

Volume 5, Issue 1-4. January-December 2019 ISSN : 2395-7468

THE Equanimist

A peer reviewed journal

Volume 5, Issue 1-4. Jan-Dec 2019

The Equanimist

ISSN : 2395-7468



Published By -

**Oriental Human Development Institute.
Allahabad. U.P. -211004**

Price- Rs. 280/-



Volume 5, Issue 1-4. January-December 2019 ISSN : 2395-7468

THE Equanimist

A peer reviewed journal



Volume Editor

Dr. Nisheeth Rai

The Equanimist

... A peer reviewed journal

Chief Editorial Board

Dr. Manoj.Kr.Rai (Assistant Professor. M.G.A.H.V.)

Dr.Virendra.P.Yadav (Assistant Professor. M.G.A.H.V.)

Dr. Nisheeth Rai (Assistant Professor. M.G.A.H.V.)

Dr. Roopesh.K.Singh(Assistant Professor. M.G.A.H.V.)

Dr. Ravi S. Singh (Post Doctoral Fellow. ICSSR)

Editorial Board

Prof. S. N. Chaudhary (Barkatullah University, Bhopal)

Prof. R. N. Lohkar (University of Allahabad)

Prof. U.S. Rai (University of Allahabad)

Prof. D.P.Singh (TISS,Mumbai)

Prof. V.C.Pande. (University of Allahabad)

Prof. Anand Kumar (J.N.U.)

Prof. Nisha Srivastava (University of Allahabad)

Prof. Siddarth Singh (Banaras Hindu University)

Prof. Anurag Dave (Banaras Hindu University)

Dr. H. S. Verma (Lucknow)

Dr. Vijay Kumar (An.S.I. Jagdalpur)

Mr. Rajat Rai (State Correspondent, U.P. India Today Group)

Dr. Pradeep Kr. Singh (University of Allahabad)

Dr. Shailendra.K.Mishra (University of Allahabad)

Dr. Ehasan Hasan (Banaras Hindu University)

Mr. Dheerendra Rai (Banaras Hindu University)

Mr. Ajay Kumar Singh (Jammu University)

Assistant Editorial Board

Shiv Kumar (Res. Sch. M.G.A.H.V.)

Abhisekh Tripathi (Res. Sch. M.G.A.H.V.)

Shiv Gopal (Res. Sch. M.G.A.H.V.)

Shreekant Jaiswal (Res. Sch. M.G.A.H.V.)

Jitendra (Res. Sch. M.G.A.H.V.)

Vijay.K. Kanaujiya (Res. Sch. M.G.A.H.V.)

Managerial Board

Mr. K.K.Tripathi (Managing Editor) (M.G.A.H.V.)

Mr. Uma Shankar (M.G.A.H.V.)

Mr. Rajesh Agarkar (M.G.A.H.V.)

Mr. Manoj Kumar (M.G.A.H.V.)

Mr. Arvind Kumar (M.G.A.H.V.)

The Equanimist

Volume 5, Issue 1-4. Jan-Dec 2019

S.NO.	Content	Pg. No.
1.	Buddhist Understanding of Human-Environment relationship and Role of Meditation in its Protection Siddharth Singh	1-12
2.	Revisiting the factors responsible for Dalit's conversion to Neo-Buddhist : with special reference to Mahārs of Maharashtra Ravi Shankar Singh	13-28
3.	A Description of Curriculum of Ancient Nālandā University Vandana Singh	29-37
4.	'Farmer- Labour Continuum' And Socio-Cultural Transformation In The Agrarian Society Of India Nisheeth Rai	38-48
5.	A Study of the Social Status of Rural Women under Panchayat Raj in a Block: A Case Study of Sonipat District, Haryana Manju Rani & Sunil Kumar Chobe	49-57
6.	'राकेश कुमार सिंह' के उपन्यासों में आदिवासी आंदोलन और संघर्ष सोनू कुमार भारती	58-63
7.	समकालीन साहित्य बनाम डायरी विधा का पाठकीय संघर्ष पंचराज यादव	64-69
8.	भाषा का संस्कृति और अस्मिता से संबंध मंजुल कुमार सिंह	70-78
9.	प्रेमचंदयुगीन हिंदी उपन्यासों में अभिव्यक्त गाँधी दर्शन शिव दत्त	79-85
10.	जैन-ग्रंथों में तनावमुक्ति के सूत्र अजय कुमार सिंह	86-94

Buddhist Understanding of Human-Environment relationship and Role of Meditation in its Protection

Prof. Siddharth Singh¹

Abstract

From the Buddhist point of view the environmental pollution is nothing but the external manifestation of man's internal moral pollution which has assumed alarming proportions and reached a crisis. The mind and matter and man and nature are interconnected and interdependent. Nature can cope with the biological impurities produced by man, but nature cannot help nor cope with the psychological pollution caused by man. Environmental crisis has to be treated as the result of a moral crisis. One has to cultivate a morally wholesome attitude and life style for a change for the better and this has to be accepted as a survival imperative. Buddha who has, in known history, reached the supreme apex in understanding the place of man in the natural environment and the way to transcend nature and his path of meditation cleanses human being from its psychological impurities leading us to a pollution free environment. The dimensions of the same theme are discussed in the present paper.

The environment influences man in various ways; similarly, human beings also affect the environment in manifold ways. The physical environment of this universe, which consists of the sun, the moon, the sky, the wind, the vegetation and the earth is an important factor that affects both man and society. Human being's different interests and activities, causes the distortion of the environment. Environmental pollution is a great threat for the survival of human being on this planet. If an effective measure is not taken immediately, a catastrophe which is similar in destructive capacity to that caused by nuclear war, may still be imminent as a result of environmental pollution and exposure to radiation through ozone depletion. The rate of pollution caused by man far exceeds nature's ability to purify and rejuvenate its life sustaining air and water.

From the Buddhist point of view the environmental pollution is but the external manifestation of man's internal moral pollution which has assumed alarming proportions and reached a crisis. A number of discourses in the Pāli Canon such as the AggaññaSutta¹, CakkavattisihanādaSutta², and some in the Anguttara-nikāya³ expressly state that when moral degeneration becomes rampant in society, it causes

¹ Department of Pali & Buddhist Studies, Banaras Hindu University (BHU), Varanasi, INDIA. E mail: ssinghbhu@gmail.com

adverse changes in the human body and in the environment. The legend in the AggaññaSutta states that moral degeneration causes the loss of beauty in the human personality and depletion of natural food resources in the external world. These adverse repercussions are proportionate to the extent of moral degradation. Crime too increases in society and grappling with these problems man tries to organise appropriate social institutions to make life more tolerable, peaceful and comfortable for one and all, to the best of his ability. Thus, Buddhism believes that moral consciousness / the human mind, the human body, the external world consisting of fauna and flora, and society are intricately interconnected through an all-embracing network of cause and effect; to make one whole psychologically sensitive and responsive eco-system. It is this fact that the Buddha succinctly summarises in the stanza:

*cittananiyyatilokocittenaparikissati
cittassaekadhammassasabbevasaṃanvagūti.*⁴

The world is led by the mind, it is dragged hither and thither by the mind. The mind is one reality under the power of which everything goes.

The Buddhist theory of dependent origination (*paticcasamuppāda*) too maintains the same principle that mind and matter, man and nature are interconnected and interdependent. Man depends on nature for nourishment, for, it is said *sabbesattāhārathitikāi*. eall beings subsist on food. In search of food, and also clothing, shelter and medicine man changes his environment according to his technological skill. For example, modern man uses chemical fertilisers, insecticides and weedicides in agriculture for better harvests. These destroy the natural bacterial balance of soil giving rise to adverse chain reactions, which in turn affect human health and well-being.

Further, the same truth of dependence of man and nature is repeated in the commentaries through the theory of the five cosmic laws, *pañcaniyāmadhammā*. The five are physical laws namely, season law (*utuniyāma*), biological laws (*bījanīyāma*), psychological laws (*cittanīyāma*), moral laws (*kammanīyāma*) and causal laws (*dhamma niyama*). Samyuttanikāya⁵ underscores the importance of the same *asidhammatthitatādhammanīyāmatāidappaccayatā*. Causal laws operate within the first four spheres as well as among them. Thus, all cosmic laws, physical, biological, psychological and moral, interact with one another, and man experiences weal or woe, happiness or unhappiness according to the nature of moral energy generated by him. If wholesome moral energy is widespread there is peace in society and life is comparatively happy and comfortable. If unwholesome moral energy is widespread, strife in society is similarly rampant and life becomes more and more troublesome. According to that when mankind comes under the grip of greed (*Lobha*), hatred

(*Dosa*) and delusion (*Moha*), his downfall is brought about by famine, fire/weapons and disease respectively⁶. The situation in the modern world is such that all three morally unwholesome motivational roots seem to be active and man is receiving three-pronged retribution for his own immoral actions.

The *SāmaññaphalaSutta*⁷ states that the mind is interwoven with the body, and that it can be seen to be so by one who has developed the fourth *jhāna*, like a coloured thread that passes through a transparent gem. It can be surmised that the mind is associated with the air element in the body because breathing pattern changes with emotional changes, e.g. we sigh when we are sad, we yawn when we are lazy, we snort when angry and gasp in pain. These changes can be accepted as decisive proof that the mind and breath are fused together. It is scientifically known that the carbon-dioxide level of the exhaled breath increases under negative emotional stress. This may be because the breath has absorbed from the blood stream toxic chemical properties added to the blood from the endocrine glandular secretions when the mind is charged with negative emotions such as anger and fear. When large masses of people pour out such psychogenic venom with each exhalation the atmosphere gets polluted in a subtle way, and it is very probable that sentient beings and even vegetation are sensitive to this type of pollution. It is experimentally known that plants grow well much better in an environment of peace and love, but they tend to get small or they wither away when harshly treated with violent abusive words even though both groups are equally well provided with water, manure, sun light and horticultural care.

As man's moral disposition has a direct deep-rooted relationship with the environmental crisis, Vipassanā meditation offers a relevant practical method to effect a wholesome attitudinal change in man to give him a sense of direction and goal in life, and also help him restore the sustainability of nature.

Vipassanā meditation teaches man to lead a simple life satisfying his needs. *Appicchatā*, the ability to be satisfied with little is methodically cultivated as a virtue of great value. If it is cultivated collectively by mankind, giving up the present trend of consumerism, much of the wound of the eco-crisis can be lessened. All the ills of large-scale deforestation such as soil erosion, landslides, changes in weather pattern, drought etc. are fundamentally related to consumerism. Without changing to a simple life style an effective solution to these lives threatening problems cannot be worked out.

Vipassanā meditation cleanses man from his psychological impurities. Nature can cope with the biological impurities produced by man, but nature cannot help nor cope with the psychological pollution caused by man. Hence the spread of crime, terrorism and war like an epidemic in society, pollution related diseases

threatening human life, and the imminence of large-scale destruction through ecological imbalance and pollution. Environmental crisis has to be treated as the result of a moral crisis. Man has to cultivate a morally wholesome attitude and life style for a change for the better and this has to be accepted as a survival imperative.

Let us now consider the practical aspect of Vipassanā meditation. Generally, Vipassanā cannot be practised without a basis of tranquillity (*Samatha*). Tranquillity is best developed with *ānāpānasati*, the awareness of the in-breath and the out-breath. There is nothing mysterious or mystical about this practice, it is an exercise to calm the monkey-like restless mind. When the mind gradually calms down with the regular practice of *Samatha*, one begins to notice the appearance of negative emotions clearly. It is true, for instance that one has reacted to anger with impolite behaviour on many occasions, but it is done automatically, unmindfully. That is why one cannot often remember what one said or did at a moment of intense hostility. To be aware of the fact that one is angry is itself a meditative experience. The second step in the mastery of anger is to restrain oneself from giving vent to anger verbally or physically, being aware of the fact that one is restraining one's negative behaviour. When this has been repeated on a number of occasions, (and the *ānāpānasati* exercise is going on regularly) one begins to notice the physical sensations one experiences at the time one is angry. These sensations comprise feeling hot, breaking out in a sweat, faster heartbeat, restlessness etc. etc. When one pays attention to these physical manifestations corresponding to the emotion of anger, one will be surprised to note how anger itself subsides. When this process is repeated on a number of occasions when anger is present, gradually anger diminishes in intensity as well as frequency. One gradually begins to notice a transformation in one's character. An impatient, irritable person becomes a tolerant, amiable person. Positive sublime emotions such as loving kindness, compassion, sympathetic joy and equanimity begin to emerge. One begins to experience peace within, and peace in all interpersonal relationships. Thus, it is by the practice of Vipassanā meditation at the individual level that genuine lasting peace can be fostered at social level. When peace at individual level is widespread the social fabric gets woven into a beautiful pattern of high-quality culture elegantly embroidered with the peace and harmony of interpersonal relations.

When one stands on the beach at twilight and surveys the ocean stretching as far as the horizon with the star-studded sky bending above one is fascinated by the marvellous vastness of the cosmos as compared to the human being who is but an infinitesimal spec in this mighty infinitely gigantic universe. With that awe-inspiring wonder when attention is paid to the human being one is wonderstruck by the potentials of this minute creature who has the capacity to perceive, conceptualize and understand this vastly complicated organisation and structure of the universe. Modern scientific man has unravelled many of the mysteries of nature, but in the process has

brought about unprecedented pollution rendering nature inhospitable to his very existence. In this paper we propose to explore the wisdom contained in the teachings of the Buddha who has, in known history, reached the supreme apex in understanding the place of man in the natural environment and the way to transcend nature.

The Pāli words which come closest to nature are *yathābhūta* and *loka*. Man is expected to understand the reality of himself (*yathābhūta*) as a part and parcel of nature and his environment, the world (*loka*). *LujjatītiLoka*⁸, the world is so called because it constantly undergoes change, because it disintegrates. So does man undergo change as a part and parcel of nature. But human being, in his ignorance and arrogance considers himself as superior to nature and exploits natural resources for his comforts and advantage according to his technological skill. So long as he did this within reasonable limits to satisfy more his needs rather than greed nature was hospitable. So long as his philosophy was ‘to be’ ‘to live’ rather than ‘to have’ ‘to possess’ nature was kind. But at present nature seems to lodge a protest and revolt when man’s wanton greed ‘to possess’ exceeded manageable limits.

The point we wish to emphasise is that Buddhism believes that, though change is factor inherent in nature, man’s moral deterioration accelerates the process of change and brings about conditions which are averse to human wellbeing and happiness. The same truth of the importance of the human mind is reiterated in the first two stanzas of the Dhammapada.

*Manopubbaṅgamādharmāmanoseṭṭhāmanomayā
manasācepaduṭṭhenabhāsativākarotivā
tatonaṃdukkhaṃanveticakkaṃvavahatopadam
Manopubbaṅgamādharmāmanoseṭṭhāmanomayā
manasācepasannenabhāsativākarotivā
tatonaṃsukhaṃanvetichāyāvaanūpāyini.*

“The mind precedes all phenomena; mind is supreme and everything is mind-made. If one speaks or acts with an impure mind suffering follows him like the wheel following the hoof of the draught animal. The mind precedes all phenomena, mind is supreme and everything is mind-made. If one speaks or acts with a pure mind happiness follows him like the shadow that never leaves.”

The simile in the first stanza eloquently expresses how burdensome it is to endure the effects of an evil mind. The second simile shows how effortlessly happiness follows when speaking and acting with a pure mind. The mind creates conditions within the human personality and in his environment for the experience of weal or woe depending on its moral calibre. The *Cakkavattisīhanāda Sutta* of the *Dīghanikāya*⁹ further elucidates the truth that when rulers neglect their moral

obligations to provide employment opportunities to secure the wellbeing of their subjects and thus maintain law and order in the country crime and evil become rampant in society. As a result, human health deteriorates and life expectancy gradually gets lowered. If the process continues without being checked incestuous andunnatural sexual behaviour, wanton greed and wrong views attack society. So much so that immorality is committed without a sense of shame and it is commonly accepted as the order of the day. Those of immoral behaviour even become social celebrities. Even the word morality becomes obsolete. This moral degradation casts its adverse effects on the external environment as well. The earth fails to produce flavoursome nutritious food. Delicacies such as butter, ghee, honey and treacle disappear and crude foods of very poor quality take their place. Hatred, fear and suspicion grip society and even family members become separated with the spread of such negative emotions. Weapons are proliferated and strife, terrorism and war menace society. Lawlessness (*dassukhīla*)¹⁰ continues unchanged until man himself realises his folly and turns over a new leaf.

According to a discourse in the *Aṅguttara-nikāya*¹¹ when profligate lust, wanton greed and perverse values grip the heart of man and immorality becomes widespread in society weather pattern gets disrupted. When seasonal rain fails crops get adversely affected with various kinds of pests and plant diseases. Through lack of nourishing food, the human mortality rate rises. Thus, several Suttas of the Pāli canon demonstrate the fact that early Buddhism believes in the existence of a close relationship between human morality and the natural environment. This idea of the interdependence of man and nature has been systematized in the theory of the five cosmic laws, *pañcaniyāmadhammā*¹².

This means that the physical environment of any given area conditions the growth and development of its biological component, i.e. fauna and flora. These in turn influence the thought pattern of the people interacting with them. Modes of thinking and ideas determine moral standards. The opposite process of interaction is also possible. The morals of man influence not only the psychological make-up of the people but the biological and physical environment of the area as well. Thus, the five laws demonstrate that man and nature are bound together in a reciprocal causal relationship with changes in one necessarily bringing about changes in the other.

Modern large-scale industries have advanced with such incredible productive capacity that they supply much more than the available demand. To keep these industries going without a reduction in profit business tycoons' resort to producing goods of inferior quality with a much shorter life span than they could produce. Take for instance the automobile industry. A car purchased during the early decades of this century was roadworthy for a number of decades, but recent new cars are trouble-free only for a few years. These large-scale industries producing low quality goods are

environmentally disastrous. On the one hand they consume much of the non-renewable resources of the world which took millions of years to form, and which could satisfy the needs of many more generations to come, and on the other hand they contribute to air pollution through fossil fuel burning much more rapidly than quality products.

The human being also suffers a great deal of this industrialised age. Machines have robbed man of his creative ability. The ancient man used his fingers to sew, to weave, to carve, to sculpture etc. These developed the necessary brainpower which collectively brought about the industrial revolution in the long run. But now industry itself seems to have gone beyond its utility value. Hence the cry for appropriate technology, reminding one of middle path (*majjhimāpaṭipadā*) approach so much valued in Buddhism. Just as even good nourishing food taken excessively causes high blood pressure, obesity etc.; even so science and technology have gone beyond man's enduring capacity. There are psychological, social and environmental limits to growth.

Let us take the psychological aspect first. As most men are reduced to button pushers in vast industrial complexes where practically everything is automated man feels frustrated and isolated by the dullness of his work. His creative ability is frustrated and he finds no job satisfaction. Curiosity and creativity are innate precious qualities or drives in man, and when he feels that he is getting a wage for work which he barely understands and which hardly gives him the satisfaction of seeing something which he himself created, he feels alienated from the whole set-up. Here we are reminded of the ivory combs displayed in our museums. How much satisfaction and pride of accomplishment that creative artist would have enjoyed having produced that beautiful work of art. Compare him with the worker in a plastic ware (comb) factory. What job satisfaction does he get? He is just a labourer, no master of himself. Today we need not hunt down elephants for ivory, but there is plenty of bovine horns which could be utilised for manual production of combs if only man turns to small scale handcraft which gives much needed dignity and a sense of self-fulfilment to the frustrated alienated man.

Social limits to growth are obviously plain in the family situation today. Mostly men move into urban areas from villages in search of livelihood. This is one of the important causes for family disruption. Children in such families tend to grow without proper parental love, care and guidance. Such children group themselves and roam the streets together often becoming a social nuisance. While some of them become juvenile delinquents' parents themselves drift apart and the family which is the fundamental unit in society just gets dissipated with enormous unhealthy consequences. Rural migrants into urban areas suffer boredom and loneliness without the warmth of their family relationships. They tend to take to alcohol and resort to

prostitutes. Though driven by economic necessities to begin with, being unable to cope with the demands of physical and psychological needs, they succumb and seek the easy way out through unwholesome means, thus getting bogged down in misery more and more. These are the unhappy consequences of urbanisation and large-scale industrialisation. To circumvent these repercussions there is the growth of suburban residential areas where factory workers could go back and forth daily from their homes. Decentralisation of factories is another means, but it decentralises pollution too with factory effluents. Thus, social limits to growth are seen in many aspects of life once again pointing to the value of the middle path approach propounded in Buddhism. Neither in manual labour nor in industrialization could we find social stability and peace.

Another aspect of the social limits to growth is seen in the utilization of leisure. These days when domestic labour saving-devices are readily available in the middle-class housewife has to keep herself occupied either by going out to work or by cultivating a suitable hobby. To cope with the rising cost of living and inflation often both husband and wife are driven to seek employment through absolute economic necessity. But this is not an altogether well phenomenon as children tend to get neglected and the woman's role as home maker tends to suffer with insidious consequences. Woman's role as home maker is of prime importance for the health of both spouses and of children, and thereby of the entire society. Therefore, it is the bounden duty of society to confer economic value to handicraft and cottage industry to encourage women to take to hobbies such as knitting, sewing, embroidery, lace making, pottery, painting, sculpture etc. Such hand made goods should be valued much higher than factory products, thus affording a source of income while providing women to utilise their leisure meaningfully with a sense of self-fulfilment. Some social habits cultivated by modern man is not only injurious to himself, but to those around him and also to the environment at large. Take the habit of smoking for instance. Smoke inhaled causes deposits of tar like nicotinous substances in the breathing system giving rise to cancer and other related diseases. Now it is discovered that what is called passive smoking is also injurious to health. A non-smoker who lives in the company of a smoker is also exposed to health hazards. When calculated the millions or billions of cigarettes consumed daily in the whole world, one can guess the volume of nicotine fumes that are released into the atmosphere. Moreover, tobacco growers know how tobacco plantations render the soil unfertile, and th another extremely vulnerable aspect in the environmental issue caused by unhealthy social habits of man.

This brings us to the four types of pleasures delineated by Buddhism for the layman. They are *atthisukha*, *bhogasukha*, *anaṇasukha* and *anavajjasukha*¹³. The first spells the pleasure of economic security. Every human being must have the money to get his basic needs purified. Without proper food, clothing, shelter and medicine life

could be burdensome and miserable to say the least. *Atthisukha* may vary according to the skills one has acquired early in life and according to one's intellectual capacity and imagination. One has to learn to cut one's coat according to his cloth. But a person with wanton greed will not be able to enjoy the pleasure of economic prosperity or security, because the more he gets the more he wants. It is like filling a bucket with a hole. Therefore, Buddhism teaches the value of contentment (*santutṭhiparamamānāṃ*).¹⁴ When perseverance (*utthānavīriya*) is strengthened with contentment one can go up the ladder of worldly prosperity without disappointment and frustration. This is the secret of righteous success, and when one has more to spare one should learn to share with others. This is *bhogasukha*. Wealth that is shared gives great satisfaction and cuts down jealousy on the part of others. One gathers friends and well-wishers when wealth is enjoyed sharing with others. *Ananasukha* or the pleasure of debt lessness does not merely mean the absence of monetary obligations. It means the pleasure one derives having discharged one's responsibilities in all social roles. As parents we can be debt-free only if we have fulfilled our responsibilities towards our children. They have to be emotionally nourished with the love we shower on them. They have to be taught what is right and wrong mainly through example. They have to be educated wherewith they can be dissuaded economically. According to Buddhism parents should take an interest in choosing a suitable spouse for the child and thus wean from emotional dependence too to a large extent. It is the mother who cannot wean the child emotionally who becomes a problem of mother-in-law to the child's spouse. As a child one has obligations towards one's parents and may be grandparents too. The *Singālovāda Sutta*¹⁵ shows the duties what an individual has to perform in all social roles; by dutifully attending to them one can have a debt-free untroubled conscience. *Anavajjasukha* is the highest of all pleasures derived by the enjoyment of the first three pleasures. It is the pleasure of having done no wrong. One's mode of livelihood too should be free from blame as Buddhism declares all trade in meat, poison, weapons, liquor and slavery as blameworthy. These are also environmentally harmful.

*Singālovāda Sutta*¹⁶ exhorts the layman to collect wealth as the bee collects pollen from the flower. This is a very best simile from the environmental point of view. Collecting pollen, the bee neither robs the flower of its beauty nor destroys its fragrance. Having thus collected pollen it manufactures honey which is far more precious as food and medicine. Similarly, man is expected to utilise the resources nature provides without polluting and harming nature, to make life richer and happier. This can only be done if man tries to satisfy his needs and not his greed. Over exploitation impoverishes natural resources, impairing nature's replenishing capacity. Wastage in the modern world is another detrimental factor, reminding us of the prudent use of nature's bounty in a little episode of the *Vinayapitaka*.¹⁷ Ānanda

explained to king Udena how when monks get new robes, the old ones are utilized as coverlets or bed sheets, the old sheets are used as mattress covers, the old mattress covers are used as rugs, old rugs as dusters, and old tattered dusters are kneaded with clay to repair cracked floors and walls. Thus nothing is wasted and such economical use of resources should serve as a shining example for modern man in this age of disposables.

From the Buddhist point of view the environmental crisis is nothing but the external manifestation of the internal moral crisis of modern man. This is the pathos of luxury and power. Man, in his greed for wealth and pleasure exploited natural resources with unprecedented avarice. If we were to take the example of deforestation in one country only, we can see how large-scale felling of trees in Thailand resulted in entire villages being submerged under tons of mud when torrential rain fell on bared mountain tops. Such disasters are not rare occurrences in other parts of the world as well, not to speak of the fertile top soil erosion and the escalation of crop failures. Thus, it is man himself who suffers when he is overpowered by greed, aggression and delusion. Therefore, an attitudinal change is imperative if the present eco-crisis is to be surmounted.

Man's inhumanity to animals can be seen in the way livestock farming is carried out today. In deep litter fowl farming the birds cannot even move about, they are fed for eggs or meat, and one can just imagine the torture they go through long before they are slaughtered. Thus, man has become inhuman and insensitive to the pain of others. Such humans would do anything for money, and it is no wonder that crime, terrorism and war are rampant in the world today. Hired murder is a public secret resorted to by Mammon worshipping unscrupulous affluent men holding high positions in the world.

Nature can cope with the biological human waste matter through its process of decomposition. But nature cannot cope with the psychological venom man pours out into the atmosphere. The normal exhaled breath of man contains carbon dioxide and it is utilised as plant food by the vegetable kingdom. But it is our contention that the breath also contains psychogenic toxic gaseous properties caused by negative emotions. For, we know that emotional changes cause changes in our breathing pattern. We sigh in grief, we gasp in pain, we yawn in laziness, we snort in anger and we are short of breath in excitement. These changes are due to glandular secretion of hormones and their toxic substances must be exhaled with the breath. When large masses of people breathe out such venom of the whole atmosphere gets polluted and nature is unable to purify this type of impurity. Terra firma is covered over with a biosphere consisting of fauna and flora, and an atmosphere into which is fused what we prefer to call the psycho-sphere. It is this psycho-sphere or the collective consciousness of mankind that governs the world, hence the Buddhist assertion

cittananiyyatiloko, the world is led by the human mind. The vegetable kingdom suffers a great deal when this collective consciousness is unwholesome. In the *Gāmanicandajātaka*¹⁸ it is stated that the flavour of fruits and vegetables diminishes when the farmers neglect their moral obligations. According to modern scientific experiments plants grown with equal horticultural care but in an atmosphere of love and in hostile settings show contrasting differences in growth. Love encourages healthy growth whereas hostility stunts and gradually withers them off. Thus, Buddhism would argue that the environmental crisis is an indication of the moral crisis in man. A change of heart is a sine qua non to surmount the environmental crisis, hence the search for solutions by all major religions of the world today.

Man, and nature are intertwined. The planet protected by the ozone layer above forms one whole eco system causally/ interdependently bound together by physical, biological, psychological and moral laws. When man acts collectively with impure minds to outweigh morally wholesome behaviour physical laws react adversely to man's health of body and mind. The same morally responsive psychological involvement of man with the world outside is succinctly expressed by the statement: *antojaṭābahijaṭājaṭāyajaṭitāpajā*¹⁹ i.e. Knots within and knots without, mankind is entangled in the knots. The only way out of this mess is to establish ourselves on morally wholesome behaviour and cultivate a non-aggressive attitude towards nature with a philosophy of 'being'/ 'living' rather than 'having'/ 'possessing'.

References:

¹ Carpenter, J. E. (Ed.). (1992). *Dīgha-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. III, pp.80.

² *Ibid.* pp. 58.

³ Morris, R (Ed.). (1989). *Aṅguttara-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. I, pp. 160.

⁴ Feer, L. (Ed.). (2006). *Samyutta-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. I, pp. 39.

⁵ Feer, L. (Ed.). (1994). *Samyutta-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. II, pp. 25.

⁶ Stede, W. (Ed.). (1971). *Sumaṅgalavilāsinī*. London : Pali Text Society. Vol. III, pp. 854.

⁷ Carpenter, J. E., & Rhys, Davis. T. W. (Eds.). (1995). *Dīgha-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. I, pp. 76.

⁸ Feer, L. (Ed.). (1990). *Samyutta-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. IV, pp. 52.

⁹ *Ibid.* Sutta No. 26.

¹⁰ Dīgha-nikāya, Vol. I. op. cit. pp. 135-6.

¹¹ Aṅguttara-nikāya, Vol. I, op. cit. pp. 160.

¹² Aṭṭhasālinī. op. cit. pp. 272.

¹³ Morris, R. (Ed.). (1995). *Aṅguttara-nikāya*. London : Pali Text Society. Vol. II, pp. 69.

¹⁴ Dhammapada, *op. cit.* pp. 204.

¹⁵ Dīgha-nikāya, Vol. III, op. cit. pp. 188-191.

¹⁶ *Ibid.* p. 188.

¹⁷ Oldenberg, H. (Ed.). (1995). *Vinaya-piṭaka*. London : Cūllavagga. Pali Text Society. Vol. II, pp. 291.

¹⁸ Fausboll, V. (Ed.). (1990-1). *Jātaka*. London : Pali Text Society. Vol. II, No. 257.

¹⁹ Saṃyutta-nikāya, Vol. I, op. cit.. pp. 13.

Revisiting the factors responsible for Dalit's conversion to Neo-Buddhist : with special reference to Mahārs of Maharashtra

Dr. Ravi Shankar Singh¹

Abstract

The Neo-Buddhism movement in India arose neither from a missionary enterprise which carried its own organizational structure and nor from the Buddhaisation of a highly developed existent religious structure. Unlike any other mass conversion in history, this new religious movement was almost completely on its own. The massive conversion, which began in 1956 largely, affected low castes, particularly Mahārs of Maharashtra, who had been involved for decades for political, social and religious rights. Buddhism was chosen as the religion of conversion because of its qualities or rationality, equality and intellectual creativity – because it offered a way out of the psychological imprisonment of the Hindu caste system. Buddhism as an organized religion, however, was almost non-existent in India at that time, and the ex-untouchables who chose to convert had to create leadership, structure, religious, observances and activities from very indirect models and what they created had to be a religion that would fit their own needs. This paper discuss that Did conversion of Dalits to Buddhism as a new identity, bring any change into the lives of converts, while many of his followers preferred a combination of organizational strength and constitutionalist method to promote upward social mobility? Why Ambedkar and his followers choose to accept Buddhism in particular rather than more obvious alternative?

Neo-Buddhism and Dr. B.R. Ambedkar are more or less synonymous in the sense Buddhism and Gautama the Buddha would be understood. In studying the Dynamics of Neo-Buddhism, we have to appreciate the state of Buddhism in its original form which was static more or less in India (even after its resurgence), until one person made it a dynamic force, making it possible to be reckoned as one of the living faiths in Maharashtra of today. That person was Dr. B.R. Ambedkar but to highlight a few events in his life which were responsible to bring the best out of a man, we must write. In normal course of life he should have lived and died an untouchable menial. He, who would be an ordinary sweeper – servant, went on to become a scholar – statesman. An untouchable having no identity by way of his religion – for the Panchamas are deemed outside the caste system – was destined to revive a religion and little did he know how his community was to be benefited by

¹ Post Doctoral Fellow, ICSSR, New Delhi.

this revival for posterity and Indian Buddhism in the history of religious which was to take a new shape altogether.

India is a caste-stratified society where caste manifests itself in all the spheres of the societal functioning. According to *Purusasukta*¹ of the *Rigveda*, the Hindu society is classified into four hierarchical categories as *Varnāshrama* Dharma. The four categories are known as Varna or colour. Brahmins belong to the apex of the hierarchical order, they are born from the mouth of the Brahma, the creator, therefore they are considered as superior to the three Varnas. *Kshatriyas* are second in hierarchy and then *Vaishyas* they both are born from the arms and thighs respectively. Fourth Varna is *Sudras* and was born from the feet of *Brahmā*. Thus, society based on mythical origin was known as *Chaturvarna* and was reflected the principle of graded inequality regulated their rights and privileges as well. According to Dr. Paramanshi Jaideva, the *Sudra* had no initiation and was never looked on as Aryan at all². The four-fold division was in theory function, many lays down that the duty of the Brahmin was to study and teach, to sacrifice and to give and receive gifts. The *kshatriya* must protect the people, sacrifices and study. The *Vaishyas* also sacrifices and studies, but his chief function was to breed cattle to fill the earth, to pursue trade and to lend money. Whereas the *sudra's* duty was only to serve the three higher classes. Prominent scholars like Louis Dumont and G.S. Ghury etc recognize these categories.

There is another category of people in the Hindu society who are not included in *Varna* system; hence they are called *Avarna*. *Avarna* also called untouchables and commonly known as Dalits³. Dalits belong to the lowest strata in *Varnashrama* Dharma. The literal meaning of word Dalits is “downtrodden” or depressed or oppressed⁴. A Dalit in a broader sense of the term is one who is oppressed and discriminated against in social, political, economic life because of their low status in religious hierarchy in *Manusmriti*. *Manu*⁵ writes that, Dalits are not worthy of any kind of social interactions like inter marriage, inter dining, to own any property. Worship in the temple or hold the administrative and political positions.

In the Nineteenth and Twentieth century's India, social economic and ritualistic relationship kept between the various *Jati* through a system called in a generic way the *jajmani* system⁶. According to this system the jajman was the chief as he benefited from services provided by others and remunerated them a portion of the harvest on the threshing floor. The jajman most of the time, was a land owner of the dominant caste, which was referred to thus because it was the majority caste and the one that possessed most land of the local level while the Dalits were not allowed to have any property.

According to the 1931 census, the districts which were to constitute Maharashtra some thirty years later accounted for, as regards upper castes, 3.9 percent of Brahmins, 1.69 percent of Vaishyas and 1 percent of Kshatriyas. The Shudra category was dominated by the Maratha Kunbis, a group allied castes which together 31.19 percent of the province's population. No other Jati of this Varna reached upto 5 percent of the population of Maharashtra. Finally, the untouchable accounted for 11 percent of the regional population.⁷

In Maharashtra, therefore, economic and social relations were organized at the village level according to the logic of a variant of the jajmani system, the balutedari system, which was also known as the system of the bara balutedar because there were twelve (*bara*) key castes in this arrangement. Among the balutedars, the palit and Kulkarni, mentioned above considered dominant roles. Other balutedars came from the lower caste, such as the sonars (silvar- smiths), Lohars (ironsmiths), Sutars (carpenters) tihumhars (potters) Nahvis (barbers), parits (washermen) Guraos (temple guards who officiated also as priests for the low castes), Mangs (untouchable rope- makers), chambhars (untouchable shoe makers) and Mahars.⁸

The Mahar, whose responsibility was to assist the higher official in a number of ways. In their unofficial capacities they were to carry off dead animals and open the pits in which grain was stored.⁹ Enthoven and Russell both writers cited Mahar's intimate hereditary knowledge of village boundaries as evidence that they were the original, non-Aryan settlers on the land.

The Mahars share the beliefs and practices of village Hinduism as well as they had several assigned roles in village religious life. For example, they were the guardians of Mariyai, the village cholera goddess whose shrine was kept in the Mahar quarters. In times of epidemic, the Mahars led the entire village in the appropriate rituals before Mariyai. This goddess is often named Laxmi by the Mahars.¹⁰ In addition the Mahars had their own priests drawn for their own caste. A special importance to them was chokhamela the medieval bhakti poet saint of Pandharpur who was himself a Mahar.¹¹ They also celebrate the Festival days of Mahasivaratra, Holi and Dasera.

However the Mahars were considered as untouchables there was no doubt. Not only they lived outside the villages in their own quarters but they also could not use the village well. Both their touch and even their shadow were considered defiling. There was a time when they had to wear earthen posts around their heeks to catch their spittle and to drag thorns behind them to wipe out their footprints.¹² Even at the end of the nineteenth century, they were not permitted to enter Hindu temples. The Mahar's responsibility for getting rid of dead animals was considered largely responsible for this social stigma.

In the Twentieth Century, Dr. B.R. Ambedkar raised the voice of Mahar and became a great leader of downtrodden. In January 1920, Ambedkar had started a Marathi fortnightly Mooknayak¹³ (spokesman of the voiceless) to champion the cause of the depressed classes in India. Ambedkar used this Journal to criticize orthodox Hindu politicians. Armed with a doctorate and law degrees from the best of institutions Ambedkar returned to India to serve the nation. Freedom struggle was at its peak at that time in India. The knowledge and exposure gained from his travel to foreign nations gave him an edge over others. Ambedkar engaged himself more and more in social and political activities. Organizing the *Bahishkrit Hitarini* Sabha in 1924 was a great leap in that direction. The primary objectives of the organization were to promote, encourage and create awareness among the untouchables of the necessity of education. He believed that education is the right weapon to cut social slavery. He reiterated that only education will enlighten the downtrodden masses to come up and gain social status, economic betterment and political freedom. Educate, agitate, organize remained his powerful slogan.¹⁴ He firmly believed that education could not only bring new consciousness among the downtrodden but also impel them towards praxis of self-liberation.

In March 1930, Ambedkar led yet another march to be allowed entry into Kala Ram temple in Nasik.¹⁵ Around fifteen thousand men and five hundred women participated in this. The gate of the temple was closed by the upper castes and the procession was attacked. The fight for equality and justice continued, relentlessly. Through almost a decade of political involvement, Ambedkar realized that the Britishers were not sympathetic to their cause and the Gandhis were soft on the orthodox Hindu. This set him against Brahmanism and against Gandhi. On 25 December 1927, Ambedkar and his followers publically burned *Manusmriti*. This act sent shockwaves across the country. It was a clear indication for conversion of Ambedkar and his followers were on a journey to eradicate untouchability.

It took twenty years for Ambedkar to decide which religion should be accepted. Finally, he decided to convert to Buddhism. True to his declaration at Yeola on 13 October 1935, that he was born a Hindu but he will not die as a Hindu, Ambedkar renounced Hinduism and embraced Buddhism on 14 October 1956. 14th October, that was the day on which Ashoka the great emperor of Magadha had embraced Buddhism in 262 BC,¹⁶ therefore this day was chosen for *Dhamma Vijaya* in Nagpur by Dr. B.R. Ambedkar.

Dr. Ambedkar then declared “*By discarding my ancient religion, which stood for inequality and Oppression today, I am reborn. I am no more a devotee of any Hindu god or goddess. I will strictly follow the eightfold path of Buddha. Buddhism is a true religion, I will lead a life guided by the three principles of knowledge, right path, and compassion*”, Ambedkar then gave Dharma Diksha to his followers.

During this ceremony, he dictated an oath, which included twenty-two Vows given to all new converts.¹⁷ Along with him, an estimated 5, 00,000 of his supporters also converted to Buddhism and called as Neo Buddhist. It was the biggest ever-mass conversion the world was to witness.

At this point of Juncture, the important and crucial question raise that, Did conversion of Dalits to Buddhism as a new identity, bring any change into the lives of converts, while many of his followers preferred a combination of organizational strength and constitutionalist method to promote upward social mobility? Why Ambedkar and his followers choose to accept Buddhism in particular rather than more obvious alternative? Why did Ambedkar reject the Marxist model of fighting social inequalities and turn to religion for liberation purpose?

The Nature and factors of the conversion movement may be many but the first incentive to adopt Buddhism comes from faith in Dr. B.R.Ambedkar. Mr.K.B.Talwatkar said, Ambedkar, our leader, did not have to tell us to become Buddhist. We naturally followed him.¹⁸

Critics like Gail Omvedt see Ambedkar's religious conversion as purely reactive, a mode of mass mobilization of dalits to retrieve them from the hostility of caste Hindus on the one hand and, on the other, the refusal of political groups like the communist party to regard caste and religious oppression as distinctly separate from class factors. In his study, Ambedkar's conversion is a political stunt, albeit a highly successful one, which altered forever the demographic equation between religious groups. However, the Mahars, under the leadership of Ambedkar, launched the movement of the untouchables in Maharashtra to demand political concessions. This made the chambers, Maangs, Dhors and Bhangis suspicious that Ambedkar would not do anything for them. This division between the Mahars and the Non-Mahars was further reinforced because of the prevalence of notion of pollution in the untouchables too.¹⁹ Therefore, Ambedkar's movement was limited in Mahars only and failed to mobilize the Non-Mahar untouchable castes on the one hand and develop a close ideological relationship with the non-Brahmin Bahujan Samaj on the other hand.

The Dalits who are at the lowest strata of the Hindu hierarchy have chosen conversion away from Hinduism as a way to reject the social discrimination that was meted out to them. Western colonial rules and Christian missionary activities have encouraged the Dalits to strive for the social emancipation was founded upon the theory of "pollution". The disabilities based on discrimination also included denial of economic and educational resources to the Dalits. The Mahar caste in Maharashtra provides a good example to understand the role of religion in the social emancipation

effort of the Dalits in India, as they were the pioneers of a movement seeking emancipation through conversion.

Brahmins skill at penetrating modern education and, in turn, monopolising posts of administrative responsibility aroused jealousy and hostility from the lower castes, from the moment they started to raise themselves, under the influence of egalitarian ideas spread by western thought as the British, and, in particular, by Christian missions. The American Marathi Mission there was concerned above all with education and conversion of the untouchables, in particular the Mahars. Everywhere, the missionaries used printed material to spread their ideas through pamphlets, books or the press (Gnyanodaya, a Marathi newspaper, was launched in this perspective in 1842). Missionary propaganda consisted first in the systematic denigration of Hinduism: the cult of images was stigmatized as an idolatrous polytheism, beliefs such as reincarnation were denounced as superstitions and, above all, the caste system was condemned as an insult to human dignity. In the face of this onslaught, some Brahmins started to reform themselves in order better to counter the impact of the missionaries. With urbanization came opportunities for education in schools opened up by Christian missionaries. Through education especial among the Mahars came a profound dissatisfaction with their traditional Hindu social status. It was from the ranks of education the Mahar leaders began to raise voice for the grievances of their people and to took steps to improve them a lot. Gopal Baba Walgankar leaders began to emerge started the first untouchable newspaper, vital vidhuansak in 1888. By 1910, there was even some incipient political organization among the Mahars.²⁰

The socio-religious reform movement of nineteenth century in India, while manifesting unmistakable western influences, were thus anxious to shield Hinduism from very severe criticism their objective was more to restore a certain legitimacy to Hindus practices and in particular to redeem the caste system. Therefore swami Dayananda had no wished to question the moral economy of the system was reconfirmed when he recommended his fellow believers to observe endogamy within each *Varna*.

The emergence of the Anti- Brahmin movement in Maharashtra is inextricably linked to the personality of Jotirao Phule 1827 -90. Phule was particularly influenced by the thought of the role of catholic priests in the age of reason he later emulated and applied to Brahmins. The impact of the west on phule also accounts for his fascination with Jesus Christ who embedded equality and fellowship of man and even served as the standard-bearer for the poor and the oppressed. Phule believed that the lower caste, in order to advance had to be the beneficiaries of an education comparable to the provided by the missionaries – who took particular, came to attract untouchables to their school. Hence, in 1853 he

established a school that was intended above all to educate Mahars and Mangs. Phule founded the *satyashodak Samaj* (Society for the search of Truth) in 1873 to unite the lower castes and Untouchables. He referred to pseudo – historical episodes testifying to an ancient solidarity between Mahars and shudras and denounced stratagems devised by the Brahmins to divide the lower castes. From a lower castes organization the *Satyashodak samaj* thus became an association of Marathas opposing against Brahminisma as a social system.²¹

Eleanor Zelliot, in her study on Mahar movement, has shown that other changes in the economy of Western India had important consequences for the Mahars. During the eighteenth century Mahars had served in the armies of both the peshwas and the British. After 1802 the British began to recruit more from other castes, but Mahars continued on in the army until the end of the century. However, the Mahar found more opportunities for nontraditional employment opening up in railway and road gangs, mills and factories than in the army. As zelliot pointed out there, were no pollution bars which prevented them from doing dirty or heavy labour and their lack of a single skill encouraged them to try various occupations.²²

Meanwhile the freedom movement in the country was gathering momentum. Britishers for the first time invited various leaders of the country to London for a Round Table Conference to discuss the subject of self-rule.²³ Round table conference was held in 1930 and Dr. Ambedkar was invited to attend it as a representative of the depressed classes. The conference was a golden opportunity and Ambedkar spoke passionately for the untouchables. He argued that they were a minority and that they should be granted the same treatment like other minorities, such as the Muslims, Sikhs, and the Christians.²⁴ Most of all he demanded separate electorates.²⁵ If Muslims were given this privilege as a significant religious minority, he argued, untouchables as a minority oppressed by caste equally deserved a similar guarantee of self-representation to protect their own interests against the encroachments of Hindu majority rule.²⁶

The cultural mythology of dalits households often borrowed from archetypal images of the past in which religious dissenters were central figures. One such powerful image for a dalit liberation theology is provided by Nandanar, the “dalit martyr” of twelfth century south India who, claiming the right to worship as an equal, inaugurated an activist tradition of protest from below against the Hindu refusal to admit untouchables into temples.

Another historical model for the definitive possibilities of realizing a compassionate, egalitarian religion is the central one of the emperor Ashoka, whose conversion to Buddhism in the third century B.C. is seen as marking the beginnings of an era of tolerance, justice, and service to humanity. Ambedkar's uncanny sense of

the symbolic led him to choose October 16 as the date of his conversion, since this date is traditionally associated with Ashoka's conversion to Buddhism. Ambedkar's position in the constitution-drafting committee enabled him to press for the incorporation of the Buddhist wheel of law (the dharma chakra) in the national flag, as well as the adoption by the Constituent Assembly of the lions from an Ashoka pillar at Sarnath as the National emblem. Ambedkar is often referred to in this literature as the "Ashoka of modern India," whose rejection of militant solutions to caste oppression and embrace of a nonviolent religious ethic are "a triumph of the spiritual side of this noble and sensitive soul."²⁷

Whether the focus is on the literary or the historical tradition, line of scholarly inquiry seeks to reclaim Ambedkar from the main role assigned to him by history as chief architect of the Indian constitution and political leader of the untouchables. This move places him instead as one of the most significant interpreters and practitioners of Buddhism in recent times. Yet this approach too is flawed in many respects. The relevance of Ambedkar's conversion to the construction of his cherished national community, most visibly in this writing of the Indian constitution, remains marginalized, as is all too clear in the divorce between Ambedkar the politician and Ambedkar the commentator of Buddhist texts.²⁸ This split continues to be observed by modern scholars of Indian history in their own work.

Christopher Queen, who reads both Ambedkar's life and his conversion as a move from premodernity to modernity, offers linking his two roles, one of the most compelling interpretations of Ambedkar's conversion. From being a lowly untouchable whose "destiny" it was to endure the strictures of Hindu caste society, Ambedkar chose to leave Hinduism and embrace Buddhism, and in that act, Queen suggests, he fulfilled one of the conditions of modernity: the exercise of individual choice based on reason, careful, deliberation, and historical consciousness. The injunction toward skepticism is one that Ambedkar took very seriously, as when he wrote: "In his [the Buddha's] opinion nothing was infallible and nothing could be final. Everything must be open to re-examination and reconsideration arises."

²⁹Ambedkar was as meticulous as his predecessor John Henry Newman in exploring choices. We may recall how carefully and in what minute detail Newman considered the attractions of Roman Catholicism in an increasingly centralized and pluralistic England, where identities legislated usurped self-definitions. Likewise, Ambedkar, after systematically studying available alternatives for creating an ethical nation that would guarantee fundamental rights to his fellow Dalits, finally adopted Buddhism as the faith that met his complex requirements of reason, morality, and justice. However, having announced his choice of Buddhism, Ambedkar, as Queen Points out, "went on to become the paradigm of postmodern man, who is driven not only to

choose a religious tradition, but to dismantle and reassemble it, with scraps of faith and practice from the past, the present, and the imagined future”.³⁰

In a fast globalizing world, thanks to extensive migrations, most countries are religiously pluralistic. There is also a growing awareness that while every believer has the freedom to witness to and propagates his / her religious convictions, s/he has to no right to impose his convictions on any one. S/he has to respect the rights and freedom of the others. People of different beliefs have to live together in a common civil society, founded on commonly agreed perspective and values, even if each religious group finds meaning and justification for these values in its own worldview and convictions.

There is also a growing conviction among most Christian groups- Churches – that other religions are also responses to authentic divine self manifestations. The Spirit of God is active everywhere, in every culture and religion. In this context, dialogue with the believers of other religions implies an openness that goes beyond the intention of proselytisation and the drive towards conversions. Such as openness to dialogue, however, does not exclude the right and freedom of every one to witness to his / her convictions in religion and the right and freedom of every one to follow God's call, even if this involves a change of religious affiliation. The freedom of God to call any person or group to follow a particular religious path and the freedom of people to follow such a call, have both to be safeguarded. Therefore conversion as a change of religious affiliation is not excluded even today in a multi religious context.

India is a pluralistic country with many religions, cultures, languages and racial groups. But, today, this notion of Indian reality is under great threat. The cultural nationalists forces are increasingly seeking to homogenize the cultures of India towards an upper caste, Sanskritic, Brahmanic culture. Anything outside of this cultural orbit is denied legitimate existence in Indian society. The Hindu fundamentalist organizations claim the tribals and untouchables (Dalits) to be backward Hindus. But the tribals and Dalits reject this super imposed identity. They are struggling for their survival, human dignity and cultural identity. The visionaries from the suppressed masses like Jotirao Phule, E.V.R. Periyar and Dr. Ambedkar battled for a true humanism and for the equality of dignity of all by vigorous criticism of Brahmanic culture to the perpetuation of caste-based discrimination.³¹

Conversion movements have been one of the means by which they have been moving up in the social ladder of Indian society. A large number of Dalits and tribals have converted themselves to Buddhism, Sikhism, Islam and Christianity.³² More than seventy to eighty percent of Indian Christians today are from these lower layers of Indian society.

The encounter of two different cultural world views in 19th century, India was responsible for its reform, change, regeneration and modernization. The Western civilization that came to India in the 19th Century, with its ideas of liberal democracy, rationalism and science, symbolized the essence of a harmonious amalgam of various thoughts and forces that had shaped the history of the west. This included Graceco Roman though and institutions, Renaissance and Reformation thought and ideas, and the forces that emanated out of Enlightenment and the French and industrial revolutions. In the 19th century some reformers of Indian society welcomed science and technology and the resultant benefits as being useful and these soon made themselves at home and gradually fused with life in India. Science and technology were admired for their efficiency. The deeper they penetrated, the more they changed the structure and thought process of Indian Society.

When the protestant Reformation broke out in Europe, it essentially stimulated reform within the Catholic Church. Therefore it became its innate character that wherever it encouraged backward cultures, religions and societies it generated in them a spirit of change and reform.

In 19th century India, the intercultural impact of protestant Christianity on society in general, was revolutionary. Protestant Christianity particularly challenged the traditional Indian socio-religious system and certain inhuman practices and thus helped to transform and modernize Indian society. It also helped to change its world view. Some scholars deny that there was no much inter cultural interaction between the Indian and the Western. Except in a few outstanding cases, there was no genuine cultural conversion of souls.

According to anthropologists, in any cultural encounter, especially in an encounter between two strong cultures, like the ancient and deep rooted strong traditional Indian culture and the Western dynamic and progressive culture, only the peripheral culture changes, whereas the core culture does not change unless there is a definite felt need for change. Western cultural traits of liberalism and human rights were adopted by those sections of Indian Society that felt the need for change even in the core culture. But for this change in the core culture, the tremendous force that brought reform in casteism and other inhuman practices would not have occurred at all. The very process of modernization and the transformation of Indian society that emerged were crucial in changing the world view of Hindu society with regard to socio religious practices like sati and child marriage. While acknowledging the impact of Christian influence on the social change in Modern India, it cannot be denied that the ideas and activities of the missionaries did eventually become a vital force for social reform in Modern India.

The above socio – cultural and political reality has also to be taken seriously in the process of inculturation. While the mystical and interiority traditions of Hinduism are very important in inculturation, at the same time, Christians need to view them critically and assimilate them selectively. This Jainism and especially Hinduism need to be tested in the light of the Indian social reality of grinding poverty and its vast system of legitimized social oppression. The Hindu religious world view is not able to give the minimum of human dignity to the vast majority of its people. Millions of people do not have even the minimal resources for their survival. At the same time, there are people who enjoy all the privileges and comforts of life. The tribal, untouchables (Dalits) and other backward Caste communities are struggling to get bare necessities, because for a long time they have been treated with contempt and oppression. Thus, the impression of India as a paradise of inculturation also implies a prophetic role by challenging (Transforming) the oppressive cultural values in Hindu traditions.

Inculturation must pay attention to this pluralistic cultural reality of India. For example, the values of the world views of indigenous people (tribal) are particularly significant. Their sense of community, solidarity, rejection of greed, and ecofriendliness, embody a humanism that is holistic and life giving. The process of Inculturation must take the dynamic nature of culture. Culture is never a finished product. All cultures are dynamic, adapting themselves to ever-new situations. Today we are living in a global village where each culture is influencing the other. In this context, India cannot isolate itself. In modern times, the world has been transformed by information technologies into what we just called the global village. In essence, globalization is an ever-growing, fine meshed network of interconnections and inter-dependencies that characterize modern life.³³ Thus, in today's world we see two important cultural processes taking place simultaneously. On the one hand, due to the increase of communication systems, cultures are exposed to one another, and there is a kind of universal culture in the making. On the other hand, increasing nationalistic tendencies seize all opportunities to mobilize their people in their unique and specific cultural identities and heritage.

In the view of above, while Ambedkar sought to rewrite Buddhism into a liberation theology for dalits, it is also clear that Buddhism was made to carry added cultural weight in order to establish the appropriateness of converting to this faith rather than Islam, Christianity, Sikhism, or Jainism, which are the other possibilities he considered.

When Ambedkar announced his intention to renounce Hinduism at the yeola conference on 13 October 1935, the Hindus were stunned but the leader of Islam, Christianity and Sikhism were pleased. They cast greedy glance at Ambedkar in the hope of gaining a large number of readymade recruits to their faith. Hence they began

to include Ambedkar, by fair means or foul, to embrace their respective religions. They even offered enormous money and other material gains for the prospective converts. The Nizam, the Muslim ruler of Hyderabad state is said to have offered a sum of rupees five crores in case Ambedkar and his followers embraced Islam.³⁴ But he was disappointed. Ambedkar scoffed at the tempting offer and rejected the same without any hesitation as he cared more for self-respect than for monetary gain.

B.R. Ambedkar rejected Islam for the following reasons. He was not willing to go out of the basic Indian culture. In other words, he was in favor of an indigenous religion, a product of the Indian soil. His view was that “if the depressed classes join Islam, they not only go out of the Hindu religion”, but they also out of their original culture. Conversion to Islam or Christianity would denationalize the depressed classes. The Muslims in India observe caste. They are divided into three groups, and within these groups are castes with social precedence of exactly the same nature as one finds among the Hindus.³⁵

Probably, the religion he deliberated most to embrace from within was Sikhism before taking a final decision to embrace Buddhism. The following excerpts from Paradkar will do well to explain why Sardar Dalip Doabia vice president of the garden temple managing committee, wrote to Ambedkar saying that Sikhism fulfilled the requirements regarding what Ambedkar hoped for conversion. The Sikhs-Religion is monotheistic and all loving and provides for equal treatment of all its adherents³⁶ “The Untouchables of Punjab had conveyed to Ambedkar the atrocities they suffered at the hand of the dominant community of Jat Sikhs and appealed to him ensure that the untouchables never become Sikhs”. Therefore, Ambedkar and his followers stop joining Sikhism.

In the search of right faith to happy life for Dalits, Dr. Ambedkar travelled to Sri Lanka and attended a convention of Buddhist scholars and monks. He visited Burma twice in 1954, the second time to attend the third conference of the world fellowship of Buddhist in Ramgoon. In may 1956 Ambedkar participated in a talk on “*why I like Buddhist*” and how it is useful to the world in its present circumstances. BBC London broadcast this. He said “*I prefer Buddhism because it gives three principles in combination, which no other religion does, Buddhism teaches Prajnā (understanding as against superstition and supernaturalism) Karunā (love) and Samatā (equality)*”.³⁷ This is what man wants for a good and happy life.

The core of Ambedkar's “Discovery” of Buddhism lies in his own rewriting of Buddhist precepts to achieve the goals of dalit emancipation; The Buddha and his Dhamma (1957) stands as his most complete exposition of an older tradition updated to suit the complex requirements of a modern, secular India. Richard Taylor has inspired comparison of Ambedkar's compilation of the Buddha and His Dhamma

with his work on the Indian constitution suggests how both documents were carefully reassembled to express the religious and political life of the community: the first, from selectively highlighted Buddhist precepts; and the other, from aspects of America, British and the Indian law. All though conversion to Buddhism, no doubt, is an important emphasis of the traditional text, Ambedkar makes it central to the reworked structure he gives the Buddha's teachings. In his book of the Buddha and his Dhamma are carefully reorganized to fall into symmetrical parts converging not only the conversion of "Sinful" people like Brahmins, criminals, and other fallen beings, but also the conversion of women and oppressed social classes. Ambedkar's reinvented Buddhism has long been a troublesome issue to traditional Buddhists, who find missing in his commentary some of the fundamental precepts of Buddhism, such as the Four Noble Truths; karma and reincarnation; the emphasis on monasticism; the otherworldly dimensions of time and space; and the notion of suffering as the product of ego attachments. Right at the outset, in his introduction to *The Buddha and his Dhamma*, Ambedkar submits the Four Noble Truths to particularly strong attack; he describes their reigned attitude to sorrow as a product of Aryanism, which gives people nothing more than a "gospel of pessimism" that expects them to endure the gross injustices of their present existence. Ambedkar eliminates these "Truths" altogether, believing that of all the obstacles to the acceptance of Buddhism by non-Brahmins, now was a greater stumbling block than these Four Noble Truths.³⁸

Ambedkar chose to follow the *Hinayāna* form of Buddhism. He preferred Buddhism because it gives three principles in combination, which no other religion has. He felt that the attitude of the Buddhists towards women was a great advance on the ancient Hindu attitude towards women, which deteriorated even more with Manu. Buddhism was understood to be continuous with ancient Indian culture. The fundamental principle of Buddhism is equality. In the time of Buddha, most of the converts were *Brahmins* then *Sudras*.³⁹ According to Ambedkar, Buddhism is the religion that does not recognize caste and offer full scope for progress. It gives hope to the downtrodden. Buddhism is based on reason. There is an element of flexibility inherent in it, which is not founded in any other religion. Buddhism has a rational way to eradicate suffering.

Dr. Ambedkar tried to prove that the untouchables were Buddhists. In his thesis on the origin of untouchability, he made it clear that today's untouchables were once Buddhists. Buddhism was an Indian religion and Buddha was nearer to the untouchable masses. The emergence and concerns of Buddhism played a vital role in the initiation of dalit liberation, humanization and empowerment. The Buddha as a renouncer ascetic by option freed himself from the bonds of family and society, the rights and duties of his Varna and caste and placed himself outside the Brahminic hierarchical society and the four *Ashramas*. He rejected the aim of Vedic society: *Artha* (wealth), *Kāma* (duty and pleasure) and *Dharma* (cosmic & social order) in

order to pursue the goal of immorality i.e. complete liberation from what the Vedic householder cherished and from *Dukkha* i.e sorrow and suffering. The Buddha discerned the roots of suffering in the craving for pleasure, life and power. This craving had to be rooted out from the human heart for a person to attain full freedom. Hence the Buddha shifted the essence of religion to ethical ideas of detachment, universal compassion, equanimity towards all and fraternity. He therefore radically rejected ritual sacrifice which was accepted as the instrument of maintaining cosmic order, the bonds between man and the gods and the social rank and status of the Vedic holder and the caste system. He also made his teaching available to the masses by preaching to them in a language and using categories that they could understand. It was followed by many low castes rejecting Hinduism and entering the Buddhist fold. The Buddha accepted disciples from the lowest castes irrespective of their birth, occupation, social status or ritual purity. His monastic order was open to all. We find among his disciples a barber, a fisherman, a cowherd, a tribal girl, slave girls, a smith's daughter and a prostitute. The Buddha also had a scavenger and a dog-eater as his disciples. He ate food from the hands of the outcastes. Such humanizing acts of Buddha gathered more outcastes to his fold rejecting the Brahminic culture. Buddhism could withstand even the severest scientific test and had power and capacity to direct the destinies of the modern world Buddhist community, thus pave the way for world brotherhood.⁴⁰ Therefore, Dr. Ambedkar himself became a Buddhist in Nagpur on the 14th October, 1956.

On the other hand, Ambedkar worked as a leader and as an intellectual, wrote volumes, among which is the Constitution of India, but finally realized that the religion is the source of liberation here and salvation hereafter. He created a new religion-*Navayāna* Buddhism. Through this process, he even liberated Buddha from imprisonment in the *Dashāvatār*. Unlike the other prophets, Ambedkar never performed miracles, but his birth, growth, education and finally his pitting of Buddhism against Hinduism itself appear miraculous. If Jesus giving spiritual water to a Samaritan woman in exchange for well water is a miracle, if Mohammed civilizing the Arab tribes is a miracle, Ambedkar reviving Buddhism as the answer to iniquitous Hinduism is a miracle. Nehru-like some other intellectuals thought Ambedkar's Buddha and Dhamma would be an innocuous book. But that book is attaining the stature of Buddhism's holy book. Gandhi and Nehru now remain heroes and agents of the state, whereas Ambedkar is the prophet of the poorest of the poor-the Dalits.⁴¹

Thus Ambedkar's journey towards Buddhism was a gradual process. Ambedkar himself was a spiritual person. He considered morality as the new god, the binding and moving force of society and human beings. His vision of human beings and society comprised of religions and morality minus its ritualism and superstition. he knew that the untouchables were deeply religious people whose spiritual hunger

had to be satisfied only by offering them an alternate system of religious precepts, values and rituals if they were not to be transformed into a rootless mass. His vision of progress of human beings and especially the Untouchables was not just calculated in terms of economic advancement, social equality or political bargain but a complete development of heart and mind to the fullest possible extent. Ambedkar's motive behind the conversion was to put the final seal of approval to a separate identity for the untouchables, encircled by Hindu society.

Conversion was not to sever but to realign the untouchable community with the changing social equation and the mainstream of Indian culture and national life. Besides this socio-economic advancement, it was a step to remove the centuries of old inferiority complex embedded in the untouchables and a great psychological boost, it was a move to mitigate and to remove the sub-caste barriers of the untouchable community and bind them in a single large homogenous and endogamous group to make them strong.

Endnotes:

¹ Ambedkar, B. R. (2011). *who were shudras?*. Delhi : Gautam Book center. pp. 20.

² Jaideva, P. (2002). *Dalits in the early Buddhism*. Delhi: kalpaz publications. pp. 84.

³ Abraham, A. M. (2006). Essay on Dalits. *Religion And Liberation*. Bangalore : ATC. pp. 153.

⁴ Pink, H. (2008, February). "Dalit & Literature: The voice of Dalit protest", *Satya Nilayam. Chennai journal of intercultural philosophy*. (v.13). pp. 63.

⁵ Manu is the author of Manusmrithi, which delineates the rubrics of a caste-satisfied society.

⁶ Jaffrelot, C. (2011). *Analysing and fighting caste Dr. Ambedkar and Untouchability*. Delhi: Permanent Black. pp. 9.

⁷ Ibid. pp. 8.

⁸ David, M. D. (2001). *Missions: Cross-cultural encounter and change in western India*. Delhi : ISPCK. pp.6.

⁹ Webster, J. C. B. (2009). *The Dalit Christians a History*. Delhi : ISPCK. pp. 23.

¹⁰ Robertson, A. (2010). *The Mahar folk*. Aurangabad : Kaushalya Prakashan. pp. 24.

¹¹ Webster, J. C. B. Op. Cit. pp. 25.

¹² Enthoven, R. E. (1922). *The tribes and caste of Bombay*. p.401. Cited by Webster, J. C. B. Op. Cit. pp. 25.

¹³ Pandyan, K. D. (2009). *Dr. B. R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism*. New Delhi : Gyan publishing House. pp. 68.

¹⁴ Chavan, S. (2011). *The Betrayal of Dr. Babasaheb Ambedkar*. Delhi : Authors press. pp. 8.

¹⁵ Ibid.

- ¹⁶ Zachariah, A. (1992). *Modern religions and secular movement*. Bangalore : Theological Book Trust. pp. 147.
- ¹⁷ Deepu, B. (2009). *Ambedkar*. Chennai : New Harizon media .pp. 52-53.
- ¹⁸ Wilkinson, T. S. & Thomas, M. M. (1972). *Ambedkar and the New-Buddhist Movement*. Madras : The Christian literature society. pp. 113.
- ¹⁹ Chavan, S. Op. Cit. pp. 132.
- ²⁰ Zelliott, E. M. (1969). *Dr. Ambedkar and the Mahar movement*. Pennsylvania : University of Pennsylvania .p.38.
- ²¹ Jaffrelot, C. Op. cit. pp. 16.
- ²² Zelliott, E. M. (1969). *Dr. Ambedkar and the Mahar movement*. Pennsylvania : University of Pennsylvania. pp. 53-56. Cited by Webster, J. C. B. Op. Cit. pp. 26.
- ²³ Pandyan, K. D. Op. cit. p.73.
- ²⁴ Deepu, B. (2009). *Ambedkar*. Chennai : New Harizon media. pp. 40.
- ²⁵ Viswanathan, G. (1988). *outside the fold conversion modernity and beleif*. New Jersey : Princeton university Press. pp. 211.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Lakshminarayana, V. R. (1992). *Dr. Ambedkar's contribution to the Revival of Buddhism in India* (ed.). Madras : Institute of Asian studies. pp. 40.
- ²⁸ Ambedkar, B. R. (1994). *Writings and speeches*. Bombay : Education department Government of Maharashtra. (v.13), cited by Viswanathan, G. Op.Cit.pp. 228.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Michael, S. M. (2007). Dalit vision of a just society in India. *Dalits in Modern India : Vision and Values*. New Delhi : Sage Publications. pp. 108.
- ³² Ibid. pp. 154.
- ³³ John, T. (1999). *Globalization and Culture*. Cambridge : Polity press. pp. 2.
- ³⁴ Ahir, D. C. (1996). *Dr. Ambedkar on Islam*. Delhi : Dalit Upsurge. pp. 43.
- ³⁵ Ahir, D. C. Op.cit. pp. 35-37.
- ³⁶ Pandyan, K. D. Op. cit. pp. 90.
- ³⁷ Deepu, B. (2009). *Ambedkar*. Chennai : New Harizon media. pp. 51.
- ³⁸ Viswanathan, G. Op. Cit. pp. 229.
- ³⁹ Zachariah, A. Op. cit. pp. 150-151.
- ⁴⁰ Kuber, W. N. (2001). *Ambedkar, A Critical Study*. New Delhi : People's publishing House. pp. 92-93.
- ⁴¹ Ilaiah, K. (2012, May 28). The Ethereal Realist, Ambedkar is prophet to a people he created soul and politics for. *Outlook*. pp. 39.

A Description of Curriculum of Ancient Nālandā University

Dr. Vandana Singh¹

Abstract

The present paper, through examination of ancient accounts of studies at ancient Nālandā University, establishes that the education imparted there was neither Buddhistic nor exclusively monastic. Non-Buddhist studies and secular arts and literature seem to have received their due share in the educational curriculum and it entertained a very wide range of subjects of study, almost the entire circle of knowledge then available. The curricula were very compressive and the knowledge was drawn from the different fields of learning; Brāhmanical and Buddhist, Sacred and Secular, Philosophical and Practical, Sciences and Arts, which underscores the contribution of Buddhist learning centres to the world.

The education imparted in Buddhist learning centre at ancient Nālandā University was neither Buddhistic nor exclusively monastic. Non-Buddhist studies and secular arts and literature seem to have received their due share in the educational curriculum of Nālandā University. As is evident from the accounts of different foreign pilgrims (Fa-hien, Hiuen-Tsang, I-tsing and others) various dimensions of the knowledge were studied at the different stages of educational life by a student.

Generally, the child would begin his education at the age of 6. At the primary stage of learning, knowledge of Sanskrit language was essential.¹ The first book of reading was called Siddhirastu. This, according to I-tsing, was a small book of learning. There were 49 letters of the alphabet and 10,000 syllables arranged in 300 ślokas. This primer was finished in 6 months.²

I-tsing further mentions, “Generally speaking, each śloka contain four feet (padas), each foot consisting of eight syllables, each śloka has, therefore, thirty-two syllables. Again, there are long and short ślokas; of these it is impossible here to give a minute account.”³

The second book of reading was the sutra of Pāṇini, a very learned scholar. The Sutra was the foundation of all the grammatical science. It contained about 1,000

¹ UGC Post-doctoral Fellow, Malaviya Centre for Peace Research, UNESCO Chair for Peace, Banaras Hindu University (B.H.U.), Varanasi-221005, U.P. India

ślokas. Children began to learn the sutra when they were eight years old and could repeat it in eight months' time.⁴

In the 9th year, the child followed the book on Dhātu which consisted of another 1,000 ślokas and treats particularly of grammatical roots.⁵ At the age of ten began the study of the book on the three Khilas⁶, which was spread over a period of 3 yrs. Describing the nature of its contents I-tsing says; "It may be called a book on the three pieces of waste-land (i) Astadhātu consist of 1,000 ślokas; (ii) Wenchas (Manda or Munda) also consist of 1,000 ślokas; (iii) Unadi too consists of 1,000 ślokas."⁷ The Astadhātu or the first part of this book treated the fundamentals of Sanskrit grammar such as the declension of nouns and the conjugation of verbs.⁸ In the second and third part of the book the formation of word by combining the roots and the suffixes was taught⁹; and thus at the age of thirteen a student completed the study of this important part of grammar.¹⁰

Thereafter, at the age of 15 the student was introduced to the Vritti-sutra, said to be the best of all the commentaries on Pāṇini's Sutra, comprising of 18,000 ślokas and composed by the learned Jayaditya. It discusses the law of the universe, and the regulations of gods and men. The students began to study this commentary and understand it after five years.¹¹

According to I-tsing, "If men of China go to India for study, they have first of all to learn this (grammatical) work, then other subjects; if not, their labour will be thrown away."¹² Presumably the Vritti-Sutra was also one of the subjects included in the matriculation curricula, proficiency in which opened the gate to the university.¹³

Buddhist tradition of education and learning entertained a very wide range of subjects of study, almost the entire circle of knowledge then available.¹⁴ "The curricula were very comprehensive and catholic. The knowledge was drawn from the different fields of learning, Brāhmanical and Buddhist, sacred and secular, philosophical and practical sciences and arts."¹⁵

The courses taught at Nālandā learning centre recovered subjects like 14 vidyās, 18 śilpas and the 64 arts which embraced all the knowledge necessary for a householder.¹⁶ The institutions were meant for prospective Bhikkhus (Monks) and Bhikkhunis (Buddhist nuns) and the knowledge of items that create fetters for human beings should have been avoided.¹⁷ On the basis of the curriculum mentioned above in Nālandā learning centre may be classified into four types of education.

- (1) Spiritual education: The doctrinal teaching instruction on Buddha's teachings, Buddhist philosophical doctrines, and the essentials of spiritual progress may be placed under spiritual education. Besides these theoretical aspects of

spiritualism, the practical ways and means of truth realization, such as Yogic practices (Yogācāra), mystical trances (Dhyāna and Samādhi), mastery over the body and mind and the attainment of gnostic powers, and so on, must have occupied much of the time of the Buddhist masters and sages in their daily life. Scriptural study becomes an aid in the spiritual education and self-cultivation as a matter of course.

- (2) Moral education: According to the records of Hiuen-tsang and I-tsing it shows that moral lessons were of primary importance in Nālandācentre. The epigraphs of the time also testify to the high moral conduct and ethical excellence of Buddhist monks and scholars. Moral precepts and rules of conduct were taught through practical examples; it was in the monastic colleges that the Buddhist and non-Buddhist students learnt the rules of purity, cleanliness, proper food, etiquette of salutation, respect for all forms of life and obedience to elders and so forth. Practice of five moral precepts (Pañcaśīla) had been the first moral lesson taught to the students.
- (3) Literary education: It was compulsory for all the resident monks of Buddhist learning institutions. Monastic education and general literacy had progressed considerably during this period. Reading and writing of Vinaya books, especially of the Prātimoksa, and general knowledge of the Tripiṭaka and Sanskrit grammar had been the compulsory elements of a monk's preliminary education.
- (4) Technical education: Technical education with special reference to Buddhist art-architecture, sculpture and painting, seems to have been a part of education. An inscription of the time refers to the local artists of Nālandā. The inclusion of Śilpasthānavidyā in the list of studies also points to this fact. An inscription found from Nālandā describes the monks of that Mahāvihāra as versed in the scriptures and arts (āgama-kalā-vikhyāta-vidvajjanāh).

Hiuen-tsang while referring to the education of secondary stage, states that the students had to study the great treatises of the five sciences.¹⁸ The traditionally five vidyās (five sciences) constituted liberal learning in that age. The five subjects or vidya's taught in Nālandā University are:¹⁹-

- (i) Śabdavidyā - grammar & lexicography
- (ii) Śilpasthānavidyā - science of art and craft
- (iii) Chikitsāvidyā - science of medicine
- (iv) Hetuvidyā – logic
- (v) Adhyatmavidyā - science of the universal soul philosophy

Out of these five sciences, Śabdavidyā was taught at primary stage which has been mentioned before. The other sciences were taught on the secondary stage. Abhidharmakośa (metaphysics), Arithmetics and ritualism were also taught. Hiuen-tsang says, for instance –“that one (a student) must have studied deeply both old and new (books)”.²⁰ Hiuen-tsang evidently means works such as the Vedas, the Upanishads, works of different systems-Sāmkhya, Vaisesika, Nyāya and all the works of Mahāyāna and Hinayāna Buddhism. Thus, we find that a student was supposed to have knowledge of these subjects before he sought admission to Buddhist Universities.²¹

In Nālandā the students did not take up all the subjects that have been enumerated. But there were some subjects which almost all the students had to study i.e. compulsory subjects.²² Being primarily a religious institution, Nālandā had made Theology (Religious studies in modern sense) compulsory for all the students. And knowledge of Theology meant a thorough grasp of all the works on Mahāyāna as well as an acquaintance with all the 18 schools of Buddhism. Mahāyāna by the time the University had sprung up, consisted on its philosophical or metaphysical side, of at least two schools viz. Śūnyavāda and Vijñānavāda or Nihilism and Idealism.²³

Sikṣā - Samuccaya was a very important, exhaustive history of the Mahāyāna literature. It was a collection of all the earlier Mahāyāna Sūtras. The work as its name suggests, deals with sikṣā, that is to say, morality or discipline. The work is thus a collection of moral instructions, which was taught in the University.²⁴

The subject next to Theology and philosophy which always went together with them was Logic. Though it was not compulsory, exigencies of those times, when debates and discussions were very frequent, made it almost compulsory for the students. This science was called Hetuvidyā in Sanskrit.²⁵ Different schools of thought, Buddhist, Jain, Sāmkhya and others, had their own systems of logic. And a student learning at Nālandā had to go through all the systems as he was expected to defend the Buddhist - system against others, and this he could not do unless he knew the principles of other systems.²⁶

Up to about 400 A.D. logic was mixed with philosophy and religion. With the advent of Dinnāga in the field, logic came into prominence. Dinnāga was one of the greatest pandits of Nālandā. Among his many works three important ones were taught. They were: (1) Nyāyadvāra (2) Nyāyapraveśa and (3) Pramānasamuccaya.

Tattvasamgrahapañjika, famous commentary on Tattvasamgrahaby a logician Kamalashīla, was also taught.²⁷ Under logic, the students studied the introductory work composed by Nāgārjuna, called Nyāyadvāra-tarka-sastra, which teaches how to rightly draw inferences, while “by studying the Jātakamālā their powers of comprehension increases”. Besides the Jātakamālā there was another work which was

equally popular and regarded as standard literature; viz. the Suhrillekha, an epistle in verse, addressed by Nāgārjuna to his patron, King JetakaSātavahana, known for the beauty of its style and for its earnest exhortations as to the right way.²⁸

Hiuen-tsang mentions, “from beginning to end, the numerous productions of secular (outside) writers: the four Vedas, works on astronomy and Geography, on the Medical art, magic and arithmetic, were prescribed for study.”²⁹ Hwui-Li, the biographer of Hiuen-tsang refers to observatories at university which showed that Astronomy certainly formed an important subject at Nālandā. He says, “the observatories seem to be lost in the vapors (of the morning) and the upper rooms tower above the clouds.” He continues, “from the windows one may see how the winds and the clouds (produce new form); and above the soaring caves the conjunction of the sun and the moon (may be observed)”.³⁰

Hiuen-tsang’s account contains abundant references to the names of the measures of space and time in India. His record shows that from very early times these were practiced widely by the people of India and were introduced in their books of learning and religion for proper study. He uses the term Yojana which “had always represented a day’s journey for a royal army”.³¹ But its values varied with times and places.

Hiuen-tsang gives a long list of Indian measures of space for use and also for proper study. This showed that arithmetic was also taught in Nālandā University. The list comprised the following the division of the yojana into eight Krosa, the Krosa into 500 Bows the Bow into 4 cubits, the cubit into 24 fingers, the finger into 3 joints; the finger-joint into 7 wheat (properly Barley) grams. Hiuen-tsang then refers to the subdivision by sevens through the house, the Nit, Crevice-dust, Ox-hair (Dust), Sheep-wool (Dust) Hare-hair (Dust), Copper (Dust), Water (Dust), and Fine Dust to extremely Fine Dust, which was indivisible.³²

Measure of time was also taught. Hiuen-tsang describes the Kshana, the shortest space of time and says that one Tatksana is equal to 120 Kshanas. Then he refers to 60 Tatksanas which are equal to one Lava and 30 Lavas which are equal to one Muhurta. He says, “five of these make one “time” and six “times” make one Day-night. The six “times” of this last are distributed equally between the day and the night”.³³

- (ii) Shilpasthānavidyā: It was the science of arts, crafts, mechanism etc. The temple 14 at Nālandā shows mural paintings in the niches of the pedestal of the image presenting figures of deer and lion. The Sarai Mound, a Buddhist Temple at Nālandā shows mural paintings in plenty. Nālandā had scholars well-versed in arts (Kalā). The local artisans (Shilpibhih), Keshe, Sanvo,

Vokkeka and Vijjata carved out a stone stupa at Nālandā during the time of kind Dharmapāladeva.³⁴

(iii) Chikitsāvidyā: Of Medical science, I-tsing mentions eight sections treating respectively of:³⁵

- (1) sores-inward and outward
- (2) diseases above the neck
- (3) diseases below the neck or bodily diseases,
- (4) demoniac diseases due to attack of evil spirits
- (5) the Agada medicine i.e. antidote or medicine for counteracting persons
- (6) diseases of the children from the embryo stage to the 16th year
- (7) the means of lengthening life,
- (8) the methods of invigorating the legs & body -

“These eight arts formerly existed in eight books but lately a man epitomized them and made them into one bundle.”³⁶ All physicians in the five parts of India practice according to this book, and any physician who is well versed in it never fails to live by the official pay. “I-tsing himself claims to have made a successful study in medical science but finally gave it up as it was not his proper vocation. But he explains why this subject was a part of the compulsory course of elementary studies for all, including those intended for monkhood. Sickness prevents the pursuit of one’s duty and vocation. It is beneficial if people can benefit others as well as themselves by the study of medicine.”³⁷

From references in Tibetan works to Nālandā as a great centre of Tantric studies or to an individual who was a professor of Tantra at Nālandā and also from a number of books, evidently Tantric, ascribed to the pandits of Nālandā in the Chinese, it would appear that Tantra was, perhaps, a very popular subject with the students as well as professors in the Nālandā University.³⁸

Tantrism had its origin amongst the various religious and even philosophical practices that were followed by the Hindus as well as Buddhists. The term ‘Tantra’ ought to be restricted to the texts connected with Śakti worship, Tantra texts in this sense cannot be proved to have existed before the 7th century, though some of the elements constituting the Tantras may have existed before that time. Speaking of the elements of the Tantras, Winternitz says, some of these may be traced as far back as the times of the Yajurveda, where we already find the use of mystic syllables and words, which play an important part in the Mantras of Tantric work. Magic also, which is one of the elements of Tantra literature, of course, reaches back to the Atharvaveda. But there is no line of ‘evolution’ from Yajurveda and Atharvaveda to the tantras.”³⁹

The two Tantric texts taught in Nālandā were Manjusrimulakalpa and the Guhyasamāja. The former deals with Yogic practices and anuttarayoga, while the latter deals with mantras, kriyas (rites), Caryas (duties of a priest). The text further prescribes the observance of moral precepts; niyama, japa and dhyāna - all pre requisites for success in the Mantra Cult.⁴⁰

The secular subjects were not neglected in Nālandā University. We know, for instance, that Hiuen-tsang “practiced himself in the Śabdavidyā, a synopsis of which he drew up in the square and grass characters He also wrote (copied) some four hundred chapters of sutras and sastras whilst at Nālandā.” The Sutras and Sastras mentioned here must have included the Vidya-mantra-siddhi-śāstra, Mulabhidharma-śāstra, Sadharma-Samparigraha-śāstra, Prasikasa-satya-śāstra, Mahāyānasa-parigraha etc. These works are referred by either Hiuen-tsang or his biographer while narrating the courses of study which shows that these subjects were taught at Nālandā.⁴¹

The perfection in the study of the five vidyās was necessary to complete the course of elementary and general education and then one had to follow the bifurcation of studies or specialization.

Higher and specialized study of Grammar was also studied in Nālandā. There was a course of specialized and advanced studies in Vyākaraṇa which was “the name for the general secular literature.” The following text books were prescribed:

- (a) The Chūrṇi, which was the name of Patanjali’s famous commentary on Panini’s sutras usually called the Mahābhāṣya, containing 24,000 ślokas. It cited the Sutras, explained the obscure points, analyzed the principles involved and cleared up many difficulties. Advanced scholars learned this in three years.⁴²
- (b) The Bhartrihari - Śāstra, which was a commentary in 25,000 ślokas on the former work by the great scholar Bhartrihari, who “was very famous throughout the five parts of India” and who became seven times a priest and seven times returned to the laity.”⁴³
- (c) The Vākyapadiya, another work of Bhartrihari, with 700 ślokas and a commentary portion in 7,000 ślokas, it was a treatise on the Inference, supported by the authority of the sacred teaching and on Inductive arguments.⁴⁴
- (d) The Pei-na (probably sanskrit Beda or Veda) a grammatical work of 3,000 ślokas composed by Bhartrihari, with a commentary portion in 14,000 ślokas

attributed to his contemporary Dharmapala. It treated “the secrets of heaven and earth and of the philosophy of men.”⁴⁵

Students completing this advanced study were regarded as masters of grammatical science and earned the title of Bahuśruta (“much heard” or “knowing much of the Śruti”). This course of specialization in grammar was open to both priests and laymen.⁴⁶

Therefore, as is evident from the above description, Buddhist tradition of education and learning entertained a very wide range of subjects of study, almost the entire circle of knowledge then available. The curricula were very compressive and the knowledge was drawn from the different fields of learning; Brāhmanical and Buddhist, Sacred and Secular, Philosophical and Practical, Sciences and Arts, which underscores the contribution of Buddhist learning centre to the world.

References:

-
- ¹Hazra, Kanai. Lal. (1983). *Buddhism in India as described by the Chinese Pilgrims*. (A. D. 399 – 689). Delhi : D K Printworld. pp. 37.
- ²Takakusu, J. (Tr.). (1966). *I-tsing: A Record of Buddhist Religion in India and Malay Archipelago*. Delhi : MRML. pp.170.
- ³Ibid. pp. 171.
- ⁴Hazra, op. cit. pp.41.
- ⁵Ibid. pp. 48.
- ⁶Samaddar, J. N. (1927). *The Glories of Magadha*. Patna : K P Jayaswal Institute. pp.142.
- ⁷Takakusu. op. cit. pp. 172-175.
- ⁸Ibid. pp. 173-74.
- ⁹Hazra. op. cit. pp. 40.
- ¹⁰Virji, Krishna. Kumari. J. (1952). *Ancient History of Saurashtra*. Bombay : Konkan Institute of Arts & Sciences. pp. 189.
- ¹¹Takakusu. op. cit. pp. 175.
- ¹²Ibid. pp. 169.
- ¹³Ibid. pp.177.
- ¹⁴Mookerji, Radha. Kumud. (1989). *Ancient Indian Education*. Delhi : Motilal Banarsidass. pp. 566.
- ¹⁵Altekar, A. S. (1948). *Education in Ancient India*. Banaras : Indological Book House. pp. 122.
- ¹⁶Ibid. pp. 129.

- ¹⁷Apte, D. G. (1973). *Universities in Ancient India*. Baroda : Maharaja Sayaji Rao University of Baroda Press. pp. 49.
- ¹⁸Watters, Thomas. (1904-5). *On Yuan-chwang Travels in India*. (Vols.2), London : Royal Asiatic Society. pp. 153.
- ¹⁹Takakusu. op. cit. pp. 323.
- ²⁰Watters. op. cit. pp.154.
- ²¹Takakusu. op. cit. pp. 169.
- ²²Watters. op. cit. pp.158.
- ²³Sankalia, Hasmukha. Dhirajlal. (1972). *The University of Nālandā*. Delhi : Oriental Publishers. pp.166.
- ²⁴Beal, Samuel. (Tr.). (1969). *Hiuen-tsang: Buddhist Records of the Western World*. (Vols.2). Delhi : Motilal Banarasidass. pp. 112ff.
- ²⁵Sankalia. op. cit. pp.76.
- ²⁶Ibid. pp.78.
- ²⁷Ibid. pp.79.
- ²⁸Ibid.
- ²⁹Beal. op. cit. pp.119.
- ³⁰Beal, Samuel. (Tr.). (1914). *Shaman Hwui-Li.: The Life of Hiuen-tsang*. London : Kegan & Paul. pp.159.
- ³¹Watters. op. cit. pp.110.
- ³²Beal. op. cit. pp.150.
- ³³Ibid.
- ³⁴Misra, B. N. (1998). *Nālandā (Sources & Background)*. Delhi: B. R. Publishing Corporation. pp. 248.
- ³⁵Takakusu. op. cit. pp.144.
- ³⁶Perhaps I-tsing refers Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā written by Vagbhata here.
- ³⁷Ibid.
- ³⁸Vidyabhusana, S. C. (1971). *A History of Indian Logic*. Delhi : Motilal Banarsidass. pp. 327.
- ³⁹Sankalia, op. cit. pp.100.
- ⁴⁰Ibid. pp.116.
- ⁴¹Beal, op. cit. pp.112.
- ⁴²Takakusu, op. cit. pp.178.
- ⁴³Ibid. pp.179.
- ⁴⁴Ibid.
- ⁴⁵Ibid. pp.180.
- ⁴⁶Sankalia, pp.118.

‘Farmer-Labour Continuum’ And Socio-Cultural Transformation In The Agrarian Society Of India

Dr. Nisheeth Rai¹

Abstract

Introduction- *The economic and social development in India cannot be dealt without discussing the agrarian social structure. The socio-cultural transformation is of immense importance whether one is doing research on political change or changes in the values and tradition. However there is always a lack of clear perception about the social structure of agrarian society. Different studies have shown that there is a gap between the ‘text view’ and ‘field view’ of the agrarian social structure. This gap is one of the major causes, why various development programmes failed to fulfill their objectives. The idea of the social structure of agrarian society quiver between the two models one a ‘caste society’ and other a self sufficient ‘village community’. These models fail to capture some of the unique and typical features of Indian agrarian society. The planners of the development programme are totally unaware of these gaps and therefore hope that socio-cultural transformations of agrarian societies are possible by injecting new technology. The growing conflicts and problems in the rural areas serve as a ‘red signal’ to this inadequate technocratic approach to development in present India.*

Objectives- *The main objectives of this paper are 1.to raise some conceptual problem of studying a agrarian social structure 2. To describe the social structure of rural agrarian society existed at the time of independence 3. To present an account of the socio-cultural transformation that has occurred in the agrarian society and 4.To develop the concept of ‘Farmer-labour continuum’.*

Methodology- *The paper does not present any empirical study of agrarian social structure of India. It is based on the content analysis of the various studies and report related to socio-cultural transformation and rural social structure.*

Findings and Conclusion- *The paper concludes by discussing the important changes occurred in the agrarian society like the changes in*

¹ Assistant Professor, Department of Anthropology, Mahatma Gandhi Antarrashtriya Hindi Vishwavidyalaya Post Hindi Vishwavidyalaya ,Gandhi hill. Wardha-442005 Maharashtra Mob. No. 09545200077. Email- nisheeth.raii@gmail.com

jajmani system, land ownership, loss of various folk arts etc. Lastly the paper presents a new concept of 'Farmer-Labour continuum' that is emerging due to impact of globalization in the rural agrarian society.

Keyword- *Farmer-Labour continuum, Wagemani System.*

Introduction :

Anthropologist and Sociologist use the term agrarian society interchangeably with rural society. Both implies the same i.e. a small society (with some exception of affluent villages of Punjab), extending over a shorter physical area, low population density, more than 75% of population engaged in agriculture specially during the monsoon and sowing season and the people show conventionalized modes of behavior and thought. The behavior and thought that were established long ago are considered valuable and applicable at all times present and future. Majumdar (1958) defined it as *not merely a way of life but a constellation of values and as long as these values did not change the agrarian society will retain its identity*. Dube (1955) observes that no village in India is completely autonomous and independent, for it always exist as one unit in a wider social system. The agrarian society includes agriculturists, artisans, craftsman and other occupational groups dependent on agriculture directly or indirectly. All these views or accounts are '**Text view**' because as soon as the researcher goes to the field he/she finds that the '**Field view**' of the agrarian society is different and changed. However, one thing is common in field view and text view that agrarian societies are principally a food producing units which is agriculture based.

Agrarian societies produce not only for their own consumption and subsistence but also for service and manufacturing society which are non-food producing unit. One can imagine which society should be better paid 'a food producing agrarian society' or 'a software and machine producing service and manufacturing society'. The answer ironically is the later society because we believe that we can live without food but starve to death if we do not have machine and software. This is the dilemma of development, which creates confusion in fixing priorities.

The research on development (both social and economical) in India cannot be dealt without discussing the agrarian society. This is simply because 72.18% (2011 census) population still lives in rural India. The study of agrarian society is mainly the study of social groups connected with land and agriculture directly or indirectly. The societies around the agrarian society are changing and undergoing socio-culture transformation. The members of the agrarian society are not a mere, defenseless puppet stung along by fate, they are also changing. Thorner (1956) was among the first to realize it. He argued that earlier structure of land relation and debt

dependencies still prevail. The nature of property relations, the local values that relate social prestige negatively to physical labour, and the absence of any surplus with the actual cultivator for investment on land ultimately perpetuated stagnation. This complex of legal, economic and social relations uniquely typical to Indian agrarian society served to produce an effect that served as a '**built in depressor**'. The stagnation, built in depressor along with the commercialization of agriculture (production for market and land as commodity) reduced the share of workers in agriculture and increased the share of casual labourers. The growing social tensions and conflicts in various parts of the country are due to this abrupt change and inadequate technocratic approach to development.

With this background the aim of this paper is not to present an empirical study of agrarian society. Rather it is a conceptual study based on the content analysis of various studies and M.Phil. Dissertations submitted under my supervision, related to socio-cultural transformation of agrarian society. This also shows the limitation of this paper based on the secondary sources only.

Objectives :

The main objectives of this paper are 1.to raise some conceptual problem of studying an agrarian social structure 2. To describe the social structure of rural agrarian society existed at the time of independence 3. To present an account of the socio-cultural transformation that has occurred in the agrarian society and 4.To develop the concept of 'Farmer- labour continuum'.

Findings and Discussion:

1. Conceptual problem of studying an agrarian social structure :

Various studies have revealed that village community, family and caste are the basic concepts and components of the agrarian social structure which binds the economic and social life of people in the agrarian society. In order to understand the social structure of the agrarian society, various anthropologist and sociologist had given number of concepts. The diversity and contradiction in the concepts creates a problem among the researcher who wish to study agrarian society.

The study of the agrarian social structure is primarily the study of groups connected with land. How to identify these groups and what concept and categories to adopt in order to capture as many features of reality as possible? The first conceptual problem is the **frame of reference**. There is a tendency to apply the models used for studying agrarian conditions in totally dissimilar socio-economic conditions of the country under study. Like, Bhaduri (1984) saw agrarian relations as a case of '**semi-feudal**' mode of production where the landlord virtually controlled everything through his monopoly over land and credit. Similarly, Bhardwaj (1974)

observes the agrarian relations are structured around a network of unequal exchange relations between those who possessed land, labour and credit.

Thorner (1956) tried to conceptualize the agrarian structure on the basis of (i) the form of income derived from the soil, (ii) the type of right of the soil and (iii) the form of actual field work that is done. Thus the agrarian structure of India consists of three classes: **Maliks** (the landlords), **Kisan** (the working peasant) and **Mazdoors** (the labourers). Similarly, Srinivas (1955) conceptualized the structure on a framework of **patron-client relationships** and vertical ties between landlords and tenant, between master and servant and between creditor and debtor.

Gould (1959) suggested that agrarian society is both **centripetal** and **centrifugal**. Peasantry are 'self contained' and 'autonomous' and therefore centripetal. He also finds that they are dependent on the urban centers and hence centrifugal. He also identifies three sets of experiences- local reinforcing experiences represented by marriages, tradition reinforcing experiences represented by pilgrimage and modern reinforcing experiences represented by interaction with urban centers.

Joshi (1969) argues that the agrarian social structure must be viewed on the basis of property structure and productive activity. He further says that the productive activity is characterized by '**social existence form of labour power**'. Thus one must view agrarian society in terms of relationship existing between the masters of land and the actual producers.

The second conceptual problem is the use of **single frame of reference** for the study of the agrarian society for the country as a whole. The adoption of such concepts has blurred the perception that there are certain fundamental differences characterizing the agrarian social structure in different regions of India. These differences are derived from differences of geographical, economical, socio-cultural and political factors.

Thus the researcher in the field faces the problem in the construction of conceptual and methodological frame of reference. Whether to study agrarian society as caste society or class society; Society having Feudal, semi-feudal relation or *Jajmani* relation; As an autonomous, self-sufficient society or a dependent, subservient society; a uniform, homogenous society or diversified, heterogeneous society.

2. The social structure of rural agrarian society existed at the time of independence :

At the time of independence the agrarian social structure was conceptualized as an aggregate of caste, each traditionally linked with an occupation. Mathur (1964) believes that the network of village in relation to the rituals tends to perpetuate the

system of religious ideas and beliefs which maintains the efficient working of society in its traditional structure of caste system. Ghurye (1960) rightly stated that '*though it is the caste that is recognized by the society at large, but it is the sub-caste that is recognized by the individual*'.

Srinivas (1955) discussed about the 'horizontal solidarity' which is depicted in the dependence on co-caste fellows in other village for social, political and matrimonial purpose. He also discussed about the 'vertical solidarity' reflected in the dependency of castes on one another for various services living in one and same village.

At the time of independence various castes living in the village were interdependent because each one of them has a monopoly over an occupation. This interdependence is obtained in two ways (i) A caste provides its goods and services to other caste in exchange for instant payment in kind or cash and (ii) castes relation were supportive, group oriented, long term and continuing, they involve multiple bonds and were durable.

The durable relation between food-producing families and the families that supply them services is known as *jajmani* (term used by Wiser (1936)). The family which receives service is known as '*jajman*' and those who provides service is known as '*kamin*'. Those who do not work like landowners, occupy the highest position, those who works for themselves comes next and at the bottom were those families that 'work for others'.

The '*jajmani*' ties were in between particular families belonging to particular caste. It was hereditary i.e. various families belonging to various castes keep on providing services to particular agriculturist families generation after generation. The relation was exclusive as one family will carry out its relations with only one particular family of particular occupational caste.

Some anthropologist believes that the *jajmani* system was exploitative. As the '*jajman*' were invariably from the upper caste who seeks the service of the occupational caste '*kamin*' which belong to lower caste, without reciprocating adequately. The contrasting argument is *jajmani* system was functional. It gives security to the lower castes that they will never go hungry. For upper caste, it ensures uninterrupted services.

The familial ties of *jajmani* system were protected from generation to generation as they were based on the values of joint family. A joint family is an aggregate of kinspersons who share a common residence, a common kitchen, a common purse including property, and a common set of religious objects. It has a depth of more than two generations living together. Joint families in India are

patrilineal, *patrilocal* and *patriarchal* in majority of cases. It has been observed that upper castes, which are also land owners in many cases, have a higher proportion of joint families than the lower castes, the less propertied as well as the non-propertied ones, which tend to have a higher number of nuclear families. Undoubtedly, there is a direct relationship between the ownership of land and the joint family, because property remains one of the important unifying forces.

Thus the social structure of rural agrarian society at the time of independence was an aggregate of caste and sub-caste; having vertical and horizontal solidarity, linked with *jajmani* relations and based on the values of joint families.

3.Account of the socio-cultural transformation that has occurred in the agrarian society :

The detailed discussion of the two objectives has given some idea of the conceptual contrast and the social structure of the agrarian society. This will help in discussing how the socio-cultural transformation is taking place. I believe that *opportunity and ability tends to induce change*, they acts as a pulling factor of change whereas population growth, economic condition and changes in values and norms acts as pushing factor of change.

The social stratification based on the caste ranking and status of each caste is transforming. The status is now based on two criteria **sacred** and **secular**. The sacred status of caste is based on traditions and regulates the inter-caste relations. The secular status is acquired under modern conditions of living dependent on occupation, source and amount of income. The emphasis on secular status is destabilizing the long existed caste hierarchy. However the members of upper caste had tried to maintain their higher caste ranking by acquiring high secular status, yet if members of lower or middle caste acquire a high secular status, *faction alliance* formation occur leading to increase in tension and unrest. There was more incidence of cumulative inequality (overlapping of two statuses) earlier but now it is transformed into dispersed inequality (two statuses exist independently).

The sacred values and ideas are changing under the impact of new attitudes spreading in the youths of agrarian society. This transformation had adversely affected the integration of society. The breakdown of economic system and emergence of lower caste groups in secular status, brought rivalry instead of co-operation. Besides this widening of social relations outside the village have endangered the power of upper caste. This have affected the basis of social stratification and changed it from sacred to secular. The values and unity of the agrarian society are weakening along with the values of the joint families.

The ideal joint family is also transforming. The forces of development lead to occupational differences and geographical mobility. Members from the same family take up different occupations. Once this occurs, it becomes extremely difficult for brothers to live together; and being in different occupations, there is bound to be inequality in their respective earnings. Such a situation does not arise when they were all working as agriculturists on the same land, as whatever is produced is for the consumption of the entire family. This system works well in situations that do not have individualism and 'individual consciousness' is subordinated to 'collective consciousness'. With occupational differentiation crystallizes individualism and inequality, making it difficult for the joint family to continue undivided for years and years. Thus nuclear family comes as a functional alternative of joint family. Nuclear families emerging in India because of the breakup of joint families, are very different from the nuclear families in the Western world, where the expression 'nuclear family' implies a family that is 'structurally isolated', i.e. a family that has no dependency relations with any other family whatsoever. Indian nuclear families are still embedded in strong kin bonds; they are not isolated as are their counterparts in the West. In India people may live in nuclear families, but they are dependent on their relatives, living in different types of families, for varieties of help. Thus it is a sort of 'nuclear households' comprises of a man, his wife and their unmarried children. And each of these units has long-term, stable, and multiple relations of interdependence with their kinspersons.

When the joint families are changing, which are the core of the *jajmani* system, it also underwent transformation. It was a fact that not every caste of the village participated in this system. In addition to *jajmani* system there has always been contracted wage-labour type of ties between the providers of goods and services and their buyers. The introduction of market based cash economy has brought changes in the *jajmani* system. Beteille (1971) had also observed it in the form of process of formalization in the relation of land owning castes with village artisans and labourers. I believe that in the present market oriented scenario the *jajmani* system is now transformed itself into '**wagemani system**'. In this new *wagemani* system deferred and periodical payment of kind is replaced by instant cash payment. The periodical payment of kind is only taking place at the time of marriages, *janeu*, death rituals and festivals. Like the *jajmani* relations, *wagemani* relations are also durable and continuing over generations. In the *jajmani* system the jajmans safeguards the interests and saves their *kamins* from exploitation at the hands of others likewise in the *wagemani* system the patron help their client (*kamin*) in education, career counseling and even in getting jobs. Whenever the family union takes place in village during festivals and ceremonies the *wagemani* partner are paid in kind. For any other works during the year there is cash transaction.

The families of both '*jajmans*' and '*kamins*' are migrating from the villages, in search of new opportunities. With the increase in cash economy 'wage relations' are increasing. But these wage-relations are different from urban societies. In urban societies the relations are terminated after the transaction is over and in the rural societies these relations are still durable. The durability of the relations are reflected at the time of marriages and death rituals where the washer man, *nau*, *kumharin*, *panihar* and other *kamins* are paid in cash in the forms of *neg* and in kind in the forms of clothes and ornaments. The *wagemani* system is providing some sort of functional unity in the village when 'collective consciousness' is subordinated to 'individual consciousness' and traditional values are decaying.

Thus the socio-cultural transformation in the agrarian societies had brought secular status in social stratification, dispersed inequality, rise in nuclear household and *wagemani* system.

4. The Farmer –Labour Continuum :

In order to develop the concept of **Farmer –Labour Continuum** some operational definition of the terms used in developing the concept. The farmer and labour constitute two ends of the continuum. The connecting link between the two is the peasant. So first of all the three term as used in this paper will be defined.

Farmer- A farmer is the one who owns a farm, necessarily more than one hectare; produce on a commercial basis, on a mass scale, with the basic objective of multiplying their gains. They are basically the land owning groups.

Peasant- A Peasant is the one who may owns a land necessarily less than one hectare or may not owns a land; attached to soil, intend to produce primarily for their subsistence, sell whatever little surplus they have in the markets, they are in constant interaction with other communities and caste groups.

Labour- A labour is the one who does not possess any land, may or may not attach to agriculture activity. They do activities which involve physical activities (unskilled and unorganized) or mental activities (skilled and organized).

The Farmer-Peasant –Labour Continuum is explained in detail in the table given below.

Table showing The Farmer-Peasant –Labour Continuum

S. No.	Characteristics	Farmer	Peasant		Labour
			Land owning less than 1 hectare	Landless	
1	Land owning	Owens land necessarily more than one hectare	Owens land necessarily less than one hectare i.e. marginal holding	Landless	Landless
2	Work for earning	Do not works for earnings but hire others for their works	Works for earning but not under others supervision. they works on their land or for themselves	Works for earning but under others supervision. They work on others land.	Works for earning but under others supervision. They work on others land and property.
3	Attitudes towards land	Reverent attitudes towards land but some time sell them for commercial purpose	Mostly commercial but sometimes shows Reverent attitude towards land	Landless hence no attitude towards land. But they desire to own land	Landless hence no attitude towards land.
4	Family	Joint Family	Nuclear household	Nuclear household	Nuclear household
5	Female work for earning	Female does not go outside for work	Female goes outside for work but on their own land	Female goes outside for work but on others land	Female goes outside for work but on others land and property.
6	Group structure	Heterogeneous group as upper caste and some other backward caste also forms this group	Comparatively less heterogeneous to farmer as comprise mainly of other backward	Comparatively less heterogeneous to land owning peasants as comprise mainly of	Homogenous group as mostly comprise of lower caste group.

			caste and sometimes lower caste	lower caste and sometimes other backward caste.	
7	Position in Jajmani system	Mostly Jajmans	Jajmans for landless group and <i>Kamin</i> for farmers	Mostly <i>Kamin</i>	Only <i>kamin</i>
8	Level of Production	Surplus production	Subsistence production	Work for wages	Work for wages

The table clearly explains the concept of The Farmer-Peasant –Labour Continuum. There are eight characteristics on which this concept is based. It can be easily observed that the farmers are at the one end of the pole and the labours are on the opposite end of the pole. For example farmers are landowners and hire others for their earnings whereas labours are landless and work for wages under others supervision. The connecting link in between the two is the peasant group who possess the characteristics of both groups. With the impact of modernization and development the length of continuum pole is shrinking as the differences are diluting. The families of the landowning farmers are changing into nuclear households, this is leading into division of property and land and sometimes the portion of landholding comes below one hectare hence **pesantization** (i.e. transformation of farmer into a peasant society, or peasant economy; the process or result of becoming peasant in nature) is taking place. This is also forcing the farmers' men and women to work for earning, now they are also working under others supervision but mostly in skilled, organized service or manufacturing sector. Similarly, the peasant families are transforming into landless peasants and labour.

Conclusion :

It is generally believed that the process of development and agriculture modernization is accompanied by a change in the social relations of production, leading to freeing of agricultural labour from the relation of patronage and institutionalized dependencies. De-patronization has been experienced in farmer-labour relationship in village. The economic development involves a process of specialization and diversification in which trends towards decline in share of agriculture workforce and incline in non agricultural sectors. The two major changes that took place are: i) a reduction in the share of workers in agriculture particularly in the number of self-employed cultivators and ii) An increase in the share of casual labourers.

The factors which were responsible for the socio-cultural transformation of agrarian society are education, money economy, increasing population, crop failures, increased opportunities for occupational and spatial mobility outside market, urban employment and government programmes. The changing economic life of the agrarian society due to participation in the process of modernization has affected the entire way of life.

The Indian farmers are increasingly becoming outward looking orienting their needs to demands of the market rather than local conventions and earlier traditions. Yet the impact of the change on different caste groups has been a differential one. This is the main reason why the changes in agriculture have not secured a better quality of life for all social categories.

References:-

1. Beteille, A. (1972). *Inequality and Social change*. Delhi : University Press.
2. Bhaduri, A. (1984). *Economic structure of backward agriculture*. New Delhi : Macmillan India ltd.
3. Bhardwaj, K. (1974). *Production conditions in Indian Agriculture*. Cambridge : Cambridge University Press.
4. Dube, S. C. (1955). *Indian Village*. London : Routledge and K. Paul Publication.
5. Gould, H. A. (1959). *The Peasant Village: Centrifugal or Centripetal*. Eastern Anthropologist. (Vol13), No.1.
6. Ghurye, G. S. (1960). *After a century and quarter*. Bombay : Popular Book Depot.
7. Joshi, P. (1969). *Agrarian social structure and social change*. Sankhya-The Indian Journal of Statistics. (Vol. 34), No.3/4.
8. Majumdar, D. N. (1958). *Caste and Communication in an Indian Village*. Calcutta: Asia Publishing House.
9. Mathur, K. S. (1964). *Caste and Rituals in Malwa village*. Bombay : Asia Publishing House.
10. Srinivas, M. N. (1955). *India's Village(ed.)*. Calcutta: Asia Publishing House.
11. Thorner, D. (1956). *The Agrarian prospect in India*. Delhi : University Press.
12. Wiser, W. H. (1936). *Hindu Jajmani System*. Lucknow : Asia Publishing House.
13. http://www.dataforall.org/dashboard/censusinfoindia_pca/. Retrieved on 3/11/2016.

A Study of the Social Status of Rural Women under Panchayat Raj in a Block: A Case Study of Sonipat District, Haryana

Dr. Manju Rani¹
Mr. Sunil Kumar Chobe²

Abstract

Today, in most of the developing countries more and more emphasis is laid on the need for the development of women and their active participation in the main stream of development process. It is widely recognized that women in India had been kept in dark in the name of custom, tradition and religious faith. The government of India said that "Our vision in the new century of a nation where women are equal partners with men". The 73rd Constitutional Amendment Act has mandated not less than 1/3 reservation for women. Panchayati Raj Institutions, the grass-root units of Local Self Government, have been proclaimed as the vehicles of socio-economic transformation in rural India. Effective and meaningful functioning of these bodies would depend on active involvement, contribution and participation of its citizens both male and female.

Keywords : Panchayati Raj, Gram Sabha, Sonipat, Haryana, Local Self Government, Amendment, Women Empowerment,

Introduction :

Panchayati Raj is the basic unit of administration in a system of governance. The Constitutional (73rd Amendment) Act 1992 came into force in India on 24 April 1993 to provide constitutional status to the Panchayati Raj Institutions. This act was extended to the Panchayats in the tribal areas of eight states, namely Andhra Pradesh, Gujarat, Himachal Pradesh, Maharashtra, Madhya Pradesh, Orisha and Rajasthan from 24 December 1996. Currently, the Panchayati Raj System exists in all the states of India except Nagaland, Meghalaya, Mizoram and in all Union Territories except Delhi. It has three levels: Gram Panchayat(village level) Mandal Parishad or the Block Samiti or Panchayat Samiti(block level) and Zilla Parishad(district level).

Meaning and History :

Panchayati Raj is the oldest system of local government in the Indian subcontinent. The panchayat raj is a South Asian political system mainly in India, Pakistan, Bangladesh and Nepal. It is the oldest system of local government in the Indian subcontinent. The word "Panchayat" means assembly

¹ Assistant Professor, Indira Gandhi National Open University, Delhi.

² Library Assistant, Indian Institute of Tourism and Travel Management (Under Ministry of Tourism, Government of India), Noida

(ayat) of five (panch) and raj means “rule”. Traditionally Panchayats consisted of elderly and wise people chosen by the local community, who used to settle disputes between individuals and villages. The leader of the panchayat used to be called as Mukhiya or Sarpanch.

The reservation of women, though on a limited scale, began much before the Seventy Third Amendment. The Constitution of India, as laid down in the Directive Principles of State Policy, envisages that "state would take steps to organize village panchayats as units of self-government" (Article 40) since then, panchayats have come a long way. Highlighting the importance of the Act for the Women, Mani Shankar Aiyer (1997) observed: "India isthe first country in the World to adopt a grassroots approach to the conscientisation and empowerment of women".

A case study of SC women in Haryana showed that many of them are not aware of their role and responsibilities in PRIs.

The position of SC and ST women is much worse in this regard; they feel ostracised on caste ground also. Under such circumstances, women did not visualise any substantive role for them in many non-gendered developmental issues like economy, politics, development, employment, housing, and sanitation, water, land etc.

Thus, there emerged two schools of thought on the subject opposing each other. The protagonists hold that in a male-dominated political system, which refuses to provide space for women, reservation for them would help remove imbalances and lead to social mobilization among them. The antagonists, on the contrary, feel apprehensive about the consequences of the measure considering structural cleavages in rural India and argue that the position of women as chairpersons’ under-cuts the age-old male-dominated landed class, and upper caste based power structure and the latter will not be able to reconcile themselves to this idea. As the women members acquire confidence and feel empowered, problems like prohibition, child marriages, and domestic violence find important place in the agenda of panchayat deliberations.

Constitutional Provisions :

Article 15 (3) to the Constitution of India empowers State to make special provisions for women. This constitutional mandate is recognition of the fact that women in India need to be empowered socially and economically so as to ensure their full participation in social, economic and political activities of the country. Balwant Rai Mehta Committee Report (1959) had suggested only that the 20-member Panchayat Samiti should co-opt or nominate two women interested in work among women and children.

The Ashok Mehta Committee Report (1978) recommended a two-tier panchayat system. National Perspective Plan for Women (1988) recommended 30

percent reservation for women in these bodies. In 1985, Karnataka introduced 25 percent reservation for women in the Mandal Praja Parishads. Andhra Pradesh, too, had in 1986 provided for reservation of 22-25 percent for the Gram Panchayat (GP), with two women to be co-opted in the Panchayat Samitis, in addition to the elected women members.

Article 243D of the Constitution of India introduced through above-mentioned 73rd CAA provides that one-third of the total number of seats and offices of the Chairpersons in PRIs at each level shall be reserved for women to be allotted by rotation to different constituencies in a Panchayat. Such reservations of seats and offices of the chairpersons for women are also within the reservations for SCs and STs in all three tiers of PRIs. That mean not less than one-third of all seats and offices reserved for SCs and STs.

Although 73rd CAA provides for only 1/3rd reservation for women in PRIs, as many as 19 States have raised reservation of seats and offices of chairpersons to women to 50%.⁴ Efforts are on to increase the reservation from 1/3rd to 1/2 all over India. There are approximately 13.45 lakh Elected Women Representatives (EWRs) in PRIs which constitute 46.14% of total Elected Representatives (ERs).

Structure of PRIs

1. **Zilla Parshid** : At the topmost tier, the District Level is the Zilla Parishad which is primarily a coordinating body supervising the activities of the Panchayats and Panchayat Samiti.
2. **Panchayat Samiti** : This is the second tier of the Panchayati Raj. The Balvantray Mehta Committee report envisaged the Samiti as a single representative and vigorous democratic institution to take charge of all aspects of development in rural areas.
3. **Gram Panchayat** : It is the first tier of Panchayati Raj system. It is the executive body of Gram Sabha. The size and term of Gram Panchayat varies from state to state. The Assam Act provides for the smallest number (I to 15), whereas Andhra Pradesh and Orissa have provision for larger bodies (15 to 17) and (11 to 25) respectively.

Data Collection:

List of villages during survey -

District	Block	Panchayat/ Village
SONIPAT	SONIPAT	Shadipur, Pinana, Murthal Khas
	GANNAUR	Panchi Jatan, Patti Brahmanan

These are some of the villages during the survey from where the data was collected.

Agewise classification of respondents -

Age Group	Number	%
Young Age (18-31)	33	66%
Middle Age (32-50)	14	28%
Age (Above 50)	03	06%
Total	50	100%

Source: Based on primary data

The table 1 presents the age wise classification of the respondents. A perusal of the table reveals that out of total sample of 50 female respondents (66 per cent) belonged to 18- 31 years of age group, 28 per cent belonged to 32-50 years of age group. Only 06 per cent respondents were from the age group of above 50 years.

Education qualification of the respondent -

Education qualification	Number	%
Illiterate	03	06%
Matric	17	34%
Senior secondary	14	28%
Graduate	13	26%
Undergraduate	05	10%
Total	50	100%

Source: Based on primary data

The table 2 that majority of our respondents 34 per cent were matric passed. 14 per cent were studied up to senior secondary level. Followed by graduate level 13 per cent and 10 per cent respondents were Post-graduate and only 06 per cent women were illiterate. Education level was very low in this area. Education is essential to bring awareness in the respondents in context to PRI's.

Distribution of the respondents on the basis of their caste -

Caste	Respondents	%
Upper caste	29	58%
Scheduled caste	13	26%
OBC	08	16%
Total	50	100%

Source: Based on primary data

Table 3 shows that out of the total sample of 50 respondent's majority of women 58 per cent were from upper caste, followed by Scheduled caste 26 per cent and other backward caste 16 per cent. So, caste system does not affect the participation.

Awareness level of the respondent about the Panchayati Raj -

S. No.	Awareness	Respondent saying 'YES'	%
1	Knowledge of Panchayati Raj Act 73rd Amendment	19	38%
2	Sources of Income of Panchayats	13	26%
3	Power & Works of Panchayats	15	15%
4	Seats reserved for women in PRI's, Assemblies & Parliament	21	21%

Source: Based on primary data

Table 4 shows that respondents have very less awareness about the Panchayati Raj Institution. They have very little knowledge about the Panchayati Raj Act 73rd Amendment, power and works of the Gram Panchayats, sources of income of Gram Panchayats and reservation of seats PRI's, assemblies and parliament. So, we found less awareness of the respondents about various issues of PRI's and constitutional bodies.

Mode of electoral participation of women in Panchayat -

S. No.	Participation	Number of respondents saying 'YES'	%
1	As a Voter	30	60%
2	Supporter of political party	15	30%
3	As a campaigner	05	10%
4	As a candidate	00	00
	Total	50	100%

Source: Based on primary data

Table 5 shows that majority of respondents participate in the election as voter 30 per cent respondents participated to support any political party. Only 10 per cent respondents participated as a campaigner in the Panchayats election. When the questions were asked from the respondents about their own choice, interestingly, most of their response show that they casted their vote which was decided by their husband. Rather they only know the symbol of the political party which was tell by their husband.

Achievements of Women in PRIs :

Due to patriarchy and perceived threat of male losing their domination of the political system, potential and achievements of elected women in PRIs was not recognized in the beginning. They were dismissed as proxies of their husbands and other male members of their families and at times as proxies of elites in the village. Their capacity to understand the process of governance and to lead the affairs of

panchayats was questioned. However, many women elected representatives have made their mark in bringing positive changes in their areas.

For example, woman Sarpanch of Chandsamand GP in Karnal district of Haryana has developed a three-pond system under MGNREGA with the purpose to treat the grey water and further use the same for gardening, kitchen gardening and irrigation purposes. For the beautification of the ponds, a green belt has been developed around the pond. Dhauj, another woman headed GP in Haryana has taken several initiatives towards empowerment of women. Among these are skill development of women and girls, bridging the digital divide through mobile computer training institute, motivating and orienting school girls on their rights, campaign against Purdha/Ghunghat (veil) system etc. An MBA graduate who quit her corporate career with one of the country's biggest telecom firms to become the sarpanch of Soda GP in Rajasthan has been working ever since to ensure clean water, solar power, paved roads, toilets and a bank to the village.

Woman Sarpanch of DhaniMiyan Khan GP in Haryana built a training centre for women and ensured that every village child went to school. Under her guidance, her village won many awards for its good sanitary conditions, zero dropout rate and the best sex ratio among all villages in Haryana. Former investment banker, woman Sarpanch of Dhunkapara GP in Odisha launched a campaign to revive traditional folk art in her village and ensured that the benefits of the various government schemes reach the needy and deserving people. She has introduced the benefits of Public Distribution System to her village, which wasn't known to most people. Now they avail wheat, kerosene and other items at subsidised prices. She also started a major literacy campaign for women in the panchayat where only signatures would be recorded for official applications, instead of thumb impressions. Her work was recognized internationally when she was selected to be a part of International Visitors Leadership Program by the US Consulate to speak on the importance transparency and accountability in the government.

Pattanaik (2010) studied functioning of EWRs in many panchayats and found "it is clear that women's leadership in panchayats is transforming India. These elected women-now role models to the other women in their communities- are altering the development agenda to address issues critical to village life. The success stories number in millions. Women throughout India- from Orissa to Assam to Uttar Pradesh to Bihar- are ensuring that roads are repaired, electricity is brought to their villages, schools are built, latrines installed, medical services are available, water sources are made safe, local savings groups are formed, and the list goes on and on."

India Spend study 2017 in six districts of Tamil Nadu has found that 60% women elected representative of PRIs are functioning independently of their male

family members or colleagues. All that elected women representatives of PRIs have been able to achieve does not mean that all the hurdles have vanished.

Challenges before Elected Women Representatives (EWRs) :

- Patriarchy
- Caste System
- Lack of Cooperation from Line/Sectoral Departments
- Inadequate Capacities
- Rotation of Terms
- Encroachment and Non-Payment of Taxes/ Fees
- Two Child Norm
- Inadequate Women Panchayat Functionaries

Governments Initiatives :

The Ministry of Panchayati Raj (MoPR), commissioned a Study on elected women representatives in Gram Panchayats.

In order to bring about 50% reservation for women in Panchayats in all States, a Constitution Amendment Bill namely the Constitution (One Hundred and Tenth Amendment) Bill, 2009 was introduced in the Lok Sabha on 26.11.2009. However, the matter was not taken up presumably because of other important businesses in the House. Present government has also tried to revive this proposal.

Run many programme for capacity building of ERs of PRIs, the Ministry of Panchayati Raj (MoPR) has been making continuous efforts by launching and implementing various schemes like (RGSY); (PMEYSA); (BRGF), RGPSA) (RGSa).

Status of Rural Woman of Haryana :

The status of rural women in society of Haryana state is concerned it is intimately connected with their economic position which depends on their rights, roles and opportunities for participation in economic activity. Therefore, “the status of women is ascertained to indicate women’s position in the society. It is generally operationalized both as quantifiable and non-quantifiable variables with help of indicators, such as women’s work participation rates, fertility rates, life expectancy, educational levels etc. to arrive at a consolidated picture” (Desai, 2001).

A study of different demographic aspects in Haryana leads to the conclusion that women population has increased over the last four decades while district-wise demographic profile of women varies from one district to another in various demographic features District Faridabad is the most populous district with the highest concentration of women population and district Panchkula has the least concentration of women population.

In case of sex ratio in the state, an increased is observed during 2011 after a continuous decline in sex ratio; it has improved in the state during the last decade and reached 871 points on every 1000 men. Geographically, the highest increase in sex ratio was recorded in the western part of the state and the lowest in the eastern part. It is very much surprising that in spite of economic development in the state, there is low and declining sex ratio (Census of India, Haryana, 2011).

Age and sex structure of the population provide an insight of the past, present and even the future demographic trend. The Census of India 2011 data shows that among the women population, the highest percentage of women has been recorded in the age-group of 0-34 years and the lowest percentage of women found in the age group of 60+ from 1971 to 2011. The highest percentage of women population in the age group of 0-14 years was recorded in district Gurugram while the lowest percentage was registered in district Ambala. Moreover, the marital status of a women affects population in growth directly. Almost 50 percent women of the state are found married during all the decades. The number of married women is higher in rural areas than in urban areas. Besides it, the highest percentage of women in 'divorced and separated' category was registered in district Ambala and the lowest in district Mahendragarh as per the census of 2011.

Women's Participation in Panchayati Raj: present status :

As earlier indicated, the question of women empowerment through participation in PRIs was examined from the perspectives of

- present women panchayat members themselves,
- outgoing women members of panchayats,
- present and outgoing male members of panchayats,
- women candidates who unsuccessfully contested any last two panchayat elections, and
- officials associated at different levels with the functioning of panchayat raj institutions in respective states. This is devoted to the discussion on self-perception of present women members of panchayats about their participation and resultant empowerment.

"Participation of Women in Panchayati Raj Institutions" is a study conducted to know the awareness and constitutional knowledge of women in PRI's. The study has been conducted on 50 women respondents in village of District Sonipat Haryana. The study shows that participation of women in the affairs of Panchayat Elections is not up to mark. They have less awareness about the Panchayati Raj Act 73rd Amendment and the working of gram Panchayats. Even Our respondents have very less knowledge about the reservation of seats for women in Panchayats, Assemblies and Parliament. Our respondents also don't know about the various sources of the

gram Panchayats. So, in the light of the above analysis, it is quite obvious that a number of reasons like illiteracy, poverty, traditional family values and pattern of society, male dominance society etc. are responsible for their less participation in Panchayati Raj Institutions.

Conclusion :

It is widely recognized that women in India had been kept in dark in the name of custom, tradition and religious faith. Very young or very aged women may not be as effective as middle-aged women, who are more suited to be a part of the Panchayati Raj. Women in general and rural women in particular continue to constitute the single largest group of back-ward citizens in India who neither have access to power structure nor any other effective methods are adopted to overcome their age-old inequality and subordination. For true equality to become a reality for women the sharing of power in equal terms with men should be the major strategy so that they can play an effective role in decision making process especially in areas where various policies have direct bearing on their well-being.

References :

1. Arun, Rashmi. (1996, April-June 12). Role of Women in Panchayati Raj. *The Administrator*.
2. Bhargava, B. S. (1982). *Panchayati Raj System in Delhi*. New Delhi : Jackson.
3. <http://nlrd.org/wp-content/uploads/2012/01/empowerment-of-women-through-panchayats.pdf>. Retrieved on 07/07/2019.
4. <http://www.isec.ac.in/WP%20-%20186.pdf> Retrieved on 3/11/2018.
5. <http://www.pib.nic.in./newsite/erelease.aspx?relid=18458> Retrieved on 4/10/2019.
6. Jain, Devika. (ed). (1996). *Indian Women, Publication Division Of Ministry Of Information And Broadcasting*. Government of India.
7. Mandal, Amal. (1998). *Women in Panchayati Raj Institutions*. New Delhi : Kanishka Publishers.
8. Mishra, Sweta. (1997, Jan-March). Women and 73rd Constitutional Amendment Act: A Critical Appraisal. *Social Action*.
9. Subha, K. (1997). *Delhi Panchayat Election 1995*. New Delhi : Concept Publishing Company.
10. Unnati, (2000). Status of Panchayati Raj Institutions in Rajasthan. Jaipur : 1004-99.
11. www.onlinewomeninpolitics.org/india/satapathy.doc. Retrieved on 3/11/2016.

‘राकेश कुमार सिंह’ के उपन्यासों में आदिवासी आंदोलन और संघर्ष

सोनू कुमार भारती¹

सारांश

बाहरी शक्तियों द्वारा किसी समाज या समुदाय विशेष की पहचान और अस्मिता के अतिक्रमण तथा उसके विरोध की कड़ियों के दस्तावेजीकरण से इतिहास की श्रृंखला का एक बड़ा हिस्सा तैयार होता रहा है। इसके सामान एक सच यह भी है कि घुसपैठ और संघर्ष की न जाने कितनी द्वंद्वात्मक संघर्ष गाथाएँ इतिहास का हिस्सा बनने से रह जाती हैं या कि जानबूझ कर उन्हें इतिहास से बाहर कर दिया जाता है। अंग्रेजी सत्ता के विरुद्ध भारत के आदिवासियों द्वारा किए गए स्वतंत्रता संघर्ष भी इतिहास में दर्ज होने से छूट गई या कि छोड़ दी गई। राकेश कुमार सिंह इन्हीं ऐतिहासिक घटनाओं का रचनात्मक पुनर्पाठ प्रस्तुत करते हैं। ऐतिहासिक तथ्यों पर आधारित उपन्यासों की भूमिका इन अर्थों में दोहरी हो जाती है कि वे न सिर्फ इतिहास में दर्ज घटनाओं का पाठ प्रस्तुत करे बल्कि इतिहास में अंकित होने से रह गई घटनाओं का कथात्मक दस्तावेजीकरण भी करें। राकेश कुमार सिंह इन संघर्षों और आंदोलनों के माध्यम से न सिर्फ हमें आदिवासियों की समरगाथा से परिचित करवाते हैं बल्कि वे आदिवासी समाज के भीतर जा कर उनकी सामाजिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक परंपराओं को भी यथार्थ के धरातल पर एक मार्मिक अभिव्यक्ति प्रदान करते हैं। राकेश कुमार सिंह अपने उपन्यासों में न केवल आदिवासियों के सांस्कृतिक और राजनीतिक गतिविधियों का चित्रांकन करते हैं बल्कि उनके समाज में व्याप्त अंधविश्वास और रूढ़ियों को भी उजागर करते हैं। प्रस्तुत शोध पत्र राकेश कुमार सिंह के उपन्यासों के अलोक में भारतीय आदिवासी आंदोलनों व उनके संघर्ष का विस्तृत मूल्यांकन प्रस्तुत करता है।

‘राकेश कुमार सिंह’ के उपन्यासों में आदिवासी आंदोलन और संघर्ष :

जब हम भारतीय स्वतंत्रता संग्राम की बात करते हैं तो निश्चित रूप से अंग्रेजी सरकार के खिलाफ लड़ी गई लड़ाईयों की चर्चा होती है। इस लड़ाई की शुरुआत भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की उत्पत्ति से मानते हैं, भले ही उस संगठन की स्थापना वर्ष 1885 में एक अंग्रेज ए.ओ. ह्यूम द्वारा भारतीय जनमानस और ब्रिटिश सत्ता के बीच सेफ्टी वाल्व के रूप में किया गया था, ताकि ब्रिटिश सत्ता बरकरार रहे और सुधारवादी दृष्टिकोण अपनाकर भारतीय जनमानस में पैदा होने वाली ब्रिटिश विरोधी भावनाओं पर नियंत्रण किया जा सके। इस प्रक्रिया का दूसरा दौर 20वीं सदी के आरंभ में उभरे ब्रिटिश विरोधी प्रतिरोध के रूप में सामने आया। तीसरे और अंतिम दौर में जो स्वतंत्रता संग्राम लड़ा गया उसका श्रेय महात्मा गाँधी को दिया जाता है।

¹ शोधार्थी (हिंदी) हिमाचल प्रदेश केंद्रीय विश्वविद्यालय, धर्मशाला.

संपर्क- 7217689970, ईमेल- sonubharti1015@gmail.com

यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि जिसे स्वतंत्रता संग्राम माना गया है, क्या वह अंग्रेजों के विरोध में भारत के स्तर पर लड़ी गई एक मात्र लड़ाई थी? क्या इस संग्राम में इससे इतर विभिन्न अंचलों में अपने-अपने स्तर पर जन समुदायों द्वारा लड़ी गई वे लड़ाइयां शामिल थी जो सन 1857 से बहुत पहले और बहुआयामी स्तर पर ब्रिटिश सत्ता के खिलाफ लड़ी गई? क्या भारत के आदिवासी अंचलों में जब अंग्रेजी सत्ता ने पैर रखे, तभी से प्रतिरोध, संघर्ष व बलिदान की जो घटनाएँ सामने आई हैं, भले ही ये संघर्ष स्वतंत्रता संग्राम की मुख्यधारा की लड़ाई में किसी कारणवश शामिल हुई या न हो पाई हों, वे स्वतंत्रता संग्राम की श्रेणी में नहीं आती? आदिवासी समाज मेहनत और संघर्षशीलता के लिए जाना जाता है, आदिवासी संघर्ष की श्रृंखला अत्यंत लम्बी है, उसमें जिस प्रकार आदिवासी नायकों का नाम आता है, उसी प्रकार स्त्रियों का योगदान भी देखने को मिलता है। इससे पता चलता है कि जब भी आदिवासी पुरुषों ने बाहरी शक्तियों से संघर्ष किया उसमें आदिवासी स्त्रियों ने भी पुरुषों का पूर्ण सहयोग कर बराबरी का परिचय दिया।

भारतीय इतिहास में अंग्रेजी राज्य एक ऐसा समय था जिसने भारतीय ढांचे को तहस नहस कर दिया था, आदिवासी प्रान्तों में अंग्रेजों ने उसी तरह नरसंहार किया जैसे देश के दूसरे हिस्से में किया था। हम सभी जानते हैं कि जीवन के लिए संघर्ष केवल मनुष्य जाति ही नहीं जीव-जंतु, पेड़-पौधे आदि भी करते हैं, एक बीज को अंकुरित होकर वृक्ष बनने में वर्षों लग जाते हैं, वे धूप, वर्षा, आंधी, और तूफान आदि की मार सहकर अपना अस्तित्व कायम करते हैं, मधुमक्खी शहद की तलाश में कोसों दूर जाकर मधु एकत्रित करती है। इन सबका संघर्ष जीवन को बचाए रखने के लिए होता है। कुछ संघर्ष ऐसे भी होते हैं जो अपने साथ-साथ समाज की रक्षा के लिए किये जाते हैं। ऐसे संघर्ष में आदिवासियों द्वारा किया गया वर्ष 1781 में “पहड़िया क्रांति” से लेकर सन 1855 “संथाल हूल” ही नहीं, 1900 में बिरसा मुंडा द्वारा किया गया आंदोलन “उलगुलान” भी है। ऐसे संघर्षों को विद्रोह का नाम देकर अंग्रेजों द्वारा कुचल डालने की कोशिश की गई। अपनी अस्मिता और अस्तित्व को बचाए रखने के लिए जिन आदिवासियों ने आंदोलन किया उनका नामोल्लेख इतिहास में नाममात्र के लिये किया गया है। कुछ इतिहासकारों ने ललमुहों द्वारा लिखे गए इतिहास की पुनर्व्याख्या की या फिर अपनी आवाजों को उनकी आवाजों के साथ मिलाकर उनके विचारों को ही अभिव्यक्त किया। जिस 1857 के विद्रोह को प्रथम स्वतंत्रता संग्राम की संज्ञा दी जाती है, इसके पहले के आंदोलनों ने ही इस संग्राम के लिए प्लैटफार्म तैयार किया था, लेकिन नींव की ईंट को भूलकर अकसर भव्य ईमारत को ही देखा जाता है।

कुछ इतिहासकार और साहित्यकार भव्य ईमारत को न देख कर नींव की ईंट को देख रहे हैं, और इसी नींव पर आदिवासियों के संघर्ष की भव्य ईमारत को तैयार करने की कोशिश कर रहे हैं, ऐसे साहित्यकारों में राकेश कुमार सिंह भी हैं। बीसवीं सदी के अंतिम दशक में जिन थोड़े से रचनाकारों ने अपनी सार्थक उपस्थिति दर्ज की है, राकेश कुमार सिंह उनमें महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। इन्होंने अपनी रचनाओं में समकालीन जीवन और उसमें से विलुप्त होते जीवन रस को दिखाया है। इन्होंने अपनी रचनाधर्मिता के केंद्र में जनजातीय समाज को रखा है, तथा इस समाज की लोक परंपराएं, सांस्कृतिक आदि विशेषताओं के साथ-साथ इस

समाज में व्याप्त रुढ़िवादी परंपराएं और अंधविश्वासों को भी दिखाया है। इनकी रचनाओं में आदिवासी समाज की तमाम गतिविधियों का चित्रण मिलता है चाहे वे आर्थिक हो, सामाजिक हो, सांस्कृतिक हो या फिर राजनैतिक सभी अपने यथार्थ रूप में मौजूद हैं। पूंजीपतियों द्वारा अपने स्वार्थपूर्ति के लिए हो रहे आदिवासियों का शोषण तथा उनका अभावग्रस्त जीवन और उनकी दैनिक समस्याएँ, इन सभी पहलुओं को राकेश कुमार सिंह बहुत ही सार्थक ढंग से उठाते हैं और उन्हें मार्मिक अभिव्यक्ति प्रदान करते हैं।

इन्होंने अपने उपन्यास 'साधो यह मुर्दों का गाँव' में विचाराधीन कैदियों की नरकीय जीवन स्थितियों और जटिल मनःस्थितियों को ही नहीं दिखाया है, बल्कि यह उपन्यास एक कैदी अवनी बाबू की वैयक्तिक त्रासदी और मनःस्थितियों का बयान भी है, इसके साथ ही यह कृति प्रशासनतंत्र की संदेहास्पद भूमिका, अव्यवस्था, भारतीय कारागारों की अमानवीय स्थितियों, न्यायप्रणाली की विडम्बनाओं तथा अपराध और दंड की मारक विसंगतियों को भी दिखाता है, जिसे जानकार दहशत सी होती है कि क्या सचमुच हमारा समाज दिनों-दिन संवेदनहीनता से ग्रस्त होता जा रहा है? क्या मानवीय मूल्यों का लगातार पतन हो रहा है? जिससे कि हमारा समाज संवेदनहीन मुर्दों के गाँव में तब्दील होता जा रहा है।

राकेश कुमार सिंह अपने एक अन्य उपन्यास 'पठार पर कोहरा' में झारखंड के वर्तमान जनजातीय जीवन को केंद्र में रखा है। इस उपन्यास में उन्होंने अंग्रेजों के भारत छोड़ने के बाद झारखंड के जंगलों में किस तरह एक नई शोषक संस्कृति का जन्म हुआ, और यह संस्कृति साहू, बाबू, और बंदूक की संस्कृति है। उन्होंने दिखाया है कि कैसे आज भी एक निर्धन आदिवासी जन्म लेता है, बाबू के घर में बेगारी करता है और साहू के कर्ज में मर जाता है। प्रस्तुत उपन्यास में राकेश कुमार सिंह ने एक संवेदनशील और दृढ़ इच्छाशक्ति वाले नायक के माध्यम से इन क्षेत्रों में शोषित, उत्पीड़ित और अत्याचार के भंवर में फंसे आदिवासियों को सचेत करते हैं, साथ ही साथ एक आदिवासी युवती के आत्मसंघर्ष एवं नारी मुक्ति के मुद्दों को भी उठाते हैं। प्रस्तुत कृति में झारखंड के इस नग्न यथार्थ के साथ-साथ लोक जीवन का मार्मिक वर्णन भी है।

अपने उपन्यास 'जहाँ खिले हैं रक्त पलाश' में झारखंड के पलामू जिले को केंद्र में रखा है, वहाँ की कृषि समस्याएँ, अंधाधुंध वनों की कटाई, बिगड़ती हुई कानून व्यवस्था, अपराध और राजनीति का रिश्ता, भूमिगत संघर्षों की खूनी लड़ाइयाँ तथा उन सबके बीच वहाँ के लोगों में जीवित आस्थाएँ और लोक संस्कृति को दिखाया है। उन्होंने यह भी दिखाया है कि किस तरह महान उद्देश्यों को लेकर चलाया गया आंदोलन उग्रवाद का रूप ले चुका है तथा अपने आदर्श लक्ष्य से भटक चुका है।

राकेश कुमार सिंह ने अपने एक अन्य महत्वपूर्ण कृति 'महा अरण्य में गिद्ध' उपन्यास में झारखंड राज्य की मांग को लेकर चलाये गए आंदोलनों की इतिहास गाथा को ले कर सामने आये हैं। इस उपन्यास में आदिवासियों के विस्थापन की समस्याएँ, महाजनों द्वारा किये जा रहे शोषण, स्त्री शोषण, तथा शोषण मुक्त अलग राज्य झारखंड के लिए चलाए गए जन आंदोलनों और संगठनों के इतिहास को दिखाया है। यह उपन्यास बिहार विभाजन के पृष्ठभूमि को आधार बनाकर लिखा गया है। यह कृति आजादी के पहले से लेकर

अलग राज्य झारखंड बनने तक के समय-अवधि को समेटा हुआ है। इस उपन्यास के माध्यम से राकेश कुमार सिंह आदिवासियों द्वारा किये गये संघर्षों के कई रूपों को सामने लाते हैं। उन्होंने दिखाया कि झारखंड राज्य बिहार से केवल राजनैतिक और भौगोलिक आधार पर ही विभाजित नहीं हो रहा था, बल्कि अब बिहार के हाथ से वनोपज, खनिज संपदा और सस्ते श्रम निकलने वाली थी, और इस संपदा पर गिद्ध की भांति झारखंड के नेतागण, जमींदार, ठेकेदार और भ्रष्ट सरकारी अधिकारी नजर गड़ाए बैठे थे। इस कृति में लेखक ने झारखंड राज्य की मांग के इतिहास के साथ-साथ आदिवासी जीवन संघर्षों का सजीव चित्रण किया है। यह उपन्यास हमारे सामने कई प्रश्न छोड़ जाता है जल, जंगल और जमीन खोने के बाद इन आदिवासियों के पास बचा क्या है? जिस अलग राज्य का सपना यह समाज देख रहा था, यह वह राज्य तो कतई नहीं था। अपना राज, जमींदारों के शोषण से मुक्ति, जंगलों में घूमने की आजादी, न जाने कितने ऐसे सपने थे, जो झारखंड के लोग देख रहे थे, लेकिन पूंजीपतियों, जमींदारों और ऊँची जातियों के लोगों ने राज्य का निर्माण होने से पहले ही हर स्तर पर कब्जा करना शुरू कर दिया। उपन्यास के मुख्य पात्र ददुआ मानकी के समर्थन करते हुए सुनील कहता है “न चैन, न सूख, न घूमने फिरने की आजादी, हमेशा पुलिस का भय हमें अलग राज्य से क्या मिला?”¹ इस कथन से पता चलता है कि यह वह राज्य नहीं था जिसके सपने झारखंड के लोग देख रहे थे, और साथ ही साथ यह भी सामने आता है कि अपने साथ हो रहे छलावे को भी समझने लगे थे। इन सबके खिलाफ ददुआ मानकी आवाज उठाता है, और जमींदारों, ठेकेदारों के द्वारा किये जा रहे शोषण के विरुद्ध, औद्योगिकरण, अशिक्षा के विरुद्ध, प्रशासनिक उपेक्षा के विरुद्ध और अलग झारखंड राज्य की मांग को ले कर संघर्ष करता है। इस उपन्यास में यह भी दिखाया गया है कि किस तरह आजादी के बाद भी जमींदारी प्रथा कायम है? लेखक कहता है, “इस क्षेत्र में प्रभुदयाल शाहदेव की जमींदारी व्यवस्था अभी भी कायम थी। महुआटांड प्रखंड में लाल साहब या राजा गोमके के नाम से ख्यात थे प्रभुदयाल शाहदेव क्षेत्र के आदिवासियों के लिए ही नहीं, बल्कि पुलिस, सरकारी पदाधिकारियों, ठेकेदारों, प्रखंड के अधिकारियों के लिए राजा गोमके बड़े सरकार थे।”²

राकेश कुमार सिंह आगे बढ़ते हैं और दिखाते हैं कि किस तरह औद्योगिकरण आदिवासियों के लिए संघर्ष की स्थिति सामने लाता है, इसने विस्थापन की समस्या को जन्म दिया है, जो भी इन जंगलों में आया उसने यहाँ के मूल निवासियों को खदेड़ने का प्रयास किया। जिसके बारे में उपन्यासकार लिखते हैं- “पौराणिक काल के साम्राज्यवादी सम्राट रहे हो या मुगल काल में दिल्ली सल्तनत के शहंशाह दोनों ने ही आदिवासियों को विस्थापन की ओर धकेला है।”³ इस उपन्यास में यह भी दिखाया गया है कि किस तरह आदिवासी ही आदिवासियों का शोषण कर रहे हैं?, तथा यह समाज प्रत्येक स्तर पर संघर्ष करने के लिए मजबूर है। इस उपन्यास का अंत ऐसी निराश और हताशा के साथ होता है कि इस अमानवीय और शोषणकारी व्यवस्था में कुछ नहीं हो सकता है।

इन्होंने अपने महत्वपूर्ण उपन्यास ‘जो इतिहास में नहीं है’ और ‘हूल पहाड़िया’ में आदिवासियों द्वारा किये गए आंदोलनों और संघर्षों को केंद्र में रखा है। ‘जो इतिहास में नहीं है’ में सिंदो, कान्हू, चाँद और

भैरव, मुरमू चार संधालों के अगुवाई में होने वाले आंदोलनों को रेखांकित किया है। इन युवकों ने लालमुहों की नीति को पहचान लिया और अपने साथ सभी को एकत्रित कर हूल का नगाड़ा बजाया था। संधाल आंदोलन 'हूल' कोई विद्रोह मात्र नहीं था, बल्कि अपनी अस्मिता और संस्कृति को बचाए रखने के लिए आदिवासियों द्वारा किया गया मुक्तिकामी संघर्ष था, राकेश कुमार सिंह ने इस उपन्यास के माध्यम से दिखाया है कि किस तरह से अंग्रेजों का साथ हमारे देशी सामंत दे रहे थे? जो आदिवासी अपने अंचलों में सदियों से स्वतंत्र रूप से स्वायत्त जीवन जी रहे थे, उसमें बाहरी घुसपैठ से व्यवधान पड़ा और यह व्यवधान आदिवासियों के प्रतिरोध और संघर्ष का कारण बना। प्रस्तुत कृति में महेशलाल दत्त आदिवासियों के शोषक जमींदार के रूप में आते हैं, सिंदो और मुरमू द्वारा उनकी हत्या कर दी जाती है। इस हत्या के पीछे आदिवासियों के अनेक दुःख-दर्द थे, जिनमें अकाल, रियासत और जमींदारों द्वारा ली जाने वाली बेगार, वन संपदा के उपयोग पर सत्ता की पाबन्दी, भारी लगान, अफसरों और कर्मचारियों द्वारा अन्य प्रकार का शोषण। यह कृति ईस्ट इंडिया कंपनी के शोषण और दमन से त्रस्त झारखंड के जनजातियों संधाल बहादुरों की मुक्ति संग्राम की महागाथा है। प्रथम स्वतंत्रता संग्राम 1857 से पूर्व इन आंदोलनों के नायक वे लोग हैं, जिन्हें उनके नैसर्गिक अधिकारों से लगातार बेदखल किया जा रहा था, ऐसे में चार संधाल युवकों के नेतृत्व में हूल का नगाड़ा बज उठता है। उपन्यास की कथा एक विद्रोही संधाल युवक मुरमू और उरांव युवती लाली के प्रेम के ताने बाने से बुनी गई है, जिससे की वहाँ का लोक जीवन भी उपन्यास में समाहित हो गया है।

हूल पहाड़िया' उपन्यास में जबरा मांझी के आंदोलन को केंद्र में रखा गया है। जबरा मांझी ने अंग्रेजों की कूटनीति को पहचान लिया था, और लगान न देने तथा नील की खेती न करने का विरोध किया। उपन्यास की शुरुआत राजमहल पहाड़ी पर बसे एक पहाड़िया गाँव का नया मांझी या मुखिया चुनने की घटना से होती है, मांझी बनने की प्रक्रिया में उपयुक्त पात्र को कठिन प्रक्रिया से गुजरना पड़ता है, यदि वह इस परीक्षा स्वरूप दिए गए दायित्व को पूरा नहीं कर पाया तो मांझी बनने की उसकी पात्रता स्वतः समाप्त हो जाती है। यह कार्य सामाजिक दायित्व से जुड़ा रहता है। यह और इसके जैसे अन्य आदिवासी जीवन की दुरुहताओं, कठिनाईयों आदि के बीच उपन्यास का प्रतिपाद्य पहाड़िया जाति के स्वतंत्रता संग्राम और उसमें जबरा पहाड़िया, उर्फ तिलका मांझी की महत्वपूर्ण भूमिका के रूप में सामने आता है। उपन्यास में यह प्रसंग इस बात को सार्थक साबित करता है, "जबरा सच्चे अर्थों में अपने समाज का नेता है, अपने लोग और अपनी माटी की सुरक्षा के लिए उसका समर्पण देख 'मानस' में तुलसी द्वारा बताया गया एक आदर्श मुखिया का गुण सहज ही याद हो आता है।"⁴ यँ तो इस उपन्यास में पहाड़िया जनजाति के पुरुष नायकों द्वारा लड़े लड़ाइयों को दिखाया गया है, परंतु इस कृति में आए दो स्त्री पात्र रुपनी और सुल्ताना बाद की रानी सर्वेश्वरी न्यून परंतु सार्थक उपस्थिति दर्ज कराती है। राकेश कुमार सिंह ने इस उपन्यास में यह दिखाया है कि किस तरह अंग्रेज पहाड़िया लोगों के आंतरिक जीवन में हस्तक्षेप कर रहे थे, तथा अपनी मनमानी उनपर थोप रहे थे, और उनका हर प्रकार से शोषण कर रहे थे, इसी के फलस्वरूप आदिवासियों में प्रतिशोध का भाव जागृत होता है, और वे प्रण लेते हैं "हम जिएँ या मरे, कोई बात नहींलेकिन गाँव में बची औरतों और लड़कियों के साथ भुंगी पलटन बुरा काम करेगी तो ऐसे जीवन से मरण अच्छा।"⁵ पहाड़िया लोगों ने कंपनी के हड़प नीति का विरोध

किया था, कंपनी द्वारा लादी गई कर व्यवस्था को अमान्य कर दिया था। “लगभग पांच हजार वर्षों से राजमहल की पहाड़ियों के राजा थे पहाड़िया, जिन्हें अपने ऊपर कोई स्वामी स्वीकार नहीं था।”⁶ इस उपन्यास में यह भी दिखाया गया है कि किस तरह लालच में आ कर इन्हीं के भाई-बंधुओं ने अंग्रेजों का साथ दिया था? “कई पहाड़िया तो ऐसे थे जो मात्र भरपेट भोजन के लिए हिलरेंजर्स में शामिल हो गये थे।”⁷ जबरा मांझी ने इस कूटनीति को पहचान लिया था, और सबको संगठित कर अंग्रेजी सरकार के खिलाफ आंदोलन का आह्वान करता है। उपन्यास के पात्र प्रोफेसर सिंह और जेनी के मध्य आपसी वार्तालाप से यह पता चलता है कि किस तरह से आदिवासियों द्वारा किये गए आंदोलन को विद्रोह का नाम दे कर उन्हें इतिहास से बाहर किया गया, जेनी जब यह कहती है, “इसीलिए तो भारत आई हूँ सर। पहले के आदिवासी विद्रोहों पर। विद्रोह नहीं क्रांति ‘प्रोफेसर सिंह ने टोका था’, ‘वे क्रांतियाँ थी जिन्हें भूमिज विद्रोह, कोल विद्रोह..... आदि कहकर यूरोपीय इतिहासकारों ने इन क्रांतियों के परिप्रेक्ष्य को सीमित करने के ऐतिहासिक षड़यंत्र किये हैं, पहाड़िया लोगों के आंदोलन को तो इतिहास के लगभग बाहर ही धकेल दिया है।”⁸ अतः कहा जा सकता है कि राकेश कुमार सिंह ने इस उपन्यास के माध्यम से अंग्रेजी सरकार द्वारा पहाड़िया समाज और धरती पर किये गये घुसपैठ तथा पहाड़िया लोगों के शोषण और उस शोषण के खिलाफ लड़े गए तिलका मांझी के नेतृत्व में आंदोलनों को दिखाया है। और इस आंदोलन को किस तरह विद्रोह का नाम दे कर दबाया गया, तथा इन्हें इतिहास के पृष्ठों में दर्ज करने से इनकार कर दिया गया।

संदर्भ –

¹ सिंह, राकेश. कुमार. (2015). *महाअरण्य में गिद्ध*. नई दिल्ली : पृ. सं. 302.

² वही, पृ. सं. 19.

³ वही, पृ. सं. 189.

⁴ सिंह, राकेश. कुमार. (2012). *हुल पहाड़िया*. नई दिल्ली : सामयिक प्रकाशन.

⁵ वही, पृ. सं. 307.

⁶ वही, पृ. सं. 101.

⁷ वही, पृ. सं. 210.

⁸ वही, पृ. सं. 89.

समकालीन साहित्य बनाम डायरी विधा का पाठकीय संघर्ष

पंचराज यादव¹

सारांश

आधुनिक काल में साहित्य की कई गद्य विधाओं ने अपना अस्तित्व ग्रहण किया इनमें उपन्यास, कहानी से लेकर संस्मरण, यात्रा वृत्तांत, रेखाचित्र, जीवनी, आत्मकथा व डायरी आदि विधाएं शामिल हैं। जिस प्रकार कल्पना का समावेश साहित्य को इतिहास से अलग करती है उसी प्रकार अपने यथार्थ का चित्रण कई साहित्यिक विधाओं को विश्वसनीयता प्रदान करता है। पर दुर्भाग्य से आज कई साहित्यिक विधाएं अपने पाठकीय संघर्ष से जूझ रही हैं। जीवनी, आत्मकथा के सामान डायरी विधा भी लेखक से यथार्थ का आग्रह ही रखता है। माना जाता है कि किसी लेखक, रचनाकार की पहली रचना उसकी डायरी ही होती है जिसमें वह निसंकोच अपना व अपने परिवेश का यथार्थ व्यक्त करता है। ऐसे में डायरी विधा की उपेक्षा हमारे सामने कई गंभीर प्रश्न भी खड़ा करते हैं जिसपर एक सार्थक बहस की आवश्यकता है। किसी लेखक को जानने समझने का अधिक विश्वसनीय माध्यम उसकी डायरी ही हो सकती है जो उसके लेखन और व्यक्तित्व के मध्य के अंतर की जाँच करता है। संभवतः यही इस विधा का जोखिम भी है जिससे लेखक वर्ग बचता है, किंतु आज का समाज कलम से सत्य की मांग अधिक रखता है इसलिए साहित्यिक विधाओं में यथार्थ का समावेश आवश्यक हो उठा है। क्योंकि समकालीन समाज में आपका यथार्थ सिर्फ आपका नहीं रहता, अपितु अन्य कई लोगों के यथार्थ से जुड़ता है। किसी भी साहित्यिक कृति की प्रसिद्धि का यह भी बड़ा कारण होता है कि उसमें यथार्थ का समावेश पूरी ईमानदारी से किया जाता है। डायरी विधा के संबंध में एक ऐसे पहल की आवश्यकता है जो उसे पाठक वर्ग में उचित स्थान दिला सके।

समकालीन साहित्य बनाम डायरी विधा का पाठकीय संघर्ष :

‘समकालीन’ शब्द समय की अवधारणात्मक कार्यवाही है। प्रत्येक अध्ययनकर्ता इस शब्द पर माकूल कार्यवाही करता है। इतिहासकार, साहित्यकार इत्यादि अनुशासनार्थियों ने अलग-अलग दृष्टिकोण से खूब कागज रंगे हैं और अभी भी यह कागजी कार्यवाही जारी है। वर्तमान ज्ञान-विज्ञान के उत्तरोत्तर विकास के साथ मानवीय जीवन शैली का बदलाव, विकास के भौतिक उपादानों के साथ चिंतन के नए प्रतिमान गढ़ना, उन प्रतिमानों को साहित्य में उकेरना क्या समकालीनता का बोधक हो सकता है? समकालीनता को प्रायः वर्तमान की उपस्थिति का पर्याय या समानार्थी के रूप में देखा जाता है। किंतु ऐसे में दो तथ्य महत्वपूर्ण हो जाते हैं। पहला यह कोई विचारधारा नहीं हो सकती है जैसे प्रगतिवाद, प्रयोगवाद इत्यादि। हालांकि ये विचार

¹ पी-एच.डी. (शोधार्थी), तेजपुर विश्वविद्यालय, तेजपुर, असम.
संपर्क सूत्र- 8052081200, ईमेल- panchraj2@gmail.com

धाराएँ सदैव समय सापेक्ष रही हैं। जैसे प्रगतिवाद 1936 से 1943 ईस्वी के समय को व्यक्त करता है तथा प्रयोगवाद 1943 से 1954 तक अपने मूल्यों को व्यक्त करता है तत्पश्चात एक नयी चिंतनधारा नयी कविता के रूप में कुछ नवीन मूल्यों की वकालत करती है। दूसरा समकालीनता को आधुनिकता की भी उपज मानना उचित नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि ऐसे में काल सापेक्षता बाधित होती है जो इसका मूल तत्त्व है। इसे इस रूप में देखना न्यायसंगत होगा कि प्रत्येक कालावधि में कागज के पन्नों में दर्ज लेखन घटनाओं को देखने का एक नजरिया प्रदान करता है। कबीर ने जो भी लेखन किया वह उनके समकालीन घटनाओं पर की गयी सख्त कार्यवाही है। कबीर आज भी इसीलिए प्रासंगिक हैं की कर्मोबेस घटनाएँ, समस्याएँ जिन पर उन्होंने लिखा आज भी समाज में व्याप्त हैं। इसी को डॉ. बच्चन सिंह इस रूप में देखते हैं- “समसमयिकता का संबंध काल से है तो आधुनिकता का संबंध संवेदन, शैली, रूप से है।”

समकालीनता बोध की प्रक्रिया तीन स्तरों पर घटित होती मानी जा सकती है। विचार के स्तर पर, भाषा के स्तर पर और साहित्य की विधाओं के स्तर पर। सनद रहे विचार और विचारधारा दोनों में पर्याप्त भिन्नता है। भारतेंदु युग में विचारों की नवीनता आयी जो रीतिकाल से अलग विषय को साहित्य के केंद्र में लाता है। लेखक विभिन्न बिंदुओं पर लिखने बैठता है। राष्ट्रीयता बोध भारतेंदु युग का नवीन विचार बिंदु था जो रीतिकालीन साहित्य के पन्नों से गायब था। राजनीति की तरफ कविता का रुख भारतेंदु युग की कविता की नयी उपज थी। इस काल के कवियों ने नए दृष्टि से लेखन को परिष्कृत किया। समाज में व्याप्त तनाव एवं जीवंतता का सिर्फ पृष्ठप्रेषण ही समकालीन साहित्य नहीं कहा जा सकता। इसकी परिसीमा समय के साथ-साथ पूर्व की घटनाओं से भी आश्रय ग्रहण करती हैं। तभी लेखक विभेद स्थापित कर पाता है।

समकालीनता का हिंदी साहित्य में तीन दौर देखा जा सकता है। पहला 1947 से 1970 तक दूसरा 1970 से 1990 और तीसरा 1990 से अब तक। इस पूरे दौर में एक खास तरह की रचनात्मकता दिखाई देती है। समकालीनता का संबंध अपने युग की विवेक चेतना से है। अपने युग की हासशील और उत्थानशील सामाजिक शक्तियों की सही पहचान से है। 1947 से 1970 के दौर में हजारी प्रसाद द्विवेदी, विद्यानिवास मिश्र, विवेकी राय इत्यादि लेखकों ने गद्य को एक नया रूप दिया। जिन मूल्यों को साहित्य का विषय बनाया वो प्रथम दौर की समकालीनता का द्योतक है। लोक जीवन को केंद्र में रखा बदलते सामाजिक मूल्यों जैसे, स्त्री समस्या, साहित्य और कला संबंधी प्रतिमान, कविता और काव्य का प्रयोजन उसकी केंद्रीय भावना में जनता हो या जनता की समस्या हो इन प्रश्नों को लेकर साहित्य समकालीनता की ओर उन्मुख होता है। इसी क्रम में रेणु का साहित्य लोक की पराकाष्ठा तक जाता है। ‘मैला आँचल’ के बारे में जितनी भी बात की जाए कम है। ‘दीर्घतपा’ में भ्रष्ट व्यवस्था का जीवंत रूप है तो ‘जुलूस’ में शरणार्थियों की समस्या को दिखाते हैं। ‘कितने चौराहे’ में मनमोहन नामक चरित्र को रखकर स्वाधीनता आंदोलन और उसकी स्वाभाविक परिणति को मनुष्य की विभीषिका के रूप में सामने रखा है। इस समय जितने भी कवि या लेखक हुये वे बाल-विवाह, मनोविज्ञान, कुंठा, निराशा, वर्ण-भेद, इत्यादि को नए कलेवर में पन्नों पर उकेरा यही प्रक्रिया आगे भी जारी रही। जो और नवीन मुद्दों को केंद्र में लाती है मुक्तिबोध, शमशेर बहादुर सिंह, रघुबीर सहाय, धूमिल, चंद्रकांत देवताले, आदि के यहाँ समकालीनता का दूसरा दौर प्रतिबिम्बित होता है। इस पूरे दौर में साहित्य के केंद्र में

अनेक प्रश्न उपस्थित हैं। जिनमें कला की स्वायत्तता, अनुभव की प्रामाणिकता, लघु मानववाद, अजनबीयत, अलगाव और व्यर्थता से जूझते समाज में कवियों ने नए मानवमूल्य की स्थापना की। मुक्तिबोध ने सर्वत्र यह जोर दिया है कि मनोदशाएँ जिनसे विफलता, कुंठा इत्यादि जन्म लेती हैं यह मानव कि नियति नहीं है। वरन स्थिति विशेष हैं जिन्हें बदला जा सकता है। ये एक विशेष सामाजिक संरचना, पूंजीवादी व्यवस्था की बुराइयाँ हैं जिन्हें बदला जा सकता है। इनका निराकरण संभव है वह निराकरण है उस सामाजिक व्यवस्था में आमूल चूल परिवर्तन।

तीसरे दौर अर्थात् 1990 के बाद का साहित्य भूमंडलीकरण, बाजारवाद, विमर्शों एवं अस्तित्व के संघर्ष को न सिर्फ कथात्मक रूप में सामने लाता है वरन इस दौर की कविताई समकालीन कवियों, लेखकों के भी अस्तित्व की अग्नि परीक्षा का काल माना जा सकता है। इस समय सांप्रदायिकता की दूसरी खेप जन्म लेती है, जब बाबरी मस्जिद विध्वंस की जाती है। दूधनाथ सिंह ने 'आखिरी कलाम' में बड़े उम्दा तरीके से इस समय की बदली चित्तवृत्ति के प्रतिफलन रूप में सांप्रदायिकता और उसके परिणाम को प्रस्तुत किया है। इसी दौर में स्त्री विमर्श साहित्य के केंद्र में आता है। यह समय स्त्रियों की भागीदारी और उसके अधिकारों की मुकम्मल वकालत करता है। कृष्णा सोबती, चित्रा मुद्गल, कुसुम चतुर्वेदी, मैत्रेयी पुष्पा, गीतांजलि श्री, अल्का सारावगी, मधु कांकरिया जैसी लेखिकाओं ने खूब लिखा। अनामिका की 'चौका' कविता में समकालीन साहित्य का रूप कैसे बदला है देखिये-

मैं रोटी बेलती हूँ जैसे पृथ्वी
ज्वालामुखी बेलते हैं पहाड़
भूचाल बेलते हैं घर
सन्नाटे शब्द बेलते हैं, भाटे समुंदर
सारा शहर चुप है
धुल चुके हैं सारे चौकों के बर्तन
बुझ चुकी है आखिरी चूल्हे की राख भी
और मैं
अपने ही वजूद की आंच के आगे
औचक हड़बड़ी में
खुद को सानती खुद को ही गूँधती हुई बार-बार
खुश हूँ की रोटी बेलती हूँ जैसे पृथ्वी।

यहाँ परंपरागत कविता से विभिन्नता स्पष्ट है प्रतीक बदले हैं, बिंब बदले हैं और एक स्त्री की सोच बदली है खुद को अभिव्यक्त करने की। यह समकालीनता का वह बिंदु है जहाँ वजूद की तलाश है। भाषागत स्तर पर समकालीनता प्रत्येक काल में नवीनता की ओर उन्मुख हुई है। पालि, प्राकृत, अपभ्रंश, अवहट्ट के पश्चात ब्रज भाषा व अवधी का साहित्य पर व्यापक प्रभाव रहा किंतु 1950 के बाद यह सीधे खड़ी बोली को

अपना लेती है छंदों से मुक्ति एवं प्रतीक व बिंब की नई पीढ़ी साहित्य केंद्र में आती है। इस समय पाश्चात्य साहित्य के विभिन्न विचारधाराओं का भी प्रभाव पड़ा इससे इंकार नहीं किया जा सकता है।

हिंदी साहित्य की गद्य विधाएँ बहुत संवर्धित हैं जैसे उपन्यास, कहानी, नाटक, आत्मकथा, संस्मरण, यात्रा, जीवनी एवं डायरी आदि। यहाँ हमारे केंद्र में डायरी साहित्य है जिस पर चर्चा करना आवश्यक है। अन्य गद्य विधाओं के बारे में कहने की आवश्यकता नहीं कि वे कितनी केंद्र में रही हैं। कविता, कहानी, नाटक, उपन्यास, आलोचना आदि पर केंद्रित पुस्तकों से पुस्तकालय पटे हुए हैं। समकालीन साहित्य की चर्चा होती है तो हम डायरी साहित्य को कहाँ पाते हैं। वह हिंदी की विधा के रूप में अवश्य जानी जाती है लेकिन उसकी कलात्मकता एवं पठनीयता पर क्या कभी चर्चा देखते हैं हम? शायद साहित्य के विकास क्रम के रूप में ही अन्यथा नहीं। मोटे तौर पर लोग मानते हैं कि लगभग 1960 के बाद का साहित्य समकालीन कहा जाना चाहिए। इस आधार पर तो डायरी साहित्य ज्यादातर समकाल में ही लिखा गया। इस अवधि में कई डायरियाँ प्रकाश में आयीं जैसे- 'प्रवास की डायरी'(1971), 'दिनकर की डायरी'(1973), 'दिल्ली मेरा परदेस'(1976), 'देश-देशांतर'(1992), 'आपातकाल की डायरी'(2002), 'डायरी डायरी सागा'(2004), 'एक कवि की नोटबुक'(2004), 'बेतरतीब तिथियों में कहीं मैं फिर मिलूँ'(2008), 'मेरी जेल डायरी'(2014) आदि। 2014 में ही गोबिंद प्रसाद की डायरी 'ख्वाब है दीवाने का' आई जो अपने भाषिक कलेवर एवं विषय वस्तु की दृष्टि से काफी चर्चा में रही थी।

बहरहाल डायरी समकालीन विधा होते हुए भी विमर्श का केंद्र क्यों नहीं ? जबकि हरबंशलाल शर्मा लिखते हैं – “युग यथार्थ का जितनी सफलता से आज का सजग और ईमानदार लेखक इस विधा द्वारा चित्रित कर पाता है उतना अन्य माध्यमों में नहीं।” क्या डायरी का लेखन सिर्फ ब्यौरा की दृष्टि से देखा जाता है ? इनकार नहीं किया जा सकता किंतु इस दृष्टि से तो सारा साहित्य ही समाज का ब्यौरा है। सच्चाई यह है डायरी को सही से परखना अभी शेष है। यदि पाठक के मन में ब्यौरा की बात बैठ गयी है तो यह उसके अध्ययनशीलता के हास का परिणाम माना जा सकता है। हम कितनी भी ताकत के साथ इसको केंद्र में लाने की कोशिश कर लें जब तक विशेष लेखन इस पर केंद्रित नहीं होगा उसकी खूबियों को सामने नहीं लाया जाएगा यह कोशिश व्यर्थ है। कविता या कथा साहित्य पर कवि गोष्ठियाँ, कार्यशालाएं प्रायः आयोजित होती रहती हैं परंतु कथेतर गद्य पर ऐसे आयोजन ढूँढ़ने पर भी अपवाद स्वरूप ही मिलेंगे। जबकि दिनकर जैसा कवि काव्य सर्जना की बात सर्वप्रथम अपनी डायरी में ही करता है। पढ़िये- “पहले कवि चाहता है कविता मुझे पकड़ ले और जब कविता उसे पकड़ लेती है तब कवि से न सोते बनता है न जागते बनता है। रचना का यह दर्द ऊर्वशी के संबंध में मैंने आठ वर्ष तक लगातार भोगा है।” एक रचना के सृजन में लेखक किस द्वंद्व से गुजरता है यह इन पंक्तियों में साफ झलकता है। डायरी आत्मकेंद्रित होती है यह बात उसकी कलात्मकता पर लागू नहीं होती यह लेखक के केंद्रीयता की बात है क्योंकि लेखक जो बात अन्य जगह नहीं कहता वो भी यहाँ कहता है। जैसा की पूर्व पंक्तियों में दिनकर जी ने कहा। पाठक यह भी दलील दे सकता है कि समाज, राजनीति एवं वैश्विक मुद्दों कि बात न होकर लेखक स्वयं अपनी बात करता है, यह धारणा गलत है। डायरी में वह समाज भी मुखरित होता है जिसे लेखक जरूरी समझता है। विश्वनाथ प्रसाद तिवारी की डायरी ‘दिन-रैन’

में समाज में व्याप्त सांप्रदायिकता के प्रति गहरा आक्रोश है जो 1992 में बाबरी मस्जिद विध्वंस के बाद उपजी थी। देखिये- ‘राजनीति ने गरीबी नहीं मिटाई, बेरोजगारी नहीं दूर की, शिक्षा की उचित व्यवस्था नहीं की, चिकित्सा का प्रबंधन नहीं किया तो भी स्वीकार्य था लेकिन यह क्या कर डाला!’ समाज का कैसा चित्र इस विधा द्वारा खींचा गया है। ‘दिन-रैन’ में ही एक अन्य उदाहरण देखिये – “धर्म, जाति और रंग के आधार पर कोई जमात खड़ी करके किसी राष्ट्र का निर्माण नहीं किया जा सकता आदमी बहुत बड़ा है, धर्मों, जातियों और रंगों से।” विचार किया जाए ये वक्तव्य व्यक्ति केंद्रित है या समाज केंद्रित।

हमारा मूल बिंदु यही है कि डायरी विधा में वैचारिकता एवं समाज की अभिव्यक्ति के बावजूद यह क्यों चर्चा के केंद्र में नहीं रही ? किसी भी विधा की अपनी खूबी होती है, उसे कहानी तत्त्व या उपन्यास तत्त्व के आधार पर नहीं आँका जा सकता है। तो क्या इसके मूल्यांकन का प्रतिमान खोजा ही नहीं गया या फिर इसकी आवश्यकता ही नहीं समझी गयी। मेरा मानना है इसके मूल्यांकन के प्रतिमानों की स्थापना पर जोर देना होगा। वर्तमान समय में पठनीयता का संघर्ष कई विधाओं में है। उपन्यास भी अब उस फ़लक पर नहीं पड़े जा रहे जिस फ़लक पर कविता। आज के वैश्विक दौर ने जहाँ बाजारवाद को बढ़ावा दिया वहीं समय को बहुत मूल्य दिया है। लोगों की आकांक्षा अपरिमित हो गयी है। इसका साहित्य जगत पर व्यापक प्रभाव पड़ा है। तो फिर समय का कैदी पाठक का कविता या शायरी की तरफ झुकाव स्वतः होगा। वह दो ढाई सौ पेज की डायरी या उपन्यास कैसे पढ़ सकता है। इससे भी इंकार नहीं किया जा सकता कि लघुकथा की प्रासंगिकता बढ़े या फिर किसी नयी विधा को हम देखने की कल्पना करें। बहरहाल, डायरी डायरी क्यों लिखी जाती है ? इसका कोई साहित्यिक प्रयोजन होता है या फिर स्वांतः सुखाय ही इसका हेतु है ? बड़ा प्रश्न है।

यशपाल की डायरी ‘मेरी जेल डायरी’ में एक स्त्री का स्वतंत्र निर्णय लेना और अपनी स्वेच्छा से कार्य क्षेत्र का चुनाव करने का बड़ा ही जीवंत उल्लेख है। जब किसी स्त्री पर पुरुष द्वारा विचारों को थोपा जाता है तब स्त्री कैसे प्रतिवाद करती है इसका उदाहरण इसमें देखने को मिलता है- “मधु ने कहा, मैं ब्याह नहीं करना चाहती खासकर उस जगह मैं ब्याह नहीं करना चाहती जिस घर में मेरा जबरदस्ती ब्याह किया जा रहा है। निधि, इसी कारण आप घर छोड़ना चाहती हैं। मधु ने सिर झुका कर हामी भरी। फिर निधि कहता है, आपको समाज एवं माता-पिता के इस अत्याचार का विरोध घर में ही रह कर करना चाहिए। फिर मधु ने कहा ‘मैंने देश की स्वतंत्रता के लिए घर छोड़ा है।’” यहाँ उस समय का परिवेश उपस्थित होता है। देश के प्रति स्त्रियों की सोच कैसे विकसित होती है लेखक अपने डायरी लेखन में इसको जगह देता है। यदि ऐसा जिक्र हम डायरी में पाते हैं तो क्या समय व समाज को जानने में डायरी हमें सहयोग नहीं करती है ? लेकिन फिर भी हम डायरी नहीं पढ़ते।

तेजिंदर की डायरी ‘डायरी सागा-सागा’ में ओड़ीसा राज्य की गरीबी, भुखमरी का वर्णन, यहाँ की थोथी राजनीतिक दावों की पोल खोलती है वे लिखते हैं- “यहाँ की हरी-भरी पहाड़ियों को देखकर यह कल्पना करना मुश्किल है कि यहाँ न केवल भीतरी इलाकों में बल्कि मुख्य सड़कों के आस पास बसे गांवों में भी बच्चे अनाज के दाने गिन-गिन कर खाने के लिए अभिशप्त हैं कुछ तो ऐसे हैं जिन्हें यह भी नहीं पता

चलता कि कब वे अनाज के दानों के एवज में बेच दिये जाएँगे।” हम चाहते हैं डायरी के बहाने क्यूँ ना कथेतर गद्य जैसे, संस्मरण, यात्रा वृत्तांत, जीवनी इत्यादि पर व्यापक बहस हो। पत्रिकाओं में विशेषांक निकाले जाएँ उपयोगिता अनुपयोगिता के पैमाने पर 1950 से लेकर अब तक इस विधा ने क्या अर्जित किया और क्या खोया समय सापेक्ष इसने कितना अपने आपको समाजोन्मुखी बनाया। इन सब पर सार्थक बहस की जरूरत है।

संदर्भ सूची-

1. www.hindisamay.com
2. डॉ. नगेंद्र. (सं.). (2016). *हिंदी साहित्य का इतिहास*. नई दिल्ली : नेशनल पब्लिशिंग हाउस.
3. तिवारी, विश्वनाथ. प्रसाद. (2014). *दिन-रैन*. नई दिल्ली : वाणी प्रकाशन .
4. तेजिंदर, (2004). *डायरी सागा सागा*. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन.
5. प्रकाश, अरुण. (2012). *गद्य की पहचान*. वाराणसी : अंतिका प्रकाशन.
6. प्रसाद, गोबिंद. (2011). *आलाप और अंतरंग*. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन.
7. मुक्तिबोध, गजानन. माधव. (1964). *एक साहित्यिक की डायरी*. वाराणसी : भारतीय ज्ञानपीठ.
8. यशपाल, (2014). *मेरी जेल डायरी*. इलाहाबाद : लोकभारती प्रकाशन.
9. सिंह, बच्चन. (2005). *आधुनिक हिंदी साहित्य का इतिहास*. इलाहाबाद : लोकभारती प्रकाशन.

भाषा का संस्कृति और अस्मिता से संबंध

डॉ. मंजुल कुमार सिंह¹

सारांश

प्रस्तुत शोध आलेख में भाषा का किसी देश संस्कृति और अस्मिता से किस प्रकार का संबंध हो सकता है, इसके बारे में निर्मल वर्मा के सरोकारों को प्रस्तुत किया गया है। निर्मल का मानना है कि भाषा का उस देश को संस्कृति और अस्मिता से अविभाज्य संबंध है। आज़ादी के बाद हमने राजनैतिक स्वतंत्रता तो प्राप्त कर ली, लेकिन सांस्कृतिक तौर हम अब भी पश्चिम के गुलाम हैं। इसका कारण है कि हमारी कोई भाषा नीति नहीं है। हम अब भी पश्चिम के आयातित प्रत्ययों के सहारे अपने को परिभाषित करने को कोशिश करते हैं। जिसकी वजह से हमारे आत्मबोध में दरार पैदा हो गई। प्रस्तुत शोध आलेख में इस पर विस्तार से विमर्श किया गया है।

निर्मल हिंदी के उन बिरले चिंतकों में से है जो परंपरा, संस्कृति और अस्मिता का किसी देश की जातीय भाषा से क्या संबंध हो सकता है, इसकी गहन छानबीन करते हैं। इस अर्थ में भी प्रतिबद्ध है, लेकिन किसी आयातित अर्थ में नहीं बल्कि प्रतिबद्धता उनके लिए एक दृष्टि है जो वह अपना परंपरा और संस्कृति से प्राप्त करने का आग्रह रखते हैं। इस प्रक्रिया में वे कहां तक सफल होते हैं और कहां तक असफल यह बहस का मुद्दा हो सकता है, लेकिन उनकी ईमानदारी पर उंगली नहीं उठाई जा सकती है।

स्वतंत्रता संग्राम के बाद हमने संवैधानिक स्वतंत्रता तो हासिल कर ली है। लेकिन हमारी सारी व्यवस्था, हमारा राजनैतिक नेतृत्व साथ ही हमारा बौद्धिक नेतृत्व उन लोगों के हाथ में है, जो बकौल सार्त्र यूरोप निर्मित हैं।

निर्मल वर्मा के चिंतन का प्रस्थान बिंदु काल का वह खण्ड है, जिसे हम आक्सफोर्ड के प्रख्यात इतिहासकार टेवर-रोपर के शब्दों में इस तरह कह सकते हैं- “साम्राज्यवाद ने हमारे देश में दुःसाहसिक प्रयास किया तभी हमें इतिहास में प्रवेश का मौका मिला।”¹

इस साम्राज्यवादी इतिहास के हमारे देश में प्रवेश के क्या घातक परिणाम हो सकते हैं, और हुए भी हैं। इस पर विचार करते हुए निर्मल हिंदी के बौद्धिक परिदृश्य पर निगाह डालते हुए कहते हैं- “हिंदी का बौद्धिक परिदृश्य खोए हुए जातीय शब्दों का उसर मरूस्थल सा दिखाई पड़ता है।”²

आखिर किसी समाज में जातीय शब्दों की क्या भूमिका हो सकती है? किसी भाषा का चयन करते समय हमारा क्या दृष्टिकोण हो सकता है? केन्या के प्रख्यात साहित्यकार न्गुगी वा. थ्योगो ने इसका उत्तर इन

¹ सहायक प्रोफेसर, हिंदी विभाग, सत्यवती कॉलेज (सांध्य), दिल्ली विश्वविद्यालय

शब्दों में दिया है “किसी भाषा का चयन करते समय और उसका इस्तेमाल करते समय महत्वपूर्ण बात यह है कि वह व्यक्ति अपने देश की जनता को अपनी प्राकृतिक और सामाजिक परिस्थितियों के संदर्भ में अथवा समूचे विश्व के संदर्भ में किस तरह परिभाषित करता है।”³

किसी भी भाषा का किसी संस्कृति से क्या संबंध हो सकता है, इस पर विचार करते हुए निर्मल कहते हैं- “भाषा का चरित्र दोहरा होता है, वह संप्रेषण का माध्यम होने के साथ-साथ संस्कृति का वाहक भी होती है।”⁴

संस्कृति संचार का साधन है। भाषा संस्कृति का वाहक है और संस्कृति अपने मौखिक और लिखित साहित्य के जरिए मूल्यों के समूचे पुंज को लेकर चलती है। मूल्यों का क्रमिक संचयन होता है जो समय के साथ स्वयं सिद्ध का सत्य का रूप ले लेते हैं, और उनके आंतरिक तथा बाह्य संबंधों में सही गलत, अच्छे और बुरे, सुंदर और असुंदर, साहस और कायरता की अवधारणा को संचालित करते हैं। समय बिताने के साथ वह जीवन पद्धति हो जाती है, जो अन्य जीवन पद्धतियों से भिन्न होती है।

संस्कृति में वे सभी नैतिक और सौंदर्य परक मूल्य समाहित होते हैं जिसके जरिए हम विश्व में अपने स्थान को निर्दिष्ट करते हैं। न्युगी-वा- थ्योगी के शब्दों में कहा जा सकता है कि- “जनसमुदाय की अस्मिता और मानव समुदाय का सदस्य होने के विशिष्ट बोध का आधार में मूल्य ही है और इन सारे मूल्यों के वहन का काम भाषा करती है।”⁵

एक संस्कृति के रूप में भाषा जनता के अनुभवों का सामूहिक स्मृति भंडार है। संस्कृति उस भाषा से लगभग पूरी तरह अनिवेश है, जो उसकी उत्पत्ति-निर्माण-विकास, अभिव्यक्ति और यथार्थ में एक पीढ़ी से दूसरी तक संप्रेषण का काम करती है। जैसा कि निर्मल कहते हैं “किसी भी संस्कृति की पहचान उसके यथार्थ तक सीमित नहीं है, वह अपने स्वप्नों द्वारा भी अपनी विशेषता उजागर करती है।”⁶ और एक संस्कृति और उसकी स्मृति में क्या संबंध है इसे बताते हुए निर्मल कहते हैं “एक संस्कृति का स्वप्न उसकी स्मृतियां निर्धारित करती है। शब्द में यदि स्वप्न का संकेत है तो स्मृति की छाया भी। इसीलिए कोई भी भाषा कभी मृत नहीं होती। अतीत का सब कुछ मर मिट जाए तो भी उसकी भाषा में जीवित रहता है। भाषा के माध्यम से हम वर्तमान में रहते हुए भी अतीत से संबंध कायम रखते हैं।”⁷

निर्मल के लिए भाषा अपने आत्मबोध को पहचानने का माध्यम है। आत्मबोध वह है जो लंबी जातीय स्मृति द्वारा संचित होता है। भाषा द्वारा ही इस आत्मबोध को हम किसी विशिष्ट परिस्थितियों में परिभाषित करते हैं जैसा कि निर्मल कहते हैं- “हम भाषा की छाया हैं, अपना यथार्थ उसमें गढ़ते हैं, अपने को उसमें और उसके द्वारा परिभाषित करते हैं।”⁸

भाषा, संस्कृति और परंपरा का किसी देश की राष्ट्रीय अस्मिता से क्या संबंध हो सकता है अंग्रेज सम्राज्यवादी इसको पहचानते थे। इसीलिए भारतीय राष्ट्रीय अस्मिता को नष्ट करने के लिए सबसे पहले इस

देश की भाषा पर वार किया गया, जैसा कि मैकाले ने कहा- “हम भारत में पश्चिमी संस्कृति का महत्त्व तब तक स्थापित नहीं कर देते जब तक भारतीय शिक्षा पद्धति से संस्कृत को हटा नहीं देते।” निर्मल का मानना है कि उन्नीसवीं शती के राष्ट्रीय चेतना के बीच इसी भाषायी तथा सांस्कृतिक अस्मिता में निहित थी जिसे बाद के हमारे पश्चिमी अभिजात्य वर्ग ने त्याग दिया है।⁹

ध्वनियों, शब्दों, वाक्यांशों में शब्द-क्रमों की विशिष्टता और इन्हें क्रमबद्ध रूप देने का खास अंदाज अथवा नियमों से एक भाषा की दूसरी भाषा से विशिष्टता का पता चलता है। इस प्रकार कोई विशिष्ट संस्कृति भाषा के जरिए अपनी सार्वभौमिकता में नहीं बल्कि समुदाय की विशिष्टता के रूप में संप्रेषित होती है। निर्मल के शब्दों में इसे इस प्रकार कहा जा सकता है- “जिसे हम संस्कृति का सत्य कहते हैं, वह और कुछ नहीं शब्दों में अंतर्निहित अर्थों की संयोजित व्यवस्था है। जिसे हम यथार्थ कहते हैं इन्हीं अर्थों की खिड़की से देखा गया बाह्य जगत है। जिस अनुपात में हम भाषा से उन्मूलित होते हैं उसी अनुपात में बाहर का परिदृश्य धुंधला पड़ने लगता है।”¹⁰

वस्तुतः निर्मल का यह मानना है कि पश्चिमी शब्दों या प्रत्ययों से हम अपने को परिभाषित नहीं कर सकते हैं क्योंकि वे पश्चिम की वैचारिक प्रक्रिया के पूर्वग्रहों की उपज है। इस प्रकार हम अपनी भाषा के द्वारा ही खुद को परिभाषित कर सकते हैं, क्योंकि संस्कृति के रूप में भाषा बिंब निर्माण करने का माध्यम है। व्यक्तिगत और सामूहिक रूप से एक जनसमूह के रूप में हमारे होने की अवधारणा उन बिंबों और प्रतीकों पर आधारित होती है जो प्रकृति के साथ हमारे संबंधों के अनुरूप होती है। इस प्रकार संस्कृति के रूप में भाषा ‘मेरे’ और मेरे ‘स्व’ के बीच मध्यस्थ का काम करती है। मेरे तथा दूसरे के बीच तथा मेरे और प्रकृति के बीच भी उसकी यही भूमिका हो सकती है।

आयातित भाषा किस तरह से मनुष्य के चिंतन, सौंदर्यबोध तथा तथा मूल्यों को विकृत करती है निर्मल ने इसका गहन विश्लेषण किया है। निर्मल का मानना है कि- “एक संस्कृति का ऐतिहासिक अतीत तो होता है किंतु उसका एक आंतरिक अतीत भी होता है जो उसकी भाषा की अवधारणाओं, मिथकों और प्रत्ययों में अंतर्ध्वनित होता है...भाषा के इस आंतरिक स्वरूप और उसके व्यवहारिक चरित्र के बीच एक गत्यात्मक संबंध बना रहता है। मनुष्य के विकास के साथ हर भाषा की विशिष्ट गठन और संरचना बनती है जो एक बार अस्तित्व में आ जाने के बाद स्वयं मनुष्य की अंतःप्रक्रियाओं को प्रभावित करती है।”¹¹

इस प्रकार निर्मल का मानना है कि भाषा जन्म लेने के बाद स्वायत्त अर्थ ग्रहण कर लेती है। इसी अर्थ में वह एक पशु की भाषा से अलग होती है पशुओं की भाषा तात्कालिक संवेगों को अभिव्यक्त करने के बाद लुप्त हो जाती है जबकि मनुष्य की भाषा जन्म लेने के बाद वह स्वावलंबी अर्थ ग्रहण कर लेती है। इसीलिए जब हम भाषा का दूसरी भाषा में अनुवाद कहते हैं तो परेशानी होती है। माइकेल वित्सेल ने ‘त’ अनुवाद की कठिनाई का जो वर्णन किया है वह भारतीय संस्कृति के अन्य प्रत्ययों आत्म, ब्रह्म, सत्, असत्, पर भी लागू होती है। इसका कारण यह है कि हर भाषा संस्कृति सापेक्ष होती है। जब हम किसी भाषा का

अनुवाद करते हैं तो उसके साथ समस्त दार्शनिक तथा सामाजिक संदर्भों को प्रस्तुत करना पड़ता है। इसीलिए निर्मल सवाल उठाते हैं कि क्या पश्चिमी प्रत्ययों, वर्ग, वर्ग-संघर्ष, सेक्युलरिज्म से भारतीय अस्मिता को परिभाषित किया जा सकता है? निर्मल का कहना है कि- “एक सेक्युलर राज्य व्यवस्था भी अपने आत्यंतिक चरित्र में धर्मपरायण हो सकती है। बशर्ते धर्म का वह अर्थ न हो जो ‘रिलीजन’ शब्द में ध्वनित होता है। यूरोपीय भाषाओं के प्रभुत्व से कैसे एक एशियाई देश के नागरिक अपने समाज के मूल चरित्र को भूल जाने का प्रयास करते हैं।”¹² यह इसका एक अद्भुत उदाहरण है। यह इस बात का भी सूचक है जब किसी समाज और उसकी भाषा के बीच बाहरी शक्ति हस्तक्षेप होता है तो उस समाज के सदस्य अपनी पहचान खोने लगते हैं।

यूरोपीय भाषाओं तथा शिक्षा पद्धति ने हमें अपने परिवेश से काट दिया है इसी कारण किसी उपनिवेश में सीखने की प्रक्रिया मानसिक गतिविधि तक सीमित रह गई और भावनात्मक अनुभव से अछूती बन गई। जैसा कि नगुगी वा. थ्योगो ने कहा है- “जनता की संस्कृति पर नियंत्रण का मतलब है खुद को परिभाषित करने के उपकरणों पर नियंत्रण।”¹³

इस प्रकार भारतीय संस्कृति को समझने के लिए हमें अपनी भाषा का सहारा लेना होगा। कुमार स्वामी का मानना है कि-“यूरोपीय भाषाविद् और वे विद्वान जो यूरोप की आधुनिक विकासधारा में दीक्षित हैं- इन सब ने इस परंपरा के संबंध में जो अपने विचार और मंतव्य प्रगट किए हैं, उनमें से अधिकांश को नकार कर ही हिंदू धर्म की सही व्याख्या हो सकती है।” निर्मल के अनुसार भाषा महज संप्रेषण का साधन नहीं है बल्कि जितना हम उसे प्रभावित करते हैं उतना ही वह हमें प्रभावित करती है। एक बार जन्म लेने के बाद भाषा महज माध्यम नहीं रहती, इसके इतर वह एक स्वायत्त शक्ति का साधन बन जाती है। हम उसमें अपने विचारों को व्यक्त कर सकते हैं, किंतु उसी रूप में जिसमें वह हमसे करवाना चाहती है। निर्मल इसी पूर्वपीठिका पर भारतीय बौद्धिक वर्ग से यह सवाल पूछते हैं- “क्या उन्हें ऐसा नहीं लगता कि जब वे अपने देश की कला और कविता के सत्य को समझने के लिए पाश्चात्य भाषा को अपनाते हैं तो वह माध्यम ही उनकी आंतरिक अनुभूति पर हावी हो जाती है...क्या हममें से अधिकांश शिक्षित लोग अपने को एक ऐसी ‘भाषायी विस्थापन’ में नहीं पाते जिसके चलते हमारी राष्ट्रीय चेतना संदिग्ध हो गई है। उसके बीचो-बीच एक ऐसी फांक पड़ गयी है जिसे स्वतंत्रता के पचास वर्षों के बाद भी हम पाट पाने में सफल नहीं हो पाए हैं।”¹⁴

निर्मल ने जिसे ‘भाषाई विस्थापन’ कहा है। वह हर औपनिवेशिक देश की समस्या है। नगुगी वा. थ्योगो ने इसे ‘औपनिवेशिक अलगाव’ कहा है। इसके विषय में बताते हुए थ्योगो कहते हैं “औपनिवेशिक अलगाव दो तरह के परस्पर संबंध ग्रहण करता है: अपने इर्द गिर्द के यथार्थ से व्यक्ति की सक्रिय या निष्क्रिय दूरी और व्यक्ति के परिवेश की बिल्कुल बाहर की स्थिति के प्रति एक सक्रिय अथवा निष्क्रिय तादात्म्य।”¹¹

निर्मल का मानना है कि पाश्चात्य भाषा के कारण हमारी भाषा विकृत होती जा रही है, साथ ही हमारे आत्मबोध को परिभाषित करने में असमर्थ। इसका कारण निर्मल बताते हैं कि हमारी भाषा तथा यूरोपीय भाषा की प्रकृति में अंतर है। यूरोप की भाषाओं में ‘रीजन’ या रेशनलिटी का दबाव प्रमुख है। उनका रूप

विन्यास उन भाषाओं से भिन्न है जिनकी जड़ें जातीय बिंबों और मिथकों में होती है। इसीलिए एक परंपरागत समाज में कवि और चिंतन की भाषा एक दूसरे से बहुत अलग नहीं होती, क्योंकि दोनों में रीजन की अपेक्षा कल्पना का योगदान कहीं अधिक प्रमुख रहता है।

पाश्चात्य भाषाओं से भारतीय भाषाओं के अलग होने के दो कारण निर्मल बताते हैं- “पहला है, एक संस्कृति का कालबोध अदृश्य रूप से भाषा के आंतरिक स्वरूप को प्रभावित करता है। भारतीय संस्कृति की कालप्रतीति ऐतिहासिक काल क्रम की पश्चिमी अवधारणा से बहुत अलग रही है।”¹⁵

पश्चिम के काल-बोध का हमारे साहित्य पर क्या प्रभाव पड़ा है-“इस पर अज्ञेय ने बड़ी सारगर्भित टिप्पणी की है- “ऐतिहासिक काल को पूरी तरह से मान लेने से भाषा में, वाक्य की अन्विति में एक जड़ता लचीलेपन की कमी, बल्कि उसका परित्याग आया है। आवर्तीकाल के बोध के साथ हमारी भाषा में एक लचीलापन था, जिसे छोड़ने को हम लाचार हो गए-एक निर्विकल्प अन्विति से तनिक-सा व्यक्तिक्रम हमें खटकने लगा ...इस मायने में नई कविता की अन्विति उससे पहले से कितनी कम लचीली, कितनी अधिक जड़ हो गई है-क्या इसका कारण यह नहीं है कि इसमें काल की प्रति प्रतीति बड़ी कठोरता के साथ आनुक्रमिकता से बंधी है।”¹⁶ इसी प्रकार निर्मल का मानना है काल के अनुक्रमिक बोध ने आधुनिक भारतीय उपन्यास और कथात्मक गद्य की संभावनाओं को जड़ित और संकुचित बनाया है।

काल बोध के अलावा भारतीय भाषाओं को पश्चिमी भाषा से अलग करने वाला तत्व है-मनुष्य के साथ प्रकृति का संबंध। निर्मल का मानना है कि जिन समाजों में मनुष्य और प्रकृति दो विरोधी सत्ताएँ नहीं हैं, जहाँ उनके परस्पर संबंध आत्मीय और निकट होते हैं, वहाँ अनुभूति और चिंतन की भाषा में अंतराल अधिक नहीं होता और उसकी मिथकीय संवेदना अधिक समृद्ध होती है। ऐसे समाजों में भाषा अपने मूल स्वभाव में रूपकात्मक होती है।

निर्मल के अनुसार भारत में मनुष्य का प्रकृति के साथ जो संबंध था और उसके कालबोध को आधुनिकता के रंग में रंगे बंद्धिजीतियों ने भुला दिया है, जिसे फिर से स्थापित करने की जरूरत है।¹⁷ निर्मल उन भारतीय इतिहासकारों की कड़ी खबर लेते हैं- “जो राष्ट्रीयता को प्रत्येक दार्शनिकों की फैशनेबुल शब्दावली में एक ‘कंस्ट्रक्ट’ बताते हैं, जहाँ स्वयं भारत को एक राष्ट्रीय इतिहासकारों की ‘काल्पनिक उपज’ या ‘अविष्कृत’ ‘अवधारणा’ के रूप में परिकल्पित किया जाता है तो भारतीय राष्ट्रीयता की भाषाई और सांस्कृतिक पीठिका को भुला दिया जाता है जो औपनिवेशिक विस्मृति का सजीव उदाहरण है।”

निर्मल पर यह आरोप लगाया जा सकता है वे खुद आधुनिकता का विरोध करते हैं किंतु ‘राष्ट्र’ का मानते हैं जो आधुनिक प्रक्रिया की उपज है। यहां पर यह रेखांकित करना जरूरी लगता है कि निर्मल का ‘राष्ट्र’ नेशन स्टेट्स की अवधारणा से प्रभावित नहीं है जिनका जन्म अनेक जातियों, नस्लों और जनभाषाओं को नष्ट करने के बाद ही संभव हो पाया था। निर्मल का मानना है कि भारत में विदेशी सत्ता से मुक्ति पाने की

लालसा महज राजनीतिक उद्देश्य से प्रेरित नहीं थी, उसके पीछे अपनी सांस्कृतिक अस्मिता को विस्मृति के अंधेरे से बाहर लाने की आकांक्षा भी।

भारत में अंग्रेजी भाषा के समर्थन तर्क देते हैं कि अंग्रेजी नहीं होने से भारत की एकता खंडित हो जाएगी। उन्हें निर्मल का यह वाक्य देना चाहिए “भारत की विभिन्न बोलियों और भाषाओं में विभिन्नता होने के बावजूद अंतर्निहित एकसूत्रता के तत्व विद्यमान थे, जिसके रहते वे भारत के एकीकरण में कभी बाधा बनकर प्रस्तुत नहीं हुई।”¹⁸

आज स्थिति यह है भारतीय भाषाओं के बीच तो जो सीधा संवाद था वह खत्म हो गया है। अंग्रेजी की अनिवार्यता की वजह से एक अंतराष्ट्रीय दलाल पैदा हो गया है, जिसके अंग्रेजी ज्ञान की वजह से इस देश में उसकी बौद्धिक दलाली चलती है।

निर्मल पर अक्सर यह आरोप लगाया जाता है कि पश्चिमी समाज के अंतर्विरोधों का खूब बखान करते हैं परन्तु भारतीय समाज के अंतर्विरोधों का जिक्र तक नहीं करते हैं। लेकिन निर्मल मानते हैं कि भारतीय समाज में अंतर्विरोध है लेकिन वह अपने चरित्र और स्वरूप में वैसे नहीं है, जिसे हम आयातित शब्दों के सहारे अपनी धरती पर आरोपित कर देते हैं। जाहिर है कि निर्मल का विरोध अंतर्विरोध से नहीं अंतर्विरोध के स्वरूप है। निर्मल के शब्दों में ‘हमारा सांस्कृतिक परिवेश जहां अन्य तत्वों से निर्मित होता है, वही उसका एक अंश शब्दों के पारस्परिक अंतर्संबंधों से भी संयोजित होता है। उलझन तब होती है, जब हम आयातित शब्दों की आड़ में समाज में कृत्रिम और छद्म द्वन्द्वों का आविष्कार करते हैं।’¹⁹

इन्हीं संदर्भों में धर्म के स्वरूप पर विचार करते हुए उनका मानना है कि धर्म से विमुख होकर हम सांप्रदायिकता से नहीं लड़ सकते हैं। धर्म हमेशा से हमारे भारतीय भावनात्मक संसार के केंद्र में रहा है। उसने हमेशा हमारे मानस को समृद्ध किया है। गांधी इसीलिए हमारे समाज में इतनी युगांतकारी भूमिका अदा कर सके कि वे धर्म के प्रति कभी निरपेक्ष नहीं रहे। निर्मल के शब्दों में “जिस धर्म को हमने अपनी व्यवस्था के मुखद्वार से निकाल दिया वह अपने अभाव के कारण हमारे भीतर के मानस को इतना रीता बना देता है कि वह पिछले दरवाजे से घृणा और असहिष्णुता के रूप में प्रकट होता है। सांप्रदायिकता धार्मिक भावना का दमित और विकृत रूप है। “लेकिन जिस धर्म की बात निर्मल करते हैं उसके ही बिंबों और प्रतीकों ने भारत में सांप्रदायिकता की नींव डाली थी, और वह भी गांधी के सामने। स्वतंत्रता आंदोलन के दौरान इन धार्मिक बिंबों प्रतीकों में ही हमारे देश के विभजन के बीज छिपे थे, इस पर निर्मल उतना ध्यान नहीं देते हैं।

निर्मल के अनुसार भारतीय बुद्धिजीवियों ने आजादी के बाद मानसिक गुलामी का एक वृहद शब्दकोश तैयार किया जिसका एक साधारण भारतवासी के जीवन से कोई मतलब नहीं है। मार्क्सवादियों की आलोचना करते हुए वह कहते हैं कि वे वर्ग, वर्ग-संघर्ष और साम्यवादी न्याय जैसे शब्दों का बिना यह सोचे हुए प्रयोग करते हैं कि इससे हमारे समाज संगठन की पेचीदगियों को खोलने में कितनी मदद मिलती है।²⁰ उनका मानना है कि जिन शब्दों के माध्यम से हम वैचारिक संवाद करते हैं ठीक से अपने को परिभाषित कर

पाएंगे न ही विश्व के संबंध में हमारा एक नजरिया बन पाएगा। निर्मल के शब्दों में यह तभी दूर हो सकता है जब 'भारतीय बुद्धिजीवियों का यह कर्तव्य है कि वह भूली हुई भाषा को अपने चिंतन की परिधि में लाएं। जिनकी वजह से हमारी जीवन प्रणाली और वैचारिक प्रत्ययों के बीच खाई पैदा हो गई है।'

निर्मल का मानना है ऐसा वही बुद्धिजीवी कर सकता है जो औपनिवेशिक संकीर्णता से मुक्त हो। वह बुद्धि की भूमिका को भारतीय मनीषा में पुनः परिभाषित कर सके।²¹

हमने जिस लोकतंत्र को पश्चिम से आयातित किया है। उसकी विडंबनाओं को निर्मल ने बहुत बारीकी से उभारा है। भारतीय सेक्युलर बुद्धिजीव वर्ग अतीत, वर्तमान, मिथक परंपरा के बारे में कम बोला जाए कब नहीं, इसका निर्णय अपनी सुविधा के अनुसार करता है। निर्मल के अनुसार इस बुद्धिजीवी वर्ग ने कुछ चुप्पियां चुन ली है, जिसका हमारी चेतना तथा राष्ट्रीय अस्मिता से कोई लेना देना नहीं है।

उस भारतीय बुद्धिजीवी वर्ग पर जिसने बट्रेड रसेल के नेतृत्व में विश्व शांति के अभियान में भाग लिया था, जो अपने देश को विश्व शांति का पुजारी कहते हैं, जब विश्व शांति सम्मेलन में विश्व को अणु अस्त्रों से मुक्त करने का प्रस्ताव आता है, तो तर्कों-कुतर्कों से अपना बचाव करते हैं। निर्मल का मानना है कि 'नैतिक मांग तो यह थी कि भारत अपनी शांति की परंपरा के अनुकूल चीन, अमेरिका, सोवियत संघ से अणु अस्त्रों को नष्ट करने का प्रस्ताव करता, किंतु यह तब हो सकता है कि जब हम खुद इतना नैतिक साहस बटोर पाते कि अपने देश को पहले अणु अस्त्रों से मुक्त करें।' ²²

निर्मल सिर्फ उन्हीं चुप्पियों पर प्रहार नहीं करते जो कि शासन-सत्ता की है बल्कि उन पर भी जो अपने को नागरिक अधिकारों का रक्षक समझती है। उन्हें भारत में 'स्टेट टेररिज्म' तो दिखाई पड़ता है, किंतु वे आतंकवादियों की हिंसा पर चुप्पी साधे रहती है। निर्मल कहते हैं यह नैतिक दायित्वहीनता का सबसे ज्वलंत प्रमाण है। इसका कारण यह है कि हम अपनी विश्व दृष्टि अपनी परंपरा से प्राप्त न कर बाहर से आयात करते हैं। प्रगतिशील बुद्धिजीवियों के दोहरे मापदंडों को दिखाते हुए निर्मल बताते हैं कि किस तरह कुछ देशों की घटनाएं उन्हें गहरा सदमा पहुँचाती है किंतु चेकोस्लोवाकिया तथा अफगानिस्तान की चर्चा आते ही उसकी आंखें सूख जाती है।

सेक्युलरिज्म के स्वर्णमहल की चुप्पियों की ईंटों को गिनते हुए निर्मल एक विचित्र बात कह जाते हैं। उनके अनुसार भारतीय बुद्धिजीवी वर्ग उस अतीत को तो भुला देता है, जब जबरन धर्म परिवर्तन किए गए अथवा लाखों की संख्या में मंदिरों को ढहाया गया था। यद्यपि यह एक ऐतिहासिक सत्य है। इसे याद करने पर साम्प्रदायिक विद्वेष फैलाता है। किंतु उस अतीत को अवश्य पुनर्जीवित किया जाए, जब ब्राह्मणों के प्रभुत्व से भारतीय समाज में वर्ग-शोषण का सूत्रपात हुआ। निर्मल का मानना है कि यह दूसरा अतीत सच न भी हो कम से कम हमारे आरक्षण कर्ताओं को लाभ पहुँच सकता है।²³

इस पर कहा जा सकता है कि निर्मल की भी अपनी कुछ चुप्पियां हैं। वे भारतीय समाज के उस काले अतीत की वास्तविकता पर शक करते हैं जब उनके अखंड चेतना वाले भारतीय समाज से कुछ लोगों को बाहर ठेल दिया गया था। निर्मल का मानना है कि भारतीय बुद्धिजीवी वर्ग ने इतिहास से ऐसी छेड़छाड़ सोवियत संघ से सीखा था। जहां दोस्तोवस्की लेखक नहीं रहे तथा ट्राट्स्की तथा बुखारिन क्रांतिद्रोही बन गए। लेकिन निर्मल ने अपनी चुप्पियां कहां से सीखा यह बड़ा रहस्यमय है।

भारतीय बुद्धिजीवी जो कसौटी अपने लिए निर्धारित करते हैं, उस पर भी देर तक टिके नहीं रहते हैं। राम-जन्मभूमि विवादकी चर्चा करते हुए निर्मल कहते हैं कि वे राम मंदिर का इसलिए विरोध करते हैं कि इसका कोई ऐतिहासिक आधार नहीं है। सिर्फ पौराणिक विश्वास के सहारे मंदिर-मस्जिद का मामला तय नहीं किया जा सकता है। लेकिन उनका दोहरा रूख तक प्रकट हो जाता है जब वे सलमान रूश्दी की किताब पर प्रतिबंध का समर्थन करते हैं जो मिथक से भी कहीं ज्यादा कल्पनापूर्ण है।

तिब्बत पर काफी विस्तार से चर्चा करते हुए निर्मल बताते हैं कि किस प्रकार विश्व के एक सांस्कृतिक धरोहर को नष्ट होते हुए हमारे सेक्युलर बुद्धिजीवी देख रहे हैं। शायद इसलिए कि उनकी आधुनिकता की जो परिभाषा है उस पर वह फिट नहीं बैठता है। निर्मल के लिए तिब्बत मात्र एक भौगोलिक इकाई नहीं है बल्कि सेक्युलर राष्ट्रों की भीड़ में एकमात्र भिक्षुक देश है।

संदर्भ -

¹ वर्मा, आनंद. स्वरूप. (अनु.). (1994). *भाषा, संस्कृति और राष्ट्रीय अस्मिता*. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन. पृ. सं. 90.

² वर्मा, निर्मल. (2005). *दूसरे शब्दों में*. नई दिल्ली : भारतीय ज्ञानपीठ. पृ. सं. 107.

³ वर्मा, आनंद. स्वरूप. (अनु.). (1994). *भाषा, संस्कृति और राष्ट्रीय अस्मिता*. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन. पृ. सं. 15.

⁴ वर्मा, निर्मल. (2005). *दूसरे शब्दों में*. नई दिल्ली : भारतीय ज्ञानपीठ. पृ. सं. 31.

⁵ वर्मा, आनंद. स्वरूप. (अनु.). (1994). *भाषा, संस्कृति और राष्ट्रीय अस्मिता*. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन. पृ. सं. 47.

⁶ वर्मा, निर्मल. (2005). *दूसरे शब्दों में*. नई दिल्ली : भारतीय ज्ञानपीठ. पृ. सं. 31.

⁷ वही,

⁸ वही, पृ. सं. 32.

⁹ वही, पृ. सं. 33.

¹⁰ वही, पृ. सं. 33.

¹¹ वही, पृ. सं. 35.

¹² वही, पृ. सं. 36.

¹³ वर्मा, आनंद. स्वरूप. (अनु.). (1994). भाषा, संस्कृति और राष्ट्रीय अस्मिता. नई दिल्ली : राजकमल
प्रकाशन. पृ. सं. 49.

¹⁴ वर्मा, निर्मल. (2005). दूसरे शब्दों में. नई दिल्ली : भारतीय ज्ञानपीठ. पृ. सं. 38.

¹⁵ वही, पृ. सं. 39.

¹⁶ अज्ञेय, स. ही. वा. (1978). संवत्सर. दिल्ली : नेशनल पब्लिशिंग हाउस. पृ. सं. 35.

¹⁷ वर्मा, निर्मल. (2005). दूसरे शब्दों में. नई दिल्ली : भारतीय ज्ञानपीठ. पृ. सं. 39

¹⁸ वही, पृ. सं. 41.

¹⁹ वही, पृ. सं. 45.

²⁰ वही, पृ. सं. 46.

²¹ वही, पृ. सं. 47.

²² वही, पृ. सं. 47.

²³ वही, पृ. सं. 48.

प्रेमचंदयुगीन हिंदी उपन्यासों में अभिव्यक्त गाँधी दर्शन

शिव दत्त¹

सारांश

हिंदी साहित्य का आधुनिक काल जहाँ भारतेन्दु युग, द्विवेदी युग, छायावाद व प्रगतिवाद जैसे मतों से प्रभावित रहा वहीं यह युग देश के काल पुरुष महात्मा गाँधी जी के दर्शन व उनके सिद्धांतों से भी अछूता नहीं था। गाँधी जी के व्यक्तित्व का प्रभाव तत्कालीन युग विशेष पर ही नहीं था अपितु उस समय के साहित्य सृजन पर भी खूब रहा। कविता, कहानी, संस्मरण आदि विधाओं के साथ उपन्यास विधा पर भी गाँधी दर्शन अथवा मत का प्रभाव सहज व गहरे देखा जा सकता है। हिंदी उपन्यास के इतिहास में यह युग प्रेमचंद युग था, अतः प्रेमचंदयुगीन उपन्यासों पर गाँधी दर्शन व उनके सिद्धांतों का प्रभाव पड़ना बहुत हद तक स्वाभाविक व आवश्यक भी था। साहित्य किसी मत का सिर्फ प्रतिपादन नहीं करता अपितु उसका मनन व मूल्यांकन भी करता है। गाँधी मत व दर्शन के संदर्भ में भी इसका मूल्यांकन तत्कालीन उपन्यासों में देखने को मिलता है। प्रेमचंद के अतिरिक्त उनके समकालीन साहित्यकारों ने भी गाँधी दर्शन को न सिर्फ अपनी रचनाओं में स्थान दिया अपितु व्यावहारिक स्तर पर उसे आत्मसात भी किया। निश्चित ही गाँधी का प्रभाव समय, समाज व साहित्य तीनों पर सामान रूप में था। प्रस्तुत शोध-पत्र में गाँधी जी के दर्शन व उनके सिद्धांतों के विवेचन, विश्लेषण के साथ प्रेमचंदयुगीन अन्य किन-किन साहित्यकारों पर गाँधी दर्शन का प्रभाव रहा, इसका विस्तार से वर्णन किया जाएगा।

प्रेमचंदयुगीन हिंदी उपन्यासों में अभिव्यक्त गाँधी दर्शन :

साहित्य, समाज और राजनीति के मध्य गहरा अंतर्संबंध है। साहित्य समाज से विषय-वस्तु ग्रहण कर अपने युग के यथार्थ को ही अभिव्यक्त नहीं करता प्रत्युत व्यक्ति, परिवार, समाज व राष्ट्र के आदर्श स्वरूप को स्थापित करने का संकेत भी करता है। यही कारण है कि उसे समाज का मात्र दर्पण ही नहीं कहा गया है, बल्कि उसे पुरोहित की संज्ञा भी दी गयी है। कहने का आशय यह है कि किसी विशिष्ट देशकाल की भौगोलिक परिस्थितियाँ, सामाजिक विचारधाराएँ, राजनीतिक परिस्थितियाँ आदि कहीं न कहीं उस काल के साहित्य को प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से प्रभावित अवश्य करती हैं। यहाँ तक की प्राकृतिक आपदाओं जैसे बाढ़, भूकंप, अकाल आदि का भी प्रभाव हमारे साहित्य पर स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है। इसके साथ ही कोई विशेष काल का आंदोलन, विचारधारा और दर्शन भी साहित्य को अंशतः प्रभावित करता ही है। साहित्य इन समस्त मानवीय संदर्भों की खूबियों और खामियों को दूर करने का मात्र संकेत भर कर देता है और शुद्ध

¹ पीएच.डी हिंदी हिमाचल प्रदेश केन्द्रीय विश्वविद्यालय, संपर्क- 8178205016

ईमेल- shivdutt041@gmail.com

राजनीति उन्हें आदर्श रूप प्रदान करती है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि साहित्य, समाज और राजनीति के मध्य निर्विवाद रूप से गहरा संबंध होता है। उल्लेखनीय है कि साहित्य को केवल समाज ही नहीं प्रभावित करता, अपितु व्यक्ति भी उसे व्यापक रूप से प्रभावित करता है। यदि भारतीय साहित्य की बात करें तो यह रामचंद्र से लेकर कालिदास, तुलसीदास, गाँधी, अम्बेडकर, मार्क्स, फ्रायड व नेहरु तक के विचारों और दर्शन से प्रभावित दिखाई पड़ता है।

आमतौर पर हिंदी साहित्य में गाँधीवाद या गाँधीवादी विचारधारा का कोई निश्चित काल देखने को नहीं मिलता, किंतु हिंदी साहित्य में प्रेमचंद और गाँधी युग को सामानांतर रूप में देखा जाता है। हिंदी साहित्य में जब-जब गाँधीवादी दृष्टि का जिक्र किया जाता है तो स्वतः ही हमारे मानस पटल पर उनका चिंतन सजीव होने लगता है। हिंदी साहित्य में गाँधीवाद का प्रभाव देखने और समझने से पहले गाँधी जी के दर्शन को समझ लेना यहाँ न्यायसंगत होगा। गाँधी जी का संपूर्ण दर्शन और विचारों का मूल आधार सत्य, अहिंसा, न्याय, त्याग, समता, ब्रह्मचर्य व समर्पण है। अपने इन्हीं मूल्यों के आधार पर उन्होंने संपूर्ण विश्व में अपने आदर्श व्यक्तित्व को स्थापित करने का प्रयास किया। कहना न होगा कि महात्मा गांधी के भारत आगमन से भारतीय सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक एवं साहित्यिक परिदृश्यों पर उनके बाह्य और आंतरिक व्यक्तित्व का प्रभाव अवश्य दिखायी देता है। चाहे वो छायावादी काव्य हो या प्रेमचंदयुगीन उपन्यास, कहानियाँ हो या नाटक। किंतु यहाँ हम सिर्फ प्रेमचंदयुगीन उपन्यासों में गाँधीवाद के प्रभाव का मूल्यांकन करने का प्रयत्न करेंगे।

गाँधी जी का साहित्य, समाज व राजनीति इन तीनों से बहुत गहरा संबंध था। राजनीति में व्यापक हस्तक्षेप के साथ लेखन क्षेत्र में भी उनकी कलम खूब चली। उन्होंने अपनी व्यापक दृष्टि के माध्यम से भारत में ही नहीं अपितु पूरे विश्व-मंच पर स्वयं को स्थापित किया। उनके विचारों का तत्कालीन राजनीति पर बड़ा सकारात्मक प्रभाव था साथ ही उस युग के साहित्य में भी उनके विचारों को उचित स्थान मिला। चूँकि प्रेमचंद और गाँधी युग सामानांतर थे, इसलिए गांधी के प्रभावशाली व्यक्तित्व का तद्युगीन साहित्यकारों पर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक भी था। विदित है कि गाँधी दर्शन का मूल आधार सत्य और अहिंसा है। चूँकि वे पूर्ण आस्तिक थे इसलिए उनके विचारों में अध्यात्मिकता की मौजूदगी ठोस रूप में देखने को मिलती है। इस संदर्भ में यशपाल लिखते हैं कि “गाँधी जी सिद्धांतों को अमर समझते थे। उनकी इस धारणा का आधार शाश्वत या कभी न बदलने वाली अपनी नैतिक सिद्धांतों की नींव – सत्य, अहिंसा को मानना था।”¹

जब हम प्रेमचंदयुगीन हिंदी साहित्य पर महात्मा गांधी के दर्शन के प्रभाव को समझने की कोशिश करते हैं तो यह पाते हैं कि गाँधीजी के विचारों एवं जीवन-दृष्टि के आधार पर औपन्यासिक चरित्रों के निर्माण की एक नयी परंपरा विकसित हुई। उस दौर के औपन्यासिक कृतियों में गाँधीजी के जीवन की घटनाओं का प्रतिबिंब प्रस्तुत किया जाने लगा। उनके द्वारा प्रवर्तित राष्ट्रीय आंदोलनों के जीवंत चित्र अंकित करने की कोशिश की गयी। उनके सिद्धांतों की मीमांसा करने के लिए उपन्यासों की संरचना की गयी। (उदाहरणस्वरूप-

हृदय-परिवर्तन, अहिंसक प्रतिरोध, सत्य का स्वरूप-विवेचन, ट्रस्टीशिप की परिकल्पना, औद्योगिक विकास के दौरान बढ़ने वाली अनैतिकता, दलित, पीड़ित, पतित, शोषित समाज के प्रति सहानुभूति आदि)। निसंदेह उन्होंने अपने व्यक्तित्व एवं कृतित्व से साहित्यकारों को लेखन हेतु पर्याप्त सामग्री प्रदान की।

कालजयी उपन्यासकार प्रेमचंद गाँधीवादी आदर्श तथा उनके सिद्धांत सत्य और अहिंसा के समर्थक थे। व्यावहारिक जीवन में उन्होंने गाँधी जी के रचनात्मक कार्यों को पूर्णतः स्वीकार किया। इतना ही नहीं गाँधीजी के असहयोग के आग्रह पर उन्होंने अपनी सरकारी शिक्षक की नौकरी से त्याग पत्र भी दे दिया था, अतः उनके उपन्यासों पर गाँधीवादी जीवन का प्रभाव स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है। प्रेमचंद पर गाँधी दर्शन के प्रभाव को लक्षित करते हुए योगेन्द्र प्रताप सिंह बताते हैं कि – “प्रेमचंद के परवर्ती उपन्यासों यथा- रंगभूमि, कायाकल्प, कर्मभूमि तथा गोदान की पृष्ठभूमि परतंत्र भारत में चल रहे आजादी के गाँधीवादी संघर्ष से अपेक्षित रूप से जुड़े हुए हैं।”² ‘निर्मला’ और ‘ग़बन’ में भी गाँधीवादी सिद्धांत ढूँढने पर आसानी से मिल जाते हैं। ‘रंगभूमि’ के सूर के नैतिक विचार, उसका संयम, शत्रु के प्रति भी निर्दोष आत्मीयता, प्रबल आशावाद, ईश्वर में प्रगाढ़ श्रद्धा, मृत्यु के प्रति निर्भयता, विशुद्ध भावना से परिहास, मज़ाक करने की खिलाड़ी वृत्ति, अपनी ज़मीन को गाँव के गोरुओं को चरने हेतु ट्रस्टी की मानसिकता, बड़े-से-बड़े अधिकारी के सामने निर्भय होकर बात करने की क्षमता, ज़बरदस्त आत्मविश्वास आदि गुणों को प्रेमचंद ने साकार रूप दिया है। लगता है प्रेमचंद का यह सूर महात्मा गाँधी का ही प्रतिरूप है परंतु विलक्षण कल्पनाशक्ति का परिचय इसके सृजन में प्रेमचंद ने बखूबी दिया है।

प्रेमचंद के उपन्यासों पर जो राष्ट्रीय वातावरण का प्रभाव परिलक्षित होता है, उसका मूल कारण तत्कालीन राजनैतिक और आर्थिक परिस्थितियाँ कही जा सकती हैं। गाँधी-युग की सर्वाधिक प्रवृत्ति ‘राष्ट्र-प्रेम’ तद्युगीन उपन्यासों में सर्वाधिक देखने को मिली है। यदि यह कहा जाए कि कुछ काल तक गाँधी के जादुई व्यक्तित्व का प्रभाव प्रेमचंद पर भी पड़े बिना न रहा तो इसमें कोई अतिशयोक्ति नहीं होनी चाहिए। ‘प्रेमाश्रम’ में जमींदारों और किसानों के परस्पर सम्बन्धों का और वर्गगत विशेषताओं का चित्रण प्रेमचंद ने यथार्थ दृष्टि से किया है। गाँधी की ही भाँति प्रेमचंद ने भी विश्वास व्यक्त किया है कि किसानों और जमींदारों के संबंध प्रेम और सहयोगपूर्ण हो सकते हैं। ‘प्रेमाश्रम’ जमींदारी व्यवस्था और किसानों के मध्य इसी का प्रमाण है। इस संदर्भ में योगेन्द्र प्रताप सिंह का मत है कि “संघर्ष की विजय हृदय- परिवर्तन से होती है और नारी वर्ग के इस प्रेमाश्रम से जुड़कर एक नई व्यवस्था की स्थापना करता है। यह संघर्ष का निष्कर्ष विनाश न होकर हृदय परिवर्तन से जुड़ा है, जिसकी प्रेरणाभूमि गांधीवाद है।”³ प्रेमशंकर और मायाशंकर जैसे जमींदार-वर्ग के व्यक्ति किसानों की सेवा में अपने जीवन को पूर्णतया समर्पित कर सकते हैं। प्रेमशंकर उसी का भूमि पर अधिकार मानता है, जो उसे जोतते हैं। मायाशंकर भी ‘सबै भूमि गोपाल की’ ही स्वीकार करता है तथा किसान और सरकार के बीच किसी अन्य वर्ग या श्रेणी की सत्ता एवं अधिकार को वर्तमान समाज का कलंक समझता है। वास्तव में गाँधी जी ने स्वयं जमींदारों को परामर्श दिया कि वे “किसानों के ‘पट्टों को पक्का कर दें, उनकी खुशहाली में पूरी दिलचस्पी लें, उनके बच्चों के लिए अच्छे प्रबंध वाले स्कूल खोलें, प्रौढ़ों की

शिक्षा के लिए रात्रि-स्कूल का बंदोबस्त करें, मरीजों के लिए अस्पतालों और दवाखानों का बंदोबस्त करे, गाँव की सफाई की व्यवस्था करें और दूसरे तमाम तरीकों से किसानों में यह भावना पैदा करें कि वे, यानी जमींदार, उनके सच्चे मित्र हैं, जो अपनी बहुत सी सेवाओं के लिए उनसे एक निश्चित कमीशन लेते हैं।”⁴ गाँधी जी के इन्हीं विचारों को ध्यान में रखते हुए प्रेमचंद ‘प्रेमाश्रम’ में लखनपुर गाँव में आदर्श गाँव की स्थापना करते हैं, जहाँ सेवा, प्रेम, सत्य, अहिंसा, त्याग, शारीरिक श्रम इत्यादि की प्रतिष्ठा दिखायी गयी है। प्रेमचंद ने गाँधी के हृदय-परिवर्तन के सिद्धांत को इस उपन्यास में पूर्ण रूप से साकार किया है।

‘रंगभूमि’ के गाँधीवादी नायक सूर का व्यक्तित्व अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। सूर का साधन-शुद्धि का आग्रह, मशीनीकरण का विरोध, पूँजीवादी संस्कृति की उपेक्षा, प्राचीनकाल से चली आयी सामन्तवादी संस्कृति के प्रति आकर्षण आदि विचार गाँधीवाद के प्रभाव को दर्शाते हैं। सरकार और जॉन-सेवक के विरोध में सूर की लड़ाई भी अहिंसक ढंग से चलती है। ‘कायाकल्प’ में मनुष्य ऐश्वर्य और विलास के पीछे पड़कर किस प्रकार पतित हो जाता है, इसकी विस्तृत चर्चा की गयी है। ‘गबन’ में भी विलासप्रियता और शारीरिक सुख के पीछे पड़ने के भीषण पर्यवसान की ओर संकेत कर सेवा और त्यागमय जीवन की महिमा का बखान किया गया है। यहाँ यह निश्चित करना कठिन है कि इन उपन्यासों में प्रेमचंद के खुद के कुछ विचारों का प्रभाव कितना है और उस समय के गाँधी-युग का कितना है। किंतु इतका अवश्य कहा जा सकता है कि प्रेमचंद के उपर्युक्त उपन्यास गाँधी-युग के विशेष अनुकूल सिद्ध होते हैं।

‘कर्मभूमि’ में गाँधी के व्यावहारिक कार्यक्रमों का गाँवों में प्रचार दिखाया गया है। सूत-कताई, बुनाई, हरिजनोद्धार, शराबबंदी, मुर्दा जानवरों का मांस-भक्षण न करना, विभिन्न जातियों में रोटी-व्यवहार, मंदिर-प्रवेश का आंदोलन इत्यादि को बड़ी सजीवता के साथ दर्शाया गया है। सरकारी नौकर सलीम एवं घोर धन-लोभी सेठ अमरकान्त का हृदय-परिवर्तन और उनका सम्पत्ति-दान तथा सुखदा का विलास-मार्ग को त्याग कर सेवा-मार्ग को ग्रहण करना, बूढ़ी पठानिन, नैना इत्यादि नारियों का राष्ट्र-सेवा के लिए तत्पर होना गाँधी-युगीन प्रभाव को व्यक्त करता है। प्रेमचंद के उपन्यासों का समग्र मूल्यांकन प्रस्तुत करते हुए डॉ. रामचंद्र तिवारी लिखते हैं कि “प्रेमचंद जी सदैव सामाजिक और राजनैतिक प्रगति के साथ चलते रहे। इसलिए उनकी कृतियों में आर्यसमाज की सुधार-भावना, गाँधीयुग की राष्ट्रीयता और सत्याग्रह तथा और आगे बढ़कर समाजवादी युग की वर्गचेतना तथा वस्तुवादी कला का रूप भी मिल जाता है।”⁵

ध्यातव्य है कि आगे चलकर यथार्थ के गहरे निरीक्षण ने इस जनवादी कलाकार की गाँधीवाद के प्रति आस्था को कुछ विचलित कर दिया मालूम होता है और ‘गोदान’ में आकर वे समाजवाद की ओर कदम बढ़ाते दिखायी पड़ते हैं। इस संदर्भ में स्वयं डॉ. रामविलास शर्मा का मानना है कि “प्रेमचंद के आगे यह समस्या थी कि किस सीमा तक इस अहिंसाव्रत का पालन किया जाए। समूह की मनोवृत्ति से पूरी तरह परिचित होने के कारण प्रेमचंद जानते थे कि उसके लिए सभी परिस्थितियों में शांत और निष्क्रिय रहना संभव नहीं था।”⁶ लेकिन गाँधीवादी तत्त्व प्रेमचंद के व्यक्तित्व से विलुप्त नहीं हुआ। ब्राह्मण मातादीन सिलिया

चमारिन को अपनाता है, उसका हृदय-परिवर्तन होता है। मालती और मेहता के संबंधों में निस्वार्थ प्रेम का उद्भव होता है और दोनों जन-सेवा को समर्पित होते हैं। मालती की तितली-वृत्ति पूर्णतः समाप्त होती है। प्रेमचंद के अंतिम उपन्यास गोदान में गांधीवादी प्रभाव का अंतिम चरण व अम्बेडकर के समाजवाद का प्रारंभिक चरण दिखाई पड़ता है, तभी तो चमारों द्वारा मातादीन के मुँह में जबरदस्ती हड्डी डाल के उसे भी चमार बनाने की कोशिश की गयी जिसके बाद वो हृदय परिवर्तन से सिलिया को अपनाता है या चमारों के भय से अपनाता है, यह कहना यहाँ कठिन है। पर निसंदेह यह अम्बेडकर के समाजवाद का ही प्रभाव है जिसमें अम्बेडकर संघर्ष के माध्यम से व्यवस्था परिवर्तन की बात करते हैं जो यहाँ साफ दिखाई पड़ती है।

हिंदी उपन्यास लेखन में प्रेमचंद के अतिरिक्त अन्य लेखक भी गांधीवाद से प्रभावित दिखे। गांधीवाद से प्रभावित दूसरे लेखक हैं 'जैनेन्द्र'। 'परख' में गांधीवाद का प्रभाव 'सत्यधन' पर दिखाया गया है, परंतु दुलमुल वकील सत्यधन ने इस प्रभाव को बाह्य रूप में ग्रहण किया था। अतएव नारी, धन तथा प्रतिष्ठा के मोह को वह त्याग नहीं सका। इसके विपरीत बिहारी का व्यक्तित्व गांधीवादी आदर्श से अनुप्राणित जान पड़ता है। जैनेन्द्र संभवतः दिखाना चाहते थे कि गांधीजी का आदर्श सामान्य व्यक्ति के बस की बात नहीं है, बल्कि वह बिहारी जैसे व्यक्ति के लिए ही उपयुक्त है, जिसके व्यक्तित्व का लंगर गहराई में पड़ा हुआ है। यँ तो जैनेन्द्र एक मनोविश्लेषणवादी लेखक थे किंतु उनपर गांधी का प्रभाव भी कम अधिक देखने को मिलता है। अतः उन्होंने मनोविश्लेषण और गांधीवाद को समन्वित करने की कोशिश अपनी रचनाओं में की, जिसकी खूब आलोचना भी हुई। इस संदर्भ में नन्ददुलारे वाजपेयी का कथन है कि “‘सुनीता’ तथा बाद की रचनाओं में जैनेन्द्र ने गांधीवाद और मनोविज्ञान का समन्वय करने का असफल प्रयास किया है।”⁷ ‘सुनीता’, ‘सुखदा’, ‘व्यतीत’ और ‘विवर्त’ में जैनेन्द्र नारी के पर-पुरुष से प्रेम करने की मनोवैज्ञानिक समस्या का समाधान गांधीवादी दृष्टिकोण से (हृदय-परिवर्तन के सिद्धांत से) ढूँढ़ने का प्रयत्न करते हैं। वाजपेयीजी इस संबंध में लिखते हैं, “ये पात्र अपनी पत्नियों को प्रत्येक दशा में पूरी छूट देते हैं और इस प्रणाली के द्वारा इनके हृदय-परिवर्तन की प्रतीक्षा करते हैं। गांधीजी ने हृदय-परिवर्तन का आदर्श राजनीतिक स्तर पर प्रतिष्ठित किया था। पारिवारिक व्यवहारों में गांधीजी हृदय-परिवर्तन जैसी वस्तु को स्वीकार करते थे। कदाचित् जैनेन्द्र ने यह तथ्य गांधी-दर्शन से ही ग्रहण किया है।”⁸ इसी प्रकार ‘त्याग-पत्र’ की मृणाल भी समाज द्वारा दिया गया कष्ट मौन भाव से सहन करती है। नगेन्द्र उसके बारे में लिखते हैं, “कष्ट के कारणों से घृणा न करते हुए, कष्ट की अनिवार्यता से त्रास न खाकर, उसमें आनंद की भावना करना अहिंसा है और अहिंसा यह सिखाती है कि अमुक्त वासना का वितरण करना ही उसकी सफलता है।”⁹ जैनेन्द्र बुद्धि से दुश्मनी करते हुए दिखायी देते हैं और उनके प्रमुख पात्र भी समस्याओं के समाधान के लिए बुद्धि पर निर्भर रहने की अपेक्षा हृदय और श्रद्धा में विश्वास करते जान पड़ते हैं। गांधीजी बुद्धि से अधिक श्रद्धा में आस्था रखते थे तथा जैनेन्द्र के उपन्यासों में भी बुद्धि को प्रायः तुच्छ माना गया है।

प्रेमचंदयुगीन अन्य रचनाकारों में सियारामशरण गुप्त के व्यक्तित्व पर भी गांधीवादी दर्शन का प्रभाव देखने को मिलता है। आलोचकों ने उन्हें भी गांधीवादी लेखक माना है। जैनेन्द्र और सियारामशरण गुप्त के

जीवनादर्श के संबंध में नगेन्द्र सही लिखते हैं कि- “दोनों व्यक्तियों का जीवनादर्श एक है - पूर्ण अहिंसा की स्थिति प्राप्त कर लेना, अर्थात् अपने अहं को पूर्णतः धुल देना। इस साध्य के लिए सियारामशरण गुप्त की साधना अधिक हार्दिक है, नैतिक दमन का अभ्यास उनको अधिक है और उनका अहं सचमुच काफी धुल चुका है। अहिंसा बहुत कुछ उनके व्यक्तित्व का अंग बन चुकी है।”¹⁰ देवराज उपाध्याय भी सियारामशरण गुप्त के कथा-साहित्य पर अहिंसा का पूर्ण प्रभाव देखते हैं।

सियारामशरण गुप्त के उपन्यासों पर गाँधीवाद का बाह्य प्रभाव नहीं है, परंतु इससे इंकार नहीं किया जा सकता कि उनके व्यक्तित्व में गाँधी के सिद्धांतों का पूर्णतः पालन हुआ है। सियारामशरण जी सामाजिक मान्यताओं के नीचे कुचले गए निरीह व्यक्ति के प्रति सहानुभूति दर्शाते हैं। ‘गोद’ में दुर्भाग्य से प्रताड़ित निरीह किशोरी को कठोर दण्ड भुगतना पड़ा। शोभाराम की मानवता भाभी के वात्सल्यपूर्ण आत्मीय-भाव का अवलम्बन पाकर जाग ही नहीं उठती, सक्रिय भी हो जाती है। वह अपने भाई के खिलाफ विद्रोह का झण्डा उठाती है। परंतु यह विद्रोह दयाराम के हृदय-परिवर्तन के उपरान्त पारस्परिक प्रेम की प्रगाढ़ अनुभूति में बदल जाता है। ‘अंतिम आकांक्षा’ का नायक एक निम्न जाति का स्वामी-भक्त और सत्यनिष्ठ व्यक्ति है, जिसके हाथ से एक डाकू की हत्या हो गयी है। यहाँ लेखक रामलाल के विशाल हृदय का चित्रण करने में तल्लीन दिखाई पड़ता है। ‘नारी’ में जमुना और अजीत के निष्कलुष स्नेह-भाव को चित्रित करने में वह काफी हद तक सफल हुआ है। जमुना अपने पुत्र से कहती है, ‘सह ले इसे, सह ले। कमजोर क्यों पड़ता है? जितना ही अधिक सह सकेगा, उतना ही तुम बड़ा होगा।’ इस वाक्य में गाँधी के सन्देश की ध्वनि स्पष्ट सुनायी पड़ती है। उनके पात्रों में सामाजिक अन्याय के प्रति तीव्र विद्रोह-भाव नहीं है, आक्रोश का भाव भी नहीं दिखायी देता, परंतु इनकी पीड़ा दुर्बल की ऐसी हाथ है, जो लोहे को भी भस्म कर देती है। उनके कथा-साहित्य पर गाँधी के प्रभाव के विषय में प्रभाकर माचवे ने ठीक ही लिखा है कि- “रस की सृष्टि इनके निकट अधिक सार्थक है, बनिस्बत ब्रह्म-जिज्ञासा के। परिणामतः उनके दो ही उपन्यास ‘देखन में छोटे लगे, घाव करत गंभीर।’”¹¹ जैसे गाँधी जी देखने में बड़े साधारण दिखाई पड़ते थे, किंतु उनका व्यक्तित्व उतना ही असाधारण था।

उपरोक्त उपन्यासकारों के आलावा हिंदी साहित्य के क्षेत्र में कई अन्य नाम और भी हैं जिनके उपन्यासों पर आंशिक या छिटपुट रूप से गाँधीवाद का असर देखने को मिलता है। जिनमें ‘अमृतलाल नागर’ के उपन्यास ‘बूँद और समुद्र’ में प्राचीन रूढ़ियों के खोखलेपन, जातिभेद आदि पर प्रकाश डाला गया है साथ ही उपन्यास का सूत्रधार बाबा रामजी पूर्णतः गाँधीवादी और सर्वोदयी के रूप में चित्रित हुआ है। इसके अलावा फणीश्वर नाथ रेणु के उपन्यास मैला आँचल का पात्र बावनदास भी पूर्णतः गाँधीवादी है जो सर्वोदय और स्वराज की बातें करता है। इस उपन्यास के पूरे कथानक में महात्मा गाँधी (गनही महातमा) का जिक्र कई बार हुआ है। इसके अतिरिक्त गिरिराज किशोर द्वारा रचित ‘पहला गिरमिटिया’ आज के परिपेक्ष्य में एक उत्कृष्ट उपन्यास है जो महात्मा गाँधी जी के जीवन से प्रभावित है। इसमें किशोर जी ने महात्मा गाँधी के दक्षिण अफ्रीका में साम्राज्यवादी शक्तियों से संघर्ष के इतिहास को उपन्यास का कथ्य बनाया है।

हिंदी साहित्य में जहाँ गाँधी जी के दर्शन व विचार के समर्थन में प्रेमचंद व प्रेमचंदयुगीन लेखकों ने खूब लिखा वहीं गाँधीजी के विरोध में मार्क्सवादी विचारधारा से प्रभावित लेखकों ने भी काफी लेखन किया। ब्रह्मचर्य, हृदय-परिवर्तन, काम-दमन या संयम, आर्थिक कृषि-केंद्रित नीति, बड़े उद्योगों के प्रति गाँधीजी का दृष्टिकोण, अहिंसा पर बल आदि मुद्दों पर करारे आघात किये गये। यह तो स्पष्ट है की हिंदी उपन्यासों में गाँधी के विचारों का प्रभाव एक सीमा के बाद फीका पड़ने लगा था और धीरे-धीरे उसकी जगह समाजवाद एवं मार्क्सवाद से प्रभावित प्रगतिवाद ने ले लिया। बावजूद इसके इस तथ्य से विलग नहीं हुआ जा सकता कि गाँधी-युग के समग्र प्रभाव को प्रेमचंद ने अभिव्यक्ति दी, जैनेन्द्र ने पारिवारिक क्षेत्र के अंतर्गत विशिष्ट समस्या का विश्लेषण करने में गाँधीवाद के अहिंसा, प्रेम और हृदय-परिवर्तन के सिद्धांतों का उपयोग किया और सियारामशरण गुप्त ने गाँधी के सिद्धांतों को अपने व्यक्तित्व में पूर्णतः आत्मसात् कर राजनैतिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिस्थितियों से अलग (यथासंभव) रहकर उनके सैद्धांतिक पक्ष को कतिपय पात्रों के माध्यम से मूर्त करने का प्रयास किया।

संदर्भ –

- ¹ यशपाल, (2015). *गांधीवाद की शव परीक्षा*. इलाहाबाद : लोकभारती प्रकाशन. पृ. सं. 14.
- ² प्रताप, योगेन्द्र. (2014). *हिंदी साहित्य का इतिहास और उसकी समस्याएं*. दिल्ली : वाणी प्रकाशन. पृ. सं. 475.
- ³ वही, पृ. सं. 474-475.
- ⁴ दामोदरन, के. (2011). *भारतीय चिंतन परम्परा*. दिल्ली : पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस. पृ. सं. 447-448.
- ⁵ तिवारी, रामचंद्र. (2016). *हिंदी का गद्य-साहित्य*. उत्तर प्रदेश : विश्वविद्यालय प्रकाशन. वाराणसी. पृ. सं. 691.
- ⁶ शर्मा, रामविलास. (1998). *प्रेमचंद रचनावली*. दिल्ली : जनवाणी प्रकाशन प्रा. लि. पृ. सं. 105.
- ⁷ वाजपेयी, नंददुलारे. (1963). *नया साहित्य: नये प्रश्न*. उत्तर प्रदेश : विद्यामंदिर. काशी. पृ. सं. 142.
- ⁸ वही, पृ. सं. 382.
- ⁹ नगेन्द्र, (1965). *विचार और अनुभूति*. दिल्ली : नेशनल पब्लिशिंग हाउस. पृ. सं. 139.
- ¹⁰ वही, पृ. सं. 139.
- ¹¹ माचवे, प्रभाकर. (1964). *संतुलन*. दिल्ली : आत्माराम एण्ड संस. पृ. सं. 193.

जैन-ग्रंथों में तनावमुक्ति के सूत्र

डॉ. अजय कुमार सिंह¹

सारांश

प्राकृत आगम-साहित्य के विभिन्न ग्रंथों में जैनदर्शन के मूलभूत विषयों का विवेचन प्राप्त होता है। पंडित दलसुखभाई मालविणया ने 'आगम युग का जैनदर्शन' और 'जैनदर्शन का आदिकाल' नामक प्रसिद्ध ग्रंथों में प्राकृत आगमों में प्रतिपादित जैनदर्शन की समीक्षा की है। अन्य विद्वानों ने जैनदर्शन पर स्वतंत्र पुस्तकें लिखी हैं, जिनमें प्रसंग के अनुसार क्रोध, मान, माया, लोभ इन चार कषायों पर प्रकाश डाला है। ये चार कषाय आत्मा के अनेक प्रकार के दोषों और विकारों को बढ़ानेवाली हैं, प्रायः प्रत्येक जैनागम ग्रंथ में इन पर सामग्री उपलब्ध होती है। किन्तु भगवतीसूत्र, कषायपाहुड और भगवती आराधना जैसे प्रसिद्ध प्राकृत ग्रंथों में इन चारों कषायों पर विस्तार से विवेचन प्राप्त होता है। ये चार कषाय अस्वस्थ मन की विकृतियाँ हैं। इन विकृतियों के फलस्वरूप हमें तनाव का अनुभव होता है। तनाव आज के जीवन का अनिवार्य अंग बन गया है, उसको सहन करने के लिये शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक स्तर पर स्वस्थ व सक्षम होना आवश्यक है। सफल व्यक्ति जीवन के तनावों का सफलता पूर्वक सामना करते हुये लगातार परिश्रम करते हुये सफलता के उच्चस्तर को अर्जित करते हैं तथा तनावों के बीच भी सदैव प्रसन्न रहते हैं। प्रस्तुत शोध लेख के माध्यम से कषायों की उत्पत्ति के विभिन्न कारण और उसके संपूर्ण निरोध के उपाय का विषद विवेचन किया गया है।

प्रमुख शब्द : कषाय, क्रोध, मान, माया, लोभ, तनाव

भय, चिंता, दबाव अथवा कार्य को शीघ्रता से पूर्ण करने की बाध्यता/इच्छाजनित एक विशिष्ट शारीरिक मानसिक स्थिति है, जिसमें रक्त परिवहन गति असामान्य हो जाती है तथा व्यक्ति में चिड़चिड़ापन, अनिद्रा, सिरदर्द, अवसाद, एकाग्रता की कमी आदि लक्षण दृष्टि गोचर होते हैं। आधुनिक जीवन शैली तनावों को बढ़ाती है। अध्ययन, व्यवसाय व नौकरी की प्रतिस्पर्धा, अन्य से आगे बढ़ने की इच्छा व सफलता की भूख, असफलता का भय तनावों को बढ़ा देता है। आधुनिक भौतिकवादी विचार धारा व भोजनपान की आदतें शरीर व मन की तनाव को सहन करने की क्षमता को कम करती हैं। विलासिता पूर्ण या आरामप्रद भौतिक सुविधाएं भी क्षमता को कम करती हैं। आज किशोरावस्था के बच्चों में भी बढ़ता हुआ तनाव उनमें पैदा होने वाले उच्च रक्तचाप व मधुमेह जैसी बीमारियों का कारण है। तनाव आज के जीवन का अनिवार्य अंग बन गया है, उसको सहन करने के लिये शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक स्तर पर स्वस्थ व सक्षम होना

¹ असिस्टेंट प्रोफेसर, तुलनात्मक धर्म एवं सभ्यता केंद्र, जम्मू केंद्रीय विश्वविद्यालय.

आवश्यक है। सफल व्यक्ति जीवन के तनावों का सफलता पूर्वक सामना करते हुये लगातार परिश्रम करते हुये सफलता के उच्चस्तर को अर्जित करते हैं तथा तनावों के बीच भी सदैव प्रसन्न रहते हैं।

प्राकृत आगम-साहित्य के विभिन्न ग्रंथों में जैनदर्शन के मूलभूत विषयों का विवेचन प्राप्त होता है। पंडित दलसुखभाई मालविणया ने आगम युग का जैनदर्शन¹ और जैनदर्शन का आदिकाल² नामक प्रसिद्ध ग्रंथों में प्राकृत आगमों में प्रतिपादित जैनदर्शन की समीक्षा की है। अन्य विद्वानों ने जैनदर्शन पर स्वतंत्र पुस्तकें लिखी हैं, जिनमें प्रसंग के अनुसार क्रोध, मान, माया, लोभ इन चार कषायों पर प्रकाश डाला है।³ ये चार कषाय आत्मा के अनेक प्रकार के दोषों और विकारों को बढ़ानेवाली हैं, प्रायः प्रत्येक जैनागम ग्रंथ में इन पर सामग्री उपलब्ध होती है। किन्तु भगवतीसूत्र⁴, कषायपाहुड⁵ और भगवती आराधना⁶ जैसे प्रसिद्ध प्राकृतग्रंथों में इन चारों कषायों पर विस्तार से विवेचन प्राप्त होता है। ये चार कषाय अस्वस्थ मन की विकृतियाँ हैं। मनोवैज्ञानिकों ने इन पर विस्तार से विचार किया है।

मनोवैज्ञानिकों ने यह सिद्ध किया है कि द्वंद्व चेतना तनाव होता है। जब तनाव होता है, तब मानसिक रोग और मानसिक विकास उभरते हैं। इससे पागलपन की स्थिति भी आती है। साइकोसोमेटिक पद्धति के द्वारा यह भी सिद्ध हुआ है कि अनेक शारीरिक बीमारियाँ वास्तव में मन से उत्पन्न बीमारियाँ हैं। मनोवैज्ञानिकों ने मानसिक स्वास्थ्य के लिए कुछ बिंदुओं पर विचार किया है, जिनमें आध्यात्मिक दृष्टि से समता महत्वपूर्ण माना गया है। जो व्यक्ति समता और सहिष्णुता का जीवन जीता है। मन को आवेगों और दुश्चिंताओं की भट्टी में नहीं झोंकता, वह व्यक्ति मानसिक दृष्टि से स्वस्थ होता है। डॉ. कॉप ने मनोवैज्ञानिक ग्रंथ में शरीर शास्त्र की चर्चा करते हुए कहा है, हमारे भीतर जो ग्रंथियाँ हैं वे क्रोध, कलह, ईर्ष्या, भय, द्वेष आदि के कारण विकृत बनती है। जब यह अनिष्ट भावनाएँ जागती हैं, तब अधिवृक्क ग्रन्थि (एड्रिनल ग्लैंड) को अतिरिक्त काम करना पड़ता है। ग्रंथियाँ थक जाती है और अतिरिक्त भार से शिथिल हो जाती हैं। अतिरिक्त भार थकान पैदा करता है - जब-जब हमारे आवेग और संस्कार जागते हैं तब-तब ग्रंथियों पर अतिरिक्त भार पड़ता है। वे अस्वाभाविक रूप से काम करने लगती हैं, स्राव अधिक होता है। यह अतिरिक्त स्राव अनेक विकृतियाँ पैदा करता है। ग्रंथियों की शक्ति क्षीण हो जाती है, परिणामस्वरूप शरीर का संतुलन बिगड़ जाता है।

भगवती आराधना में कहा है- जैसे चमड़े के कोड़े से जंगली मस्त हाथी भी वश में किया जाता है, वैसे ही ज्ञानरूपी चर्मदंड से तनरूपी हाथी वश में किया जाता है। प्राणीयों का अहितकारी तथा दुर्निवार होने से मन को हाथी की तरह कहा है। ज्ञान अशुभप्रवाह को रोकता है-

*आरणवो वि मत्तो हत्थी गियमिज्जदे वरत्ताए।
जह तह गियमिज्जदि सो णाणवरत्ताए मणहत्थी॥⁷*

जैसे बंदर एक क्षण भी निर्विकार होकर ठहर नहीं सकता, वैसे ही मन एक क्षण भी विषयों के बिना नहीं रहता-

*जह मक्कडओ खणमवि मज्झत्थो अत्थिदु ण सक्केइ।
तह खणमवि मज्झत्थो विसएहिं विणा ण होई मणो॥⁸*

प्रज्ञापनासूत्र प्राकृत उपांग-साहित्य का प्रमुख ग्रंथ है। इसमें 349 सूत्रों में और 36 पदों में जैनदर्शन के विभिन्न विषयों की व्याख्या की गई है, इसीलिए इसे प्रज्ञापनासूत्र कहा गया है⁹ इस ग्रंथ का मुख्य-विषय जीव और अजीव के स्वरूप को विवेचित करना है। उसी के प्रसंग में अनेक विषय इसमें सम्मिलित हो गए हैं। कर्म सिद्धांत के विवेचन के प्रसंग में कर्मों के बंध की प्रक्रिया में 14 उत्पत्ति के कारण क्या हैं, इस पर प्रकाश डाला गया है। कर्म सिद्धांत के साथ इन कषायों का क्या संबंध है, यह भी स्पष्ट किया गया है।

प्राकृत-साहित्य के प्रमुख-ग्रंथों से ज्ञात होता है कि कर्मरूपी खेत को सुख-दुःख रूपी फसल की उत्पत्ति के लिए जो विकार (क्रोध, मान, माया, लोभ,) जोतते हैं उन्हें कषाय कहते हैं। कि कष् का अर्थ संसार और उसकी जिससे आय हो अर्थात् संसार जिससे बढ़ता हो, वह कषाय है। इसको और अधिक स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि जो विकार जीव के शुद्ध स्वभाव को कलुषित करते हैं, वे कषाय हैं। दशवैकालिकसूत्र में कहा गया है कि चारों कषाय पुनर्जन्म की जड़ का सिंचन करते हैं¹⁰ तत्त्वार्थसूत्र में बताया गया है कि उन चारों कषायों से युक्त होकर जीव कर्म-बंधन करता है।¹¹ कषाय वह है जिसमें समता, शांति और संतुलन जीवन में नहीं रह पाता है।

जैन ग्रंथों में प्रश्नोत्तर शैली में कषाय-पद में कषायों का विवेचन किया गया है, सर्वप्रथम बताया गया है कि कषाय 4 चार हैं – क्रोध, मान, माया और लोभ--

कति ण भंते! कसाया पण्णत्ता

गोयमा! चत्तारि कसाया पण्णत्ता।

तं जहा-- कोहकसाए, माणकसाए, मायाकसाए, लोहकसाए।¹²

इन चारों कषायों का संक्षिप्त विवरण इस प्रकार है¹³ -

क्रोध- क्रोध अंदर एवं बाहर दोनों ओर जलाने वाला होता है। क्रोध में विवेक नष्ट हो जाता है, जिसमें अच्छे-बुरे का निर्णय नहीं हो पाता। क्रोध से व्यक्ति की आकृति भयानक हो जाती है। जैसे एक छोटी-सी चिनगारी पूरी फसल को नष्ट कर देती है, वैसे ही क्रोधरूपी अग्नि श्रमणजीवन के सभी अर्जित पुण्यरूप धान्य को जला डालती है। अतः क्षमाभाव से क्रोध पर संयम रखना चाहिए।

मान- अपने कुल, रूप, बल, ज्ञान, तप, धन आदि का घमंड करनेवाला व्यक्ति नीचगोत्र का बंध करता है। अहंकारी व्यक्ति से सभी द्वेष करते हैं। मान कषायवाला व्यक्ति अन्य पापों में भी प्रवृत्त हो जाता है। अतः विनय गुण के द्वारा मानकषाय को जीतना चाहिए। मृदु व्यवहार अनेक गुणों को उपलब्ध कराता है।

माया- कपट करने वाले व्यक्ति का स्वभाव बनावटी होता है। उस पर कोई विश्वास नहीं करता। मायाचारी होने से मित्रता और धर्म का नाश होता है। माया कषाय से नीचगोत्र का बंध होता है, अतः व्यक्ति को अपना व्यवहार सरल रखना चाहिए।

लोभ- क्रोध, मान, मायापूर्ण व्यवहार करनेवाला व्यक्ति रागी हो जाता है, जिससे मोह का जन्म होता है। मोह लोभ को उत्पन्न करता है, जो सभी कषायों में तीव्र है। लोभ को सभी पापों की खान कहा गया है। अनासक्ति वृत्ति से लोभ को जीतना चाहिए। संतोषपूर्ण आचरण व्यक्ति को धार्मिक बनाता है।

कषाय के संदर्भ में जैन आचार्यों ने बहुत कुछ लिखा है। शास्त्रों में क्रोध के साथ मान, माया और लोभ इन चारों का भी विशद वर्णन किया गया है। भगवती आराधना में कहा है कि मान के भंग होने से क्रोध आता है। इस दृष्टि से क्रोध और मान एक ही सिक्के के दो पहलू कहे जा सकते हैं। माया कषाय तो मनुष्य की विकृत अवस्था का ही प्रतिबिम्ब है। मायावी व्यक्ति ऊपर से मीठा बोलता है, परंतु अंदर से सदैव अहित करता है। ऐसे लोग ठग होते हैं। उसका चित्त निरंतर यही सोचता है, परंतु वास्तव में वह अहित तो अपनी ही आत्मा का करता है। लोभ कषाय को तो सभी कषायों का बाप कहा गया है। हमें अपने मान का लोभ, प्रतिष्ठा का लोभ, ज्ञान का लोभ, इतना ही नहीं साधकों को अपने तप का, प्रसिद्धि का लोभ लगा रहता है और जहाँ यत्किंचित् भी लोभ होता है वहाँ आत्मा कसने लगती है अर्थात् दुःखी होने लगती है। ये चारों कषाय मनुष्य की मानसिकता को प्रस्तुत करते हैं। जहाँ कषाय होते हैं, वहाँ विवेक नहीं हो सकता।

जैन ग्रंथ प्रज्ञापनासूत्र में यह स्पष्ट किया गया है कि ये क्रोध आदि चारों कषाय चार बातों पर आधारित हैं -

1. जब कोई जीव स्वयं आचरण करके क्रोध, मान, माया या लोभ करता है, तब वह अपना ही अनिष्ट करता है, अतः यह अपने द्वारा ही अपने पर किया गया अनिष्ट है। इसको आत्मप्रतिष्ठित कषाय कहते हैं।
2. जब कोई व्यक्ति किसी अन्य जीव या अजीव को अपने अनिष्ट में कारण मानकर उनके प्रति विकार उत्पन्न करता है तब वह परप्रतिष्ठित कषाय है।
3. कभी-कभी व्यक्ति स्वयं पर भी क्रोध आदि करता है और दूसरों पर भी क्रोध, मान, माया, लोभ को प्रकट करता है। तब वह उभयप्रतिष्ठित कषाय है।
4. जब कोई व्यक्ति बिना किसी कारण के मोहनीय आदि कर्म के उदय से स्वयं एवं दूसरे पर क्रोध आदि करता है तब यह अप्रतिष्ठितकषाय कहलाती है। व्यवहार में भी देखा जाता है कि व्यक्ति पश्चाताप करते हुए कई बार कहता है कि अहो! मैंने अकारण ही क्रोध आदि किया, इसमें किसी का दोष नहीं है।¹⁴

जैन साहित्य में इन क्रोधादि कषायों की उत्पत्ति के चार कारण बताए हैं। प्रत्येक जीव का अपना क्षेत्र या जमीन आदि क्रोधादि की उत्पत्ति के चार कारण होते हैं। कभी-कभी वास्तु अर्थात् मकान, बंगला, कोठी और कभी-कभी सजीव एवं निर्जीव पदार्थ एवं प्राणी भी क्रोधादि की उत्पत्ति में कारण बनते हैं, इसीप्रकार जीव का शरीर भी कषायों की उत्पत्ति का कारण है। इस प्रकार क्षेत्र, वास्तु और शरीर इन तीन

कारणों के अतिरिक्त अन्य जो कारण हैं, उनसे भी क्रोधादि उत्पन्न होते हैं। प्रज्ञापनासूत्र में ऐसे अन्य कारणों को उपाधि कहा गया है-

*गोयमा! चउहिं ठाणेहिं कोहुप्पत्ति भवति। तं जहा-
खेत पडुच्च, वत्थुं पडुच्च, सरिर पडुच्च, उवहिं पडुच्च।¹⁵*

क्रोध करनेवाले का मन सदैव विभाव स्वरूप अर्थात् विकृत रहता है, जब व्यक्ति क्रोध करता है, तो सबसे पहले उसके चित्त में से विवेक विलीन होने लगता है। उसका मन बदले की भावना से भरता है। उसके शरीर में रासायनिक परिवर्तन होने लगते हैं। उसके हृदय की गति बढ़ने लगती है, आँखें लाल होने लगती हैं, तालु सूखने लगते हैं, वाणी विकृत होने लगती है और वह स्वयं काँपने लगता है। क्रोध की ऐसी अवस्था में व्यक्ति जैसा मैंने पहले कहा विवेक खोता है। ऐसे व्यक्ति का मन निरंतर आर्त और रौद्रध्यान में ही लीन रहता है और कभी-कभी तो उसका अनंतानुबंधी क्रोध इस पराकष्टा पर पहुँचता है कि वह बैर या दुश्मनी में परिवर्तित हो जाता है। क्रमशः ऐसा क्रोध जन्मजन्मांतर तक उसे परेशान करता है या उसमें हिंसा के भाव जगाता रहता है। क्रोध का प्रमुख कारण अहम् है, अर्थात् अभिमान है। अभिमानी व्यक्ति सत्य को न देख सकता है, न सुन सकता है और उससे उसका अपना यत्किंचित भी सम्मान नहीं होता फिर अपमान की तो बात बहुत दूर है। क्रोध करनेवाला अपने साथ दूसरों का अहित भी करता है। मनुष्य के अंदर यह एक शरीर वैज्ञानिक परिवर्तन है। जिसके कारण क्रोध होता है। इतना ही नहीं क्रोध के कारण व्यक्ति अनेक रोगों से मानसिक परेशानियों से घिर जाता है। एक प्रकार से उसका जीवन ही नष्ट हो जाता है। मनोविज्ञान में कहा गया है कि कुंठा या निराशा के कारण मनुष्य में क्रोध बढ़ने से उसकी मानसिक समतुला टूटने लगती है और वह अकरणीय कार्य करता है या रोगग्रस्त हो जाता है या पागल हो जाता है।

क्रोधादि कषायों को चारप्रकार का कहा गया है¹⁶ -

1. अनन्तानुबंधी- इन कषायों में अत्याधिक आसक्ति होने के कारण जो कर्म बंधन होता है, वह पत्थर की रेखा के समान अधिक समय तक बना रहता है और उससे नरक का बंध होता है।
2. अप्रत्याख्यानवरण- इन कषायों में जब आसक्ति थोड़ी कम होती है तो वह पृथ्वी पर खींची गई रेखा की तरह अमिट होती है। उसके कर्मफल से तिर्यचगति का बंध होता है।
3. प्रत्याख्यानवरण- इन कषायों में जब आसक्ति थोड़ी और कम होती है तो वह धूल में खींची गई रेखा की तरह अस्थायी होती है। इस कर्मबंध से मनुष्यगति का बंध होता है।
4. संज्वलन- जब इन कषायों में आसक्ति बहुत थोड़ी रह जाती है तो वह जल में खींची गई रेखा की तरह होती है। उसका कर्मबंध थोड़े समय तक पफल देता है। इससे देवगति भी प्राप्त हो सकती है।

प्रज्ञापनासूत्र में कषाय पद में इन कषायों से आठ प्रकार की कर्म प्रकृतियों की विभिन्न प्रक्रियाएँ कैसे प्रभावित होती हैं इसका विवेचन किया गया है। भूत, वर्तमान और भविष्य इन तीनों काल के सभी जीव,

क्रोध, मान, माया और लोभ के कारण आठ कर्मों का चय, उपचय, बंध उदीरणा, वेदना और निर्जरा करते हैं।¹⁷

1. कषायों से युक्त होकर जीव द्वारा कर्म पुद्गलों का ग्रहण करना चय कहलाता है।
2. ज्ञानावरणीय आदि कर्म पुद्गलों को भोगने के लिए उनको विभिन्न स्थितियों में स्थापित करना उपचय कहलाता है।
3. कर्म पुद्गलों का जीव के साथ निश्चित अवधि के लिए सम्बन्ध हो जाना बंध कहलाता है।
4. जो कर्म उदय में नहीं आए हैं उनको उदय में ले आना उदीरणा है।
5. उदीरणा में आये हुए कर्मों को भोग लेना वेदना कहलाता है।
6. कर्मपुद्गलों का वेदन के पश्चात् अकर्म रूप हो जाना अर्थात् आत्मा के प्रदेशों से कर्म झड़ जाना निर्जरा कहलाती है। जो निर्जरा जीव निरन्तर करते रहते हैं, उसे देश निर्जरा कहते हैं और जब कषायों से सर्वथा रहित होकर योग और ध्यान आदि के द्वारा आत्मा विशुद्ध हो जाती है, कर्मों से रहित हो जाती है, तब उसे सर्व निर्जरा कहते हैं। यथा-

आयपइडिय खेत्तं पडुच्चाणं ताणु बंधि आभोगे।

*चिण उवचिण बंध उईर वेय तहनिज्जरा चेव॥*¹⁸

आचार्य शिवार्य ने इंद्रियों को अति दुःखदायक शत्रु बताते हुए भगवती आराधना की गाथा 1389 में कहा है कि शत्रु, आग, व्याघ्र, काला सर्प भी वह बुराई नहीं करता है जो बुराई इंद्रियरूपी शत्रु करता है। इंद्रियरूपी सर्पों से डसा हुआ मनुष्य बहुत कष्ट से पीड़ित होकर उत्तम ध्यानरूपी सुख से भ्रष्ट हो, संयमरूपी महासुखदायक जीवन को त्याग देता है। ये इंद्रियाँ बाण के समान पुरुषरूपी हिरन को बाँधती है। ये इंद्रियरूपी बाण मनरूपी धनुष के द्वारा छोड़े जाते हैं, आचार्यश्री ने इंद्रियों को चपल बंदर, चोर मदोन्मत्त हाथी, हिंसक व्याघ्र बताते हुए कहा है कि इंद्रियरूपी व्याघ्र संयमरूपी मनुष्य को खाने के लिए सदैव प्रेम से तत्पर रहते हैं। ये इंद्रियरूपी घोड़े दुर्दमनीय हैं, इनको वश में करना अति कठिन है। ये जीव को दुःखदायी पाप स्थान में गिरा देते हैं। इनको वैराग्य, संयम, ध्यानरूपी लगाम से ही वश में किया जा सकता है।

जध इंधणेहिं अग्गी लवणसमुद्धो णदीसहस्सेहिं।

*तह जीवस्स ण तित्ति अत्थि तिलोगे वि लद्धम्मि॥*¹⁹

जैसे ईंधन से आग की तृप्ति नहीं होती, और हजारों नदियों के मिलने से लवण समुद्र की तृप्ति नहीं होती। वैसे ही तीनों लोक मिल जाने पर भी जीव की परिग्रह से तृप्ति नहीं होती।

हम्मदि मारिज्जदि वा बज्झदि रंभदि य अणवराधो वि।

*आमिसहेदुं घण्णे खज्जदि पक्खीहिं जह पक्खी॥*²⁰

जैसे माँस के लिए माँस का लोभी पक्षी माँस ले जाते हुए दूसरे पक्षी को मारता है, काटता है वैसे, ही लोभी धनाढ्य मनुष्य बिना अपराध के ही दूसरों के द्वारा घाता जाता है, मारा जाता है और पकड़ा जाता है।

*गंधाडवीचरंत कसायविसकंटया पमायमुहा।
विद्धन्ति विसयातिक्खा अधिदिदढोवाणहं पुरिसं॥²¹*

अर्थात् परिग्रहरूपी घोर वन में कषायरूपी विषैले काँटे हैं। प्रमाद उनका मुख है और विषयों की चाह से वे तीक्ष्ण हैं। धैर्यरूपी मजबूत जूते को धारण किये बिना जो उस वन में विचरण करता है, उसे वे काँटे बीध देते हैं।

कषाय-विजय का सबसे बड़ा उपाय है, संयम धारण करना। जब हम संयम और तप दोनों की आराधना में बैठते, हैं तो हमारी इन्द्रियाँ जिन्होंने क्रोध आदि कषाय को हवा दी थी, वे अंतर्मुखी होकर आत्मा की ओर मुड़ने लगती है। व्यक्ति के अंदर संकल्पशक्ति का विकास होता है और उसका श्वास तथा नाड़ी पर नियंत्रण होने लगता है। यह नियंत्रण ही कषायों पर लगाम लगा सकता है। भगवती आराधना में कहा है-

*विज्जा जहा पिसायं सुट्ठु पउत्ता करेदि पुरिसवसं।
णाणं हिदयपिसायं सुट्ठु पउत्तां करेदि पुरिसवसं॥²²*

अर्थात् जैसे सम्यक् रीति से साधी गई विद्या पिशाच को पुरुष के वश में कर देती है। वैसे ही सम्यक् रूप से आधारित ज्ञान से हृदयरूपी कृष्ण सर्प शांत हो जाता है।

*उवसमइ किण्हसप्पो जह मंतेण विधिणा पउत्तेण।
तह हिदय किण्हसप्पो सुट्ठुजतेण णाणेण॥²³*

जैसे विधिपूर्वक प्रयोग किये गये मन्त्र से कृष्ण-सर्प शांत हो जाता है, वैसे ही अच्छी तरह से भावित ज्ञान से हृदयरूपी कृष्णसर्प सर्वशांत हो जाता है।

कषायविजय के लिए प्रतिक्रमण सर्वोत्तम साधन है। साधक इसप्रकार विचार करता है - मन, वचन, काय के विकल्प रूप रत्नत्रय में लगे अतिचारों को आलोचना से दोषों को त्यागकर मैं सम्यक् रूप से गुरु से निवेदन करूँगा ऐसा संकल्प साधक करता है। आत्मालोचन वास्तव में तो कषायों पर विजय प्राप्त करने का ही मार्ग है। मनुष्य जब तक अपने मन में अपने ही दोषों को देखने का संकल्प नहीं करेगा तब तक वह उन विकारों से मुक्त भी नहीं हो सकता है। यह भी मनोवैज्ञानिक सत्य है कि जब व्यक्ति दूसरों के दोष देखने के बजाय स्वदोष देखने का क्रम करने लगता है, तब उसका मन विकारों पर विजय प्राप्त करने लगता है। यह प्रतिक्रमण ही सूचित करता है कि हम जितने गलत मार्ग पर गये हैं, उनसे वापिस लौटें। अर्थात् विभाव परिणाम से स्वभाव में लौटना ही कषाय-विजय का हेतु है।

प्राकृत कवि लक्ष्मीलाभगणिकृत वैराग्य-रसायण प्रकरण ग्रंथ में कषायों और विकारों को दूर करने के लिए उपदेश दिया गया है। कवि रूपक अलंकार की योजना करता हुआ कहता है कि मानव शरीररूपी कमल के रस का पान मृत्युरूपी भ्रमर नित्य करता रहता है। अतः जिस प्रज्वलित क्रोधाग्नि में शरीररूपी तृणकुटीर जल रहा है, उसकी शांति संवेगरूपी शीतल जल से करनी चाहिये²⁴ कवि ने चार कषायों को वृक्ष का रूपक दिया है। इस कषायरूपी वृक्ष की जड़ हिंसा है, विषय वासनाएँ शाखाएँ हैं, और जन्म बुढ़ापा तथा मरणरूपी फल हैं। अतः जो इस कषायवृक्ष के कटु फलों को छोड़ना चाहता है, उसे इस कषायरूपी वृक्ष को जड़ से उखाड़ फेंक देना चाहिए। यथा-

*चउव्विह-कसायरुक्खो, हिंसादढमूल-विसयबहुसाहो।
जम्मजरा-मरण-फलो उम्मूलेयव्वो य मूलाओ॥*

यह प्राकृतकवि जीवन को सुखी बनाने का नुस्खा, मानसिक तनाव दूर करने का उपाय अनासक्ति को ही मानता है। वह कहता है कि आकांक्षा, इच्छारूपी दुःख के नष्ट होने से मोह नष्ट हो जाता है। मोह के नष्ट होने से तृष्णा, तृष्णा के नष्ट होने से लोभ और लोभ के नष्ट होने से सभी प्रकार के भय-विवाद, तनाव नष्ट हो जाते हैं। यथा-

*दुक्ख हयं जस्स न होइ मोहो, मोह हओ जस्स न होइ तण्हा।
तण्हा हया जस्स, न होइ लोहो, लोहो हओ जस्स न किंचणाई॥*

अंत में, मैं कहना चाहता हूँ कि अनेक मनोवैज्ञानिकों ने यह सिद्ध किया है कि जब तक हम मन को हल्का नहीं करेंगे, तब तक हम मन और ध्यान में लीन नहीं हो सकते हैं और इसके लिए हमें भोजन के संयम की बहुत आवश्यकता है, क्योंकि अधिक गरिष्ठ भोजन प्रमाद को जन्म देता है और प्रमाद सामायिक अर्थात् आत्मा के साथ जुड़ने नहीं देता है, इसलिए आवश्यकता है कि हम चित्त को दृढ़ करने के लिए निरंतर कषायों से मुक्त हों। भगवती आराधना ग्रंथ के अंतर्गत आचार्य श्री शिवार्य ने अनेक-अनेक प्रभावशाली, रोचक उदाहरण देकर साधक को इंद्रियविजयी बनने का उपदेश दिया है इन इंद्रियरूपी मदोन्मत्त गज को ध्यानरूपी, संयमरूपी, तपरूपी, ज्ञानरूपी, अंकुश से वश में करना चाहिए। इंद्रियदमन वाला साधक ही कषायों पर विजय प्राप्तकर समाधिमरण, कर्मक्षय, सुगति में गमन, जिनगुण-संपत्ति को प्राप्त कर सकता है।

संदर्भ-

¹ मालवणिया, दलसुख. (1990). *आगम युग का जैन दर्शन*. जयपुर : प्राकृत भारती एकेडमी.

² मालवणिया, दलसुख. (1980). *जैन दर्शन का आदिकाल*. अहमदाबाद : लाला भाई दलपत भाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर.

³ मुनि, देवेन्द्र. (1990). *जैनदर्शन-मनन और मीमांसा*. उदयपुर : श्री तारक गुरु जैन ग्रन्थालय.

- ⁴ मुनि, मधुकर. (1981-84). *भगवतीसूत्र*. ब्यावर : खंड 1-4, आगम प्रकाशन समिति.
- ⁵ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति.
- ⁶ जैन, हीरालाल., और जैन, छोटेलाल. (1991). *कषाय पाहुण सुत्त*. कोलकाता : वीर शासन संघ.
- ⁷ मुनि, मधुकर. (1981-84). *भगवतीसूत्र*. ब्यावर : खंड 1-4, आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 782.
- ⁸ मुनि, मधुकर. (1981-84). *भगवतीसूत्र*. ब्यावर : खंड 1-4, आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 763.
- ⁹ चारखंडी, जिनेन्द्र. (1988). *जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश*. दिल्ली : भारतीय ज्ञानपीठ.
- ¹⁰ मुनि, मधुकर. (2000). *दसवैकालिक*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति.
- ¹¹ जैन, विजय. कुमार. (2011). *तत्त्वार्थसूत्र*. लखनऊ : विकल्प प्रिंटर्स .अ 9, सूत्र 2.
- ¹² मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 958.
- ¹³ जैन, *आचार सिद्धान्त और स्वरूप*. पृ. सं. 623-632.
- ¹⁴ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति.
- ¹⁵ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन. सूत्र 961.
- ¹⁶ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 960.
- ¹⁷ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 962-963.
- ¹⁸ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 971.
- ¹⁹ कासलीवाल, सदासुखदास. (2013). *आचार्य शिवार्य विरचित भगवती आराधना*. मुम्बई : कुन्दकुन्द पारमार्थिक ट्रस्ट. सूत्र 1137.
- ²⁰ कासलीवाल, सदासुखदास. (2013). *आचार्य शिवार्य विरचित भगवती आराधना*. मुम्बई : कुन्दकुन्द पारमार्थिक ट्रस्ट. सूत्र 1140.
- ²¹ कासलीवाल, सदासुखदास. (2013). *आचार्य शिवार्य विरचित भगवती आराधना*. मुम्बई : कुन्दकुन्द पारमार्थिक ट्रस्ट. सूत्र 1396.
- ²² कासलीवाल, सदासुखदास. (2013). *आचार्य शिवार्य विरचित भगवती आराधना*. मुम्बई : कुन्दकुन्द पारमार्थिक ट्रस्ट.
- ²³ कासलीवाल, सदासुखदास. (2013). *आचार्य शिवार्य विरचित भगवती आराधना*. मुम्बई : कुन्दकुन्द पारमार्थिक ट्रस्ट. सूत्र 76.
- ²⁴ मुनि, ज्ञान. (1984). *प्रज्ञापनासूत्र*. ब्यावर : आगम प्रकाशन समिति. सूत्र 964-971.

NOTES FOR AUTHORS,
The Equanimist...A peer reviewed Journal

1. Submissions

Authors should send all submissions and resubmissions to **theequanimist@gmail.com**. Some articles are dealt with by the editor immediately, but most are read by outside referees. For submissions that are sent to referees, we try to complete the evaluation process within three months. As a general rule, **The Equanimist** operates a double-blind peer review process in which the reviewer's name is withheld from the author and the author's name is withheld from the reviewer. Reviewers may at their own discretion opt to reveal their name to the author in their review, but our standard policy is for both identities to remain concealed. Absolute technical requirements in the first round are: ample line spacing throughout (1.5 or double), an abstract, adequate documentation using the author-date citation system and an alphabetical reference list, and a word count on the front page (include all elements in the word count). Regular articles are restricted to an absolute maximum of 10,000 words, including all elements (title page, abstract, notes, references, tables, biographical statement, etc.).

2. Types of articles

In addition to Regular Articles, **The Equanimist** publishes the Viewpoint column with research-based policy articles, Review Essays, Book Review and Special Data Features.

3. The manuscript

The final version of the manuscript should contain, in this order:

- (a) title page with name(s) of the author(s), affiliation
- (b) abstract
- (c) main text
- (d) list of references
- (e) biographical statement(s)
- (f) tables and figures in separate documents
- (g) notes (either footnotes or endnotes are acceptable)

Authors must check the final version of their manuscripts. against these notes before sending it to us.

The text should be left justified, with an ample left margin. Avoid hyphenation. Throughout the manuscripts, set line spacing to 1.5 or double.

The final manuscript should be submitted in MS Word for Windows.

4. Language

The Equanimist is a Bilingual Journal, i.e. English and हिंदी. The main objective of an academic journal is to communicate clearly with an international audience.

Elegance in style is a secondary aim: the basic criterion should be clarity of expression. We allow UK as well as US spelling, as long as there is consistency within the article. You are welcome to indicate on the front page whether you prefer UK or US spelling. For UK spelling we use -ize [standardize, normalize] but -yse [analyse, paralyse]. For US spelling, -ize/-yse are the standard [civilize/analyze]. Note also that with US standard we use the serial comma (red, white, and blue). We encourage gender-neutral language wherever possible. Numbers higher than ten should be expressed as figures (e.g. five, eight, ten, but 21, 99, 100); the % sign is used rather than the word 'percent' (0.3%, 3%, 30%). Underlining (for italics) should be used sparingly. Commonly used non-English expressions, like *ad hoc* and *raison d'être*, should not be italicized.

5. The abstract

The abstract should be in the range of 200–300 words. For very short articles, a shorter abstract may suffice. The abstract is an important part of the article. It should summarize the actual content of the article, rather than merely relate what subject the article deals with. It is

more important to state an interesting finding than to detail the kind of data used: instead of 'the hypothesis was tested', the outcome of the test should be stated. Abstracts should be

written in the present tense and in the third person (This article deals with...) or passive (... is discussed and rejected). Please consider carefully what terms to include in order to increase the visibility of the abstract in electronic searches.

6. Title and headings

The main title of the article should appear at the top of pg. 1, followed by the author's name and an institutional affiliation. The title should be short, but informative. All sections of the article (including the introduction) should have principal subheads. The sections are not numbered. This makes it all the more important to distinguish between levels of subheads in the manuscripts – preferably by typographical means.

7. Notes

Notes should be used only where substantive information is conveyed to the reader. Mere literature references should normally not necessitate separate notes; see the section on references below. Notes are numbered with Arabic numerals. Authors should insert notes by using the footnote/endnote function in MS Word.

8. Tables

Each Table should be self-explanatory as far as possible. The heading should be fairly brief, but additional explanatory material may be added in notes which will appear immediately below the Table. Such notes should be clearly set off from the rest of the text. The table should be numbered with a Roman numeral, and printed on a separate page.

9. Figures

The same comments apply, except that Figures are numbered with Arabic numerals. Figure headings are also placed below the Figure. Example: Figure 1.

10. References

References should be in a separate alphabetical list; they should not be incorporated in the notes. Use the APA form of reference

11. Biographical statement

The biosketch in **The Equanimist** appears immediately after the references. It should be brief and include year of birth, highest academic degree, year achieved, where obtained, position and current institutional affiliation. In addition authors may indicate their present main research interest or recent (co-)authored or edited books as well as other institutional affiliations which have occupied a major portion of their professional lives. But we are not asking for a complete CV.

12. Proofs and reprints

Author's proofs will be e-mailed directly from the publishers, in pdf format. If the article is co-authored, the proofs will normally be sent to the author who submitted the manuscripts. (corresponding author). If the e-mail address of the corresponding author is likely to change within the next 6–9 months, it is in the author's own interest (as well as ours) to inform us: editor's queries, proofs and pdf reprints will be sent to this e-mail address. All authors (corresponding authors and their co-authors) will receive one PDF copy of their article by email.

13. Copyright

The responsibility for not violating copyright in the quotations of a published article rests with the author(s). It is not necessary to obtain permission for a brief quote from an academic article or book. However, with a long quote or a Figure or a Table, written permission must be obtained. The author must consult the original source to find out whether the copyright is held by the author, the journal or the publisher, and contact the appropriate person or institution. In the event that reprinting requires a fee, we must have written confirmation that the author is prepared to cover the expense. With literary quotations, conditions are much stricter. Even a single verse from a poem may require permission.

THE Equanimist

A peer reviewed journal

SUBSCRIPTION ORDER FORM

1. NAME.....
2. ADDRESS.....
.....
.....
TEL.....MOB.....EMAIL.....
3. TYPE OF SUBSCRIPTION: TICK ONE INDIVIDUAL/INSTITUTION
4. PERIOD OF SUBSCRIPTION: ANNUAL/FIVE YEARS
5. DD.....DATE.....
BANK.....
AMOUNT (IN WORD).....AMOUNT (IN NUMBERS).....

DEAR CHIEF EDITOR,

KINDLY ACKNOWLEDGE THE RECEIPT OF MY SUBSCRIPTION AND START SENDING THE ISSUE(S) AT FOLLOWING ADDRESS:

.....
.....
.....

THE SUBSCRIPTION RATES ARE AS FOLLOWS W.E.F. 01.04.2015

INDIA (RS.)

TYPE	INDIVIDUAL	INSTITUTION
ANNUAL	RS. 1000	RS. 1400
FIVE YEARS	RS. 4500	RS. 6500
LIFETIME	Rs. 18,000	Rs. 20,000

YOURS SINCERELY

SIGNATURE

NAME:

PLACE:

DATE:

Please Fill This Form and deposit the money through net banking. Details are BANK- STATE BANK OF INDIA Name SHREE KANT JAISWAL A/C – 32172975280.IFSC –SBIN0003717 Branch: SINDHORA BAZAR VARANASI. After depositing the money please e-mail the form and receipt at theequanimist@gmail.com

Published By

Oriental Human Development Institute
121/3B1 Mahaveerpuri, Shivkuti Road.
Allahabad-211004