत्य उन्मदान्धाः प्रकृतिमगन् किल यस्य गोपवध्वः ।

(1/9/40)

जो कुछ उन्होंने किया उसको गोपियो ने किया। रस तो और कुछ है ही नही रास की रचना है। श्रीकृष्ण लीला मे डूबने की, डूब करके उसकी प्रस्तुति करने की। कोई गोपी पूतना बनती है, कोई कृष्ण, कोई फिर कोई असुर बनती है, कोई कुछ कोई कुछ गाने जो कुछ भी श्रीकृष्ण ने किया, सारी लीला जो आखों के सामने घटित हुई उसमे गोपिया डूब जाती हैं और वही हो जाती है। तो उनकी प्रकृति को प्राप्त हो जाती हैं। श्रीकृष्ण की सहज जो प्रकृति है विश्व सचरणशील, विश्व-मोहन, विश्वउन्मादक, विश्वाह्लादक जो प्रकृति है उस प्रकृति को प्राप्त हो जाती है। यह इसलिए कि उनमे उन्मदान्धता है, वे केवल पागल नही है, वे अधी भी है ? अब इसका अर्थ क्या है ? इसका अर्थ यह है कि कहा जाता है कि एक नीलमणि है ये और मणिया चाहे जैसी हौं, लाल ओल होती हो ये मणि नील है। यह प्रकाश भी नील प्रकाश है। नील प्रकाश होने से इसको एक सुविधा है कि यह घने से घने तमस् मे चला जाता है। क्योंकि उसका सजातीय है, उस तमस् का सजातीय है। और गोपिया अपने मोह को, अपने व्यसन को, अपने तमस् को श्रीकृष्णमय बना देती है, जो कोई दूसरा नहीं बना सकता। अपनी मोहान्धता मे श्रीकृष्ण को रखती है। ऐसी भयकर महासवित के विषय के रूप मे श्रीकृष्ण को रखती है कि यह मोहाशक्ति श्रीकृष्णमय जब बन जाती है तब वहा पर कही भी किसी प्रकार के दुराव के लिए कोई गुंजाइश नही रहती है। जिसका अधकार प्रकाशमय हो जाता हो वहां अधकार

का कहीं कोई टुकड़ा जर्रा भी बचेगा नहीं पर यह होना कठिन होता है। आदमी अपने प्रिय को अच्छी चीजे देता है सत्व देता है, सात्विक चीजें देता है। या राजस चीजें देता है, भोग लगाता है। लेकिन अपना तमस् उनको सौंप दे यह कोई अघा ही आदमी करेगा। कोई बिल्कुल उन्मद आदमी ही करेगा। यह उत्कर्ष ऐसी तादात्म्य बुद्धि से आता है जो सहज हुए बिना मिल न ही सकता। सहज होने का अर्थ यह है कि एक ऐसा रिश्ता, जिसमें सारी चीजें उसी से उद्भूत हों। जीवन के सारे व्यापार उसी से उद्भूत हो सारे संबंध उसी से उद्भूत हो—

यत् पत्यपत्यत्सुहृदामनुवृत्तिरङ्ग स्त्रीणां स्वधर्म इति धर्मविदा त्वयोक्तम्
अस्त्वेवमेतदुपदेशपदे त्वदीशे प्रेष्ठो भवास्तनुभूतां किल बंधुरात्मा ॥

(10/29/32)

सब के साथ जो भी संबंध है तुम्हारे कारण है, क्योंकि आत्मा ही सबसे अधिक प्रिय है। इतना प्रिय मानना कि दूसरे प्रियेतर रह न जाय। यह सहजता है। उनका खडन नहीं है। उस जीवन से विलगाव नहीं है। साधारण से गँवार जीवन से कोई विलगाव नहीं है। उस जीवन में रहते हुए आसक्त रहते हुए, उसमें ससक्त रहते हुए, उसमें केवल एक ही अर्थ पाना बहुत मुश्किल चीज है। लेकिन चूँकि उसमें इतना सामान्यभाव है वे सामान्य सत्ता को इतनी गहराई से समझ सकती है, सामान्य होने के कारण कि उन्हें कोई विशेष चाहिए ही नहीं और जिसको विशेष नहीं चाहिए, जो विशेष नहीं है, जो निर्विशेष है उसी को श्रीकृष्ण मिलते हैं। तो इस भागवत की रचना निर्विशेषीकरण के लिए है और इसीलिए इसे पारमहंस्य-सहिता कहा जाता है। परमहंसों के लिए इसकी रचना मुख्यरूप से की गयी है कि पारमहंस्य भाव किसी का विशेष रहने नहीं देता है। इसके लिए कोई तैयार हो जाय तब वह पात्र होता है। इसमें कहे कि यह माधुर्य प्रेम है, वात्सल्य प्रेम है, सख्य प्रेम है, ऐसा है इसके अनेक भेद किए जा सकते हैं। तो मैं समझता हूँ कि वे भेद नहीं हैं वे सोपान मात्र हैं। रस केवल एक है और वह रस श्रीकृष्ण का वह भाव है जिसके आगे दूसरे भाव छोटे पड़ जाते हैं। दूसरे भाव कोई अस्तित्व नहीं रखते, कोई स्वाद नहीं रखते, कोई अर्थ नहीं रखते। मित्रो, श्रीमद्भागवत के बारे में शास्त्रीय दृष्टि से मैंने कोई चर्चा नहीं की है। आपको लगेगा कि साहित्य शास्त्र के विद्यार्थी से अपेक्षा की जाती है कि प्रमाणित करे कि यह रस निष्पन्न हुआ और ऐसे निष्पन्न हुआ लेकिन उसमें बड़ी कठिनाई है। शास्त्र की जो सरणि है, जिन्हे लेकर के हैं वहाँ उतने भेद हैं और उतनी गांठें हैं कि उनको लेकर के चलें तो श्रीकृष्ण के इस समुद्र में प्रवेश ही नहीं करने को मिलेगा। जिसको हम कहते हैं वीर रस, जिसको हम कहते हैं भयानक रस, जिसको हम कहते हैं रौद्र रस, तो क्या करे—

मल्लानाम्शनिर्णानं नरवरः स्त्रीणां स्मरो मूर्तिमान्
 गोपानां स्वजनोऽसतां क्षितिभुजां शास्ता स्वपित्रोः शिशुः ।
 मृत्युर्भोजपत्तेविराडविदुषां तत्त्वं परं योगिनां
 वृष्णीनां परदेवतेति विदितो रङ्गं गतः साप्रजः ॥

(10/43/17)

एक शरीर में वीर भी है एक शरीर में रौद्र मूर्ति भी है। एक शरीर में वीर की भी मूर्ति है और एक ही शरीर में भयभीत है और ये सब विरुद्ध कहे जाते हैं शास्त्र में एक दूसरे से। भयानक और वीर तो परस्पर विरुद्ध है। जहाँ वीर का आश्रय होगा, वहाँ भयानक का नहीं होगा। और यहाँ पर है, तो क्या कहा जाय। इसलिए कि जितने विरोध है यहाँ तो परिश्रान्त है विरोध तो रह नहीं जाता। जहाँ सारे विरोध परिश्रान्त हो जाते हैं वहाँ कोई इस प्रकार के कोटि बनाने से विश्लेषण करना ठीक नहीं होता। समझने के लिए हम यह कही कह दे कि यहाँ पर यह अलंकार है तो इस अलंकार से इस प्रकार के रस का पोषण होता है। इस शब्दावली से विप्रलंभ-श्रृंगार का पोषण होता है, यहाँ संयोग श्रृंगार का पोषण होता है लेकिन जब उसको ध्यान से देखें तो क्या कहेंगे? मम्मट को ध्यान में रखें तो जहाँ कहा है :

नद्यस्तवा तदुपधार्यं मुकुंदगीतभावर्तलक्षितमनोभव भग्नवेगाः ।

आलिङ्गनस्थगितमूर्तिभुजैर्भुरारे गृह्णन्ति पादयुगलं कमलोपहाराः ॥

(10/21/15)

यहाँ कहे कि नदियों ने जब उनका वंशी गीत सुना तो उनके भीतर काम जगा। और जब नदियों के भीतर काम जगा, इसे कहेंगे रसाभास। जड़ में क्या काम जगा, लेकिन इसे रसाभास कहेंगे तो यही कहना पड़ेगा कि आपको भागवत का कोई अधिकार नहीं है।

“अस्पन्दनं गतिमताम्” जो गतिवाले हैं, उनको स्पन्दित करने वाला है और जो जड़ है उनको चलाने वाला है, यह व्यापार जिसमें है वहाँ पर यह कोटियाँ, प्राकृत रस भेद, उपयोगी नहीं होते। वह इस रूप में सोचना चाहिए कि इस रस के विमर्श के लिए श्रीकृष्ण को शरीरी रस मानना चाहिए। रस का ही शरीर मानना चाहिए। और रस को समझने के लिए उनकी आराधना करनी चाहिए, श्रीकृष्ण को समझने के लिए नहीं। रस क्या है यह जानने के लिए श्रीकृष्ण की आराधना करनी चाहिए कि रस ऐसा होता है। इस अनुभव को अच्छी तरह से समझना हो तो भागवत पढ़ना चाहिए। भागवत का अध्ययन करना चाहिए कि अनुभव होता कैसा है। जिसको रस-रस-रस कहा जा रहा है, है कैसा रस श्रीकृष्ण? किस प्रकार है? जो सुदामा के साथ इतना सामान्य हो सकता है कि कहे मित्र उस वर्षा की रात्रि में, एक दूसरे की बाह थामे हम रात को नकारते रहे। इतना

सामान्य हो सकता है उसको समझना है, जो इतना निष्ठुर हो सकता है, जो किसी को होता ही नहीं, जो न सगी मा का न पालने वाली मा का नहीं होता। और इतना प्यार बटोरता है। है क्या यह चीज ? किस प्रकार का भाव किस प्रकार का सत्य है जो हाथ में आ करके चला जाता है। हाथ में रहता नहीं। ऐसा दुर्लभ और ऐसा सुलभ, यह क्या व्यापार है ? यह समझना अपने आप उस रस की प्राप्ति कराएगा। इस ससार में जो विशाल जीवन है उसका भी यही सच है। लगता कि बिल्कुल हमारे हाथ में है दूसरे के हाथ में है ही नहीं और लगता है हमारे हाथ में भी नहीं है। दूसरे क्षण में लगता है हमारे हाथ में नहीं यह निरंतर वंचित होना और निरंतर वंचित होने पर भी उसी के लिए अभिमुख होना निरंतर हारना, निरंतर जीवन को ललकारना यही श्रीकृष्ण का रस है। मैं यही अपनी बात समाप्त करता हूँ।

यह गगानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ में दिये गये व्याख्यान का लिपिबद्ध रूप है।

4

भारतीय साहित्य में अध्यात्म

अध्यात्म और आध्यात्मिक कुछ बहुत ही अजूबा शब्द हो गये हैं, उनको गलत शिक्षा के अभ्यास ने कुछ अलभ्य पदार्थ बना दिया है। जब अलभ्य मिलता नहीं, इसलिए अध्यात्म पाखण्ड हो जाता है और वही वह हो गया है। श्रीभागवत महापुराण में कलि वर्णन के प्रसंग में कहा गया है 'कली वेदान्तिनो भान्ति फाल्गुने बालका इव' अर्थात् कलि की एक विशेषता यह भी है, जैसे लडके फाल्गुन में गली-गली पिचकारी लिए मिल जाते हैं, आजकल तो रंगों के बम लिए भी वैसे ही कलियुग में जगह-जगह वेदान्ती उपदेश के बम लिए घूमते फिरते दिखाई पड़ते हैं। अध्यात्म अब विकने लगा है। इसलिए अध्यात्म की बात, वह भी साहित्य के अधिष्ठान में अध्यात्म की बात करने के पहले कुछ बातें स्पष्ट कर लेना उचित समझता हूँ। पहली बात यह है अध्यात्म है क्या ! श्रीमद्भगवत् गीता में इसकी स्पष्ट परिभाषा यो कही गयी है :

अक्षरं ब्रह्म परम स्वभावोऽध्यात्मुच्यते ।

भूतभावोऽध्वकरो विसर्गः कर्मसंज्ञिता ।

अधिभूत क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभूतां वर ॥ (8/304)

अक्षर अव्यक्त ब्रह्म का स्वभाव ही अध्यात्म है। क्षर भाव ही अधिभूत है और विराट् पुरुष ही अधिदैवत है, लीलामय सगुण अवतार ही अधियज्ञ है जो देहचारियों की देह में अवस्थित है।

इस प्रकार अध्यात्म सारी सृष्टि में ओतप्रोत है, वह समष्टि चैतन्य का सर्वप्रवाही और अखण्ड स्वभाव है, वह जीवन की प्रेरणा है, वही जीवन की चरम विश्रान्ति है। वह अधिभूत, अधिदैवत और अधियज्ञ सबको एक सूत्र को जोड़े हुए है। इस पाचभौतिक देह, इस पाचभौतिक जगत् से बाहर या अलग कोई अध्यात्म नहीं है। यदि है तो वह क्षर है, असत् है। क्षर अधिभूत के भीतर ही अक्षर ब्रह्म

है। क्षर अक्षर की व्यक्तावस्था है, अधिदैवत व्यक्ताव्यक्त अवस्था है और अधि-यज्ञ अधिभूत और अधिदैवत की सयुक्त अवस्था है। अक्षर का स्वभाव और क्या होगा सिवाय इसके कि क्षर होकर अक्षर को ग्रहण करने के लिए अकुलाना और पुनः क्षर से अक्षर होकर क्षर के भाव के लिए अकुलाना।

अध्यात्म कोई जड अवस्था नहीं है, अन्यथा उसे भाव नहीं कहा जाता, स्थिति या सत्ता कहा जाता, पर वह स्वभाव है, अद्वितीय अनन्य भाव है, ऐसा भाव जो ब्रह्म में ही होना संभव है। भारतीय साहित्य-दर्शन-कला सर्वत्र यही भाव आराध्य है। सबसे माध्यम चाहे अलग हो, पर सबसे आधार या आलम्बन वाचिक या श्रौत है, सबसे प्राणो के वाचिक रूपान्तर का और उस वाचिक प्राणवत्ता के तरंगवाही ऊर्जासंसार का ही ध्यान विशेष रूप से रखा जाता है, वहां किसी की हेयता नहीं है, किसी की ऐकान्तिक उपादेयता नहीं है।

देह अपार्थ या अशुचि नहीं, केवल इसलिए कि भगुर है। उन प्रस्थानो में भी वहां निर्जर तप पर बल है या देह को शव के रूप में देखते हुए विचरण पर बल है, क्षणभगुर देह की आकर्षकता ही पृष्ठभूमि है, अजंता की भित्तिचित्रावली शान्ति की खोज इसी देह की विविध भगिमाओ के विना नहीं कर पाती, अश्वघोष का सौन्दरनन्द सुन्दरी की स्मृति में आविद्ध होकर ही बुद्ध की ओर मुड़ता है। देह की भूमिका एक प्रकार से श्रमण प्रस्थानो में और अधिक महत्वपूर्ण है, वहां देह कही अधिक लुभावनी है। पूरे भारत के वाङ्मय में अध्यात्म और अधिभूत को साथ लेकर चलने के प्रवृत्ति में सबसे अधिक सहायक दो धारार्ये हुई हैं, एक तो सभी अनुशासनो को मान्य योगसाधना, जिसमें देह के भीतर सक्रिय प्राणों को समीकृत करने पर और मन वाक् काय को समीकृत करने पर बल है, दूसरी ओर उपासना क्रम, जिसमें विविध उपचारो के द्वारा सभी प्रकार के द्रव्यो और भावो को एक साथ विनियोजित करके आराध्य और आराधक के बीच ऐक्य स्थापित किया जाता है। जल के रूप में जलतत्व और गघ के रूप में पृथिवीतत्व, पुष्प के रूप में आकाशतत्व, धूप के रूप में वायुतत्व, दीप के रूप में तेजस्तत्व और नैवेद्य के रूप में जीवतत्व या पुद्गलतत्व समर्पित होकर पृथिवी आदि पंचभूतो की समष्टि में अनुस्यूत परमार्थतत्व को। एक तीसरा कारण भी है और उसकी ओर ध्यान सबसे अधिक मध्ययुगीन साहित्य का गया है, वह है नामतत्व, हमारी परम्परा वाक्परम्परा है, वह वाक् में ही कई स्तरो में मूर्त और अमूर्त की विविध अवस्था में दीखती है। चाहे प्रणव हो, चाहे विविध बीज हो, चाहे नाम हो, सबसे ध्यान को एकाग्र करने तथा अनेक मूर्त आकारो को अमूर्त रूप में समाकृष्ट करने की क्षमता में इतना विश्वास अन्य विचारधाराओ में अन्य मात्रा में नहीं है, थोड़ा बहुत तो सबसे है। हमारे मिथकीय आख्यान दैहिक ओर आत्मिक के बीच भेद नहीं करते, इसलिए घोर शुचिवायिता के आग्रही लोगो को कुछ निरैतिक और

अनैतिक भी लगते हैं, पर वास्तविकता यह है वे अधिक अखण्ड हैं, वे विभाजनवादी वही है, वहां स्पिरिट और मैटर दो पदार्थ नहीं। हमें विराट् सत्ता भी देह के रूप में दिखती है, जिसमें आकाश शीर्ष हो जाता है, अन्तरिक्ष नाभि, पृथिवी, सूर्य आंख, चंद्रमा मन, वायु कान और अग्नि मुह हो जाते हैं। साथ ही देह भी लघु ब्रह्मांड के रूप में दिखती है, एक एक अंग में, एक एक नाड़ी में, एक न एक देवता, एक न एक पाचभौतिक तत्व, एक न एक तन्मात्रा, एक न एक नक्षत्र, विद्यमान हैं, अनेक लोक है ऊपर से नीचे तक। इसलिए देह व्यापार हो, यज्ञ व्यापार हो, उपासना व्यापार हो, ध्यान हो, या शब्द व्यापार हो, सर्वत्र एक ही तरह स्थूल और सूक्ष्म के बीच, लघु और विराट् के बीच एक ही सहदृश्यता का भाव है, आनन्दकुमार स्वामी के शब्दों में कानविजिविलिटी का भाव है।

कालिदास जब पार्वती के सौंदर्य का वर्णन करते हैं तो उन्हें सर्वोपमाद्रव्य समुच्चय की बात सूझती है, उसका अर्थ यही है कि सौंदर्य के जितने उपमान हो सकते हैं, उन सबके साथ पार्वती को सहदृश्य बनाकर विधाता ने देखा तब रचा, नैसर्गिक रचनाओं और कृत रचनाओं को समंजस करके देखा तब पार्वती की सृष्टि की :

उन्मीलित तूलिकयेव चित्रं
सूर्याशुभिभिन्नमिवारविन्दम् ।
बभूव तस्याश्चतुरल्लशोभि
वपुर्विभक्तं नवयौवनेन ॥

जैसे तूलिका चित्र को उभार देती है जैसे रविकिरणों कमल के मुकुल खोल देती है और उसको विकास की पूर्णता प्राप्त करा देती है, वैसे ही चारों कोनों से दुस्त स्थापत्य की तरह पार्वती की देह यौवन की सक्रिय भूमिका के कारण यकायक विशेष रूप से पूरी तरह प्रस्फुटित हो गई। देह के भीतर सौंदर्य की पूर्ण अभिव्यक्ति अचेत व्यापार नहीं है, यह परम चैतन्य का स्फुरण है, उसकी षोडशी कला का उन्मीलन है।

छान्दोग्य उपनिषद् में इस देह की भूख प्यास, रमने की इच्छा, इनकी पूर्ति, इनकी पूर्ति का अनुभव यह सब जीवन यज्ञ के अलग सोपान है। इसी को सर्वमय बनाने से ही चरम मूल्य सधते हैं। यह प्रसंग इसलिए भी विशेषतः उल्लेखनीय है कि यह भी श्रीकृष्ण के गीतामृत का बीज है। देवकीपुत्र श्रीकृष्ण को आगिरस ने उपदेश दिया कि इस जीवन को यज्ञ अनुष्ठान के रूप में ग्रहण करो। अपने भीतर भावना करो कि जब भूख लगती है, अकेलापन लगता है तुम जीवन यज्ञ की दीक्षा ले रहे हो, क्योंकि तब तुम सबके भूख प्यास एकाकीपन के साथ अपने को जोड़ रहे होगे। जब खाते हो, पीते हो, रम रहे हो तो जानो कि तुम शस्त्र मंत्रों के उच्चारण के साथ जीवनयज्ञ वेदी के पास पहुंच रहे हो, क्योंकि तब तुम पूरी सृष्टि

की तृप्ति की बात सोच रहे होंगे। जब तुम खा चुकते हो, रम चुकते हो, तब भावना करो तुमने अन्तिम आहुति बपट्कार के साथ दे दी है, तब तुम सबसे प्रविष्ट हो चुके होंगे। और यह सब सम्पन्न करके जब स्नान करोगे तो समझो यही जीवनयज्ञ की सम्पन्नता के बाद अवभृथ स्नान है, नये यज्ञस्थल में प्रवेश करने के लिए ही मृत्यु का निमंत्रण और सन्तरण है। श्रीकृष्ण ने यही सूत्र ग्रहण किया और इस यज्ञ को अधियज्ञ कहा गीता में।

एक दूसरा प्रसंग भी छान्दोग्य उपनिषद् में ऐतरेय महीदास का है जहाँ जीवन की तीन अवस्थायें, शैशव यौवन और उत्तरकाल क्रमशः सोम के प्रातः माष्यन्दिन और साय सवन हैं, यह भावना करने को कहा गया है। सवन अर्थात् निचोड़ना। अपने जीवन को निचोड़ते जाओ और उसके रस को सबका पेय और आस्वाद्य बनाओ, तुम निश्चय ही असली सोमपीथी होंगे। कबीर इसी को काल निचोड़ि के अमृत पीव के रूप में प्रस्तुत करते हैं। एक ही देह में अन्न और अन्नाद (अन्नभक्षक) की भावना ही तो भंगुर देह का अमृतत्व है। जिस सस्कृति में समग्र भाव ही प्रमुख भाव होता है, वहाँ एक दूसरे के बिना अधूरापन दिखायी पड़ना और इस अधूरेपन से आकुल होना अत्यन्त सहज और स्वाभाविक है। चाहे बोधिसत्व होने की अपरिहार्यता, चाहे अवतार होने की विवशता, चाहे सिद्ध के बाद भी नये सिरे से साधक होने के लिए नया कलेवर लेने की आकांक्षा, चाहे पेड़ के पत्ते झारकर नये पत्तों से भरने की वासन्ती प्रसन्न पीड़ा, चाहे यजमान के रूप में या चाहे साधक के रूप में अपना सीस उतार कर, अपना अहंकार तोड़कर अपना विशेष साधरणीकृत करके या अपने समस्त अनुभव को निष्पीडित करके अपूर्व रच करके चैन पाने की निष्कृति यह सब इसी समग्र भाव का अलग-अलग विवर्तन है। दूसरे शब्दों में यही तो क्षर का अक्षरीकरण है। जितने भी हो चुके हैं, जितने भी अलग-अलग प्रतीत होने लगे हैं, जितने भी भूत बन चुके हैं, सिद्ध पदार्थ से लगने लगे हैं, उन सबसे एक ही भाव देखना सही रूप में देखना है, वही सही और समूचा अनुभव है, वही सात्त्विक ज्ञान है :

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते

अविभक्त विभक्तेषु ज्ञानं तद्विद्वि सात्त्विकम् ॥

पर एक बात है, यह भाव कभी चुकता नहीं है, भाव का चलते रहना ही अध्यात्म है। भारतीय साहित्य के इतिहास पर दृष्टिपात करें तो यह लगता है, बीच-बीच में कुछ व्यवसाय और सशय जरूर उपस्थित हुए हैं, पर उसका मूल स्वर सम्पूर्ण जीवन के सौंदर्य का गायक स्वर है। इसलिए मनुष्य और प्रकृति के बीच द्रष्टा दृश्य सम्बन्ध न होकर विम्ब प्रतिविम्ब की ही प्रधानता दिखायी पड़ती है। कालिदास की उर्वशी लता बनती है, लता उर्वशी हो जाती है या वाणभट्ट का पुण्डरीक वंशम्पायन शुक हो जाता है, लक्ष्मी मातंग कन्या हो जाती है, या लोक-

मानस में चन्द्रमा खिलौना बन जाता है, भाई सूरज बन जाता है, यह सब इसी संबध के अनेक प्रकार हैं। प्रकृति के साथ रहना अपने ही भीतर के भावों के साथ रहना है, भयकातर मृगी की चंचल आखों में सीता का अपना ही त्रास कांप रहा है,

त्रस्तैकहायन कुरग विलोलदृष्टेः

लताओ वृक्षो मे नये वसन्त मे नये फूल आने पर अपना ही उत्सव लगता है :

आद्ये वः कृसुमप्रसूतिसमये यस्या भवत्युत्सवः

मुरलीरव से अपने प्राणों का स्पन्दन एकदम स्थगित हो जाना ही आकुल नदी की यकायक स्थिरता प्रतीत होती है, अपने भीतर में बहने वाली प्राणनाड़ी ही यमुना हो जाती है :

नद्यस्तदा तद्रुपधार्यं मुकुन्दगीत

—मावर्तलक्षितमनोभवभग्नवेगाः

आर्लिंगन स्थगितममिमुजंमुरारे—

गृह्णन्ति पादकमल कमलोपहाराः ॥

सौंदर्यलहरी में पराशक्ति के सौंदर्य का चित्र खींचते हुए आद्य शंकराचार्य ने उनकी माग में सिद्धर की रेखा का सौंदर्य निरूपित करते हुए विराट् विम्ब उपस्थित किया है—यह सिद्धर रेखा उदयकालीन सूर्य की अशुमाला है, जिसे विराट् अधकार ने केशों के विपुल लहराव ने अपनी घनी नीली-नीली दीप्तियों के भीतर बंदी बना कर रखा है :

वहन्ती सिद्धरं प्रवलकवरोभारतिमिर ।

तिष्यां वृन्दैर्वन्दीकृतमिव नवीनार्ककिरणम् ।

यहा भी घने चिकने केशों के बीच सिद्धर की दीप्ति विराट् सृष्टि के व्यापार के साथ समीकृत होकर सौंदर्य की समग्रता का ही निदर्शन प्रस्तुत करती है ।

भारत के भक्ति साहित्य में कुछ भी निरा भौतिक या निरा लौकिक नहीं है, जैसे इसके पुराने काव्य में, विशेषतः वैदिक काव्य में कोई निरा दिव्य, अलौकिक या आध्यात्मिक नहीं है, न यज्ञ में न भक्ति में कोई भी अनुष्ठान ऐसा है जो निरा भौतिक हो या निरा आध्यात्मिक हो, जो प्रत्यक्ष है, वही परोक्ष भी है, जो परोक्ष है वह उतना ही प्रत्यक्ष है। यज्ञ में प्रत्येक कार्य के प्रतीक चिन्तन में ही मंत्र के पूरे अर्थ की व्याप्ति समझ में आती है, इसजिए यज्ञवेदी की तैयारी से लेकर अंतिम आहुति तक सभी कार्य प्रथम सृष्टि के पुनरुत्पादन के रूप में देखे जाते हैं, दैनन्दिन जीवन के प्रत्येक क्षण भी उसी प्रकार के यज्ञ के रूप में देखे जाते हैं। यही बात गोपी के दैनन्दिन कार्य में दिखायी पडती है, दूध द्रुहना, दही जमाना, दही बिलोना, बच्चे को उबटन लगाना, अनाज कूटना, बनाना, रोना-गाना-हंसना प्रत्येक कार्य में गोविन्द की लीला का गान चलता रहता है और प्रत्येक कार्य गोविन्द की लीला

से संचरित होकर कुशलतर हो जाता है, ऐसे कार्य के साथ जुड़ा हुआ चित्त गोविन्द जैसे विराट् व्यापक पुरुष के लिए बाह्य बन जाता है। इस अनुभव में वाणी आंसू बन जाती है, पर कंठ से ऊपर नहीं आती और चित्त श्रीकृष्ण में रंगकर अपना नहीं रह जाता, वस श्रीकृष्णार्थ हो जाता है :

या दोहनेवहनमे मसलोपधात
 प्रेखेखनाभंशदितोक्षणमार्जनादी ।
 गायन्ति चैनमनुरक्तधियोश्रुकठ्यो
 धन्याः व्रजस्त्रिय उरुक्रमचित्तयाना ॥

इसी रूप में सहज अध्यात्म इस मध्ययुगीन साहित्य में मिलता है। निर्गुण भक्ति साहित्य भी लोक के भीतर ही विहरता है, लोकयात्रा की उपेक्षा नहीं करता, वह अपने को पानी बनाकर प्रभु का चन्दन घिसने के लिए आर्द्र कर देता है, पुराने-धुराने कपड़े की वाती बनाकर प्रभु के दीप की ज्योति का आलम्बन बन जाता है, प्रभु की मणि को धारणीय बनाने के लिए मामूली सूत का धागा बन जाता है। कबीर को भी सांसारिक कर्म हेय नहीं लगते, इन्हीं कर्मों में तो अध्यात्म है, वस भावना की धारा के कर्म को डाल देना चाहिए, हरि दही हो जायेंगे और दही का विलोना 'हरि का विलोवना' हो जायेगा, भक्ति सूत हो जायेगी और वस्त्र बुनना बन जायेगा असीम का अत्यन्त अछोर अनुभव।

पर एक मोड़ ऐसा आया हमारे इतिहास में, हमने भ्रमवश उसे कहा पुनर्जागरण काल, जब हमने अपनी समग्र दृष्टि विचित्र दवाव में खंडित की। वह दवाव था कुछ ऐसा होने का, जो हम हो ही नहीं सकते थे, जो होना न हमारे हित में है, न उसके हित में जो हम होना चाहते रहे। वह दवाव दूसरे शब्दों में था प्रबुद्ध कहलाने का, अग्रगामी कहलाने का और आधुनिक तर्कजीवी कहलाने का। हमने वह सब महत्त्वहीन मानना शुरू किया जिसे मूल पाप से संसक्त माना था मसीही चिंतन ने, हमने अपने प्राचीन चिंतन से तथाकथित आध्यात्मिक अंश अलग करना शुरू किया। क्योंकि वही केवल हमें उपादेय लगा। इसलिए वैदिक कर्मकांड टटघट लगने लगा, पोडशोपचार पूजन का सौष्ठव व्यर्थ का जंजाल हो गया, पुराण गप्प हो गये, भारतीय कलायें पतनोन्मुखी दिखने लगीं। एक तरहू से हमारे नीचे की जमीन खिसकने लगी। तभी से हम कुछ ज्यादा आध्यात्मिक हो गये और विश्व भर की अध्यात्म चेतना के उपदेष्टा हो गये। अपना कर्मकौशल दास हो गया व्यावसायिक कर्मकौशल का। राजनीतिक और आर्थिक पराधीनता का समाधान हमें अतीत के अतिरिक्त मोह और वेदात्त ज्ञान के अतिरिक्त अभिमान को जनम देता है। इसी अतिरिक्त आध्यात्मिकता के शमन पर बल देते हुए परमहंस रामकृष्ण के शिष्य स्वामी विवेकानंद ने कर्म ज्ञान और भक्ति के समन्वय पर बल दिया और पश्चिम जगत् के उद्योग प्रधान जीवन को अपनाते हुए उसी में अध्यात्म भाव भरने के ऊपर

बल दिया। ब्राह्म में आनंदकुमार स्वामी जैसे कताद्रष्टा ऋषिकल्प विद्वानों ने भारतीय कला की व्याख्या प्रस्तुत करते हुए अध्यात्म तत्त्व का समग्र रूप प्रस्तुत किया।

परन्तु अध्यात्म का नशा कम न हुआ और जो प्रस्तुत है, जो जीवन रस बहा जा चला रहा है, उसकी उपेक्षा करके अप्रस्तुत की अतिरिक्त चिंता, या चिंता का अधिकतर स्वांग कम नहीं हुआ, न कम हुआ छुंछी नैतिकता का वह बानक, जिसने जयदेव, विद्यापति और सूर तक के श्रृंगारी स्थलो को उपेक्षणीय माना, क्योंकि उन्हें-यह स्थल स्थूल उत्तान विषयभोग के स्थल लगे। इस शती की अध्यात्मशिक्षा देने वाली संस्थाओं ने रासपचाध्यायी की क्षमायाचना स्वर में व्याख्या प्रस्तुत की, श्रीकृष्ण तो ग्यारह बारह वर्ष के थे, इससे भी नहीं काम चला तो कहा गया कि गोपियां तो इन्द्रियगण हैं, वे स्त्रियां नहीं हैं। पर परम्परा के पारखी स्वामी करपात्री जी ने इस रासपचाध्यायी की व्याख्या में कहा कि श्रीकृष्ण पूर्णपुरुष हैं और उनका यह रास समस्त ऐन्द्रियता, समस्त रसात्मकता, समस्त चित्तमंथन के साथ समवेत है, देह के धर्म का पूर्ण स्वीकार है, पर उस पूर्ण धर्म का ही अंग है आत्मानुभूति। तन्त्रशास्त्र के प्रसिद्ध ग्रन्थ परशुरामकल्पसूत्र में यह कहा गया है कि।

आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तद्धि देहे व्यवस्थितम्।

आनन्द ब्रह्म का रूप है, वह इस देह में ही अवस्थित रहता है। इस देह में त्रैलोक्य की स्थिति रहती है और इस देह को कामकला से जोड़े बिना परा संवित् का अर्चन नहीं किया जा सकता। यह कामकला वस्तुतः सत् और असत् को जोड़ने वाला सेतु है, यह विराट इच्छा का बहुत ही भयंकर आंच वाला ताप है। यह मनस्तत्व का उदय है यह 'सतो बहुमसति निरवन्दन्' (अर्थात् असत् में सत् द्वारा बहुता की खोज) है। असत् या क्षणिक सत् का ही रूप है, बौद्धों का क्षणिक और परमार्थ शून्य भी अद्वय है।

अध्यात्म के अतिरिक्त का निषेध दो रूपों में हुआ, एक तो अधिभौतिक के ऐकात्मिक स्वीकार में, दूसरे अध्याय की एक-एक से एक उल्टी-पुल्टी व्याख्या में। साहित्य में इसका प्रतिबिम्बन प्रत्यक्ष है, पर उस साहित्य ने भी कली लेना प्रारंभ किया है जो रामतीर्थ पूर्णसिंह, महादेवी, प्रसाद, हजारीप्रसाद द्विवेदी, अज्ञेय की परंपरा में सहज और दुरावहीन सामान्य जन्म के श्रम में और उसके उचित सम्मान में समरसता खोज रहा है, वह समय का पूरा निर्वाह करते हुए सबके शिव की सबके सुख-दुःख के ज्ञान से उदित होने वाली आनन्द की भूमिका को समझना शुरू कर रहा है।

कामायनी के अन्तिम सर्ग में यही परिदृश्य है—

देखो कि यहा पर कोई नहीं पराया।

हम अन्य न और कुटुम्बी हम केवल एक हमी हैं

तुम सब मेरे अवयव हो जिसमे कुछ नहीं कमी है ।

शोषित न यहा है कोई तापित पापी न यहा है

जीवन वसुधा समतल है, समरस है जो कि जहां है ।”

पर पूर्ण प्रस्फुटन तो तभी होगा जब पुनर्जागरण की वास्तविक और तीव्र आकाक्षा होगी, वह अभी नहीं है क्योंकि उपभोवता भाव मे अभी अभिवृद्धि ही हो रही है, जो कुछ उपभोवता अपसस्कृति का नारा है, वह सतही या कागजी है । कोई भी भोग जीवन रस का परिणाम नहीं है, न जीवन रस का परिमाण भोग के निरतिशय दमन की मात्रा है, क्योंकि वहां आत्मप्रचार के साथ अपने आप सग्रह का लोभ है, भोग न भी हो । सच्चा अध्यात्म तो सहज जीवन के पूर्ण दर्शन से आयेगा, अभी हम सहज जीवन जीने वालो के आश्रयदाता हैं, उस जीवन के वरण करने का साहस नहीं रखते, जो साहस रखते भी हैं, वे केवल प्रयोग के रूप मे करते हैं, प्रयोग करने वाला भाव आविष्ट भाव नहीं होता, उसमे तादात्म्य नहीं होता, बल्कि प्रवचक ताटस्थ्य होता है । अध्यात्म अपने आप मे तभी सार्थक होगा, जब उसमे सिसृक्षा हो, वही जडबद्ध न रहना, कुछ और होना है, इसके लिए चिन्ता हो । भारत के बीसवी शती के अधिकांश आध्यात्मिक कहे जाने वाले साहित्य मे ठहराव है, सिसृक्षा नहीं है, सिसृक्षा का ताप झेलने की क्षमता कही सोयी हुई है । वह अपने अखड जातीय व्यक्तित्व की पहचान का आह्वान कर रही है जरूर पर आह्वान का स्वर क्षीण है ।

भारतीय ज्ञानपीठ की सगोष्ठी मे दिया गया वक्तव्य ।

5

देश की पहचान

स्वर्गीय माणिक्यलाल वर्मा की स्मृति में स्थापित श्रमजीवी महाविद्यालय के आचार्य, अध्यापक वधु, छात्र वधु, बाहर से और देश के भी बाहर के, प्राथमिक शिक्षा, से (जोकि समस्त शिक्षा की जड़ है।) सबद्ध तपे हुए अध्यापक और उदयपुर नगरी के प्रबुद्ध, चिंतक, विचारक और बुद्धिजीवी वर्ग इन सबके बीच में अपने को पाकर के एकविचित्र मनःस्थिति का अनुभव करता हू। बारह वर्षों बाद उदयपुर आना हुआ है। काफी कुछ बदल गया है और उदयपुर ही नहीं बदला है पूरा देश बहुत बदल गया है। इस माने में बदल गया है कि देश एक अप्रासंगिक शब्द हो गया है। देश की बात करने से लोग घबराते हैं। प्रदेश ऊपर हो गया है। ऐसा लगता है 'ज्योति मय यह देश हमारा' जो गीत आपने प्रारम्भ में गाया वह किसी स्वप्न में गाया गया था। वह आज हमारे सामने से ओझल हो गया है और उसकी स्मृति है जिन लोगो को, जिन लोगो ने 1947 के पहले एक ज्वार देखा है उनके लिए यह स्मृति बड़ी कटकित स्मृति है, बहुत सालती है।

यह सब क्यों हुआ है कौन सा देश हमारे दिमाग में था, कौन सा देश हमारे मन के ऊपर घटाटोप की घटा की तरह से छाया हुआ था और कौन सा देश हमारे सामने आज है।

एक वर्ष पूर्व खडवा में स्वर्गीय माखनलाल चतुर्वेदी की स्मृति में एक समारोह हुआ। वहा यह कहा गया कि आज के सदर्भ में माखनलाल चतुर्वेदी अप्रासंगिक हो गये हैं। मैंने जब वक्तव्य सुना तो मुझे लगा कि अब माखनलाल चतुर्वेदी अप्रासंगिक न हो गये है, वे सभी लोग आज अप्रासंगिक अयथार्थ और रूमानी हो गये हैं जिन्होंने देश के साथ अपने को जोडा और जिन्होंने एक ऐसे स्वराज्य की कल्पना की थी जिसमें सबकी साझेदारी होती, जिसमें महल नहीं होते, कुटी में प्रधानमंत्री रहता। सचमुच वे सभी लोग अप्रासंगिक हो गये हैं, शायद वे लोग भी जिन्होंने एक राष्ट्रीय शिक्षा की नींव डाली चाहे गुरुदेव रवीन्द्रनाथ ठाकुर हों, महात्मागांधी

हो, उनके पीछे चलने वाले बहुत सारे लोग जिनमे रवर्गीय श्री शिवप्रसाद गुप्त उनमे भी पहले के स्वामी श्रद्धानदजी जिन्होंने इस प्रकार की कल्पना की कि एक अपनी जमीन से, अपनी रत्नगर्भा धरित्री से आयी हुई विचारधारा है और उसको शिक्षा मे स्थान नहीं मिलेगा और एक अपनी भाषा है, अपनी एक अभिव्यक्ति है, सोचने का एक तरीका है उमको स्थान नहीं मिलेगा तो यह शिक्षा क्या होगी ! आकाश-वीर होगी, उसमे जड ही नहीं होगी, पनपेगी, पसरेगी, सूख जायेगी यह टिकेगी कहा ! घनी कहा से होगी ! एक वार पमरेगी, बहुत पसरेगी ऐसी पमरेगी कि सबको ढक लेगी। पेड को ढककर सुखा देगी, खुद भी सूख जायेगी। ये सारे शिक्षा के केन्द्र आज उदास हैं और ऐसी स्थिति मे उस जमाने का ज्वार अनुभव किये हुए आपके सामने ऐसे मन को कई भागो मे विभक्त करने वाले विषय पर ही बोलते समय बड़ा सकोच होता है। कितने लोग हैं आपमे से जो बटायेंगे, यह पीड़ा, यह दर्द। कितने लोग हमारी पीढ़ी के हैं और गुरुजन हैं, हम से अधिक उम्र के हैं — यह फिर से सोचने की कोशिश करेंगे कि हम लोगो ने कही पहले ही तो रास्ता गलत नहीं चुन लिया था। क्या कमी थी हमारी स्वाधीनता की अवधारणा मे, स्वाधीनता की परिकल्पना मे कि 36 वर्षों के भीतर देश जैसा वैचारिक दृष्टि से पराधीन हुआ उतना सदियों की गुलामी मे नहीं हुआ था। क्या कारण है कि 1947 के पहले जो आदमी पूरी शिक्षा एम० ए० तक अंग्रेजी मे ग्रहण करता था, अंग्रेजी को परायी भाषा मानता था और अपनी स्वाधीनता का परिचय अपनी ही भाषा के माध्यम से करता था तथा हिन्दी के माध्यम से करता था और उसे यह अनुभव होता था कि स्वाधीन होने के लिए हमारी अपनी भाषा आवश्यक है। और आज ! हिन्दी मे सोचना, हिन्दी मे बोलना हिन्दी के बारे मे कहना एक भय हो गया है। इससे देश प्रभावित होता है। हिन्दी की बात करोगे तो देश की एकता टूटेगी। जो एकता का सूत्र रहा, जो स्वाधीनता का एक मंत्र रहा, उसकी बात करोगे तो देश टूटेगा। यह स्थिति आयी तो कौन सी खोट थी हम लोगो के चित्तन मे। इसके ऊपर हमारे गुरुजन, हम से अधिक वय के लोग गहराई से विचार करेंगे उन्हें मैं निमंत्रित करता हूँ।

जब पूर्व उल्लिखित गीत गाया जा रहा था तो बहुत-सी गूर्जे मेरे मन मे आ रही थी, एक साथ और अगर उनको एक क्रम से आपके सामने रखना शुरू करूँ कि गांधीजी ने हिंदुस्तान की राजनीति के लिए एक वाइविल बनायी थी—हिन्द-स्वराज्य। शायद राजनीति के विद्यार्थी भी उसका नाम आज नहीं जानते होंगे। लेकिन आज की जो परिस्थिति है मनुष्यमात्र की, विष्वामात्र की परिस्थिति है उसमे जिस विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता है, शक्ति के विकिरण की आवश्यकता है, जिस प्रकार की एक त्यागवृत्ति की आवश्यकता है, उपभोक्ता संस्कृति के खडन की आवश्यकता है उस सबकी नींव हिंद स्वराज्य मे है और अगर हिंदुस्तान ही नहीं दुनिया

के अन्य देश भी उस नीति को नहीं समझेंगे तो सारी पृथ्वी बोल हो जायेगी और मनुष्य के पास कुछ भी नहीं बचेगा। मनुष्य भी नहीं बचेगा।

अगर उपभोग की प्रतिस्पर्धा में हम अपने जीवन की गुणवत्ता का परिमाणन इस रूप में करेंगे कि हम कितना उपभोग कर सकते हैं तो निश्चय ही हम बराबरी नहीं कर सकते। अकेले अमेरिका समस्त संसाधनों का लगभग चालीस प्रतिशत का उपभोग करता है जबकि अमेरिका की आबादी, संयुक्त राज्य अमेरिका की आबादी हमारी तिहाई है। और उसकी बराबरी करके हम एक सौ बीस प्रतिशत कहां से पायेंगे उपभोग करने के लिए, कहां है उपभोग करने के लिए सामग्री, कहा है ऊर्जा, कहा है अनाज, कहां है ऐशोद्भरत का सामान, कहां है पानी, कहां है इतनी हवा। साधारण वस्तुएं भी कहां हैं जितनी इफरात में अमेरिका उपभोग करता है, अमेरिका का नागरिक उपभोग करता है। उत्तरी अमरीका के उपभोग के स्तर तक अपने को पहुंचाना समस्त विश्व को नाश के कगार पर पहुंचाना है तो निश्चय ही कही मुडना होगा—उपभोगकी मात्रा में कमी करनी होगी, कही सोचना होगा कि आवश्यकता अपनी ही नहीं होती है सबकी आवश्यकता अपनी आवश्यकता होती है।

हम जिस बिंदु से बात शुरू करना चाहते हैं वह बिंदु यह नहीं है। लेकिन मैंने कहा कि आज हमें गहराई से सोचना चाहिए कि कहा हमसे गलती हुई और मैं इस पर जब एक तटस्थ संस्कृति के विद्यार्थी की दृष्टि से विचार करता हू तो लगता है कि यह खोटा 19वीं शताब्दी के प्रारंभ में या 18वीं शताब्दी के अंत में शुरू हो गयी थी जब पश्चिम का पहला प्रभाव पड़ा और पश्चिम के प्रभाव के साथ औद्योगीकरण का प्रभाव पड़ा। औद्योगीकरण के प्रभाव के साथ एक राष्ट्रीयता की कृत्रिम परिकल्पना का प्रभाव पड़ा है। तभी से हमारी मानसिकता बदली है, बहुत बदली है। उस देश की मानसिकता बदली जिसके लिए देश का अर्थ भूगोल नहीं था, देश का अर्थ इतिहास नहीं था, देश का अर्थ विचार, विचार की साझेदारी था। देश का अर्थ एक व्यापक बोध था। उस व्यापक बोध में जो भी शरीक हो, जो भी साक्षीदार हो, उसको हम मानते थे कि हमारा है, हम उसके हैं। कम्बोजिया, जावा मंगोलिया, दूर मध्य एशिया के देश, ये सभी साक्षीदार हुए हमारे। सभी भारत के अधीन तो नहीं थे—न भारतीय मूल के लोग थे, सभी भिन्न मूलों के थे, भिन्न नस्लों के थे भिन्न प्राकृतिक परिवेशों के थे, लेकिन कही एक बिंदु पर उन्होंने साक्षीदारी का अनुभव किया, उन्होंने हमारी कथा ली, हमारी कहानी ली और अपनी प्रतिभा से उसे रचा। वही राम कथा, वही महाभारत की कथा पत्थर में जिस रूप में अंकोरवाट में, जिस रूप में इंडोनेशिया के प्राम्बनम में, अयोध्या में थाइलैंड की द्वावती में, अंकित है वह उनकी प्रतिभा है। कहानी हमारी थी, लेकिन रंग उनका था। वह साझेदारी भूगोल के आधार पर नहीं थी—वह

साझेदारी औपनिवेशिक इतिहास के आधार पर नहीं थी। हिंदुस्तान का कोई उपनिवेश नहीं बना। हिंदुस्तान ने कभी उपनिवेश नहीं बनाया। हिंदुस्तान की भावना कभी उपनिवेश बनाने की नहीं थी। वह साझेदारी शुद्धरूप से एक वैचारिक स्तर पर थी। और वैचारिक से अधिक एक भावनात्मक स्तर पर थी। जो लोग आज उसी मानसिकता से प्रेरित होकर के सोचते हैं—दर्प से स्फीत हो जाते हैं, दंभ से भर जाते हैं, छाती फुला देते हैं कि इस देश से सब लोग शिक्षा लेते थे हम लोग सब के गुरु रहे हैं वे जिस मिथ्या अहंकार से ग्रस्त हैं वह इस देश का अहंकार नहीं है। देने के लिए घमंड करने वाला यह देश नहीं था, लेने के लिए हाथ पसारने वाला यह देश था। बड़ा आदमी ही मुक्त हस्त लेता है, छोटा आदमी ले नहीं सकता। वामन हो करके ले लेकिन विराट लेता है, छोटा ले नहीं सकता ले भी ले तो पचा नहीं सकता। और हमने सबसे लिया है, मुक्त हस्त लिया है, और स्वीकार करके लिया है। हमने ग्रीस से लिया है और स्त्रीकारा कि ग्रीस के ये विद्वान, ये विज्ञान-वेत्ता ऋषियों की तरह पूज्य हैं। यह वराहमिहिर ने कहा ऋषियों की तरह इनकी पूजा करो। ज्ञान से बढ़कर पवित्र कोई कुछ नहीं होता। उस खुली विचारधारा के देश में हमने एकसीमा बाँधी, उसका एक इतिहास रचा। उस इतिहास के गौरव की परिधि बनायी, एक लक्ष्मण-रेखा बनायी कि, इस देश का अतीत बड़ा उज्ज्वल रहा है। हमने एक ऐसे देश की अवधारणा की जिसमें राजाओं की सूची थी और विचारकों की सूची नहीं थी, विचारधारा की एक निरंतरता नहीं थी। एक राजाओं की राजवशों की कतार थी और उस पर हमने गर्व किया। उसको देश की कल्पना का आधार बनाया जबकि इस देश की प्रकृति इतिहास को नकारने वाली, इतिहास का अतिक्रमण करने वाली, राजवशों को नगण्य करने वाली रही। इस देश की प्रकृति राम और कृष्ण को इतिहास पुरुष नहीं मानती थी जैसा कि हम सभी शिक्षित लोग मानते हैं, राम और कृष्ण को वर्तमान की सत्ता मानती थी, वर्तमान की उपस्थिति मानती थी अपने जीवन में मौजूद मानती थी, अपने जीवन के प्रत्येक श्वास-प्रश्वास में राम और कृष्ण को पाती थी और यह अनुभव करके अपने को बड़ा समझती थी कि हमारे राजा राम हैं और राजा राम की जय बोलते समय हमारी प्रकृति को लगता था कि कोई दूसरा राजा है नहीं, कोई दूसरी सत्ता है नहीं। कृष्ण के साथ जुड़ करके उसको लगता था कि हम ऐसे विराट, व्यापक सौंदर्य के बीच में विराज रहे हैं उसके आगे कोई चीज सुन्दर है ही नहीं। वे आँखें जल जाए जो उस सावरे रंग को छोड़ करके किसी दूसरे रंग पर ध्यान देती हैं। इतना प्यार दिया श्रीकृष्ण को। अपने इस प्यार के कारण प्यार का महत्त्व समझा और यह भी समझा कि हम जिस व्यक्ति को जो प्यार देते हैं तो उसी की तरह से हमें साधारण होना पड़ेगा। उसी की तरह से साधारण वेप-भूषा का धारण, उसी की तरह से जंगल में विचरण, उसी की तरह से गंवार लोगों के बीच में आत्मीयता की खोज

करना होगा तब इतना विश्व व्यापक सौंदर्य हमारी समझ में आयेगा। श्रीकृष्ण भी इतिहास पुरुष नहीं थे। वे हैं, थे नहीं। वे थे, यह दृष्टि एक खडित दृष्टि से, पश्चिम से आयी हुई इतिहास दृष्टि से आयी जिसने हर एक की मूल्यवत्ता इससे आंकनी शुरू की कि अमुक चीज पहले हुई थी, इसलिए महत्वपूर्ण है। अश्वघोष कालिदास से पहले हुए इसलिए अश्वघोष बड़े कवि हो जायेंगे। कालिदास अश्वघोष के बाद आयेंगे तो छोटे कवि हो जायेंगे। यह चेतना ही बड़ी गडबड़ चेतना थी, कौन पहले आया, कौन बाद में आया। इससे कौन छोटा-बड़ा होगा! अरे, जिस देश ने यह भी सोचा-मिथक के रूप में सोचा कि विश्वनाथ के मन्दिर में सारी पुस्तकें रखी गयीं सबसे ऊपर वेद रखा गया लेकिन सवेरे पट खुला तो पता लगा कि रामचरितमानस सबसे ऊपर है, विकास का एक क्रम होता है, वेद सार्थक होता है रामचरितमानस बनकर के; इसलिए रामचरितमानस ऊपर आता है, यानि उससे वेद अप्रमाणित नहीं होता है, वेद प्रमाणित होता है रामचरितमानस बनकर। आगे बढ़कर सोचने वाले देश में जाने क्यों इतिहास की बीमारी आ गयी।

इस देश ने इतना आगे जाने का सोचा था वह देश यकायक पीछे मुड़ा, पश्चात्पद हुआ और इसीलिए उसने जिस नेशन (Nation) की कल्पना की वह नेशन झूठ पर, प्रवंचना पर टिका हुआ था। इस नेशन की स्थापना एक प्रतिस्पर्द्धा में हुई थी, एक धन की प्रतिस्पर्द्धा में हुई थी, व्यवसाय की प्रतिस्पर्द्धा में हुई थी और उसका अन्त हुआ है दो-दो विश्वयुद्धों में। दो-दो विश्वयुद्धों के बाद पश्चिम ने गलती थोड़ी-थोड़ी समझी है। सब ने नहीं समझी है, शक्ति का मद गया नहीं है। लेकिन उसके सही आदमी ने समझी है कि कहीं बड़ी गलती थी नेशन की इस परिकल्पना में—एक पेट्रिओटिज्म (नकली देशभक्ति की) ऐसी छोटी चीज लोगों के मन में भरने में कहीं कोई खोट है। क्या होता है इस पेट्रिओटिज्म का मूल्य! कुछ मूल्य है इसका, जो देशों को विभक्त कर दे, बाप को बेटे से अलग कर दे। जो भाई को बहन से अलग कर दे—इस पेट्रिओटिज्म का कोई अर्थ है। मनुष्य के जितने रिश्ते हैं उनको तोड़ करके करे कोई यह पेट्रिओटिज्म। है कोई। इस मनुष्य से भी ऊपर कोई चीज। वह पेट्रिओटिज्म पश्चिम ने अब समझना शुरू किया कि पूरी सच्चाई नहीं है, अधूरी सच्चाई है, इसी से गलत है।

हमने जब हिन्दुस्तान के बारे में सोचा था तो उस जिस प्रभाव में सोचा था उस प्रभाव के बारे में भेरा भी विनम्र निवेदन है—एक पुनः चिन्तन की आवश्यकता है। आप पुराणों में भारत की परिकल्पना पढ़िये। यह परिकल्पना आप पढ़ेंगे तो ऐसा लगेगा कि भारत की कोई सीमा ही नहीं। कई द्वीपों में एक द्वीप था जम्बूद्वीप। जम्बूद्वीप में एक भारतवर्ष है। उसके कई नाम हैं। कई जनपद हैं। कई प्रदेश हैं। बहुत पुराने प्रदेश हैं। जब भारत नाम आता है तब तक इसका क्या अर्थ होता है। सबसे पहले वैदिक वाङ्मय में भारत की व्युत्पत्ति मिलती है।

भरत अग्नि का उपासक देश। भरत के वंश मे उत्पन्न नहीं। भरत अग्नि के उपासक जो ऊर्जा सबका सभरण करती है उस ऊर्जा के उपासक, यह भारत। सबका संभरण करने का जो विचार करे वह भारत और हिन्दुस्तान के उन विचारको ने कभी बहुत्व की चिंता नहीं की, हमेशा सर्व की चिंता की। सर्व होकर के सर्व के बारे मे सोचते हुए अगर चलोगे तभी तुम देखोगे—‘सर्वः सर्वं पश्यति। उपनिषदो मे आया है कि जो सबको सब होकर के देखता है वही देखता है और जो नहीं देखता है वह केवल मृत्यु को देखता है। उस दृष्टि से और उस वाक् सूक्त की दृष्टि से कि वाणी ने अपने को राष्ट्री कहा, उस राष्ट्री मे राज्य करने की बात नहीं, उस राष्ट्री मे लोगो को अनुरंजित करने की बात है, सब को जोड़ने की बात है, सबको सयोजित करने की बात है और पृथ्वी सूक्त की दृष्टि से जिसमे ऐसी भूमि की कल्पना है कि नाना धर्म के लोग, नाना वाणी के लोग, नाना भाषा के लोग तुम्हारी गोद मे लडते हैं, झगडते हैं लेकिन मा तुम सब को पालती हो, यह जो व्यापकता का अनुभव होता है, उसका नाम भारत है। और उस कल्पना को छोटा करके हमने एक भौगोलिक नाम भारत सोचा और यह कहा कि अग्नेजो ने हिन्दुस्तान बनाया। अग्नेज न आये होते तो हिन्दुस्तान तो टुकडो मे बटा होता। विचार भी टुकडो मे बंटता है। तीर्थ किसी राज्य के थे। गुरुद्वारे, मन्दिर, आचार्य किसी राज्य के थे। शंकराचार्य का कोई अपना प्रदेश था—जन्म के लिए रहा हो, कर्म के लिए कोई उनका कोई एक प्रदेश था, उनकी अपनी कोई अलग भाषा थी। इन सब दृष्टियो से पूरे इतिहास पर विचार करेंगे तो अनेक राजवंश हुए हैं, अनेक क्षेत्रीय परम्पराएं हुई हैं, लेकिन वे सब छोटी लगेंगी। उनकी ओर किसी ने ध्यान ही नहीं दिया है वे उदित हुए और अस्त हो गये। वे नहीं रहे। रहे कौन, रहे वे लोग जिन्होने सोचा मनुष्य ही नहीं, समस्त जीवन एक है, अखण्ड है और जो बाहर है, वही भीतर है। शरीर मे और अध्यात्म मे कोई अंतर नहीं है। इस शरीर मे ही अध्यात्म है। इस दृश्य जगत् मे ही अध्यात्म है। इस दृश्य जगत् के साथ मनुष्य के गहरे रागात्मक संबध मे ही अध्यात्म है, मनुष्य और मनुष्य के संबध मे अध्यात्म है। इससे अलग कुछ नहीं होता है भारत का अध्यात्म। उन लोगो ने देश को इस रूप मे सोचा था। प्रदेश थे, प्रदेशो की सत्ता भी थी उनकी रंगतें भी थी लेकिन सभी प्रदेश एक जगह से रस पाते थे। चाहे संस्कृत भाषा के कारण, कालान्तर मे प्राकृत के कारण, उसके बाद नागर अपभ्रंश के कारण, उसके बाद मध्य देश की भाषा के कारण जिसने आसेतु हिमाचल जोडा (जो भक्ति आंदोलन का संयोजक सूत्र बनी, नामदेव को जिसने शंकरदेव से जोडा उस ब्रज-भाषा के कारण) चाहे दूसरे पचीसो कारणो से, उन विचारको के कारण जिनके बारे मे यह पता करना मुश्किल है कि किस प्रांत मे जन्मे या चाहे एक गहरे स्तर के सनातन जीवन प्रवाह मे आस्था के कारण। कुमारिल भट्ट के ऊपर कौन तमिल

छाप है, रामानुजाचार्य के ऊपर कौन तमिल छाप है, चैतन्य-महाप्रभु पर कौन बंगला छाप है, वल्लभाचार्य पर कौन आंध्र की छाप है, कोई छाप है ! गुरु गोविन्दसिंह पर कौन छाप है ! कोई बता सकता है पंजाब की छाप लगी हुई है, उनके ऊपर, कोई छाप देख सकता है उनके ऊपर, ऐसे लोगों पर कोई छाप नहीं देख सकता है। जितने सत है, विचारक हैं और एक धार्मिक ज्वार के नेता हैं उनके ऊपर कोई छाप नहीं है। कबीर, गुरु नानक कोई भी हों उनके ऊपर कोई छाप नहीं है। सर्व भूमि गोपाल की। कहीं किसी की जमीन नहीं है। ऐसे व्यापक देश को हम लोगों ने छोटा किया। हम लोगो ने, हमारे निकट के पूर्वजों ने छोटा किया। पर उस छुटपन को दूर करने का काम किया है पुनः गांधीजी ने। हम आज नहीं समझ सकते लेकिन गांधीजी जो विचार ले करके आये उस क्षुद्रता को दूर करने के लिए, उस छोटे देश की सीमा का विस्तार करने के लिए आये तो बहुत बड़े टकराव के बाद आये। वे वर्ण भेद के खिलाफ जूझकर आये थे और आते ही उन्होंने पहचाना कि देश की शक्ति यहां का पढा-लिखा आदमी नहीं है। यह उधार के विचार ओढ़ने वाला आदमी नहीं है। इस देश की शक्ति तो गांव का आदमी है जिसके हाथों कोई दूसरी चीज नहीं है, सिवाय रामचरितमानस के। वही नेतृत्व कर सकता है और उन्होंने जो सबसे पहले ऊर्जा प्राप्त की वह चम्पारन के किसान से प्राप्त की। उन्होंने पहचाना कि जिसके भरोसे हमने स्वाधीनता की परिकल्पना-पहले की उस पढे-लिखे मध्यवर्गीय वर्ग से कुछ नहीं होने वाला है उनके सहारे स्वाधीनता मिलेगी तो स्वाधीनता नहीं होगी पराधीनता से बदतर होगी। वह डोमेनियन स्तर की होगी। अगर स्वाधीनता लेनी है तो इनके बल पर लो, इन निरक्षरों के बल पर लो जिनका संस्कार शिक्षितों से, तथाकथित शिक्षितों से अधिक शिक्षित है क्योंकि बड़ी समृद्ध मौखिक परम्परा में वे दीक्षित हैं। आनन्द कुमार स्वामी ने आज से लगभग पचास वर्ष पूर्व लिखा-एक-चुनौती देते हुए। एक छोटी सी पुस्तक है उनकी, पश्चिम को चुनौती है—आर यू योर ब्रदर्स कीपर-तुम अपने को छोटे भाई का चौकीदार मानने लगे हो। क्या अधिकार है तुम्हें चौकीदार बनने का, बड़े उद्धारकर्ता बने हो तुम। यह चुनौती है पश्चिम को जो सोचते हैं कि सबको हम लिटरेट साक्षर बनायेंगे। सबको सभ्य बनायेंगे। सबको सभ्यता का पाठ सुनायेंगे। उनको चुनौती आज से 50 वर्ष पूर्व एक पुस्तक में आनन्दकुमार स्वामी ने दी थी। और उन्होंने उसी में एक उद्धरण दिया कि मैं कश्मीर में था और एक गड़रिया हाफिज का पूरा दीवान याद किये हुए था और यही नहीं उसका अर्थ भी बतला रहा था। किस कौड़ी की शिक्षा है यह, किस काम की शिक्षा है जो हमें अपने बारे में कुछ नहीं बताती और वह शिक्षा कैसी है जो अनपढ़ आदमी को भी इतना संस्कार देती है कि हाफिज का चिंतन, इतने गहरे स्तर का चिंतन, उसको

समझा सकता है, उसको कण्ठस्थ है। कौन शिक्षा वह है और कौन शिक्षा यह है। कौन शिक्षा समर्थ है वह है कि यह है। गांधीजी ने समझा कि जो मूल शिक्षा है वह मूल से आनी चाहिए। लेकिन वह मूल शिक्षा चली कहीं। मूल शिक्षा चर्खे के आचार तक सीमित हो गयी। चर्खे के रिचुअल (Ritual) तक सीमित हो गयी, अनुष्ठान तक सीमित हो गयी और हमारे सारे मंत्र केवल अनुष्ठान बन गये, केवल कर्मकांड बन गये। और देश भी एक कर्मकांड बन गया। संस्कृत भाषा एक कर्मकांड बन गयी। संस्कृत की बात जो लोग करते हैं—भारतीय संस्कृति की बात करते हैं वे ऐसे ही करते हैं जैसे उत्सव में समझा जाता है जहाँ टीका कर दिया जाय तो भारतीय हो जायेगा। अरे, टीका न करे, आग लगे उस टीका को। अरे, मन से तो भारतीय होइये। मन से बड़े होइये। एक बड़े देश के बड़े उत्तराधिकारी होइये। अहंकार से बड़े न होइये कि हम बड़े देश के हैं कि हमने सबको सिखाया है, हमारे यहाँ से ज्ञान सब जगह गया है। यह अहंकार तोड़ने वाला है। देश को जोड़ने वाला नहीं है। वास्तविकता यह है कि हमने निरंतर इसमें गौरव नहीं माना कि हम विजेता हैं, इसमें हमने ग्लानि नहीं मानी कि दूसरे आये। इसमें हमने प्रतिशोध की भावना से काम नहीं लिया कि महमूद गजनी आया, मुहम्मद गोरी आया, हम आज उसका बदला लें। हमने इस भाव से काम नहीं लिया। हमने उनके प्रति ऋण अदा किया जो सूफी सत थे जिन्होंने हमारे साथ मिलकर के कुछ नयी चीज दी। एक मनुष्य को जोड़ने के लिए नया सूत्र दिया। एक प्रेम का सूत्र दिया। हमने उसको महत्व दिया। और उसको अपने बीच में स्थापित किया। और वह व्यक्ति भी स्वयं प्रभावित होकर के इस रंग में रग गया। रसखान, रहीम, जायसी क्यों इस रंग में रगे-वह केवल इक तरफा नहीं था, दुतरफा था तभी रंगे। अभिमान रहता तो नहीं रग पाने। कहीं भी अभिमान नहीं था। इस प्रकार का दर्प, इस प्रकार का अहंकार नहीं था। आज पूरे समीक्षा-संसार को पढ़ लीजिये आपको मिलेगा तुलसीदास हिन्दू धर्म के उद्धारक थे पर आप तुलसीदास की किसी पुस्तक से हिंदू शब्द निकाल लीजिए? कहीं हिंदू शब्द का उन्होंने व्यवहार नहीं किया वे हिंदू धर्म के उद्धारक कैसे हैं? हमने उन्हें सोच लिया कि वे हिंदू धर्म के उद्धारक हैं। जो व्यक्ति यह कहता है—‘सो सब धर्म कर्म जरिजाऊ जिहि न राम पद पंकज भाऊ।’ जाति-पाति, धन, धर्म, बड़ाई। सब तजि रहै तुम तुम्हहि लौ लाई।’ राम के निवास का स्थल बतलाना है कि जाति, पाति, धन, धर्म, बड़ाई सब छोड़ करके जो तुम्हारे में लौ लगाये वहाँ तुम रहो। जो व्यक्ति धर्म से चिपका रहे, जाति से चिपका रहे वहाँ तुम मत रहो। तुम्हारे लिए वहाँ जगह नहीं है, जो हाहाकार होता है हरि कीर्तन का, हरि कीर्तन के नाम पर जो सांप्रदायिकता होती है वहाँ तुम मत रहो। वहाँ रहो जहाँ इस सबको छोड़ करके केवल तुम में ध्यान रहता है। तुममें ध्यान का अर्थ होता है। तुममें ध्यान का अर्थ होता है सबमें

ध्यान । सबके दुःख का ध्यान । छोटे से छोटे प्राणी के दुःख का ध्यान । उसकी आवश्यकता का ध्यान । राम में ध्यान का अर्थ एक मूर्त स्वरूप लेता है भारत का । राम में ध्यान का अर्थ चुपचाप माला जपना नहीं है, पूरे जीवन को देखना है । उस व्यक्ति ने सीमित धर्म की बात नहीं कही । एक बड़े मानवीय मूल्य की बात कही जिससे जुड़ करके आदमी कहीं का हो, जरूरी नहीं है कि वह हिंदू धर्म में दीक्षित हो, जरूरी नहीं है कि ब्राह्मण हो, जरूरी नहीं है कि हिंदुस्तान का हो क्योंकि राम केवल हिंदुस्तान के नहीं, कृष्ण केवल हिंदुस्तान के नहीं । एक दृष्टि की चेतना का एक ज्वार है जो राम और कृष्ण की भावना में है और हमने बराबर उसको व्यापक बनाने की चेष्टा की है क्यों वह व्यापकता हमने खो दी, और उस व्यापकता को खोने का ही अर्थ हुआ कि देश संकुचित हुआ और प्रदेश भी संकुचित हुआ । जहाँ हमने एक छोटा दायरा बनाया वहाँ दूसरा छोटा दायरा और छोटा हुआ जबकि वह छोटा नहीं था । मैं स्वयं एक जमाना था कि प्रादेशिकता के आंदोलनों का समर्थक था । आज भी मैं समझता हूँ कि केंद्र की क्षमता बहुरंगीण से आती है, विविधता से आती है, एकरूपता से नहीं होती है । एकरूपता एकता का शत्रु है, एकता का विरोधी है, विघटक है । यूनिफार्मिटी (एकरूपता) नाम की चीज, कन्फार्मिटी, (समरूपता) नाम की चीज हमारी विचारधारा से मेल नहीं खाती । यह हिंदुस्तानी विचारधारा नहीं है । जो काफार्मिटी की बात करता है वह एक विलायती दिमाग की बात करता है । 1937 में राजाजी मद्रास के मंत्रीमंडल के अगुवा बने, मुख्य मंत्री बने, उन्होंने हिंदी अनिवार्य की और उस समय भी थोड़ा विरोध हुआ । विरोधियों को उन्होंने जेल में भेजा । टडनजी ने जिनके लिए कठ-मुल्ला शब्द का प्रयोग किया गया गांधीजी से कहा था—महात्माजी, यह बात ठीक नहीं हुई । यह अनुचित है, यह हिंदी के भाव के अनुकूल नहीं है । यह अंग्रेजी दिमाग की उपज है । अंग्रेजी दिमाग इस दृष्टि से सोचता है कि जो विरोध करता है उसको जेल में भरो । हिंदी दिमाग ऐसा नहीं सोचता—हिंदी दिमाग से सोचा ही नहीं है राजाजी ने । राजाजी ने हिंदी का बहुत बड़ा अहित किया है और गांधीजी ने कहा था कि पुरुषोत्तमदास, जब तक राजाजी रहेगे तब तक हिंदुस्तान में स्वराज्य नहीं होगा । यह दिमाग स्वराज्य का विरोधी है । जो पूर्ण स्वराज्य की कल्पना होती है, वह इस दिमाग से हो ही नहीं सकती । इस दिमाग में स्वराज्य का अर्थ शक्ति है; इस दिमाग में स्वराज्य का अर्थ दुःख की सुख की साझेदारी नहीं है । यह मैं एक अभिलेख के आधार पर कह रहा हूँ । कोई सपने की बात नहीं कह रहा हूँ । तो मैं समझा रहा था कि उस देश की बड़ी कल्पना को जो हमने खोया तो हमने एकरूपता की बात कही क्योंकि हमारे लिए देश का अर्थ हो गया एकरूपता । एकरूपता कितनी छोटी चीज है । एकरूपता क्या संभव है । हो सकता है कोई एकरूप ! सारी प्रकृति में इतनी विविधता है, एकरूपता कौन चीज होती है ! अरे

एकता कहो तो दूसरी बात है। एकता का अर्थ होता है कि भाव के अनेक प्रकार हैं, भीतर की एक कोई चीज है जो जोड़े हुए है। जो एक टहनी टूटती है तो मनुष्य को प्रभावित करती है मनुष्य की शिरा को प्रभावित करती है। एक चिड़िया मरती है तो पूरे जीवन को प्रभावित करती है। एक क्रीच का वध होता है तो पूरी सृष्टि का सामरस्य बिगड़ जाता है। उसकी पहचान करना ही एकता की पहचान है, एकता की पहचान ही देश की अवधारणा है, यही व्यापक देश का भाव है, क्योंकि देश का अर्थ एक दिशा है, गन्तव्य है। देश का अर्थ एक सीमा नहीं है, एक मंजिल है, निर्देश है—यहां जाओ; यहां आओ; इधर जाओ, यहां जाना है, इस ओर जाना है, इस ओर जाना है, सारे पथों का एक निर्देश है, वही देश है और प्रदेश उसकी धमनी है, उसकी शिरा है, उसकी नाडी है, जो देश के रहते ही प्रवाहित होती है, देश के न रहने पर प्रवाहित नहीं होती। देश से ही वह प्रादेशिक नाडी शक्ति पाती है और यही कारण है कि सारे हिंदुस्तान में अनेक भाषाओं के रहते हुए एक संकल्प था, एक कालगणना थी, सवत्सर अलग-अलग थे, तिथि एक थी; पर्व एक थे, और सारे अनुष्ठानों में एकता थी; शास्त्र के स्तर पर नहीं लोकाचार के स्तर पर भी एकात्मता थी। सब जगह एक ही प्रकार के माई के यान थे। नाम दूसरे रहे हो। एक ही प्रकार की मां की निराकार मूर्ति थी, एक ही प्रकार की भावना थी मा के प्रति। भय, स्नेह, आदर सबकी मिलीजुली भावना जो एक आदिम से आदिम मन में होती है जो एक बड़ी शक्ति के साक्षात्कार के साथ उसके मन में होती है (उससे डर भी लगता है, उस पर विश्वास भी होता है) दोनों का जो द्वैत रहता है वह सारे हिंदुस्तान में, हिंदुस्तान के जन में व्याप्त है। ये सारी चीजें एक करने वाली थी। और इनको हमने जब सस्कृति का नाम दिया उन्हें भारतीय संस्कृति कहा, यह संस्कृति शब्द एक खतरनाक शब्द बन गया। हिंदुस्तान में संस्कृति कल्चर का अनुवाद हो गया और इस अनुवाद ने एक नाश किया है और सिक्यूलरिज्म के अनुवाद के रूप में धर्मनिरपेक्षता ने दूसरा नाश किया है। शब्द जब अनुवाद बनते हैं तो मूल अर्थ का ह्रास करते हैं। जैसे सिक्यूलर के लिए धर्म निरपेक्ष शब्द रखके हमने धर्म का अवमूल्यन किया। भला धर्म से कोई चीज निरपेक्ष होती है?

धर्म की अवधारणा यह है कि जिससे जीया जाय वह धर्म है और उसकी अवधारणा का एक प्रमाण है कि जब विश्वामित्र ने कुत्ते का मांस खाया तो उनकी निंदा हुई उन्होंने कहा कि नहीं, जीना सबसे बड़ा धर्म है। धर्म है जीने के लिए, जीने से ही सारी चीजें चलती हैं। जीना सबसे बड़ा धर्म है। उम धर्म से निरपेक्ष हुआ जा सकता है। कोई चीज होगी निरपेक्ष उस धर्म में। हमने शब्द दे दिया धर्म निरपेक्षता। पश्चिम में यह द्वैत था कि वहां पर धर्मपिता शासक होता था या शासन में दखल देता था हमारे यहां ऐसा नहीं था, उनके यहां द्वैत का आधार था,

सिक्वलर की आवश्यकता थी। हमारे यहाँ द्वैत था ही नहीं। शासन होता ही था लोकायत से। शासन का आधार अध्यात्म नहीं था। शासन का आधार प्रत्यक्ष जीवन में, प्रत्यक्ष प्रमाण से जो चीज दिखती है वह था। लोक में जो होता है वह था। जो लोक के अनुष्ठान में है, लोक के व्यवहार में है, वह था। लोकायत का अर्थ नास्तिकता नहीं है, लोकायत का अर्थ है प्रत्यक्ष का स्वीकार; प्रत्यक्ष कार्य के लिए, प्रत्यक्ष व्यवस्था के लिए प्रत्यक्ष का स्वीकार। हम अप्रत्यक्ष के लिए परोक्ष के लिए परोक्ष को स्वीकार करते थे। प्रत्यक्ष के लिए प्रत्यक्ष। इसमें द्वैत नहीं था—दोनों स्वीकार एक दूसरे के पूरक थे हमने धर्म निरपेक्ष बना करके धर्म को लगडा बनाया और सिक्वलररिज्म को थोथा बनाया, पश्चिम के सिक्वलरिज्म की तरह ही। उसी तरह से संस्कृति शब्द हमने लिया और लिया कल्चर के अनुवाद के रूप में। कल्चर के लिए कोई शब्द चाहिए क्योंकि रिलीजन गडबड है। रिलीजन में वायस पूर्वराग है, प्रेज्युडिस पूर्व द्वेष है। राग है, द्वेष है। लेकिन कल्चर एक बड़ी चीज है सब को समेटने वाली है और यह कहके हमने किया क्या है। हमने संस्कृति को निराकार निर्गुण बना दिया है अपरिभाष्य बना दिया है। उसकी कोई परिभाषा करने चलिये—उनमें क नहीं, ख नहीं, यह छाट दो, उसमें यह नहीं है, उसमें तुलसीदास को मत रखो, कबीर को केवल रखो नहीं तो गडबड हो जायगा। उसमें चैतन्य महाप्रभु को भी न रखा शायद गडबड हो जायगा। शंकराचार्य को तो छोड़ ही दो इसमें। बुद्ध को थोड़ी देर तक के लिए रख दो। फलां को रख दो। अब यह जो काट छाट संस्कृति के नाम से शुरू हुई कि इनको रखो, इनको निकालो, इनको रखोगे तो गडबड हो जायेगा—संस्कृति की अवधारणा कुछ गडबड हो जायेगी, तो हमारे दिमाग में समाज की जो एक परिकल्पना है वह समाज बिगड जायेगा, यह खोट जो शुरू हुई तो उसके पीछे संस्कृति शब्द था; और उसका एन्थ्रोपोलोजी नूतत्व का सदर्थ था, जहाँ पर कि एक सौ वर्ष का इतिहास हो, वहाँ पर यह कुछ हद तक उपयुक्त था पर हजारों वर्षों का इतिहास उस इतिहास की तो कोई गणना ही नहीं—वहाँ पर संस्कृति शब्द व्यर्थ है, बेमानी है, उसका कोई प्रयोजन ही नहीं। हमारे पास शब्द था संस्कार, बड़ा अर्थ-गर्भ संस्कार और संस्कृति में बड़ा अंतर है। संस्कृति को जो एक अर्थ हमने दे दिया वह इतना छोटा है और धर्म के अर्थ से तो इतना छोटा है कि हम कल्पना भी नहीं कर सकते। संस्कृति की बात करके हम जो रस है उसको तो खींच लेते हैं और रूप को प्रधानता दे देते हैं। आचरण को प्रधानता दे देते हैं। बाह्य आकृति को प्रधानता दे देते हैं कि यह जो राजपूत पेंटिंग का आर्ट है इसकी भूमिमा है वह कल्चर है। पर वह राजपूत पेंटिंग का यह एसेंस नहीं है। रस नहीं है। राजपूत पेंटिंग में जो एक छोटी तस्वीर में ऐसी सघनता है कि मनुष्य और प्रकृति ओतप्रोत है, प्रकृति अलग जानी ही नहीं पड़ती कदम्ब का पेड़ और कृष्ण एक लगते हैं, बादलों

के बीच चमकती बिजली और राधा एक लगती है। राधा और बिजली में कोई अंतर नहीं दीखता है—दोनों एक दूसरे के जोड़-तोड़ में रहती हैं, आमने-सामने रहती हैं। उसमें जो एसेंस है, वह सार है, वह रस है। उसमें यह कला है, यह उसमें बारीकी है, यह सूक्ष्मता है, यह धीम है। श्रीकृष्ण राधा धीम है यह रस नहीं है। धीम कह करके उसको छोटा करना है। उस सस्कृति ने यह छोटी दृष्टि दी और सस्कृति की बात करके हमने एक निर्गुण, निराकार भाव की कल्पना कर ली कि यहाँ सब मिलजुल कर होता है पर सब मिलजुल क्या है, यह हम नहीं बता सकते। बताने से हम भागते हैं। और इसीलिए स्वाधीनता का क्या मूल्य हो सकता है, उससे भी भागते हैं। स्वाधीनता के लिए क्या कीमत हमको अदा करनी चाहिए उससे हम भागना चाहते हैं। बुद्धिजीवी वर्ग विशेष रूप से उससे कतराना चाहता है। सारी बात करेगा, मूल्य की बात करेगा, धर्म की बात करने से घबरायेगा, अर्थ की बात करने से घबरायेगा, पुरुषार्थ की बात करने से घबरायेगा। उसको लगेगा कि इन शब्दों में कही सकीर्णता है। और मूल्य की बात करेगा—कीमत की बात करेगा। आदान-प्रदान-एक्सचेंज की बात करेगा। अपने में निरपेक्ष से जो महनीय है, महत्वपूर्ण है, उसकी बात नहीं करेगा। जो सापेक्ष रूप से आका जाता है उसकी बात करेगा। अपने को जबरदस्ती एक सापेक्षता में ढालकर के बात करेगा। उनसे हम कितने छोटे हैं, उनसे बड़े हैं। क्या मतलब इससे कौन छोटा, कौन बड़ा। उनकी ग्रॉस इनकम क्या है, हमारी ग्रॉस इनकम क्या है, इससे क्या मतलब। अरे, आप मन से कितने बड़े हैं, और वे मन से कितने बड़े हैं। उनके भीतर भी बड़प्पन है, आपके भीतर भी बड़प्पन है एक स्तर पर। उनके भीतर भी बड़प्पन है। अमेरिका में बच्चा पैदा होता है, फेंक दिया जाता है—चलो अपने पैरों पर खड़े हो जाओ। उस आधुनिकता का मैं आदर करता हूँ। कम से कम श्रम का तो महत्व है। हमारे यहाँ बच्चा एक ओर स्वतंत्र होना चाहता है, आधुनिक होना चाहता है, दूसरी ओर पिता पर आश्रित भी रहना चाहता है। पिता की कमाई भी खाना चाहता है और दहेज में सब वसूल कर लेना चाहता है जो पूरे जन्म में पैदा नहीं करेगा—सारी चीज वसूल कर लेना चाहता है—अपने बल पर, अपने परिश्रम पर कुछ नहीं करेगा। वह अमरीकी अर्थ में आधुनिक भी नहीं है। इतना कामचोर, इतना बेईमान वह किसी तरह आधुनिक नहीं है और उस अनुशासन में भी नहीं है (जिस अनुशासन में बंध करके एक दूसरी प्रकार की स्वतंत्रता का बोध होता है) जिससे चार-चार ऋणों में बंध करके, मनुष्य ऋण, देव ऋण, पितृ ऋण, ऋषि ऋण, ऋण में बंध करके आदमी मुक्त होता है क्योंकि जब ऋणों की पूर्ति करता है तो उसके अहंकार का अपने आप ही शमन हो जाता है। ससार से उसकी मुक्ति बिना ऋणों की पूर्ति के नहीं होती है। ऋणों की वह पूर्ति एक अनुशासन है पूर्ति के बाद ही स्वाधीनता मिलती है।

स्वाधीनता एक कर्ज है जिसको चुकाना पड़ता है, और अपने एक-एक वूद रवत से चुकाना पड़ता है, एक-एक दिन की खुराक से चुकाना पड़ता है। जब यह मूल्य चुकाने पर स्वाधीनता मिलती है तो वह वास्तविक स्वतंत्रता होती है। आप समझ रहे होंगे कि कोई उपदेश देने की बात कर रहा हूँ। उपदेश देने की बात नहीं कर रहा हूँ। मैं आपसे बता रहा हूँ कि जिसने 1942 को देखा है उसके लिए आज का दृश्य बड़ा दुःखद है बहुत पीड़ा देनेवाला है। आप में जो तरुण हैं उसकी कल्पना नहीं कर सकते। इकलाव जिंदावाद का क्या महत्व था। हमारे लिए वदेभातरम् का महत्व था, उसकी आप कल्पना नहीं कर सकते। उस उत्साह की, उस ज्वार की, जिसमें एक आदमी खड़ा रहता था और पुलिस का अफसर कहता था “ही इज अलोन शूट अँट हिम” सारे आदमी खड़े हो जाते थे और कहते थे—“ही इज नोट अलोन वी आर आल विथ हिम” उसकी आप कल्पना नहीं कर सकते, उस उत्साह की आप कल्पना नहीं कर सकते। आप गोली खाते हैं, सिनेमा के टिकट के लिए। कभी आपने देश को एक बनाने के लिए गोली खायी है ! कभी आपने आसाम को अपनी समस्या समझा है ! पंजाब को अपनी समस्या समझा है ! कभी आपने विश्व के दूसरे देशों की जिस तरह से अमेरिका का विद्यार्थी, फ्रांस का विद्यार्थी वियतनाम के युद्ध के लिए लड़ा है कभी आपने उसको समस्या अपनी समस्या समझा है ! हवा में आपने बाते की हैं। वस में ट्रेन में उत्पात की स्वतंत्रता के लिए आपने संघर्ष किया है। लेकिन इन फ़ाडामेन्टल चीजों पर, इन मौलिक चीजों पर जो आपके अधिकार का प्रश्न है अपनी भाषा के गुमान पर आपने संघर्ष किया है ! कभी कहा है जोर देकर हमें आप 36 वर्षों से हिन्दी माध्यम से पढ़ा रहे हैं और यू. पी. एस. सी. में तुम अंग्रेजी माध्यम रखते हो, यू. पी. एस. सी. में अभी भी अंग्रेजी अनिवार्य रखे हुए हो। केवल एक बहाना बना दिया है कि सारे पर्चे हिन्दी में कर सकते हो लेकिन अंग्रेजी अनिवार्य है, हिन्दी अनिवार्य नहीं है। अंग्रेजी की जगह वैकल्पिक रूप हिन्दी रखते। जिनको अंग्रेजी की रुचि है ले। जिन्होंने सारी शिक्षा हिन्दी में ली वे गूगे हो गये हैं। उनके पास भाषा नहीं है क्योंकि हिन्दी के लिए उनके मन में प्रतिष्ठा का भाव नहीं है। अंग्रेजी वे जानते ही नहीं। लड़े हो कभी हिन्दी के लिए। कभी उसके लिए गोली खाने के लिए तैयार हुए हो ! कभी तैयार हुए हो तो सोचो कितना विखडन हो रहा है इस देश में। एक जलियावाला बाग में कांड हुआ सारे देश में आग लग गयी। ऐसी आग क्यों नहीं लगती ! कहा मर गया है देश का पानी ! क्यों नहीं अनुभव होता है कि कहीं भी कुछ एक जगह टूट रहा है, तो हमारा हिस्सा टूट रहा है, हम टूट रहे हैं, पूरा अस्तित्व हमारा टूट रहा है, सम्पूर्ण जाति टूट रही है; यह अनुभव क्यों नहीं होता है। तो कहीं हमारी शिक्षा में कमी थी। हमारे स्नेह में कमी थी। हमने आपको स्नेह नहीं दिया, हमने आप को शिक्षा नहीं दी। हमने आप को बेहकाया है, अपने को बेहकाया है और आज एक खतरनाक

मौड पर हम खड़े हैं। जब प्रदेश को वात इस रूप में खड़ी हो रही है कि प्रदेश की स्वायत्तता के नाम पर, प्रदेश की इकाई के नाम पर, देश की उपेक्षा है। अगर देश के हित में प्रदेश हो, देश की परिकल्पना करके प्रदेश हो, अगर यह समझ करके प्रदेश हो कि पजाबी, हिन्दी, तमिल, गुजराती, इसमें क्या कोई सोचने का अलग-अलग ढंग है। क्या माता के और पुत्र के प्यार के बारे में शब्दावली, विम्ब, प्रतीक अलग हैं। क्या ऋतुओं के वर्णन में कोई अलगवाव है। क्या कोई दूसरी कोयल बोलती है तमिलनाडु में। आज की शिक्षा बिलकुल कँदखाने का एक घेरा है कि आपको एक प्लेटफार्म पर टिकाया जाता है कि गाड़ी में जगह न मिले, तुम चाहे लुटो लेकिन गाड़ी में जब तक जगह नहीं मिलती है, उसी प्लेटफार्म पर पड़े रहो। अनंतकाल तक पड़े रहो। पी-एच. डी. के वहाने पड़े रहो, डिप्लोमा के वहाने पड़े रहो क्योंकि हमारे पास गाड़ी में जगह नहीं है। हमने इस प्लेटफार्म को एक बहाना बनाना शुरू किया, इसीलिए गाड़ी में जगह नहीं है। कम से कम प्लेटफार्म पर ही लोग खड़े रहें और प्रतीक्षा करते रहे। कभी सोचा है आपने अपने भविष्य के बारे में। अगर ऐसा भविष्य है तो उस भविष्य में आग लगा करके सारे छतरे मोल ले करके, आह्वान करो कि एक सम्पूर्णता इस देश की है क्या। उस पीड़ा को समझो, बिना उसको सोचे सारी शिक्षा सारा इतिहास व्यर्थ है। सब धर्म-कर्म, सब व्यर्थ है। यह जो सस्ता नुस्खा निकला है बाबागिरी का, यह जो तन्त्रमन्त्र, जादू-टोना का निकला है, इससे सारे अखवार भरे पड़े रहते हैं। सोचता हूँ देश के अखवारों को ही क्या गया है। हर अखवार अपराध विशेषांक, हर अखवार जादू विशेषांक, तंत्र विशेषांक क्या निकाल रहा है यह। जब हनुमान ने सीता से कहा कि कहिये तो मैं आपको यहाँ से उठा ले चलूँ—मैं रावण को ऐसे नष्ट कर सकता हूँ, वैसे नष्ट कर सकता हूँ। सीता ने कहा नहीं—वह मैं भी कर सकती हूँ मैं दिव्य पराक्रम से नहीं जाना चाहती। मैं राम के मानवीय पराक्रम के बल पर जाना चाहती हूँ। यह रामायण में, वाल्मीकि रामायण में लिखा है कि सीता ने कहा कि मैं इस दिव्य प्रयोजन का इस्तेमाल नहीं करूंगी, इस शक्ति का अवलम्बन नहीं लूंगी। अपने बल पर, (मनुष्य का जो पराक्रम है, उसके बल पर) जाऊंगी। वही उसी वाल्मीकि का देश तत्र-मंत्र के पीछे पागल है। बड़े से बड़ा राजनेता बड़े से बड़ा आदमी, ज्योतिषी के पीछे, तांत्रिक के पीछे, पागल है। व्यक्तिगत लाभ के पीछे पागल हैं। इतना लोभ, व्यक्ति का स्वाथे इतना बढ़ गया है और भविष्य के नाम पर शरण अधर्म में मिली है। इससे बढ़कर और अवमूल्यन हिन्दुस्तान जैसे गहरे विचारक देश, निर्मम विचारक देश का क्या होगा। यह देश ऐसा रहा जो पुण्य और पाप दोनों से ऊपर जाकर सोचता था, जो यह सोचता था कि अधर्म भी भगवान की पीठ है। अधर्म धर्म का विरोध नहीं है। अधर्म भी-एक वास्तविकता है। जब साक्षात्कार नहीं होता है भगवान् का तब अधर्म होता है।

भगवान की पीठ होने का अर्थ क्या होता है—भगवान का साक्षात्कार नहीं है। स्वामी रामानुजाचार्य के बारे में कथानक देकर मैं अपनी बात समाप्त करना चाहूंगा। एक कथानक ही है लेकिन कथानक का महत्व है। उन्होंने एक दिन देखा कि जिस मूर्ति की पूजा करते थे उसकी पीठ में व्रण हो गया है। यह क्या हुआ। बड़ा क्लेश हुआ, यह हमसे कौन सा अपराध हुआ। उनको सपना हुआ कि तुमने ही पीठ में घाव किया है। तो मैंने क्या किया है, उन्होंने कहा कि तुमने निरन्तर अधर्म का खण्डन किया है। धर्म की बात तुमने नहीं की है, अधर्म का खण्डन किया है। उसी के पीछे तुम पड़े रहे। यह उचित नहीं क्योंकि अधर्म मेरी पीठ है। हमारी दृष्टि खडन को नहीं मानती, मानती है, अधर्म है भगवान की अनुपस्थिति है उसके बारे में सोचते क्या हो। जो उपस्थित है उसके बारे में सोचते क्या हो। जो उपस्थित है उसके बारे में सोचो। जो अनुपस्थित है, उसकी चर्चा क्यों करते हो। केवल अभाव की चर्चा करते हो, भाव की चर्चा नहीं करते। भाव की केवल चर्चा करो। उनको लगा कि केवल खण्डनात्मक दृष्टि से हमको हटना चाहिए। केवल एक शुद्ध रूप से भक्ति के पारावार की ओर बढ़ना चाहिए। उसी की ओर वे प्रवृत्त हुए अन्तिम जीवन में। इस कहानी का और कोई अर्थ नहीं—एक ही अर्थ है कि जो आदमी यह सोचता है कि अमुक आदमी गलत कर रहा है, अमुक आदमी सही कर रहा है, अमुक आदमी धर्म कर रहा है, अमुक अधर्म कर रहा है, छिः छिः यह तो अधर्म है, क्योंकि मैं जो करता हूँ यही धर्म है, यही असली धर्म है, मन्दिर में जाना धर्म है, यह जो सोचता है वह मनुष्य के बारे में कुछ सोचता ही नहीं है—सम्पूर्ण जीवन के बारे में नहीं सोचता। वह सोचता ही नहीं। इस सब का एक ही पैमाना है, सबसे बड़े धर्म की एक ही कसौटी है। महाभारत में तीन बार युद्धिष्ठिर से पूछा गया है तीन बार युद्धिष्ठिर ने उत्तर दिया है। नृशंस नहीं होना, करुण होना यही परम धर्म है, यही सारे धर्मों की कसौटी है। और इस कसौटी पर जो नहीं उतरता कितना भी वह पराक्रमी क्यों न हो, कितना भी विजेता क्यों न हो, वह छोटा हो जाता है। और इस कसौटी पर उतरने के लिए आदमी को बहुत झुकना पड़ता है तब उसका सिर ऊंचा होता है। मैं इतने ही शब्दों के साथ आपको बहुत-बहुत धन्यवाद देना चाहता हूँ। बड़े देश की पहचान भी यह आनृशस्य है, यह करुणा है, दूसरे की परिस्थिति को समझ कर एक उदार तितिक्षा है। उस बड़े देश को भूल गये हैं, इसीलिए हमारा देश कहीं गुम गया है। उसको बुलाना है तो हमने जो सम्पूर्ण भाव की ओर से पीठ कर रखी है, एक झटके में मुड़े और अभिमुख हो अपनी वास्तविकता की ओर। मेरा यही आह्वान है कि आप इस सम्पूर्ण देश की विराट् वास्तविकता की ओर अभिमुख हो।

लोक की पहचान

समाजशास्त्र आज एक बहुत ही विकसित शास्त्र है। ऐसे विकसित शास्त्र के प्रति अब वंसी अवज्ञा रखना, जैसा आज से पचीस वर्ष पूर्व लोग रखते थे, सम्भव नहीं है। पर साथ ही विकसित हो जाने के कारण समाजशास्त्र पर भी यह दायित्व आ गया है, सम्पूर्ण समाज की व्याख्या करने का दायित्व लेने के कारण कि अन्य अनुशासनो को जैसे इतिहास, दर्शन, साहित्य, भाषाविज्ञान, मनोविज्ञान, अर्थशास्त्र, राजशास्त्र आदि के साथ सगत होकर आगे बढ़े। मैं यहाँ भारतीय समाज के परिप्रेक्ष्य में समाजशास्त्र का ध्यान कुछ प्राचीन भारतीय चिन्तन की ओर आकृष्ट करना चाहता हूँ।

सतही तौर पर लगेगा कि समाजशास्त्र नाम की कोई वस्तु प्राचीन भारतीय चिन्तन में नहीं है, मानव-समाज की विशिष्टता की बात भी नहीं है, पर शब्दों पर न जाये तो गहरे तौर पर कुछ बातें मननीय हैं। यह सही है कि 'समाज' शब्द का प्रयोग आज के इसके अर्थ से अधिक सीमित क्षेत्र में होता था, अशोक के अभिलेख में निषेध आया है, समाज नहीं करना चाहिए, वहाँ समाज का अर्थनृत्य-गीत जैसे प्रदर्शन है। भरत के नाट्यशास्त्र में सामाजिक का अर्थ नाट्य नृत्य गीत की प्रस्तुति का ऐसा आस्वादक, जो अभ्यास से प्रस्तुति को हृदयंगम करने योग्य सरसता प्राप्त कर चुका है, मध्ययुग में 'मुदमंगलमय सन्त समाजू। जिमि जग जगम तीरथ राजू' या, 'बूडे सकल समाज चढ़े जे प्रथमहि मोह वस' जैसे उद्धरणों में समाज का सन्दर्भ विशिष्ट लोगों का समान उद्देश्य से जुटा समुदाय है। परन्तु एक दूसरा शब्द प्रचलित था, जो आज के अर्थ में प्रचलित समाज के अर्थ को समेटते हुए और व्यापक महत्त्व रखता था, वह था लोक, जिसे हमने अब उल्टे अधिक संकुचित अर्थ दिया है, अशिक्षित-अर्धशिक्षित लोग, उसे अंग्रेजी के 'फोक' का पर्याय बनाकर उसे कुछ दयनीय बना दिया है। लोक का व्युत्पत्तिपरक अर्थ है, जो कुछ दिखता है, इन्द्रियगोचर है, प्रत्यक्ष है, सामने है। इसी से उसमें एक

समकालीनता और प्रत्यक्षविषयता का बोध होता है। लाक्षणिक प्रयोग के रूप में ही परलोक का प्रयोग है, जो लोक से परे है, दूसरा लोक है, वस्तुतः वह लोक नहीं है, वह लोक की तरह एक अन्य अवधारणा है।

इस लोक में मनुष्यों का समूह ही नहीं, सृष्टि के चर-अचर सभी सम्मिलित हैं, पशु-पक्षी-वृक्ष-नदी-पर्वत सब लोक हैं और सबके साथ साझेदारी की भावना ही लोक-वृष्टि है, सबको साथ लेकर चलना ही लोक-संग्रह है, और इन सबके बीच में जीना लोकयात्रा है। लोक को अर्थात् दिखने वाले कर्मों और देखने वाले लौकिक साक्ष्यों के आधार पर निर्णय लोकायत निर्णय है। लौकिक कार्यों के निष्पादन के लिए अध्यात्मविद्या के आचार्यों ने लोकायत की आवश्यकता समझी, क्योंकि उन्हें लगा कि पूर्वजन्म का, अदृश्य मूल का हवाला देकर तो कोई न दण्ड का समुचित निर्णय ले सकेगा, न दीवानी दावे का। भारतीय चिन्तन में इकहरापन देखने वालों को यही बड़ा कष्ट होता है कि भारतीय दार्शनिक एक साथ दो बातें करते हैं, परमार्थ के स्तर पर एक, व्यवहार के स्तर पर दूसरी, वस्तुतः उनकी कथनी-करनी में भेद नहीं है। परमार्थ की बात करते समय भी वे व्यावहारिक सत्ता का प्रतिरोध नहीं करते, न व्यावहारिक कर्मका, क्योंकि उसे अनिवार्य मानते हैं। शंकर के भाष्य का आरम्भ ही होता है उस वाक्य से जिसके अन्त में है—सत्यानृते मिथुनीकृत्य प्रसिद्धयं तवेदं ममेदमिति लोकव्यवहारः, सच-झूठ मिलाकर ही यह तेरा यह मेरा इस प्रकार का लोकव्यवहार प्रसिद्ध है। पर वस्तुतः ये सभी विचारक लोक की सम्पूर्ण समृद्धि के लिए, लोक के वास्तविक उत्कर्ष के लिए लोक को अतिक्रमण करने वाले तत्त्वों का चिन्तन करते थे, वह क्या है, जो इस ससार को एक सूत्र में जोड़ता आया है, जोड़ता रहेगा। वह क्या है जो इसकी न्यूनताओं को भरता आया है, भरता रहेगा। वह क्या है, इसकी विसर्गियों का समाधान कहाँ मिलेगा और इसकी संभावनाओं के लिए ऊर्जा कैसे मिलेगी, इन सब प्रश्नों पर हमारे विचारक निरन्तर विचार करते रहे। सबने जो विचार किया, उसमें लोकहित था, पर वे स्वयं लोक से, लोक की रीति से कुछ न कुछ बाह्य हुए, बाहरी व्यक्ति हुए, वे लोक की व्यवस्था के बाहर हुए, लोक-व्यवस्था को चुनौती दी और साथ ही दूसरी व्यवस्था की आवश्यकता की बात बतलायी। ऐसे लोगों ने निश्चय शुभचिन्तन की अनवच्छिन्न और गतिशील धारा बहायी, उन्होंने व्यवस्था को जड़ नहीं होने दिया, पर सबकी छाप व्यवस्था पर पड़ती रही। कभी कम कभी ज्यादा। लोक की चिन्ता न हो तो योगेश्वर कृष्ण यह क्यों कहते 'उत्सीदेयुरिये लोका', ये लोक नष्ट हो जायें, यदि मैं सजग होकर कर्म न करूँ, लोक की चिन्ता न होती तो तुलसीदास लोकमत की बात क्यों करते। इस प्रकार लोक की प्रतिष्ठा बराबर अक्षुण्ण रही है। भर्तृहरि ने लोक को महत्त्व देते हुए कहा कि—

“धर्मस्य चाव्यावच्छिन्ना. पन्थानो ये व्यवस्थिता ।

न तान् लोकप्रसिद्धत्वात् कश्चित्तर्केण वाधते ॥”

उन्होंने कहा भाषा व्यवहार के बारे में, पर वह लागू है समस्त व्यवहार पर । भर्तृ-हरि का प्रतिपादन है कि यदि—

1. धर्म अर्थात् व्यवहार-आचार व्यवस्थित है,

2. वह बिना विच्छिन्न हुआ चलता चला आ रहा है,

3. वह लोक में प्रसिद्ध है, प्रतिष्ठापित है तो तर्क के आधार पर उसके औचित्य के बारे में कोई खडन नहीं कर सकता । प्रत्येक समुदाय के आचार में कुछ न कुछ अटपटापन होना स्वाभाविक है यह सिद्धान्त तर्क-प्रज्ञा को निरर्थक नहीं करता, पर तर्कातीत की सम्भावना के स्थल इंगित करता है । चलने के लिए भी कोई व्यवस्था चाहिए, कोई राह चाहिए, अर्थात् कोई गन्तव्य चाहिए, जहाँ राह ले जायेगी, चलने के लिए साधन चाहिए, पोषण चाहिए, वह सब व्यवस्था न रहे, तो चलना कैसे सम्भव होगा । आगे चलने पर गन्तव्य और समीप दिखेगा तो राह बदल भी जायेगी, पर उसके पूर्व की व्यवस्था ही तो ले जायेगी उस बिन्दु तक, जहाँ यह लगता है कि राह दूसरी होनी चाहिए । भगवान् बुद्ध उस व्यवस्था से गुजर कर ही नयी राह का अन्वेषण कर सके । कवीर अपने घर की विद्या योग की पद्धति से गुजर कर ही हृद के बाहर जाने की बात सोच सके । तर्क-प्रज्ञा को हमारे चिन्तन में निरन्तर महत्त्व दिया गया है, इसलिए वाक्य की सगति का शास्त्र मीमांसा, अर्थ की परिशुद्धता का शास्त्र न्याय, शब्द-प्रयोग की उपयुक्तता का शास्त्र व्याकरण— ये तीनों प्रमुख शास्त्रों में हैं । निरन्तर तर्क का परिशोधन या परिष्कार करते हुए पंडितों की जिन्दगी बीतती थी, वे आप्तकाम होकर वेसुधी में लोक बाह्य भी दिखते थे, पर उनकी दृष्टि निरन्तर लोकापेक्षी रहती थी । उनके उदाहरण सामान्य लोक व्यवहार से आते थे, कुम्हार के घड़े बनाने से, जुलाहे के बस्त्र बुनने से, बढई के लकड़ी में से आकार निकालने से, कौवे के पेड़ पर बैठने से, गाय के सीधेपन से और पहाड़ पर घुर्आ उठने से वह ज्ञान पाता था । वह पंडित-परम्परा प्रबुद्ध तो थी, प्रबुद्धवादी नहीं थी, एलिटिस्ट नहीं थी । इस अर्थ में हमारा पुराना सामाजिक भी एलिटिस्ट या प्रबुद्धवादी नहीं था । वह सामाजिक समाज के एक वर्ग-विशेष या स्तर-विशेष से नहीं आता था । अनपढ़ व्यक्ति भी काव्य सुनकर या नाटक देख कर रस लेने के कारण सामाजिक ही कहा जाता था, उससे अपेक्षा मानसिक तैयारी की थी, जो किसी दीक्षा से उतनी नहीं आती, जितनी अपने अभ्यास से । थोड़ी बहुत दीक्षा गुरु में मिलनी आवश्यक है । जरूर, परन्तु दीक्षा केवल प्रवेश है, अभ्यास स्वयं करना पड़ता है । ऐसा अभ्यासी सामाजिक अपने को प्रबुद्ध नहीं कहता, रसिक कहता है, सहृदय कहता है, क्योंकि वह रचनाकार के हृदय के साथ है । इस कारण हमारी परम्परा सामान्य के साथ कभी अलग नहीं हुई, उसमें

‘फोक’ की परिणति नहीं है नागर, उसमें लम्बे समय से (जिसका ऐतिहासिक ओर-छोर नहीं मिलता) लोक और शास्त्र, ग्राम्य और नागर, साधक और सिद्ध, श्रमण या श्रावक और उपासक एक दूसरे के पूरक रहे हैं। जब-जब यह पहचान घूमिल हुई, तब-तब प्रचलित व्यवस्था से असन्तोष हुआ, नये गन्तव्यों की, पुरुषार्थों की तलाश हुई और उसके उपयुक्त नयी व्यवस्था के निर्माण का सूत्रपात हुआ।

इस दृष्टि से मैं समझता हूँ, भारत में अपना समाजशास्त्र रचने की आवश्यकता है। पश्चिम का समाजशास्त्र जिस मानवकेन्द्रित सामाजिकता और उसकी आधारभूत समता की बात करता है, वह किंचित् अपर्याप्त है। मनुष्य तक ही जीवन की सीमा क्यों? मनुष्य जब अपने आसपास के चर-अचर जीवन के साथ ओत-प्रोत है, आसपास की क्षति से जब उसकी भी क्षति होती है, तो उसका दायित्व तो बढ़ जाता है। यह सही है कि जिस प्रकार की तर्क-प्रज्ञा मनुष्य को प्राप्त है, वह अन्य प्राणी को नहीं, पर उस अन्य को भी कुछ ऐसा प्राप्त है, जो मनुष्य को नहीं और उस अप्राप्त के प्रति मनुष्य की श्रद्धा होनी चाहिए। हमारा सगठन उनकी सत्ता को नकार के या हेय मानकर होगा, जैसा पिछले तीन सौ वर्षों से हुआ है, तो यह जितनी उनकी क्षति करेगा, उससे अधिक मनुष्य की क्षति होगी, यह बात तो अब प्रमाणित हो चुकी है। इसलिए समाजशास्त्र की मानवकेन्द्रित दृष्टि का ध्यान सर्वभूतहित पर जाना चाहिए। दूसरी बात समता की है, समशब्द का व्युत्पत्ति से प्राप्त अर्थ है जो सत् मात्र हो, अर्थात् शुद्ध सत्ता हो, इसलिए समता को अर्थात् शुद्ध समता को सर्वत्र देखना। समता इस प्रकार एकत्व है, एकत्व बुद्धि है, बराबरी नहीं है, क्योंकि पृथक्त्व के बिना बराबरी की बात ही नहीं सोची जा सकती, दो वस्तुये अलग होगी, तभी वे बराबर या गैर-बराबर दिखेगी, जब एक हैं तो फिर बराबरी गैर-बराबरी का सवाल ही नहीं उठता।

पंडिताः समदर्शिनः का अर्थ है, बुद्धिमान जन सबमें एक उसी सत् को देखते हैं—हाँ, वर्णन उनका अलग-अलग करते हैं, इन दोनों कार्यों में अविरोध पाना ही योग है—‘समत्व योग उच्यते’। इसी के कारण कार्य में कुशलता आती है कि वह कार्य सबके लिए है, इसलिए उसे सबके योग्य होना चाहिए, बड़ी सावधानी बरतनी चाहिए, ध्यान अन्यत्र नहीं जाना चाहिए। इस प्रकार तादात्म्य को नीति का आधार मानना समता को आधार मानने की अपेक्षा बड़ा आधार है, इसे स्वीकार करना चाहिए।

मैं भलीभाँति जानता हूँ कि बराबरीवादी (‘एग्लेलेटरियन’) पूर्वाग्रह के लोगों को यह स्वीकार्य न हो और वे तर्क दे कि यह ढोंग अब नहीं पाला जा सकता, इसमें वर्ग-विशेष का निहित स्वार्थ है, इससे अधिसह्य समाज की प्रगति अवरुद्ध हो सकती है, इसमें सामाजिक न्याय की प्रतिष्ठा नहीं हो सकती, क्योंकि तब बराबर मानकर दण्ड देने का विधान नहीं चल सकता, और एक ओर विडम्बना उपस्थित

होगी कि अपराधी से अपराधी के भीतर सन्त होगा और संत के भीतर अपराधी होगा, तो इन तर्कों का उत्तर दिया जा सकता है। पहली बात तो यह है निहित स्वार्थ जिस नियामक वर्ग का होगा, वह तो निहंग है, निहंग नहीं है तो नियामकत्व उसमें है ही नहीं, जो ढोंग दिखता है, वह इसलिए कि वही नियामक है, पर दिखते नहीं, अभी भी निहंग सत्त्वसम्पन्न सीधे-सादे लोग लोक में आचरण के प्रतिमान के रूप में स्वीकृत हैं, क्योंकि वे निहंगपन का वेश नहीं धारण करते, पर अपने आचरण में शुद्ध समता का निदर्शन उपस्थित करते हैं। दूसरी बात यह कि बराबरीवादी लोग सबको बराबर उन्नति देने की प्रतिज्ञा करके अपने लिए कुछ ज्यादा बराबरी प्राप्त कर लेते हैं, समत्व में इसकी गुजाइश नहीं है और न उस प्रकार की प्रतिस्पर्धा की गुजाइश है, जो दूसरों के विनाश पर आधारित हो। यहाँ विचारणीय होगा कि क्या प्रगति की दिशा के बारे में फिर से नये ढंग से या कहे सनातन सर्वभूतवादी ढंग से सोचने की आवश्यकता नहीं है, भोग की साझेदारी की बात करके भोग की मात्रा को प्रगति का प्रमाण मानने की क्या अब भी सार्थकता है। तीसरी चिन्ता सबसे अधिक महत्वपूर्ण है, हमारे प्रबुद्ध समाजवादी विचारकों की यह प्रमुख चिन्ता रही है कि हिन्दू, बौद्ध, जैन-सिख सामाजिक व्यवस्था में कर्मवाद के कारण सामाजिक न्याय को स्थान नहीं है, जब शुभ अशुभ पिछले अनदेखे अनजाने कर्म ही इस जन्म के शुभ-अशुभ के कारण हैं तो फिर जो भी दुख पा रहा है, सताया जा रहा है, उपेक्षित है, उसके प्रति उसका दायित्व ही क्या होगा, जो सुखी है सता रहा है, उपेक्षा कर रहा है या जो दया भी कभी-कभी कर रहा है। यह बात मुक्तकंठ से स्वीकार करते हुए कि दायित्व से कतराने का काम उस सुखी समुदाय ने इस कर्मवाद की ओट में किया है, यह सर्वथा सत्य है कि कर्मवाद ने ऐसा कुछ नहीं कहा है, कर्मवाद की नियतिवादी व्याख्या दुर्भाग्यपूर्ण जरूर रही है। कुशल की अकुशल के प्रति, धार्मिक की अधार्मिक के प्रति ज्ञानी की अज्ञानी के प्रति क्या जिम्मेवारी है, इसी पर बल देते हुए गीता में कहा गया है—

जोपयेत् सर्वकर्माणि विद्वान् युक्त समाचरन् ।

विद्वान् को, योगी को समस्त कर्मों के साथ प्रीति रखनी चाहिए और सभी में समान तल्लीनता को ही चरम धर्म मानना चाहिए। एक भी प्राणी दुखी है, तो वह दुख अपना है इस दायित्व से मुक्ति कर्मवाद ने नहीं दी है। इसीलिए उस कर्मवाद के साथ जुड़ी हुई है भक्ति जिसका मूल अर्थ ही साझेदारी है, बंटाना है, अपने को वाद में पहले दूसरे को देना है, दूसरों के चरम रूप विशाल सत्ता को निवेदित करना है, अपने जीवन को ही नवेद्य बनाना है। कर्मवाद और भक्ति के आदर्श बराबर साधे जाते रहे, और इसीसे भक्ति आंदोलन ने कर्म का प्रतिषेध नहीं किया, न आचार का, उसने सामान्य के भीतर की सम्भावना का उन्मीलन मात्र किया और विशालता के आधार पर नयी आचार-सहिता बनायी, जिसमें सर्वभूतभाव पर

बल था। दुःख की बात यह है कि वह सब देन अकारण हो गयी, क्या कारण है, इसकी मीमासा हमको करनी है। पश्चिम के ऊपर दोष डालने से काम नहीं चलेगा, न अपनी परम्परा को कोसने से, एक ऐसी मजग और समंजस दृष्टि से इस पूरी स्थिति का पर्यवलोकन करना होगा, आत्ममन्थन करना होगा कि आज जो कुछ घट रहा है उसका कारण क्या है? हमारा प्रमाद, हमारी धुंधली दृष्टि जो सतह के आगे नहीं जाती, हमारा आलस्य, हमारा अपने भीतर का चोर (हम क्यों घरफूक कबीरदारी अभियान के लिए चलें) या हमारा अपनी परम्परा के प्रति खण्डन नहीं उपेक्षा या तिरस्कार का भाव? आज ये प्रश्न छेड़कर ही मैं विराम लेना चाहता हूँ। कुहासे के पार की राह आपको दिखे, इस मंगल-कामना के साथ इस अधिवेशन का द्वार खोलता हूँ।

काशी विद्यापीठ में आयोजित उत्तर प्रदेश समाजशास्त्र परिषद् के अधिवेशन में दिया गया उद्घाटन भाषण।

7

पुनर्जागरण या सम्मोहन

यो तो कोई भी सदी साहित्य या संस्कृति की गति को समझने के लिए कोई निश्चित अवधि नहीं होती, क्योंकि काल तो बहता रहता है, बहुत कुछ पीछे का लेता चलता है, कुछ नया जोड़ता है, कुछ नये कगारे तोड़ते हैं, नयी मोड़ लेता है तो भी पहले का दवाव कही न कही रहता है। परन्तु कल्पित ही सही एक कला-वधि में कुछ सयान मुख्य विशेषताओं को आधार बना कर हम कहते हैं कि यह अमुक प्रवृत्तियों के उदय का काल है। उन्नीसवीं शताब्दी सन्धिकाल है। इसमें कुछ दिखता है, कुछ नहीं दिखता है, कुछ बहुत मोहक दिखता है, कुछ कही नये सितारे दिखने लगते हैं, नया चन्द्रोदय दिखता है।

इस काल को लोग भारतीय साहित्य में प्रायः पुनर्जागरण काल या जातीय चेतना के प्रादुर्भाव का काल मानते हैं। कुछ लोग गन्ध के उदय के साथ-साथ इस काल के छापेखाने के प्रभाव से लिखित सम्प्रेषण का शुभारम्भ देखते हुए, इसे तमाम सामाजिक, राजनीतिक और आर्थिक चुनौतियों का सामना करने वाला आधुनिक काल का पूर्वाभ्यास मानते हैं। कुछ लोग शिक्षा के नये माध्यम के उदय का काल मानते हैं, संस्कृत फारसी की पारम्परिक शिक्षा का स्थान अंग्रेजी ले रही है और प्राथमिक स्तर पर देसी भाषाये ले रही है। उस दृष्टि से उन्नीसवीं सदी का पूर्वार्ध संस्कृत फारसी के नवोत्थान का और उत्तरार्ध हिन्दी-उर्दू के नवोत्थान का काल माना जाता है।

दूसरी दृष्टि से बड़े सम्भ्रम की यह कालावधि है, ब्रजभाषा की कविता अपने पूर्ण रूप में विकसित होकर देवापण हो रही है, कविता की नयी कच्ची भाषा उभर रही है जिसके ऊपर ब्रजभाषा की छाप बनी हुई है। ब्रजभाषा को अलविदा नहीं कहा जा रहा है पर ब्रजभाषा की गैल पीछे छूटती जा रही है उसके लिए मोहासक्ति बड़ी प्रबल है। दूसरी ओर हिन्दी नये चाल में चल रही है, सभी संस्कृत के तत्सम शब्दों की ओर दौड़ती है, कभी ठेठ देसी मुहावरों की ओर, कभी धरवी-

फारसी की सी बंदिश की ओर, कभी दोनों को मिला जुला कर नयी नयी कृत्रिम भाषा गढ़ने की ओर, कभी संस्कृत के वाक्य विन्यास की ओर, कभी उर्दू के चुल-बुलेपन की ओर और कभी अंग्रेजी वाक्य विन्यास की ओर, पर इन सब ढलाइयों के दबाव के बीच हिन्दी भाषा का स्वरूप बहुआयामी हो रहा है। नयी भाषा को मानक की तलब हो रही है, भाषा सर्वसाधारण तक पहुंचने के लिए बेताब है।

इसी कालावधि में एक और अंग्रेजी ढंग के महाविद्यालय, विश्वविद्यालय खुलते हैं तो दूसरी ओर संस्कृत फारसी अरबी के पारम्परिक उच्च संस्थानों का सरकारी संरक्षण में संस्थापन होता है। कलकत्ता मदरसा और बनारस संस्कृत कालिज यों तो अठ्ठारवी शताब्दी के अंतिम दशक में स्थापित हुए, पर उन्होंने जड़ पकड़ी उन्नीसवी शताब्दी में। इन संस्थाओं का सरकारी छत्रछाया में संरक्षित बन के रूपमें विकास होता है जहाँ बल इनके रूप को बनाये रखने पर है, जहाँ इन्हें क्लासिक के रूप में भाव में देखा जाता है। पारम्परिक शिक्षा का जो जन जीवन से जुड़ाव था, विशेषतः गांवों में, वही शिक्षा केन्द्र में थी, वही शिक्षा शिक्षा थी, वह अब हाशियों में चली जाती है।

इसके कारण उसकी खुली चिन्तन पद्धति का परिसीमन होता जाता है और पंडिताऊपन जड़ता का वाचक शब्द बन जाता है। अंग्रेजी शिक्षा की नयी पद्धति इतिहास का एक चौखटा देती है, जिसमें अतीत तो है पर वर्तमान नहीं है। इसी कारण इस युग में अतीत गुण गौरव की नयी रूमनियत पनपती है, जो हिंदुस्तानी सोचने के ढंग से अलग है, उसमें सम्पूर्ण पर बल है, कहां तक आ पहुंचे हैं और कहां हम जा रहे हैं, इस सबको समेटने का भाव है। मैंने शुरू में कहा था कि इसी-लिए यह कुछ संपूर्ण न दिखने का काल है, यह संध्या काल है, कुछ ही दीखता है, पर मोहक दिखता है। पूरा क्षितिज नहीं दिखता।

मैं गलत समझे जाने का जोखिम उठाकर कहना चाहता हूं कि यह काल प्रति-गामी है, दो अर्थों में एक तो इस अर्थ में कि जहां नादिरशाह और अहमदशाह के खिलाफ लड़ने के लिए हिंदुस्तानी एक हो रहे थे, और उस एक का प्रभाव जन मानस पर पडने लगा था, हिंदू मुसलमान के उत्सव सम्मिलित होने लगे थे, हिंदू फारसी में कविता कर रहे थे, मुसलमान बड़ी संख्या में ब्रजभाषा में कविता कर रहे थे, एक नयी जमीन तैयार हो रही थी, वही भेद पनपाया जाता है। गसाद तासी के शब्दों में यह लिखवाया जाता है 'हिंदी में हिंदू धर्म का आभास है, वह हिंदू धर्म जिसमें बुतपरस्ती है। इसके विपरीत उर्दू में इस्लामी संस्कृति और आचार विचार का संचय है। इस्लाम भी सामी मत है और एकेश्वरवाद उसका मुख्य सिद्धांत है, इसलिए इस्लामी तहजीब में ईसाई तहजीब की विशेषतायें पायी जाती हैं'। इस सिखावे ने ही मुसलमानों को अंग्रेजों का प्रीतिपात्र बनाने का मंत्र पढ़ाया और हिंदू मुस्लिम भेद की नयी शुरुआत की।

दूसरी प्रतिगामिता दिखाई पड़ती है इसमें कि जहां विश्वदृष्टि अधिक व्यापक थी-और लोक मंगल की भावना अधिक प्रबल थी, वहां औद्योगीकरण और यूरोपीकरण के दवाव में विचित्र सौशल सवेदना उपजी, जिसका देश काल सीमित था, जिसने भारत की प्रकृति से कुछ अलग राष्ट्रीय भावना पर बल दिया है। यह सही है इससे दवाव में अपने को पहचानने का संकल्प जगा, परन्तु उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्ध की उन्मुक्तता कम हुई जिसमें व्यापक धार्मिक चेतना थी, मतों के स्थापन या खंडन का आग्रह नहीं था, जिसमें महाभारत हिंदी में लिखा गया, जिसमें बोधा ठाकुर मीर द्विजदेव जैसे कवियों ने भक्ति और प्रेम की जगद्ब्यापी बड़ी सीधी भावना पर पुरअसर भाषा में जगायी, जिसमें विदेशी राज को उखाड़ फेंकने का सकल्प प्रतिफलित हुआ, और उत्तरार्ध में बड़ा नया तुला हिसाब आया देश का राष्ट्र का धर्म के नाम पर मत के प्रवर्तन का, सुधार के नाम पर अखंड बोध को खंडित करने का। उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्ध ने पुराण रचना की निरंतरता पर प्रश्न चिह्न लगा दिया, पुराण गप्प हो गये, मिथ मिथ्या हो गया, सच वस उपनिषदों के कुछ वाक्यों में बंध गया, अध्यात्म लोक से अलग हो गया और भौतिकता नाम की एक अजूबा चिडिया उड़ान भरने लगी।

इसमें कोई सदेह नहीं कि राष्ट्रीय आकांक्षा के उदय से बहुत सी अच्छी बातें भी हुईं, परन्तु सकीर्ण राष्ट्रीयता और अंग्रेजों की कुशल बुद्धि से कटी छटी राष्ट्रीयता ने स्वाधीनता के ज्वार को परिसीमित कर दिया और हिंदुस्तानियत को अंग्रेजियत का लवादा पहनाकर 'अंग्रेज राज के सुख साज' का कृतज्ञ बनाया जाने लगा। दूसरे शब्दों में स्वाधीन और स्वदेशी चिन्तन की कोर मर गयी।

इन्हीं दृष्टियों से मैं 19वीं सदी को नये मोड़ नये सधि-काल, नये चढ़ाव-उतार के रूप में तो पाता हूँ पर इसमें पुनर्जागरण जैसी कोई बात है नहीं। पुनर्जागरण अपनी आवश्यकता से आता है। उसके लिए सुगबुगाहट जरूर दिखाई पड़ती है, पर उपाय सब उधार लिए हुए है। जो हिंदू धर्म संस्थागत नहीं था, इसीसे सर्वग्राही और स्वीकारी था, वह संस्थागत होने लगा, और मतों के विरोध में मत बनने लगा, जो भाषा बहता नीर होकर सबको अपने साथ ले जाती थी, होली, कजली, ठुमरी-दादरा, ध्रुपद-धमार में विना जाति के भेद-भाव में सब डूबे थे, सब तिर्रे थे, वहां उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्ध में जातीय और मतीय सगठनों का बोलबाला हुआ। इसमें निश्चय ही विचारोत्तेजकता आयी सही, पर सहज उछाल की संभावना कम हो गयी।

लोक के स्थान पर समाज, धर्म के स्थान पर मत, सम्पूर्ण अभ्युदय का आध्यात्मिक और भौतिक दो अलग भागों में खंडन, साझेदारी की जगह ब्यावसायिकता की वृद्धि, परस्पर अवलम्बी परिवार भाव की जगह अलग-अलग व्यक्ति, घरीदों की रचना पर बल, यह सब घटित होने लगा और ऊपर से राष्ट्रीयता जगी पर

भीतर से विचारों की वेडियां और अधिक जकड़दार होती गयी ।

इसके बावजूद हिंदुस्तान हिंदुस्तान ही है । हफीजुल्ला ने ब्रजभाषा के छंदों का संग्रह हजारों छपवाया, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने रसा नाम से शैरोशायरी की और 'दोनो जहां के ऐश को खाक में मिलाया', प्रतापनारायण मिश्र और बालकृष्ण भट्ट ने तीखे व्यंगों का प्रहार अंग्रेजियत और अंग्रेजी कुशासन पर किये, इसी अवधि की उपज है मदनमोहन मालवीय और लोकमान्य तिलक, जो नरम और गरम ऊपर से होते हुए भी कही गहरे तौर पर भारतीय मनीषा की ऊर्जस्वी उदार फक्कड़ भाव से जुड़े हुए हैं और इसी अवधि में गवर्नमेन्ट संस्कृत बनारस के पंडित डारविन के सिद्धांतों की मौलिक आलोचना करते हैं, भारतीय ज्योतिष की व्यापक दृष्टि का उन्मेष सुधाकर द्विवेदी करते हैं । इसी अवधि में लोकसम्पदा का महत्व समझने की कोशिश गुरू होती है और शहरीकरण के प्रयत्नों के प्रतिरोध में गांव उभरता है ।

समग्र दृष्टि से उन्नीसवीं शताब्दी में पुनर्जागरण का बीज एक ओर अंकुरित होकर कुचल दिया जाता है, दूसरी ओर औद्योगिक सम्मोह में पनपी राष्ट्रीयता जागती है । समाज की अवधारणा सामंजस्य के रूप में न होकर उद्योग इंडस्ट्री के रूप में होने लगती है और लोकमंगल का स्थान भौतिक अभ्युदय और रसभीनी भक्ति का स्थान अनाकार कोरा अध्यात्म लेने लगता है ।

पर इससे सर्जनात्मक तनाव उत्पन्न होना है और वह तनाव सक्रियता लाता है, तभी मिट्टी की सोंधी महक उभरती है । उन्नीसवीं सदी बीसवीं सदी की विडंबनाओं को समझने के लिए एक चौखटा तो देती है और न्योता भी देती है कि एक खुला संसार है आधुनिकता के नाम पर यूरोपीकरण के मोहपाश से मुक्त पर उधार ली गयी आधुनिकता का प्रलोभन भी तीव्र करती है । हम उन्नीसवीं सदी के रंगमंच के पात्रों के कृतज्ञ हैं कि वे विवश करते हैं हम अपनी पहचान अपनी पूरी पहचान पायें, अधूरी पहचान पहचान नहीं होती ।

8

साहित्य की पहचान

मंच पर उपस्थित सभी साहित्य प्रेमियों, देवियों और सज्जनों। यहां आकर मुझे प्रसन्नता इस बात की होती है कि राजस्थान साहित्य अकादमी इस सौहार्दपूर्ण वातावरण में और इस शालीनता के साथ साहित्यकारों का सम्मान कर रहा है, वह बहुत ही प्रीतिकर है, यद्यपि रचनाकार की वास्तविक मजूरी उसका सहृदय पाठक या श्रोता देता है पर समाज का जो विशिष्ट वर्ग है जिसका प्रतिनिधित्व यहां है यह भी एक ढंग से उनकी मर्यादा का स्मरण कराता है तो प्रसन्नता यह होती है कि साहित्यकार का जो सम्प्रेष्य है वह वस्तुतः सम्प्रेषण के महत्व को समझ रहा है। साहित्यकार का आदर करना सम्प्रेषण को महत्व देना है क्योंकि साहित्यकार अपने लिए आदर नहीं मांगता, अपनी कृति के लिए पहचान मागता है और यदि कृति पहचानी जाती है तो उसे संतोष होता है। उसका प्रयोजन सिद्ध होगा। वस्तुतः अपने समय में रहते हुए अपने समय को सम्बोधित करते हुए अपने समाज में जीते हुए, जूझते हुए समाज के लिए कभी-कभी वह ऐसा भी लिखता है, ऐसा भी सोचता है, जो तत्कालीन समाज को प्रिय नहीं लगता है, उसको रुचता नहीं है, उसकी भाषा अटपटी लगती है लेकिन आगे आने वाले समाज के लिए वह एक जीवन मूल्य के रूप में हो जाती है। साहित्य का सम्बोध्य कुछ तो दृश्य है, कुछ सामने है। कुछ अदृश्य है, सामने नहीं है उस अदृश्य का ध्यान बनाये रखना रचनाकार का बहुत बड़ा कर्तव्य होता है क्योंकि साहित्य की सबसे सटीक परिभाषा यही है कि जितनी बार वह दोहराया जाए, जितनी बार पढ़ा जाए उतनी ही बार जिया जाए, सही अर्थ में जिया जाए, उतनी बार पाठक या श्रोता के द्वारा नया रचा जाए। प्रत्येक साहित्य अलग-अलग जमाने में अलग-अलग ढंग से रचा जाता है। यह बार-बार रचा जाना उसकी सबसे सटीक पहचान है। जब साहित्यकार सोचता है कि इसमें बार-बार रचे जाने की क्षमता आए तो निश्चय ही आगे की सोचता है और अपने जमाने में रहते हुए अपने बाहर जाकर सोचता है। बढ़ा

लेखक इसलिए जहाँ अपने से अलग होता है अपने छोटे-मोटे दायरे से अलग होता है, कुल जाति, विद्या के तमाम दायरे हैं जो उसे घेरे रहते हैं उन घेरो को तोड़कर अलग-अलग जहाँ कहीं बाहर आता है, निकलता है वैसे ही वह अपने समाज से भी अलग होता है। समाज को 'हम' होकर के सोचता है समाज को अपने में समो करके सोचता है। कवीर ने कहा 'हम सब में सब हम में हम फिर बड़ अकेला' यह जो अकेलापन उसका है यह असहायता नहीं है, बड़ा भारी विश्वास है। यह अनुभव करना है कि हम सब में है, सब हम में समा गये हैं और इस अनुभव के विषय से 'हम' से सबसे अलग करके देखना एक विशेष प्रकार की अनुभूति है। एक विशेष प्रकार की यातना भी है। इस यातना से गुजरे बिना कोई लेखक बड़ा नहीं होता है इस द्वन्द्व से गुजरे बिना कोई लेखक बड़ा नहीं होता है। अपने को काटने में और उस दुःख-दर्द को, उल्लास को, सुख को, एक बहुत बड़ी धरिया में डालने में कोई वस्तुतः ऐसा सुख नहीं मिलता जिसे बड़ा सुख कहा जाए। सुख कही अन्यत्र मिलता है ऐसी यातना से गुजर करके लेखक को तृप्ति उस अकेलेपन में होती है कि जब देखता है कि मैं कितना सम्प्रेषित हुआ हूँ और सम्प्रेषित होकर के मैं कितना सुसंस्कृत हुआ हूँ, नवनिर्मित हुआ हूँ, मैं फिर से रचा गया हूँ, सिरजा गया हूँ।

यह बात जरूर है कि आज के जमाने में समकालीनता का दबाव कुछ ज्यादा है। दो कारणों से ज्यादा है कि एक तो यह कि समकालीनता बहुत जल्दी-जल्दी बदलती है दर्शक बड़े जल्दी-जल्दी बदलते हैं और ऐसा लगता है कि पतझड़ जल्दी आता है। तेजी से चीजें भागती हुईं नजर आती हैं, उसके साथ दौड़ना पड़ता है, इसलिए समकालीनता का दबाव भारी है। और इस दबाव के साथ ही यह दबाव है कि कितना तुम न बहो कितना तुम भाव के साथ रहते हुए से अलग होकर सोचने के लिए समय निकालो, इन दोनों के बीच में तनाव उत्तरोत्तर बढ़ता जा रहा है। एक दूसरा कारण भी है कि भाषा समूह संचार माध्यमों—विशेषकर के इलेक्ट्रॉनिक माध्यमों के दबाव में चौरस होती जा रही है, इतनी चौरस होती जा रही है कि उसकी कोर मरती जा रही है, उसकी सूक्ष्मताएँ, उसकी विभिन्नताएँ अब मरती जा रही है। एक प्रकार का एक विरस भाव उसमें भर रहा है, उससे कैसे बचा जाये क्योंकि जहाँ समूह उत्पादन होता है वहाँ विशेषता खो जाती है। एक दुरन्त समस्या सामने है। साहित्य में सामान्य की तलाश होती है लेकिन उस सामान्य की तलाश होती है जो विशेष अनुभूति में उतरा है, सामान्य अनुभूति में नहीं उतरा है, दूसरे के द्वारा आरोपित रचित अनुभूति में नहीं उतरा है, अपनी अनुभूति में उतरा है, अपनी ज़मीन में उभरा है, है तो सामान्य लेकिन जहाँ उभरा है वह विशिष्ट है, और अगर वह नहीं है निश्चय ही उसका सम्प्रेषण दूर तक नहीं जाएगा। समय में और देश में दोनों में। इस दबाव के कारण कि हम यदि समकालीनता के दबाव में घटिया होते हैं, सस्ते होते हैं तो हमें कहीं से एक बड़ी प्रताड़ना मिलती है जिनके

पास अपनी रुचि नहीं, जिनके पास अपनी पसन्द नहीं उनकी पसन्द के पीछे क्यों दौड़ते हो ! उसकी रुचि का ध्यान रखो जो आगे आने वाला है। उसकी रुचि एक चटपटी रुचि नहीं होगी, मसाले की रुचि नहीं होगी, उसे सादा भोजन चाहिए, ऐसा स्वाद चाहिए जो स्वाद टिक सके। जो स्वाद मुह में कुछ देर तक टिक करके मन को विगाडने वाला न हो, उस आदमी का ध्यान रखो और पहले की चिन्ता छोड़ दो मैं सस्ती रुचि के लिए नहीं लिख सकता हूँ तो नहीं लिखूंगा। एक ओर से तो प्रताडना मिलती है दूसरी ओर से आमत्रण। एक आदरणीय भाई ने कहा कि आप ऐसा साहित्य क्यों नहीं लिखते जैसा तुलसीदास जी ने लिखा, सूर ने लिखा। क्या पता तुलसीदास ने जत्र लिखा उनके बारे में भी ऐसी बात नहीं रही, तो क्या पता अगर ऐसा न होता तो तुलसीदास को यूँ क्यों कहना पड़ता 'पूत कहो, अवधूत कहो, रजपूत कहो, जुलहा कहो कोऊ, काहू की वेटी सो वेटा न ब्याहव, काहू की जात विगडन सोऊ/तुलसी सरनाम गुलाम है राम को जाको रचे सो कहै सोऊ।' क्यों कहते हैं कि जिसको जो कहना वह कहे इसको हमें कुछ परवाह नहीं, / यह कहने की आवश्यकता ही बताती है कि कहीं अपने समय में मान्यता में कुछ बाधा है, पर साथ ही यह भी ध्यान है कि घटिया भाषा में लिखी चीज को साहित्य की मान्यता नहीं मिल सकती है तो अपने जमाने में जो आदमी इतने ही तानव से गुजरता है और इसके बाहर जाना चाहता है अपने वावजूद बाहर जाना है अपनी प्रतिष्ठा के वावजूद बाहर जाना चाहता है वह निश्चय रूप से यह जोखिम फिर से मोल लेता है। साहित्य लिखना जोखिम के सिवाय कुछ भी नहीं है। मैं जत्र पढ़ता था तो कुसंग-सत्संग से मैंने लिखना शुरू किया अपने समय का सही विद्यार्थी था। जो पैमाना होता था उस समय का उसके अनुसार सही विद्यार्थी था। प्रथम श्रेणी के अंक मिलते थे। पिताजी को पता चला कि लड़का कविता लिखता है। उन्होंने कहा घर से गया, काम से गया। तो प्रायः इस व्यापार में आता है समाज में गैर-जिम्मेदार मान लिया जाता है।

साहित्य रचना गैर-जिम्मेवारी मानी जाती है। अरे ! भाई कवि है, ठीक है, व्यवहार से शून्य हैं यह कहकर पहले ही खारिज कर दिया जाता है। हम सबके भाई अज्ञेय ने एक बार कहा था, तलव उसकी होती है जो तलव कोई नहीं पूरी कर सकता। तमाम चित्रपट हो आते हैं, फिल्म देखते हैं, कई चीजें देखते हैं, मनोरजन के अनेक साधन ढूँढ़ते हैं। क्या-क्या करते हैं ! लेकिन एक तलव होती है और तलव एक पंक्ति के लिए होती है जो पंक्ति आज के 50 वर्ष पहले, 10 वर्ष पहले कहीं पढ़ने को मिली और गूजती रहती है उसके लिए तलव होती है, वह तलव वैसे ही है जैसे किसी व्यसन के लिए तलव हो और जिसका व्यसन बनता है वही जानता है कि साहित्य क्या है ? जिसका व्यसन नहीं बनता वह नहीं जानता कि साहित्य क्या है ? वह भी किसी न किसी प्रकार के साहित्य का रसास्वादन करने के लिए किसी

न किसी क्षण में आकुल हो जाता है। आज के लगभग 150 साल पहले एक अंग्रेज कर्नल था, उसने फोक साइंस ऑफ इण्डिया के नाम से संग्रह तैयार किया और अनपढ़े सिपाही से जो उसके यहां थे कहा कि अपने यहां का जो लोक प्रचलित गान हो उसे सुनाओ, उसका अर्थ बताओ तो उन सिपाहियों को जो छंद जो कविताए कंठ थी उन्हें संग्रहित किए, उनमें केशवदास की कविताए थी लोकगीत थे और उनका अंग्रेजी पद्य-अनुवाद किया और अनुवाद से पता चलता है कि जो अर्थ उन्होंने समझाया था सटीक अर्थ है। तो परिवर्तन हुआ है न एक वाचिक परंपरा में छापेकी परंपरा में सन्तुष्ट हुआ है। वाचिक परंपरा के सबल को छापे की परंपरा ने लीला तो नहीं है, पर जो छापे की परंपरा में वंचित रहा उसकी वाचिक परंपरा भी चली गई। छापे से ज्ञान का प्रसार हुआ पर हिन्दुस्तान के आदमी की साक्षरता उस स्तर तक नहीं पहुंचाई गई कि वह अपनी जातीय स्मृति को बार-बार बुला सके, उसको गुहार लगा सके। साक्षरता के नाम से जो किया जाता है, जो सिखाया जाता है उसमें वह कुछ भी नहीं रहता। जो कुछ उसकी जातीय स्मृति में है, कविता में है, कहानी में है, लोककथा में है, लोकोक्तियों में है। वह कुछ भी नहीं जो साक्षरता की पोथियों में पढ़ाया जाता। सबसे बड़ी कमजोरी साक्षरता अभियान की यही है कि जिसमें भी शिक्षा उनको मिलती है रही और छापेखाने में जिस शिक्षा से वंचित किया उस शिक्षा से साक्षरता अभियान ने भी वंचित किया। आनन्द कुमार स्वामी ने कश्मीर की वादियों में घूमते हुए एक गढ़रिये से हाफिज का पूरा दीवान सुना और उसका अर्थ जाना। हाफिज का फारसी दीवान इतना आसान नहीं है। उसने उन्होंने दीवान क्यों पढ़ा भाई? क्यों पढ़ा ये कोई पूछने का सवाल है, हाफिज क्यों पढ़ा? पढ़ा? मैं रोटी क्यों खाता हूँ? कुमार स्वामी दग हो गये सुनकर। जिन लोगों ने तुलसी को पढ़ा था, सूरदास को पढ़ा था किसलिए पढ़ा। स्व० भाई बालकृष्ण शर्मा कहते थे मेरा लगाव कविता से है इसलिए कि अपनी मां के मुह से चक्की पर सूरदास के पद को गाते सुनकर के हृषे हुआ कि श्रम और सूर के पद में सम्बन्ध है। आज कौन महिला रसोई बनाते समय निराला की कविता पढ़ती है, गुनगुनाती है, यह परिवर्तन किसने किया है। इस परिवर्तन पर ध्यान देना चाहिए। कबतक केवल लेखक से ही मांग की जाए कि तुम मेरी रुचि के अनुसार लिखो। आज हिंदी भाषी क्षेत्र में जैसी दुर्दशा है वैसी दूसरी भाषाओं में नहीं है, वहां पाठक है। बंगाल में विवाह के समय यदि बोई (पोथी) दी जाए भेट में तो बहुत बड़ा उपहार माना जाता है। हिंदी-भाषी क्षेत्र में किसी को पुस्तक दी जाए तो सोचेगा कि यह तो बड़ा घटिया है। कोई इलेक्ट्रॉनिक माल कूड़ेदान में फेंकने लायक चीज, कोई डेजर्ट कूलर या रंगीन टी० वी० तो दिया ही नहीं गया। पुस्तक का क्या करूँ! जीवन की उपयोगिता के बारे में यहां इस प्रकार की मानसिकता है, वहां जीवन मूल्य के लिए उपयोगी होती है कोई चीज कुछ चीजें

जीवन ही होती है। जीवन के लिए अमृत होती हैं, जीवन का भविष्य ही होती हैं। कविता या साहित्य जीवन का भविष्य है। जीवन का मनोरंजन नहीं है। जीवन की उपभोग सामग्री नहीं है, यह जिन्दगी है, जिन्दगी का ऐसा हिस्सा है जो आता है बहुत सी चीजें नई कर देता है। घाव भी नए करता है लेकिन जब साहित्य घाव नये करता है तो उसमें भी एक ऐसी अनुभूति होती है यह घाव शायद सबको ही करकता होगा न? सबका घाव होने से घाव ऐसा लगता है कि इसके लिए कुछ करना चाहिए। अपना होता है तो केवल खीझ होती है जब सबका होता है तो दूसरे ही प्रकार की प्रक्रिया होती है। तो यह जो काटा गया है, थोता में पाठक बने सप्रपी को काटा गया, स्मृति के जातीय सस्कार से, उसका बड़ा असर हुआ है, नहीं तो यदि आज से 50 वर्ष पूर्व प्राइमरी स्कूल में उद्भव शतक होता था। उत्तरप्रदेश के बारे में मैं जानता हूँ, मैंने प्राइमरी स्कूल में उद्भवशतक देखा था और उद्भवशतक अच्छी तरह में पढ़ते हुए अपने अध्यापक को सुना था, प्राइमरी स्कूल में। प्राइमरी स्कूल में खुसरो की मुकरिया सुनी थी। रहीम के दोहे सुने थे, बरबै मुने थे और उस पर चर्चा सुनी थी इस पर केवल पाच मिनट से केवल दो-तीन बार दोहराकर इसकी सारी व्यजना समझाकर उस समय का मिडिल पास मुदरिस हृदयगम करता था। वह आज एम० ए० पास आचार्य नहीं करता है, साहित्य में 'चि नहीं जाग्रत् करता है। ऐसे पढाता है कि जैसे कि इस भगान में कोई आए और निवट के चला जाये, वंसा साहित्य के संप्रेषण में कितनी बाधाएँ हैं उनमें से मैंने दो बताईं। एक तीसरी जो बाधा है, वह आलोचक—आलोचक की है, पाठक—आलोचक की नहीं। वह पढाता नहीं है, वस आलोचना ही करता है, वह सेतु का काम नहीं करता है, वह लोगो को कोठरियो में बंद करने का काम करता है। यह भी अमुक कोठरी का है, यह अमुक कोठरी का है, यह अमुक प्रकोष्ठ का है, यह अमुक प्रकोष्ठ का है, और बन्द कर देता है और उसके बारे में सारे निर्णय हो जाते हैं, रचना चाहे उसकी कुछ भी हो। इस कारण साहित्य का संप्रेषण नहीं हो रहा है, नहीं तो जिस भाषा का उपयोग मैथिलीशरण गुप्त ने किया, वह बनी भाषा उसके पचास वर्ष बाद की और उस भाषा के समझने वाले जिस भाषा का प्रयोग निराला ने किया वह भी भाषा बनेगी। साहित्य हमेशा भविष्यत् की भाषा में लिखा जाता है, क्योंकि अच्छा साहित्य, साहित्य पहचानता है कि किसका सामर्थ्य क्या है। इस शब्द में क्या सामर्थ्य है। इस शब्द में कितने विशेष प्रकार के अर्थ देने का सामर्थ्य है। शब्दों की बहु-अर्थिता पहचानता है और तभी उसका शब्द आगे का प्रचलित शब्द होता है। पर वह पहचान आज इसलिए और कठिन हुई कि हम प्रयोग करते हैं और हमसे कहा जाता है कि आप जो प्रयोग कर रहे हैं, उसका जीवन से कोई सम्बन्ध है। अज्ञेय जी की कविता याद आती है 'क्या करती हो', कुछ नहीं करती हूँ मैं, बीनती हूँ, विनारती हु, छानती हू, कूटती हूँ, धोती हूँ, पछारती हूँ,

बंटलौई में रख देती हूँ और उसी के साथ मैं अपने को झोंक देती हूँ, मैं जिसके आगे परसती हूँ जो परसती हूँ वह क्या जानेगा मैंने अपने के साथ क्या किया है। तो सारी जिन्दगी मे रहते हुए साहित्यकार भी समझ रहा है। जिन्दगी के साथ मैंने कुछ नहीं किया, जो देखा है जो सुना है जो समझा है जो बटोरा है वह परसा है मैंने कुछ किया नहीं। मैंने सबका जीवन जिया है, मेरा इसमें क्या है, यह तो मैंने काम सलटाया है लेकिन इस सलटाने के दरमियान मेरे भीतर कुछ घटित हुआ है मैं भी इसमें झोंक दिया गया हूँ। मैं भी इसमें पका हूँ, और सचमुच जिस लेखक को ऐसा लगता है, वही लोगों को पचता है। उसके बारे में कोई अनुमान नहीं लगा सकता है, यह गलना, पचना यह मांग करता है कि समाज और कुछ न करे साहित्य पढ़े, पढ़ना बहुत जरूरी चीज है। न पढ़ने के कारण केवल पाठ्य पुस्तक में पढ़ा जाना पढ़ाया जाना सौभाग्य का विषय नहीं है, मित्रो ! मैं जानता हू कि मैं जिस विधा का लेखक हूँ वह विधा कम लोगो तक सीमित है। इसलिए मैं एक तरफ से बहुत भाग्यशाली भी हूँ। हाई स्कूल से लेकर एम० ए० तक कन्या कुमारी से लेकर न जाने कहा तक बच्चे पढ़ते हैं, लड़कियां पढ़ती हैं, मैडम लोग पढ़ाती हैं अध्यापक लोग पढ़ते हैं और क्या-क्या दुर्दशा करती हैं। मैं वर्षों से जानता हू कोई भी साहित्य की पंक्ति नहीं पढ़ता, साहित्यकार के बारे में पढ़ता है, जानना चाहता है आप कब पैदा हुए मैं तो कभी पैदा हुआ कहीं पैदा हुआ किन परिस्थितियों में पैदा हुआ, क्या लेना है आपको। आप पर किनका प्रभाव पड़ा है, प्रभाव तो पड़ेगा ही जो अपने दरवाजे खोलकर के रखेगा, तो हवा आयेगी ही चारों तरफ से, हवा आयेगी हवा तो आनी ही चाहिए। प्रभाव न पड़े तो आदमी मुर्दा है। तो प्रभाव पूछेंगे और पंक्ति पूछेंगे कि आपकी पंक्ति आयी है तो कहां से आयी है, आयेगी ही आयेगी। गूँज की अनुगूँज ही तो साहित्य है। हम सभी लोग किसी जमीन पर ही लिखते हैं हमारे पीछे आधार हमारी जमीन है इतनी लंबी साहित्य की यात्रा 5-6 हजार वर्षों की यात्रा उससे कटकर कहां जाय। चाहे निजंघरी गाथाएं हो, चाहे लोकगीत हों, कवितायें हों, जो सुना है जिसमें रमा हूँ, उनके बिना लिखूंगा कैसे ? उन्ही शब्दों में तैरते हुए हमें कुछ सहारा कहीं मिलता है और उसके शब्दों के साथ हम न तैरे तो मिलेगा ही नहीं। लेकिन लोग यह नहीं पूछेंगे कि क्या लिखा है या बहुत कम पूछते हैं कि आपने क्या लिखा ? यह शब्द क्यों लिखा। यह कहानी कैसे लिखी, कहां से प्राप्त हुई। सही प्रश्न करने वाले अनपढ़ होते हैं। मैं जानता हूँ कि रेडियो पर जो वार्ता देता हूँ तो कभी-कभी किसी मुसलमान ऑपरेटर का पत्र आता है कि आपने जो यह लिखा, तो मेरी बात आपने कैसे लिख दी। मैं समझता हूँ कि काश उसकी प्रतिक्रिया जैसी प्रतिक्रिया अध्यापक की होती। लेखक ने जो लिखा है कहीं साक्षेदारी उसमें है कि नहीं। उसके जीवन के साथ समुचित जीवन के साथ अगर साक्षेदारी है उसको मिलता है तो सुख मिलता है और अगर पछतावा भी मिलता है

येंह तुमने क्या किया । इस पात्र को उसके साथ ऐसा क्यों किया ? अर्थात् वैसे ही पात्र के साथ सहानुभूति जगाने का उद्देश्य पूरा होता है तो संप्रेषण भी होता है और साहित्यकार को लिखने के लिए एक सतोष मिलता है, जब पाठक कहता है साहब मैं भी लिख सकता हूँ पर क्या करूँ लिख नहीं मिलता । वह सोचता है कि लिखने में और न लिखने में और कोई फर्क नहीं है सिवाय इसके कि एक ऐसे ही लिखना हो जाता है जो लिखे बिना नहीं रहा जाता, क्योंकि बिना ऐसी विवशता के कि आदमी से अपने तक अपने अनुभव का कोश बाटकर के रखा न जा सके, लिखना लिखना नहीं है, दूसरा बस बैठक लगाकर लिखा जाता है, आज लिखने का दिन है । वह लिखना बस यो ही लिखना है ।

तमाम अनाम पात्र, अनाम चित्र अनाम वस्तुएँ मन में भरती हैं क्योंकि कोई वस्तु छोटी नहीं है साहित्य में सब सम्राट् होकर आती है, चाहे वनस्पति जगत् हो, चाहे पक्षी जगत् हो, पशु जगत् भी हो, स्थान हो, इतिहास हो, वस्तु के रूप में साहित्य में कुछ नहीं आता है, सब कुछ बदल कर आता है, सम्राट् होकर आता है, एक पिरोदिलो का नाटक मैंने पढ़ा था । छ. पात्र लेखक से बहस करते हैं जब पात्र कहते हैं मैं इस प्रकार का पात्र हूँ, मैं इस प्रकार का पात्र हूँ, मेरा भी नाटक में भी समावेश करो, मेरा भी समावेश करो अर्थात् एक प्रयास के ढग में सोचा गया है उसे उस नाटक में से सारे पात्र लेखक को क्यों खोज रहे हैं, क्योंकि लेखक जिम्मेवार है और लोग देखें न देखे लेकिन इन तमाम तरह के पात्रों को देखने की जिम्मेवारी है लेखक की । देखा क्यों नहीं, तुमने हमारा अनदेखा क्यों किया ? मैं जो तुम्हारे अन्दर सुलगता रहा हूँ, सुलगता हूँ इस पात्र के रूप में तुम्हें कहीं जलाता रहा हूँ तुमने कैसे अनदेखा किया । मैंने तुमको कितना बनाया, कितना कुरेदा है क्यों उपेक्षा करते हो । ऐसे पात्रों के घेरे में पड़ा रहता है लेखक, जीवन के चारों ओर के देश परदेश के घेरे में पड़ा रहता है और सबके प्रति उसका उत्तरदायित्व है और इस दायित्व के कारण ही लेखक होना बड़े विरोग की बात है । मैंने पहले भी जिज्ञासा किया था जो सबकी बात सुनेगा, सबकी बात कह नहीं सकेगा, सबकी बात उसकी बात को होकर आयेगी नहीं । वह सब में है लेकिन वह नहीं है उस रूपान्तरित उसकी बात उससे करनी होगी जो अभी न समझी जाएँ गलत समझी जाए, गलत समझे जाने के कारण खतरा उसे उठाना होगा पर पहले सबकी बात हो । लेखक की ईमानदारी यही कहती है कि हमें सबके प्रति निष्ठा होनी चाहिए, उसकी बात उसे करनी होगी और गलत समझने जाने का खतरा उठाकर करनी होगी । लेखक की ईमानदारी यही कहती है कि जाँचो, किसके प्रति प्रतिबद्ध हो, आज के प्रति प्रतिबद्ध हो, आज के सामाजिक व्यवहार परक सिद्धांत के प्रति प्रतिबद्ध हूँ । सबसे प्रभावशाली राजनीतिक के प्रति प्रतिबद्ध हूँ । मैं तो समझता हूँ कि लेखक की प्रतिबद्धता उस प्रक्रिया के प्रति है जो जाचती रहती है, हर चीज के हर मुलम्मे

को जांचती रहती है। उस जांच की प्रक्रिया के प्रति लेखक की प्रतिबद्धता है और वह जांच की प्रक्रिया सबको मिली रहती है शुरू से। अपने पूर्ववर्तियों से मिली रहती है, जांच सबकी अलग अलग होगी, प्रक्रिया मिली होती है कि जिस जमाने में रह रहे हो उस जमाने की जांच कर रहे हैं, जिन मूल्यों में जी रहे हैं उन मूल्यों के सतहीपन या गहराई की जांच करो, कहाँ तक सतही है? कहाँ तक गहरे हैं? कोई आत्यन्तिक सतही या गहरा नहीं होता। उस जांच की प्रक्रिया को यदि हम निष्ठा का केन्द्र मानें तो बात हमें समझ में आती है। मैं समझता हूँ कि ऐसा विश्वासघात कोई लेखक नहीं करते हैं और विश्वासघात वे करते हैं तो सही रूप से उस प्रक्रिया की जांच को अनदेखा करते हैं, उनकी वेईमानी यह है कि उन्होंने जांचा नहीं, दूसरे के जांचे हुए परिणाम को अपना बनाकर के प्रस्तुत किया, यही वैज्ञानिक की भी वेईमानी है कि दूसरे के द्वारा जांचे हुए तथ्य को सिद्ध मानकर चलता है और कहता है कि मैं वैज्ञानिक हूँ मेरा वैज्ञानिक प्रभाव है और मैं तो जांची हुई चीज पर चलता हूँ, बिना जांची हुई चीज पर नहीं चलता हूँ, ठीक है वैज्ञानिक जांचता है। दृश्य, स्थूल, सूक्ष्म भौतिक-साधनों से रचनाकार जांचता है दूसरे साधनों से पर दोनों सच है और जांचने का मनोभाव दोनों में समान है, लेकिन रचनाकार कोई जब कल्पना देता है जांच करके तो कहा जाता है, कल्पना लोक का निवासी है, फैंटेसी है, असत् है। वैज्ञानिक दृष्टि से सच नहीं है। उलटकर हम कह सकते हैं कि वैज्ञानिक यदि कोई जांचता है तो और उसे अन्तिम सत्य के रूप में प्रतिपादित करता है यदि यही सत्य है तो हम कह सकते हैं कि यह स्थूल सत्य है लेकिन यह ऐसा अनिश्चित रह गया है जो कि परीक्षा के दायरे में नहीं आता है कहीं कुछ अनिश्चितता है। अगर वह अनिश्चितता न हो तो विज्ञान की यात्रा चुक जाए और आधुनिक विज्ञान अनिश्चितता को स्वीकार करता है। नियतपूर्वता को अस्वीकार करता है उसका प्रत्याख्यान करता है और इसलिए आज का वैज्ञानिक सही वैज्ञानिक है न्यूटन के नियमों से बंधा हुआ वैज्ञानिक सही नहीं।

यह विज्ञान का ढरेंदार अध्यापक नहीं या विज्ञान से प्रताड़ित करने वाला राजनेता नहीं, सही वैज्ञानिक उस अनियतता को स्वीकार करता है, सही वैज्ञानिक वस्तुओं की परस्पर साकाक्षता को स्वीकार करता है, परस्परपूरकता को स्वीकार करता है। नियत रूप से विरोधिता को, जो केवल सतह पर दिखती हैं अस्वीकार करता है। वस्तुतः आकर्षण और विकर्षण एक ही प्रक्रिया है और इसलिए जहाँ पर दोनों को जाने बिना कोई चीज स्वीकार की जाती है वहाँ पर प्रयोग की इति होती है। हर प्रयोग अथ होता है, इति नहीं होती है। और उस प्रकार की दृष्टि ही काव्य की दृष्टि है, साहित्य की दृष्टि है। हमने जो पाया है, जो अपनी जांच प्रक्रिया से अपने को देकर अपना सीस चढ़ाकर पाया है उसे मैं अपना सत्य कहूँ

गलत है, लेकिन मैं उसे कोई दिया गया सत्य कहूँ यह भी गलत है। लेकिन रावकां सत्य मेरी आँच में पककर आया हुआ सत्य है। इस दृष्टि में मैं निवेदन करूँगा और विज्ञान साहित्य में जो अन्तर है वह केवल साधन का अन्तर है दृष्टि का नहीं है। जो तकनीक है और जो घासकर के तकनीक के लोभ में अतिशय लोग में विज्ञान की विश्वी है उसमें यदि साहित्यकार चिन्तित है कही ये मायजाल हमने खडा किया है हमारी रचना कही हमको ही न छा जाय। कही इस कीमत् पर यह रचना न आगे बढ़े कि यह शतान बनकर के हममें गुलामी कराये स्थिति आज वही है कि भाग के ससार में फसते चले जा रहे हैं एक ऐसी भूख में फंसे चले जा रहे हैं जो हमारे ऊपर आरोपित हैं विज्ञापनों के द्वारा। हमारी जरूरत नहीं है, लेकिन हमें सिखाया जाता है कि तुम्हारी जरूरत है. छाओ, पाओ, पाओ। अपने साधनों, अपने स्रोतों, अपनी आवश्यकताओं को अनदेखा करते हुए, जो जरूरत हमारे ऊपर लादी जाती है और उनके लिए जो सामान कूड़ेदान में फेंकने के लायक सामान हमें दिया जाता उसे खरीदो और उमरो हम मुक्त नहीं हो पाते। हम छटपटाते हैं मुक्त नहीं हो पाते हैं। उम छटपटाहट का अनुभव करने का दायित्व कहा है? यह कहा जाता है कि ऐसे लोग तकनीकी के विरोधी हैं। तकनीकी प्रगति का विरोधी कोई नहीं होता है। तकनीकी तो जब से आग का आविष्कार हुआ है तब से चली आ रही है परन्तु तकनीकी कैसी है जिसके लिए है, यह जब तक विचार न हो, उपभोग उपभोक्ता का रूप जब तक सामने स्पष्ट न हो, जब तक उसका नक्शा स्पष्ट न हो सामने, तब तक तकनीकी अपने आप में साध्य नहीं हैं, वह केवल साधन है। मनुष्य के जीवन को बेहतर बनाने के लिए साधन है, लेकिन जीवन को बेचकर नहीं, जीवन को गिरवी रखकर के नहीं, जीवन को साधने के लिए है वह जीवन को असाधने के लिए नहीं है। ऐसा विचार करने वाले इस चिन्ता की बड़ी गहरी जड़ों में जाते हैं। जब सब कुछ सूख जाता है कही वादल नहीं, पानी नहीं, नदी नहीं तो आदमी जड़ों की तलाश करता है। आज के साहित्य में इन जड़ों की चिन्ता हुई है, आदिम गाथाओं की, आदिम गीतियों की आदिम नृत्य के रस की तलाश हुई है। आदिम जीवन की सादगी की तलाश शुरू हुई है। यह पीछे जाना नहीं है यह वस्तुतः अपनी सम्पूर्णता को पहचानने के लिए नया प्रयत्न है और खतरा तो है कि हम पीछे चले जाए, हम पलायन कर जायें लेकिन इस खतरे को मोल लेंगे नहीं हम तो हम आगे जम नहीं पायेंगे आगे न ले जा पायेंगे, आगे की मनुष्य की नियति को पहचान नहीं पायेंगे। इसकी पहचान के लिए पूरे रस स्रोत की गहरी से गहरी पहचान हमें करनी है जीवन के रस की तलाश करनी है और इस तलाश करने में खीज होती है, लगता है बड़ी व्यर्थ है, सब कुछ व्यर्थ हैं। इस व्यर्थता की अनुभूति में यदि असहायता निरुपायता लगती है और उस निरुपायता में बड़ी तीव्रता का संश होता है कि मनुष्य की नियति कैसी है, तो वह शुभ है, अशुभ नहीं।

सही सचार्ड की तलाश का तकाजा है कि यह जानते हुए भी कि उपहास का पात्र बन सकता हूँ कि उदास क्यों हो तुम खामखाँ उदास क्यों रहते हो तुम मजा बिगाड़ते हो ? सारी दुनिया में रंगरेली है, तुम मजा बिगाड़ रहे हो, सही मजे के लिए नकली आरोपित मजे को बिगाड़ें। रचनाकार का मजा तो बसन्त में ही बिगड़ता है। नई सृष्टि में ही उसे अधिक चिंता होती है। बसन्त में ही विरह सबसे अधिक तीव्र होता है। चैत में ही उनमनापन सबसे अधिक आता है, पर कारण है कि यह अनमनापन, यह विषाद अपना नहीं होता, सबका होता है, इति नहीं होता, अथ होता है, सब पत्ते झड़ रहे होते हैं, पेड़ नंगे हो रहे होते हैं, सबके साथ मैं कहीं नंगा हो रहा होता हूँ, उसी नगेपन में एक उस अपने ही पत्तों के दूर जाने में व्यथा कुछ दूसरी है बड़ी व्यापक व्यथा है। उस व्यथा के साथ होना शुभ का प्रारम्भ है, मंगल का प्रारंभ है, क्योंकि शुभ का प्रारंभ इस व्यापक गहरे दुःख के साथ होता है और ऐसी उदासी ईमानदारी की उदासी होती है। ऐसा संशय ईमानदारी का संशय होता है। आज के सही व्यक्ति का आज के लेखक का संसार ऐसे संशयो का संसार है और उन संशयो से उबरने का सुगम रास्ता नहीं है, बड़ा ही जटिल रास्ता है, इसके बावजूद वह रास्ता हममें से अधिकांश तलाश रहे हैं, टटोल रहे हैं। तलाशने की भाषा हमेशा कुछ लंगडी होती है और उस लंगडी भाषा को आदर यदि तथा-कथित पढ़ा-लिखा आदमी भी नहीं देगा तो कैसे हम आशा करें कि उसके माध्यम से जहाँ हम पहुंचना चाहते हैं, अनपढ़ तक, वहाँ तक हम पहुंचेंगे क्योंकि अनपढ़ तक पहुंचने का माध्यम पढ़ा-लिखा आदमी है। अनपढ़ को पढ़ाना चाहता है पढ़ाने का दंभ रखता है। स्वयं अशिक्षित होते हुए उसको शिक्षित करने का दंभ भरता है। वह स्वयं जब चाव नहीं रखता, वह स्वयं जब इन खतरों के साथ जुड़ता नहीं है, भागना चाहता है, मोमवत्तियों की रोशनी में खाये जाने वाले डिनर में या पाप सगीत में भागना चाहता है तो उससे कैसे आशा करें। और मुश्किल यह है कि वही हमारी आशा है। उसके सहारे पहुंचना है, दिगंत में उसके सहारे पहुंचना है, काल के पास, मैं उसकी सहायता चाहता हूँ और मैं यह जानता हूँ कि जो सही विज्ञान मनोभाव का है उसे कोई भी खतरा नहीं। साहित्य को उसमें चिंता करने वाली बात नहीं है क्योंकि वह साहित्य के उसी रास्ते पर है जो रास्ता अपने को निरंतर काट-छांट कर बनाया जाता है, खतरा है उस अनपढ़े विज्ञान के मनोभाव वाले आदमी से जो विज्ञान के अंधविश्वास में जीता है, जो विज्ञान में नहीं जीता है उस आदमी से उतरा है, क्योंकि वह आदमी तिरस्कार करता रहता है कि साहित्य से किसी के घर की रसोई नहीं बनती, नहीं बनती है लेकिन मां रोटी बनाती है तो वही सामग्री रहती है, उस रोटी में स्वाद होता है उसी तरह से जिस जीवन के अनुभव के साथ साहित्य की पंक्ति जुड़ जाती है, उस जीवन में स्वाद होता है। यह अनुभव यदि आप पढ़े-लिखे आदमी से करे तो निश्चय ही सम्प्रेषण कुछ दूसरे

प्रकार का होगा । आपने बड़े ध्यान से मेरी बात सुनी, मैं आपके प्रति कृतज्ञ हूँ । मैं
मैं पुनः कहता हूँ और जोर देकर कहता हूँ कि मेरी निष्ठा अपनी जातीय रमृति से,
और उस जाच की प्रक्रिया में है जो निरंतर अपना शीश उतारने पर बल देती है
और निरंतर बड़े से बड़े को तोलने के लिए हमको प्रेरित करती है । यही साहित्य
की सतत न चुकने वाली पहचान है ।

□□

