

प्रथम परिच्छेद

शोधपरिचय

१.१ विषयपरिचय

भानुभक्त आचार्य नेपाली महाकाव्यका प्राथमिककालीन भक्तिधाराका केन्द्रीय प्रतिभा हुन् । भर्खरै वामे सर्न लागेको नेपाली कवितामा अनूदित गरेर भए पनि 'रामायण' जस्तो महाकाव्यको रचना गरी आचार्यले नेपाली काव्यलेखनलाई बृहत् आयाम दिनुका साथै सम्पूर्ण नेपालीलाई 'रामायण' मार्फत् जोड्ने काम गरेका छन् । संस्कृत 'अध्यात्मरामायण'को अनूदित रचना भए पनि पूर्णतः अनुवादकै रूपमा नभई प्रशस्त मौलिकताका साथ प्रस्तुत गरिएको भानुभक्तीय 'रामायण'मा भानुभक्तको नितान्त वैयक्तिक दार्शनिक प्रवाह पनि पाइन्छ । जसले गर्दा प्राथमिककालीन महाकाव्य भएर पनि रामायण नेपाली महाकाव्यको इतिहासमा महत्त्वपूर्ण दार्शनिक महाकाव्यका रूपमा आज पनि स्थापित देखिन्छ ।

वेदान्त दर्शन पूर्वोक्त आस्तिक षड्दर्शनहरूमध्ये महत्त्वपूर्ण दर्शन हो । उत्तरमीमांसा पनि भनिने वेदान्त दर्शन अध्यात्म प्रतिपादनमा केन्द्रित दर्शन हो । प्रस्थानत्रयी अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र र गीताको भाष्यमा आधारित वेदान्तदर्शनमा मुख्यतः ब्रह्मतत्त्व वा आत्मतत्त्वका साथै जीव, माया, संसार, सुख, दुःख आदि विभिन्न पक्षहरूबारे बृहत् विमर्श गरिएको छ र सम्पूर्ण पदार्थहरूलाई अनित्य मानी एक मात्र नित्य तत्त्वका रूपमा आत्मतत्त्वको विवेचन गरिएको छ । वेदान्त दर्शनमा पनि शङ्कराचार्यको अद्वैतदर्शन, रामानुजको विशिष्टाद्वैत, मध्वको द्वैत, निम्बार्कको द्वैताद्वैत र बल्लभको शुद्धाद्वैत गरी विभिन्न सम्प्रदायहरू रहेका छन् । यी सबै वेदान्तका सम्प्रदायहरू प्रस्थानत्रयी अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र र गीताको भाष्यमा आधारित छन् । मतमा किञ्चित् अन्तर भए पनि वेदान्तमा देखिएका यी सबै सम्प्रदायको ध्येय ब्रह्मतत्त्वको प्रतिपादन गरी त्यसलाई विभिन्न रूपमा व्याख्या गर्नु रहेको छ ।

आचार्य शङ्करको सम्प्रदायलाई अद्वैत सम्प्रदाय मानिन्छ । अद्वैत शब्दको अर्थ एउटामात्र सत्ता छ भन्ने हुन्छ । आचार्य शङ्करले एक ब्रह्मको मात्र सत्ता स्वीकार गरेकाले यिनलाई अद्वैतवादी मानिन्छ । शङ्करले सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, विज्ञानमानन्दं ब्रह्म आदि औपनिषद् वाक्यको आधारमा ब्रह्मलाई निर्गुण, ज्ञानमय, सत्, चित्, आनन्द तथा विज्ञानस्वरूप, दिक्कालभन्दा पर, अनन्त र

सर्वव्यापी छ भन्ने मान्दछन् । उनका अनुसार जीव ब्रह्मस्वरूप भए पनि अविद्याका कारण बन्धनमा पर्दछ र अविद्या नष्ट भएपछि पुनः जीव ब्रह्ममै लीन हुन्छ । अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि, जीवो ब्रह्मैव नापरः आदि उपनिषद् वाक्यहरूलाई आधार मानी आचार्य शङ्करले जीव वा आत्मालाई ब्रह्म स्विकारेका छन् । यस्तै यिनले जगत्लाई मिथ्या मान्दै ब्रह्मको विवर्त वा भ्रमात्मक प्रतीतिको रूपमा यसलाई चिनाएका छन् । वास्तवमा जगत्मा भ्रमवशात् डोरीमा सर्प देखिए भैं सत्यको भ्रममात्र देखिएको हो । यो जगत् निरन्तर परिवर्तनशील भएकाले यो सत्य छैन । जसरी जादुगरले जादु गरेर वस्तु उपस्थित गर्दछ, त्यसरी नै ब्रह्मले मायाबाट जगत्को उपस्थिति गर्दछ भन्दै शङ्करले प्रातिभासिक, व्यावहारिक र पारमार्थिक सत्ता गरी तीन सत्ताको चर्चा गरेका छन् र पारमार्थिक सत्ता मात्र नित्य सत्ता वा तत्त्व हो र त्यो बाहेक अन्य केही पनि पारमार्थिक रूपमा छैनन् भनी अद्वैत मतको स्थापना गरेका छन् ।

भानुभक्तीय रामायण पूर्वीय दर्शनमध्ये पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको व्यापक प्रयोग गरिएको कृति हो । रामायणमा सिद्धान्तकै रूपमा र प्रयोगका रूपमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोग भएको देखिन्छ । यसैले यस शोधमा अद्वैत वेदान्त दर्शनका आधारमा भानुभक्तीय रामायणको अध्ययन गरिने छ ।

१.२ समस्याकथन

भानुभक्तको रामायणमा अन्य दर्शनको अपेक्षामा बढी वेदान्त दर्शनको प्रयोग भएको र वेदान्त दर्शनमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको सैद्धान्तिक तथा प्रायोगिक दुबै रूपमा प्रचूर मात्रामा प्रयोग भएकाले यसमा रहेको अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोगको अध्ययन गर्नु नै यस शोधको प्रमुख समस्या हो । सामान्यतया यसै मुख्य शोधसमस्यामा आधारित भई शोधकार्य सम्पन्न गरिने छ । यस शोधलाई विस्तृत रूपमा सम्पन्न गर्नका लागि आइपर्ने शोधसमस्यालाई यसप्रकार देखाउन सकिन्छ :

क) भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको के कस्तो प्रयोग पाइन्छ ?

ख) अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोगका दृष्टिले भानुभक्तीय रामायणको स्थान कस्तो रहेको छ?

यी मुख्य समस्याहरूको समाधानतर्फ यो शोधपत्र अग्रसर रहेको छ ।

१.३ शोधको उद्देश्य

समस्याकथनमा आएको प्रमुख समस्या अर्थात् भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको अध्ययन गर्नु नै यस शोधको प्रमुख उद्देश्य हो । यसै प्रमुख उद्देश्यसँग सम्बन्धित यस शोधका उद्देश्यहरू यसप्रकार छन् :

क) भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको अध्ययन गर्नु ।

ख) अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोगका दृष्टिले भानुभक्तिय रामायणको स्थान निर्धारण गर्नु ।

यिनै उद्देश्यहरूमा यस शोधकार्य केन्द्रित रहने छ ।

१.४ पूर्वकार्यको समीक्षा

भानुभक्त आचार्य प्राथमिककालीन महाकाव्यकार हुनुका साथै नेपाली महाकाव्यलेखनका प्रथम व्यक्तित्व भएकाले उनको रामायणलाई आधार बनाई प्रशस्त शोध तथा अध्ययन भएको पाइन्छ । यस क्रममा रामायणमा विभिन्न पक्षहरूको व्यापक अध्ययन हुँदा दर्शनको पनि अध्ययन गर्ने प्रयास गरिएको पाइन्छ । यस क्रममा दर्शनलाई नै मुख्य प्रतिपाद्य नबनाई विहगावलोकन मात्र हुँदै आएकाले पूर्वीय दर्शनमध्ये महत्त्वपूर्ण वेदान्त दर्शनको पनि अद्वैत सिद्धान्तका आधारमा भानुभक्तिय रामायणका अध्येताहरूले व्यापक अध्ययन नगरेको देखिन्छ । भानुभक्तिय रामायणको अध्ययनका क्रममा दर्शनलाई समेत सामान्य रूपमा अध्ययन गरिएका केही अप्रकाशित शोधग्रन्थ भने पाइन्छ । तिनलाई यसप्रकार देखाउन सकिन्छ :

बालचन्द्र शर्मा (२०१४) ले *भानुभक्त* कृतिमा भानुभक्तिय रामायणका श्लोकलाई अध्यात्मरामायणको मूल श्लोकसँग दाँजेर भानुभक्तको काव्यगत विशेषता र नेपाली जनजीवनअनुरूप रामायण कतिसम्म चित्रित हुन सकेको छ भन्ने कुराको चर्चा गरे पनि भानुभक्तिय रामायणको दार्शनिक पक्षको सामान्य चर्चा गरेका छन् ।

दुर्गा चित्रकार (२०२४) ले *आदिकवि भानुभक्त* भन्ने शोधपत्रमा भानुभक्तको रामायणले नेपाली साहित्यमा नयाँ अध्यायको थालनी गरेको भन्ने विषयको चर्चा गर्दै यस शोधको पृ. ८४ देखि ९३ सम्म भानुभक्तका कृतिको दार्शनिक पक्षको सामान्य चर्चा गरेकी छन् । यस क्रममा भानुभक्तिय रामायणको पनि दार्शनिक पक्षको पनि सामान्य चर्चा गरिएको पाइन्छ ।

चूडानाथ भट्टराई (२०१२)ले प्रगति पत्रिकामा प्रकाशित *भानुभक्तका रामायणको तुलनात्मक अध्ययन* शीर्षक लेखमा भानुभक्तका केही पद्यहरु अध्यात्मरामायणका पद्यहरूसँग तुलना गर्दै भानुभक्तको रामायणमा भएको अनुवादले मूललाई समेत भावभंगीमा उछिनेको सौन्दर्य पाउँछौं भनेका छन् । मूलसँग रामायणको तुलना गरे पनि भट्टराईले यसमा दार्शनिक पक्षलाई खासै महत्व दिएका छैनन् ।

इन्द्रबहादुर राई (सन् १९६९) द्वारा सम्पादित *भानुभक्तीय कृति अध्ययन* भन्ने ग्रन्थमा कुमार प्रधानले भानुभक्तको रामायणको चर्चा गरेका छन् । उनले भानुभक्तीय रामायणका श्लोकहरु कति मौलिक छन् या छैनन् भन्ने कुरालाई सामान्य अध्ययन गरे पनि यसभित्र आएको दर्शनलाई खासै छुने प्रयास गरेका छैनन् ।

शान्ता प्रकाश राईले (२०३२) *भानुभक्तको कवित्व शक्ति* भन्ने शोधपत्रमा भानुभक्तको कविता रचन सक्ने तीक्ष्ण प्रतिभाबारे चर्चा गरेका भए पनि भानुभक्तको रामायणमा निहित कुनै पनि दर्शनलाई स्पर्श गरेकी छैनन् ।

अनन्त प्रधान (२०३४) ले *नेपाली साहित्यमा भानुभक्तको योगदान* भन्ने शोधपत्रमा नेपाली साहित्यमा भानुभक्तले के कस्ता कृति प्रदान गरी नेपाली साहित्यको प्रवर्द्धनमा कस्तो भूमिका रह्यो भन्ने विषयको मात्र चर्चा गरेका छन्, तर दार्शनिक पक्षको अध्ययनलाई छोएका छैनन् ।

लक्ष्मीप्रसाद सुवेदीले (२०५६) *आचार्य भानुभक्तको जीवनी र कृतित्व* भन्ने शोधमा भानुभक्तको व्यक्तित्व र कृतित्वको चर्चा गरे पनि रामायणमा निहित दार्शनिक पक्षलाई केलाएका छैनन् र अध्ययन पनि सामान्य रहेको छ ।

भद्रवीर अधिकारी (२०५९) ले *नेपाली कविताको विकासमा भानुभक्तको योगदान* भन्ने विद्यावारिधिको शोधमा भानुभक्त र उनका काव्यकृतिको चर्चा गर्दा रामायणको पनि चर्चा गरेका छन्, तर रामायणभित्रको दार्शनिक पक्ष र त्यसमा पनि वेदान्त दर्शनलाई महत्ता दिएका छैनन् ।

खेमराज भुसालले (२०६१) *भानुभक्तीय रामायण र अध्यात्मरामायणको तुलनात्मक अनुशीलन* (अप्रकाशित शोध) मा भानुभक्तीय रामायण र अध्यात्मरामायणको तुलनात्मक अध्ययन गर्ने क्रममा दुई कृतिहरूको आन्तरिक र बाह्य संरचनाहरूको तुलना तथा सौन्दर्य

तत्त्वको तुलनाका साथै विचार दर्शनको समेत तुलना गरेका छन् । यस क्रममा १६१-१५० पृष्ठसम्म दुई कृतिको दर्शनबीच तुलना गर्दै वेदान्त दर्शनको खोजी गर्दै सामान्य दर्शनका परिचयका साथै उदाहरण दिई चर्चा गरेका छन् ।

डिल्लीराज उपाध्यायले (२०७०) *अध्यात्मरामायणको सुन्दरकाण्ड र भानुभक्त रामायणको सुन्दरकाण्डको तुलनात्मक अध्ययन* (अप्र.शोध) मा अध्यात्मरामायणको सुन्दरकाण्ड र भानुभक्त रामायणको सुन्दरकाण्डबीचका सम्पूर्ण पक्षहरूको तुलनात्मक अध्ययन गरेका छन् । यस क्रममा उपाध्यायले पृ. ७५ यी दुई बीचको दर्शनको तुलनात्मक अध्ययन गर्दै साङ्ख्यदर्शनको तुलनामा वेदान्तदर्शनको यथेष्ट प्रभाव भानुभक्तीय रामायणमा पाइने कुरा उल्लेख गरेका छन् ।

यसरी विभिन्न अध्येताहरूले विभिन्न समयमा भानुभक्त र रामायणको सन्दर्भमा विविध पक्षमा अध्ययन गरेको भए पनि भानुभक्तीय रामायणमा रहेको अद्वैत वेदान्तको अध्ययन पूर्ण रूपमा नभएकाले अद्वैत वेदान्त दर्शनका आधारमा भानुभक्तीय रामायणको अध्ययन गर्नु सार्थक देखिन्छ ।

१.५ शोधकार्यको औचित्य, महत्त्व र उपयोगिता

भानुभक्त आचार्य नेपाली महाकाव्य इतिहासमा महाकाव्य लेख्ने प्रथम महाकाव्यकार हुन् । अनुवाद गरेरै भए पनि प्रशस्त मौलिकताका साथ प्रस्तुत गरिएको उनको रामायण महाकाव्य आज पनि नेपाली साहित्यमा विशिष्ट कृतिका रूपमा स्थापित देखिन्छ । नेपाली महाकाव्येतिहासमा सरल नेपाली भाषामा महाकाव्यलेखनको प्रारम्भ गर्ने आचार्यको रामायणका विभिन्न पक्षहरूलाई विभिन्न समयमा अध्ययन भए पनि दर्शनमा केन्द्रित भई अझ पूर्वीय दर्शनको विशिष्ट दर्शन अद्वैत वेदान्त दर्शनका सापेक्षतामा रामायणको अध्ययन नभएकाले अद्वैत वेदान्त दर्शनका आधारमा गरिएको यस अध्ययन औचित्यपूर्ण ठहर्छ । रामायणमा भएको अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोगको अध्ययनले यस दर्शनमा इच्छा राख्ने व्यक्तिहरूका लागि पनि यो शोध उपयोगी ठहरिने भएकाले यो शोध औचित्यपूर्ण, महत्त्वपूर्ण एवं उपयोगी पनि छ ।

१.६ अध्ययनको सीमाङ्कन

प्रस्तुत शोधको क्षेत्र र सीमा भानुभक्तीय रामायणमा पूर्वीय षड् आस्तिक दर्शनमध्येको विशिष्ट दर्शन वेदान्त दर्शनमा पनि आचार्य शङ्करद्वारा प्रतिपादित अद्वैत वेदान्त दर्शनको गर्नु रहेको

छ। अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्त, परिचय तथा यसका धारणा र स्वरूप स्पष्ट पाउँँ यसै दर्शनका आधारमा भानुभक्तिय रामायणको अध्ययन गर्नु यस शोधपत्रको क्षेत्र रहेको छ भने अध्ययनका क्रममा अन्य दर्शनसम्बन्धी खोज नगर्नु यस शोधकार्यको सीमा रहेको छ।

१.७ शोधविधि

क) सामग्रीसङ्कलनविधि

प्रस्तुत शोधपत्रका निम्ति सामग्री सङ्कलन गर्दा मुख्यतः पुस्तकालयीय सामग्री सङ्कलन विधि अपनाइएको छ। शोधपत्र तयार गर्ने क्रममा पत्र-पत्रिकाहरूको अध्ययन एवं विषयविशेषज्ञहरूसँगको छलफललाई समेत आधार बनाइएको छ।

ख) विश्लेषणविधि

सङ्कलित सामग्रीलाई परिचयात्मक, वर्णनात्मक एवं विश्लेषणात्मक पद्धति अँगालेर अद्वैत वेदान्त दर्शनका विभिन्न अवधारणाहरू स्पष्ट पाउँँ तिनको आधारमा भानुभक्तिय रामायणको अध्ययन गरिएको छ।

१.८ शोधकार्यको रूपरेखा

बाह्य संरचनालाई व्यवस्थित गर्न यस शोधपत्रलाई ४ परिच्छेद र एक सन्दर्भसामग्रीभाग गरी पाँच भागमा निम्नानुसार विभाजन गरिएको छ –

प्रथम परिच्छेद : शोधको परिचय

द्वितीय परिच्छेद : अद्वैत वेदान्त दर्शनको परिचय

तृतीय परिच्छेद : अद्वैत वेदान्त दर्शनका आधारमा भानुभक्तिय रामायणको अध्ययन

चतुर्थ परिच्छेद : सारांश र निष्कर्ष

सन्दर्भसामग्रीभाग

द्वितीय परिच्छेद

अद्वैत वेदान्त दर्शनको परिचय तथा मान्यताहरू

२.१ विषयप्रवेश

यस परिच्छेदमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको परिचय र यसका मूलभूत मान्यताहरूको विवेचना गरिएको छ । पूर्वीय आस्तिक षड्दर्शनहरूमध्ये महत्त्वपूर्ण मानिने वेदान्त दर्शनको पनि शङ्कराचार्यद्वारा प्रतिपादित अद्वैत वेदान्त दर्शन विशिष्ट मानिन्छ । ऋग्वेदको नासदीय सूक्तको बीजभूमिबाट फैलिएर उपनिषद्मा व्याप्त भएको र पुराण, स्मृति, आदि ग्रन्थहरूमा समेत विशिष्ट स्थान ओगट्ने अद्वैत वेदान्तलाई दर्शनको स्पष्ट स्वरूप प्रदान गर्ने र व्याख्या विश्लेषण गर्ने काम शङ्कराचार्यले गरेको हुन् । त्यसैले यस परिच्छेदमा मूल रूपमा शाङ्करदर्शन र उनीभन्दा अधिपछिका अन्य अद्वैतवेदान्ती दार्शनिकहरूको सिद्धान्त तथा मान्यताहरूको सामान्य दिग्दर्शन गर्नुका साथै अद्वैतवेदान्तदर्शनप्रतिपाद्य आत्मतत्त्वको अनुसन्धान गर्ने अधिकारी र उसको साधनात्मक चरणहरूको समेत सामान्य चर्चा गरिएको छ ।

संसारमा मानवीय वैचारिकताको विस्तारसँगै मानिसमा आफू र जगत्सम्बन्धी विषयमा विभिन्न जिज्ञासा उत्पन्न भयो । यही जिज्ञासाको समाधानका लागि मानिसको विचार तथा चिन्तनले व्यापकता पाउँदै गयो । मान्छे स्वभावतः जिज्ञासु प्राणी हो । मान्छेको यस्तो जिज्ञासु स्वभावको कारण मान्छेले म को हुँ ? कहाँबाट आएको हुँ ? यो संसार कसरी बन्यो ? यो संसार कसले निर्माण गर्‍यो ? जस्ता प्रश्नमा आधारित भई आफ्नो र यस संसारको उत्पत्तिमा पनि कारण खोज्ने क्रम सुरु गर्‍यो र त्यसै क्रममा मानिसले विभिन्न खोज र अनुसन्धान गर्दै गए । मानिसमा बढेको यस्तो जिज्ञासाले उसलाई संसारको उत्पत्तिसम्बन्धी समस्याको समाधानको बाटोमा लाग्न उत्प्रेरित पनि गर्‍यो । फलतः लामो खोज तथा चिन्तनबाट यो जगत् आत्मतत्त्वबाट उत्पत्ति भएको र त्यस्तो आत्मतत्त्व निर्गुण, निष्क्रिय र निरुपाधिक रहेको कुरा निष्कर्षमा आयो र त्यसैलाई सिद्धान्तको रूप पनि दिइयो । जुन सिद्धान्तका प्राथमिक विचारहरू यस प्रकारका थिए—

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्नऽआसीत्प्रकेतः ।

आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्भान्यान्नापरः किञ्चनास ॥(सुवेदी, २०००:१४५)

(जगत् उत्पन्न हुनुभन्दा पहिले मृत्यु तथा अमरता केही पनि थिएन । यस्तै रात र दिनको भेद पनि थिएन । त्यो समयमा केवल आफ्नो स्वधाशक्तिले युक्त भएको तत्त्वमात्र थियो, अरु केही थिएन ।)

यसरी ऋग्वेदको नासदीय सूक्तलगायत वैदिक वाङ्मयमा व्यक्त भएका विचारहरूले उपनिषद्मा स्पष्ट स्वरूप धारण गर्नुका साथै स्मृति, पुराण आदिमा पनि प्रमुख स्थान हासिल गरे । यसपछिमात्र ब्रह्मसूत्रमा आएर यिनीहरूको एकीकृत रूप बन्यो । यही मान्यताको विश्लेषण र प्रतिष्ठा गर्ने काम शङ्कराचार्यबाट भयो । अतः अद्वैत वेदान्त दर्शनको पृष्ठभूमिमा श्रुति, उपनिषद्, स्मृति र पुराणकालसम्मको चिन्तन देखा पर्दछ ।

२.२ वेदान्त दर्शनको परिचय

वेद र अन्त शब्दको संयोगबाट वेदान्त शब्दको निर्माण हुन्छ । वेदानाम् अन्तः इति वेदान्तः यस्तो व्युत्पत्तिद्वारा निष्पत्ति भएको वेदान्त शब्दमा आएको वेदले अपौरुषेय वेदलाई सङ्केत गरेको छ । वेदशब्दले व्यापक अर्थ ग्रहण गरेको पाइन्छ । वेदलाई श्रुति पनि भनिन्छ । वेत्तीति वेद यस्तो व्युत्पत्तिअनुसार जो जान्दछ, त्यही वेद हो । वेदलाई पूर्वीय दर्शनको आधार मानिन्छ । पूर्वीय आस्तिक दर्शनहरू सबै वेदमा नै पर्यवसित भएको पाइन्छ । त्यसैले आस्तिक दर्शनलाई वेदप्रामाण्य मान्ने दर्शनका रूपमा लिइन्छ । अन्त शब्दले निश्चय, निर्णीत, प्रश्नको अन्तिम निश्चय वा अन्तिम अंश भन्ने अर्थ दिन्छ । वेदको अन्त अथवा तात्पर्य भागलाई वेदान्त भनिन्छ । जसअनुसार वेदको अन्तिम ध्येय वा कार्यक्षेत्रको शिक्षा दिने काम वेदान्तले गर्दछ र यो वेदको अन्तिम भाग उपनिषद्मा आधारित हुन्छ(अभिमन्यु, १९९१:१) । यस्तै उपनिषद्लाई वेदको अन्तिम वा उत्तरभागमा लिइने हुनाले र त्यसमै यो दर्शन आधारित हुने हुनाले यसलाई वेदान्त भनिएको हो । वेदको तात्पर्यार्थ ब्रह्मविद्या हो । ब्रह्मविद्याको प्रतिपादन उपनिषद्ले गर्दछ । त्यसैले वेदान्तलाई उपनिषद्प्रमाण मानिन्छ : वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणम्(सदानन्द, १९६२:३) । यसरी उपनिषद्बाट मात्र जानिने जुन ब्रह्मतत्त्व छ, त्यो ब्रह्म नै समस्त विश्व सृष्टिको मूलभूत र एकमात्र अभिन्न-निमित्तोपादान कारण हो भन्ने दृष्टिकोण जुन सिद्धान्तको छ, त्यही सिद्धान्तलाई वेदान्त दर्शन भनिन्छ । अभिन्न निमित्तोपादान भन्नाले निमित्त र उपादान कारण भिन्न नभएको अर्थात् कुनै पनि कार्यको निमित्त र उपादान कारण एउटै रहेको

भन्ने अर्थ बुझिन्छ। जगत्को लागि ब्रह्मलाई निमित्त र उपादान दुबै कारण मानिन्छ। घँटेको लागि मानिस निमित्त कारण हुन्छ, माटो उपादान कारण हुन्छ, तर जगत्का लागि ब्रह्म दुबै कारण भएको मानिन्छ। यसका लागि माकुराको उदाहरण दिने गरिन्छ। जसरी माकुराले अरु कुनै साधनको अपेक्षा नगरिकन जाल बुन्ने काम गर्छ(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:२०८)। त्यसैगरी ब्रह्मले जगत्को रचनामा अरु साधनको अपेक्षा नगर्ने हुनाले ऊ जगत्को निमित्त र उपादान दुबैथरी कारण हो। वेदान्तका अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, द्वैत र शुद्धाद्वैत गरी पाँच मुख्य सिद्धान्तहरू देखिए पनि अन्य सिद्धान्तका दाँजोमा सबल देखिएको अद्वैत दर्शन शङ्कराचार्यद्वारा प्रतिपादित वेदान्त दर्शन सिद्धान्त हो। यस सिद्धान्तले ब्रह्मबाहेक अरु कुनै पनि कुराको अस्तित्व नमान्ने हुनाले यसलाई अद्वैत वेदान्त पनि भनिन्छ।

पूर्वमा देखिएका समस्त दर्शनशास्त्रहरूले श्रुति र उपनिषद्बाट नै आफ्नो मान्यताको पुष्टि गर्छन्, तर वैचारिक पूर्वाग्रहलाई पन्छाएर हेर्ने हो भने ब्रह्माद्वैत सिद्धान्त नै उपनिषद्को मूल मान्यता हो भन्न सकिन्छ (सुवेदी, सन् २०००:१५०)। हुन त अद्वैत दर्शन बाहेक वेदान्त दर्शनका अन्य सिद्धान्तहरूले पनि उपनिषद्लाई नै आधार मान्ने गर्छन्, तर पनि यी मध्ये ब्रह्माद्वैत दर्शन नै गम्भीर युक्तियुक्त र सर्वशास्त्रसम्मत पनि देखिन्छ। स्वामी विवेकानन्द यही ब्रह्माद्वैतमा नै समस्त बाभिरहेका मान्यताहरूको समीकरण गर्न चाहन्छन् (सुवेदी, २०००:१८०)। प्राचीन र अर्वाचीन विचारकहरूले पनि यही ब्रह्माद्वैत दर्शनलाई नै स्विकारेको पाइन्छ। अतः सामान्यतया अद्वैत वेदान्त दर्शन भन्ने बित्तिकै यही ब्रह्माद्वैत दर्शनलाई बुझिन्छ।

उपनिषद्का मन्त्रहरूले बताएको, बादरायणका सूत्रहरूले सङ्गठित अनि एकीकृत गर्न खोजेको मान्यतालाई स्पष्ट, सुबोध्य र युक्तियुक्त बनाई दार्शनिक रूप दिने काम शङ्कराचार्यबाट भयो। शङ्कराचार्यले आफ्नो प्रातिभज्ञान, अपरिमेय विद्वत्ता र अविजेय वाक्शक्तिको माध्यमबाट अद्वैत दर्शनको विस्तार गरे। सबैभन्दा मूल कुरा त उनले आफ्ना कुनै पनि नयाँ विचार र सिद्धान्तको प्रतिपादन गरेनन्, केवल श्रुति र उपनिषद्का मान्यताहरूलाई एक सूत्रमा उन्ने काममात्र गरे। जसरी औपनिषद् अद्वैतवाद नै शाङ्कर सिद्धान्त भएकाले औपनिषद् अद्वैत दर्शनलाई शाङ्कर वेदान्त पनि भनियो।

शङ्कराचार्यले आफ्नो सिद्धान्त प्रतिपादनमा आफूभन्दा पूर्ववर्ती आचार्यहरू गौडपाद आदिबाट प्रभाव ग्रहण गरेका छन् र शङ्कर मतलाई पनि नयाँ स्वरूपले प्रतिपादन गर्ने अन्य

आधुनिक विद्वान्हरू पनि छन् । अतः वेदान्त दर्शनको विचारधारालाई शंकराचार्यभन्दा अधिको, शंकराचार्यको र शंकराचार्यपछिको गरी तीन युगमा विभाजन गर्नु उपयुक्त हुन आउँछ ।

२.२.१ शङ्कराचार्यभन्दा अधिको अद्वैतवाद

अद्वैत सिद्धान्त मूल रूपमा शङ्कराचार्यले स्थापना गरेको भए पनि उनीभन्दा अगाडि पनि यसको स्थिति देखिन्छ । शङ्कराचार्यभन्दा अगाडि उपनिषद्, गीता, ब्रह्मसूत्र तथा शङ्कराचार्यभन्दा पूर्ववर्ती आचार्यको अजातवादमा पनि अद्वैतवादका विभिन्न सिद्धान्त रहेका देखिन्छन् । तसर्थ शङ्कराचार्यको अद्वैतवादको विशेष अध्ययनका लागि उनीपूर्वको अद्वैतवादको अध्ययन गर्नु औचित्यपूर्ण देखिन्छ ।

२.२.१.१ उपनिषद्मा अद्वैतवाद

वेदान्तका आचार्यहरूले वेदान्त दर्शनलाई श्रुति, स्मृति र न्याय गरी तीन प्रस्थानमा विभाजन गरेका छन् । त्यसैले यी तीनलाई प्रस्थानत्रयी पनि भनिन्छ । प्रस्थानत्रयी अन्तर्गत श्रुतिप्रस्थानमा उपनिषद् पर्दछ । उप=नजिकै, निषादयति=राख्दछ भन्ने विग्रह अनुसार ब्रह्मको नजिकै लगेर राख्ने ब्रह्मविद्यालाई उपनिषद् भनिन्छ । अर्थात् वेदको ज्ञानकाण्डले ब्रह्मलाई प्रतिपादन गर्ने भएकाले यसलाई ब्रह्मविद्या भनिएको हो । उपनिषद्लाई सारा ज्ञानको भण्डार अनि सम्पूर्ण दर्शनको उद्गम स्रोत पनि मानिन्छ । यही ब्रह्म तत्त्वलाई औपनिषद् पुरुष भनिन्छ : तं त्वौपनिषद् पुरुषं पृच्छामि (बृ.उ.३/१/६) यसले अज्ञानलाई शक्तिहीन पनि गराउँदछ र अज्ञानको नाश पनि गर्दछ । अज्ञान भनेको शरीर, मन, बुद्धिभन्दा भिन्न रहेको आफूलाई शरीर आदिको रूपमा बुझ्नु हो । आफ्नो स्वरूप वा ब्रह्मको स्वरूपको ज्ञान भएपछि यस्तो अज्ञान नष्ट हुन्छ । व्यक्तिमा रहेको अज्ञान नष्ट हुनु भनेको शोक र मोहको पनि नष्ट हुनु हो । किनभने अज्ञानकै कारण व्यक्ति शोक र मोहमा पर्दछ । जब सम्पूर्ण विश्वमा एकत्वको भाव हुन्छ, त्यस समयमा अनर्थको नाश हुन्छ, अज्ञानको नाश हुन्छ । त्यसपछि व्यक्तिले न शोक गर्छ, न मोह गर्छ, न त कुनै कुराको इच्छा पनि गर्दछ । यही कुरालाई उपनिषद्मा यसरी व्यक्त गरिएको छ :

यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति ।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विजानतः ।

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः ॥ (ईशावास्योपनिषद्, ६-७) ।

उपनिषद्मा अद्वैतसम्बन्धी विभिन्न विचारहरू आएका छन् । अद्वैत तत्त्वका सन्दर्भमा छान्दोग्योपनिषद्मा आएको सदेव सोम्येदमग्र आसीत्, एकमेवाद्वितीयम् (छा.उ.६/२/१) अर्थात् सृष्टि हुनुभन्दा पहिले सत् ब्रह्म नै थियो भन्ने वाक्यले अद्वैत ब्रह्मको मात्र सत्ता स्वीकार गरेको देखिन्छ । द्विधा इतम् द्वीतम् यस्तो व्युत्पत्ति अनुसार दुई वटा हुनु द्वैत हो र न द्वीतम् इति अद्वैतम् अर्थात् दुई वटा नहुनु नै अद्वैत हो भन्ने बुझिन्छ । ब्रह्मभन्दा भिन्न दोस्रो वस्तुको अभाव हुनु नै अद्वैत हो भनी उपनिषदले ब्रह्मभन्दा भिन्न अरु केही पनि छैन भन्ने बुझाएको छ । माण्डुक्योपनिषद्मा पनि आत्मतत्त्व वा ब्रह्मकै सन्दर्भमा अद्वैत शब्दको प्रयोग भएको देखिन्छ : अद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:२६७) । ब्रह्मभन्दा अरु केही पनि न हुनु नै उपनिषदले बताएको अद्वैत हो । ब्रह्म नै सदा रहिरहने हुनाले सत्य हो, स्वयंप्रकाश भएको हुनाले ज्ञानस्वरूप हो र सर्वत्र व्याप्त भएको हुनाले अनन्त हो (ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:९४३) । ईशावास्योपनिषद् अनुसार समस्त संसार ईश्वरद्वारा व्याप्त छ : ईशावास्यमिदं सर्वम् (ई.उ.१/१) । यस्तै केनोपनिषद् अनुसार प्राण, मन, वचन, चक्षु श्रोत्र आदिलाई चलाउने ब्रह्म नै हो (ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:५७) भने कठोपनिषद्को अनुसार पनि संसारमा ब्रह्मभिन्न कुनै पनि पदार्थ छैन । त्यसैले ससस्त संसार ब्रह्मरूप नै मानिन्छ । जसरी आगो पृथिवीमा विभिन्न नामरूपमा अभिव्यक्त भएको पाइन्छ, तर वास्तविकता हेर्ने हो भने त्यो आगो एउटै हो, त्यसैगरी संसारको विभिन्न नामरूपबाट अभिव्यक्त हुने ब्रह्म पनि एउटा नै हो र त्यो अद्वैत हो भन्ने कुरा कठोपनिषद्मा यसरी अभिव्यक्तिएको छ :

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव ।

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा, रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च ।(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:१८१)

यसरी समस्त संसारभरि व्यापक भएर रहेको एकमात्र अद्वैत ब्रह्मलाई जान्ने मार्गलाई श्रेय मार्ग मानिन्छ भने त्यस्तो ब्रह्मलाई अज्ञानका कारण नजानी सांसारिक बन्धन तथा कामनामा फस्ने मार्गलाई प्रेय मार्ग मानिन्छ । जो धीर र विद्वान् छन्, तिनीहरूले श्रेय मार्गको अनुसरण गर्दछन् भने

अन्य मूर्ख मानिसले प्रेय मार्ग रोच्दछन् (ईशावास्योपनिषद्, सन् २००२:२०७) । यसरी उपनिषदले ब्रह्मलाई एक मात्र अद्वैत तत्त्वका रूपमा व्याख्या गरेको छ ।

क) ब्रह्मको स्वरूप लक्षण

अद्वैत ब्रह्मलाई स्पष्टतः बताउने र त्यसको यथार्थ स्वरूपलाई नै देखाइदिने लक्षण स्वरूपलक्षण हो । स्वरूपमेव लक्षणं स्वरूपलक्षणम् यस्तो व्युत्पत्तिअनुसार स्वरूपलाई बताउने लक्षण नै स्वरूपलक्षण हो । स्वरूपलक्षणद्वारा पदार्थको स्वरूप वा त्यसको तात्त्विक रूपको परिचय दिइन्छ । ब्रह्मको स्वरूप लक्षण गर्दा यसले ब्रह्मका कार्यभन्दा ब्रह्मको यथार्थ अस्तित्वसँग जोडिएको कुरालाई लक्षित गर्ने कार्य गर्दछ । जुन लक्षण ब्रह्मभन्दा भिन्न हुनै सक्दैन, त्यो नै ब्रह्मको स्वरूप लक्षण मानिन्छ । उपनिषद्हरूमा ब्रह्मका विभिन्न स्वरूपलक्षण गरिएका छन्, जस्तै : ब्रह्म सत्य, ज्ञान र अनन्त स्वरूप रहेको छ (सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म(तै.उ., २/१/१), ब्रह्म विज्ञान र आनन्दस्वरूप रहेको छ (विज्ञानमानन्दं ब्रह्म(बृ.उ, ३/९/२८), आनन्द नै ब्रह्म हो भनेर जानोस् (आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् (तै.उ., ३/६), ब्रह्म ज्ञानस्वरूप छ (प्रज्ञानं ब्रह्म(ऐ.उ., २/३/४) आदि ।

औपनिषद् मान्यता अनुसार ब्रह्म तिनै कालमा रहिरहने चेतन र सर्वव्यापक तत्त्व हो । यस्तो ब्रह्मको ज्ञानबाट शोक र मोह छुट्दछ र हृदयको गाँठो पनि नष्ट हुन्छ । जसले गर्दा परमशान्ति प्राप्त हुन्छ । छ । यस्तो ब्रह्मलाई बुझेपछि शोक, मोह र हृदयको गाँठो नष्ट हुन्छ र ब्रह्मको ज्ञान भएपछि परम शान्ति प्राप्त हुन्छ । यो निरतिशय आनन्द पनि ब्रह्म स्वरूप नै हो । त्यसैले विद्वान्हरूले ब्रह्मका तीन स्वरूपलाई बढी प्राथमिकता दिएका छन् । जसलाई यसप्रकार देखाउन सकिन्छ :

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम्

आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ।(सुवेदी, सन् २०००:१७०)

अस्ति भनेको सत्ता हो, भाति भनेको ज्ञान हो र प्रिय भनेको आनन्द हो । यसरी ब्रह्म सच्चिदानन्दरूप रहेको छ । जसलाई छुट्टाछुट्टै रूपमा चर्चा गर्नु उपयुक्त हुन्छ ।

अ) सत्ता

सत् शब्द अस् भुवि धातुबाट शतृ प्रत्यय लागेर निष्पन्न हुन्छ र जसको अर्थ जसको सत्ता छ, त्यो नै सत् मानिन्छ । शङ्कराचार्यले सत् किम् ? कालत्रयेऽपि तिष्ठतीति सत् भनेका छन्, जस

अनुसार तीनै कालमा जे रहन्छ, त्यो सत् हो अर्थात् भूत, भविष्य, र वर्तमान कालमा पनि रहनु सत्यत्व हो। सृष्टि हुनुभन्दा अघि पनि सत् ब्रह्म नै थियो(बृ.उ.३/९/२८), अहिले पनि समस्त जगत् ईश्वरद्वारा व्याप्त छ (ई.उ.१/१), पछि पनि ब्रह्ममात्र हुनेछ (श्रीमद्भागवत, सन् २००२:५७)। अतः ब्रह्म सत्यस्वरूप छ। सत्यले सत्तालाई पनि बुझाउँछ। घैंटो, कपडा, घर, मानिस, पशु, पन्छी आदिमा रहने सत्ता ब्रह्मको नै सत्ता हो। सूक्ष्म दृष्टिले विचार गर्दा घैंटो भएको ठाउँमा घैंटोको सत्ता छ र घैंटो नभएको ठाउँमा घैंटोको अभावको सत्ता छ। घैंटो र घैंटोको अभाव विरुद्ध वस्तु हुन् र आ-आफ्नो निषेधक पनि हुन्। तर सत्ता दुबैमा रहेकाले यो सत्ता कुनै अरुको होइन, ब्रह्मको सत्ता हो र यही ब्रह्मको सत्ताबाट समस्त संसारलाई पनि सत्ता मिल्दछ। त्यसैकारण विरुद्ध-वस्तुहरूको निषेधबाट शेष रहने अशेष र सत्य ब्रह्म नै हो। यसरी सत् र सत्य शब्दका आधारमा भन्न सकिन्छ कि, ब्रह्म यस्तो वस्तु हो, जसको अस्तित्व रहेको छ र त्यो तीनै कालमा अबाधित हुन्छ, नित्य छ र अद्वितीय छ।

आ) चित्

ब्रह्म चिद्रूप मानिन्छ। चित् शब्द चिती संज्ञाने धातुमा क्विप् प्रत्यय लागेर बन्दछ, जसले ज्ञान वा विज्ञान भन्ने अर्थ बुझाउँछ। त्यसैले उपनिषद्मा चित्का लागि ज्ञान र विज्ञान शब्दहरूको प्रयोग भएको देखिन्छ। यसर्थ ज्ञान पनि ब्रह्मको स्वरूप लक्षण हो। ज्ञान भनेको चैतन्य हो र चेतनाका दुई भूमिका हुन्छन् – अनुभव र प्रकाश। ब्रह्म ज्ञानस्वरूप हो(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:८६५)। ब्रह्मको ज्ञान अविनाशी हुन्छ, विषयज्ञानजस्तो विनाशी होइन। त्यसैले ब्रह्म नित्य चैतन्य स्वरूप हुन्छ। यदि ब्रह्मलाई ज्ञानस्वरूप नमानेर ज्ञान ब्रह्ममा बस्दछ मात्र भन्ने हो भने कहिलेकाहीं आफ्नो विषयमा सन्देह र भ्रम पनि हुन सक्छ, तर यस्तो कहिल्यै पनि नहुने हुने भएकाले ब्रह्म र ज्ञान भिन्न मानिदैन। चित्सुखाचार्यका अनुसार सुख दुःख जसरी उत्पन्न हुने बित्तिकै जानिन्छन्, त्यसैगरी आत्मा पनि सधैं जानिन्छ भन्न मिल्दैन, किनकि सुख दुःख भनेका उत्पन्न हुने र नाश हुने वस्तु हुन्, तर आफू नष्ट हुने र उत्पन्न हुने होइनन्। त्यसकारण कहिलेकाहीं उत्पन्न हुने ज्ञानसँग आत्मविषयक ज्ञानको तुलना हुन सक्दैन (शास्त्री, २०४४:४४)। विद्यारण्यकका अनुसार ब्रह्मद्वारा सम्पूर्ण पदार्थलाई जान्न सकिने भएकाले यसलाई विज्ञान भनिएको हो (बृहदारण्यकवार्तिकसार, ४/३/७) भने वाचस्पति मिश्रका अनुसार चित्को अर्थ स्वप्रकाशत्व हो (

स्वप्रकाशत्वम्, चित्त्वम् (ब्र.सू.भामती, १/१/१) । यस्तै दुई प्रकारका ज्ञानमध्ये विषयबाट जन्मिने ज्ञान अनित्य हो र यो ब्रह्म स्वरूप होइन, तर आफ्नो सत्ताद्वारा समस्त संसारको सत्ता सिद्ध गर्ने जुन ज्ञान छ, त्यो नित्य हो र आत्मस्वरूप ज्ञान हो ।

ब्रह्म समस्त संसारको प्रकाशक मानिन्छ । कठोपनिषद्का अनुसार सूर्य, चन्द्र, तारा आदिले पनि ब्रह्मकै प्रकाशको अनुसरण गरेका हुन् (ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:१०९)। त्यतिमात्र होइन रूप रस, गन्ध, स्पर्श, र शब्दको प्रकाश गर्ने र यिनीहरूलाई जान्ने पनि इन्द्रिय नभई ब्रह्मतत्त्व नै हो-

येन रूपं रसं गन्धं शब्दान् स्पर्शाश्च मैथुनान् ।

एतेनैव विजानाति किमत्र परिशिष्यते । एतद्वै तत् । (ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:१११)

यसरी ब्रह्म चिद्रूप भएकाले कोही पनि व्यक्तिले आफ्नो विषयमा केही पनि संशय गर्दैन र उसलाई यथार्थ ज्ञान हुन्छ । आत्मतत्त्व वा ब्रह्मको चिद्रूपताले ब्रह्मको स्वप्रकाशत्वको सिद्धि गर्दछ । त्यसैले ब्रह्मका लागि प्रयोग गरिएको चित् शब्दले विज्ञान, ज्ञान, चैतन्य, स्वप्रकाशत्व आदि विभिन्न अर्थलाई बुझाउँछ (अभिमन्यु, १९९१:१९२)। जसले गर्दा ब्रह्मको सत्ता, ज्ञानरूपता तथा स्वयंप्रकाशत्व आदि विशेषता सिद्ध हुन्छ ।

इ) अनन्त

ब्रह्मको स्वरूप लक्षण अन्तर्गत अनन्त पनि आउँछ । तैत्तिरीयोपनिषद्मा सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म (तै.उ., २/१/१) भनेर ब्रह्मको अनन्त स्वरूपलाई चिनाइएको छ । अनन्त शब्दले सर्वव्यापक भन्ने बुझाउँछ । जसले ब्रह्मको कुनै सीमा नै छैन भन्ने बुझाउँछ । ब्रह्मलाई पनि देश, काल तथा वस्तु यी तीनै आधारमा कुनै पनि सीमाले परिच्छिन्न गराउन सक्दैन । यसैलाई विद्यारण्यले पञ्चदशीमा यसरी प्रस्तुत गरेका छन् :

न व्यापित्वात् देशतोऽन्तो नित्यत्वान्नापि कालतः ।

न वस्तुतोऽपि सार्वार्थ्यादानन्त्यं ब्रह्मणि त्रिधा ॥ (पञ्चदशी, ३/३५)

अर्थात् ब्रह्म व्यापक भएकाले त्यसमा देशकृत अन्त हुँदैन, नित्य भएकाले कालकृत अन्त हुँदैन अनि सर्वात्मक हुने भएकाले वस्तुकृत अन्त पनि हुँदैन । त्यसैले ब्रह्म देशकृत, कालकृत तथा वस्तुकृत अन्तको सीमाबाट अपरिच्छिन्न रहेकाले ब्रह्म अनन्त हो । यस्तै विषयबाट आउने आनन्द

क्षणिक हुन्छ, तर आफ्नो स्वरूपलाई जानेपछि आउने आनन्द भने नित्य हुन्छ । त्यस्तो नित्य वस्तु ब्रह्ममात्र भएकाले यो आनन्द पनि ब्रह्मभन्दा भिन्न होइन, ब्रह्मस्वरूप नै हो ।

यसरी ब्रह्म सत्, चित् र आनन्दस्वरूप छ भन्नु नै ब्रह्मको स्वरूप लक्षण हो भन्ने सिद्ध हुन्छ । यी तीन बाहेक आनन्दलाई पनि ब्रह्मको स्वरूप लक्षण नै मानिन्छ । विज्ञानमानन्दं ब्रह्म(बृ.उ. ३/९/२८) भनेर आनन्दलाई ब्रह्मसँग जोडिएको छ भने तैत्तिरीयोपनिषद्मा पनि आनन्दाद्भ्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते...(तै.उ., ३/६) भने आनन्दलाई ब्रह्मवाचक शब्दका रूपमा प्रयोग गरिएको छ ।

ख) तटस्थ लक्षण

लक्ष्यभन्दा बाहिरबाट लक्ष्यलाई चिनाउनु तटस्थ लक्षण हो । स्वरूप लक्षणमा स्वरूपको आधारमा ब्रह्मको लक्षण गरिन्छ भने तटस्थ लक्षणमा स्वरूपभन्दा इतर ब्रह्मको क्रियाकलापमा आधारित भई बाहिरबाट ब्रह्मको लक्षण गरिन्छ । अर्थात् यसमा लक्ष्य वस्तुको यथार्थतः अस्तित्व अथवा स्वरूपलाई भन्दा त्यसको नाम, रूप र क्रियाकलापलाई हेरिन्छ । ब्रह्मले गर्ने एउटा मात्र काम हो – जगत्को सृष्टि, स्थिति र लय । ब्रह्म सर्वशक्तिमान् मानिन्छ । जगत्को सृष्टि, स्थिति र लयका लागि यसले अन्य वस्तुको अपेक्षा गर्दैन । त्यसैले ब्रह्म जगत्को लागि उपादान र निमित्त दुबै कारण मानिन्छ । यही जगत्को सृष्टि, स्थिति र लयको आधारमा ब्रह्मलाई चिनाउनु नै ब्रह्मको तटस्थ लक्षण हो । तैत्तिरीय उपनिषद्मा ब्रह्मको लक्षण यसरी आएको छ :

यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति ।

यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्म ॥(तै.उ.१/१)

जसरी माटोमा नै घैंटोको उत्पत्ति हुन्छ, माटोमा नै घैंटो बस्दछ र माटोमै गएर बिलाउँदछ, अतः घैंटो माटोभन्दा भिन्न हुँदैन, त्यसैगरी संसार पनि ब्रह्मबाटै उत्पन्न हुने, त्यही बस्ने र लीन हुने हुनाले ब्रह्मभन्दा भिन्न होइन भन्ने अर्थ पनि यसले ध्वनित गर्छ । अर्थात् ब्रह्म यस जगत्लाई रचना गरेर यसै जगत्भित्र प्रविष्ट गर्दछ : तत् सृष्ट्वा तदैवानुप्राविशत् (तै.उ.२/६/१) । ब्रह्मले केवल जगत्को मात्र रचना गर्दैन, अपि तु यहाँ रहने चतुर्विध शरीरधारी प्राणीहरूको पनि रचना गर्दछ ।

यसरी स्वरूप र तटस्थ लक्षणले बताएको ब्रह्ममात्रै जगत्मा छ । अरु केही पनि छैन । यो जगत् ब्रह्म-विवर्त हो । जसरी घँटो माटोभन्दा छुट्टै देखिए पनि त्यो माटोमात्र हो, त्यसैगरी जगत् ब्रह्मभन्दा भिन्न जस्तो लागे पनि त्यो ब्रह्ममात्र हो । यसलाई विवर्तवाद भनिन्छ । यही विवर्तवादी मान्यता अनुसार जगत् अनेक रूपमा देखिए तापनि यहाँ अद्वैत ब्रह्मभन्दा केही छैन । समग्रमा उपनिषद्को अद्वैतवाद यही नै हो ।

२.२.१.२ गीतामा अद्वैतवाद

वेदान्तका प्रस्थानत्रयीमध्ये श्रीमद्भगवद्गीतालाई स्मृतिप्रस्थान मानिन्छ । गीतामा प्रतिपादित अद्वैतवादको सर्वाधिक प्रामाणिक र पूर्ण अभिव्यक्ति यही श्लोकलाई मान्न सकिन्छ –

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा वीक्षते नात्र संशयः॥ (गीता, सन् २००२:४४)

अर्थात् योगीले आफू सम्पूर्ण भूतहरूमा रहेको र आफूमा सम्पूर्ण भूतहरू रहेको ठानी सबैमा समदर्शी भाव गर्दछ, यसमा कुनै सन्देह छैन ।

देश, काल, परिस्थितिभेदले विभिन्न नामरूप भएको अनि मनले सोचेर पनि नभ्याइने अचिन्त्य, विशाल र अनेक जगत्मा त्यही एक व्यापक आत्मतत्त्व व्याप्त छ भन्ने जानेर अनि त्यही आत्मतत्त्वमा नै समस्त संसार टिकेको छ भन्ने बुझेर गाई, हात्ती, विद्वान् आदिमा पनि समान दृष्टि राख्नु समदर्शन हो :

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शनः ॥

यसलाई अनन्यभाव पनि भनिन्छ । अनन्य भनेको अन्य कुनै नभएर एकमात्र अर्थात् अद्वैत हो भन्ने हुन्छ । यही अद्वैतवाद गीताको प्रतिपाद्य विषयका रूपमा देखापरेको छ ।

तर यहाँ के कुरा बुझ्नु अनिवार्य छ भने गीताको अद्वैतवाद व्यावहारिक दशाको होइन, पारमार्थिक दशाको अद्वैत हो र यो अद्वैत केवल मानसिक स्तरको लागि मात्र । गाई, हात्ती, चाण्डाल

र विद्वान् ब्राह्मणमा एकै स्तरको व्यवहार गीताको अभीष्ट होइन । विद्वान्ले पढ्दै गर्दा, हात्तीले पानी खाँदै गर्दा, गाईले चर्दै गर्दा र चाण्डालले चिता जलाउँदै गर्दा उनीहरूभित्रको तत्त्व एउटै छ भन्ने विचार गर्नको लागि मात्र यहाँ समानताको व्याख्या गरिएको हो । साम्यवादले जतिसुकै क्रियाद्वैत देखाउन खोजे तापनि आमा र श्रीमतीसँग उही स्तरको व्यवहार हुन सक्दैन । संसारमा द्वैत व्यवहार अनिवार्य छ । देशकृत, वस्तुकृत तथा कालकृत यी तीन प्रकारका परिच्छेदले शून्य भएको आत्मतत्त्वमा नै सम्पूर्ण जगत् स्थित छ । अर्थात् सम्पूर्ण जगत्मा आत्मतत्त्व मात्रै रहेको छ भनी गीतामा अद्वैत तत्त्वको विवेचना गरिएको छ र अन्त्यमा सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज (गीता, १८/६६) भनेर त्यसको सिद्धि गरिएको छ । यस्तै मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव (गीता, ७/७) भनी परब्रह्म परमात्मामा नै सम्पूर्ण जगत् वा प्रपञ्च धागोमा मणिहरू उनिए सरी रहेको छ भनेर आत्माको एकत्व सिद्धि गीताले गरेको छ ।

अर्जुनलाई जन्ममरणभन्दा माथिको ब्रह्मतत्त्वको उपदेश गरिरहँदा पनि गुरु कृष्ण युद्धतिर प्रेरित गर्छन् । कृष्णले सिकाएको अद्वैत भीष्म र द्रोणलाई मार्दै गर्दा “म कर्ता र भोक्ता होइन” भनेर आफूलाई असम्पृक्त राख्नको लागि हो । वेदान्तले कहिल्यै पनि लौकिक दशामा अद्वैतको कपोलकल्पना गर्दैन । गीताको अद्वैत ब्रह्म समग्रमा यस्तो खालको छ –

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ।(गीता, सन् २००२:२०)

अर्थात् नकाटिने, नडहने नभिज्ने, नसुक्ने, नित्य, सर्वव्यापक, अचल सनातन यो ब्रह्म छ । जसले यो ब्रह्मतत्वलाई नजानेर अज्ञानवश मरें र मैले मारें भन्दछन्, तिनीहरू दुबै यथार्थ जान्दैनन् । किनकि आफू मर्ने र मार्नेबाला होइन । यो त शरीरको धर्म हो । ज्ञानी समस्त संसारलाई मारे पनि मार्नेबाला हुँदैन, न त बाँधिन्छ नै : हत्वापि स इमाँल्लोकान् न हन्ति न निबध्यते (गीता, सन् २००२:१७) ।

हुन त गीतामा अद्वैत ब्रह्मको ज्ञानबाट सर्वकर्मसंन्यासतिर लाग्नुभन्दा कर्मयोगतिर नै प्रवृत्त हुन बल गरिएको छ । तर यसो हुँदा हुँदै पनि गीता अद्वैत प्रतिपादक ग्रन्थ नै हो । साँच्चै भन्ने हो भने गीताले जीवनका हरेक पक्षसँग परिचय दिलाउँछ र कुनैपनि कुरा लुकाएर भन्दैन । अर्जुनले “म युद्ध गर्दिन” भनिरहँदा उसको त्यो भावनामा त्याग र दयाले भन्दा विषाद र भयले बढी भूमिका खेलेका

छन् भन्ने कुरा गीताले बुझेको छ । गीता स्वधर्मको प्रतिबन्धक यही विषाद र भयलाई अनि शोक र मोहलाई ज्ञानरूपी तरवारले काट्नको लागि प्रवृत्त भएको हो । त्यसकारण गीताको उद्देश्य हो अद्वैत ब्रह्म र विधेय स्वधर्म । उद्देश्य र विधेयको उभयपक्षीय भूमिकामा नै गीताको तात्पर्य खुल्दछ । अधिकारीनिरपेक्ष भएर उपदेश गर्नु असम्भव छ । कर्ममार्गको अधिकारी अर्जुनलाई दिइएको गीता भावमा अद्वैत र क्रियामा द्वैत भूमिकाको हो । यही गीतालाई संन्यस्तले लिनुपर्दा अर्जुनले जसरी नै लिनुपर्छ भन्ने छैन । अर्जुनको लागि कर्म प्राकृतिक हो र कर्मबाट भागनु कृत्रिम । गीता प्रकृतितिर जोड दिन्छ- **प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति** (गीता, सन् २००२:१०१) । त्यस कारण अर्जुनका लागि द्वैतमुलक कर्मतिर बल गरिए पनि गीताको मूल प्रतिपाद्य अद्वैत नै हो भन्नेमा कुनै पनि शङ्का छैन ।

२.२.१.३ ब्रह्मसूत्रमा अद्वैतवाद

वेदान्तका प्रस्थानत्रयीमध्ये न्यायप्रस्थानका रूपमा ब्रह्मसूत्रलाई लिइन्छ । बादरायणरचित ब्रह्मसूत्र उपनिषद् र गीताप्रोक्त ब्रह्माद्वैतवादका सिद्धान्तहरूको सूत्र रूपको सङ्ग्रह हो । शङ्कराचार्यकै शब्दमा- **“वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनार्थत्वत् सूत्राणाम्”**(सत्यानन्द, २०३५:४) अर्थात् सूत्रहरू वेदान्त वाक्यरूपी कुसुमहरूलाई उन्नको लागि विरचित हुन् । उपनिषद्मा रहेका गूढ भावहरू सबैले सरलतया जान्न नसक्ने भएकाले बादरायणिले उपनिषद्का सारभूत कुराहरूलाई सूत्ररूपमा ब्रह्मसूत्रमा समावेश गरेका छन् । ब्रह्मसूत्रको तात्पर्य पनि अद्वैत ब्रह्मतत्त्वको सिद्धि गर्नु हो ।

ब्रह्मसूत्रको पहिलो सूत्र **अथातो ब्रह्मजिज्ञासा** (ब्र.सू.१/१/१)ले जिज्ञास्य भनेर बताएको ब्रह्म संसारको सृष्टि, स्थिति र लयको कारण हो, सर्वज्ञ हो र यसलाई तर्कबाट होइन उपनिषद् आदि शास्त्रबाट मात्र जानिन्छ । यही ब्रह्ममा समस्त विरोधी विचारहरू पनि समन्वित हुन आउँछन् भनेर ब्रह्मसूत्रको प्रारम्भ हुन्छ । जम्माजम्मी चार अध्यायमा संरचित ब्रह्मसूत्रका सबै अध्यायहरूमा ब्रह्मसम्बन्धी चिन्तन प्रस्तुत गरिएको छ । पहिलो समन्वयाध्यायमा समस्त उपनिषद् शास्त्रका वाक्यहरूको ब्रह्ममा नै तात्पर्य भएको कुरा बताइएको छ । दोस्रो अध्यायमा अरु दार्शनिक मतहरूको खण्डन र ब्रह्माद्वैत सिद्धान्तसँग अविरोध देखाइएको छ, तेस्रोमा साधनहरू र चौथोमा ब्रह्मतत्त्वज्ञानको फल जीवन्मुक्ति आदिको वर्णन छ ।

यद्यपि ब्रह्मसूत्रको व्याख्या रामानुज, वल्लभाचार्य, निम्बार्काचार्य, माध्वाचार्य आदि वेदान्त दर्शनमा देखिएका अन्य सम्प्रदायका विद्वान्हरूले पनि गरेका छन्, तर साम्प्रदायिक प्रतिपादनमा फाँसेका र बौद्धिक पूर्वाग्रह लिएर आफूसँग भएको प्रतिभा र व्युत्पत्तिको बलबाट यथार्थ ज्ञानलाई ढाक्न खोज्ने ती सिद्धान्तहरू विद्वज्जनद्वारा आदृत र त्यति सम्मानित देखिदैनन्। ब्रह्माद्वैतवाद नै शुद्ध वैचारिक र समादृत पनि देखिन्छ। त्यसै भएर शाङ्कर भाष्यानुसारको ब्रह्माद्वैतवाद नै ब्रह्मसूत्रको प्रतिपाद्य हो र यही नै यसको तात्पर्य हो भनेर निश्चय गर्न सकिन्छ (सुवेदी, सन् २०००:१५४)।

यसरी समग्रमा विचार गर्दा उपनिषद्, गीता र ब्रह्मसूत्रको मूल प्रतिपाद्य ब्रह्माद्वैतवाद नै हो भन्ने कुरा थाहा हुन आउँछ। आफ्ना आफ्ना सम्प्रदायका व्याख्या र विश्लेषणहरू प्यारो लाग्नु स्वाभाविक हो। तर निरपेक्ष र शुद्ध विचार नै विद्वज्जनग्राही हुन्छ अनि त्यो विचार ब्रह्माद्वैतवाद नै हो। यही ब्रह्माद्वैतलाई नै यथार्थतः अद्वैत वेदान्त भनिन्छ। पुराण आदिमा पनि यो विचार मूल रूपमा प्रभावशाली देखिन्छ। भक्तिरसामृतसिक्त मानिने श्रीमद्भागवतको मूल चतुःश्लोकी भागवत यही ब्रह्माद्वैत दर्शनको छन्दोबद्ध रूप हो भन्न कुनै प्रयास गरिरहनु पर्दैन। जस्तै—

अहमेवासमेवाग्रे नान्यदयत् सदसत्परम्।

पश्चादहं यदेतच्च योऽवशिष्येत सोऽस्म्यहम्।(भागवत, सन् २००२:७२)

अर्थात् सृष्टि हुनुभन्दा अघि म नै थिएँ, सत् र असत् भन्दा परको तत्त्व म नै हुँ, पछि संसारको प्रलयपछि जे बाँकी रहन्छ त्यो पनि म नै हुँ।

अतः प्रस्थानत्रयी अर्थात् श्रुतिप्रस्थान-उपनिषद्, स्मृतिप्रस्थान-गीता अनि न्यायप्रस्थान ब्रह्मसूत्रको मूल सिद्धान्त शङ्करप्रोक्त ब्रह्माद्वैतवाद नै हो। यसरी उपनिषद्, गीता र ब्रह्मसूत्रमा अद्वैततत्त्व मात्र विवेचन गरिएको छ।

२.२.१.४ गौडपादको अद्वैतवाद

ब्रह्माद्वैतवादका व्याख्याताहरूमध्ये गौडपादाचार्य प्रमुख हुन् (सुवेदी, सन् २०००:१६३)। गौडपादाचार्य आचार्य शङ्करभन्दा पूर्ववर्ती अद्वैत तत्त्वका व्याख्याता हुन् र उनी शङ्कराचार्यका परमगुरु पनि हुन्। गौडपादाचार्यको अद्वैतपरक एकमात्र ग्रन्थ माण्डूक्यकारिका रहेको छ। यस ग्रन्थमा आगमप्रकरण, वैतथ्यप्रकरण, अद्वैतप्रकरण र अलाशक्तिप्रकरण गरी चार प्रकरण रहेको छ

। पहिलो प्रकरणमा माण्डूक्योपनिषद्को व्याख्या गरिएको छ । जसमा ओङ्कारको प्रथमपाद, द्वितीयपाद, तृतीयपाद र चतुर्थपादको विशेष व्याख्या गरिएको छ र दृश्यप्रपञ्चको भ्रममात्र सिद्ध गरी एकमात्र ब्रह्मतत्त्वको सत्यत्व सिद्ध गरिएको छ । दोस्रो वैतथ्यप्रकरणमा संसारको निःसारत्व सिद्ध गरिएको छ । जसरी स्वप्नमा देखिएका पदार्थ मिथ्या हुन्छ, त्यसैगरी जगत्प्रपञ्च पनि मिथ्यामात्र हो भनी जगत्को वैतथ्य वा मिथ्यात्व सिद्ध गरिएको छ । यस्तै तेस्रो अद्वैत प्रकरणमा अद्वैत आत्मतत्त्व निरूपण गरिएको छ र यसै प्रकरणमा उनको अजातवाद सिद्धान्त पनि आएको छ । यस प्रकरणमा मुख्यतः वस्तुतः जीव नामको वस्तु तथा ब्रह्मभन्दा भिन्न संसार छैन भन्दै एकमात्र ब्रह्मतत्त्वको मात्र निरूपण गरिएको छ भने चौथो अलातशक्तिनामको प्रकरणमा ब्रह्मसत्ताभन्दा भिन्न अन्य कुनै सत्ता नरहेको हुनाले जीव, ईश्वर तथा जगत्को कल्पना गर्नु व्यर्थ हो भन्दै आत्मतत्त्वको नित्यत्व र त्योभन्दा अन्य सबै अनित्य अर्थात् मिथ्यात्व सिद्ध गरिएको छ (घिमिरे, २०७१:२२) । यसरी माण्डूक्यकारिका सबैप्रकारले ब्रह्मको अद्वैतत्व सिद्ध गरिएको छ ।

समग्रमा यस ग्रन्थमा ब्रह्मतत्त्वको सत्यत्व र अरु वस्तुहरूको मायामात्रत्व निश्चित गरिएको छ । ब्रह्मतत्त्वको ज्ञानको लागि ब्रह्मस्वरूप ज्ञानको नै आश्रय लिनुपर्छ र ब्रह्माभिन्न ज्ञानद्वारा दृश्यप्रपञ्चको निरास गर्नुपर्दछ । समस्त दृश्य-प्रपञ्च मनको मात्र खेल हो । जसरी अगुल्टो घुमाउँदा अगुल्टोको वरिपरि विभिन्न रङ्गका प्रकाशहरू देखा पर्दछन्, त्यसैगरी संसार पनि केवल भ्रान्ति हो र बुद्धि परिकल्पित हो । अतः नभएको संसारमा कामना र सङ्कल्प गर्नु मूर्खता हो । मनको अमनीभाव भएपछि द्वैत देखिँदैन किनकि मन अमन भएपछि कुनै वस्तुको तृष्णा रहँदैन र ग्राह्य वस्तु रहँदैन, ग्राह्य नभएपछि ग्राह्य र ग्राहकको द्वैत पनि नष्ट हुन्छ र अद्वैततत्त्व सिद्ध हुन्छ

मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किञ्चित् सचराचरम्

मनसोह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते । (सुवेदी, सन् २०००:१६३)

गौडपादाचार्यको मुख्य सिद्धान्त अजातवाद मानिन्छ । जसको यहाँ चर्चा गर्नु सान्दर्भिक देखिन्छ ।

क) अजातवाद

वस्तुतः संसारमा केही पनि उत्पन्न भएकै छैन । जीव भन्ने भिन्नै वस्तु पनि छैन र ब्रह्मभन्दा भिन्न संसार भन्ने छुट्टै चीज पनि छैन, यो संसारमा केवल ब्रह्मतत्त्वमात्र छ । जसरी नदीको जल नै

कहिले भुवँरी, कहिले छाल, कहिले पानीको फोका, कहिले फीज आदिको रूप धारण गर्दछ र तिनीहरूको छुट्टै आकार प्रकार अनि अस्तित्व पनि अनुभूत हुन्छ, तथापि ती केवल जलका विभिन्न रूपमात्र हुन्(भवभूति, १९९९:२२५) । यस्तै भेद असत् छ, अभेद सत् छ । द्वैत माया हो, अद्वैत परमार्थ हो । संसारमा देखिएका जति पनि पदार्थ छन्, ती सबै स्वप्नजस्तै मिथ्या हुन् । स्वापिक संसार र बाह्य संसार दुबै समान छन् र दुबै मिथ्या हुन् भन्ने विचार अजातवादमा पाइन्छ (घिमिरेक, २०७१:८३) त्यसैगरी जीव जन्मेको पनि छैन र संसार भएको पनि होइन । यो कुरा ध्रुवसत्य छ र अपरिवर्तनीय छ कि यहाँ कुनै पनि कुरा जन्मेको छैन-

न कश्चिज्जायते जीवः सम्भवोऽस्य न विद्यते ।

एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किञ्चिन्न जायते ।(गिरि, २०५६:११७)

संसारको उत्पत्ति नभएकाले नाश पनि छैन अनि निवृत्ति पनि छैन । जसरी घट उत्पन्न भएपछि आकाशको नामान्तर घटाकाश हुन्छ र घट नष्ट भएपछि त्यो आकाश नै बन्दछ, तर घटाकाशको उत्पत्ति र विनाश भएको छैन त्यसरी नै अजातवाद जीवमा पनि लागू हुन्छ । सबै जीवहरू आकाश जस्तै समान र ब्रह्मस्वरूप नै हुन्, भने एउटामा सुख र अर्कोमा दुःख के गरी हुन्छ ? भन्ने समस्याको समाधान पनि आकाशको दृष्टान्तमा नै गएर खोज्न सकिन्छ । जसरी एउटा घटाकाश धुँवा आदिले भरियो भने अरु घटाकाशहरू भरिदैनन् र एउटा घटाकाश फूलको सुगन्धले युक्त भयो भने अन्य घटाकाश सुगन्धित पनि हुँदैनन्, त्यसैगरी उपाधिको भेदले संसारमा सुख दुःखको व्यवस्था हुन्छ । अझ अजातवादका अनुसार जाग्रत् र स्वप्नका पदार्थहरूमा ग्राह्य घटपट आदि र ग्राहक चक्षु आदि इन्द्रिय समान भएकाले र दृश्यत्व हेतु दुबैमा तुल्य भएकाले स्वप्न र जाग्रत्मा भेद छैन भनी सिद्ध गरिएको छ :

स्वप्नजागरितस्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणः ।

भेदानां च समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥(गिरि, २०५६:६३)

यसरी गौडपादाचार्यको अजातवादमा जीव, संसार र ईश्वर आदि जन्मनै नसक्ने भएकाले यस्तो कल्पना गर्नु मिथ्या मात्र हो भनी एकमात्र अद्वैत तत्त्वका रूपमा ब्रह्म वा आत्मतत्त्वको सिद्धि गरिएको छ ।

ख) अजातवादको समीक्षा

गौडपादाचार्यलाई मायावादी बौद्धहरूसँग पनि तुलना गर्ने गरिन्छ। बौद्धहरू पनि जगत्को मिथ्यात्व र अजातवादलाई स्वीकार गर्छन्। तर सूक्ष्म दृष्टिले विचार गर्ने हो भने यी सिद्धान्तको स्पष्ट भेद छुट्याउन सकिन्छ। गौडपाद जगत्को अधिष्ठान ब्रह्मको अस्तित्व स्वीकार गर्छन् र ब्रह्ममा मायावश देखिएको जगत्को असत्त्व स्वीकार गर्छन् भने बौद्धहरू जगत्लाई र जगत्को कारणलाई पनि असत् र शून्य बताउँछन् (सुवेदी, सन् २०००:२६७)। वेदान्तीहरूको अद्वैत पारमार्थिक अवस्थाको हो तर बौद्धहरू व्यावहारिक दशामा नै अद्वैतको कल्पना गर्छन्। अजातवादको नै प्रतिपादन गर्ने गौडपाद पनि बन्ध र मोक्षको विषयमा अनि सांसारिक सुख र दुःखको व्यवस्थामा चिन्तन गर्छन् र तिनीहरू दुवैलाई पारमार्थिक ब्रह्ममा अविरोद्ध अनि एकीभूत अवस्थामा रहेको बताउँछन्, भने बौद्धहरू लौकिक अवस्थाको सुख र दुःख अनि बन्धन र मोक्ष केहीको वास्ता गर्दैनन्। वेदान्तको मतमा जगत् छन चाहिँ छ, तर रहँदा रहँदै पनि यो तत्त्वतः सत्य होइन, मिथ्या हो। जसरी घँटो रहँदा रहँदै पनि त्यो माटोभन्दा भिन्न होइन र त्यसको नामरूप विकार भएको हुनाले असत्य हो अनि माटो मात्र सत्य हो। त्यस गरी जगत् रहँदा रहँदै पनि यसको नामरूप विकार भएको हुनाले असत्य हो। बौद्धहरूको मतमा भने जगत् भन्ने वस्तु छँदै छैन यो शून्य हो। जति शून्य भने तापनि सियोले कोप्दा ऐय्या भन्नुपर्छ र आगोले पोल्दा आत्था भन्नुपर्छ भन्ने व्यावहारिक सत्यसँग परिचित हुने हो भने गौडपादले बताएको पारमार्थिक अवस्थाको अद्वैत ठीक हुन आउँछ।

फेरि बुझ्ने पनि ज्ञान उपनिषद्बाट नै सिकेका हुन् र बौद्ध अनि वेदान्त दर्शनको प्रादुर्भाव एउटै मूलबाट भएको हो। त्यसकारण यो सिद्धान्तमा साम्य देखिनु कुनै नौलो कुरा होइन। प्रक्रिया र विचारको अन्तरले त्यही परम तत्त्व गौडपादको मतमा ब्रह्म हो र बौद्धहरूको मतमा शून्य। मूल रूपमा यही भेद गौडपाद र बौद्धहरूको अजातवादमा छ। अनि सूक्ष्म दृष्टिले विचार गर्ने हो भने गौडपादको नै अजातवाद ग्रहणीय र उपादेय लाग्दछ।

२.२.२. शङ्कराचार्यको अद्वैतवाद

अद्वैतवादका प्रवर्तक आचार्य गौडपाद भए पनि त्यसका प्रतिष्ठापकका रूपमा आचार्य शङ्कर देखापरेका छन्। उनले नै उपनिषद्, गीता, ब्रह्मसूत्र, माण्डूक्यकारिका आदि ग्रन्थहरूलाई आफ्नो अनुपम विद्वत्ताले अन्तर्मथन गरेर अनि पुनर्मूल्याङ्कन गरेर ब्रह्माद्वैतवादलाई दार्शनिक,

वैचारिक र तार्किक स्वरूप दिएको हुनाले अद्वैत वेदान्त शाङ्कर वेदान्तको नामले परिचित हुन गएको हो । त्यस कारणले मूलरूपमा अद्वैतवाद भनेको शङ्कराचार्यको नै हो । अद्वैत वेदान्त भन्नेबित्तिकै शाङ्करवेदान्तकै ग्रहण गरिनुमा पनि शङ्कर दर्शनको महत्ताले भूमिका खेलेको छ । शङ्कराचार्यले उपनिषद्, गीता तथा ब्रह्मसूत्रमा विद्वत्तापूर्ण भाष्य लेखी अद्वैत दर्शनलाई व्यापक बनाएका छन् । यसबाहेक उनका विभिन्न प्रकरणग्रन्थहरू पनि अद्वैत तत्त्वको निरूपणमा सहायक बनेर देखापरेका छन् । अद्वैतवादी सिद्धान्तमा शङ्करका ईशादि नौ उपनिषद्का भाष्य, गीताभाष्य, ब्रह्मसूत्रभाष्य जस्ता भाष्यग्रन्थहरू, उपदेशसाहस्री, विवेकचूडामणि, आत्मबोध जस्ता प्रकरणग्रन्थहरू अनि विभिन्न स्तोत्रहरू महत्वपूर्ण सावित भएका छन् ।

शङ्कराचार्य समन्वयवादी दार्शनिक हुन् । निन्दावाक्यको निन्दामा होइन विधेयको स्तुतिमा तात्पर्य हुन्छ भनेर निन्दालाई स्तुतिमा पर्यवसित गराउने अनि समस्त दार्शनिकका बाभेका धारणहरूलाई ब्रह्ममा ल्याएर समन्वित गराउने अभूतपूर्व समन्वय नै उनको सफलता र प्रसिद्धिको कारण हो ।

शङ्कराचार्यको मतमा निर्गुण, निष्क्रिय, नित्य, सर्वव्यापक ब्रह्मभन्दा अभिन्न माया शक्तिबाट ब्रह्म नै जगत्को रूपमा विवर्तित भयो । सर्वज्ञत्वादिविशिष्ट मायारूप उपाधिमा परेको ब्रह्म-प्रतिविम्ब ईश्वर कहलायो, अनि अल्पज्ञत्वादिविशिष्ट अन्तःकरणमा परेको ब्रह्मको प्रतिविम्ब-जीव । जीवमा दुई थरी अज्ञान छन् एक तूलाज्ञान, दुई मूलाज्ञान । तूलाज्ञान संसारका विषयहरूको अज्ञान हो र यो अज्ञानले जीवको केही पनि बिगाडैन अनि छुट्टाछुट्टै रूपमा यसलाई नष्ट गर्नु असम्भव छ । तर जीवलाई बन्धन गर्ने मूलाज्ञान हो र यो आफ्नो स्वरूपको ज्ञान भएपछि हट्दछ । अज्ञान हटेपछि संसारका न सुनिएका न जानिएका वस्तुहरू पनि सुनिएका र जानिएका हुन्छन् (छा.उ., २०६९:५२०)। किनकि सारा संसारको रूपमा देखा पर्ने त्यही आत्मतत्त्व नै हो । यो अज्ञानलाई हटाउनका लागि स्वरूपभूत ज्ञानको आवश्यकता छ । अनिमात्र कर्तृत्व, भोक्तृत्व प्रमातृत्वरूप संसारको निवृत्ति हुन्छ । संसार र स्वरूपभूत ज्ञान अनादिकालदेखि नै सँगसँगै छन्, तर अहिले आफ्नो स्वरूपको ज्ञान भएपछि मात्र किन संसार हट्छ ? भन्ने प्रश्नको उत्तर पनि घत लाग्दो छ । जसरी सूर्यको प्रकाशमा जति समय राखे तापनि कागज जल्दैन, तर आइग्लासबाट छिरेको त्यही सूर्यको प्रकाश क्षणमा नै कागज जलाउन सक्दछ, त्यसैगरी अन्तःकरणरूप उपाधिभिन्न पसेपछिमात्र स्वरूपभूत ज्ञानले संसार हटाउन सक्छ ।

यसरी शङ्कराचार्यको अद्वैतवादमा ब्रह्मलाई जगत्प्रपञ्चको विविधतामा रूपान्तरित गर्ने माया, त्यहीँबाट बनेको जीव, जीवलाई ढाक्ने अज्ञान, अज्ञान नास्ने ज्ञान, ज्ञानपछि हट्ने संसार र प्राप्त हुने मुक्ति सबै ब्रह्मस्वरूप नै हुन् । यस अनुसार ब्रह्माभिन्न माया शक्तिबाट उत्पन्न भएको ब्रह्मस्वरूप जीवले ब्रह्मस्वरूप ज्ञानद्वारा ब्रह्मस्वरूप नै अज्ञानको नाश गरेपछि ब्रह्मस्वरूप मुक्ति प्राप्त हुन्छ । अयथार्थ र मायाकल्पित संसारमा कार्यकारण सिद्धान्त अनि सुख दुःख व्यवस्था के गरी हुन्छ भन्ने प्रश्नमा शङ्कराचार्यले ३ थरी सत्ताको प्रसङ्ग उपस्थित गरेका छन् ।

२.२.२.१. माया

मीयते अनया यस्तो व्युत्पत्ति गरी मा+य+टाप् गरी मायाशब्दको निष्पत्ति गरिन्छ । यस्तै माति इति माया, मां परमात्मानं याति(आश्रयति) इति माया भनेर विभिन्न अर्थमा मायाको व्युत्पत्ति गरिन्छ र यो माया परब्रह्ममा आश्रित भएर रहन्छ । जगत्को सृष्टिमा यही माया नै परमात्मस्वरूप चैतन्यको सहकारी शक्ति भएर रहन्छ । शङ्कराचार्यको अद्वैतवाद मायाको भूमिकामा नै स्थित छ । निर्विकार ब्रह्म स्वाभिन्न माया शक्तिद्वारा युक्त भएर ईश्वर, जीव र जगत्को रूपमा बन्दछ । उपनिषेद, गीता, ब्रह्म र स्वयं शङ्कराचार्यले बताएको जस्तो निर्गुण सर्वव्यापी, निष्कलङ्क, निरञ्जन, अद्वैत ब्रह्ममा द्वैत र नानात्वको प्रतीति हुनु, अनि संसार देखा पर्नुको एकमात्र कारण हो माया । समस्त विश्वप्रपञ्च यसबाट, मुक्त हुन चाहने मुमुक्षु, वेदान्त शास्त्र र स्वयं गुरुसमेत यही मायाकै खेल हुन् । अज्ञान र अज्ञानबाट छुट्ने प्रयत्न दुवै माया हो । गुरुपदेश पनि माया नै । किनकि मायाविहीन ब्रह्मतत्त्वको न मोक्ष छ न त बन्धन । तर जसरी स्वप्नमा नै सुनिएको बाघको गर्जनाले स्वप्नबाट जगाइदिन्छ र यथार्थ संसारको ज्ञान गराइदिन्छ, त्यसै गरी मायायुक्त अवस्थामा नै सुनिएको शास्त्र र गुरुपदेशले मायाबाट जगाइदिन्छ । यसकारण यही मायाको गुणको कारण नै बन्ध र मोक्ष दुवै हुने गर्छ, आत्माको बन्धन मोक्ष छैन (भागवत, सन् २००२:५८०)। यो माया यस कारणले महत्त्वपूर्ण छ कि वेदान्तका अधिकारी, वेदान्त शास्त्र र गुरुपदेशका सम्पूर्ण प्रकरणहरू मायामा नै सुरु हुन्छन् र मायाको अन्त्य सँगसँगै टुङ्गिन्छन् ।

मायाको प्रतिपादन केवल शङ्कराचार्यले मात्र होइन उपनिषद्हरूले पनि गरेका छन्, अनि स्मृतिप्रस्थानहरूले पनि यसको विषयमा बताएका छन् : “मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्”, “अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां”, “महतः परमव्यक्तम्”, “मायामेतां तरन्ति ते”(गीता, सन्

२००२:४९) “तद्विद्यादात्मनो माया”(भागवत, सन् २००२:७२) इत्यादि स्थलमा मायाको वर्णन आएको छ। शङ्कराचार्यको मतमा यही माया द्वैत प्रपञ्चको कारण हो र यो अनिर्वचनीय छ। सत् असत् भनेर निर्वचन गर्न न सकिने नै अनिर्वचनीय हो -

सन्नाप्यसन्नाप्यभयात्मिका नो, भिन्नाप्यभिन्नाप्यभयात्मिका नो

साङ्गाप्यनङ्गाप्यभयात्मिका नो, महाद्भुतानिर्वचनीयरूपा।(मुनिलाल, २०५३:२६)

यही माया नै जीव र ईश्वरको उपाधिको रूपमा अविधा र माया गरी २ वटा पनि भनिन्छ। मायासँग ईश्वर र अविद्यासँग जीवको सम्बन्ध भए तापनि वास्तवमा त्यो एकै मायाको भिन्न भिन्न अभिव्यक्ति मात्र हो। यो माया पनि वस्तुतः ब्रह्मभन्दा भिन्न होइन र यसको छुट्टै अस्तित्व पनि छैन।

२.२.२.२. ईश्वर

अद्वैत वेदान्तमा एकमेवाद्वितीयम् यस्तो सिद्धान्तमा आश्रित भई एक ब्रह्मको मात्र परमसत्ता स्वीकार गरिएको पाइन्छ। त्यस्तो ब्रह्म नित्य तथा शुद्ध, बुद्ध र मुक्त स्वभावको छ अनि कूटस्थ छ र निष्क्रिय, अविष्क्रिय इत्यादि विशेषणहरूले विभूषित पनि छ। आचार्य शङ्करले ब्रह्मको दुई रूपको चर्चा गरेका छन् : द्विरूपं हि ब्रह्म अवगम्यते, नामरूपविकारभेदोपाधिविशिष्टं तद्विपरीतञ्च सर्वोपाधिविवर्जितम् (ब्र.सू., १/१/११) अर्थात् माया उपाधिले युक्त ब्रह्म सगुण ब्रह्म हो भने सम्पूर्ण उपाधिले रहित ब्रह्म निर्गुण ब्रह्म हो। सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधिले युक्त भएको कारणले नै ब्रह्मको ईश्वरत्व सम्भव हुन्छ भन्ने शङ्कराचार्यको मत देखिन्छ। छान्दोग्य उपनिषद्मा सत्यकाम, सत्य सङ्कल्प आदि विशिष्ट गुणहरूले युक्त भएको ब्रह्मतत्त्वलाई ईश्वरको रूपमा बताइएको छ। “तदैक्षत बहु स्यां प्रजा येय” भन्ने प्रसङ्गमा नामरूपको विभाग गरेर धेरै रूपमा हुन इच्छा गर्ने तत्त्व पनि ईश्वर नै हो। वेदान्तका विभिन्न विद्वान्हरूको मतमा ईश्वरको सम्बन्धमा भिन्नताहरू छन्। संक्षेप शारीरककारको मतमा अविद्यामा परेको चित्प्रतिबिम्ब, वाचस्पति मिश्रको मतमा अविद्यावच्छिन्न चैतन्य र परिभाषाकारको मतमा मायावाच्छिन्न चैतन्य ईश्वर हो (सुवेदी, सन् २०००:१८२)।

निर्गुण निष्क्रिय र सर्वव्यापक आत्मतत्त्वले सृष्टि स्थिति र लयजस्ता कामहरू न गर्ने भएकाले अनि संसारी परिच्छिन्न जीवले सृष्टि, स्थिति लय गर्न नसक्ने हुनाले यी दुई बीचको

समन्वयकारक विन्दु भनेको ईश्वर नै हो । यो ईश्वर जीवले भैं काम पनि गर्दछ, अनि ब्रह्म भैं सर्वव्यापक पनि छ । ईश्वरको स्वरूपको विषयमा मतभेद भए तापनि निर्विशेष ब्रह्म मायाको कारणले सगुण भएको हो, तथापि ईश्वर मायाको बन्धनमा छैन । यही ईश्वरले नै सम्पूर्ण जगत्लाई ढाकेर रहेको छ । ईश्वरले सम्पूर्ण प्राणीहरूलाई कर्मानुसार फल दिन्छ, त्यसैले ईश्वरलाई कर्माध्यक्ष पनि भनिन्छ भनेर उपनिषद्मा बताइएको छ : **कर्माध्यक्षः सर्वप्राणिकृतविचित्रकर्माधिष्ठाता**(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:८०५७) । आवरण र विक्षेपशक्तिले युक्त भएको मायालाई चलाउन सक्ने सर्वसमर्थ ईश्वर हो । ईश्वरसँग नै “तत्त्वमसि” महावाक्यद्वारा जीवको अभेद जान्नुपर्छ । समग्रमा अद्वैत वेदान्तमा ईश्वरको सत्ता सृष्टिविषयक प्रश्नको समाधानका लागि र मायावादको औचित्य सिद्धिका लागि स्वीकार गरिएको छ । तसर्थ अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तानुसार ईश्वर सर्वज्ञ, सर्वनियन्ता, अन्तर्यामी, जगत्कर्ता, कर्मफलप्रदाता र आनन्दमय रहेको छ ।

२.२.२.३. जीव

जीवतीति जीवः यस्तो व्युत्पत्ति अनुसार प्राणार्थक जीवधातुमा कप्रत्यय गरेर जीवशब्दको निष्पत्ति हुन्छ । जसको अर्थ जो जिउँछ, त्यो जीव हो । जीव शब्दकराचार्यको मतमा शरीर, इन्द्रिय र अन्तःकरण सम्बन्धित आत्मा नै हो । रजोगुणप्रधान मायामा अभिव्यक्त चित्प्रतिबिम्ब नै जीव हो । अभि यसलाई अविद्यावच्छिन्न चैतन्य पनि भनिन्छ । यो जीव अन्तःकरणले अवच्छिन्न हुन्छ र अविद्यावशात् कर्ता, भोक्ता र प्रमाता बन्दछ । पहिला अविद्या, अनि कामना र कर्मको चक्करमा घुमेर कर्मको फललाई भोग गर्ने यो जीव वास्तवतः ब्रह्म नै हो अर्थात् जीव ब्रह्मभन्दा भिन्न वस्तु होइन । मलिन उपाधिमा परेको हुनाले ब्रह्म वा ईश्वरको जस्तो सर्वसमर्थशाली गुणहरू यसमा अभिव्यक्त छैनन्, तर पनि यसले आफूलाई अहं ब्रह्मास्मि नै भन्नुपर्दछ । यसरी अपरोक्ष साक्षात्कारबाट यसको अविद्या नष्ट भएपछि यो ब्रह्मरूप बन्दछ ।

जीवका बारेमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनमा तीन वाद देखापरेका छन् : प्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद र आभासवाद । प्रतिबिम्बवाद आचार्य शङ्करका अनुयायीहरूको मत हो भने अवच्छेदवाद वाचस्पति मिश्रका अनुयायीहरूको मत हो । यस्तै आभासवाद सुरेश्वराचार्यका अनुयायीहरूको मत हो (घिमिरे, २०७१:३१) । जस अनुसार जीव भामतीकारको मतमा देहादि अवच्छिन्न चैतन्य हो, पद्मपादचार्यको मतमा ईश्वरको प्रतिबिम्ब जीव हो र सुरेश्वराचार्यको मतमा

अन्तःकरणमा परेको ब्रह्मको आभासमात्र हो जीव । यो जीव पनि विभिन्न उपाधिहरूको कारणले अनेक र अनन्त रूपमा देखिन्छ । जीवलाई नै मायाको आवरण र विक्षेप शक्तिले प्रभाव पार्दछ । भएको ब्रह्मतत्त्व न देखाउनु आवरण शक्तिको काम हो भने नभएको संसार देखाउनु विक्षेप शक्तिको काम हो ।

जीवका ३ वटा अवस्थाहरू छन् । जाग्रदवस्थामा जीव शरीर इन्द्रिय मन र बुद्धिलाई लिएर विषयको भोग गर्दछ, स्वप्नमा वासनामय पदार्थहरूलाई स्वीकार गर्छ , अनि सुषुप्तिमा अज्ञानमा नै रमिरहन्छ । विश्व, तैजस र प्राज्ञ अवस्थामा घुमिरहेको यसले आफ्नो यथार्थ तुरीय अवस्थालाई जानेपछि मात्र शान्ति प्राप्त गर्दछ ।

२.२.२.४ अध्यास

शङ्कराचार्यका मतमा जीवबाट हुने समस्त कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि व्यवहारहरू यही अध्यासको कारणबाट नै हुने गर्दछन् । शङ्करसिद्धान्तमा अध्यासको ठूलो महत्त्व छ । जसरी संसार सृष्टिमा माया कारण हो त्यसैगरी लोक व्यवहारमा अध्यास कारण हो । यो अध्यास मनुष्यको आफ्नो सृष्टि र विचार हो । त्यसैले यसलाई हटाउन कोसिस गर्नुपर्दछ । जीवलाई मायाले त्यति बिगार्दैन जति अध्यासले बिगार्दछ । मायाले त केवल ईश्वर, जीव र जगत्लाई एक पटकमात्र बनाइदियो, तर मायाले बनाएको अयथार्थ संसारमा अहं र मम भनेर खाडलमा जाकिने काम र फेरि, फेरि संसारमा नै जन्म लिने काम जीवले गरेको हो अनि यसको सम्पूर्ण दोष अध्यासलाई जान्छ । ब्रह्मज्ञानले हटाउनुपर्ने यही अध्यासलाई नै हो ।

ब्रह्मसूत्रभाष्यमा सबैभन्दा पहिले अध्यासभाष्य लेखेर यसलाई धेरै महत्त्वपूर्ण रूपमा शङ्कराचार्यले प्रतिपादन गरेका छन् । अध्यास भन्ने नाम र यसको व्याख्या शङ्कराचार्यको आफ्नै मौलिक हो र यसको प्रतिपादन शैली पनि आफ्नै, तर यो अध्यास शङ्कराचार्यको नवीन दार्शनिक सृष्टि भने होइन । संसारमा हुने गरेका, हुँदै गरेका र हुनेबाला समस्त तेरो मेरोका भावना, “म कर्ता, भोक्ता जान्नेवाला हूँ” भन्ने अहङ्कार र आफूभन्दा भिन्नै रहेको शरीरलाई आफू नै भन्ने अयथार्थ ज्ञानको कारणलाई नै शङ्कराचार्यले अध्यास भनेका हुन् । त्यसैकारण यो उनको कपोलकल्पना होइन ।

एक वस्तुको अन्यत्र प्रतीति नै अध्यास हो(सत्यानन्द, २०३५:४), भनेर शङ्कराचार्यले अध्यासलाई भ्रमको कोटिमा राखेका छन् । यस कारण सिपीमा चाँदीको ज्ञान गराउने भ्रमले नै शरीरमा आत्माको बुद्धि गराउँदा अध्यासको रूप लिएको हो भन्न सकिन्छ । ज्ञानाध्यास, अर्थाध्यास, स्वरूपाध्यास, सम्बन्धाध्यास, धर्माध्यास आदि विभिन्न नामहरू यसका रहे तापनि यसको तात्त्विक र मूल तात्पर्य भ्रमसँग नै जोडिएको छ र जम्मा जम्मी यसको स्वरूप यत्ति नै हो ।

२.२.२.५ जगत्

अद्वैत वेदान्त दर्शनमा जगत्लाई मिथ्या बताइएको छ । मिथ्याको अर्थ भुठो नभएर बाध्यत्व भन्ने अर्थ अद्वैत वेदान्तमा गरिएको पाइन्छ । जस अनुसार जुन पदार्थ तीनै कालमा बाधित हुन्छ, त्यो पदार्थ मिथ्या हुन्छ । जगत् पनि तीन कालमा नै बाधित हुने भएकाले अद्वैत वेदान्त दर्शनले जगत्लाई पनि मिथ्या मानेको हो । पद्मपादाचार्यको मत अनुसार अनिर्वचनीय नै मिथ्या हो र मिथ्या शब्दले अनिर्वचनीयतालाई ग्रहण गरेको छ । अनिर्वचनीय भन्नाले सदसद्विलक्षणलाई बुझिन्छ । अर्थात् जगत् ब्रह्मजस्तो सत् हुन सक्दैन, किनभने ज्ञान भएपछि यो बाधित हुन्छ, आकाशको फूल जस्तो असत् पनि हुन सक्दैन, किनभने यो ज्ञान नभएसम्म देखिइरहेको छ र व्यवहारकाल रहेको नै छ । त्यसैले सद्वृत्त र असद्वृत्त दुबै रूपले निरूपण गर्न नसक्ने भएकाले जगत् मिथ्या हो (घिमिरे, २०७९:३२) । अद्वैत वेदान्त दर्शनमा यही प्रसंगमा ब्रह्मको सत्ता नै जगत्को सत्ता हो र ब्रह्मसत्ता पारमार्थिक हो भन्ने विचार प्रस्तुत गरिएको छ । वस्तुतः सत्ता तीनै कालमा अबाधित हुन्छ, अद्वैत वेदान्तले ब्रह्मको सत्तालाई मात्र सत्य मान्ने भएकाले । सत्ता तीन प्रकारको मानिन्छ : पारमार्थिक, व्यावहारिक र प्रातिभासिक ।

तीनै कालमा जसको सत्ता अबाधित हुन्छ, त्यो पारमार्थिक सत्ता हो । अद्वैत वेदान्तमा ब्रह्मको सत्ता मात्र तीनै कालमा अबाधित हुन्छ भनेर ब्रह्मसत्तालाई मात्र पारमार्थिक मानिन्छ । यस्तै प्रतीतिकालमा असत् भए पनि सत्य जस्तो लाग्ने र पछि बाधित हुने वस्तुको सत्तालाई प्रातिभासिक सत्ता मानिन्छ । यस्तो सत्ता भ्रमको मात्र हुन्छ । जसरी सिपीमा चाँदीको भ्रम हुन्छ, जब चाँदी होइन भन्ने ज्ञान हुन्छ, त्यतिबेला सिपीबाट चाँदी स्वतः निवृत्त हुन्छ, त्यस्तो सत्ता प्रातिभासिक सत्ता हो । अनि जगत्को सत्तालाई व्यावहारिक सत्ता मानिन्छ । व्यवहारकालमा दृष्टिगोचर हुने सत्ता नै व्यावहारिक सत्ता हो । किनभने व्यावहारिक कालमा सांसारिक पदार्थहरू देखिन्छन्, प्रकाशित हुन्छन्

र यिनीहरूको नाम र रूप हुन्छ। त्यसैले जगत्को सत्ता केवल व्यावहारिक सत्ता हो र ज्ञानोत्तरकालमा व्यावहारिक सत्ता पनि निवृत्त हुन्छ र केवल ब्रह्मको सत्ता मात्रै रहन्छ भनी नेह नानास्ति किञ्चन (छा.उ.४/४/१९) भन्ने उपनिषद्वाक्यलाई आधार मानी अद्वैत वेदान्त दर्शनले जगत्लाई मिथ्या मानेको छ।

२.२.२.६ मुक्ति

मुक्ति भनेको अविद्याको परिहार नै हो(मुरलीधर, २०५५:२५५)। “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति”(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:२५३) “तरति शोकमात्मवित्”(छा.उ., सन् २०००:६५७) आदि उपनिषद् वाक्यको अनुसार ब्रह्मलाई जान्नु र शोकबाट पार हुनु नै मुक्तिका स्वरूप हुन्। खास गरी मुक्ति भनेको कुनै नयाँ स्वरूप र नयाँ वस्तुको प्राप्ति हो भन्ने सिद्धान्त शङ्कराचार्यको छैन। भागवतले भने भैं अन्यथा स्वरूपको त्याग र आफ्नो स्वरूपको प्राप्ति नै मुक्ति हो “मुक्तिर्हित्वान्यथारूपं स्वरूपेण व्यवस्थितिः” (भागवत, सन् २००२:७२)

शङ्कराचार्य भन्छन्- “स्वात्मनि अवस्थानमेव मोक्षः”(ईशादि नौ उपनिषद्, सन् २००२:५३) अर्थात् आफूमा अवस्थित हुनु नै मोक्ष हो। यो मोक्ष पनि ब्रह्मस्वरूपभन्दा भिन्न होइन। अविद्यानिवृत्ति भएपछिको चेतना नै मुक्ति हो। भन्नुको मतलब मुक्ति कुनै नयाँ स्वरूपको प्राप्ति नभएर अखण्डात्मसाक्षात्कारसँग सम्बन्धित वस्तु हो। परिच्छिन्न र अल्पज्ञ जीव-भावलाई ज्ञानले हटाएर असीम र सर्वव्यापक आत्मतत्त्वको अनुभूति-मा रमेको अवस्थामा नै मुक्तिको यथार्थ रूप लिन्छ। जीवित अवस्थामा नै आत्मानुभूति जीवन्मुक्ति हो भने, विदेहमुक्ति प्रारब्ध नासिएर शरीर नष्ट भएपछि हुने जीवन्मुक्तिकै परिणाम हो।

२.२.२.७ समीक्षा

शङ्कराचार्यलाई मायावादी भन्ने आरोप लागेको छ। तर उनको मायावाद नवीन र कपोल कल्पित न भइकन श्रुति-स्मृति-प्रतिपादित हो भन्ने कुरा पहिले नै बताइसकियो। अखण्ड, असीम र निष्क्रिय ब्रह्मबाट जीव र जगत् जस्ता विलक्षण सृष्टिहरू किन र कसरी भए ? यसको एकमात्र उत्तर हो माया। नहुने चीज गराउनु यसको कार्य हो र यसलाई यस्तै छ भनेर प्रतिपादन गर्न पनि सकिँदैन। किनकि यो छुट्टै अस्तित्ववान् वस्तु होइन। माया दर्शनशास्त्रको मात्र होइन अरु विभिन्न

विचारकहरूको पनि विचारको सीमा हो । कमसेकम शङ्कराचार्यले समाजमा भएका दुःख, अन्याय, ईर्ष्या, अहङ्कार आदिको मनोवैज्ञानिक समाधान दिने प्रयत्न गरे र ज्ञानपछि पनि संसारमा रही अरु प्राणीहरूको शोकमोह मेट्नको लागि जीवन्मुक्त भएर रहने बाटो देखाए । उनको मतमा मुक्ति भनेको रामानुज र वल्लभाचार्यको जस्तो संसारबाट पलायन अनि वैकुण्ठको प्राप्ति होइन, यो त हाम्रै संसारमा रहे पनि हुन सक्ने विकसित मानसिकता र अखण्ड चेतनाको परिष्कृति हो ।

शङ्कर सिद्धान्तको सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण तथ्य भनेको मनोवैज्ञानिक यथार्थहरूको पूर्णतः पालन हो । मुक्त हुनु कुनै लोक विशेषमा सीमित बन्नु र कुनै देवविशेषको अधीनमा रहनु हो भन्न उनी कुन पनि हालतमा तयार भएनन् । आफ्नो पराजित मानसिकता र हीन भावनालाई त्यागेर संसारको कारणभूत अखण्ड आत्मतत्त्वसँग ऐक्यानुभूति गरी निरतिशय आनन्द प्राप्त गर्न उनले समस्त संसारको लागि मुक्तिको ढोका खोले र मोक्ष दुःख हट्नुमात्र नभई चरम आनन्दको प्राप्ति पनि हो भन्ने धारणाको प्रतिपादन गरे ।

यसरी संसारमा रहेका लोभ, अहंकार, ईर्ष्या जस्ता धारणाहरूको कारण भ्रम वा अध्यासको प्रतिपादन गरेर संसारप्रति इमान्दार बन्नु, अखण्ड चैतन्यको साक्षात्कारसँग मुक्तिलाई जोडेर मनोवैज्ञानिक यथार्थसँग सहमत हुनु र सबैले खोजेको आनन्द प्राप्तिलाई लक्ष्यको रूपमा देखाउनु शङ्करदर्शनमा पाइने दुर्लभ विशेषताहरू हुन् । यी विशेषताहरूको कारणले नै शङ्कर सिद्धान्त अद्वैत वेदान्त अथवा ब्रह्माद्वैतवादको पर्यायवाची बनेर समस्त दर्शनहरूको शिरोमणि बनी विद्वज्जनसम्मनित हुन पाएको हो । उनलाई मायावादी भन्नु पनि आरोपमात्र हो । संसारको कारण के हो ? भनेर सोच्दा अनिर्वचनीय ब्रह्माभिन्न शक्तितत्त्वको नाम मायालाई बताउनु उनको दोष होइन । अतः शङ्कराचार्यको दर्शन सकेसम्म इमान्दार र पूर्वाग्रहमुक्त दर्शन हो भन्न सकिन्छ ।

२.२.३ शङ्कराचार्यपछिको अद्वैतवाद

शङ्कराचार्यपछिको अद्वैतवादीहरू छुट्टै सिद्धान्तका प्रतिपादक नभइकन सिद्धान्तका खण्डहरूलाई पुनर्विचार गर्ने र प्रतिपादन शैलीमा भिन्नता लिन खालका दार्शनिक हुन् । यिनमा शङ्कराचार्यका अनुयायी, पाश्चात्य विचारक र आधुनिक केही विद्वान्हरूसमेत पर्दछन् ।

जीव र ईश्वरको स्वरूपको विषयमा सुरेश्वराचार्यको आभासवाद, पद्यपादाचार्यको प्रतिबिम्बवाद, वाचस्पतिमिश्रको अवच्छेदवाद प्रसिद्ध छन् । यी वादहरू ठाउँ ठाउँमा आएका र शाङ्करदर्शनकै व्याख्याको लागि रचिएका हुनाले खास मतभिन्नताहरू यहाँ पाइँदैनन् । मायाको स्वरूपको विषयमा भने मतभिन्नता देखिन्छ । शाङ्कराचार्यले माया र अविद्यालाई एकै रूपमा प्रतिपादन गर्छन् । विवरणकार विक्षेप शक्तिसँग माया र आवरण शक्तिसँग अविद्यालाई जोड्न चाहन्छन् । वाचस्पति मिश्र अनेक अविद्याका पक्षपाती हुन् भने अन्य दार्शनिकको मतमा अविद्याको एकत्व नै छ (सुवेदी, सन् २०००:१८९)।

पाश्चात्य दार्शनिकहरू उत्सुकता र आश्चर्यले अद्वैत वेदान्तप्रति आकर्षित भएका हुन् । आधुनिक बैज्ञानिक अनुसन्धान र खोजबिनले पनि अनि मनोवैज्ञानिक यथार्थले पनि संसारको मूल कारण भनेर एक अखण्ड चेतनाको नै प्रतिपादन गर्न खोजिरहेको सम्बन्धमा यी बुद्धिवादी र तार्किकहरू वेदान्त दर्शनको महत्ता र गरिमाबाट आकर्षित छन् । शोपेन हावर, स्टर्लिङ्ग आदि विद्वान्हरूले आध्यात्मिक मूल तत्त्व र एकतत्त्ववादमा सम्मति प्रकट गरेका छन् ।

आधुनिक पूर्वीय विचारकहरूमा विवेकानन्द अद्वितीय ज्ञानमय ब्रह्मतत्त्वलाई स्विकार्दछन् भने, रवीन्द्रनाथ पनि परमत।वलाई एउटै मान्दछन् । अरविन्द सच्चिदानन्दयमय अविभाज्य ब्रह्मतत्त्वको प्रतिपादन गर्छन् र समग्र विश्वको मोक्ष हुनुपर्ने बताउँछन् । राधाकृष्णन्ले पनि क्रमशः पाषाणमा जडता, वनस्पतिमा अचेतनता, पशुमा चैतन्य, मनुष्यमा पूर्ण चैतन्यको रूपमा अभिव्यक्त चरम सत्ता ब्रह्मको नै हो र जगत् ब्रह्मरूप भए तापनि मिथ्या होइन भनेका छन् । चन्द्रधर शर्मा, जस्ता भारतीय दार्शनिक र नेपालका पनि आधुनिक डा. प्रपन्नाचार्य, डा. स्वामी रामानन्द गिरि जस्ता विचारकहरू नवीन सिद्धान्तभन्दा पनि शाङ्कर सिद्धान्तकै विचारकहरू हुन् ।

यसरी श्रुति, उपनिषद्, गीता र ब्रह्मसूत्रदेखि शुरु भएको ब्रह्माद्वैतको परम्परा शाङ्कराचार्यको साहचर्यले दार्शनिक रूपमा अघि बढ्यो र त्यही शाङ्कर दर्शन नै अ सम्म पनि क्रियाशील सर्वसम्मत र दर्शन चूडामणि भनेर रहिरहेको छ भन्न सकिन्छ । समग्रमा ब्रह्माद्वैत वेदान्त सिद्धान्त हो र यसलाई शाङ्कर दर्शनसँग जोडिन्छ । यसले ब्रह्मभन्दा अरु केही पनि छैन भन्छ अतः यो अद्वैत दर्शन हो । ब्रह्ममात्र अद्वितीय वस्तुको प्रतिपादन नै अद्वैत वेदान्त दर्शनको पूर्ण परिचय हो ।

२.३ ब्रह्मसाक्षात्कारका साधनात्मक चरणहरू

वेदान्त सिद्धान्तमा ब्रह्मसाक्षात्कार कुनै नयाँ वस्तुको प्राप्ति त होइन तर पनि ब्रह्म साक्षात्कारको लागि मानसिक स्तरको विकाश अपेक्षित हुन्छ । संसारका सानातिना कामना, ईर्ष्या, भय, हिंसा, असत्य जस्ता वस्तुहरूले ढाकिएको र परिच्छिन्न मस्तिष्कबाट अपरिच्छिन्न , असीम र अखण्ड आत्मचेतनाको साक्षात्कार गर्न सकिंदैन । यी परिच्छिन्नताहरूलाई हटाउनको लागि पनि क्रमिक विकाशप्रक्रियाको अवलम्बन गर्नुपर्ने हुन्छ । सबैभन्दा पहिले त कामना युक्त भएर कर्म गर्ने बानी परेको आफ्नो मनलाई कामना नभइकन पनि कर्म गर्ने बानी बसाउनु पर्दछ । यसलाई निष्काम कर्म भनिन्छ । निष्काम कर्मको अनुष्ठानले एकातिर त नयाँ कामनाहरू जन्मन पाउँदैनन् र अर्कोतिर पुराना वासनाहरूको पनि क्षय हुन्छ भन्ने सिद्धान्त रहेको छ । यसरी पुराना वासनाहरूको क्षय भइसकेपछि मन पूर्णतः स्वच्छ र निर्मल बन्दछ । निर्मल मन भए तापनि चञ्चलता हटेको हुँदैन । एउटै विषयमा स्थिर भएर निरन्तर मन न बस्ने हुनाले यसलाई पनि स्थिर बनाउन भक्तिको आवश्यकता पर्दछ । जब भक्ति पछि मन स्थिर बन्दछ तबमात्र आत्मतत्त्वको यथार्थ अनुभूति गर्न सकिन्छ ।

आत्मतत्त्वको अनुभूतिका प्रक्रियालाई ऐनामा मुख हेर्नु सँग तुलना गर्न सकिन्छ । जसरी ऐनामा मुख हेर्नको लागि पहिला ऐना सफा, स्वच्छ र मलिनतारहित हुनुपर्छ, त्यसैगरी मनरूपी ऐनामा आत्मप्रतिबिम्ब हेर्नको लागि पनि मन सफा स्वच्छ र मलिनतारहित हुनुपर्दछ । अनि सफा भए तापनि हल्लिरहेको ऐनामा जसरी आफ्नो अनुहार देखिंदैन र न हल्लेको ऐनामामात्र आफ्नो अनुहार देख्न मिल्छ, त्यसैगरी निष्काम कर्मबाट मलिनतारहित भएको मन पनि भक्तिबाट स्थिर भएपछि बल्ल आत्मसाक्षात्कार हुन सक्छ । मन माभ्नु र स्थिर बनाउनु ब्रह्मसाक्षात्कारका अनिवार्य शर्तहरू हुन् । त्यसकारण ब्रह्मसाक्षात्कारका साधनात्मक चरणहरूलाई कर्म, भक्ति र ज्ञानको तारतम्यमा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ ।

२.३.१ निष्काम कर्म

कामना न लिइकन गर्ने कर्म नै निष्काम कर्म हो । कामना भनेको अज्ञानको कार्य हो , किनकि मायावश देखिन गएको अश्वत्थ (नाशवान्) संसारमा तेरो मेरो भन्नु र लोभ गर्नु दुवै अज्ञानसिवाय केही होइन । जब शरीर नै नाशवान् छ भने शरीरसँग सम्बन्धित पुत्र,परिवार, धन,

ऐश्वर्य आदिको के कुरा ? त्यसकारण यिनीहरूको चाह केवल दुःखको लागि हो (भागवत, सन् २००२:५७७)। सकाम कर्मले स्वर्गादिलोकको प्राप्ति गराउने हुँदा जन्ममरणको चक्करबाट यसले छुटाउँदैन । किनकि पुण्य सकिएपछि फेरि फर्किनु पर्दछ र जानु आउनुको क्रम टुट्दैन (गीता, सन् २००२:५७)। निष्काम कर्मले भने न ऐहिक भोगको प्राप्ति गराउँदछ, न त पारलौकिक भोग नै दिन्छ । यसको एकमात्र काम हो चित्तशुद्धि । चित्तशुद्धि आत्मसाक्षात्कारको अनिवार्य आवश्यकता हो र यसको साधन हो निष्काम कर्म ।

वेदान्त शास्त्रमा निष्काम कर्मको प्रतिपादन रहस्यमय ढङ्गले भएको छ । सामान्यतया कर्म अविद्यामूलक हुने हुनाले विद्या अथवा ज्ञानसँग यसको विरोध हुन्छ । शङ्कराचार्यले ज्ञानकर्म समुच्चको धेरै ठाउँमा निन्दा गरेका छन् । निष्काम कर्मले पनि केवल चित्तशुद्धिमात्रै गर्ने हो, ज्ञान जन्माउने, होइन । आत्मज्ञान त शुद्धचित्त भएपछि आफै आफ हुने प्रक्रिया हो । त्यसकारण अविद्यामूलक कर्महरू चित्तशुद्धिसम्म र त्यसपछि ज्ञान भनेर(गीता, सन् २००२:१५) यिनीहरूलाई शङ्कराचार्यले छुट्याएका छन् । उनका केही मुख्य सिद्धान्तहरूमध्ये ज्ञानकर्म-समुच्चय-निराकरण पनि एक हो, तर यतिमात्र बुझे कर्मको विषयमा पुरा बुझेको हुँदैन ।

पूर्वीय अध्यात्मशास्त्रमा “के गरिन्छ” ? भन्दा पनि “कुन उद्देश्यले गरिन्छ” ? भन्ने कुराले बढी भूमिका खेलेको हुन्छ । वेदान्त दर्शनमा पनि उद्देश्य अनुसार नै कर्मको वर्गीकरण हुन्छ । यसकारण यद्यपि अविद्या, कामना र कर्मको क्रमशः तारतम्य-शृंखलालाई हेर्ने हो भने कर्म अविद्याकै राज्यभित्र पर्न जान्छ, तथापि कामनाविहीन कर्म अविद्याको तारतम्यबाटै जन्मेको हो भन्न मिल्दैन । अनि यो कामनाविहीन कर्मको ज्ञानसँग पूर्णतः विरोध छ भन्न पनि उपयुक्त देखिदैन ।

मोटामोटी रूपमा बुझ्दा निष्काम कर्मका पनि २ भूमिकाहरू छन् । एउटा साधनावस्थामा र अर्को सिद्धावस्थामा । साधनावस्थाको निष्काम कर्म त ज्ञान हुनुभन्दा अघि नै समाप्त हुन्छ तर सिद्धावस्था अथवा ज्ञानोत्तरकालमा पनि निष्काम कर्म रहन्छ र यसको अवस्थिति ज्ञानसँगसँगै हुन्छ । यहाँ आएर कर्मको रहस्यलाई सम्झाउन गाह्रो पर्दछ । शङ्कराचार्यको अनुसार ज्ञान भएपछि गरिने कर्मले पनि ज्ञान-कर्म-समुच्चको पुष्टि गर्दैन । जीवन्मुक्तले स्वाभाविक प्रवृत्तिवश गरेको कर्मलाई देखाएर ज्ञानकर्मसमुच्चय भयो भन्न मिल्दैन (गीता, सन् २००२:३०)। शङ्कराचार्यको अनुसार ज्ञान र कर्मको विरोध विद्या र अविद्याबीचको विरोध हो भन्ने बुझ्नुपर्दछ । त्यसकारण जीवन्मुक्तबाट प्रारब्धवशात् स्वतः नै गरिने वा हुन जाने कर्महरूको ज्ञानसँग कुनैपनि खालको सम्बन्ध छैन । अतः

जीवन्मुक्तबाट हुने कर्मलाई देखाएर ज्ञानकर्मको विरोध भन्नु र ज्ञानकर्मको समन्वय हुन्छ भन्नु दुवै गलत हुन् । जसरी जलको अधोगमन स्वाभाविक हो, त्यसैगरी संसारमा प्रारब्ध लिएर जन्मेपछि कर्म गर्नु पनि स्वाभाविक हो, यसको लागि कुनै बाह्य शक्तिको आवश्यकता पर्दैन । आशा र इच्छाले रहित भएर स्वतः हुन जाने कर्म त कर्मको सामान्यतः घेराभित्र पनि पर्दैनन् ।

पुनश्च ज्ञानको गहन भूमिकामा पुगेपछि अनि कर्ता, कर्म र करण तिनैवटामा आत्मबुद्धि भइसकेपछि सारा भेद र विरोधहरूको आफूमा नै उपसंहार भइसकछ । त्यस अवस्थामा कुन ज्ञान र कर्मको भिन्नता ? ज्ञानी कर्म गरे तापनि नगरेको सरह हुन्छ । गीता भन्छ –

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित् करोति सः ॥ (गीता, सन् २००२:३४)

अर्थात् सधैं आफूमा नै तृप्त भएर रहने मनुष्यले फलाशक्तिलाई त्यागेर कर्म गरे तापनि त्यो नगरेको बराबर हो ।

यसरी निष्काम कर्मका २ भूमिका भए तापनि निष्काम कर्मले मूलतः साधनावस्थाको कर्मलाई नै बुझाउँछ । किनकि ज्ञानोत्तरकालमा त गर्नु र नगर्नु दुवै बराबर हुन् । साधनावस्थामा गरिएको निष्काम कर्मले चित्त शुद्ध बनाउँछ र अनि आत्मसाक्षत्कारको बाटो खुल्दछ । समग्रमा निष्काम कर्मको प्रयोजन चित्तशुद्धि हो ।

२.३.२ भक्ति

भज् धातुमा क्तिन् प्रत्यय लागेर बनेको भक्ति शब्दको शाब्दिक अर्थ भजन गर्नु भन्ने हुन्छ । तसर्थ ईश्वरको सगुण वा निर्गुण स्वरूपको चिन्तन गर्नु, मनन गर्नु वा त्यसको गुणगान गर्नु नै भक्ति हो भन्ने पूर्वीय परम्परामा रहिआएको पाइन्छ । निष्काम कर्मको अनुष्ठानले चित्त सफा, स्वच्छ र मलिनता रहित भइसकेपछि त्यसलाई स्थिर अनि चञ्चलतारहित बनाउन भक्ति वा उपासनाको आवश्यकता पर्दछ । उपासना भनेको उपास्य वस्तुको नजिकमा गई समान, अटुट र एकाग्र वृत्तिको प्रवाहबाट गरिने चिन्तन हो (गीता, सन् २००२:२८७)। यो भक्ति पनि निष्काम कर्म जस्तै कामनाविहीन हुनुपर्दछ अनि भक्ति ज्ञान भएपछि पनि हुन सक्दछ ।

यद्यपि भक्तिको मूल प्रयोजन हो चित्तशुद्धि र यसको मुख्य कार्य ज्ञान हुनुभन्दा अगाडि नै रहन्छ। तथापि यथार्थ अर्थमा भक्तिको रहस्य ज्ञानोत्तर कालमा थाहा हुन्छ। अद्वैत आत्मसत्ता नै पुज्य र पूजकको रूपमा आएको हो, भन्ने थाहा पाएर आफूले आफैँलाई नै पूजा गर्दाको रस नै अर्कै। गीताको अनुसार यस्तो खालको ज्ञानी भक्त नै सर्वश्रेष्ठ खालको हो (गीता, सन् २००२:४९)। तर पनि आत्मसाक्षात्कारको लागि भक्तिको आवश्यकता साधनावस्थमा नै हो। ज्ञानद्वारा कर्म, भक्ति र ज्ञानको विरोध नष्ट भइसकेपछि पनि निष्काम कर्म र निष्काम भक्ति हुन सक्छ। शङ्कराचार्यका विपुल स्तोत्रग्रन्थहरू यसका उदाहरण हुन्। तर सामान्यतया हामीले बुन्ने कर्म र भक्ति साधनावस्थकै हुन्। समग्रमा भन्नुपर्दा निष्काम भक्तिको पनि उद्देश्य चित्तशुद्धि हो, अनि यो ज्ञानको पूर्व भूमिका हो।

२.३.३ अधिकारी र उसका योग्यताहरू

वेदान्त दर्शनमा जीवले ब्रह्मैकत्व भाव प्राप्त गर्नुलाई महत्त्वपूर्ण कार्य मानिन्छ। ब्रह्मसाक्षात्कार गर्ने कार्य महत्त्वपूर्ण भएकाले त्यस्तो प्राप्त गर्ने व्यक्तिमा पनि सोही किसिमको योग्यता हुनुपर्दछ। यसका लागि वेद तथा वेदाङ्गको विधिपूर्वक अध्ययन, कर्मानुष्ठान, साधनचतुष्टयसम्पन्नता तथा प्रमातृत्व भनी विद्वान्हरूले बताएका छन् (अभिमन्यु, सन् १९९१:६)। शङ्कराचार्यको अनुसार आत्मसाक्षात्कारको लागि सबैभन्दा पहिले त मानिस योग्य अधिकारी हुनुपर्दछ। र उसमा चार कुराहरू रहनुपर्दछ (विश्वनाथ, २०३७:३)। नित्य र अनित्य वस्तुको ज्ञान, लौकिक र पारलौकिक भोगशादेखि विरक्ति, शम दम आदि साधन र मुमक्षुता अधिकारीको परिचय हो।

२.३.३.१. नित्यानित्यवस्तुविवेक

नित्य वस्तु ब्रह्ममात्र हो र ब्रह्मभिन्न सारा वस्तु मिथ्या र मान्यता मात्रका हुन् भन्ने बुझ्नु नै नित्यानित्यवस्तुविवेक हो। यहाँ नित्य शब्दले प्रत्यगात्मा र अनित्य शब्दले देह, इन्द्रिय तथा विषय आदिलाई बुझाएको छ। यी दुईको भेदज्ञान नै नित्यानित्यवस्तुविवेक हो। विवेकको अर्थ छुट्याएर हेर्नु हो। वाचस्पति मिश्रले नित्यानित्यवस्तुविवेकलाई नित्य र अनित्य वस्तुको धर्मसम्बन्धी विवेक

भनेर बुझाएका छन् भने सदानन्दले ब्रह्म मात्र नित्य हो र ब्रह्मभिन्न सबै अनित्य भनेर बुझ्नु नित्यानित्यवस्तुविवेक हो भनेका छन् (अभिमन्यु, सन् १९९१:१९) । यो बुझाइ पनि अनुभूतिको अन्तस्तलसम्म पुगेको हुनुपर्दछ । नित्यानित्यवस्तुविवेक भएपछि व्यक्तिमा शमदमआदि वस्तुप्रति अभिरुचि पैदा हुन्छ र वैराग्यादिले सम्पन्न भएपछि मुमुक्षुताको कामना गर्दछ । यसरी नित्यानित्यवस्तुविवेकको साधनचतुष्टयका अन्य कुराहरूसँग पनि सम्बन्ध रहेको मानिन्छ । जब व्यक्तिमा नित्यानित्यवस्तुसम्बन्धी विवेक हुन्छ, तब उसमा नित्य वस्तुप्रति लगाव र अनित्य वस्तुप्रति वितृष्णा उत्पन्न हुन्छ । जसले गर्दा व्यक्तिले मोक्षको बढी कामना गर्दछ र त्यसका लागि आफूले गर्नुपर्ने प्रयासलाई अभि वृद्ध बनाउँदै लैजान्छ । त्यस्तो व्यक्तिले मिथ्या र स्वप्नबराबर वस्तुहरूको सङ्ग्रह गर्ने इच्छा त्याग्दै जान्छ । यदि लौकिक अवस्थामा तेरो र मेरोका लोभ अनि घमण्डलाई निम्त्याएर मानवतालाई नै अशान्त बनाइरहेका बाह्य विषयहरू स्वप्न समान छन् भने तिनीहरूको चिन्ता किन लिने र किन अशान्त हुने ? यही कुरा बुझेर अधिकारी शान्तिमय जीवन व्यतीत गर्न थाल्दछ र मुमुक्षु उसलाई धनसम्पत्ति तथा पुत्रपरिवारको चिन्ताले विथोल्दैन । शान्त मन नै आत्मदर्शनको साधन हो (गीता, सन् २००२:४६)। यसर्थ ब्रह्मसाक्षात्कारका लागि प्रथमतः नित्यानित्यवस्तुविवेक हुनु आवश्यक मानिन्छ । जसले व्यक्तिलाई नित्य वस्तुमा दृढ हुन र अनित्य वस्तुको त्यागका लागि बुद्धि तयार गर्दछ ।

२.३.३.२ लौकिक र पारलौकिक भोगदेखि वैराग्य

साधनचतुष्टयमध्ये अर्को हो, इहामूत्रार्थफलभोगविराग । यसले यस लोक र परलोकका भोग्य फलदेखि वैराग्य हुनु भन्ने बुझाउँछ । यहाँ आएको विराग शब्द रागको प्रतिषेधक अर्थ हो । राग भनेको सुखको इच्छा हो : सुखानुशायी रागः (यो.सू. २/७) । श्रीमद्भगवद्गीतामा पनि रागलाई व्यक्तिको शत्रुसमान र विराग मित्रसमान हुन्छ भनी बताइएको छ (श्रीमद्भगवद्गीता, १८/५२) । व्यक्तिलाई जब नित्यानित्यवस्तुविवेक हुन्छ, त्यसपछि उसले सांसारिक वस्तु अनित्य वा नाशवान् भन्ने बुझ्दछ । उसले संसारका वस्तु र त्यसबाट प्राप्त हुने सुख पनि अनित्य र नाशवान् छन् भन्ने बुझेपछि ती वस्तुबाट उसलाई वैराग्य हुनु स्वाभाविक नै हो । शङ्कराचार्यले गीताभाष्यमा दृष्ट तथा अदृष्ट भोगप्रति तृष्णा नहुनु नै वैराग्य हो भनी भनेका हुनाले दृष्ट र अदृष्ट गरी विषयलाई दुई भागमा विभाजन गरिएको पाइन्छ । दृष्टविषय भन्नाले यही लोकमा उपभोग हुने स्रक्, चन्दन, वनिता आदि

हुन् भने अदृष्टविषय भनेको यस लोकभन्दा बाहिर अर्थात् परलोकमा हुने अमृतादि भोग हुन् । तर अद्वैत ब्रह्मस्वरूपमा प्राप्त हुन यी दुबै दृष्ट तथा दृष्ट विषयको त्याग गर्नु जरुरी छ (अभिमन्यु, सन् १९९१:२२) । जसरी लौकिक विषय भोगहरू कर्मजन्य भएकाले नाशवान् छन् त्यसैगरी स्वर्गादिका विषय भोगहरू समेत अग्निहोत्रादि कर्मबाट पाइने हुन् , अतः यी पनि नाशवान्, क्षणिक र मिथ्या हुन् भन्ने बुझिसकेपछि त्यहाँबाट पनि स्वतः नै वैराग्य हुन्छ । स्वर्गलोकमा जति सुख भए तापनि पुण्यक्षय भएपछि फेरि यही संसारमा फर्कनुपर्ने हुँदा यो सुख पनि भरपर्दो छैन भनी गीतामा बताइएको छ :

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

एवं त्रयी धर्ममनुप्रपन्नाः गतागतं कामकामा लभन्ते ॥ (गीता, ९/२१)

यो लोकका भौतिक सुखदेखि वैराग्य हुनु र परलोकका बाह्य सुखदेखि पनि वैराग्य हुनुले सुख बाह्य साधनबाट आउँछ भन्ने सिद्धान्तमा नै अविश्वास प्रकट हुन्छ । जब सुख बाहिरका वस्तुहरूमा पाइदैन त यसलाई आफैँभित्र खोज्नु अनिवार्य छ । यसरी अन्तर्मुखता प्रकट भएपछि भोगको आशा समाप्त हुन्छ र यो अधिकारीको उत्तम लक्षण हो । यसरी यस लोक र परलोकका सम्पूर्ण भोगदेखि वितृष्णा पैदा भएपछि अधिकारी अवश्य पनि मोक्षमार्गमा प्रवृत्त हुन्छ ।

२.३.३.३. शम आदि गुणहरू

ब्रह्मसाक्षात्कारका लागि शम आदि गरिएका ६ वटा गुणहरूलाई पनि महत्त्वपूर्ण साधन मानिएको छ । शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा र समाधान मिलेर साधकका लागि आवश्यक पर्ने ६ वटा गुणहरूको सिर्जना गर्दछन् । शम भनेको आन्तरिक ज्ञानेन्द्रियहरूको नियन्त्रण गर्नु हो अर्थात् विषयहरू अनित्य र मिथ्या छन् भनी त्यसमा दोष देखेपछि आफ्नो लक्ष्यलाई मनमा स्थिर गर्नु शम । वस्तुतः मनको निग्रह नै शम हो । दम भनेको बाहिरी कमेन्द्रियको नियन्त्रण हो । उपरति वैराग्यसँग सम्बन्धित छ । विषयको भोग गर्दा गर्दा हैरान भएर जब यसबाट उच्चाटन हुन्छ, तब उपरतिको सृजना हुन्छ । समग्रमा उपरति भनेको वैराग्यपूर्वक विषय भोगबाट निवृत्त हुनु हो । यसलाई सर्वकर्मसंन्याससँग जोड्ने गरिन्छ । तितिक्षा भनेका सहनशक्ति हो । तातो-चिसो, गर्मी-जाडो र साह्रो-अप्ट्यारोलाई पचाउन सक्ने स्थिति नै तितिक्षा हो । शीतोष्णादि द्वन्द्वको सम्बन्ध शरीरआदिसँग

भएकाले अधिकारीले त्यस्तो सम्बन्धलाई आत्मामा आरोपित गर्नुहुँदैन, त्यसलाई केवल शरीरको धर्म मान्नुपर्दछ। तसर्थ त्यस्ता शरीरसम्बन्धी दुःखको सहन गर्नु नै तितिक्षा हो। श्रद्धा भनेको गुरुवाक्य र शास्त्रवचनमा अटल आस्था हुनु हो। यदि गुरुवाक्यमा श्रद्धा भएन भने “तिमी ब्रह्म हौ” भन्ने वित्तिकै कोही पनि व्यक्ति म ब्रह्म हूँ भन्न तयार हुँदैन। त्यसो त ज्ञान विचारसँग सम्बन्धित चिज हो तर पनि यसमा भावशून्यता हुनु हुँदैन। श्रद्धा भावनाको चरम सिमा हो। समग्रमा भावनाको चरम र विचारको चरम मिलेर नै निरतिशय आनन्दानुभूतिमय ज्ञानको सृजना गर्छन्। यदि भावना न हुँदो हो त अनुभूतिको प्रश्नै उठ्दैन। अनि अनुभूतिबिनाको ज्ञान केवल, खरो शुष्क र तार्किकमात्र हुन जान्छ। त्यसकारण ज्ञानमा विचार र अनुभूति दुवै आवश्यक छन्। वेदान्तको ज्ञानका विशेषताहरू मध्ये यो पनि एउटा हो। जहाँ भावना र विचारको मिलन हुन्छ त्यहाँ अवश्य नै अभूतपूर्व समन्वयको सृजना हुन्छ। योग शास्त्रमा बताइने इडा र पिङ्गलाको सुषुम्नामा मिलन अथवा भक्ति र वैराग्यको ज्ञानमा विलयन यसकै परिचायक हो। अतः ब्रह्मानुभूतिमा श्रद्धाको पनि आवश्यकता हुन्छ। समाधान भनेको चित्तको एकाग्रता हो अर्थात् निगृहीत मनलाई श्रवणादि इन्द्रिय तथा तिनका विषयमा स्थिर गर्नु हो। यो चित्तको एकाग्रता भक्तिको फल हो र यसबाट चित्त शान्त बनाउन सकिन्छ। शान्त चित्तमा नै आफ्नो ब्रह्मरूपताको अकल्पनीय र आनन्दमय अनुभूति गर्न सकिन्छ। जब अधिकारीमा शम आदि गरिएका गुणहरू हुन्छन्, उसलाई स्वतः नै आत्मसाक्षात्कार हुने कुरा वेदान्तमा बताइएको छ।

२.३.३.४ मुमुक्षुता

ब्रह्मज्ञान प्राप्त गर्ने प्रमुख साधन नै मुमुक्षुता हो। जसको शाब्दिक अर्थ हुन्छ, वेदान्तविदाको अधिकारीलाई मोक्ष प्राप्त गर्ने इच्छा हुनु। यस संसारमा इच्छाविना कुनै पनि कार्य सिद्धि नहुने भएकाले प्रत्येक कार्यका लागि कुनै न कुनै इच्छा अवश्य हुनुपर्दछ। मुमुक्षुता नभई ब्रह्मभावमा पुग्ने कुनै पनि साधन सफल हुन सक्दैन। यदि मुमुक्षुता नै नभए वेदान्तादि शास्त्रको अध्ययन तथा श्रवणादि साधनमा प्रवृत्ति नै हुँदैन, जसले गर्दा ब्रह्मात्मैक्य भाव प्राप्त हुनै सक्दैन। तसर्थ मुमुक्षुता भनेको म संसारको बन्धनहरूबाट छुटौँ भन्ने एकमात्र र तीव्रतम अभिलाषा हो। स्वस्वरूपको ज्ञान भएपछि अहङ्कारदेखि देहसम्मका सम्पूर्ण अज्ञानकल्पित बन्धनलाई त्याग गर्ने इच्छा हुनु नै मुमुक्षुता हो भनेर विवेकचूडामणिमा पनि बताइएको छ :

अहङ्कारादिदेहान्तान् बन्धानज्ञानकल्पितान् ।

स्वस्वरूपावबोधेन मोक्तुमिच्छ मुमुक्षुता ॥ (विवेकचूडामणि, २८)

जसरी टाउकोमा आगो लागेको व्यक्ति अत्यन्त तीव्र रूपमा तलाउको आश्रय लिन चाहन्छ, त्यसैगरी जन्म र मरणरूपी आगोले जलाएको ममुक्षुले पनि गुरुको शरण लिनपर्दछ । जिज्ञासा र मुमुक्षा जति तीव्र हुन्छ त्यति नै छिटो आत्मासाक्षात्कार हुन सक्तछ । जब संसारका सारा इच्छाहरू मरिसकेका हुन् र तीव्र रूपमा आफू मुक्त हुने एकमात्र अभिलाषा बोकिएको होस् तब जिज्ञासुको उत्कण्ठा कति होला ? यसको अन्दाजमात्र लगाउन सकिन्छ । जे होस् , यो मुमुक्षाले नै गुरु अनि शास्त्रप्रति असीम विश्वास जगाउँछ र आफ्नो ब्रह्मस्वरूप जान्नको लागि मद्दत पुऱ्याउँछ ।

२.३.३.५ जिज्ञासा

संसारमा एकमात्र नित्य वस्तु ब्रह्ममात्र छ र त्यो अद्वैत हो भन्ने कुरा बुभेपछि त्यसको जिज्ञासा हुनु स्वाभाविक हो । साधनचतुष्टयसम्पन्न भएपछि मात्र ब्रह्मको जिज्ञासा हुन सक्छ (सत्यानन्द, २०३५:२६)। संसारका यावत् वस्तुहरू मिथ्या हुन्, नित्य वस्तु ब्रह्म हो र मुक्त हुन ब्रह्मको यथार्थ स्वरूप नै जान्नुपर्दछ भन्ने कुरा थाहा भएपछि यसको पूर्णतया जिज्ञासा उत्पन्न हुन्छ । ब्रह्मलाई नजानेसम्म असह्य तड्पनको अनुभूति हुन्छ । यही जिज्ञासाले नै गुरु र चेलाको बीचको पुलको काम गर्दछ । एकातिर गुरु ज्ञानी छन् र उनको विचार, सोचाइ नै अलग छ । अर्कोतिर चेला अज्ञानी छ र उसको जीवनशैली नै अर्कै । तर जिज्ञासा भएपछि चेलो त्यस्तो भाँडो बन्दछ जो खाली छ, अनि गुरु त्यस्ता सागर बन्दछन् , जसबाट जति भाँडो पानी निकाल्न पनि सकिन्छ । यही अवस्थाका लागि जिज्ञासाको ढोका पुरा खुल्ला हुनुपर्दछ ।

२.३.३.६ ज्ञान

कर्म र भक्तिको भूमिका पछि जब अधिकारी साधन चतुष्टयसम्पन्न बन्दछ र उसमा जिज्ञासाको पनि प्रादुर्भाव हुन्छ भने अनि ज्ञानको भूमिका सुरु हुन्छ । जसरी ढोकाबाट प्रकाश छिर्ने बित्तिकै अँध्यारो कोठाबाट समस्त अन्धकार नष्ट हुन्छ, त्यसैगरी जिज्ञासारूपी ढोकाबाट ज्ञान छिर्ने बित्तिकै जिज्ञासुको हृदयको अज्ञान पनि पूर्णतः नष्ट हुन्छ । ज्ञानपछि हृदयभित्रको तेरो र मेरोका

गाँठाहरू फुस्किन्छन् अर्थात् व्यक्तिमा रहेका अहङ्कारका कार्यहरू अहंता र ममताको भाव नष्ट हुन्छ । त्यसपछि व्यक्तिलाई आफ्नो यथार्थ अस्तित्वका सम्बन्धमा भएका सारा सन्देहहरूको निराकरण हुन्छ र सारा आगामी र सञ्चित कर्महरूको क्षय हुन्छ -

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥(क.उ., २/४)

समस्त विश्व सृष्टिमा एकमात्र अखण्ड आत्मचैतन्य नै छ भन्ने अनुभव गरेपछि कर्ता, कर्म र क्रियाको भेदहरू हट्दछन् म कर्ता, भोक्ता र प्रमाता हुँ भन्ने अभिमान पनि नाश हुन्छ, अनि विषयबन्धनको पनि उन्मूलन हुन्छ । सबैभन्दा उच्चतम मानसिक शान्ति र गहिरो आनन्द प्राप्त भएको यो स्थिति साँच्चै नै अकल्पनीय हुन्छ । विषमताले भरिएको सृष्टिमा व्याप्त अखण्ड, समान आत्मतत्त्वको अनुभूतिमा जताततै आफैँलाई अनुभव गर्नुको आनन्दमय स्थिति सृजना हुन्छ । सूर्य, चन्द्र, तारा आदिमा व्याप्त भएको तेज मेरो हो, प्राणीहरू भित्र प्राणको रूपमा बस्ने अनि हृदयभित्र बस्ने मलाई नै वेदहरूले पनि जान्न कोसिस गर्दछन् (गीता, सन् २००२:८७)। भन्ने उच्चतम अनुभूति ज्ञानी गर्दछ । उसलाई जगत् अहङ्कार र काम, क्रोधमा फसेको देख्दा हाँसो उट्छ ।

यसरी वेदान्त सिद्धान्त अनुसार ज्ञानका भूमिकाहरू क्रमशः कर्म, भक्ति, साधनचतुष्टय र ब्रह्म जिज्ञासाका तारतम्यमा मिलेका हुन्छन् । ज्ञानपछि मनुष्य जीवन्मुक्त बन्दछ र प्रारब्धवशात् स्वतः हुने कर्महरू गरिरहन्छ पनि । यो कर्म उसको आफ्नो अभ्युदयको लागि नभइकन लोकशिक्षाको लागि हो र यसबाट प्राप्त हुने फलबाट समेत ऊ असम्पृक्त बन्दछ । यसरी विचार गर्दा वेदान्त दर्शनको मुक्तिमा एउटा विशेषता फेला पर्दछ । त्यो हो मुक्त भइसकेपछि पनि लोकशिक्षार्थ कर्महरू सम्पन्न हुनु । यो विशेषताले ज्ञानीहरूलाई समाजको सन्मार्ग र उन्नतिको लागि प्रेरित पनि गर्दछ र आध्यात्मिक समाजनिर्माणको लागि अग्रसरता दिलाउँछ पनि । आखिर अखण्ड चैतन्यसँग ऐक्यानुभूति गर्ने अनि कुनै दूरको लोकको चेतनासँग सबन्ध जोड्ने ज्ञानीहरू पनि हामी बस्ने पृथ्वीमै बस्दछन् र यसको वास्तविक उन्नतिलाई नै सघाउँछन् । उनीहरूको लागि त पाप र पुण्य बराबर छ, तर उनीहरू लौकिक अबस्थामा सत्त्व गुणकै आश्रय लिन्छन् , धर्मकै अभिवृद्धि होस् भन्ने चाहन्छन् । विशिष्ट व्यक्तित्वहरूले हाम्रो समाजको उन्नतिको लागि अग्रसरता देखाउनु हाम्रो सौभाग्य नै हो र यही विलक्षण विशेषता वेदान्तको ज्ञानमा अनि मुक्तिमा पनि विद्यमान छ ।

२.५ निष्कर्ष

समग्रमा यो जगत्को एकमात्र कारण ब्रह्म हो र यहाँ ब्रह्म एक मात्र सत्य वस्तु हो र त्यसबाहेक अरु केही सत्य वस्तु छैन भन्ने अद्वैतवादी सिद्धान्तलाई अद्वैत वेदान्त दर्शन भनिन्छ । जसलाई आचार्य शङ्करले प्रतिष्ठापित गरेका हुन् र उनैद्वारा प्रतिष्ठापित भएकाले अद्वैत वेदान्त दर्शनलाई शाङ्करदर्शन पनि भनिन्छ । शाङ्करदर्शनमा शङ्करपूर्वका उपनिषद्, गीता र ब्रह्मसूत्र अनि गौडपादका दार्शनिक मान्यता नै एक स्पष्ट श्रृंखलित र दृढ मान्यता ग्रहण गरिएका छन् । शङ्कराचार्यले कुनै नयाँ सिद्धान्तको प्रतिपादनभन्दा प्रस्थानत्रयीको समन्वयात्मक निष्कर्षमा नै पूर्वाग्रहरहित वैचारिकता लिएर उभिएका छन् र सफल पनि भएका छन् । ब्रह्मसाक्षात्कारको लागि निष्काम कर्म, भक्ति, साधनचतुष्टय र जिज्ञासाको अपेक्षित हुन्छ भन्ने प्रतिपादन समेत शङ्कराचार्यले गरेका छन् । उनको दृष्टिमा मुक्ति नयाँ स्वरूपको प्राप्ति नभई आफ्नो यथार्थ स्वरूपको ज्ञान र अन्यथा स्वरूपको त्याग हो । यो मुक्ति अखण्ड आनन्दरूप छ । यही नै शाङ्करदर्शनको सार हो ।

तृतीय परिच्छेद

अद्वैत वेदान्तदर्शनका आधारमा भानुभक्तीय रामायणको अध्ययन

३.१ विषयप्रवेश

यस परिच्छेदमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको आधारमा भानुभक्तीय रामायणको अध्ययन गरिएको छ। यस क्रममा अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्तका रूपमा आएका आत्मा, जीव, देह, अज्ञान, माया, मोक्षका साधन, मोक्ष आदिका आधारमा रामायणको अद्वैतपरक अध्ययन तथा विश्लेषण गरिएको छ।

३.२ अद्वैत वेदान्तदर्शनका आधारमा भानुभक्तीय रामायणको अध्ययन

वेदान्त दर्शन पूर्वोक्त आस्तिक दर्शनहरूको मूल मानिन्छ। वेदको मुख्य खण्डका रूपमा परिभाषित वेदान्त दर्शनक पूर्वोक्त आस्तिक षड्दर्शनमध्ये मुख्य दर्शन मानिन्छ। वेदान्तदर्शनमा पनि अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, द्वैत र शुद्धाद्वैत गरी पाँच शाखाहरू देखिए पनि यसको पहिलो सिद्धान्तका रूपमा देखिएको अद्वैत अन्य सिद्धान्तहरूमा पनि विशिष्ट मानिन्छ। शङ्कराचार्यको अद्वैत सिद्धान्त आएपछि नै वेदान्तका अन्य सिद्धान्तहरूले त्यसलाई अद्वैत दर्शनलाई टेकी आफ्ना भिन्न धारणाहरू राख्ने क्रम चलन गएको हो। जसले गर्दा अद्वैतपछि आएका अन्य सिद्धान्तहरू त्यति बलिया देखिदैनन्, जति बलियो सिद्धान्तका रूपमा शङ्कराचार्यको अद्वैत सिद्धान्त स्थापित भएको छ। वेदान्त दर्शनको विकासक्रमलाई हेर्ने हो भने पनि जति पनि टीकाटिप्पणी भएका छन्, ती सबै अद्वैत वेदान्त दर्शनमै आधारित भएका छन्, वेदान्तका अन्य सिद्धान्त भने केवल सम्प्रदाय स्थापनाका लागि मात्र भएका छन्।

पूर्वोक्त आस्तिक दर्शनकै धारणालाई स्पष्ट पार्न पौराणिक कृतिहरूको रचना गर्ने क्रम पूर्वोक्त साहित्यमा देखिन्छ। दार्शनिक सिद्धान्तहरू दर्शनकै रूपमा प्रस्तुत गर्दा असहज हुने वा कठिन हुने हुनाले त्यसलाई पुराण वा कृतिका माध्यमले रोचक रूपमा प्रस्तुत गर्नु सर्वथा उचित देखिन्छ। दर्शन दृष्टि भएको हुनाले कथाका माध्यमले आफ्नो दृष्टि प्रस्तुत गर्दा त्यसले मौलिकताका साथै दर्शनले पनि सुदृढता पाउने भएकाले पूर्वोक्त साहित्यमा दर्शनलाई कृतिमा प्रस्तुत गर्ने प्रचलन देखिन्छ।

जसको उपजका रूपमा अध्यात्मरामायणलाई पनि लिन सकिन्छ । यही अध्यात्मरामायणकै नेपाली अनूदित कृतिका रूपमा भानुभक्त आचार्यको नेपाली रामायण देखिएको छ । महर्षि व्यासद्वारा प्रणित अध्यात्म रामायण पूर्वोक्त दर्शन र त्यसमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको पुञ्ज मानिन्छ । त्यसकै अनूदित कृति भए पनि प्रशस्त परिमार्जन तथा मौलिकता भानुभक्तीय रामायणमा देखिन्छ । तसर्थ भानुभक्तीय रामायण पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनका सापेक्षतामा महत्त्वपूर्ण कृति सावित हुन्छ । यस चतुर्थ परिच्छेदमा अद्वैत वेदान्त दर्शनकै मूलभूत धारणाहरूलाई रामायणले कसरी प्रस्तुत गरेको छ भनी अध्ययन गरिएको छ । जसमा अद्वैत वेदान्त दर्शनका मुख्य चिन्तनहरू जीव, ईश्वर, माया, अज्ञान, संसार, कर्म, आत्मतत्त्व तथा मोक्षलाई क्रमशः तदनुरूप अध्ययन गरी विश्लेषण गर्दै अद्वैत वेदान्त दर्शनको संवाहक कृतिका रूपमा भानुभक्तीय रामायणलाई स्थापित गरिएको छ । जसलाई निम्नानुसार हेर्न सकिन्छ ।

३.२.१ जीव

वेदान्तदर्शनमा भोगायतनं शरीरम् अर्थात् शरीरलाई आत्माको भोगको माध्यम मात्र हो भनेर शङ्कराचार्यले प्रतिपादन गरेका छन् । रामायणमा देहको बारेमा विभिन्न स्थानमा प्रसङ्गहरू आएका छन् । यसको मुख्य प्रसङ्ग भनेको तारालाई सम्झाउने क्रममा रामले तारालाई दिएको उपदेशमा आत्मचिन्तनका क्रमको प्रसङ्ग हो । तथापि अन्यत्र पनि यसबारे यत्र तत्र चर्चा भएको पाइन्छ । त्यस क्रममा देहलाई क्षणिक, नश्वर, अनित्य भनी यस्तो देहमा मोह नगर्न प्रेरित गरिएको छ । अयोध्याकाण्डमा देहलाई अनित्य मानी यस्तो देहमा मोहित भएर अरुको रीस नगर्न र यसले गर्ने भोगहरू पनि चञ्चल अर्थात् अनित्य नै छ भनी चिन्तन गर्नुपर्ने कुरा बताइएको छ :

सुन्यौ भाइ संसारमा शरिर अति कच्चा छ जनको ।

शरिर् कच्चा जानी नगर तिमि रिस् कत्ति मनको ॥

सबै भोग् चञ्चल छन् बिजुलि सरि एक छिन् न रहन्या ।

विचार्य यस्तो राखी सहु तिमि बडो हुन्छ सहन्या ॥ (अयोध्याकाण्ड : ३०)

यस्तै यो देहलाई हाड, मासु, रगत र नसाको पुञ्जको रूपमा चिनाई क्षणिक भएकाले निश्चित समयपछि यो भस्म हुने हुनाले यस्तो देहको लागि कहिल्यै पनि अहङ्कार र ममता गर्न

नहुने, बरु आत्मचिन्तनमा लागी मोक्षको इच्छा गर्नुपर्ने कुरालाई अभि स्पष्ट रूपमा यसरी बताइएको छ :

जुन् यस देह निमित्त यो रिस गन्थौ चिन्छौ कि कस्तो छ यो ।

हाड मासू र रगत नसा यति कुरा जम्मा भई बन्छ यो ॥

विष्ठा हुन्छ कि भस्म हुन्छ पछि तक् बाँच्नै यो ता कसै ।

यसका खातिर घात गन्थौ पनि भन्या पापमात्र लाग्ला उसै ॥ (अयोध्याकाण्ड : ३४)

किष्किन्धाकाण्डमा बालीको वध भएपछि बालीको शरीरलाई लिएर शोक गरेकी बालीकी पत्नी तारालाई सम्झाउने क्रममा रामले तारालाई आत्मतत्त्वको ज्ञान दिएका छन् । यस क्रममा आत्मालाई नित्यतत्त्वका रूपमा चिनाउँदै देहलाई अनित्य, क्षणिक तत्त्वका रूपमा चिनाउँदै देहलाई लिएर पति, पुत्र भनेर मोह गर्दै देह अनित्य नै भएकाले यसको नाश अवश्यम्भावी छ, तसर्थ यसको लागि शोक गर्नु हुँदैन भनेर उपदेश दिएका छन् :

हे ताराजि विचार न राखि तिमिले शोकै कति गर्दछ्यौ ।

यो मेरो पति हो भनेर न बुझी व्यर्थै शरिर हर्दछ्यौ ॥

जीवै हो पति भन्दछ्यौ पनि भन्या मर्दैन जीव ता कहीं ।

देहै हो पति भन्दछ्यौ त किन शोक गर्छ्यौ छ ऊ ता यहीं ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : ६२)

यसै प्रसङ्गमा जीव र देहलाई क्रमशः स्फटिक र लाहाको दृष्टान्तको माध्यमले चिनाइएको छ र त्यसमा भ्रमित नहुन दिग्दर्शन गराइएको छ । देहलाई स्फटिक र लाहाको साथमा हुँदा स्फटिकमा रातोपना देखिन्छ र जीवले पनि म रातो छु भनेर बुझ्दछ, तर वास्तवमा स्फटिक आफैँमा रातो नभएर लाहाको रातोपनाको सङ्गतले भ्रम पैदा भएको हो, त्यस्तै देह अनित्य भएकाले देह मर्दा जीवले म मर्ने भने पनि जीवको धर्म नित्य हो र जीव कहिल्यै मर्दैन भनी जीव र देहबीचको भिन्नतालाई सरल रूपमा बुझाइएको छ :

स्फटिक जस्तो जीव हो शरिरहरू लाहा बुझि लिनू ।

स्फटिक लाहाका सं धरि कन त दृष्टान्त छ दिनू ।

लाहाका सं बस्ता स्फटिक म छु लाल् भन्छ जसरी ।

शरिर् मर्दा मर्छू म पनि भनि जिव् भन्छ तसरी ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : ६७)

यसैगरी देहलाई अनित्य मान्दै देहको उत्पत्तिदेखि अन्तसम्म नै दुःखै दुःख रहेकाले त्यस्तो दुःखदायी देहमा मोह नगर्न रामायणमा उपदेश गरिएको छ । देह आफैँमा अनित्य वा असत् भएकाले यस्तो अनित्य देहका लागि मोह गर्नु, शोक गर्नु आफैँमा हास्यास्पद हुन्छ । किनभने जे कुरा आज हुन्छ, भोलि हुँदैन, त्यस्तो अनित्य वस्तुका लागि शोक गरेर व्यर्थमा समय बिताउनु भन्दा वास्तविक तत्त्वको खोजीमा लाग्नुपर्दछ र सकेसम्म यस्तो दुःखाधीन देहलाई सधैँका लागि त्याग्ने मार्गमा लाग्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणमा यसरी आएको छ :

यस्तो हुन्छ विपत्ति गर्भ रहँदा यो हुन्छ यौवन् महाँ ।

यस्तो हुन्छ बुढो हुँदा त भनु क्या थाहै छ सब् मन् महाँ ॥

जाहाँ देह बन्यो र दुःख छ भनी पर्देन भन्नू पनी ।

जाहाँ देह छ ताहिँ दुःख छ चिह्न्या साँचो कुरा हो भनी ॥ किष्किन्धाकाण्ड : १३४

तस्मात् दुःख न मान देह छ त रोग् दुःखै छ दुःखै सही ।... १३५

देह केवल भोगका लागि मात्र हो, यो आत्माको अधिष्ठान हो । आत्माविना देह मूढोसरी हुन्छ र यसको कुनै अर्थ रहँदैन । परन्तु अज्ञानी मान्छेहरू यस्तो देहमा मोह गरी वास्तविक आत्मप्राप्तिमा सधैँ पछाडि परिरहेका छन् । यो शरीर जम्मा दुई दिनको छ र यो देहले एक दिन अवश्य मर्नुपर्दछ । त्यसैले यस्तो देहका लागि मोह कदापि गर्नु हुँदैन भन्ने भाव रामायणले यसरी प्रस्तुत गरेको छ :

जिन् तिन् शरीर महिना दुइ ता म धर्छू ।

ताहाँ पछी त तिमि निश्चय जान मर्छू ॥ (सुन्दरकाण्ड : ६९^१/_२)

जसरी अद्वैत वेदान्त दर्शनमा देहलाई क्षणिक मानिन्छ र यसले पुनः पुनः जन्म लिने बताइन्छ, त्यही भाव रामायणमा पनि पाइन्छ । जसरी मान्छेले एउटा लुगा पुरानो भएपछि अर्को लुगा परिवर्तन गर्दछ, त्यसैगरी आत्माले पनि एउटा देह बूढो भएपछि अर्को देह ग्रहण गर्दछ, जसले गर्दा पुनर्जन्म हुँदै रहन्छ, तर आत्मा कहिल्यै फेरिँदैन । त्यसैले अहिलेको देहमा गरिएको व्यवहार वास्तविक व्यवहार होइनन्, यो त केवल व्यवहार चलाउन मात्र गरिएको भ्रम मात्र हो, त्यसैले यस्तो देहलाई नित्य सम्भनुहुँदैन भन्ने भाव रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ :

तिम्रो यो अघि जन्ममा कउन हो ऐल्हे त दाज्यू भयो ।

फेरी क्या हुनलाई रावण यहाँ छोडेर काहाँ गयो ॥

जम्मा भै कन बालुवा जसरि फेर फिर्छन् र गड्गा महँ ।

यस्तै रित् सित फिर्दछन् इ दुनियाँ क्वै छैन आफ्नू यहाँ ॥ युद्धकाण्ड : २७५

यसैगरी यो देह मायाको कारण उत्पत्ति भएको हो । पञ्चमहाभूतद्वारा निर्मित भएको यो देह मरणशील रहेको छ । संसारका सुखसाधनको भोग गर्न देखापरेको यो देहमा जब पञ्चमहाभूतहरू टुक्रिएर जान्छन्, तब यो स्थूल देह पनि पनि एक क्षण टिक्दैन । मायाको उपाधिले निर्मित यस्तो देहले सीमित समयका लागि भोग गर्दछ र मरेर जान्छ । यही कुरा रामायणको उत्तरकाण्डमा यसरी अभिव्यक्त भएको छ :

मायाले त बन्यो शरीर सब यो आखिर् छ मन्यौ पनी ।

देख्नु पञ्च महाभुतै छ सबमा यस्ता प्रकारको बनी ॥

संसारको सुख दुःख साधन स्वरूप देखिन्छ जो देह यो ।

स्थूलोपाधि भनी कहिन्छ सबले यो नाम् यसैको त हो ॥ उत्तरकाण्ड : १३३

यसरी अद्वैत वेदान्त दर्शनमा बताए भैं भानुभक्तिय रामायणमा पनि देहबारे व्यापक चर्चा गरिएको छ । यस क्रममा देहलाई अनित्य, क्षणिक र मायाको कार्य बताउँदै केवल भोगका लागि आत्माले धारण गरेको अचेतन वस्तुका रूपमा देहलाई यत्र तत्र चिनाउँदै यस्तो देहमा मोह र शोक नगर्न साधकलाई सुभाइएको छ ।

३.२.२ ईश्वर चिन्तन

भानुभक्तिय रामायणमा बाह्य रूपमा हेर्दा ईश्वरलाई सगुण रूपमा उपासना गरिएको छ । तथापि गूढरूपमा त्यस्तो ईश्वर निर्गुण र निराकार रहेको कुरालाई पनि हामीले बेवास्ता गर्नु हुँदैन । रामायणमा ईश्वरसम्बन्धी धारणा विभिन्न स्थानमा आएका छन् । रामलाई ईश्वरको रूपमा लिई आत्मतत्त्वको सगुण रूपमा आराधना यहाँ गरिएको छ ।

रामायणको बालकाण्डमा नै पार्वतीले शिवजीलाई राम ईश्वर हुन् भने उनलाई कसरी शोक र मोह भयो भनी गरेको प्रश्नमा शिवजीले रामलाई शोक र मोह नभएको, तर लोकले देख्दा उनलाई शोक र मोह परेको जस्तो देखिएको भन्ने कुरालाई सूर्यलाई बादलले ढाकेको दृष्टान्त दिई स्पष्ट पारेका छन् । जसरी सूर्यलाई बादलले ढाक्न सक्दैन, तर लोकले बादलले सूर्यलाई ढाक्यो भन्दछ । वास्तवमा बादलले लोकको दृष्टिलाई ढाकेको हुन्छ, न कि सूर्यलाई । तसर्थ सूर्यमा अन्धकार हुन जसरी असम्भव छ, त्यसैगरी ईश्वरमा शोक, मोह, अज्ञान हुनु असम्भव छ भन्ने विचार यसरी प्रस्तुत भएको छ :

बादल्ले अरु ढाक्छ ढाक्छ अरु क्या श्रीसूर्यलाई पनी ।

लोक् ता भन्छ उद्यो र बादल ठुलो सब् सूर्य ढाक्यो भनी ॥

तस्तै तत्त्व न जानि बोल्छ जन जो सो भन्छ मानिस् पनी ।

योगी ज्ञानि त चिन्दछन् इ रघुनाथ् त्रैलोक्यका नाथ् भनी ॥ (बालकाण्ड : ३०)

सूर्यमा पनि अन्धकार् छ कहिँ क्या तस्तै छ राम्मा पनी ।

शोक् अज्ञान् रति छैन जान्नु सबले आत्मा इनै हुन् भनी ॥ (बालकाण्ड : ३२^१/_२)

यसैगरी अद्वैत वेदान्त दर्शनले बताएको आत्मतत्त्व र त्यसको उपाधि मायाको प्रसङ्गलाई पनि रामायणले जस्ताको त्यस्तै प्रस्तुत गरेको छ । अद्वैत वेदान्तका अनुसार सांसारिक व्यवहारका लागि आत्मतत्त्व वा ब्रह्मले सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधि धारण गर्दछ, त्यस्तै सृष्टि चलाउन रामरूपी आत्मतत्त्वको बलियो सत्त्वगुणप्रधान मायाको रूपमा सीताले सृष्टि, स्थिति र लय गर्नका लागि रामसँगै आविर्भाव भएको कुरा यसरी रामायणमा आएको छ :

आर्को तत्त्व त केहि छैन हनुमान् कुन् आज आर्को कहूँ ।

राम् हुन् ब्रह्म इनैकि शक्ति बलिई माया भन्याकी म हूँ ॥ (बालकाण्ड : ३४^३/_४)

राम्को सन्निधि पाइ गर्छु सबको सृष्टी र पालन् पनी ।

आरोप् राम् विषे गरिन्छ सब यो गर्न्या इनै हुन् भनी ॥ बालकाण्ड : ३५^१/_२

अद्वैत वेदान्त दर्शनले ईश्वरलाई आवरण र विक्षेपशक्तिले युक्त भएको मायालाई चलाउन सक्ने सर्वसमर्थ तत्त्वका रूपमा लिन्छ । मायाको उपाधि लिए पनि ईश्वर आत्मतत्त्वभन्दा भिन्न वस्तु

होइन, यो त वास्तवमा आत्मतत्त्व नै हो भन्ने यही अद्वैत वेदान्तको धारणालाई रामायणले पनि यसरी व्यक्त गरेको छ :

राम् हुन् परात्मा ती कहाँ विकारी ।

यस् लोकमा छन् नररूपधारी ॥

काम् गर्न लाग्या ति नरै सरीका ।

लीला अपार् छन् भगवान् हरीका ॥ बालकाण्ड : ६६

रामायणमा ईश्वरचिन्तन धेरै ठाउँमा भएको पाइन्छ । रामलाई ईश्वरका रूपमा चिन्तन गर्दै परात्म नै राम हुन् भन्ने भाव रामायणका प्रत्येक श्लोकमा पाइन्छ । यसैगरी रामायणको युद्धकाण्डमा पनि सर्वव्यापक, सत्, चित्, आनन्द स्वरूप भए पनि मायाको उपाधिले युक्त भई केवल लीलाका लागि दानवहरूसँग युद्ध गरेको कुरालाई यसरी स्पष्ट रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ :

सर्वेश्वर् सर्वरूपी प्रभु कन यसरी लड्न पो क्यान पथ्यौं ।

वाग्बाण् एक् छोडि दीया पनि त ति रिपुको नाश उसैले त गथ्यौं ॥

मायाले सच्चिदात्मा नर भइ नरका शुद्ध लीलादि गर्छन् ।

जुन् लीलाले त पापी अधम पतितका पाप सन्ताप हर्छन् ॥ युद्धकाण्ड : ११३

यसैगरी रामायणकै युद्धकाण्डमा नै आत्मतत्त्वको ईश्वरीय सगुणताको प्रयोजनको चर्चा गरिएको छ । सांसारिक व्यवहारका लागि अथवा संसारको सृष्टि, स्थिति र लयका लागि सगुण बनेको परात्मले मानिसले उसको चिन्तन गर्नु भन्ने उद्देश्यले सगुण रूप धारण गरेको प्रसङ्गलाई यसरी रामायणले स्पष्ट पारेको छ :

ईश्वर् तिमी हवौ रघुनाथ् इ भाई ।

लक्ष्मण् त शेष हुन् करुणा जनाई ॥

भूभार् हर्ना कन जन्म लीयौ ।

यो रूप् भजन् गर्न बनाई दीयौ ॥ युद्धकाण्ड : ११४

आत्मतत्त्व सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधिले युक्त भई संसारको स्थितिका लागि ईश्वर बनेको कुरालाई अझ दृढ बनाउँदै त्यस्तो ईश्वरको चिन्तन गर्नाले जीवहरू सांसारिक बन्धनबाट मुक्त हुने कुरालाई पनि रामायणले यसरी प्रस्तुत गरेको छ :

लीला गरी हजुरले अवतार् गन्याको ।

ब्रह्मादि देवगणका पनि ताप् हन्याको ॥

जो ई चरित्र कन खुस् भइ गान गर्छन् ।

संसारसमुद्र सहजै पनि आज तर्छन् ॥ युद्धकाण्ड : ३२१

यसरी भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनले बताएको ईश्वरचिन्तनलाई परात्म वा आत्मतत्त्वको सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधिकै रूपमा नै चिन्तन गरिएको छ । त्यस्तो ईश्वरले सांसारिक व्यवहार चलाएको र जीव मुक्त हुन ईश्वरकै चिन्तनमा लाग्नुपर्ने भाव रामायणमा अभिव्यञ्जित छ । यसरी ईश्वरचिन्तनका दृष्टिले भानुभक्तीय रामायण सबल देखिन्छ ।

३.२.३ माया

मायालाई अद्वैत वेदान्त दर्शनमा अध्यासका रूपमा परिभाषित गरिएको छ । जे छैन, त्यही वस्तु नै माया हो भनी मायाको या मा सा माया व्युत्पत्ति गरिएको छ । वास्तविक रूपमा नभएको मायालाई नभएको वस्तुको नाम हो (माया नाम अविद्यमानस्य वस्तुनः व्याख्या) भनी चिनाइएको पनि पाइन्छ । मायामा आवरण र विक्षेप गरी दुई शक्ति रहेको हुन्छ । मायामा रहेको आवरणशक्तिले स्वप्रकाश ब्रह्मलाई पनि नजानिएको बनाइदिन्छ भने विक्षेपशक्तिले ब्रह्ममा नरहेको जगत्को प्रतीति गराइदिन्छ । यसरी स्वयं ब्रह्ममा आश्रित रहेर तापनि त्यसलाई नदेखिने बनाइदिने र त्यसमाथि अयथार्थ जगत्को यथार्थरूपमा प्रतीति गराउने मायाको विचित्र स्वभाव देखिन्छ । तलाउको पानीलाई तलाउको माथि जमेको लेउ, जलकुम्भी आदिले पानीमा आश्रित भएर पनि नदेखिने बनाइदिन्छ र आफूमात्र देखिन्छ, त्यसैगरी ब्रह्ममा नै आश्रित भए पनि त्यसलाई ढाकी माया आफू मात्र देखिन्छ । यसरी अवास्तविक भए पनि वास्तविक रूपमा प्रतीत हुनु र ब्रह्मलाई ढाकी आफूमात्र देखिने अविद्यमान पदार्थ नै माया हो । यही मायाकै कारण जगत्, पुत्रकलत्रादिमा मोह हुने र आफ्नो सत्, चित् स्वरूपलाई जीवले बिर्सिई जगत्मा भुल्ने गर्दछ । पुत्रकलत्रादिमा स्नेहवशात् म र मेरो भन्ने भावमा परी मानिसले आत्मज्ञानका लागि जागरुक बन्न नसकेको र ईश्वरको शक्ति मायाले सम्पूर्ण संसारलाई नै भुलाइरहेको कुरालाई रामायणमा यसरी व्यक्त गरिएको छ :

हे नाथ् ! दुर्बुद्धि आई अति फजिति दियाँ राज्यको घात् गराई ।

मायाले मोह पार्दा मन पनि भुलि गै मेरि बुद्धी हराई ॥

क्यारूँ नाथ् ! आज रुन्छू विपति परि गयो आज यो चेत पायाँ ।

कठपुतली भैँ नचाउँछिन् त्रिभुवनपति ! सब् धन्य छन् तिम्रि माया ॥ (अयोध्याकाण्ड : ११४)

मायाकै कारण मानिसहरूले शरीरमा आत्मबुद्धि गर्न पुग्दछन् । यस्तो बुद्धिले उनीहरू जीवनमा धेरै दुःख भोग्न बाध्य हुन्छन् । जबसम्म यस्तो देह वा सांसारिक भोगबाट मनलाई खिँच्च सकिन्न, तबसम्म यो देहधारी जीव सधैं दुःखमा नै पर्दछ, यसको एक मात्र कारण माया नै हो । मायाले नै जीवलाई अज्ञानमा रुमल्लिन बाध्य बनाउँछ र सांसारिक पदार्थमा तेरो र मेरो भन्ने भावनाको विकास गराउँछ । त्यसैले यस्तो माया बुझेर बुझ्न नसकिने किसिमको छ, तथापि सकेसम्म त्यस्तो अज्ञानलाई चिरेर स्वस्वरूपबोध गर्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणले यसरी अभिव्यञ्जित गरेको छ :

मनैका खेल्ले जिव् शरिर मई हूँ भन्दछ भनी ।

जहाँ तक् जान्दैनन् फजिति तहिँ तक् मिल्दछ पनी ॥

मनैका खेल् हो यो भनी कन त जान्न्या तरि गया ।

न जान्न्या जिव् जो हुन् उति त सब फन्दा परि गया ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : ६९)

मायाको कारण भएको यस्तो अहंता र ममतालाई चिर्न सत्सङ्गत गर्नुपर्ने कुरा अद्वैत वेदान्तमा पाइन्छ । साधकको मोक्षमार्गका लागि पहिलो चरणको कार्य भनेको साधनचतुष्टय हो, तथापि साधनचतुष्टयका लागि पनि सर्वप्रथम त सत्सङ्गत आवश्यक रहेको हुन्छ । जबसम्म सत्सङ्गत हुँदैन, तबसम्म ज्ञानप्रति राग बढ्न सक्दैन र मायामा नै परिरिहन्छ, त्यसैले मायाको नाशका लागि सत्सङ्गत गर्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणले पनि यसरी बताएको छ :

शरिर् मै हूँ मेरै धन जनहरू हुन् भनि जसै ।

पच्यो मन्का खेल्लेमा तब फजिति मिल्छन् बुभ् यसै ॥

विना सत्का सङ्गले विन गुरु कृपाले इ फजिती ।

अवश्यै छुट्त्तैनन् सकल मनका खेल नजिती ॥ किष्किन्धाकाण्ड : ७०

मानिसलाई मोहमा पारेर कठपुतली भैँ संसारमा रुमल्लिने बनाइदिने मायाको भ्रम चिर्न नसक्दा परमात्माप्राप्तिमा बाधा आउने भएकाले यस्तो मायालाई नष्ट गर्न वा मायाबाट मुक्त हुन

शास्त्रहरूमा श्रवण, मनन, निधिध्यासन, समाधिआदिका कुरा आएका छन् । मायाकै कारण शोक र मोह हुने भएकाले अद्वैत वेदान्त दर्शनमा आत्मवेत्ताले शोक तथा मोहलाई तर्न सक्दछ भनी त्यसको व्याख्या भएको पाइन्छ (तरति शोकमात्मवित् अर्थात् आत्मवेत्ताले शोकलाई तर्दछ) । त्यसका लागि आत्मविचार गर्नुपर्ने र सांसारिक प्रपञ्चलाई छाडी एकान्तको सेवन गर्नुपर्ने कुरालाई पनि रामायणले यसरी व्याख्या गरेको छ :

सीता सुम्पि दि हाल राज्य पनि यो देऊ विभीषण गरुन् ।

खूसी भै कन आज देखि रघुनाथ् तिम्रा विपत्ती हरुन् ॥

जाऊ लौ वनमा र लेउ मनमा आत्मै विचारको मती ।

मायाले त भुलाउँछिन् जगत्मा यस्तै छ तिनको गती ॥ (युद्धकाण्ड : १३१)

यसैगरी मायाकै कारण मानिसको देहमा आत्मबुद्धि हुन्छ । जसले गर्दा देहलाई नै आत्मा ठानी व्यक्तिहरू त्यसकै भरणपोषणमा लाग्दछन्, जसले गर्दा उनीहरूको जीवन त्यत्तिकै व्यतीत हुन्छ । यो छोटो जीवनकालमा आत्मतत्त्व बुझ्न नसक्दा व्यक्ति पुनः मायावश भई संसारको बन्धनचक्रमा घुमिरहन्छ । अज्ञानकै कारण मानिसले शरीरमा आत्मबुद्धि गरेको हो भन्ने कुरालाई प्रस्तुत श्लोकमा अभि दृढ बनाइएको छ :

बाँचे त देखिइन्छ सब थोक् यस्तो बुझी ज्ञानले ।

यो शोक् दुर् गरि हाल हुन्छ अब क्या यस्ता असत् ध्यानले ।

अज्ञानै छ भुलाउन्या शरिरमा यो देह मै हूँ भनी ।

त्यै अज्ञान् बलवान् भयो भनि भन्या फौलिन्छ संसार पनी ॥ युद्धकाण्ड : २३३

यो सम्पूर्ण संसार नै मायाको कारण देखिएको हो । जगत्को सृष्टि, स्थिति र लय गर्नका लागि नै निर्गुण ब्रह्मले मायाको उपाधि धारण गर्दछ । त्यसैले यो जगत्लाई माया मात्र हो, यो यथार्थ होइन भन्ने बुझेर भगवद्भावमा प्राप्त हुने उपाय अपनाउनुपर्दछ भन्ने भाव रामायणले यसरी प्रस्तुत गरेको छ :

माया छ यो सब जगत् भनि नित्य जानी ।

आनन्द यस् विषयमा रति भर् न मानी ॥

मेरो भजन् गरि रहोस् सब पाप हर्न्या ।

येही उपाय छ सहज् सित पार तन्या ॥ उत्तरकाण्ड : २८

यसरी भानुभक्तीय रामायणमा विभिन्न सन्दर्भमा मायाको चर्चा गरिएको छ । मायालाई उपाधिमात्र मानी मायालाई अनिर्वचनीय वस्तुका रूपमा निर्वचन गरी अद्वैत वेदान्त दर्शनले जसरी माया वा अज्ञानको नाश गर्नका लागि ज्ञान आवश्यक हुन्छ, भन्छ त्यसैगरी रामायणले पनि ज्ञानद्वारा मायालाई चिर्न सकिने र साधकले नित्य तत्त्व आत्मालाई बुझ्न सक्ने भनी मायाबारे विस्तृत चर्चा गरेको छ ।

३.२.४ जगत्

अद्वैत वेदान्त दर्शनमा जगत्लाई मिथ्या मानिएको छ । एक मात्र सत्य वस्तु ब्रह्मलाई मानी ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या, नेह नानास्ति किञ्चन, सदेव सोम्येदमग्र आसीत् भन्ने जस्ता धेरै श्रुतिहरू उपनिषद्मा आएका पनि छन् । जगत्लाई मिथ्या मान्नुमा जगत् अनिर्वचनीय हुनु हो भन्ने वेदान्तराद्धान्त पाइन्छ । अद्वैत वेदान्तमा अनिर्वचनीयत्वं मिथ्यात्वम् भनेर मिथ्यात्वको लक्षण गरिएको छ र अनिर्वचनीय भनेको सत्, असत् र सदसत् रूपभन्दा भिन्न हो भनेर बताइएको छ । जगत् पनि न ब्रह्म जस्तो सत्य छ, न त आकाशको फूल जस्तो असत्य नै छ, न त सदसत् नै छ । कुनै पनि रूपमा यसको निर्वचन गर्न नसकिने भएकाले जगत् मिथ्या हो भन्ने अद्वैत वेदान्तको मत पाइन्छ । जगत् न त पहिला थियो, न त पछि नै हुनेछ, अहिले देखिएको पनि असत्य नै हो, त्यसैले यो जगत् मिथ्या नै हो भन्ने वेदान्त सिद्धान्त छ :

यन्नादौ यन्नास्त्वन्ते यन्मध्ये भातमप्यसत् ।

अतो मिथ्या जगत् सर्वमिति वेदान्तडिण्डिमः ॥ (अभिमन्यु, १९९१:२५७)

यो जगत्को उपादान र निमित्त कारण एकमात्र ब्रह्म हो भन्ने पनि वेदान्त सिद्धान्त रहेको छ । वेदान्तमा सांसारिक पदार्थमा पाँच धर्म रहने कुरा बताइएको छ । ती हुन् : अस्तित्वा, प्रकाशत्व, प्रियत्व, रूपत्व र अभिधेयत्व (घिमिरे, २०७१:३२) । यो जगत् मायाद्वारा कल्पित भएको हो । जगत् प्रारम्भमा ब्रह्ममा नै अव्यक्त रूपमा रहेको हुन्छ र मायाको उपाधि लिई ब्रह्मले जगत्लाई उत्पन्न गर्दछ । यही नै अद्वैत वेदान्त सिद्धान्त हो । अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तमा आएको जगत्सम्बन्धी कुरालाई

भानुभक्तीय रामायणमा मायाका रूपमा चिन्तन गरिएको छ र संसारमा कहिल्यै पनि मोह गर्न हुँदैन भन्ने भाव प्रस्तुत गरिएको छ । जस्तै :

धीरा भै रहनू विपत्ति सहनू कस्तै परनू ता पनी ।

कैल्हे मोह विषे न पर्नु जनले माया छ संसार भनी ॥ अयोध्याकाण्ड : ५८^{१/२}

भन् रामायणको सुन्दरकाण्डमा आएको यो श्लोकले अद्वैत वेदान्तमा आएको जगत्सम्बन्धी चिन्तनलाई अझ स्पष्ट रूपमा प्रस्तुत गरेको छ । यहाँ जगत्लाई स्वप्न जस्तो ठानिएको छ । सुतुञ्जेल सपना देखिए पनि उठेपछि त्यो स्वप्न असत्य हो भन्ने थाहा हुन्छ, त्यसैगरी अज्ञान रहेसम्म यो जगत् सत्य जस्तो लागे पनि जब अज्ञान हटेर ज्ञानदृष्टि मुमुक्षुले पाउँछ, त्यसबेला उसका लागि यो जगत् केवल भ्रममात्र रहेछ, सत्य वस्तु त एकमात्र ब्रह्म रहेछ भन्ने ज्ञान हुन्छ । यसरी :

जो यो लोक विषे प्रपञ्च छ सबै जानू स्वप्न जस्तो भनी ।

सूतुनूज्याल् सपना छ सत्य उठि ता लाग्दैन साँचो पनी ॥

तस्तै ज्ञानू त भयो भन्या त्रिभुवनै एक् देख्छ आत्मा फगत् ।

अज्ञानू रूप निदमा पन्यो पनि भन्या देखिन्छ नाना जगत् ॥ सुन्दरकाण्ड : ११३

रामायणमा जगत्का बारेमा धेरै स्थानमा चर्चा गरिएको छ । जगत्को बारेमा चर्चा गर्दा मोक्ष, देह तथा आत्मतत्त्वसँग जोडेर जगत्लाई अनित्य सावित गरिएको छ । जसले गर्दा जगत्का बारेका चर्चाहरू तिनीहरूमै अन्तर्निहित भएका छन् । समग्रमा रामायणमा जगत्लाई मायाको कार्यका रूपमा चिनाइएको छ । यस्तो जगत् अनित्य र असत् रहेकाले यस्तो जगत् वा सांसारिक पदार्थ वा विषयका भोगमा लिप्त नभई आत्मज्ञानका लागि अग्रसर हुनुपर्ने भाव व्यक्त गरिएको छ । मुक्तिका सन्दर्भमा पनि जगत्को बन्धनबाट मुक्त हुन साधकले सधैं प्रयास गर्नुपर्दछ भनी जगत्प्रति वितृष्णा पैदा गरिएको छ भने भक्तिका सन्दर्भमा पनि भक्ति केवल सांसारिक बन्धनबाट मुक्त हुनका लागि गर्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणमा पाइन्छ । यसरी रामायणमा गरिएको जगत्सम्बन्धी चिन्तन सबल देखिन्छ र अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तमा आधारित पनि ।

३.२.५ कर्म

अद्वैत वेदान्त दर्शनमा ब्रह्मविद्याको अधिकारीका लागि कतिपय योग्यताको कुरा गर्ने सिलसिलामा कर्मसम्बन्धी धारणा पनि आएको पाइन्छ । विशेषतः यसमा मुमुक्षुले गर्नुपर्ने र गर्न नहुने कर्मको बारेमा चर्चा भएको छ । जस अनुसार काम्य र निषिद्ध कर्मलाई गर्न नहुने कर्म र नित्य, नैमित्तिक, प्रायश्चित्त तथा उपासना कर्मलाई गर्नुपर्ने कर्मका रूपमा अगाडि सारिएको छ । काम्य कर्म फलको उद्देश्यबाट प्रेरित भई गरिने हुनाले यस्ता कर्मबाट व्यक्तिका मनमा कामना बढ्दै जान्छन् भने निषिद्ध कर्मले त अनिष्ट फल नै दिन्छन् । त्यसैले यस्ता कर्मको त्याग गरी केवल चित्त पवित्र बनाउनका लागि गरिने नित्य, नैमित्तिक, प्रायश्चित्त र उपासना कर्मले ज्ञानप्राप्तिका लागि पृष्ठभूमि तयार पार्दछन्, जसको मुख्य प्रयोजन अन्तःकरणको शुद्धि हो भनेर बताइएको छ(अभिमन्यु, १९९१:११) । यो साधनाको प्रारम्भिक चरण हो र पछि निष्काम कर्मतिर अद्वैत वेदान्तले प्रेरित गरेको देखिन्छ ।

भानुभक्तीय रामायणमा पनि कर्मका बारेमा धेरै स्थानमा चर्चा भएको पाइन्छ । रामायणमा कर्मलाई अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्त अनुरूप प्रस्तुत गरिएको छ । जहाँ काम्यकर्मको परित्याग र निष्काम कर्मको अनुष्ठानलाई विशेष प्राथमिकता दिइएको छ । रामायणको मूल ध्येय व्यक्तिलाई मोक्षमार्गमा प्रवृत्त गराउनु भएकाले अनुष्ठेय कर्म र निषिद्ध कर्मको विशेष चर्चा गरिएको छ । मान्छेले प्रारब्धमा जस्तो कर्म गरेको छ, त्यसको फल जसरी भोग्नुपर्दछ, सञ्चित रूपमा रहेका कर्मले अवश्य पनि फल दिएर छाड्छन् भन्ने भाव रामायणमा यसरी आएको छ :

यस्तै हो सुन कर्मका वश हुँदा बस्तैन एक् ठाम् रही ।

कस्तै कोहि हवस् अवश्य करले जानू छ जाहाँ गई ॥

कर्मको फल भोग गर्छ दुनियाँ यै चित्तमा लेउ भाइ ।

आमैले यहि बात् बुझीकन बिदा दीनू हवस् हामिलाई ॥ अयोध्याकाण्ड : ३६

यसैगरी कर्मफल अनित्य रहेकाले यो भोग गरेपछि नाश हुँदै जान्छ, त्यसैले कर्म गरेर पुनः पुनः संसारबन्धमा फँसी आफूलाई कर्ता भन्ने अभिमान राख्नु हुँदैन र सकेसम्म यस्तो फलद कर्मको त्याग गर्दै जानुपर्दछ । जबसम्म व्यक्ति कर्ममा निरत रहन्छ, तबसम्म त्यो मोक्षमार्गमा कदापि प्रवृत्त हुन सक्दैन । त्यस्तो व्यक्ति अज्ञानी हो र त्यसले कहिल्यै पनि संसारबन्धनबाट मुक्ति प्राप्त गर्न सक्दैन भन्ने भाव रामायणमा यसरी आएको छ :

दाता को छ यहाँ इ दुःख सुखको फल मिल्छ सब् कर्मको ।

दिन्छन् भन्नु कुबुद्धि हो न भन यो नाश् हुन्छ सब् धर्मको ॥

कर्ता हूँ पनि भन्नु छैन अभिमान जन्ले न गर्नु कहीं ।

कर्मको फल भोग मिल्छ तिमिले यो बुझ्नु जाहीं तहीं ॥ अयोध्याकाण्ड : ५७

यस्तै रामायणको युद्धकाण्डमा कर्मको विनाशका लागि ध्यान उपयुक्त हुने कुरालाई जोड दिइएको छ । कर्म विषयसुखका लागि गरिने भएकाले त्यस्तो विषयसुखबाट विमुख बनी परमात्माको ध्यान गर्दै जितेन्द्रिय बनेर कर्मको त्याग गर्नुपर्दछ, ध्यानले नै कर्मका सम्पूर्ण फललाई विनाश गर्दछन् भन्ने भाव यसरी आएको छ :

तस्मात् कर्मविनाश गर्न कन एक् ध्यान् मात्र तिम्रो हवस् ।

येतीले म कृतार्थ छू विषयसुख सम्पूर्ण दूरै रहोस् ॥ युद्धकाण्ड : ५७^{१/२}

ईश्वर संसारलाई सन्मार्गमा प्रेरित गर्न अवतार लिएर आएको हुनाले ईश्वरले केवल लोकलाई उपदेश गर्न मात्र कर्म गरेका हुन्, वास्तवमा ईश्वरलाई कर्म गर्न कुनै पनि आवश्यकता छैन र ईश्वर नै सबै कर्मका अधिपति पनि हुन् । जो आफैँ कर्मका अधिपति हुन्, उनलाई कर्म गर्नु आवश्यकता नरहेको भन्दै पुनः त्यस्ता कर्म गर्दा फलाशारहित भएर गर्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणमा यसरी आएको छ :

आत्मारूप सब कर्मका अधिपती निर्मल् अकर्ता पनी ।

कर्ता भै कन लोकलाई उपदेश् गर्न्या उचित् हो भनी ॥

गर्ना लायक अश्वमेधहरू जो ठूला ठूला यज्ञ हुन् ।

ती सब् यज्ञ पनी गन्या प्रभुजिले बाँकी रहन्थ्यो कउन् ॥ युद्धकाण्ड : ३७३

अन्य कर्मको सामान्य चर्चा भए पनि रामायणमा निष्काम कर्मको बारेमा व्यापक चर्चा भएको पाइन्छ । जसलाई अभि विशद् रूपमा चर्चा गर्नु आवश्यक देखिन्छ :

निष्काम कर्म :

कुनै पनि कामना नलिइकन गर्ने कर्म नै निष्काम कर्म हो । रामायणमा निष्काम कर्मको प्रतिपादन गरिएको छ । निष्काम कर्मले व्यक्तिलाई मोक्षमार्गमा अभिप्रेरित गर्दछ । कामना भनेको अज्ञानको कार्य हो र असीमित कामनाका कारण नै मानिस संसारमा जन्ममृत्युको चक्करमा फँसेको हुन्छ । सुखप्राप्तिको चाहनाले मानिसले पुण्यकर्म त गर्छन्, तर त्यस्ता कर्म क्षयात्मक छन् । स्वर्गप्राप्त्यर्थ होस् या अभीष्टसिद्धिका लागि, सकाम कर्महरूले मानिसलाई अन्तिममा दुःखमात्र दिइरहेका हुन्छन् । संसारमा बारम्बार जन्मनु नै सबैभन्दा ठूलो दुःख हो र स्वर्गमा पुण्यभोग गरेर मानिस पुनः संसारमा जन्म लिन्छन् र अनेक हण्डर खाँदै रहन्छन् । संसारमा पुनः पुनः प्राप्त गराउने सकाम कर्मलाई रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ -

फल इच्छा गरि कर्म गर्छ यदि ता फेर देह यस्यै लिई
त्यो फल भोग् पनि गर्छ गर्छ अरू फेर कर्मै बहुत् मन् दिई ।
तेसको फेर पनि बन्छ देह करले यसै जगत्मा परी
यस्यै रित् सित घुम्छ त्यो भुवनमा अत्यन्त चक्रै सरी ॥ उत्तरकाण्ड : १२६

सामान्यतया कर्म अविद्यामूलक भएकाले नै ज्ञानसँग यसको विरोध हुनु स्वाभाविक देखिन्छ । अज्ञानरूपी कर्मबाट ज्ञान प्राप्त गर्न सकिँदैन । यसैले सर्वप्रथम सकाम कर्मको परित्याग गर्नु आवश्यक छ । यद्यपि निष्काम कर्मबाट न त यो लोकमा सुखप्राप्ति हुन्छ न त परलोकमा नै, तथापि निष्काम कर्मको मुख्य प्रयोजन भनेको चित्तशुद्धि नै हो । आत्मसाक्षात्कारका लागि चित्तशुद्धि नितान्त आवश्यक हुन्छ र यसका लागि निष्काम कर्म साधनको रूपमा आउँछ । कर्मलाई अज्ञानको कार्य अनि जीवको शत्रु र निष्काम कर्मलाई ज्ञानप्राप्तिको पहिलो खुड्किलो बताउँदै रामायणले निष्काम कर्मको प्रतिपादन यसरी गरेको छ -

अज्ञानै छ घुमाउन्त्या सकलको शत्रू सरीको यहाँ
ज्ञानैले गरि नष्ट हुन्छ पनि सो लीनू यही मन् महाँ । उत्तरकाण्ड : १२७

यसैगरी अज्ञानरूपी कर्मद्वारा मानिसमा रहेको राग घट्टुको साटो बढ्दै जान्छ । रागका कारण ऊ भन् कर्महरू गर्दै जान्छ । त्यस्ता कर्महरूले उसलाई ज्ञानको मार्गबाट च्युत गराइदिन्छन्, जसका कारण ऊ ज्ञानको सीमाबाट टाढिन्छ र ऊ अज्ञानरूपी संसारमै फँस्दछ । यसर्थ अज्ञानरूपी कर्मद्वारा संसारबाट पार पाउन कठिन छ । अज्ञान र ज्ञान परस्परमा विरोधी तत्त्व भएकाले अज्ञानरूपी कर्म

गदैं ज्ञानस्वरूप मुक्ति पाउनु असम्भव नै छ । ज्ञानका लागि कर्मपरित्याग आवश्यक छ र जानेर गरिएको कर्मत्यागले नै मानिसलाई ज्ञानमार्गमा अभिप्रेरित गर्दछ । त्यसपछि गरिएको साधनाबाट ज्ञान प्राप्त हुन्छ र यही ज्ञानद्वारा संसार पार पाउन सकिन्छ न कि अज्ञानरूपी कर्मद्वारा । त्यसैले ज्ञानमार्गमा प्रेरित गर्दै रामायणले अज्ञानरूपी कर्मपरित्यागलाई यसरी प्रतिपादन गरेको छ –

अज्ञान् नष्ट हवस् न राग् न त छुटोस् अज्ञानका कर्मले

कर्मै गर्छ त घुम्ल्यै जगतमा त्यै कर्मका धर्मले ।

तस्मात् ज्ञान विचार गर्नु जनले ज्ञानले कती पार् भया

ज्ञान् छाडी कन कर्मले जनहरू संसार पार् को गया ॥ उत्तरकाण्ड : १२८

कर्मपरित्यागको तात्पर्य कर्मै नगरी ज्ञान प्राप्त गरिन्छ भन्ने पनि होइन । जसरी जलको अधोगति स्वाभाविक छ, त्यसैगरी संसारमा जन्म लिइसकेपछि मानिसले कर्म पनि गर्नुपर्दछ । कर्म गर्दा विचार के पुऱ्याउनुपर्दछ भने कर्म कहिल्यै पनि फलको आशाले गर्नुहुँदैन र यसरी फलेच्छ र आशाले रहित स्वतः हुन जाने कर्म सामान्य कर्मको सीमाभित्र पर्दैनन् । यसरी गरिएका कर्मले मानिसको चित्तशुद्धि हुन्छ । अन्तःकरणको शुद्धि भएपछि नै मानिसमा रहेका राग, द्वेषहरू स्वतः निवृत्त हुन्छन् । यसले मानिसलाई आत्मसाक्षात्कारको मार्गमा अग्रसर गराउँदछ । कोही-कोहीले वेदप्रतिपाद्य कर्म पनि विद्या या ज्ञानको सहाय हुन्छ भनी बताए पनि त्यस्ता कुरा अर्थहीन छन् । निष्काम कर्मको अन्तिम फल चित्तशुद्धि भए पनि यो ज्ञानप्राप्तिका लागि साधन भने हुनै सक्दैन । यही कुरा रामायणमा यसरी प्रस्तुत भएको छ –

विद्यालाइ सहाय कर्म छ ठूलो भन्छन् इ वेदले पनी

तस्मात् कर्म अवश्य गर्नु जनले साहाय होला भनी ।

क्वै येसो पनि भन्दछन् त ति भनुन् साहाय कोही रती

विद्यालाइ त चाहिँदैन बुभ यो विस्तार् बताऊँ कती ॥ उत्तरकाण्ड : १२९

निष्काम कर्मलाई पनि साधनावस्थामा गरिने निष्काम कर्म र सिद्धावस्थामा गरिने निष्काम कर्म भनी छुट्याइएको पाइन्छ । सिद्धावस्था भन्नाले ज्ञानोत्तरकाललाई बुझाउने भएकाले ज्ञानोत्तरकालको निष्काम कर्मले कुनै प्रयोजन नै राख्दैन । ज्ञानीको कर्ता, कर्म र करण तीनैमा आत्मबुद्धि भइसक्ने हुनाले उसले कर्म गरे पनि नगरेको ठहरिन्छ । अनि आत्मज्ञान भइसकेपछि

गरिएको कर्मलाई विद्याको सहायक हो भनेर बुझ्नु हुँदैन भनी वेदवाक्यले प्रतिप्रादन गरेका छन् ।
यही कुरालाई रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ –

बाजीका श्रुति तैत्तिरीय कहिन्या श्रुतीहरूले पनि
भन्छन् येही कुरा सहाय अरूको खोज्दैन विद्या भनी ।
तस्मात् कर्म विरोधी जानि जनले सब् कर्म छाडी दिनु
विद्यै मात्र ठुलो बुभेरे यसमा यो मन् लगाई लिनु ॥ उत्तरकाण्ड : १३१

यसरी बुझ्दा निष्काम कर्म भनेर साधनावस्थाको निष्काम कर्मलाई लिनुपर्दछ । सकाम कर्मले मानिसलाई पुनः पुनः संसारमा प्राप्त गराइरहने हुँदा त्यस्ता सकाम कर्मको परित्याग गरी नित्य र नैमित्तिक जस्ता फलासक्तिरहित निष्काम भने मानिसले गर्दै रहनुपर्दछ । यसरी निष्काम गरेपछि विस्तारै उसको अन्तःकरणको शुद्धि हुन्छ । अन्तःकरणशुद्धि भइसकेपछि आत्मसाक्षात्कारको बाटो खुल्दछ । समग्रमा यही चित्तशुद्धिको साधन निष्काम कर्मलाई रामायणले आफ्नो प्रतिपाद्य बनाएको छ ।

३.२.६ आत्मतत्त्व

आत्मा एक मात्र नित्य वस्तु हो भने आत्माभन्दा भिन्न सबै अनित्य वस्तु हुन् । नित्य आत्माको ज्ञान गरेमा मात्र आत्मालाई जान्न सकिने र जीवन्मुक्ति वा विदेह मुक्ति प्राप्त हुन्छ । आत्मा र अनात्मको ज्ञान गरेर जीवात्माले जब आत्मभिन्न वा अनात्म वस्तुको परित्याग गर्दछ, त्यो मोक्षको मार्गमा अग्रसर हुन्छ । रामायणमा आत्माको बारेमा यत्र तत्र चिन्तनहरू छरिएर रहेका छन् । यसका सबै काण्डहरूमा आत्माको बारेमा विशद विमर्श गरिएको छ । आत्मालाई अद्वैत वेदान्तले बताए बमोजिम एक मात्र नित्य तत्त्वका रूपमा प्रस्तुत गर्दै जीवहरूलाई आत्मचिन्तनमा लाग्न प्रेरित गरिएको छ । यसै सन्दर्भमा आत्मा र अनात्मको बीच फरक छुट्याई अनात्म वस्तुको परित्याग गरी मुक्ति प्राप्त गर्न सकिने कुरा रामायणको बालकाण्डमै यसरी अभिव्यक्त भएको छ :

आत्माको र परात्मको छ कति फेर त्यो एक जानी लिनु ।
जुन् जुन् चीज अनात्म हुन् उ त भुटा जानेर छाडी दिनु ।
आत्माको र परात्मको गरि विचार एक तत्त्व जान्यो जसै ।

अज्ञान् सब् छुटि जान्छ ती पुरुषको मै तुल्य हुन्छन् तसै ॥ (बालकाण्ड : ३८)

अद्वैत वेदान्त दर्शनमा एकमात्र नित्य तत्त्वको रूपमा आत्मालाई लिइएको छ र अन्य सबैलाई अनित्य मानिएको छ । भोग गर्ने शरीरको काम हो, आत्माको होइन । मर्ने धर्म पनि शरीरको हो, आत्माको होइन । त्यसैले अनित्य शरीर मर्दा शोक गर्नुहुँदैन भन्ने भाव रामायणको सुन्दरकाण्डमा यसरी आएको छ :

जीवै हो पति भन्दछ्यौं पनि भन्या मर्दैन जीव् ता कहीं ।

देहै हो पति भन्दछ्यौं त किन शोक गर्छ्यौं छ ऊ ता यहीं ॥ किष्किन्धाकाण्ड : ६२

आत्मतत्त्व नित्य भएकाले शरीरको सङ्गतले शरीरका धर्महरू पनि आत्मकै धर्म भए भैं लागे पनि वास्तवमा आत्मामा त्यस्ता धर्महरू नरहने र त्यो त केवल भ्रममात्र हो । यही कुरालाई सुन्दरकाण्डमा स्फटिक र लाहाको उदाहरण दिई आत्मालाई स्फटिक र शरीरलाई लाहाको रूपमा चिनाउने प्रयास गरिएको छ । जसरी स्फटिक निर्मल हुन्छ, तर रातो लाहाको सङ्गतले स्फटिकमा पनि रातोपना भए जस्तो देखिन्छ, तर वास्तवमा स्फटिक रातो भएको होइन, लाहाको सङ्गतले देखे मान्छेलाई भ्रममात्र परेको हो भन्दै त्यस्तो भ्रममा नपरी यथार्थ आत्मतत्त्वको बोध गर्नुपर्ने भाव रामायणमा यसरी आएको छ :

स्फटिकले रातो छू भनि कन सुहावस् त उ पनी ।

सुहावस् यस जिव्ले शरिर सँगमा मर्छु म भनी ॥

न ता जिव् मर्न्या हो शरिर सँग लागेर जनको ।

न रातो हुन्या हो स्फटिकक सब खेल जान मनको ॥ किष्किन्धाकाण्ड : ६८

रामायणमा आत्मतत्त्वको नित्यतालाई बुझाउन स्फटिकको उदाहरण दिई अज्ञानले गर्दा व्यक्तिमा भ्रम पैदा भएको हो, तसर्थ त्यस्तो अज्ञान हटाउन सज्जनहरूको सङ्गत गर्नुपर्ने कुरालाई जोड दिइएको छ । यसै क्रममा नित्य आत्मामा अनित्य शरीरहरू सीमित समयका लागि मात्र देखिएका हुन्, तसर्थ यसलाई बुझी आत्मतत्त्वको ज्ञानका लागि प्रयास गर्नुपर्ने कुरा रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ :

म नित्यै आत्मा हूँ शरिरहरू हुन् चार घरिका ।

विचारमा टिक्त्तैनन् विषय पनि छन् स्वप्न सरिका ॥

भनी जान्‍या जन्‍ले दृढ गरि लिया भक्तिरसले ।

न बिस्‍या यी मैले यति कहिदियाँ प्रीतिवशले ॥ किष्किन्‍धाकाण्ड : ७१

रामायणको उत्तरकाण्डमा त भन् अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्त उरालिएको छ । अद्वैत वेदान्त दर्शनको मूल तात्पर्य जीव र ब्रह्मको एकताबोध गराउनु हो । वेदान्तसिद्धान्तमा आबद्ध पनि सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, विज्ञानमानन्दं ब्रह्म, तद्भवमसि जस्ता महावाक्यहरूको प्रतिपादन गरी आत्मतत्त्व प्रस्तुत गरिएको छ । एउटै आत्मतत्त्व नै जीवात्मा र परमात्माको रूपमा भिन्न-भिन्न रूपमा अभिव्यक्त भएको हुन्छ र त्यही आत्माको यथार्थ स्वरूपको ज्ञान हुनुलाई नै आत्मसाक्षात्कार हुनु हो भनिन्छ । जब जीवले आत्मज्ञान गर्दछ, त्यसबेला उसले आफूलाई परमात्मादेखि अभिन्न आनन्दमय परब्रह्मस्वरूपमा अनुभव गर्दछ यही तत्त्वमसि अर्थात् जुन परमात्मतत्त्व छ, त्यो म नै हुँ भन्ने सामवेदीय महावाक्यलाई रामायणले यसरी प्रस्तुत गरेको छ -

जो यो तत्त्वमसी छ वाक्य यसको वाक्यार्थ जानी लिनू
यस्मा तिन पद छन् ति तीन पदका तात्पर्यमा मन् दिनू
तत्को अर्थ परात्म हुन् ति पदमा त्वं भन्नु जीवात्म हो
इन्को ऐक्य बुझाउन्‍या असि छ पद् रात् दिन् विचार गर्नु यो ॥ उत्तरकाण्ड : १३२

सांसारिक सबै व्यवहारहरू परब्रह्म अर्थात् आत्मकै कारण अस्तित्वमा आएका हुन् । अतः यथार्थमा यहाँ आत्माभन्दा अर्को पृथक् कुनै पदार्थको सत्ता कहाँ कतै पाइँदैन । एक आत्मतत्त्वले नै सारा व्यवहारहरू सिद्ध गरिरहेको हुन्छ । संसारका सबै पदार्थहरू व्यवहारार्थ मायाका कारण कल्पना गरिएका हुन्, तर यस्तो कल्पनालाई मान्छे सत्य हो भन्ने भ्रम गर्न पुग्दछ । यस्तो भ्रमलाई वेदान्त दर्शनमा अध्यास भनी निरूपण गरिएको पाइन्छ ।

मायाका तीन उपाधिमध्ये ईश्वर सत्त्वगुणप्रधान चैतन्य मानिन्छ भने जीवलाई रजोगुणप्रधान मायामा अभिव्यक्त चित्प्रतिबिम्ब मानिन्छ । त्यस्तै जगत्लाई रजोगुणप्रधान मानिन्छ जीव सो कलाले युक्त हुन्छ । अपञ्चीकृत पञ्चमहाभूतबाट उत्पन्न भएका पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच प्राण तथा अन्तःकरण गरी सोह्र कला जीवको सूक्ष्म शरीर मानिन्छ । यस्तै पञ्चीकृत पञ्चमहाभूतबाट जीवको स्थूल शरीर निर्मित हुन्छ । यसैले आफैँमा विनाशशील भएकाले यसबाट निर्मित सुख-दुःख भोक्ता जीवको स्थूल तथा सूक्ष्म शरीर पनि विनाशशील हुन्छ भन्ने कुरा रामायणले यसरी अभिव्यक्त गरेको छ -

दस् इन्द्रीय र मन् अपञ्चिकृत भुत् यो सो जम्मा छ जो
 स्थूलोपाधि भनी कहिन्छ सबको मुल् भोग साधन् छ यो ।
 येसै स्थूल उपाधि भित्र छ सदा इन्को वियोग् भो जसै
 स्थूलोपाधि गलेर जान्छ सबको टिक्त्तैन एक् क्षण् कसै ॥ उत्तरकाण्ड : १३४

यस्तै अनिर्वचनीय त्रिगुणात्मिका मायालाई चाँहि आत्माको कारण उपाधि मानिन्छ । जसरी सेतो स्फटिक लाहाको सान्निध्यका कारण रातो देखिन्छ, त्यस्तै असङ्ग यो आत्मा पनि जीवको अन्नमय आदि पाँच कोशहरूका कारण त्यस्तै आकारमा देखापर्दछ । यसर्थ पञ्चकोशमय शरीर आत्मादेखि भिन्न हो भनेर बुझ्नुपर्दछ । जब मुमुक्षु व्यक्तिले आत्माको यी उपाधिलाई भिन्न-भिन्न हो भनी जान्दछ, तब उसले विनाशशील स्थूल देहमा आत्मबुद्धि गर्न छोडिदिन्छ र तत्काल आत्मसाधना गरी मुक्त हुन्छ यही कुरा बुझाउन रामायणले वास्तविक आत्मतत्त्वको यसरी उपदेश गरेको छ -

जीव् ता मुक्त छ शुद्ध निर्मल फटिक् जस्तो उपाधी गरी
 सो निर्मल् पनि हुन्छ सङ्गुणले उस्तै उपाधी सरी।
 ईनै दूइ उपाधि देखि बुझि खुप् होला फरक् जिव् जसै
 तस्सै मुक्त हुन्या छ छैन नहिं ता आर्को उपायै कसै ॥ उत्तरकाण्ड : १३५

अध्यासलाई मनुष्यको आफ्नो सृष्टि मानिन्छ । त्यसैले आफ्नै सृष्टि भ्रमस्वरूप अध्यास हटाउन जीवले सधैं प्रयास गर्नुपर्दछ । मायामय यस अयथार्थ संसारमा मनुष्यहरू अध्यासका कारणले नै अहं र ममको व्यवहार गर्न पुग्दछन्, अनि पुनः जन्ममरणचक्रमा घुमिरहन्छन् । संसारका भूत, वर्तमान र भविष्यत्कालीन सम्पूर्ण क्रियाकलापमा तेरो-मेरोको भावना अनि यस कर्मको कर्ता म हूँ, भविष्यमा यो कर्मको फलभोग पनि मैले नै गर्नेछु भन्ने जस्ता अध्यासले जीवलाई आत्मज्ञानमा सधैं बाधा उत्पन्न गरिरहन्छ । अहङ्कार मनको एउटा वृत्ति हो र पञ्चीकृत पाञ्चभौतिक शरीर आत्माभन्दा भिन्न छ, तर पनि शरीरलाई नै आत्मा ठानी शरीरमा आत्मबुद्धि गर्नु जस्तो अयथार्थ ज्ञान जीवको अज्ञानरूपी अध्यासका कारण सम्भव भएको हो । जीव अज्ञानमा फँस्नुको मूल कारण शरीरमा आत्मबुद्धि गर्नु हो । अतः त्यस्तो अध्यास हटाउन आत्मज्ञान गर्नुपर्दछ । जसरी फलामलाई आगोले तताएर रातो बनाउँदा फलाम नै आगोको डल्लो जस्तो लाग्दछ, त्यस्तैगरी शरीररूपी अधिष्ठानमा आत्मा अधिष्ठित भएकाले शरीर चेतन जस्तो लाग्दछ । जसरी फलामको तातो र रातोपन अग्निको स्वरूप हो, त्यसैगरी शरीरका सारा कार्यहरू आत्माद्वारा प्रेरित भएका हुन् भन्ने

बुभ्रुनुपर्दछ अनि आत्मालाई शरीरदेखि भिन्न शरीरको प्रकाशक स्वयंप्रकाश साक्षी हो भनी जान्नुपर्दछ भन्ने कुरा रामायणमा यसरी अभिव्यक्त भएको देखिन्छ -

अध्यास् हुन्छ चिदात्ममा इ सबको जो छन् अहङ्कारका
इच्छादी पनि बुद्धि धर्म बुभ्रुनु छैनन् कुनै सारका ।
आत्मा साक्षि छ यो पृथक् इ सबमा सबमा घुस्याको पनी
जस्तै घुस्तछ अग्नि लोहहरूमा तस्तै प्रकारको बनी ॥ सुन्दरकाण्ड : १३९

आखिरमा शरीर नै आत्मा हो भन्ने ठानेर शरीरमा आत्मबुद्धि गर्नु भ्रममात्र हो भन्ने बुभ्रुनुपर्दछ। अँध्यारोमा डोरीमा सर्पको भ्रम भए त्रै अज्ञानरूपी अन्धकारका कारण शरीरमा आत्माको भ्रम भएको हो । जसरी त्यो डोरी प्रकाशित हुँदा त्यो सर्प होइन, डोरी पो रहेछ भन्ने यथार्थ ज्ञान हुन्छ, त्यसपछि सर्प भनेर डराएको मान्छे निडर बन्दछ, त्यसैगरी अज्ञानको आवरणले ढाकेको ज्ञान जब प्रकाशीत हुन्छ, त्यसपछि मात्र जीवले केवल एक आत्मालाई साक्षी, सत्स्वरूप छ भन्ने जान्दछ र ब्रह्मस्वरूपमा प्राप्त भई अक्षय्य सुखभोग गर्दै रहन्छ । यही सत्स्वरूप आत्मतत्त्वको विवेचन रामायणमा यसरी गरिएको छ -

आत्मा हो सुख रूप दुःख रूपको संसार छ उस्मा कहाँ
अज्ञानले गरि मात्र सत्य रूपले भल्कन्छ आत्मा महाँ
ज्ञानले लिन् पनि हुन्छ डोरि कन साँप् बुभ्रुनु छ जस्तो फगत्
तस्तै ईश्वरमा अनेक् तरहको देखिन्छ यस्तो जगत् ॥ सुन्दरकाण्ड : १३८

यस्तै आत्मा स्वयंप्रकाशरूप छ । स्वयंप्रकाश हुनु भनेको आफैँ प्रकाशरूप हुनु र आफ्नै प्रकाशले आफू प्रकाशीत हुनु हो । संसारमा जति पनि विषयहरू छन्, ती सबै भिन्न-भिन्न इन्द्रियद्वारा प्रकाशित हुन्छन्, तर केवल आत्मतत्त्वलाई कुनै पनि इन्द्रियले प्रकाशित गर्न सक्दैन । यसर्थ इन्द्रियजन्य ज्ञानद्वारा प्रकाशीत नहुने बरु इन्द्रियसहित सम्पूर्ण सांसारिक व्यवहारलाई समेत सिद्ध गर्ने भएकाले नै आत्मा स्वयंप्रकाश छ । यस्तो स्वयंप्रकाशरूप आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप पनि छ । आत्मा सम्पूर्ण ज्ञानहरूलाई प्रकाशित गर्दै रहन्छ । यसरी सम्पूर्ण विश्वसृष्टिलाई प्रकाशित गर्नु र आफू अरु कुनै वस्तुबाट प्रकाशित नहुनुलाई वेदान्तमा चिद्रूपत्व भनिन्छ । यही आत्माको चिद्रूपतालाई रामायणले यसरी अभिव्यक्त गरेको छ -

जानोस् जो छ जगत् प्रकाश सकल यो हो आत्मसत्ता भनी
येही तत्त्व बुभी त पूर्ण रूपको होइन्छ आफू पनी ॥ उत्तरकाण्ड : १४१^{३/४}

ब्रटदेखि तृणपर्यन्तका सबै जीवहरूमा आत्मदर्शन गर्ने जीवन्मुक्त व्यक्तिलाई कुनै सांसारिक ताप हुँदैन । किनकि ऊ पहिले नै मुक्त भइसकेको हुन्छ र सांसारिक पदार्थ या विषय हुनु र नहुनु, भोग गर्नु र नगर्नुले उसमा केही असर गर्दैन । अतः सामान्य व्यक्तिहरूले आत्मसाक्षात्कारका लागि सर्वप्रथम आफ्ना सम्पूर्ण इन्द्रियहरूलाई वशमा राख्नुपर्दछ । इन्द्रियहरू बलवान् भएकाले उनीहरूले जीवलाई सधैं विषयहरूमा फँसाइरहन्छन् । विषयलाई त्याग्न नसक्दा जीव यसैमा लिप्त भइरहन्छ । विषयबाट मोह हट्न नसक्दा यही संसार नै प्राप्त भइरहन्छ । त्यसैले संसार प्राप्त गराइने त्यस्ता विषयहरूबाट टाढा इन्द्रियहरूलाई खिँची आफ्नो वशमा ल्याउनु जरुरी हुन्छ । इन्द्रियवशमा भइसकेपछि मात्र व्यक्तिले आत्मचिन्तन गर्न सक्दछ । त्यसैले त इन्द्रियजयी हुनु आत्मचिन्तनका लागि अधिकारीको पहिलो आवश्यकता मानिन्छ । विषयबाट इन्द्रियहरूलाई हटाई स्ववशमा राख्न सक्षम इन्द्रियजयी अर्थात् जितेन्द्रिय मात्र आफैँमा स्थित हुन सक्दछ । आफैँमा स्थित हुनु भनेको आफ्नो स्वरूपको ज्ञान गर्नु हो । जब व्यक्तिले आफ्नो स्वरूपको ज्ञान गर्न सक्दछ, त्यसबेला उसका लागि विषयहरू तुच्छ ठहरिन्छन् । यसरी विषयविमुख भइसकेपछिको समयमा मात्र त्यस्तो व्यक्ति आत्मसाक्षात्कारमार्गको अधिकारी बन्न सक्दछ । रामायणमा विषयत्यागको प्रसङ्गलाई यसरी कोट्याइएको छ –

सोही आत्म म हूँ भनी दृढ भयो ज्ञानका विचारले जसै
जीवन्मुक्त भनी कहिन्छ जन त्यो पर्दैन तापमा कसै।
सब् इन्द्रियशमन् गरेर बलवान् कामादिको नाश गरी
अभ्यास् गर्नु समाधिमा त सहजै देखिन्छु साम्ने हरी ॥ उत्तरकाण्ड : १४३

यसैगरी सांसारिक सुखदुःख क्षणिक हुन् र यिनै सुखदुःखको कारणले व्यक्ति आत्मसाक्षात्कारको मार्गमा अघि नबढी यही संसारमा अल्मलिइरहेको हुन्छ । सामान्यतः संसारमा इष्टवस्तुको प्राप्तिलाई सुख र अनिष्टवस्तुको प्राप्तिलाई दुःख मानिन्छ । मानिसहरू सधैं यही सांसारिक सुखका पछाडि दौडिरहेका हुन्छन्, तर उनीहरू जान्दैनन् कि संसारमा जन्म लिनु नै सबैभन्दा ठूलो दुःख हो भनेर । जब मानिस यस संसारमा जन्म लिन्छ, तब नै उसले संसारमा जिउने क्रममा सुखदुःखको भोग भोग्नुपर्ने हो, नजन्मिएको व्यक्ति त सांसारिक सुखदुःखबाट सधैं टाढा नै रहिरहन्छ । यसर्थ व्यक्तिले सानातिना सुखहरूको पछाडि नलागी पारमार्थिक सुखप्राप्तिको चाहना गर्नुपर्दछ र आत्मसाक्षात्कारको मार्गमा लाग्नुपर्दछ । आत्मसाक्षात्कार गर्न लागेका व्यक्तिहरूलाई सामान्य सांसारिक दुःख, बाधा, व्यवधानहरू त अवश्य पर्छन् नै, तथापि त्यस्ता सामान्य

दुःखहरूलाई तुच्छ तथा प्रारब्धका कारण भएका हुन् भन्ने ठानी त्यसको बेवास्ता गर्दै सधैं पूर्ण, अनन्त, आनन्दमय, अनादि आत्माको चिन्तन गरिरहनुपर्दछ। यसप्रकार सधैं तन्मयताका साथ चिन्तन गरेको खण्डमा व्यक्तिले सांसारिक पाञ्चभौतिक अवस्थामा दुःखानुभव गरे पनि अन्तमा संसार तथा संसारका तुच्छ विषयहरूलाई अतिक्रमण गरी पूर्ण ब्रह्मस्वरूप भई पूर्णसुखको अनुभव गर्न पुग्दछ र परब्रह्ममा प्राप्त हुन्छ। यही परब्रह्मप्राप्तिको विषयप्रतिपादन रामायणले यसरी गरेको छ –

येही पूर्ण अनन्त आत्मरूपको ध्यान नित्य गर्दै रहोस्
जो प्रारब्ध छ सो बुझे बलियो ई दुःख सुख सब सहोस्।
येही रित् सित दिन् बिताउँछ भन्या यो देह छुट्ला जसै
संसारका सब दुःख छाडि कन त्यो लिन् हुन्छ मैमा तसै ॥ उत्तकाण्ड : १४४

पाञ्चभौतिक (पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाशले परिपूर्ण) शरीर क्षणिक र नाशवान् छ। यस नाशवान् शरीरद्वारा अनन्त सुखको चाहना गर्नु मूर्खता मात्रै हो। यो शरीर लिएर नै हामीले एकमात्र सुखस्वरूप आत्मसाक्षात्कार गर्न असमर्थ हुन्छौं। त्यसैले क्षणिक सुखलाई तुच्छ ठानी सांसारिक सम्पूर्ण व्यवहारहरूलाई त्यागेर सम्पूर्ण वस्तुहरूलाई आत्मरूप जानेर आत्माको मात्रै चिन्तन गरिरहनुपर्दछ। यसपछि संसारका सारा नदीहरू अन्तमा समुद्रमा गएर आफ्नो स्वरूप त्यागेर समुद्रको नाम र रूपमा अवस्थित भए नै आत्मसाक्षात्कारपश्चात् व्यक्ति पनि अनन्त पूर्ण आत्मस्वरूप ग्रहण गरी आत्मामा नै अवस्थित हुन्छ। यही कुरा रामायणमा यसरी अभिव्यक्त भएको छ –

आदीमा न त अन्त्यमा न बिचमा यो देहधारी बनी
पूर्वानन्द हुँदै न जान्नु सबले यो सत्य बात् हो भनी।
तस्मात् यो विधि छोडि गर्नु जनले आत्मैविचार खुप् गरी
त्यो मैमा मिलि जान्छ जल् जलधिमा पाँचेर मील्या सरी।। उत्तरकाण्ड : १४५

त्यस्तै आत्मसाक्षात्कारको मार्गमा लागेको व्यक्तिले ओङ्कारलाई ब्रह्माकारवृत्तिको उदय हुनुपूर्व जगत्देखि अभिन्न ठान्नुपर्दछ। ओङ्कारमा रहेका अ, उ र म यी तीन मात्राहरूले मनका वृत्ति जाग्रत्, स्वप्न र सुषुप्तिका तीन अभिमानी विश्व, तैजस र प्राज्ञलाई बुझाउँदछन्। यस्तै ओङ्कारको विन्दुले चाँहि पूर्ण ब्रह्मलाई बुझाउँछ। अकारवाच्य विश्वलाई उकारवाच्य तैजसमा, उकारवाच्य तैजसलाई मकारवाच्य प्राज्ञमा र मकारवाच्य प्राज्ञलाई ओङ्कारको विन्दुप्रतिपाद्य चिद्घन ब्रह्ममा

विलय गरेर मुमुक्षु ब्रह्मरूपले अवस्थित हुनुपर्दछ । जब जीव विश्व, तैजस र प्राज्ञ अवस्थाहरूलाई जानेर अन्तमा ओङ्कारको विन्दुप्रतिपाद्य तुरीय अवस्थालाई जान्दछ, तबमात्र उसले शान्ति प्राप्त गर्दछ र केवल उपाधिरहित आत्मालाई जान्दछ । यही कुरालाई रामायणले यसरी प्रतिपादन गरेको छ –

ओङ्कार् वाचक हो सबै जगतको अज्ञान् अवस्था महौं
ज्ञानोत्तर हुन सकछ वाचक कहाँ लिन् हुन्छ आत्मै महौं
आत्मामा जब लिन् भया अ उ म तिन् विश्वादि साक्षीसहित्
आत्मै मात्र रहन्छ तेस् बखतमा निर्मल् उपाधीरहित् ॥ उत्तरकाण्ड : १४२

यसरी सारा इन्द्रियहरूलाई जितेर आफैँमा स्थित रहनुलाई गीतामा स्थितप्रज्ञ भनी बताइएको छ । स्थितप्रज्ञ व्यक्ति सर्वप्रथम आफ्नो वास्तविक स्वरूपलाई जानिसकेपछि अन्य सम्पूर्ण विषय या पदार्थहरूलाई असत् ठान्दै त्यस विषयहरूबाट विरत हुन्छ । विषयभोग त्यागी आत्मचिन्तनमा साधनारत योगीले मात्र सहजै आत्मसाक्षात्कार गर्न सक्दछ र यसपछि उसले सांसारिक दुःखमा फँस्नुपर्दैन । अतः ज्ञान हुनुभन्दा अगाडि सर्वप्रथम स्थितप्रज्ञ बन्नु जरुरी हुन्छ। प्रारम्भमा ब्रह्मवाच्य ओङ्कारलाई जगत्देखि अभिन्न मानेर उपासना गर्दै जब मुमुक्षु व्यक्तिले ओङ्कारको विन्दुप्रतिपाद्य तुरीय अवस्थालाई जान्दछ, तबमात्र उसले शान्ति प्राप्त गरी संसार तर्दछ । यसरी नै रामायणले आत्मतत्त्वको प्रतिपादन गरेको छ ।

३.२.७ भक्ति

भजनं भक्तिः अर्थात् ईश्वरको भजन गर्नु नै भक्ति हो भनेर पुराणहरूमा बताइएको पाइन्छ । श्रीमद्भगवद्गीतामा पनि भक्तिबारे धेरै चर्चा भएको पाइन्छ । भक्ति सगुण तथा निर्गुण दुबैको हुन्छ । अझ भन्ने हो भने भक्ति पनि ईश्वरको उपासना हो । भक्तिलाई शास्त्रादिले नौ प्रकारमा विभाजन गरेका छन्, तथापि नामसङ्कीर्तन तथा सत्सङ्गलाई भक्तिका मुख्य रूपमा लिइन्छ । भक्तिले पनि ईश्वरको प्राप्ति हुन्छ र मोक्षमार्गमा पुगिन्छ भन्ने अद्वैत वेदान्त राद्धान्त देखिन्छ । रामायण पनि रामकथामा आधारित कृति भएकाले यहाँ भक्तिबारे प्रशस्त चर्चा गरिएको पाइन्छ । रामलाई परमात्माको रूपमा व्याख्या गर्दै रामायणले राममा भक्ति गरी मुक्त हुन साधकहरूलाई उपदेश पनि गरेको छ ।

भगवद्भक्ति गर्नुको मुख्य प्रयोजन भगवद्भावमा प्राप्त गर्नु हो या त कुनै कामनापूर्ति गर्नु हो । अद्वैत वेदान्त दर्शनले भक्ति पनि निष्काम हुनुपर्दछ र त्यो मोक्षभावनाले अभिप्रेरित हुनुपर्दछ भनेको छ । रामायणमा पनि यस्तै किसिमको भक्ति देखाइएको छ । रामायणमा देखाइएको भक्ति कुनै कामनापूर्तिका लागि नभएर केवल संसारबन्धनबाट मुक्त हुनका लागि हो भन्ने कुरा यस श्लोकले स्पष्ट पार्दछ :

क्या बात् ! धन्य रहेछु आज म प्रभो ! आस्रा गन्याथ्याँ जती ।

रातोदिन् रटना थियो चरणको भै गो शरणको गती ॥

खाडल् खुप् गहिरो खनेर उसमा यो देह मेरो धरी ।

पोली भस्म गराइ बस्सनु हवस् जान्छु म संसार तरी ॥ अरण्यकाण्ड : १०९

यसै क्रममा पुराणादिले बताएका नवधा भक्तिको कुरालाई पनि उठान गर्दै रामायणमा नवधा भक्तिमध्ये सत्सङ्गलाई बढी प्राथमिकता दिइएको छ । केवल सत्सङ्गले मात्र पनि भक्तिका अन्य प्रकारहरू सहजै मिल्दछ, तसर्थ भगवद्भक्तिका लागि सर्वप्रथम सज्जनहरूको सङ्गत गर्नुपर्ने र उनीहरूको सङ्गतले आफ्ना आन्तरिक कलुषहरूको नष्ट गरी भगवद्भावमा पुगनुपर्ने कुरा व्यक्त गर्दै सत्सङ्ग भइसकेपछि अन्य कुनै भगवद्भाव प्राप्तिका लागि अन्य कुनै ठूलो कुराको आवश्यकता नपर्ने भाव यसरी रामायणमा आएको छ :

नौ साधन् कि त भक्ति छन् ति नवमा पैल्हे त सत्सङ्ग हो ।

पैल्हे साधन पो भयो पनि भन्या बाँकी रह्याका ति जो ॥

आद् साधन्हरू हुन् ति ता क्रमसितै मिल्छन् असत् सङ्गले ।

सत्को सङ्ग भया सबै बनि गयो क्या हुन्छ कुन् सङ्गले ॥ अरण्यकाण्ड : ११५

सज्जनहरूको सङ्गतले जब आन्तरिक मलहरू विनाश हुन्छन्, त्यसपछि ईश्वर पनि भक्तमा अनुगृहित हुने र भक्तलाई दर्शनदेखि लिएर मोक्षसम्मका सबै कुरा दिन्छन् । ईश्वरको अनुकम्पा भएपछि भक्तलाई पाउन बाँकी कुनै वस्तु रहँदैन, जसले गर्दा भक्तका सम्पूर्ण दुःखहरू नाश हुन्छन् र त्यस्तो भक्त नित्य सुखलाई प्राप्त गर्न समर्थ हुन्छ भन्दै रामायणमा भक्तिको यसरी प्रशंसा गरिएको छ :

उस् जन्ममा अधिक भक्ति गन्यौ र ऐल्हे ।

दर्शन् दियोँ नतर भट्ट म मिल्छु कैल्हे ॥

मेरो स्वरूप र इ वचन् अब सम्भिलीया ।

छुटनन् ति दुःख तिमिलाइ जती त थीया ॥ किष्किन्धाकाण्ड : ७२

भक्तिका दृष्टिले रामायण महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ मानिन्छ । अहं रामायणमा आएको हनुमान्को भक्ति त अहं पनि संसारमा प्रचलित छ र उनै हनुमान् जो रामको भक्ति गरेर भक्तहरूमा श्रेष्ठ भई चिरञ्जीवी बन्न पुगे । रामायणमा भक्तिको उदाहरण हनुमान्, शबरी आदि पात्रहरूका माध्यमले पनि दिइएको छ, जसको भक्ति अनुपमेय रहेको छ । भगवान् पनि भक्ति गर्ने भक्तका वश हुन्छन् र भक्तले आफ्नो सम्पूर्ण अभीष्ट प्राप्त पनि भगवान्बाट प्राप्त गर्दछ । भगवद्भक्तिमा डुबेको त्यस्तो भक्त अभय प्राप्त गरी सांसारिकबन्धनको भयबाट पनि सधैंका लागि मुक्त हुन्छ भन्दै रामायणले त्यसलाई यसरी स्पष्ट पारेको छ :

धन्यै भयाँ म अहिले प्रभुको स्मरण भो ।

संसारको भय छ जो उ त आज दूर भो ॥

जस्तो मिल्यो म कन सङ्ग र भक्ति ऐल्हे ।

यस्तै रहोस् यहि म पाउँ न बिसुँ कैल्हे ॥ सुन्दरकाण्ड : २५

यसैगरी भगवान्लाई प्राप्त गर्ने सम्पूर्ण साधनहरूमा भक्ति मुख्य साधन हो । भक्तिबाट ज्ञान प्राप्त गर्नुका साथै अज्ञानको नाश पनि हुन्छ । भक्तिविनाको कर्म पनि निष्फल हुने भएकाले भक्तिपूर्वक गरिएको कर्मले व्यक्तिलाई मोक्ष पनि प्रदान गर्दछ भन्दै रामायणमा भक्तिको खूब प्रशंसा गरिएको छ :

भक्ती मुख्य छ सर्व साधन महौँ भक्ती छ सब् ज्ञान् दिन्या ।

भक्तीले सब मुक्त हुन्छ दुनियाँ यो नित्य जानी लिन्या ॥

भक्तीहिन् भइ कर्म गर्दछ भन्या यो निष्फलै हो भनी ।

जानी श्रीरघुनाथका चराणमा भक्ती लगाऊ पनी ॥ युद्धकाण्ड : १६६

भगवान् भक्तको वशमा हुने भएकाले श्रद्धापूर्वक र कामनारहित भई गरिएको भक्तिले भगवान्को पूर्ण स्वरूपलाई प्राप्त गर्न सकिन्छ । भगवान्का अनेक अवतार भएकाले जुनसुकै रूपको भक्ति गरे पनि त्यसले उही परमात्मालाई प्राप्त गर्ने भन्दै (श्लो. १६७) रामायणमा जसले भगवान्को

भक्तिमा रात दिन बिताउँछन्, उनकै चरित्रगान गर्दछन् र त्यसमै मग्न हुन्छन्, त्यस्ता भक्तहरूको कर्माधीन सम्पूर्ण पापहरू नष्ट भएर उनीहरूले भगवद्लोकको सम्पूर्ण ऐश्वर्यको भोग गर्दछन् भन्ने भाव रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ :

जो रामचन्द्र तिर रात् दिन चित्त धर्छन् ।

राम् कै चरित्र पढि खुप् सित मग्न पर्छन् ॥

तिन्का ति कर्मवशका सब पाप छुट्छन् ।

वैकुण्ठका कसल सौख्य तिनै त लुट्छन् ॥ युद्धकाण्ड : १६८

यसरी भक्ति पनि रामायणमा धेरै स्थानमा आएको छ । रामायणमा आएको भक्ति अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तमै आधारित छ र यहाँ भक्ति कामनारहित भई संसारसागर तर्नका लागि गर्नुपर्ने भाव व्यक्त भएको छ । यस्तो भक्तिले व्यक्तिको आन्तरिक कुभावनाहरू नष्ट हुँदै ईश्वरप्राप्तिको वा मोक्षप्राप्तिप्रति प्रयत्न हुन्छ र फलतः त्यस्तो व्यक्तिले नित्य र अनित्य वस्तुको ज्ञान गरी नित्य वा सत्य वस्तु आत्मप्राप्तिमा प्रयास गर्दछ भन्ने भाव रामायणमा आएको देखिन्छ ।

३.२.८ मोक्ष चिन्तन

मुच्चु मोचने धातुबाट बनेको मोक्ष शब्दले मुक्ति भन्ने अर्थ दिन्छ । अद्वैत वेदान्त दर्शनले मोक्षलाई विशेष रूपमा चर्चा गरेको छ । जीव अज्ञानका कारण संसारमा रुमल्लिरहेको र अनेक दुःख, कष्ट भोग्न बाध्य भएकाले संसारचक्रमा घुमिरहेको छ । आफ्नो स्वरूप चिन्न नसकी अज्ञानका कारण संसारमा कर्म गर्दै सोही अनुसारको फलमा निरत भएको जीवले अज्ञानलाई छुटाउन नसकेकाले मोक्षको अधिकारी बन्न नसकेको हो । कर्मले जीवलाई संसारमा घुमाइरहने हुनाले अद्वैत वेदान्त दर्शनमा कर्मलाई छाडी निष्काम गर्न सुभाइएको पनि छ । यस्तो निष्काम कर्मले कर्मसञ्चित नहुने र संसारचक्रमा पुनः कर्मफलको लागि जन्मनु नपर्ने भएकाले त्यसले जीवलाई मोक्षको अधिकारी बनाउँछ । वास्तवमा मुक्ति वा मोक्ष भनेको अविद्याको नाश नै हो । आत्मज्ञानबाट अज्ञानको नाश हुने र आत्मतत्त्वलाई प्राप्त गरी जीव मुक्त हुने हुनाले अद्वैत वेदान्त दर्शनमा ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति(ब्रह्मलाई जान्ने ब्रह्म नै हुन्छ), तरति शोकमात्मवित्(आत्मज्ञले शोकबाट पार पाउँछ) जस्ता महावाक्यहरूमार्फत् मोक्षको स्वरूपलाई ब्रह्मको ज्ञान र शोकबाट मुक्ति हुनु हो भनी

चिनाइएको छ । पूर्वीय दर्शनका अन्य आस्तिक दर्शनले भैं अद्वैत वेदान्तमा पनि मुक्ति वा मोक्षको दुई स्वरूप पाइन्छ : जीवन्मुक्ति र विदेह मुक्ति । वास्तवमा मुक्त हुनु वा मोक्ष प्राप्त गर्नु भनेको आफ्नो स्वरूपलाई चिन्नु हो र अहं ब्रह्मास्मि अर्थात् म नै ब्रह्म हुँ भन्ने ज्ञान गर्नु हो । जबसम्म अज्ञान रहन्छ, तबसम्म जीवले आफूलाई चिन्न नसक्ने भएकाले अविद्याको नाश गरेर आफ्नो जीवभावलाई हटाई व्यापक आत्मतत्त्वमा आफूलाई सामेल गराउनुपर्दछ । जसले जीव ब्रह्मभावलाई प्राप्त गर्दछ र संसारबन्धनबाट मुक्त हुन्छ । अद्वैत वेदान्त दर्शनले बताएको यही मोक्षको बारेमा भानुभक्तीय रामायणमा पनि विभिन्न स्थानमा चिन्तन मनन भएको पाइन्छ ।

रामायणमा रामकथालाई मुख्य रूपमा अगाडि सारिएकाले रामको भक्ति गर्नेले मुक्ति पाउने विचार यहाँ यत्र तत्र छरिएर रहेका छन् । रामायणको प्रारम्भ बालकाण्डदेखि उत्तरकाण्डसम्म नै मोक्षका बारेमा विभिन्न प्रसङ्गमा चर्चा गरिएका छन् । रामायणको बालकाण्डमै रामको स्वरूपलाई चिनेर सगुण स्वरूपको भक्ति गर्ने व्यक्ति संसाररूपी समुद्रबाट पार पाई मुक्त हुन्छ भन्दै उनमा अटल भक्ति गर्नुपर्ने र उनलाई जगत्का स्वामी मान्नुपर्ने कुरा आएको छ । यस प्रसङ्गमा भक्तिलाई संसारसागरबाट पार पाउने नौका अर्थात् डुङ्गाको रूपमा चित्रण गरी त्यसमार्फत् मोक्षरूपी रामधाम प्राप्त गर्ने कुरालाई यसरी व्यक्त गरिएको छ :

हे नाथ ! बिन्ती म गर्दछु हजुरमा राम् हुन् जगत्का पती ।

राम् देखी अरु कोहि छैन जनका संसार तन्या गती ॥

जस्मा भक्ति गन्थो भन्या अति गभिर् संसार सागरमहाँ

नौका भैं तरि जान्छ भट्टपट गरी तेस् नर्कि देहै तहाँ ॥ बालकाण्ड : २५

अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तमा मोक्षका लागि साधनहरूको व्याख्या गरिएको छ । ती साधनमा नित्य र अनित्य वस्तुको विवेक, लौकिक र पारलौकिक फलभोगमा वितृष्णा, शमदमादि गरिएका छ वटा साधन र मोक्षको इच्छा पर्दछन् । जबसम्म व्यक्तिले नित्य र अनित्य वस्तुको विवेक गर्न सक्दैन, तबसम्म उसलाई के गर्ने र के नगर्ने भन्ने कुरामा निर्णय लिने क्षमता प्राप्त हुँदैन । तसर्थ नित्य र अनित्य वस्तुको विवेक गरी नित्य वस्तुको प्राप्ति र अनित्य वस्तुको परिहारका लागि लाग्नुपर्दछ । जसका लागि आत्मचिन्तन गर्ने वा सत्सङ्ग गर्नुपर्दछ । रामायणमा सत्सङ्गबाट पनि मोक्ष प्राप्त गर्न सकिने कुरालाई यसरी व्यक्त गरिएको छ :

सायुज्यै मुक्ति मिल्ला तिमि कन सुन यो देह जैले त छुट्ला ।

भन्न्या आज्ञा प्रभूको सुनि कन अब ता कर्मको पाश टुट्ला ॥

भन्न्या यो मन् ऋषीको हुन गइ बहुतै चित्तमा हर्ष पाया ।

सीताराम्ले अगस्ती सित गइ कछु दिन् बस्न मनले चिताया ॥ अरण्यकाण्ड : १७

मुक्तिकै प्रसङ्गमा भक्तिलाई मुक्तिसँग जोडी भक्तिबाट पनि मोक्ष प्राप्त गर्न सकिने कुरालाई रामायणको अरण्यकाण्डमा विशेष उठान गरिएको छ । यस प्रसङ्गमा भक्तिका ९ साधनमध्ये पहिलो साधन सत्सङ्ग हो भन्दै सत्सङ्गबाट नै भक्तिका बाँकी ८ साधनहरू क्रमशः प्राप्त हुँदै जाने भएकाले सत्सङ्गलाई विशेष महत्त्व दिइएको छ । यस क्रममा सत्सङ्गले भगवद्भक्ति बढ्दै जाने र भगवद्प्राप्तिको मार्गमा अगाडि बढ्न सकिन्छ । जसले गर्दा भक्तले भगवान्को भक्तिमार्फत् मुक्ति प्राप्त गर्न सक्दछ । भगवान्लाई प्राप्त गर्नु भनेकै मुक्ति प्राप्त गर्नु हो । किनभने भगवान्को प्राप्ति भइसकेपछि सम्पूर्ण दुःखहरू छुट्दछन् अनि जसले भगवान्लाई प्राप्त गर्दछ, त्यसको प्राप्त गर्न बाँकी कुनै वस्तु रहँदैन । यही कुरालाई निम्न २ श्लोकले यसरी अभिव्यक्त गरेका छन् :

सत्को सङ्ग भै रह्याकी दिन दिन म उपर भक्ति ठूलो भयाकी ।

सज्जनको सङ्ग पाई कन सब गुणमा पार पाँची गयाकी ॥

देख्याँ मैले र दर्शन दिन भनि खुसिले आज आफैँ म आई ।

दीयाँ दर्शन र पायौ तिमि अधम भया पाउँथ्यौ क्या मलाई ॥ अरण्यकाण्ड : ११६

यसैगरी रामायणको सुन्दरकाण्डमा पनि मुक्तिको चर्चा गरिएको छ । यहाँ आत्मतत्त्वविवेकको कुराको उठान गर्दै आत्मालाई नित्य जानेर अनि देहलाई अनित्य ठानेर आत्मतत्त्व प्राप्तिका लागि प्रयास गर्नुपर्ने कुरा बताउँदै ईश्वरप्रणिधान अर्थात् ईश्वरको शरण पर्नुपर्ने कुरा आएको छ । आत्मतत्त्व बुझिसकेपछि पाञ्चभौतिक देह अनित्य वा भ्रुटो भन्ने स्वतः थाहा हुन्छ र त्यस्तो व्यक्तिलाई अनित्य जगत्देखि वितृष्णा पैदा हुन्छ । जसले गर्दा उसले एकमात्र भगवद्आश्रयलाई आफ्नो अभिधेय ठान्छ र त्यो व्यक्ति सहजै मोक्षमार्गमा प्रवृत्त हुन सक्दछ । यही कुरा यसरी रामायणमा प्रस्तुत भएको छ :

आत्मा सत्य म हूँ भनेर बुझिले यस् देहलाई पनि ।

भ्रुटो जान् पृथिवी र जलहरू मिली भ्रुट्टै बन्याको भनी ॥

तर्लास् यो मनमा लिइस् पनि भन्या तान्या उनै विष्णु छन् ।

जो हो विष्णु उ राम हुन् शरण पर् रिस उदछ तेरा त भन् ॥ सुन्दरकाण्ड : ११४

यसैगरी मुक्तिका लागि भगवत्स्मरण मात्र पनि पर्याप्त हुने कुरा रामायणमा अभिव्यञ्जित भएको छ । रामायणको यो प्रसङ्ग श्रीमद्भागवतमहापुराणमा आएको अजामिलको कथासँग मिल्दोजुल्दो देखिन्छ । अजामिलले मर्ने बेलामा छोरालाई नारायण भनेर बोलाउँदा मुक्त भए भैं विनाभक्ति रामनामले पनि सम्पूर्ण दुःख छुट्ने र आध्यात्मिक, आधिदैविक र आधिभौतिक तापबाट पनि मुक्त हुने हुन्छ भने भक्तिपूर्वक लिइएको रामनामले त भन् सायुज्य मोक्ष दिन्छ । यही कुरा यसरी रामायणले व्यक्त गरेको छ :

राम्का फगत् स्मरणले पनि दुःख छुट्छन् ।

आध्यात्मिकादि सब ताप् पनि जल्दि टुट्छन् ॥ सुन्दरकाण्ड : १२८^{१/२}

यस्तै मुक्तिसम्बन्धी प्रसङ्ग रामायणको युद्धकाण्डमा व्यापक रूपमा पाइन्छ । राम र रावणको युद्धका क्रममा रामलाई परमात्मा भन्ने जानेर पनि रामसँग युद्ध गर्न तत्पर ज्ञानी रावणले रामबाट मर्नु नै मुक्ति प्राप्त गर्नु हो भन्ने विचार अभिव्यक्त गरेको छ । आफू रामद्वारा मारिने भए पनि आफू मरेपछि शोक नगर्न उसले आफ्नी पत्नी मन्दोदरीलाई सम्झाएको छ । यस प्रसङ्गमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको तरति शोकमात्मवित् अर्थात् आत्मवेत्ताले शोकबाट पार पाउँछ भन्ने कुरालाई जस्ताको त्यस्तै प्रस्तुत गरेको छ । आत्मज्ञान बुझिसकेपछि अज्ञानको स्वतः नाश हुन्छ । किनभने उज्यालो भएपछि अन्धकार हटे भैं आत्मज्ञान र अज्ञान आपसमा विपरीत तत्त्व हुन्, तसर्थ आत्मज्ञान हुनु भनेको अज्ञानको नाश हुनु हो । यस्तो अज्ञान नाश भएपछि व्यक्ति सांसारिक शोक र मोहमा पर्दैन, जसले गर्दा ऊ मोक्षमार्गमा स्वतः प्रवृत्त हुन्छ । यसलाई रामायणले यसरी प्रस्तुत गरेको छ :

आत्मज्ञान् स्वरूप् बुभेरे मनले अज्ञानको नाश गरी ।

स्वस्थै भै रहु शोक् न मान तिमिले क्या हुन्छ यो शोक् गरी ॥

हे मन्दोदरि ! माछुं राम् कन सहज् सङ्ग्राम ठूलो गरी ।

रामैले यदि मर्दछन् त पनि बेस् जान्या छु संसार तरी ॥ युद्धकाण्ड : २३४

अद्वैत वेदान्त सिद्धान्त अनुसार जब व्यक्ति आत्मज्ञ हुन्छ, त्यसबेला उसलाई सांसारिक पदार्थबाट वितृष्णा पैदा हुन्छ । उसमा कुनै कामका लागि रागद्वेष रहँदैन, पुत्रपौत्रादिमा अहंता र

ममता पनि रहँदैन, जसले गर्दा आत्मराम (आफैमा रमाउने) बनी ऊ जीवन रहेसम्म संसारमा रहन्छ र देह छुटेपछि मोक्ष प्राप्त गर्दछ । मोक्ष प्राप्त गरिसकेपछि पुनः संसारचक्रमा फँस्नु नपर्ने भएकाले सबैभन्दा सुख त्यसमै हुन्छ भन्ने भाव रामायणमा रावणले यसरी अभिव्यक्त गरेको छ :

रागद्वेषका भेल चल्छन् भँवरि सरि इ युग् घुम्दछन् बीच माहाँ ।

पुत्रादी मत्स्य भँ छन् रिस पनि वडवानल् सरीको छ ताहाँ ॥

कामैको जाल् छ ठूलो छ त पनि चलियो तेहि जाल्लाई फारी ।

संसारसागर सहज्मा तरि कन हरि थ्यै बस्न जान्याछु पारी ॥ युद्धकाण्ड : २४३

यस्तै गरी मुक्तिका लागि भगवान्को नाम नै पर्याप्त हुने कुरालाई रामायणमा पुनः उपस्थापित गरिएको छ । रावणले रामसँग द्वेष गर्दागर्दै पनि मुक्ति पाएको प्रसङ्गलाई छुँदै चाहे भक्तिले होस्, या द्वेषले ईश्वरको नाम मुक्तिका लागि पर्याप्त हुन्छ । जानेर खाए पनि नजानेर खाए पनि विष खायो भने मरिन्छ र अमृत खायो भने अमरता प्राप्त गरिन्छ, त्यसैगरी भगवद्प्राप्तिका लागि द्वेष भए पनि भक्ति भए पनि नाम कीर्तन मात्र गरे भगवान्लाई प्राप्त गरिन्छ । भगवान्लाई प्राप्त गर्नु भनेको मोक्ष प्राप्त गर्नु हो । यही कुरा रामायणले यसरी पुष्टि गरेको छ :

साँचो भन्छु म आज देवगण हो ! यसले बहुत् ध्यान् गन्थो ।

सीतानाथ् प्रभुको र यो तब सहज् संसारसागर तन्थो ॥

भक्तीले भयले अवर तरहले कौनै प्रकारले गरी ।

ध्यान् सीतापतिको गन्थो पनि भन्या जाइन्छ संसार तरी ॥ युद्धकाण्ड : २७०

उत्तरकाण्डमा यही कुरालाई अर्को तरिकाले स्पष्ट पारिएको छ, यसरी :

जो विष्णुका पूजन नित्य गर्छन् ।

जो विष्णुका बाहुलि देखि मर्छन् ॥

तेस्ता महात्मा तहिँ बस्न जान्छन् ।

त्रैलोक्यका विर् त ति तुच्छ मान्छन् ॥ उत्तरकाण्ड : ९६

यस प्रसङ्गमा ईश्वरको पूजन गर्ने वा ईश्वरलाई द्वेष गरी ईश्वरद्वारा मारिने जोसुकै हुन्, उनीहरू भगवद्भावमा प्राप्त हुने र उनीहरूले संसारका भोगहरूलाई तुच्छ ठान्ने कुरा व्यक्त गरिएको छ ।

रामायणको उत्तरकाण्डमा रहेको १२० श्लोकदेखि १४९ श्लोकसम्मको भागलाई रामगीताका नामले पनि चिनिन्छ । यहाँ जम्माजम्मी ३० श्लोकमा सम्पूर्ण अद्वैत वेदान्तको सिद्धान्तलाई प्रस्तुत गरिएको छ । अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तका आधारमा रामायणको अध्ययन गर्न यति ३० श्लोकमात्र पनि पर्याप्त हुन्छ । यी ३० श्लोकभित्र पञ्चीकरण, जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्तिका साथै कर्म, संसार, माया, जीवात्मा, परमात्माको स्वरूपको वर्णन गरी मोक्षको प्रसङ्ग पनि ल्याइएको छ । यस क्रममा मोक्षाभिलाषी व्यक्तिले अज्ञानको नाशका लागि गर्नुपर्ने कुराहरू प्रधानताका साथ आएका छन् । जसलाई अझ विशेष रूपमा विश्लेषण गर्न सकिन्छ ।

अद्वैत वेदान्त दर्शनले जीवले आत्मतत्त्वलाई आफैँ हो भनेर बुझिसकेपछि मात्र मुक्त हुन्छ भन्ने विचार पाइन्छ । तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः (ईशावास्योपनिषद्) अर्थात् ब्रह्मलाई आफैँ हो भनेर जानिसकेपछि त्यहाँ शोक पनि रहँदैन, मोह पनि रहँदैन र त्यो मुक्त हुन्छ । तसर्थ त्यसका लागि मुमुक्षु व्यक्तिले जीवनकालमा नै त्यो आत्मा म नै हुँ भनेर जान्दछ, त्यो जीवन्मुक्त हुन्छ । जीवन्मुक्त मुमुक्षुका लागि सांसारिक वासना तुच्छ हुन्छन् र संसारमा ऊ स्वतन्त्र विचरण गर्दछ । तर त्यसका लागि जितेन्द्रिय हुनु आवश्यक छ । जितेन्द्रिय भएपछि अभ्यासपूर्वक समाधि अवस्थामा पुग्नपर्छ । जसले गर्दा त्यो मुमुक्षु व्यक्तिले जीवनकालमा नै मुक्ति प्राप्त गर्दछ । यही कुरालाई रामायणले यसरी सरल भाषामा प्रस्तुत गरेको छ :

सोही आत्म म हूँ भनी दृढ भयो ज्ञानका विचारले जसै ।

जीवन्मुक्त भनी कहिन्छ जन त्यो पदैन तापमा कसै ॥

सब् इन्द्रियशमन् गरेर बलवान् कामादिको नाश गरी ।

अभ्यास् गर्नु समाधिमा त सहजै देखिन्छु सामन् हरी ॥ उत्तरकाण्ड : १४३

यसै क्रममा मोक्षका लागि सम्पूर्ण कर्मको फलभोग गरेर सक्नुपर्ने र त्यसपछि निष्काम कर्म गर्नुपर्ने प्रसङ्ग आएको छ । सञ्चित कर्मले फल दिएरै छाड्ने भएकाले त्यो फलभोग नगरी मोक्षमार्गमा प्रवृत्त हुनु असम्भव भएकाले त्यसका लागि आफूले प्राप्त गरेका फल भोग गरेपछि मात्र त्यस्तो व्यक्ति परमात्मभावमा पुग्न सक्ने कुरालाई स्पष्ट पार्दै (श्लो.१४४) रामायणले देहधारीहरूलाई कहिल्यै पनि पूर्णतः आनन्द नमिल्ने भएकाले आत्मविचार गर्नुपर्ने र त्यस्तो आत्मविचारले नदीहरू सागरमा गएर मिले भँ जीवात्मा परमात्मतत्त्वमा गएर लीन हुने कुरा यसरी बताएको छ :

आदीमा न त अन्त्यमा न बिचमा यो देहधारी बनी ।

पूर्णानन्द हुँदैन जान्नु सबले यो सत्य बात् हो भनी ॥
तस्मात् यो विधि छोडि गर्नु जनले आत्मैविचार खुप् गरी ।
त्यो मैमा मिलि जान्छ जल् जलधिमा पाँचेर मील्या सरी ॥ उत्तरकाण्ड : १४५

मोक्षका लागि आत्माको सगुण होस् या निर्गुण, जुन स्वरूपको आराधना गरे पनि मुमुक्षुले मोक्ष प्राप्त गर्न सक्ने कुरालाई स्पष्ट पाउँ रामायणमा सगुण भने पनि निर्गुण भने पनि दुबै एउटै हुन् र सगुण केवल व्यावहारिक सत्ताका लागि कल्पित सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधिले युक्त आत्मतत्त्व हो, त्यसैले जसले यो कुरा जानेर त्यस्तो चिन्तन गर्दछ, त्यस्तो व्यक्ति परमात्मभावमा पुग्दछ वा त्यसले मोक्ष प्राप्त गर्दछ भन्ने कुरा रामायणको मुख्य निष्कर्षका रूपमा यसरी अभिव्यञ्जित भएको छ :

मेरो येहि सगुण स्वरूप कन खुसी मानी भजन् वा गरुन् ।
वा निर्गुण परिपूर्ण आत्म रूपमा लैगेर यो मन् धरुन् ॥
ती दूबै मइ तुल्य हुन् ति मइ हुन् ती मै सरीका बनी ।
गर्छन् सब भुवनै पवित्र तिनले कुल्ची दिँदामा पनी ॥ उत्तरकाण्ड : १४८

यसरी रामायणका विभिन्न प्रसङ्गमा प्रायः सबै काण्डहरूमा मोक्षसम्बन्धी धारणा आएको पाइन्छ । रामायणमा आएको मोक्षसम्बन्धी यी धारणाहरू अद्वैत वेदान्त सिद्धान्त अनुसार नै रहेको र रामायणले त्यसकै अनुसरण गरेको स्पष्ट हुन्छ ।

३.३ महाकाव्यगत संरचनाका आधारमा रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शन

माथिको अध्ययनबाट रामायणमा अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तप्रतिपाद्य विषयहरूलाई नै रामायणले आफ्नो अभिधेय बनाएको स्पष्ट हुन्छ । अद्वैत वेदान्त दर्शनले जसरी जीव, ईश्वर, संसार, माया, आत्मतत्त्व तथा मोक्षका बारेमा विभिन्न चिन्तनहरू प्रस्तुत गरेको छ, सोही बमोजिम नै भानुभक्तिय रामायणमा तत्सम्बन्धी चिन्तनहरू भएका छन् । यसले रामायणलाई अद्वैत वेदान्त दर्शनकै पृष्ठपोषण गर्ने कृतिका रूपमा देखाउँछ । अझ रामायणको उत्तरकाण्ड त भन् सैद्धान्तिक रूपमा नै अद्वैत वेदान्तदर्शनपरक रहेको देखिन्छ । अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तलाई आफ्नो अभिधेय बनाएको भानुभक्तिय

रामायणको अध्ययन गर्दा महाकाव्यगत तत्त्वहरु पनि अद्वैत सिद्धान्त परक नै रहेको देखिन्छ ।
जसलाई निम्नानुसार अध्ययन गर्न सकिन्छ :

३.३.१ शीर्षकमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव

रामायणमा रामकथामा आधारित महाकाव्य हो । संस्कृतमा *रमन्ते योगिनः यस्मिन्* अर्थात् जहाँ योगीहरु रमाउँछन्, ती नै राम हुन् भनेर रामशब्दको निष्पत्ति गरिएको पाइन्छ । उनै रामलाई मुख्य पात्र बनाएर रामकथामा आधारित भई प्रस्तुत महाकाव्यको शीर्षक रामायण राखिएको छ । शीर्षकलाई शाब्दगत रूपमा हेर्दा पनि यसले एकमात्र रामतत्त्वको निरूपण गर्न खोजेको देखिन्छ । राम र अयन शब्दको समष्टि रामायण हो । संस्कृतमा अयनको अर्थ गति भन्ने हुन्छ । त्यसैले एक मात्र रामतत्त्वको निरूपण गर्ने भएकाले यसको नाम रामायण भएको हो । यसरी शब्दगत अर्थमा पनि रामायणमा एकमात्र तत्त्वको निरूपण गरिएको छ भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

रामायणमा रामलाई एक मात्र परब्रह्म तत्त्वका रूपमा व्याख्या गरिएको छ, जुन अद्वैत वेदान्त दर्शनसम्मत अद्वैत तत्त्व हो :

यसता राम् कन लोकमा जनहरु एक् ईश्वरै मान्दछन् ।

कोही तत्त्व न पाय मूर्खहरु ता मानिस सरी जान्दछन् ॥ बालकाण्ड : २६

रामायणको बालकाण्डमा आएको यस भनाइले रामायणमा आएका सबै घटनाहरु राममा गएर पर्यवसित भएका छन् भनेर सार्थक बनाउँछ । जसरी अद्वैत वेदान्तमा आत्मतत्त्वले सांसारिक सृष्टि, स्थिति र लयसम्बन्धी कार्य चलाउन मायाको उपाधि धारण गर्दछ, त्यसैगरी रामले पनि सांसारिक स्थितिका लागि सीता रूपी मायाको उपाधि धारण गरेको कुरालाई रामायणले यसरी स्पष्ट पारेको छ :

आर्को तत्त्व त केहि छैन हुन्मान् कुन् आज आर्को कहूँ ।

राम् हुन् ब्रह्म इनैकि शक्ति बलिई माया भन्याकी म हूँ ॥ बालकाण्ड : ३४

राम्को सन्निधि पाइ गर्छु सबको सृष्टी र पालन् पनी ।

आरोप् राम् विषे गरिन्छ सब यो गर्न्या इनै हुन् भनी ॥ बालकाण्ड : ३५

यसरी रामायणमा अद्वैत वेदान्तसम्मत ब्रह्मतत्त्वलाई रामका रूपमा र मायालाई सीताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यसरी रामायणको शीर्षक रामको चारित्रिक आख्यानका आधारमा गरिएको छ र सम्पूर्ण रामायणलाई रामकै केन्द्रीयतामा प्रस्तुत गरिएको छ अनि त्यस्तो राम एक मात्र अद्वैत तत्त्व भनेर रामायणमा पुष्टि गरिएको छ । त्यसैले प्रस्तुत भानुभक्तिय रामायणको शीर्षक अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तको अद्वैत तत्त्वको पुष्टिकारक रहेको छ ।

३.३.२ विषयवस्तुमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव

भानुभक्तिय रामायणको सम्पूर्ण विषयवस्तु रामको चरित्रमा नै केन्द्रित रहेको छ । यहाँ आएका अनेक घटनाहरू रामसँगै सम्बन्धित भएर आएका छन् । रामायणको प्रारम्भमा नै शिव र पार्वतीको संवाद आएको छ र त्यस संवादमा रामलाई एक मात्र आत्मतत्त्व भएको बताइएको छ । राम नै सम्पूर्ण सृष्टिको मूल भएको बताउँदै रामलाई नबुझ्नेहरूलाई सम्पूर्ण तापहरू पर्ने कुरा रामायणले यसरी बताएको छ :

यस्तो तत्त्व न जानि मानिस सरी रामलाई जो गर्दछन् ।

संसारका इ अनन्त तापहरू तिनैलाई सदा पर्दछन् ॥ (बालकाण्ड : २९)

रामायणमा विषयवस्तु व्यापक रूपमा आएको छ । यहाँ रामको जन्म, बाल्यावास्था, सीताविवाह, वनवास, सीताहरण, रामरावणयुद्ध तथा पुनः राज्यप्राप्तिसम्बन्धी आख्यानक आए पनि ती सबैमा रामको अद्वितीयता प्रतिपादन गरिएको छ । विषयवस्तुको विस्तारका क्रममा जहाँ पनि कथानक इतरका कुरा आएका छन्, ती सबै रामलाई एक मात्र अद्वैत तत्त्व हुन् भन्ने कुरासँग सम्बन्धित भएर आएका छन् । रामायणका सम्पूर्ण विषयवस्तुले रामलाई छोएका छन् र रामकै केन्द्रीयतामा नै ती आद्यन्तका क्रममा संगठित भएका छन् । अयोध्याकाण्डमा आएको यस श्लोकले रामको त्यही अद्वैत दर्शनसम्मत अद्वैतत्वलाई सिद्धि गर्दछ :

हे लोक् हो ! अति गर्दछौ तिमि त शोक् यो शोक ता छाडि द्यौ ।

साक्षात् विष्णु इ हुन् भनेर मनले श्री रामलाई जानि द्यौ ॥

पृथ्वीको सब भार हरेर रघुनाथ् फिर्छन् इ जान्छन् कहाँ ।

साँचा इ हुन् कुरा अवश्य तिमिले खेद् कीन मान्यौ यहाँ ॥ अयोध्याकाण्ड : ४४

यहाँ आएको विष्णु शब्दले सम्पूर्ण चराचर जगत्लाई जसले ढाकेर रहेको जुन तत्त्व हो, त्यसैलाई बुझाएको छ । अनि तिनै विष्णुस्वरूप रामले सांसारिक व्यवहारका लागि ईश्वरीय साकार रूप धारण गरेको कुरा व्यक्त गर्दै रामलाई अद्वैत तत्त्वका रूपमा पुष्टि गरेको छ ।

यसैगरी रामायणको विषयवस्तुका क्रममा आएका सम्पूर्ण घटनाहरू अद्वैत आत्मतत्त्वको सिद्धिका लागि आएका छन् । बालिको बधपछि राम र ताराका बीचमा भएको संवादमा होस्, या सुन्दरकाण्डमा आएको सीता र हनुमानको संवादमा होस्, राज्य छोडेर आएका विभीषण र रामबीचको संवादमा होस् या युद्ध गर्न तत्पर रावण र उसकी पत्नी मन्दोदरीका बीचमा आएको संवादमा होस्, जहाँसुकै त्यही आत्मतत्त्व नै मुख्य विषयवस्तुका रूपमा आएको छ । त्यसक्रममा अद्वैत वेदान्तसम्मत निष्काम कर्म, सांसारिक अनित्यता, देहको क्षणिकता, अज्ञान तथा मुक्ति नै मुख्य प्रतिपाद्य विषयवस्तुका रूपमा आएका छन् । यस्तै रामायणको उत्तरकाण्डमा आएको लक्ष्मण र रामबीचको संवाद अर्थात् रामगीतामामा र वसिष्ठ र लवकुशका बीचमा भएको संवादमा आएका सम्पूर्ण विषयवस्तु त भन् सबै अद्वैत वेदान्तसम्मत सिद्धान्तकै रूपमा रहेको एक मात्र आत्मतत्त्वको विषयसँग सम्बन्धित छ । जस्तै :

तस्मात् अहंकार् कन तुच्छ मानी ।

आत्मा म हूँ पूर्ण भनेर जानी ॥

आत्मैविचारमा तिमि चित्त देऊ

साँचो भन्याँ यो तिमि जानि लेऊ ॥ उत्तरकाण्ड : १७२

यस्तै रामायणको अन्त्यमा आएको राम र कौशल्याबीचको संवादहरू पनि पूर्णतः अद्वैत वेदान्त दर्शनसँग सम्बन्धित देखिन्छ । यहाँ रामले आफूलाई स्वयं एकमात्र आत्मतत्त्व भनी कौशल्यालाई बताएका छन् र यस्तो आत्मतत्त्वको प्राप्तिका लागि साधकमा हुनुपर्ने गुणहरूको व्याख्या गरेका छन् :

सब प्राणीहरूमा म छू यति विचार राखून् असंगी भई ।

साँचो बोल्नु बडा मिल्न्या चरणमा पर्नु तुरुन्तै गई ॥

गर्नु दुःखि उपर दया सम भया तिनमा त मैत्री पनी ।

सेवा गर्नु यमादिको पनि असल् बाटा इनै हुन् भनी ॥ उत्तरकाण्ड : १९८

यसरी रामायणीय सम्पूर्ण विषयवस्तु अद्वैत वेदान्तसम्मत रहेको देखिन्छ। यसर्थ रामायणको विषयवस्तुमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको पूर्णतः प्रभाव रहेको छ यस कुरामा दुई मत छैन।

३.३.३ चरित्रमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव

रामायणको विषयवस्तु व्यापक भएकाले यसमा पात्रहरु पनि धेरै प्रयोग भएका छन्। पात्रगत रुपमा हेर्दा रामायणमा राम, सीता, रामका भाइहरु भरत, लक्ष्मण र शत्रुघ्न यस्तै रामायणको खलपात्र रावण, उसकी पत्नी र उसका भाइहरु, हनुमान्, बालि, सुग्रीव, तारा, रामका पिता, गुरु, आमाहरु नै मुख्य पात्रका रुपमा आएका छन्। रामायणमा जति पनि पात्र आएका छन्, तिनीहरुमा कुनै न कुनै रुपमा अद्वैत वेदान्त सम्मत दार्शनिक चेतना रहेको देखिन्छ। राम आफैँ परमात्मतत्त्व हुन् भने सीता पनि आफैँले आफूलाई सृष्टि चलाउन आएको रामकी माया भनेर हनुमानलाई बताएकी छन्। यस्तै रामायणमा आएका रामका गुरु विश्वामित्रमा पनि रामसम्बन्धी अद्वैत धारणा पाइन्छ (बालकाण्ड : ७३-७७)। यसै प्रसंगमा रामका भाइहरु लक्ष्मण, भरत र शत्रुघ्न अनि पत्नी सीता रामकै अंश हुन् भन्ने कुराले पनि चरित्रगत एकत्व र रामको अद्वैतत्व सिद्ध गरेको छ।

यस्तै रामायणमा जति पनि पात्रहरुको प्रयोग भएको छ, ती सबै अद्वैत वेदान्तले बताएको परमात्मतत्त्वप्रति जिज्ञासु रहेको पाइन्छ। त्यसैले त रामायणमा जति पनि पात्रहरु छन्, ती सबैले आत्मज्ञानको मार्गरूपी उपदेशबाट सन्तुष्टि प्राप्त गरेका छन्। यस क्रममा रामको उपदेशले भरत राज्य गर्न फर्कनु (अयोध्याकाण्ड : ११२), कैकेयीले पनि रामलाई परमात्मरूपमा बुझ्नु (अयोध्याकाण्ड : ११४), सुतीक्ष्ण ऋषिलाई पनि अद्वैत तत्त्वको ज्ञान दिई सन्तुष्ट बनाउनु (अरण्यकाण्ड : १८), शबरीलाई पनि तत्त्वोपदेशद्वारा रामको भक्तिमा निरत बनाउनु (अरण्यकाण्ड : ११७), बालिको बधले विक्षिप्त बनेकी तारालाई आत्मज्ञानको उपदेशले सम्झाउनु (किष्किन्धाकाण्ड, ६२-७३), हनुमानले रावणलाई गरेको रामको परमात्मसम्बन्धी तत्त्वको उपदेश (सुन्दरकाण्ड : ११२-११६), रामले विभीषणलाई अभयदान दिँदा सुग्रीवलाई आफ्नो आत्मतत्त्वको उपदेश गरी सम्झाउनु (युद्धकाण्ड : ५१-५३), कुम्भकर्णले रावणसँग गरेको रामको परमात्मभावसम्बन्धी संवाद (युद्धकाण्ड : १६५-१६८), रावणले मन्दोदरीसँग गरेको रामको ईश्वरीयताको संवाद (युद्धकाण्ड : २३२-२४४), रामले गरेको आत्मतत्त्वको उपदेशबाट लक्ष्मण सन्तुष्ट हुनु (उत्तरकाण्ड : १२२-१४९), वाल्मीकिले गरेको आत्मतत्त्वको उपदेशले कुश सन्तुष्ट हुनु (उत्तरकाण्ड : १६९:१७२), रामले कौशल्यालाई गरेको आफ्नो सर्वात्मसम्बन्धी उपदेशले कौशल्या

मुक्त हुनु (उत्तरकाण्ड : १९५-२०२) जस्ता कुराले रामायणमा जति पनि चरित्रहरु आएका छन्, ती सबैमा कुनै न कुनै रूपमा अद्वैत वेदान्त दर्शनसम्मत अद्वैत तत्त्वमा आस्था रहेको र आत्मज्ञानप्रति सबै सचेत रहेको कुरा पुष्टि हुन्छ ।

३.३.४ उद्देश्यमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव

प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते अर्थात् प्रयोजनहीन कार्यमा साधारण मनुष्यको पनि गति नहुने भएकाले कार्यको पछाडि कुनै न कुनै रूपमा निश्चित उद्देश्य रहेको छ । रामायणको अध्ययन गर्दा रामायणको प्रमुख उद्देश्यलाई प्रारम्भमा नै यसरी स्पष्ट पारिएको छ :

एक् दिन नारद सत्यलोक पुगि गया लोकको गरूँ हित् भनी ।

ब्रह्मा ताहिँ थिया पर्या चरणमा खूसी गराया पनी ।

क्या सोध्छौ तिमि सोध भन्छु म भनी मर्जी भयेथ्यो जसै ।

ब्रह्माको करुणा बुभेरे ऋषिले बिन्ती गर्यो यो तसै ॥ बालकाण्ड : १

प्रस्तुत श्लोकको प्रारम्भमा नै लोकको हित गर्नका लागि नारदले थालेको प्रयासलाई रामायणको उद्देश्यका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । एक त रामायणको उपदेश लोकको हितका लागि हो भन्ने यसले स्वतः पुष्टि गर्दछ, तथापि समग्रमा रामायणको उद्देश्य पनि त्यही लोकोपदेश वा लोकहित हो । तर यसको उद्देश्यमा लुकेको गूढतत्त्वका रूपमा अद्वैत वेदान्तको सिद्धान्त स्थापना गरी लोकमा रामको एक मात्र आत्मतत्त्वको सिद्धि गर्नु हो । जसले रामलाई परब्रह्म तत्त्वका रूपमा बुभ्दछ, त्यस्तो व्यक्ति जति पापी भए पनि त्यसले मुक्ति पाउने कुरालाई अर्को श्लोकले पुष्टि गरेको छ :

यस्मा राम् हृदयै छ पाप् हरि लिन्या क्वै ब्रह्मघाती पनी ।

शुद्धात्मा बनि जान्छ तिन दिन पढ्या गछ्न् कृपा राम् धनी ॥ बालकाण्ड : १५

प्रारम्भिकमै रामायणको उद्देश्य पुष्टि गर्ने क्रममा रामायणको उपदेश वा पठनले एकमात्र अद्वैत तत्त्वको प्राप्ति हुने भनी रामायणको उद्देश्यलाई अद्वैत वेदान्तसँग जोडिएको छ । अनन्त भनेको

स्वरूप लक्षण हो : *सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म* । यहाँ रामायणले पनि साधकलाई अनन्तपदवी दिने र त्यो साधक ब्रह्मभावमा पुग्ने कुरालाई रामायणको उद्देश्यका रूपमा यसरी पुष्टि गरिएको छ :

रामगीता उपवास् गरी कन बहुत् आदर् गरी पढ्छ जो ।

तेस्लाई त न भन्नु मानिस भनी रामै सरीको छ त्यो ॥

दान् ध्यान् तीर्थ कदापि केहि न गरी यै रामगीता पढी ।

बस्छन् जो ति *अनन्त* का पदविमा जान्छन् सहज् पार् तरी ॥ बालकाण्ड : २१

यहाँ आएको सहज् पार् तरी अनन्त पदविमा बस्छन् भन्नुले अद्वैत वेदान्तसम्मत अनित्य जगत्बार पार पाई अर्थात् संसारबन्धनबाट मुक्त भई ब्रह्मभावमा पुग्छन् भन्ने भाव अभिव्यञ्जित गरेको छ ।

यी बाहेक रामायणमा अनेकौँ प्रसंगमा आएका तत्त्वोपदेश र त्यसबाट सन्तुष्ट ती पात्रहरूको चरित्रलाई हेर्दा पनि रामायणको एक मात्र ध्येय भनेको अद्वैत वेदान्त सम्मत आत्मतत्त्वको उपदेश गर्नु हो र साधकलाई मोक्षमार्गमा प्रवृत्त गराउनु हो । रामायणको अन्तिममा आएको राम र कौशल्याको संवाद र रामले गरेको तत्त्वज्ञानको उपदेश नै रामायणको एक मात्र उद्देश्य आत्मतत्त्वको ज्ञानका लागि साधकलाई हरतरहरले प्रेरित गर्नु हो भन्ने यसरी प्रमाणित हुन्छ :

सर्वात्मा म छु येति जानि सब जिव्लाई नमस्कार् गरुन् ।

जीवात्मा परमात्म एक् बुझि सदा अन्तःकरणमा धरुन् ॥

मातर् ! मार्ग त तर्नलाई सजिलो यै हो छ यस्तै गरी ।

संसारका कति पार् गया सहजमा संसारसागर् तरी ॥ उत्तरकाण्ड : २०२

यहाँ पनि अद्वैत वेदान्तसम्मत जीवात्मा र परमात्माको ऐक्यभाव बुझ्नुपर्ने र **जीवो ब्रह्मैव नापरः** अर्थात् जीव नै ब्रह्म हो, ब्रह्मभिन्न होइन अनि **तत्त्वमसि** अर्थात् जुन जीव छ, त्यो ब्रह्म नै हो भन्ने अद्वैत वेदान्त परक विमर्श आएको छ समग्र रामायणको मुख्य उद्देश्य नै यही हो भन्ने यसले पुष्टि गरेको छ । किनभने यसपछि रामायणले उपसंहारको गति लिएको छ र यहाँका पात्रहरूको क्रमशः मुक्ति भएको देखाइएको छ । यसरी रामायणको मुख्य उद्देश्य अद्वैत वेदान्तसम्मत आत्मतत्त्वको उपदेश गर्नु हो र साधकलाई मोक्षमार्गमा प्रवृत्त गराउनु हो भन्ने पुष्टि हुन्छ ।

३.३.५ भाषामा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव

भाषिक दृष्टिले पनि रामायण पूर्णतः अद्वैत वेदान्त दर्शनबाट प्रेरित रहेको देखिन्छ । अद्वैत वेदान्त दर्शनमा प्रयोग हुने अद्वैतपरक शब्दहरू रामायणमा यत्र तत्र प्रयोग भएका छन् । जीव, परमात्मा, माया, मोक्ष, अज्ञान, भक्ति, कर्म, ईश्वर आदि शब्दहरूलाई प्रयोग मात्र गरिएको छैन, अपि तु तिनका बारेमा प्रशस्त विमर्श पनि गरिएको छ । रामायणका सबै काण्डहरूमा यस्तो देखिन्छ । रामायणले मूल रूपमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको चिन्तनलाई नै आफ्नो परमलक्ष्य बनाएको हुनाले अद्वैत वेदान्त दर्शनमा प्रयोग हुने शब्द मात्र नभएर तिनको तत्त्वगत प्रयोग र सिद्धान्तगत पुष्टि पनि रामायणमा पाइन्छ । रामायणको उत्तरकाण्डलाई हेर्ने हो भने यो रामायणभन्दा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्त खण्डको रूपमा रहेको आभास हुन्छ । तसर्थ भाषिक प्रयोगमा पनि रामायणमा पूर्णतः अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव रहेको देखिन्छ ।

यसरी रामायणको संरचनागत पक्षलाई केलाउँदा रामायणको शीर्षकदेखि विषयवस्तु, चरित्र, उद्देश्य, भाषा सबै अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तसँग जोडिएको छ र सबै पक्षमा रामायणले अद्वैत वेदान्त दर्शनलाई मुख्य प्रतिपाद्य बनाएको छ भन्नु अत्युक्ति हुँदैन ।

३.४ निष्कर्ष

भानुभक्तीय रामायण वेदव्यासद्वारा रचित संस्कृत अध्यात्मरामायणको अनूदित कृति हो । अनूदित कृति भए पनि मौलिकता पनि यसमा प्रशस्तै भेटिन्छन् । अध्यात्मरामायणमा जसरी अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तका विभिन्न पक्षहरूको चित्रण गरिएको छ, भानुभक्तीय रामायणले त्यसलाई नेपालीमा जस्ताको त्यस्तै अझ सहज रूपमा प्रस्तुत गरेको छ । अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तका मुख्य पक्षहरू जीव, ईश्वर, माया, संसार, अज्ञान, कर्म, आत्मतत्त्व तथा मोक्ष सम्बन्धी धारणाहरूलाई भानुभक्तीय रामायणले प्रयोगमा भन्दा पनि सिद्धान्तकै रूपमा प्रस्तुत गरेको छ । जम्मा सात काण्डमा संरचित यस रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनका मुख्य सिद्धान्तहरू जहाँसुकै छरिएर रहेका छन् । जसलाई भानुभक्तले विभिन्न दृष्टान्तका माध्यमले अझ सहज रूपमा टिपेर बुझाउने प्रयत्न गरेका छन् । अद्वैत वेदान्त दर्शनका मुख्य धारणाहरू रामायणका अन्य काण्डहरूमा छिरलिएर रहेका भए पनि उत्तरकाण्डको १२० श्लोकदेखि १४९ श्लोकसम्ममा आएका ३० श्लोकहरू नै मुख्य सिद्धान्तका

रूपमा आएका छन् । यी ३० श्लोकहरू रामगीताका नामले छुट्टै प्रसिद्ध भएका पनि छन् । जसरी दहीको मथनबाट घिउ निस्कन्छ, त्यसरी नै सम्पूर्ण रामायणको मथनबाट रामगीता निस्किएको छ । जसले गर्दा रामायणको निचोड नै रामगीता हो र रामगीता भन्नु नै अद्वैत वेदान्त दर्शनको मुख्य सिद्धान्त हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यसबाहेक रामायणको संरचनागत पक्षलाई हेर्दा पनि यो पूर्णतः अद्वैत वेदान्त दर्शनबाट प्रभावित रहेको र अद्वैत वेदान्त दर्शनमा नै गएर पर्यवसित भएको देखिन्छ । यसरी भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शन मुख्य रूपमा आएको छ र यो रामायण अद्वैत वेदान्त दर्शनको दार्शनिक कृतिकै रूपमा पनि रहेको स्पष्ट हुन्छ ।

चतुर्थ परिच्छेद

सारांश तथा निष्कर्ष

४.१ सारांश

प्रस्तुत शोध मुख्य चार खण्डमा विभाजित रहेको छ । शोधका प्रतिपाद्य विषयहरूलाई व्यवस्थित गर्न तथा शोधको ढाँचा अनुसार प्रस्तुत गर्न पाठ्यक्रम अनुसार शोधको प्रक्रियालाई अनुसरण गरी चार मुख्य खण्ड र एक सन्दर्भसामग्रीभाग सम्पूर्ण शोधको सीमा रहेको छ ।

यसको प्रथम परिच्छेदमा शोधपरिचय प्रस्तुत गरिएको छ । शोधपरिचय अन्तर्गत शोधशीर्षकको परिचय दिनुका साथै शोधका मुख्य समस्याहरू पनि प्रस्तुत गरिएको छ । यसपछि उद्देश्यअन्तर्गत समस्याकथनमा आधारित समस्याहरूको सम्भावित उत्तरहरूलाई राखिएको छ भने पूर्वकार्यको समीक्षा अन्तर्गत भानुभक्तिय रामायणमा आधारित भई आजसम्म भए गरेका सम्पूर्ण कार्यहरूलाई कालक्रमिक रूपमा प्रस्तुत गरी यस शोधकार्यको औचित्य र महत्त्वको प्रतिपादन गरिएको छ । यस्तै शोधपत्रको सीमा अन्तर्गत यस शोधमा गर्न खोजिएको विषयबारे स्पष्ट किटान गरिएको छ र शोधविधि अन्तर्गत शोधविधि र सामग्रीसङ्कलनविधिको प्रक्रियालाई स्पष्ट पादैँ शोधको ढाँचा प्रस्तुत गरिएको छ ।

यस्तै दोस्रो परिच्छेदमा यस शोधको सिद्धान्तका रूपमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्त प्रस्तुत गरिएको छ । पूर्वीय आस्तिक दर्शनमा वेदान्त दर्शन र त्यसमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको महत्त्व प्रतिपादन गर्दै त्यसपछि अद्वैत वेदान्त दर्शनका प्रतिपाद्य तत्त्वहरू जीव, ब्रह्म, जगत, माया, अज्ञान, कर्म, मोक्ष आदि तत्त्वहरूबारे विशद् चर्चा गरिएको छ ।

यस शोधको तृतीय परिच्छेद मुख्य खण्डका रूपमा राखिएको छ । यसमा शीर्षकान्वित भानुभक्तिय रामायणको अद्वैत वेदान्तदर्शन परक अध्ययन तथा विश्लेषण गरिएको छ । दोस्रो परिच्छेदमा गरिएको अद्वैत दर्शनका मान्यताहरूमा आएका विभिन्न सिद्धान्तहरूको आधारमा भानुभक्तिय रामायणको अध्ययन विश्लेषण गरिएको छ । यस क्रममा रामायणका सातै काण्डहरूको सूक्ष्मतापूर्वक माया, ईश्वर, जीव, आत्मा, अज्ञान, मोक्षआदि बारे विशद् विश्लेषण गर्नुका साथै तत्त स्थानमा देखिएको सिद्धान्तको प्रभावलाई नियालिएको छ ।

४.२ मुख्य निष्कर्ष

भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको अध्ययन शीर्षकमा गरिएको प्रस्तुत शोधको मुख्य निष्कर्षलाई बुँदागत रूपमा यसरी प्रस्तुत गर्न सकिन्छ :

- अद्वैत वेदान्त दर्शन पूर्वोक्त आस्तिक दर्शनहरूमध्ये महत्त्वपूर्ण दर्शन मानिने वेदान्त दर्शनको पनि महत्त्वपूर्ण शाङ्करसिद्धान्तमा आधारित दर्शन हो ।
- शङ्कराचार्यद्वारा प्रतिपादित अद्वैत वेदान्त दर्शनमा तीन किसिमका प्रातिभासिक, व्यावहारिक र पारमार्थिक सत्ता स्वीकार गरी प्रातिभासिक र व्यावहारिक सत्तालाई असत्य मान्दै पारमार्थिक सत्तालाई मात्र नित्य स्वीकार गरिएकाले तद्भिन्न कुनै पनि कुराको अस्तित्व छैन भन्ने मत प्रस्तुत गरिएको छ । एकमात्र आत्मतत्त्व वा ब्रह्मको सत्ता स्वीकार गरिएकाले यसलाई अद्वैत दर्शन मानिएको हो ।
- अद्वैत वेदान्त दर्शनले एकमात्र ब्रह्म वा आत्मतत्त्वको प्रतिपादन गर्दै जीवात्मा र परमात्मामा कुनै भेद नरहने र जीवो ब्रह्मैव नापरः, तत्त्वमसि भन्ने मत सिद्ध गरेको छ । अद्वैत वेदान्त दर्शनले मुख्य रूपमा ब्रह्मतत्त्वको प्रतिपादन गरे पनि यसभित्र माया, अज्ञान, जगत्, जीव, कर्म, मोक्षसम्बन्धी सूक्ष्म चिन्तन गरिनुका साथै अज्ञानलाई हटाई मोक्षमार्गमा प्रवृत्त हुनुपर्ने कुरामा बढी जोड दिइएको छ ।
- भानुभक्त आचार्यद्वारा लिखित रामायण संस्कृतका वेदव्यासद्वारा प्रणीत अध्यात्मरामायणकै अनूदित कृति भए पनि प्रशस्त मौलिकता तथा नेपाली भाषाको सुष्ठु प्रयोग यसमा पाइन्छ । अध्यात्मरामायणमै अभिव्यक्त विभिन्न दर्शनहरूलाई जस्ताको त्यस्तै प्रयोग गरिएको भानुभक्तीय रामायणले तदनुरूप भाव वहन गर्न समर्थ भएको छ ।
- भानुभक्तीय रामायणमा मूलतः वेदान्त दर्शन प्रशस्त पाइन्छ र त्यसमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनलाई मुखरित गरेको यस रामायणले अद्वैत वेदान्त दर्शनका सिद्धान्तहरूलाई जस्ताको त्यस्तै प्रयोग गरेको छ ।
- अद्वैत वेदान्त दर्शनका प्रतिपाद्य चिन्तनहरूलाई वहन गर्दै भानुभक्तीय रामायणमा पनि तदनुरूप आत्मा, जीव, ईश्वर, माया, अज्ञान, जगत्, कर्म, मोक्षसम्बन्धी धारणाहरू अभिव्यञ्जित भएका छन्, जुन रामायणभरि यत्र तत्र प्राप्त गर्न सकिन्छ ।

- अद्वैत वेदान्त दर्शनको व्यापक प्रयोग गरिएको भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको मुख्य सिद्धान्त नै सिद्धान्तसरी नै प्रस्तुत भएको छ, जसले गर्दा यस रामायणलाई अद्वैत वेदान्त दर्शनको सरल व्याख्याग्रन्थका रूपमा पनि हेर्न सकिन्छ, जसलाई रामकथाको माध्यमले बुझाइएको छ।
- समग्रमा भानुभक्तीय रामायण अद्वैत वेदान्त दर्शनका दृष्टिले नेपाली साहित्यमा नै उच्चतम स्थान हासिल गर्न सफल भएको छ।

यसप्रकार भानुभक्तीय रामायण अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण कृति हो। अद्वैत वेदान्त दर्शनका मुख्य प्रतिपाद्य विषयहरूलाई अद्वैत सिद्धान्तमै आधारित भई त्यसका मुख्य मुख्य पक्षहरूको चित्रण गरिएकाले भानुभक्तीय रामायणले अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तलाई अझ उच्चतम विन्दुमा पुऱ्याउन सफल भएको छ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

अभिमन्यु, *वेदान्तविमर्श*, दिल्ली : परिमल पब्लिकेशन्स, सन् १९९१ ।

आचार्य, भानुभक्त, *रामायण*, सा.सं., ललितपुर : साभा प्रकाशन, २०७० ।

ईशादि नौ उपनिषद्, गोरखपुर : गीताप्रेस, दो.सं., २०६० ।

ईशावास्योपनिषद् (मणिप्रभाव्याख्या), लाहोर : मोतीलाल बनारसीदास, १९०४ ।

उपाध्याय, डिल्लीराज, *अध्यात्मरामायणको सुन्दरकाण्ड र भानुभक्त रामायणको सुन्दरकाण्डको तुलनात्मक अध्ययन* (अप्र.शोध), कीर्तिपुर : त्रिभुवन विश्वविद्यालय, २०७०

गिरि, रामानन्द, *माण्डूक्योपनिषद् एवं माण्डूक्यकारिका*, द्वि.सं., देवघाट : महेश सन्यास आश्रम, २०५६ ।

गोयन्दका हरिकृष्णदास, (अनु.) *गीता शाङ्करभाष्य*, अठारौं सं., गोरखपुर: गोविन्द भवन कार्यालय, २०४९ ।

घिमिरे, उमेशप्रसाद, *पञ्चदशी तत्त्वविवेकप्रकरणव्याख्या*, काठमाण्डौ : ओलिभ प्रेस एण्ड डिजाइन हाउस, २०७१ ।

घिमिरे, उमेशप्रसाद, *वेदान्त सिद्धान्त*, काठमाण्डौ : ओलिभ प्रेस एण्ड डिजाइन हाउस, २०७१ ।

चित्सुखाचार्य, *नयनप्रसादिनी* व्याख्या, बनारस : चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०४४ ।

चित्रकार, दुर्गा, *आदिकवि भानुभक्त* (अप्रका. शोध) त्रिभुवन विश्वविद्यालय, २०२४ ।

छान्दोग्योपनिषद्, गोरखपुर : गीताप्रेस, सन् २००० ।

भट्टराई, चूडानाथ, *भानुभक्तका रामायणको तुलनात्मक अध्ययन*, प्रगति, वर्ष ३, अङ्क १, काठमाण्डौ : प्रगति प्रकाशन, २०१२ ।

भवभूति, *उत्तररामचरितम्*, च.सं., वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, सन् १९९९ ।

भुसाल, खेमराज, *भानुभक्तीय रामायण र अध्यात्मरामायणको तुलनात्मक अनुशीलन* (अप्रकाशित शोध), कीर्तिपुर : त्रिभुवन विश्वविद्यालय, २०६१ ।

मुनिलाल (अनु.), *विवेकचूडामणि*, गोरखपुर : गोविन्द भवन कार्यालय, २०५३ ।

मुरलीधर पाण्डेय, *शाङ्करवेदान्तकोशः*, वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, २०५५

विश्वनाथ (टी.) *तत्त्वबोध*, काशी : बाबू बैजनाथ, २०३७ ।

शङ्कराचार्य, *ब्रह्मसूत्र*, दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास, ई.१९८३

शर्मा, बालचन्द्र, *भानुभक्त*, दार्जिलिङ : नेपाली साहित्य सम्मेलन, २०१४ ।

शास्त्री, गजानन, मुसलगाँवकर (सम्पा.), *चित्सुखी*, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०४४ ।

श्रीमद्भगवद्गीता, गोरखपुर : गीताप्रेस, सन् २००० ।

श्रीमद्भागवतमहापुराणम् , मूलमात्रम् ,दसौं सं., गोरखपुर : गाविन्द भवन कार्यालय, सन् २००२ ।

सत्यानन्द, *सत्यानन्दी दीपिका*, ब्र.सू.शां.भा., वाराणसी : गोविन्द मठ, २०३५ ।

सुवेदी, गुरुप्रसाद, *शब्दाद्वैतब्रह्माद्वैतयोस्तुलनात्मकमध्ययनम्* (अप्रकाशित विद्यावारिधि

शोधप्रबन्ध), काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, सन् २००० ।